



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN ÖZEL VELAYET (VELÂYET-İ HÂSSA) TEORİSİ: KESB İLE VEHB ARASINDA SEÇKİNLİĞİN TEMELLENDİRİLMESİ^{1*}

IBNU'L-ARABI'S SAINTHOOD (AL-WALÂYATU'L-KHÂSSAH) THEORY: FOUNDATION OF SELECTION BETWEEN QASB AND WAHB

Ali İhsan KILIÇ

Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kocaeli/Türkiye
aihankilic@gmail.com, orcid.org/ 0000-0002-5638-6948

Safi ARPAGUŞ

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul/Türkiye
sarpagus@hotmail.com, orcid.org/ 0000-0001-7303-3485

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Kasım 2021 / 13 November 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 06 Aralık 2021 / 06 December 2021

Yayın Tarihi / Published: 29 Aralık 2021 / 29 December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık 2021 / December 2021

Cilt: 5, Sayı: 2 Volume: 5, Issue: 2, Sayfa / Pages: **503-544**.

¹ * Bu makale 2021 yılında tamamlanmış "İbnü'l-Arabî'nin Velayet Öğretisi" başlıklı doktora tezinin ilgili bölümlerinin yeniden düzenlenmesiyle oluşturulmuştur.

Cite as / Atıf: Kılıç, Ali İhsan-Arpağuş, Safi. “İbnü'l-Arabî'nin Özel Velayet (Velâyet-İ Hâssa) Teorisi: Kesb İle Vehb Arasında Seçkinliğin Temellendirilmesi [Ibnu'l-Arabî's Sainthood (Al-Walâyatü'l-Khâssah) Theory: Foundation Of Selection Between Qasb And Wahb]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 5/2 (Aralık/December 2021), 503-544.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli / Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Ali İhsan KILIÇ - Safi ARPAGUŞ

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: AİK (%80), SA (%20)

Veri Toplanması / Data Collection: AİK (%80), SA (%20)

Veri Analizi / Data Analysis: AİK (%70), SA (%30)

Makalenin Yazımı / Writing up: AİK (%70), SA (%30)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: AİK (%80), SA (%20)

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Öz

Bu çalışma, dindarlıkta derecelenme ve seçkinlik meselelerini tarihsel bir bağlamda ve kavramsal yönden incelemektedir. Literatürde velayet-i hâssa kavramıyla tartışılan konunun tasavvufun erken dönemlerinde nasıl ele alındığı, hangi kavram ve meseleler etrafında gelişim gösterdiği çalışmanın öncelikli meseleleri arasındadır. İbnü'l-Arabî öncesi dönemde konunun gelişimine katkı sunan sûflerin görüşleri kronolojik bir okumaya tabi tutulmuş, Hakîm et-Tirmizî'ye gelinceye kadar velayet meselesinin izi sürülmüştür. Akabinde Hakîm et-Tirmizî ile teorik çerçevesini kazanan velayet doktrininin h. IV. asırdan itibaren gelişen literatür içerisinde nasıl yorumlandığı takip edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin mevcut tartışmalar karşısında nerede durduğu tespit edilmeye çalışılarak velayet doktrinine kendi perspektifini nasıl yansıttığı ortaya konulmuştur. Bu bağlamda dindarlık tarzı olarak asketik yaşamın ve dinî pratiklerin velayetin gerçekleşmesinde bir zorunluluk mu olduğu yoksa bu hususta ilâhî inayetin öne mi geçtiği sorusuna cevap aranmıştır. İbnü'l-Arabî'nin eserleri kendi kronolojisi dahilinde okunarak eserlerde ortaya çıkan farklı kavram ve bağlamlara işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Velayet, İbnü'l-Arabî, İstidat, A'yân-ı sabite, Kesb-Vehb

Abstract

This study examines the issues of gradation and exclusivity in religiosity in a historical context and conceptually. How the subject discussed in the literature with the concept of al-walâyatü'l-khâssah was handled in the early periods of Sufism, and which concepts and issues it developed around are among the priority issues of the study. The views of the Sufis who contributed to the development of the subject in the pre-Ibn al-Arabî period were subjected to a chronological reading, and the issue of guardianship was traced until it came to Hakim et-Tirmidhi. Subsequently, it has been followed how the sainthood doctrine, which gained its theoretical framework with Hakim et-Tirmidhi, was interpreted in the literature that developed since the 4th century. By trying to determine where Ibn al-Arabî stands in the face of prevalent debates, it has been revealed how he reflects his own perspective to the doctrine of sainthood. In this context, an answer has been sought to the question of whether ascetic life and religious practices as a form of religiosity are a necessity in the realization of guardianship or whether divine grace takes precedence in this regard. The different concepts and contexts that emerged in the works of İbnü'l-Arabî that were read within their own chronology were pointed out.

Key Words: Sainthood, Ibn al-Arabî, Disposition, Immutable entities, Qasb-Wahb

Giriş

Velayet doktrini, seçkinlik ve dindarlıkta derecelenme düşüncesine dayalı olarak belirli bir kavramsal ve teorik çerçeveye ve peygamberlik sonrası dönem için geliştirilen rical fikrine dayalı olarak da tarihsel boyutlara sahiptir. Bu makalede seçkinlik konusu tartışılırken meselenin tarihsel boyutlarından çok kavramsal ve teorik açıdan nasıl temellendirildiği üzerinde durulacaktır. Bunu yaparken öncelikle erken dönemde muhtelif bölgelerde ortaya çıkan tasavvufî teşekkülün velayetteki seçkinlik meselesini nasıl ele alıp yorumladıkları konu edilecektir. Erken dönemde ortaya çıkan kavramsal yapının bu çalışmanın problematik sınırlarını da belirleyeceği düşüncesi, İbnü'l-Arabî'yi belirli bir bağlam içerisinde okumanın gerekliliklerindedir. Her ne kadar İbnü'l-Arabî ile başlayan süreç tasavvuf tarihi açısından yeni mesele ve kavramların literatüre dahil olduğu bir döneme karşılık gelse de onun öğretisinin tasavvufun erken dönemindeki tartışmaların devamı olduğu göz ardı edilmemiştir. Çünkü İbnü'l-Arabî ile literatüre dahil olan söz konusu mesele ve kavramsal yapı, erken dönemde gündeme gelen konu ve meselelerin dönüştürülmesi; yeni bağlamlar kazanması ve nihayetinde doktrin düzeyinde bir teorik zemine taşınması ile mümkün hale gelmiştir. Ulaştığı nokta itibarıyla İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu doktrin yeni bir paradigma olarak kabul edilse bile bunun hem kavramsal hem de problematik açıdan verili bir alan üzerine şekillendiği belirtilmelidir.² Bu sebeple seçkinlik ve farklı dindarlık tipleri arasındaki de-

2 İbnü'l-Arabî çalışmalarında onu tarihsel sürekliliğin içerisinde bir eşik olarak mı yoksa bütün bir literatürden bağımsızlaşan kendi kavramsal dili içerisinde mi okunacağına dair yönetsel farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim Bernd Radtke, Frithiof Rundgren'e referansta bulunarak İbnü'l-Arabî çalışmalarında metodolojik açıdan senkronik ve diyakronik olmak üzere iki tür yöntemden söz etmektedir: "Birinci yöntem şunu şart koşmaktadır: İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi hiçbir tarihsel kaynak, bağlam ya da paralel gelişme dikkate alınmaksızın yalnızca onun üzerine yoğunlaşarak anlaşılmalıdır. O, kendisinin anlaşılmasını sağlayan anahtarı kendi bünyesinde barındıran yekpare bir sistem olarak görülmelidir. Buna karşılık diyakronik metod söz konusu anahtarı, bu mütefekkirin kullandığı terminolojinin yanında tarihsel ve çağdaş şartların bilinmesinde aramaktadır. Bu metotlardan hiçbirinin diğerini dışarıda bırakmadığı aşikârdır; daha ziyade, bunların biri diğerinin tamamlayıcısı durumundadır. Ayrıca bunlardan hiçbiri, bu sistemde mevcut olan tecrübeyi ve varoluşsal önemi yalnız başına tatmin edici bir şekilde değerlendiremez. İbnü'l-Arabî'nin sistemini anlama noktasında diyakronik yaklaşımın göreceli bir faydası olabilir." Bernd Radtke, "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Salih Çift, 9/21, (2008), 501. Michael Ebstein ise İbnü'l-Arabî öncesi doğu merkezli tasavvuf anlayışını

recelenmeyi ifade eden kavramlara temas edilecek, İbnü'l-Arabî'nin bu mirası yorumlaması ve taşıdığı yeni boyutlar ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

A) Dindarlıkta Derecelenmenin Tarihsel ve Kavramsal Çerçevesi

Velayet kavramının sûfi çevrelerle ilişkilendirilen dindarlar içerisinde derecelenme ve hususiyet bildiren anlamını hangi dönemde ve kimlere referansla kazandığı literatür bakımından peşinen cevaplanması mümkün olmayan konular arasındadır. Bu meseleyle ilgili olarak “bir şeyin varlığının onun ismini öncelemesi” şeklinde dile getirilen görüş ise konunun hepten muğlaklaşmasına sebep olmaktadır. Tasavvuf ile velayeti ayrılmaz iki durum olarak niteleyen Chodkiewicz, tıpkı sûfi nispesi kullanılmazken onun kendi varlığının bulunmasında olduğu gibi velayetin de hakikati olan bir gerçekliğe sonradan isim olduğunu iddia eder.³ Velayetin ihtisas anlamını kazanmasından önce muhtevasının bulunması meselesi tartışma konusuyken, kavramın teknik anlamıyla kim için kullanıldığı hususunda da literatürde genel bir kabul yoktur. Bu konuda görüş serdedenlerden Kamil Mustafa Şeybi, “Allah’ın velisi” ifadesinin hiçbir Müslüman hakkında söylenmeden önce bu türlü kullanımların Hz. Ali’nin etrafında döndüğünü aktarır ve buna dair erken dönem şiirlerinden örnekler verir.⁴ Massignon ise *Essay* isimli eserindeki Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile ilgili bölümde Rûzbihân Baklî’ye (ö. 606/1209) referansla Fussilet Suresi 31. ayetine yapılan bir yorumu Hasan-ı Basrî’ye izafe etmektedir. Bu yorumda Hasan-ı Basrî’nin açık bir biçimde veli kelimesine terim anlamı kazandırma teşebbüsünde olduğu görülmektedir. Ayrıca Massignon,

bireyin içsel psikolojik-ruhani boyutuna ve ahlaki davranışına dayalı mistik bir gelenek olarak tanımlar. Buna karşın İbn Meserre ile başlayıp İbnü'l-Arabî’de daha geniş bir çerçeveye kavuşan düşüncüyü ise teosofik olmakla niteler ve ayırıştırır. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus* (Leiden-Boston: Brill, 2014), 3.

3 Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints-Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, çev. Liadain Sherrad (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993), 26-27. Chodkiewicz’in tasavvufa velayet arasında kurduğu doğrudan bağ, tasavvufun temel iddialarının velayet doktrini üzerine kurulu olmasından dolayı tutarlıyken, sûfi kelimesinin yaygınlaşmış tanımlayıcı bir boyuta evrilmesi ile velayeti kıyaslaması bu açıdan doğru bir kıyas değildir. Sûfi kelimesinin etimolojisi yönünden bile literatürde bir uzlaşımın sağlanmadığı, buna karşın velayetin farklı kalıplarıyla birlikte başta Kur’an ve hadisler olmak üzere oldukça fazla bağlam içerisinde kullanıldığı göz önüne alındığında bu kıyaslamanın sorunlu olduğu görülmektedir.

4 Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sıla beyne’l-tasavvuf ve’l-teşeyyü* (Beirut: Menşûrâtü’l-cemel, 2011), 1/381.

Hasan-ı Basrî'nin velayet meselelerine dair yaptığı konuşmaların ehl-i beyt mensuplarının tepkiyle karşılandığını ve kendi imtiyazlarında olan bir alan hakkında konuştuğu gerekçesiyle ona karşı çıktıklarını ifade eder.⁵ Nureddin Mikşer ise yine Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Kitâbü'l-mahabbesi*'nde geçen bir pasaja istinaden veli kelimesinin ilk defa ıstılahi anlamda kullanımını İbrâhim b. Edhem'e izafe etmektedir.⁶ Kavramın tarihsel açıdan kullanım biçimleriyle ilgili açıklamaları Aiyub Palmer *Sainthood and Authority in Early Islam* isimli eserinde oldukça kapsamlı olarak ele alır. O sadece kavramın tarihsel süreçte farklı yapılarla ilişkilendirildiği aktarımlarla sınırlı kalmaz aynı zamanda kelimenin mastarları olan velayet ile vilayet arasındaki anlam farklılıklarından hareketle kavramın sosyal ve siyasal zemindeki karşılıklarına odaklanarak kavramı farklı tarihsel süreçlerin tecrübesinin sonucu olarak görür. Onun belirttiğine göre veli ve evliya kullanımları erken dönem Emevîlerden itibaren tedavüdedir. Kavramın otorite, güç, idare ve hükmetme gibi anlamları daha çok Haricî ve Şii zümreler tarafından kullanılırken, "Allah dostları" şeklindeki ilk kullanımını Basra'daki Kaderiyye fırkasıyla ilişkilendirir. O ayrıca, Mutezile'den Ebû Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) takipçilerinin "dünyada her zaman günahattan korunan ve yalan söylemeyen" evliyanın bulunduğu inandıklarını belirtmektedir. Allâf'ın takipçilerine göre bu veliler fesat işlemezler ve onlar buldukları zamanda Allah'ın diğer insanlara karşı hücceti konumundadırlar.⁷ Ehl-i hadis tarafından ise bu konuda bir derleme ile İbn

5 Louis Massignon, *Essay on the Technicallanguage of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark (Indiana: Notre Dame, 1997), 127, 134. Massignon'un Hasan-ı Basrî'ye referansta bulunduğu ayetle ilgili yorumun aynısı Muhâsibî'nin *el-Vesâyâ*'sında da bulunmaktadır. Dolayısıyla yorumun Hasan-ı Basrî'ye ait olup Muhâsibî'nin ondan intikal eden yorumu paylaşması mümkün olabileceği gibi doğrudan Muhâsibî'ye de ait olabilir. Ancak Muhâsibî'nin "İlim ehlinden birisinin bu ayeti şöyle okuduğu ulaştı" ve "o şöyle dedi" ifadesi bu yorumun Hasan-ı Basrî'ye bağlanmasını daha da güçlendirmektedir. Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, thk. Abdülkâdir Ahmed Ata (Beirut: Dârü'l-Mektebî'l-İlmiyye, 1986), 72.

6 Nureddin Mikşer, *el-Velâye fî Tûrâsi's-sûfi* (Beirut: Mu'minûn bilâ Hudûd, 2018), 73.

7 Joseph van Ess'e referansla Mu'tezililer hakkında bu görüşleri ileri süren Palmer'in bu aktarımları çalışmanın farklı bölümleriyle ve genel Mutezili tutumla uyumsuz gözükmektedir. Zira onun düşüncesine göre Hakîm et-Tirmizî'den önce vilayet ve evliya tartışması, peygamberlerin mucizeleri ile velilerin kerametleri arasında bir ayırım yapmak etrafında dönüyordu. Mutezililer, evliyanın kerametlerini reddettikleri için bu durum birçok sünni alim tarafından kalamî bir ilke olarak kabul edilmişti. Aslında Mutezile mezhebine mensup kalamcılar ile sûfilere arasındaki ilişkiyi tek düze görmek tarihsel açıdan doğru bir tespit olmayacaktır. Zira tasavvufun gelişim

Ebü'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) ismi literatürde yer edinmiştir. Palmer'e göre evliyaullah tabirinin M. IX. asırdaki kullanımları sûfî kelimesinin anlamından önemli birçok yönden ayrışır. Zira veli terimi, sûfî kelimesinin sahip olmadığı güçlü dini otorite ve imtiyaz çağrışımlarına sahiptir.⁸ O, veli kelimesinin özel bir dini figür olarak teolojik anlamını ilk defa Ebû Saîd Harrâz'ın (ö. 277/890 [?]) eserlerinin içerdiğini öne sürmektedir. Bu anlamda Cüneyd-i Bağdâdî halkasına dikkatleri çekmekte ve Harrâz'ın özellikle velayet nübüvvet tartışmalarına dahil olmasının literatür bakımından önemini vurgulamaktadır.⁹

süreçleri aynı zamanda Mutezile mezhebinin de teşekkül ettiği dönemlere denk düşmektedir. Gerek zühd ve takva odaklı dindarlık anlayışındaki ortaklıklar gerekse bazı politik olaylar karşısında gösterilen benzer reflexler sûfîler ile mutezililerin birbirlerine karşı -özellikle sünnilîğin güçlenmesiyle ortaya çıkan uzlaşmadan sonra- tarihsel süreç boyunca hasmane bir tutum içerisinde oldukları şeklindeki yaklaşımı anakronik kılmaktadır. Bir diğer husus ise Mutezile mezhebinin farklı kollara ayrılmasıyla birlikte bunların sûfîler karşısındaki tutumlarının aynı olmamasıdır. Örnek olarak belirtmek gerekirse Behşemiyye ekolü ile İhşidiyye'nin kerametler meselesindeki tavırları birbirine zıttır. Kadı Abdülcebbar'ın telifleri arasında da özellikle tahsis ve seçilme bağlamlarında belirgin farklılıkların olduğunu söylemek gerekmektedir. *el-Muğnî*'nin onbeşinci cildini nübüvvet konusuna ayıran Kadı, bu bölümde mucize bahsini ele alırken kerametler meselesini de konu edinmektedir. O salihlerin elinden kerametlerin sadır olması şeklinde müstakil bir başlıkta meşhur birkaç sûfiye referansla meseleyi ele almakta, karşılıklı iddia ve deliller ileri sürerek cedel yöntemiyle kerametlerin mümkün olmadığı kanaatini paylaşmaktadır. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'nin adalet bölümünde yine nübüvvet bahsine yer veren Kadı, burada *el-Muğnî*'deki görüşleriyle paralel düşünceler serdeder. Fakat eserin beşinci esası olan emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker bölümünde yer verdiği imamet bahsi Şia'nın görüşlerini daha önplana çıkarmaktadır. Bu bölümde yapılan ehl-i beyt vurgusu dikkat çekicidir. Eserin bu son bölümüne Kadı'nın Zeydîliğe mensup öğrencilerinin birtakım ilaveler yaptıkları literatürde dile getirilen bir husustur. İlyas Çelebi, "Giriş", *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, mlf. Kadı Abdülcebbar, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 1/50. Tüm bu meselelerle ve Mutezile-tasavvuf ilişkisine dair bkz. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi'l-tevhid ve'l-adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, 15/ 241-243; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2/430-436, 690-714. Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet", *Kelam Araştırmaları*, 3/1 (2005), 91-116. Florian Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf", çev. Salih Çift *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1 (2001), 273-296. Osman Aydın, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, IV/10 (2003), 99-122.

- 8 Ebu'l-Alâ Afîfî de sûfî ile veli arasındaki farka dair "sûfîler, müslümanların; veliler, sûfîlerin seçkinleridir" şeklinde bir ayırmadan bahsetmektedir. Detayları için bkz. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf-İslam'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 257-258.
- 9 Aiyub Palmer, *Sainthood and Authority in Early Islam* (London: Leiden-Boston, 2020), 9, 53-55.

Palmer, velayetin “seçkinlik, yakınlık, ilâhî yardım” gibi anlamlarıyla özel bir bağlam kazanmasında Harrâz’ın eserlerine işaret etmektedir. Ancak Ebû Abdurrahman es-Sülemî’nin (ö. 412/1021) *Tabakâtı*’nda yer alan ilk halkadaki sûfilere bakıldığında, onlara nispetle veli ve evliya kelimelerinin ihtisas anlamıyla kullanıldığına dair çokça örnekle karşılaşılır.¹⁰ İlk halkada biyografilerine yer verilen Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]), İbrâhîm b. Edhem (ö. 161/778 [?]), Ebû Yezîd el-Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Ma’rûf el-Kerhî (ö. 200/815-16 [?]), Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872), Ebû Hafs el-Haddâd en-Nisâbûrî (ö. 260/874) gibi isimlerden velayetin ne olduğuna ve velilerin özelliklerine dair rivayetler aktarılmaktadır.¹¹ Mesele sadece teknik anlamıyla veli ve velayet kavramlarıyla da sınırlı kalmaz. Zira Sülemî’nin aktarımlarında kavramsal açıdan bir çeşitlenme göze çarparken muhteva itibarıyla dindarları belirli tasnifler içerisinde derecelendiren, belirli amellere vurgu yaparak bazı zümreleri onlara nispet eden bir içerikle de karşılaşılır. Bu kapsamda ahyâr, ebrâr, fukarâ, ruhânîler, abdâl, âbid, vâsıl ârif, sâdık sâlihler, asfiyâ, ehîbbâ, muhakkikler, rical gibi özel bağlamlara atıfla kullanılan bir terminoloji ortaya çıkmıştır.¹²

Bu aşamada Sülemî’nin eseri telif ettiği tarihe bakılarak onun aktarımları anokronik olarak değerlendirilebilir. Erken dönem sûfî müelliflerin kendi mensubiyetleriyle ilgili sonradanlık fikrine kapalı oldukları, dolayısıyla da velayet düşüncesini tarih üstü bir konuma yerleştirdikleri ileri sürülebilir. Bu

10 Sülemî’nin ilk tabakada ele aldığı isimleri zahidliğe nispet ederek sonraki halkalarda geçen isimlerle onlar arasındaki farklılık bulunduğu iddia eden ve böylece h. III asırda zühdden tasavvufa bir geçiş yaşandığını ileri süren Christopher Melchert’in yaklaşımları, Sülemî’nin velayet özelinde eserdeki aktarımlarıyla uyumsuz. Zira Sülemî’ye göre ilk halkayı teşkil edenlerle sonrakilerin tamamı velayet dairesi içerisinde yer almaktadırlar. İlgili çalışma için bkz. Christopher Melchert, “III. (IX) Yüzyıl Ortalarında Zühdden Misticizme Geçiş”, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 231-258. Ayrıca Melchert, sûfilerin müstakil bir grup olarak ortaya çıkışından önceki genel dindarlık tavrını daha geniş boyutlarıyla ele alan bir çalışma daha yayınlamıştır. Bkz. Christopher Melchert, *Before Sufism: Early Islamic Renunciant Piety* (Berlin-Boston: De Gruyter, 2020). Melchert’in zühdle ilgili değerlendirmelerinin kritiğini yapan ve kendi perspektifini sunan çalışmalar için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 31-51; M. Nedim Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 23-51.

11 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü’s-Süfyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 8, 15, 37, 47, 59, 65.

12 es-Sülemî, *Tabakâtü’s-Süfyye*, 22, 24, 36, 45, 47, 74, 80.

sebeple sûfîlerden aktarılan en erken kayıtlara, çoğu küçük hacimli ve belirli bir kavrama odaklanan risalelere bakıldığında velayet-i hassânın nasıl ortaya konulduğuna dair bir perspektife ulaşılabılır. Bu bağlamda Şakîk Belhî'ye (ö. 194/810) ait *Adâbü'l-ibâdât* bu türün ilk örneği olarak sayılmaktadır. Küçük hacimli bu risalenin mukaddimesinde yer alan “ehl-i sıdkın amel ve ibadet ettikleri dört menzil” ifadesi muğlak da olsa belirli bir zümreye ve onlara has amellere işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Sıdk ehlinin menzillerine odaklanan bu eserde zühd, havf, şevk ve muhabbet menzilinın konu edilmesi, kendi içerisinde derecelenen ve özelleşen bir yapı sunmaktadır.¹³ Burada vurgulanması gerekli olan husus, ilk menzili ifade eden zühd kavramının tahallukla ilgili bir içeriğe sahip olması, sonraki menzillerin ise tahallukla ilişkili olarak ortaya çıkan sûfîlerin kalbe irca ettikleri soyut haller olmalarıdır. Bu açıdan eyleme bağlı olarak birtakım manaların -kendine özgü bir bilgi¹⁴ de denilebilir- kişide ortaya çıkacağı düşüncesinin ilk izlerini burada bulmaktayız. Bu açıdan Haris el-Muhâsibî'ye bakıldığında takva kavramını merkeze alarak onun ehline cennetin hazırlandığını, onların ahirette emin kılınacaklarını, amellerinin kabulünün vaad edildiğini ve onların velayetle isimlendirildiğini söylemektedir. Velayeti hâssaya delil olarak sunulan “*Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.*”¹⁵ ayetini bu bağlamda yorumlayan Muhâsibî, eylemlerden çok onlara geçerlilik kazandıracak kalp amellerine odaklanmış gözükmektedir.¹⁶ Bu anlamda takva abidlerin menzilinın ilki olarak nitelenirken, havf, takva ve vera' gibi kavramların birbirleriyle olan ilişkisinin ilk örneklerine de rastlanır.¹⁷ Muhasibî amellerin tezkiye edilmesinde açıkça kalbe gelen hatırları ve niyeti tashih etmeyi ana gayesi haline

13 Risalenin metniyle birlikte tahlilinin yapıldığı bir çalışma için bkz. M. Nedim Tan, “Tasavvuf İstılahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-ibâdât'ı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (Eylül 2013), 174-190.

14 Rosenthal, sûfîlerin erken dönemlerden itibaren çabalarını ilm olarak ifade ettiklerinden, her ne kadar bu konuda zengin bir kavramsal yapı ortaya çıksa da bu kavramın geniş bir kullanım alanını koruduğundan söz eder. Farklı kavramlarla birlikte sûfîlerin bilgi meselesindeki tutumları hakkında detaylı bilgi için bkz. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden-Boston: Brill, 2007), s. 177-193.

15 Yûnus, 10/62.

16 el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah-Kalp Hayatı*, haz. Abdülhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2013), 43-46.

17 el-Muhâsibî, *er-Riâye*, 55.

getirirken bu hususun detaylarında derecelenme fikrini yedili bir katman içerisinde ifade eder. Hak kavramına kritik bir önem atfedilen eserde “Allah hakkına riayet edenler” farklı özelliklerine işaretle söz konusu yedili tasnif içerisinde ele alınır. Benzeri bir temayla *el-Vesâyâ*'da karşılaşılmakta, Muhâsibî kendisine soru yönelten muhatabına tümü aynı amelleri yaptıkları halde Allah katındaki dereceleri farklı olan kimselerin durumunu bildirmektedir. Buradaki vurgular *er-Riâye* ile uyumlu olarak, aynı amelleri işleyenler arasında birisinin diğerine olan üstünlüğü iyi niyet, doğru sözlülük ve verâ gibi konularla ilişkilendirilerek ortaya konulur.¹⁸ Dolayısıyla Muhâsibî, amellerin yerine getirilmesinden öte o esnada kişinin kalbinde ortaya çıkan halleri önemsemekte ve bunlar arasında belirli bir menzil gözeterek derecelenme fikrinin temel taşlarını döşemektedir.

Palmer'e göre Muhâsibî'nin içsel birtakım duygu ve halleri belirli kavramlar üzerinden tasnif etmesi ve nefsin tezkiye aşamalarını göstererek velayetin yöntemini ortaya koyma çabası Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) tarafından miras olarak alındı. Olgunlaştığında tasavvuf olarak anılacak yapının teorik yönden kurucuları olacak bu iki isim, sistemlerini yukarda bir kısmına değinilen Muhâsibî'nin kullandığı kavramlar üzerine inşa etmişlerdir.¹⁹ Erken dönem sûfilerle diğer dindarlık modellerini benimseyenler arasındaki ihtilaf konularını ele aldığı bölümde, bu hususlardan birisi olarak sûfilerin seçkinlik iddialarının bulunduğu kaydeden Bedirhan'a göre Cüneyd-i Bağdâdî, manevî elitizmin ilk şematik kurgusunu yapmış olabilir. Söz konusu şemada dindar grupların ilki, çok fazla amelle meşgul olan, kalpleri huşulu ve zikreden ashâb-ı ibâdât, ikincisi dünyaya karşı zâhid bir tutum içerisinde olan zâhidler, üçüncüsü ise dini vecd ve sevginin ağır bastığı gayb bilgilerine sahip olan sûfilerdir.²⁰ Cüneyd-i Bağdâdî'nin düşüncelerinde seçkinlik fikrinin bariz bir biçimde etkin olduğu Karamustafa tarafından da dile getirilir. O, Cüneyd'in velayet meselesini ele aldığı makalede onun Bağdat'taki konumuyla bağlantılı bir biçimde açıklamaya çalışır. Bu konudaki

18 Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 124.

19 Palmer, *Sainthood and Authority in Early Islam*, 176-179.

20 Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 66. Bedirhan, bu tasnifi Cüneyd'e izafe edilen Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 1218'da kayıtlı *el-Vesâyâ* isimli risaleye referansla yapar. O, ayrıca Necmeddîn Kübrâ tarafından yapılacak olan tarik-i ahyâr, tarik-i ebrâr ve tarik-i şuttâr şeklindeki üçlü tasnifin Cüneyd'in bir etkisi olarak yorumlanabileceğini söylemektedir.

düşüncelerinin özeti şu şekildedir: Cüneyd'in doktrini genelde ezeli misak ve fenâ kavramlarıyla açıklansa da onun doktrininin anahtar kavramları uygulama aşamasında sınırlandırılmaktadır. Cüneyd'in ahit ve fenâ ile ilgili öğretisi kesinlikle bütün insanlara teşmil edilebilir olmayıp açıkça seçkinlik fikrine dayanmaktadır. Cüneyd'in seçkinlikle ilgili düşüncelerinin tespitini kısa risaleleri üzerinden değil de mektuplarından yapmak daha olasıdır. Onun mektuplardaki tavrı seçkinliği kendisiyle ilişkilendiren ben-diliyle değil belirli bir grubu ifade eden üçüncü tekil şahıs kipiyle ele alınır. Cüneyd'in yazım türü olarak mektup yöntemini seçmesi ve içeriğindeki muhtevayı belirli bir çevre ile sınırlaması seçkin bir zümre ile ilişki kurma yöneliminin en bariz tarafını ifade eder. Ancak Cüneyd'in seçkinlik vurgusu bir zümreyi kapsarken örneğin Hakîm'de göreceğimiz bir hâtem düşüncesi yoktur. Yine o kendisinin zamanının kutbu olduğunu da ileri sürmez. Onun seçilmişlikle ilgili kullandığı terminoloji tek düze olmaktan çok farklı ifadelere dayanır. Cüneyd, mektuplarındaki ifadelerinde tercihte bulunduğu yazım tarzıyla velayet meselesinin anonimliğini ve gizliliğini korumaya özen göstermiştir. Bu aşamada ortaya şu soru çıkmaktadır: 'Tanrı'nın seçkin bir grubu ortaya çıkarmasının belirli bir amacı var mıdır yoksa bilâ-keyf bir durum mudur?' Cüneyd'in yazılarından anlaşıldığına göre bu seçim belirli bir amaca dönüktür ve o amaç da hemcinslerine karşı bir sorumluluk yüklenmesidir. Bekâ kavramıyla ifade edilen bu durum, fenâda velayeti tahakkuk eden kimselerin tekrar topluma dönerek dindarlık yönünden rol model şeklinde görevlendirilmeleridir. Bu durumun doğal sonucu olarak onların buldukları toplumda kurtarıcı rolünü yerine getirmeleri için tanınmalarını gerektirmiştir.²¹

Velayet meselesini en açık şekilde ortaya çıkardığı problemleri alanlarıyla birlikte konu edinen müellif Ebû Saîd el-Harrâz olmuştur. O bir taraftan ilk bilinen örneği Şakîk'e nispet edilen manevî menzilleri kendi içerisinde tasnifine yönelirken, fenâ anlayışını görüşlerinin mihverî haline getirmiştir. Nefsin tezkiyesindeki bütün süreçler sıdk üzere gerçekleştiğinde velayetin tahakkuku söz konusu olmakta, fenâ düşüncesi hallerin nihayetini ifade etmektedir. Fenâ düşüncesinin onun düşünceleri üzerindeki bariz etkinliği beraberinde veliler için edilgen bir dilin ortaya çıkmasına da sebep olmuş gözükmekte-

21 Ahmet Karamustafa, "Walâya According to al-Junayd", *Reason and Inspiration in Islam*, ed. Todd Lawson (London: I.B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2005), 64-69.

dir. *Kitâbü's-sıdk*'ın özellikle üçüncü bölümünü teşkil eden “doğruluk ehlinin makamları” kısmı, velayet doktrininin temel problematik alanlarını ilk defa kapsamlı bir şekilde tartışmaktadır. Harrâz, önceki bölümlerde sabır ve ihlasın zahir yönlerini açıkladığını belirttikten sonra önce her dindar topluluğun bir mertebesi olduğunu işlemektedir. Ona göre bazı kimseler Allah'tan gelen özel ikramlara kavuşmuş, diğer ihsanlarına ek olarak bazıları Hakk'ın cemalini seyretmişlerdir. Peygamberlerin birbirlerine karşı üstün kılınmasını bildiren ayete referansla bu kulların da kendi içerisinde derecelendiklerini, onlar arasındaki üstünlüğün Allah hakkındaki bilgi ve marifetle gerçekleştiğini ifade eder. Akabinde müminlerin imtihanlarını konu edinen Harrâz, velayetin gerçekleşmesinde zorluk ve çabanın yerini, bundan kurtuluşun mümkün olup olmadığını tartışır. Nefsin güçler karşısındaki durumu, zamanla nefse ağır gelen şeylerin kolaylaştırılması, nebi ve sıddıkların imtihanları ve velilerin “esirgenenler” arasında dahil edilmeleri gibi konular sonraki sûfiler için de belirli temaların yerleşmesinde etkili olmuştur. Bu konuda müminlerin iki kısma ayrıldığını, bazılarına Allah'ın en başta nimet, lütuf ve ihsanlar bahşettiğini, diğerlerinin ise doğruluk, iyi ameller ve sıdk ahlaki ile işe başlayıp Allah'ın takdir ettiği kadar amel işlemeye devam ettiğini ve bunların ardından çeşitli ikramlara uğradıklarını bildirmesi kesb ile ilâhî inayet meselelerinin erken dönem kayıtları arasında görülebilir.²² Harrâz'ın diğer kısa risaleleri de *Kitâbü's-sıdk*'ın paralelinde benzer temaları içermektedir. Velinin edilgenliğinin daha açık bir anlatımla sunulduğu bu metinler, velayetin sürekliliğine ve ona has kılınanların (ehl-i hâlis) özelliklerine dair farklı ayrıntılar da içerir. Örneğin *Kitâbü'z-ziyâ*, kendilerine ruhu'l-yakîn bahşedilen kimseleri yedi tabaka olarak ele almaktadır. Ehl-i işârât, ehl-i vülûc ve dülûc, ehl-i mücâhede ve mübâdele, ehl-i husûsiyye, ehl-i tecrîd, ehl-i istilâ ve temkîn ve son olarak ehl-i mahâbât olarak zikredilen bu gruplar Harrâz'ın derecelenme fikrini en kapsamlı biçimde ortaya koyar. Burada ehl-i mahâbâtın Allah'a bil-küllüyye yükseldiklerinden ve orada mahvolduklarından bahsederek onların sebeplere bağlı kalma zorunluluğunun dışına çıktıklarını belirtmesi velayet doktrini açısından kayda değer boyutlar içerir.²³ Onun *Risâletü'l-keşf ve'l-beyân* isimli risalesi ise nübüvvet-velayet ara-

22 Ebû Saîd Harrâz, *Doğruluk Kitabı*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 91-117.

23 Ebû Saîd Harrâz, “Hak Taliplerinin Dereceleri-Kitâbü'z-ziyâ”, *Kalplerin Makamları*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 66-70.

sındaki ilişkilerin ve üstünlük tartışmalarının erken dönemdeki tartışma zeminini göstermesi bakımından literatürde ayrıcalıklı bir konumdadır.²⁴

Yine bu dönemin önemli sûfilerinden Sehl b. Abdullâh et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) *Tefsîri*'nin mukaddimesinde “Allah’ın fehm ve fitnat ihsan ettiği kimseler”in üstünlüklerinden bahsederken kendilerine Kur’an anlayışı bahşettiği kimseleri veliler olarak takdim etmesi dikkate değerdir. Dünya kendilerine sunulduğu halde onu geri çevirmiş, nefislerini terk ederek hallerine razı olmuş bu kimseler, Allah’tan “senden ancak seni isteriz” diyen “müteferriidüne billâh” şeklinde isimlendirilenlerdir. Bunlar hakkında bir hadis rivayetine yer veren Sehl, Hz. Peygamber’in onları “Allah’ın zikrinden deliye dönen” kimseler olarak açıkladığını aktarır. Zikir onların yüklerini ve ağırlıklarını sırtlarından attığı için kıyamet gününde onlar huzura hafif olarak geleceklerdir. Sehl, bu hadisi yorumlarken bir başka rivayete referansla onların “Hak’la beraber oturan şeyhler” olduklarını söyler. O ayrıca Fatiha’nın ilk ayetindeki hamd kelimesini açıklarken Allah’a şükürün ona kulluk etmek olduğunu, kulluğun ise O’nu dost edinmek anlamına geldiğini bildirerek meseleyi velayet çerçevesinde yorumlar.²⁵

Yine bu dönemde yaşamış Bağdad’lı sûfilere Ebû Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) tasavvufu tarif ederken “Sûfiler, ruhları safâ hâlinde olan, onun için de Hakk’ın huzurunda ilk safta yer alan kimselerdir” demiştir.²⁶ Erken dönemlere ait bu tanım, tasavvufun nefsin kötülüklerden arındırılmasına bağlı olarak ruhtaki saflaşmayla birlikte sûfilerin Hakk’ın katında ilk safta ve en yüksek makamda olacaklarını dile getirmektedir. Bu tanımda ortaya çıkan ruhun saflaşması ve saff-ı evvelde bulunmaları sûfi kelimesinin etimolojisine ilişkin argümanlarda da öne çıkmaktadır. Bu tanımdaki saff-ı evvel vurgusu, sûfilerin özel ve seçkin topluluk olduklarına ilişkin dönemdeki diğer sûfi-

24 Burada konu edildiği meselelerin detayları için bkz. Ebû Saîd Harrâz, “Velâyetin İspatı-Kitâbü'l-keşf ve'l-beyân”, *Kalplerin Makamları*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 71-84.

25 Sehl b. Abdullâh Tüsterî, “Mukaddime ve Fatiha Suresi Tefsiri-Tefsîrü'l-Kur’âni'l-Azîm”, *Kalplerin Makamları*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 35, 44-45. Sehl’in velayet yorumları ve veliler arasındaki hiyerarşi hakkında daha detaylı değerlendirmeler için bkz. Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysticism* (London and New York: Routledge, 2020), 218-220.

26 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 100.

lerin tutumlarıyla örtüşmektedir. Tasavvufun erken dönemlerine ilişkin bu temanın sadece Ebû Hüseyin en-Nûrî ile sınırlı olmadığı da belirtilmelidir.²⁷

Bütün bu düşüncelerin bir araya gelerek parçalarından daha büyük bir anlama evrildiği nokta Hakîm et-Tirmizî ile gerçekleşmiştir. Onu doğrudan Irak havzasında gelişen tasavvufi yapıyla özdeşleştirmek mümkün olmasa da Ahmed b. Asım el-Antâkî tarikiyle Muhâsibî'nin eserlerine ulaşması aradaki ilişki için önemli bir bağlantı noktası olarak görülür.²⁸ Nitekim Hakîm'in müminleri derecelendirme teşebbüsünde birinci halkayı teşkil eden "veliyyu hakkillah" ifadesindeki "hak" kavramı, Muhâsibî'den izler taşımaktadır. Veliyyu hakkillahın üzerinde veliyyullah diye tabir ettiği sınıfın olduğunu söylemesi, seçkinlik fikrinin doğrudan velayet kavramı bağlamında şekillenmesi bakımından önemlidir.²⁹ O, bu husustaki fikirlerini daha da öteye taşıyarak hatmu'l-velâye düşüncesini ileri sürmüş, böylece mevcut seçkinlik düşüncelerine yeni boyut kazandırmıştır. Ayrıca seçkinlik düşüncesini eserin geneline

27 Benzer temayla Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerinde de karşılaşılır. Hakîm, insanların idrak ölçüsü ve kendileri içinde derecelenmesini Hz. Musa ile Allah arasındaki geçen bir kudsî hadise atıfla ele alır. Söz konusu rivayette ilk saf vurgusu öne çıkmakta, ilk safta bulunanların derecelerinin daha yüksek olduğu ifade edilmekte ve Hz. Peygamber'den yaptığı bir nakille bu düşüncesini desteklemektedir: "Allah ve melekleri ilk safta namaz kılarlar!" Hakîm et-Tirmizî, *Metafizik Mutluluk* çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), s. 81.

28 Hakîm, *Büdüvvü's-şen'*de tasavvufa yönelişi hakkında kendisini irşad edecek birisini bulamamışken marifet ehlinin sözlerini işittiğini ve Antakî'ye ait nefis riyazetini konu alan bir eserin ona rehberlik ettiğini belirtir. Hakîm et-Tirmizî, *Büdüvvü's-şen'* (*Hatmül-evliya* içerisinde), thk. Osman Yahya (Beyrut: Ma'hedu'l-Âdâbi's-Şarkıyye, 1965), 15. Bernd Radtke ve John O'Kane, Hakîm'in Antakî'ye nispet ettiği eserin muhtemelen Muhâsibî'nin *er-Riâyesi* olduğunu; çünkü gerçekte Antakî'nin Muhâsibî'nin ravisi olduğunu öne sürerler. Bernd Radtke ve John O'Kane, *The Concept of Sainthood In Early Islamic Mysticism* (Richmond Surrey, 1996), 2. Massignon ise Sprenger tarafından tedkik edilen *Devâu Dâi'l-kulûb ve Ma'rifetü Himemi'n-nefs* ve *Kitabü's-şübühât*'ı Antakî'ye nisbet etmenin daha doğru olacağını söylemektedir. O, Sprenger'in eserin müellifi olarak kaydedilen "Ebu Abdullah" nisbesinin Muhâsibî ile aynı şahıs olarak düşündüğünü ancak *er-Riâye* ile *Devâ* kıyaslandığında bunların farklı eserler olduklarının görüldüğünü belirtir. Ona göre *Devâ*, *er-Riâye*'deki doktriner seviye karşısında son derece ibtidai kalmaktadır. Massignon, *Essay*, 156-157. Ahmet Karamustafa ise Tirmizî'nin özellikle velayetteki derecelenme ve hiyerarşiden bahsetmesi ile kainat hakkındaki konularda ışık/nur kavramına başvurmasını Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin onun üzerindeki etkisi olarak değerlendirir. Bu etkilenmeyi onun Hac yolculuğu esnasında Basra'daki sûfi muhitlerin tesiri altında kalmakla açıklarken, Bağdat ve Basra ile ilişkisi kurulamayan görüşlerinin kaynağını ise Horasan ve Maverâünnehir gibi farklı kültürlere dayandırmaktadır. Ahmet Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 60.

29 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliya* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 55-62, 71-73, 105-107.

yayılan yönleri dışında, eserin 22, 23 ve 24. bölümlerinde kavramsal bir zemine taşımıştır. 22. bölümde ictibâ/müctebâ kavramını, 23. bölümde cezbeyi ve öncesindeki bekleme, 24. bölümde ise meczûb kavramını işlemiştir.³⁰ Chodkiewicz ve Sara Sviri, Hakîm'in velilerin derecelenmesi meselesinde ibâde ile ubûde arasındaki farka dayalı olarak bir ayrıma gittiğini söylemektedirler. Bu ayrım amel ve çaba ile ilâhî inayet arasındaki farkı ortaya koymaya dönük bir kavramlaştırma olup, veliyyu hakkillah ile veliyyullah şeklindeki sınıflandırmanın dayanaklarını oluşturur.³¹ Hakîm'in hatmiyeti sıdku'l-ubûdiyye kavramına referansla temellendirmeye çalışması da bu açıdan dikkat çekicidir.³² Bu çerçevede Hakîm et-Tirmizî'nin, Irak bölgesinde ortaya konulan seçkinlik ve derecelenme fikrini yaptığı tasniflerle ve yeni kavramlaştırmalarla teorik bir çerçeveye kavuşturduğu söylenebilir. O, bütün bunlara ek olarak kavramsal ve teorik açıdan ortaya koyduğu meseleleri, rical fikrine dayalı olarak peygamberlik sonrası tarihsel döneme taşımıştır. Böylece velayet doktrini temel iddiaları ve yöntemi açısından Hakîm'in eserleriyle birlikte bir bütün halini almıştır.³³

Hakîm'den sonra gelişen literatür bu temel üzere şekillenmektedir. Bunlar arasında velayeti genel ve özel olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutan ilk müellif Kelâbâzî'dir (ö. 380/990). Bu tasnife göre genel velilik imanla özdeşleştirilmiş, iman eden herkes, Allah'a karşı düşmanlıktan dostluğa dönenler şeklinde yorumlanmıştır. İkinci tür velilik ise ihtisâs, istifâ ve istinâ gibi kavramlara başvurulmuş, ayırma ve süzme gibi anlamlarla açıklanmıştır. Bu veliliğin genel velilikten ayrışması, özel olanın bilinmeyi gerektirmesinden kaynaklanmaktadır. Kelâbâzî, velinin kendisini bilip bilemeyeceği tartışmasında sûfilerin önde gelenlerinin velinin, velayetini bileceğini kabul ettiklerini söylemektedir. Beşeri doğa gereği insanın haz aldığı ve hoşlanmadığı birtakım durumlar veli için söz konusu olsa da, dini meselelerde Kelâbâzî velilerin korunduğunu söyler.³⁴ Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) ise *el-Luma*'da

30 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, 185-188, 189-195, 197-202.

31 Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, 29; Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysticism*, 199-200.

32 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, 114-115.

33 Hakîm'in velayet teorisiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 322-355.

34 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 124-25.

Kur'an'daki sâbık, ebrar ve mukarreb kavramları arasında bir derecelenme olduğu düşüncesine işaret eder.³⁵ Onun peygamberlik sonrası derecelenme düşüncesi sünnî paradigmayla uyumlu bir çerçeve çizmeye çalışır. Sünniliğin ilk dört halife sıralamasına yer verir fakat bu bölümde sunduğu halife portreleri sûfîlerin öncüleri görüntüsüne sahiptir.³⁶ Eserde müstakil bir tabakat bölümü bulunmasa da farklı bölümlerine yayılmış bir menakıpla karşılaşılır. Özellikle sûfîlerin kendileri arasındaki yazışmalardan, dua örneklerinden ve birbirlerine nasihatlerinden bahseden eserin sekizinci bölümü, birbirleriyle ilişkili bir grup görüntüsüne sahip rical düşüncesini işler.³⁷ Ebû Talib el-Mekkî (ö. 386/996), mukarrebinden olan ehl-i makâmâtı üç kısma ayırmakta, veliler arasındaki hiyerarşiyi sırasıyla bu tasnif üzere yapmaktadır. Onlardan ilki Allah'ı bilen arifler, ikincisi Allah'a muhabbet duyan ehl-i hub, üçüncüsü ise Allah'tan korkan ehl-i havfır.³⁸ Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise mevcut seçkinlik anlayışını literatürde ricâl-i Kuşeyrî olarak anılan sûfî biyografileri üzerine inşa eder. Böylece o, Sülemî gibi seçkin zümre düşüncesini somutlaşmasına katkı sunar. *er-Risâle*'de daha çok veli ile nebi arasındaki ilişkiye odaklanan Kuşeyrî, "evliyânın kerametleri bahsi" şeklinde müstakil bir bölüme de yer verir. Burada velayetle ilgili ortaya çıkan meseleleri konu edinmekte ve kendi perspektifinden bu hususları değerlendirmektedir.³⁹ Hücvirî (ö. 465/1072 [?]) ise sûfîleri belirli öncü isimler ve onlara nispet ettiği kavramlarla ilişkilendirerek tasavvuf tarihindeki ilk fırkalaşma hadisesine dikkat çeker. Bu isimlere bağlanan ve kendilerine o isimleri öncü olarak kabul edenleri müstakil fırkalar olarak değerlendirir. Bu kapsamda o, Hakimiyye diye bir fırkadan söz eder ve bu grubun velayeti ispat konusunda Hakîm et-Tirmizî'ye bağlandıklarını söyler. Onun burada konu edindiği hususların başında, velayet kabul edildiğinde velayetin kimler hakkında geçerli olacağını tespit edilmesi meselesi gelir.

35 Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'ül-İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 87-89.

36 Serrâc, *el-Lüma'ül-İslam Tasavvufu*, 141-151.

37 Serrâc, *el-Lüma'ül-İslam Tasavvufu*, 279-284, 296-306.

38 Ebû Talib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı-Kütü'l-Kulûb*, çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2003), 1/448-449.

39 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 437-439. Kuşeyrî burada veli kelimesinin etimolojisi, velilerin korunması, akıbetlerinden emin olup olmadıkları, rüyetin dünyada baş gözüyle mümkün olup olmadığı ve mekr gibi konuları tartışır.

Hücvirî'ye göre velayet, Müslüman toplum içerisinde ortaya çıkan özel bir gruba tahsis edilmiştir. Bu iddiaları dolayısıyla sûfîler, gerek Şiilerdeki manevî otoriteyi bir nesep bağıyla sınırlama tutumundan gerekse Mutezile mezhebindeki velayeti bütün müminlere teşmil eden yaklaşımdan ayrılmaktadırlar. Dolayısıyla erken dönemlerdeki bu tavır velayeti tahsis edilmiş bir durum olarak kabul etmektedir. Ancak bu noktada Hücvirî, özellikle Mutezile ve Haşeviyye mezhepleriyle sûfîler arasında ihtilaf bulunduğu dikkat çeker. Mutezile mezhebi müminler arasında bir gruba tahsis edilen bir özelliğin diğeri için geçerli olmamasına karşı çıkararak özel velayete karşı olumsuz bir tutum sergilerken⁴⁰ Haşeviyye, esasta velayeti mümkün görmekle birlikte velilerin eskiden bulduklarını artık bulunmadıklarını ileri sürmüşlerdir. Hücvirî özellikle Mutezile tarafından ileri sürülen görüşün nübüvvetin seçkinliğini de iptal eden bir yaklaşım olduğu için bu tavrı küfür olarak niteler. Haşeviyyenin argümanına karşılık olarak ise velayetin devamlılığı düşüncesini vurgular ve mazi ile istikbalin inkâr edilmesini müsavi iki durum olarak görür. Bunlardan birisini inkâr etmek öbürü için daha haklı ya da daha doğru değildir.⁴¹

40 Mutezililerin bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: I. Mutezile mezhebi teşekkül edip ana meseleler üzerindeki tutumları netlik kazandığında onların ulûhiyet, nübüvvet ve teklif konularında durdukları yerle sûfîler arasında önemli derecede farklılık olduğu anlaşılmaktadır. Mutezililerin akıl yürütme yöntemleri ve sem'iyat bahislerindeki yorum metodları, sûfîlerden bütünüyle farklı olan epistemolojik ilkelere dayanmaktadır. II. Onlara göre velayeti belirli bir gruba özgü ayrıcalık olarak kabul etmek -kendi düşüncelerinin ana prensiplerinden birisini de teşkil eden- adalet ilkesiyle bağdaşmayan bir duruma yol açmaktadır. Adalet bahsinde ele alınan ilâhî sıfatlar, hasen-kabih, kulların fiilleri gibi konularda benimsedikleri yöntem tahsis fikrine kapalı olup, ilâhî lutfun herkese eşit derecede geldiği ve bireylerin kendi fiillerini kendilerinin işledikleri üzerine kuruludur. III. Yine adalet bahsi altında ele alınan nübüvvet meselesi vehbî olduğu için onlara verilen mucizeler görevle ilişkili bir husus olup yaygınlığı ve genelleşmesi söz konusu olamaz. Velayetin kabul edilmesinin zımında kerametler de mevzubahis olduğu için bu durum peygamberliğin otoritesinde bir problem doğmasına sebep olmaktadır. Mutezile mezhebi açısından sorunlu bulunan bu üç konu Hücvirî tarafından tartışma konusu edilerek hem bunlara cevaplar verilmiş hem de Mutezile mezhebinin bu yaklaşımına tenkitler yöneltilmiştir.

41 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 274-276. Hücvirî'nin Mutezile mezhebine yönelttiği tenkitler özel velayetin mümkün olup olmaması meselesinde temerküz ederken Mutezilî metinlerde meselenin ele alınış şekli yukarıda da geçtiği üzere daha çok mucize-keramet tartışmaları içerisinde yapılmaktadır. Bu kısımlardaki tartışmalar ise velayetin doğrudan kabul edilip edilmemesi şeklinde değildir, ancak kerametler üzerinden geliştirilen argümanlara bakıldığında Mutezile mezhebinin bu konulara ilişkin durduğu yere dair genel bir görüntü ortaya çıkmaktadır.

B) İbnü'l-Arabî'nin Özel Velayet (Velâyet-i hassâ) Teorisi

Geldiğimiz aşamada konunun erken dönemlerden itibaren sûfiler ve diğer ilimlere mensup alimler tarafından belirli yönleriyle tartışıldığı ve bu konu üzerine bir literatürün teşekkül ettiği görülmektedir. Çalışmanın sınırları dahilinde bu başlıkta, konunun tarihsel boyutlarına temas ettikten sonra İbnü'l-Arabî'nin kendisine ulaşan bu tartışmalar karşısındaki tavrını belirlemeye başlayabiliriz. İbnü'l-Arabî'nin velayet meselelerine ilişkin ilk kapsamlı değerlendirmeleriyle h. 590 yılında⁴² önce mektup olarak telif ettiği sonrasında ise *Meşâhidü'l-esrâr*'a mukaddime olarak derc ettiği *er-Risâle fi'l-velâye*'de karşılaşılır.⁴³ Velayet mertebelerine dair bir nevi ilk gruplandırılmayı bu risalede yapar; risâlenin manasına yalnızca vârisler, ârifler ve vâkıflar ulaşabileceklerdir.⁴⁴ Risâlenin ilerleyen bölümlerinde bu üç farklı sınıfı kendi arasında ayırtmaktadır. Buna göre genel niteleme olan âlimler, vuslattan sonra dönenler ve dönmeyenler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İbnü'l-Arabî, dönmeyenlere vâkîf terimini tercih ettiklerini bildirir ve dönenlerin de iki kısma ayrıldığını söyler: özel dönüş ve genel dönüş. Özel dönüş sahiplerini ârifler, genel dönüş sahiplerini ise vâris âlim olarak isimlendirdiklerini belirtir.⁴⁵

42 İbnü'l-Arabî, *er-Risâle fi'l-velâye*, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", thk. Hâmid Tâhir, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 5, (Bahar, 1985), 11.

43 *Meşâhidü'l-esrâr*'a Sitti Acem tarafından yazılan şerh üzerine bir çalışma hazırlayan Z. Şeyma Özkan, İbnü'l-Arabî'nin erken dönem eserlerinin kronolojisi üzerine getirdiği yorumla söz konusu velayet-nübüvvet ilişkisine odaklanan *Risâle*'yi bir bağlama yerleştirme teşebbüsünde bulunur. Bu tartışmanın özünde *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye*'de *Meşâhid*'e atıf yapılması, *Meşâhid*'in mukaddimesi kabul edilen söz konusu *Risâle*'de ise *et-Tedbirât*'a atıf yapılması sebebiyle eser kronolojisinin tespit edilememesi problemi yer alır. *Meşâhid*'in mi önce yoksa *et-Tedbirât*'ın mı telif edildiği sorunu çözülememektedir. Özkan'ın meseleye yaklaşımı, İbnü'l-Arabî'nin ilk önce *Meşâhid*'i telif ettiği, sonrasında ise *et-Tedbirât*'ı kaleme aldığı yönündedir. Özkan'a göre *Meşâhid*'in içeriği İbnü'l-Arabî'nin doğrudan Tanrı'yla ilişki kurduğu şeklinde bir izlenime yol açmış, İbnü'l-Arabî de karşılaştığı tepkilerden dolayı, Abdülaziz el-Mehdevî'nin ashâbına ve kuzenine bir mektup yazmış, bu mektupta Mehdevî'nin bir sözünü şerh ederken nübüvvetle velayet arasındaki ilişkiyi tartışmıştır. Daha sonra söz konusu mektubu, *Meşâhid*'e mukaddime olarak dercetmiştir. Böylece *Risâle*'de *et-Tedbirât*'ın zikredilmesi, *et-Tedbirât*'ın *Meşâhid*'den önce telif edilmiş olması ihtimalini ortadan kaldırırken *Risâle*'nin de *Meşâhid*'den sonra yazıldığı olasılığını güçlendirmektedir. İlgili tartışmalar için bkz. Zeynep Şeyma Özkan, "Meşâhidü'l-esrârın Yazılış Sebebi ve Tarihi", *Şahit ve Anlatıkları-Meşâhidü'l-esrâr*, mlf. İbnü'l-Arabî, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 21-23.

44 İbnü'l-Arabî, *er-Risâle fi'l-velâye*, 19.

45 İbnü'l-Arabî, *er-Risâle fi'l-velâye*, 25.

İbnü'l-Arabî'nin yine erken dönem telifleri arasında bulunan *Mevâkı'û'n-nücûm*'un semâ bahsindeki yaklaşımları, Ebû Hüseyin en-Nûrî'nin tasavvuf tanımına benzer bir içeriğe sahiptir. O, burada saff-ı evvelde duranlarla diğerleri arasındaki farkı belirginleştirmeye çalışır. Nitekim Ebû Hüseyin en-Nûrî söz konusu tanımında Allah'ın huzurunda bulunma haline atıf yapmakta idi. İbnü'l-Arabî'de benzer şekilde ahirette yani Allah'ın huzurunda iken onun kelâm-ı kadîmi işitildiğinde oradaki herkesin bu kelâmı işiteceğini; bu durumda gafletten kurtulmuş veli ile diğerlerini ayıran (ihtisas) hususun ne olacağını muhtemel bir soru olarak gündeme getirmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre huzurda iken gafletten kendisini kurtarmış olan velinin ayrıcalığı -Ebu Hüseyin en-Nûrî bu kimse için kalbini arındıran demişti-, Hakk'ın onunla konuşmasında değildir. İbnü'l-Arabî buradaki ihtisası Hakk'ın velilerle konuştuğu konu ve ondan velinin anladığı şeyle ilişkilendirmektedir. Bu konuşmadan duyulan hazzın da ondan anlaşıldığı kadar olacağını söyler. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî bu konuda hitabın kendisinden ya da huzurda bulunmaktan çok kişisel kabiliyetlere atıf yaparak herkesin bu hitaptan tahakkukuna göre kavrayışa sahip olacağını söylemektedir. Ona göre bu noktada derecelenme (tefadül) ortaya çıkmakta, seçkin kılınanlar (muhtass) diğerlerinden ayrılmaktadır.⁴⁶ İbnü'l-Arabî benzer yaklaşımlarını *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de de sürdürmektedir. O, tıpkı kelimada olduğu gibi müşahede meselesinde de tek müşahededeki tecellinin türden türe girmesini ilham sahiplerinin idrak ettiklerini diğerleri için böyle bir durumun söz konusu olmadığı bildirir.⁴⁷ Yine *el-Fütûhât*'ın başka bir bölümünde müşahededeki bu derecelenmenin herkesin bilgi derecesiyle farklılaşacağını aktarır. Hakk'ı görmeye herkes kendi bilgi derecesine göre derecelenmektedir.⁴⁸

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta ilâhî isimleri düşüncelerinin ana unsuru haline getirmesi ile ortaya çıkan metafiziksel perspektif karşısında tahsis fikrinin nasıl telif edileceği sorusu gündeme gelmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre velilik, ilâhî bir nitelik olduğu için “kul adına ahlaklanma tarzında değil, ahlak olarak vardır.” Buradan hareketle İbnü'l-Arabî, veliliğin aslında ilâhî yardım

46 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'û'n-nücûm ve Metalîu Ehbilleti'l-esrâr ve'l-ulûm*, thk. Abdülaziz Sultân el-Mansûb (Kahire: Şirketü'l-Kuds, 2016), 157.

47 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 6/346 (73. Bâb).

48 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/23 (65. Bâb)

anlamına odaklanır ve onun ilgisinin genelliğinden söz eder. Bununla birlikte aynı niteliğin belirli bir grup insanla özelleştiğini de belirtir:⁴⁹

Bu nitelik Allah'a ait olduğunda, ilgisi geneldir. Bütün ilâhî niteliklerin ilgi bakımından genel olması zorunludur [herkese yönelik olmalıdır]. Böyle olmayan bir şey, ilâhî nitelik değildir. Fakat velilik niteliği gibi bazı nitelikleri Allah özel bir ilgiyle kendisiyle ilişkilendirir. Bu ise, özel anlamda, müminlere ve salih kullara dönüktür. Allah yardım edilen herkeste genel anlamda yardım edendir. Velilik diye ifade edilen bu yardım, Hakk'a ait bir niteliktir ve Allah kendisini onunla isimlendirmiştir. Buradaki isim, el-Veli ismidir. Bu isim, genellikle sınırlı olarak gelir. Örnek olarak 'Allah iman edenlerin velisidir' ayetini verebiliriz.

İbnü'l-Arabî, ilâhî isimler bağlamında bu ismin öncelikle genel anlamına odaklanmakta ve yardım anlamı üzerinden bütün varlıkları bu isimle ilişkilendirmekte, diğer yönden ise bu ismin daha çok müminlerle sınırlanmasından söz etmektedir. Ancak onun açıklamaları bu kadarıyla velayet-i hassâ düşüncesinin yol açtığı temel probleme bir çözüm sunmamaktadır. Velayet-i hassâ kabul edildiğinde velayetin belirli bir zümre için geçerli olacağı ilkesel olarak kabul edilmiş olmaktadır fakat bu zümrenin hangi kriterlere göre belirlendiği hususu açıklığa kavuşmamaktadır. Bu aşamada seçkin bir anlayışa dayanan velayet öğretisinin kişilerin kendi çabaları/kesbleri neticesinde mi bu zümreye dahil oldukları yoksa bu konuda cebrî bir tavrın mı kabul edildiği tartışılması gereken bir meseledir.

Fusûsu'l-hikem'de ise insanlar arasındaki üstünlük meselesi, İdris Fass'ında konu edilmekte, Muhammed ümmetinin genel üstünlüğü vurgulanmaktadır. Ümmetin kendi içerisindeki derecesinden bahsederken amel sahipleri ile bilgi sahipleri arasında bir ayrıma gitmekte ve amellerin mekanı, bilginin ise mertebeyi talep ettiğini bildirmektedir. Bu açıdan amelle bilgi arasında ne türden bir ilişki olduğu, bilginin amele bağlı olup olmadığı gibi hususlar daha da önem kazanmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin velayet öğretisinde amelin yeri ile bilginin yeri netleştirilmeden onun bu meseledeki düşünceleri tam anlamıyla ortaya çıkmayacaktır.⁵⁰

49 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/400-402 (152. Bâb).

50 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008), 73-74.

1. Velayetin Tahakkukunda Amel Olgusu

Tasavvuf tarihinin erken dönemlerinde telif edilen eserlerde öne çıkan temalara odaklanıldığında amellere olan vurgunun bunlar arasında en güçlü temayı temsil ettiği görülmektedir. Tarihsel açıdan tasavvufun farklı evrelerine ilişkin dönemlendirme faaliyetlerinde salt amel teması o denli kuvvetli olmuştur ki, bu sebeple tasavvuf köken itibariyle zahitlikle ilişkilendirilmiştir. Zahitlikteki katı çilecilik ve ibadetler hususunda gösterilen aşırı tutumlar her ne kadar Muhâsibî ve Cüneyd Bağdâdî gibi tasavvuf tarihinin güçlü temsilcileri tarafından eleştirilerek daha sünnî karakterli bir çerçeve içerisine alınsa da tasavvuf tarihi üzerine yazılan eserlerde bu zühd teması, hatırlardaki yerini sürekli korumuş hatta bunlar müridlere örneklik teşkil etmesi açısından tebci edilmişlerdir. Erken dönemlerde kulun fiillerinin kesbi konusu hem kalamcılar ve fakihler hem de sûfiler tarafından tartışılan bir husus olsa da bu tartışmanın bağlamının daha çok günah işlemeye ve rızık meselesinde kulun etkinliği üzerinden gelişim gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda mutlak tevekküle yönelen sûfilerde dahi amellerin yerine getirilmesi hususunda aykırı bir tutum göze çarpmamaktadır. Zaten bu konuda amelleri göz ardı eden yaklaşımlar ibahilik olarak değerlendirilmiş ve bu türlü gruplar sapkınlıkla nitelenmiştir.⁵¹ Ancak erken dönemlerdeki amellere olan güçlü vurgunun ilâhî inayete olan ilişkisi netlik kazanmış değildir. Şöyle ki söz konusu ameller ilâhî inayetin bir sonucu olabileceği gibi amellerin neticesinde ilâhî inayet sâlikte ortaya çıkmış da olabilir. Bu konuyu şeriat hakikat arasındaki ilişki üzerine kurduğu çalışmasında ele alan Başer, hal ile makam kavramları üzerine sûfi müelliflerin izahlarını esas alarak kulun edilgenliği düşüncesinin güçlü bir tema olarak bulunduğunu ancak bunun mutlak bir cebr fikrine ulaşmadığını belirtir. Başer'e göre sûfiler bilgi ile eylem arasında birbirini gerektiren karşı-

51 Zahitliğin genel dindarlık tipini temsil ettiği dönemlerde bu zahitlerden bazı grupların zühdü eylemsizlik olarak anlamaları sonucu insanı eylemlerinden sorumlu tutmayan bir tür cebriye düşüncesi ve tevekkül anlayışının aşırı yorumu olarak kulan bir müddet sonra ibadetlerin düştüğü sonucuna ulaşan ibahilik ortaya çıkmıştır. Bu konu sadece kelim ve fıkıh alimlerinin gündemini meşgul etmemiş aynı zamanda sûfiler de zahitliğin aşırı yorumlarını tenkit etmişlerdir. Bu meyanda Muhâsibî *Kitâbü'l-Mekâsib* isimli bir eser kaleme almış; yine Hakîm et-Tirmizî, Kelâbâzî ve Serrâc gibi müellifler eserlerinde bu konuyu işlemişlerdir. Tasavvufun kesb ile miskinlik arasındaki sorunu aşmaya dönük ne türden argümanlar geliştirdiği üzerine daha detaylı bilgi için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 65-89.

lıklılığı esas almışlar, böylece hem bilginin imkanını savunmuşlar hem de salt bilgiyi amaçlayan yaklaşımları eleştirmişlerdir.⁵²

İbnü'l-Arabî'nin velayet öğretisinde amellere olan vurgunun seleflerinde olduğu gibi güçlü bir şekilde yapıldığına ve velayetin tahakkukunda amellerin lazım şartlar arasında olduğuna herhangi bir şüphe yoktur. Nitekim *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye*'de amel konusu, ruhun yetkinleşmesi ve bilgiye erişebilir hale gelmesi bağlamında -ruhun yetkinleşmesine velayetin tahakkuku da denilebilir- birtakım metaforlara başvurulmuş ele alınır. Bu metaforlardan ilkinde sebep-müsebbip ilişkisi öncelikle zahir yönünden gıda ile beden canlılığı/hayatı arasındaki ilişkiye referansla anlatılır. Bu konuda İbnü'l-Arabî tabiatçılarla sûfîlerin ihtilaf ettiklerini, tabiatçıların hayatın devamına sebep olarak gıdayı gördüklerini oysa sûfîlere göre hayatın devamının gıdaya bağlı olmadığını; nitekim gıdasız aylarca ve yıllarca hayat sürmeyi caiz kabul ettiklerini belirtir. Konunun detaylarına girmeyen İbnü'l-Arabî zahirdeki gıdalanma ile ruhun gıdalanması arasında temsili bir ilişki kurar. Ona göre ruhun hayat bulması ameller yönünden değil ilm-i ilâhî ile gerçekleşir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ruhun hayat bulması ile ameller arasında doğrudan bir nedensel ilişkiyi öngörmemektedir. Fakat tam da bu noktada ilm-i ilâhî ile ameller arasındaki ilişkiyi gündeme getirerek⁵³ ilm-i ilâhînin amelle ortaya çıkacağını belirtir.⁵⁴ Bu aşamada ikinci bir metafora başvurarak doktorun bir ilaç tavsiyesinde bulunmasının hastalığa

52 Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 151-163.

53 Ahmed Avni Konuk, İbnü'l-Arabî'nin ilm-i ilâhînin amellerle zuhur edeceğine dair sözlerini yorumlarken ilimsiz ameli taklidin illetleri ile amelsiz ilmi de sahibine aidiyet sorunu ile çerçevesi görür: "Ve biz bu rûhânî gıdalar bahsinde ulûmu zikr ettik, a'mâle dâir bir şey söylemedik; ameli rûhun gıdası itihâz etmedik. Çünkü rûh amel sebebiyle değil, ilm-i ilâhî sebebiyle hayât bulur. Ve ilm-i ilâhî de ancak amel ile zâhir olur. Ve ilimsiz amel taklid olup taklidin âfâtı çöktür. Ve amelsiz ilim ise sâhibine mâl olmamış olan bir ilim olduğu için âriyettir. Ve âriyet olan libâs hâl-i mevte nasıl ki vücûddan nez' olunursa, bu ilim dahi öylece vücûddan müntezi olur." Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahrâlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 347.

54 Bu konuyla ilgili olarak ilimlerin kendisi de ameller cümlesinden değil midir sorusu akla gelebilir. İbnü'l-Arabî ilimlerin amellerden sayılamayacağını *et-Tedbirât*'ın onbirinci bölümünde, amellerin insanın idrak güçleri olan hayâle -burası kötü amellerin salihlerden ayrıldığı bölümdür-, zâkireye, fikre ve akla intikal edip rûh-ı külle teslim edildiğini oradan da kuds hazretine/mertebesine yükseltildiğini ele aldıktan sonra şöyle açıklar: "Ey efendi, senin yüce semâvâtı yarıp yükselen sâlih ameller yapman gerekir. İlimlere gelince onlar bu saydığım amellerden değildir. Çünkü ilimler, malûmlarına tâbidir. Şöyle ki bilgiler arttıkça, aslında bilgi bilineni ile sınırlı kalmaktadır. Bu sebeple ilmîni marifetullahı elde etmek üzerine kıl ki eksiklikten münezze ve mukaddes olsun."

etkisinin olmayacağını söyleyerek salt bilginin tek başına yeterli olmayacağını vurgulamak istemektedir. Bu anlamda tavsiye edilen ilacın bünyeye alındığı vaktte ilacın kendisinin değil, ondaki ruhaniyyetin hastayı ihya ettiğini söyler. Ona göre ameller de amel olmaları bakımından değil, ilim ve derece kesbetmede ruhaniyetleri bakımından etki ederler. Bu aşamada İbnü'l-Arabî amellere bağlı ilimleri de iki yönden ele alır. Onun muamele ilimleri dediği ilimler, her ne kadar yüce ve latif olsalar da, aklın ve kirlenmiş olan fikir gücünün hükmü ile tahsil edilmektedir. Ledünnî ilimler dediği velayetin konusu olan ilimler ise akıl tavrının ötesindedir ve muamele ilimlerinden nuru daha parlak, delaleti daha açıktır. Ledünnî ilimlerin amellerle olan ilişkisine dair söyledikleri ise velayetin tahakkuku ile amel ilişkisini ortaya koymasına bakımından önemlidir: “Fakat tahsil edilmesine amellerin bitişmediği (mukarenet) ledünnî ilim, amellerin ona eşlik etmesiyle (ıstışâb) olur.” Bu açıdan muamele ilimleri kulun himmetine bağlı ve himmeti ölçüsünde derecelenirken, ledünnî ilim “mutlak imtisal”e bağlı olarak gerçekleşmektedir. Söz konusu mutlaklık, hiçbir yaratılmışın çaba ve mücadelesiyle kirlenmeyip Hakk'ın onu sevk ettiği amellerle ilgilidir. Böylece İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirât*'ta gıda ve ilaç metaforları üzerinden önce amellerin ruhun yetkinleşmesine etkisini ve akabinde amellerin ilimlerle olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Onun vurguladığı üzere, amellerin bizzat kendisi ruhun yetkinleşmesinin sebebi değildir, amellerin ruhun yetkinleşmesine etkisi dolaylıdır. İkinci olarak da ruhun yetkinleşmesine sebep olarak zikrettiği ilimlerden ledünnî ilimle amellerin ilişkisi, kulun çabasına bağlı olmaksızın ve aralarında bir mülazemet ilişkisine dayanmaksızın amellerin ledünnî ilme eşlik etmesidir (ıstışâb).

İbnü'l-Arabî, bir diğer eseri *Mevakî'û'n-nücûm*'da velayet mertebesini insanın azalarına ilişkin amellerle ve bunların sonuçları olan keşif ve kerametlerle ilişkilendirerek, amellerin velayete ulaşmadaki rolünü oldukça kapsamlı bir biçimde işlemektedir. Cibril hadisindeki kategorik boyutların sistematik kazandırdığı eserde inayet, hidayet ve velayet mertebeleri arasındaki sıralı ilişki, insanın uzuvları ve onların sorumlulukları üzerine kurgulanmıştır. Bu anlamda göz, kulak, dil, el, karın, cinsel uzuv, ayak ve kalp organlarının yapması gereken ve sakınması gereken hususlar tafsilatıyla işlenir. İbnü'l-Arabî, amel-

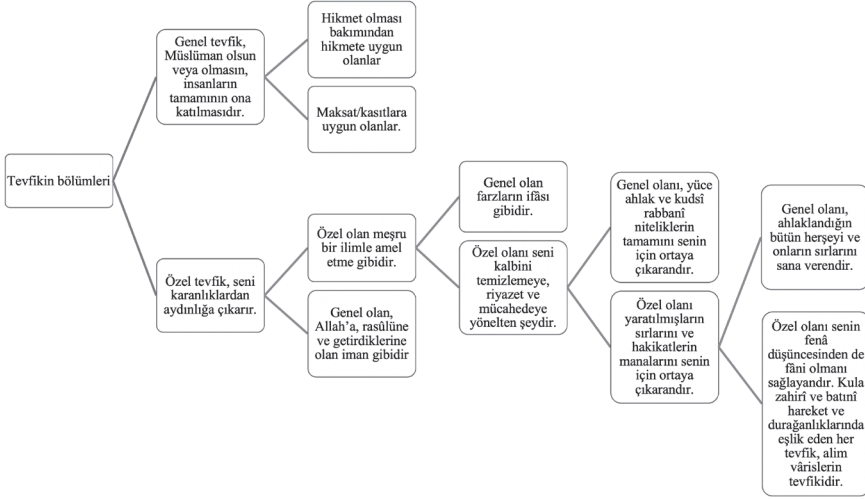
İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye fî Islâhi Memleketi'l-insâniyye*, thk. Muhammed Abdül-Hayy el-Adlûnî (Amman: Dârûs-sekâfe, 2015), 176.

lere bağlı olarak ortaya çıkan müşahedeleri ilgili uzvun kerametleri arasında sayar ve böylece sâlikin manevî yolculuğu farklı mertebelerde devam eder. Eserin fihristinden sonraki bölümde incelediği tevfiik kavramı, müridin velayet mertebelerinde yükselirken uygulamış olduğu pratikler ile nefsin yetkinleşmesine bağlı olarak ortaya çıkan bilgi arasındaki ilişkiye açıklık kazandırır. Şöyle ki tevfiik kavramı, hem bilgi-eylem tartışmasındaki cebrilikle özgürlük arasındaki telif edilemez karşıtlığı aşmada hem de amel ile inayet arasındaki ilişkiyi açıklamada anahtar bir kavram olarak sunulur. Bu açıdan *et-Tedbirât*'da amellerin ilâhî bilginin ortaya çıkışında ona eşlik etmesi anlamına gelen "istishâb" kelimesinin *Mevâkı*'da kavramsallaşarak daha detaylı ve geniş bir perspektiften ele alındığı görülmektedir.

İbnü'l-Arabî tevfiik kavramını genelden özele doğru kapsamı daralan bir çerçevede dikey bir biçimde konu edinmektedir. Ona göre tevfiik, ebedi mutluluğun anahtarı, kulu nübüvvet yoluna ulaştıran ve onu ilâhî ahlakla ahlaklanmaya sevk eden bir inayettir. Bu anlamda tevfiik kavramını kulun kazancının dışında görür ve salikin tevfiike ulaşmada ilâhî cömertliğe muhtaç olduğunu belirtir. Bazen salikte bir irade meydana geldiğinde bu halin kendi dilemesiyle ortaya çıktığını ve kesbî olduğu zannının onda hakim olduğunu söyler.⁵⁵ Bu anlamda kişide ortaya çıkan tevfiik talebinin de yine ona tevfiikin ilişmesi ile mümkün olduğuna dikkat çekerek kişinin fiilleri kendi irade ve kudretine zafze etmesine karşı çıkar. İbnü'l-Arabî'ye göre tevfiik "her ne kadar farklı olsalar da

55 İbnü'l-Arabî *Mevâkı*'ın daha ilerdeki bölümlerinden olan "velayet in ameli" bahsinde kulun fiillerini kendi kesbi olarak görmesini şu sözlerle eleştirmektedir: "Her kim Hakk'ın fiillerinde kendisine eşlik ettiğini hissetmiyorsa o kişi, Hakk'ın kendileri hakkında 'Onlar namazlarından gafildirler' [Mâûn, 5] buyurduğu kimselerdendir. (Bu durumun farkında olmayan) kul, namaz kıldım, oruç tuttum, infakta bulundum, cihat ettim, ilim öğrendim, hayırlı işlerde yarıştım ve (namazlarda) cemaati gözettim der. O, sahilisiz ilâhî nimet deryasında yüzerken Allah'ın lütufları onu boğmaktadır. Allah, şayet onun amellerinde sana eşlik ettiğini ve perçeminden tutup seni o fiile sevk ettiğini gösteren bir kapı açsa, bu makâm seni boğar. Ve halin sana verdiği, 'namaz kıldım' ve 'oruç tuttum' demekten seni dilsiz kılar. Kendini bu fiillerden herhangi birisiyle nitelemesin. (İbrahim) Halil'i ve onun bu makamda söylediğini bilmez misin: 'O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir. O, bana yediren ve içirendir. Hastalandığımda da O bana şifâ verir.' [Şuarâ, 77-80] "Hastalandım" sözündeki onun edebine bak. Yine onun 'O, hesap gününde, hatalarımı bağışlayacağını umduğumdur.' [Şuarâ, 82] dediğinde fetânetindeki nebevi hikmete bir bak ve bu hususu iyice araştır. Allah, salih kullarına dostluk ettiği hususlarda bize de dost olsun." İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'û'n-nücûm*, 122-123.

kuldan herhangi bir fiilin ortaya çıkması esnasında nefiste var olan bir manadır.” Bu bakımdan tevfiik, seçkin kimselere ait muameleler ile nefis ve kalp amellerinden Allah'a yaklaştıran bütün işlere, eşlik ettiği kimseyi sevk etmektedir. İbnü'l-Arabî tevfiiki kendi içerisinde belirli bir hiyerarşik düzlemde ele alırken genel ve özel diye ifade ettiği düzeyleri derece derece yükseltmektedir:



Tablo: Tevfik kavramının İbnü'l-Arabî'nin sistemindeki hiyerarşisi

Tabloda ayrıntılı bir biçimde görüldüğü üzere tevfiikin bütün amellere ve hallere ilişmesi, bütün insanların sağduyulu/hikmetli davranışta bulunmalarından başlayıp -ki bu tevfiikin en genelidir- sûflilerin “terki terk” dedikleri fenâdan da fâni olma mertebesine kadar yükselmektedir. Bu bakımdan tevfiik kavramı, hususiyet kazanarak gittikçe özelleşen bir muhtevaya sahiptir. Muhtevadaki özelleşmenin aynı zamanda velayetteki özelleşmeye de işaret ettiğini belirtmek gerekir. Zira sürekli biçimde tevfiik-i hâs üzerinden hiyerarşisini oluşturduğu ameller ve müşahedelerdeki özelleşme, tevfiikin genelden öze doğru seyrini ifade etmektedir. Dolayısıyla daralan bir çerçevede tevfiikin en özel durumunun iliştiği kimseler aynı zamanda velayet-i hâssanın kendilerinde tahakkuk ettiği seçkin grubu ortaya çıkarmaktadır. Netice itibarıyla belirtmek gerekirse İbnü'l-Arabî düşüncesinde amellerin velayetle olan ilişkisi aslında ilâhî inayetin bir tezahürü olarak kulda ortaya çıkan tevfiik kavramı üzerinden temellendirilmektedir. Ancak tevfiik kavramını ele alış şekline bakıldığında velayetin ilâhî

inayetin bir sonucu olarak kulun hiçbir çabası olmadan ortaya çıkan vehbî bir şey olmadığına dikkat edilmelidir. Zira tevfikin bir kula ilişmesi onu velayet basamaklarında yükseltecek amellere sevk etmektedir. Bu açıdan bakıldığında hem ilâhî inayet hem de kulun fiilleri olmadan velayetin tahakkuku söz konusu değildir. Geldiğimiz aşamada sorumlu kulla özgür kul arasında üçüncü bir açıklama biçiminin tevfik kavramı üzerinden geliştirildiği netlik kazanmıştır.⁵⁶

Amellerin velayetin tahakkukuna etkisi bağlamında *Mevâkı*'da ele alınan bir diğer mesele belâ ve musibetlerle karşılaşan kişiye bunların bir makam ve derece kazandırıp kazandırmadığıyla ilgilidir. İbnü'l-Arabî, mihnetlerin kişiyi amellerin ulaştıramadığı bazı makamlara yükseltirken söz konusu mihnetlerin amel kapsamında değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki görüşe karşı çıkar. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre bela ve mihnetler gerçekte kişiye makam vermezler ve onu derece bakımından yükseltmezler. Çünkü ona göre "mihnet olmaları bakımından mihnetler" kişiye bir üstünlük kazandırıp ebedî mutluluğa eritseydi bu durumda müşrik ve kâfirlerin de bu makamları elde etmesi gerekirdi. Oysa onların yaşadıkları bu türden sıkıntılı hadiseler, "Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır"⁵⁷ ayetinde belirtildiği gibi azaplarının öne alınmasından ibarettir. Müminlerden olup bela ve mihnetlere uğrayanların elde ettikleri makamlar ise sabır ve rızaları dolayısıyla kendilerine verilmiştir. İbnü'l-Arabî bu bağlamda sabır ve rızayı meşru hâllere dair ameller kapsamında değerlendirmekte ve onları şerî bir emir olarak telakki etmektedir. Dolayısıyla belâ ve mihnetler tıpkı ilimlerin ameller kapsamında değerlendirilmemesinde olduğu gibi amellere dahil edilmemekte ve yine bunlar aracılığıyla kul herhangi bir makam elde edememektedir. Ancak bunlar karşısında gösterilen sabır ve rıza gibi haller, şerî hükümler arasında bulunduğu için amellere dahil olmaktadır.⁵⁸ Nihai kertede, şerî açıdan emredilen ve yasaklanan hususlar Hakk'a muvafakat cümlesinden olduğu için kul bunları yerine getirmede daima ilâhî inayete muhtaç durumdadır.⁵⁹ Konunun ameller yönünden tevfiğe olan muhtaçlığını bu şe-

56 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'û'n-nücüm*, 71-81.

57 Maide, 33.

58 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'û'n-nücüm*, 124.

59 İbnü'l-Arabî amellerin doğrudan zorunlu sonuçları olarak ebedi saadetin elde edilemeyeceğini Hz. Peygamber'in "Hiç kimse cennete amelikle giremez." hadisiyle açıklamaktadır. Bu anlamda

kilde ortaya koyduktan sonra tevfikin kullarda tahakkukunun farklı mı yoksa eşit düzeyde mi olduğuna ve buna etki eden unsurların hangi kriterlere bağlı olduğuna bir sonraki başlıkta cevap arayacağız.

Bu aşamada İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbirât* ve *Mevâki'*da velayetin gerçekleşmesinde kişinin çabası meselesini sonraki eserlerine nasıl taşıdığına bakılmalıdır. İbnü'l-Arabî'nin hem *el-Fütûhât*'ta hem de *Fusûs*'ta konuyu tartıştığı zemin kelimelerin nübüvvet bahislerinde yer alan nübüvvetin kesbiliği tartışmalarının uzantısı görünümündedir. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet-velayet ilişkisine getirdiği yorumlar -bu konu geniş kapsamlı olarak çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınacaktır- meseleye yeni bir perspektif kazandırırken aynı zamanda birtakım tartışmaların doğmasına da yol açmıştır. Bu tartışmalarda özellikle kelimcilerin nübüvvet bahsindeki yaklaşımlarını esas kabul edenlerin İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki düşüncelerini o bakış açısıyla değerlendirdikleri ve buradan hareketle tenkit ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet konusuna tarihselci yaklaşımdan farklı bir yönden bakması ve kavramların anlam alanlarını buna göre yeniden belirlemeye çalışması göz ardı edilerek onun yaklaşımlarının doğru bir zeminde tartışılması mümkün değildir.

İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet meselesinde ortaya koyduğu en temel düşünce nebilikle yeni bir şeriat getirme arasında kurulan zorunlu bağın reddedilmesidir. O, nebiligi şeriatın ve hüküm koymaktan başka bir şey olarak görmeyenlerin kazanımı reddettiklerini ve seçilmeyi kabul ettiklerini belirtir. İbnü'l-Arabî'nin bu meseledeki yaklaşımına gelince o, nübüvvetin genel ve özel olarak ikiye ayrılması gerektiğini ve nihayetinde nübüvvet makamının insanların Allah katından ulaşabildikleri bir makam olduğunu ifade eder. Bu makama yasa koyan nebiler ulaştığı gibi “nebiye uyan ve onun sünnetine göre yaşayan” kimselere de nübüvvet makamı verilebilir. İbnü'l-Arabî teşri yönü olmayan ancak bir nebinin şeriatına göre amel eden kimselerin bu makama erişmelerinin bazı keşf ehli ve Gazzali tarafından kazanç olarak nitelendiğini ifade eder.⁶⁰ İbnü'l-Arabî yine de ihtiyatı elden bırakmaz ve her ne kadar bu makam bazı kimseler için gerçekleşmiş olsa bile nebilik ifadesinin teşri anla-

kula gerekli olan, ilâhî rahmet ve tevfiiktir. İbnü'l-Arabî, *Mevâki' u'n-nücum*, 124.

⁶⁰ İbnü'l-Arabî bazı insanların Gazzalî'nin *Kimya-ı Saadet* ve diğer eserlerinde nebilik kazanımını elde edildiği yönünde görüşleri olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir. Ancak onun kastının

mına gelmesi ihtimalinden ötürü bu kapıyı kapattıklarını vurgular.⁶¹ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin nübüvvetin anlam alanını genişleterek yasa koyucu nebilere tabi olan kimselerin onların sünnetlerini yerine getirmekle bu makama ulaşabileceklerini; amelleri vasıtasıyla bu makama eriştikleri için bundan kazanç diye bahsedebileceklerini söyler.

Velayetin gerçekleşmesinde amel ve kazanım meselesinin bir diğer ele alındığı bölüm Hakîm et-Tirmizî'nin suallerinden yirmi birincisine cevap verdiği kısımda yer alır. Velilerin Allah'ın isimlerinden olan paylarının sorulduğu bu bölümde İbnü'l-Arabî, bu paylardan bir kısmının kazanım dışı bir kısmının ise kazanımla (müktesep) olduğunu söyler. Bu hususta ilâhî isimlerin isimlendirilenleri ile olan ilişkisinden hareketle bir yorumda bulunan İbnü'l-Arabî, kazanımla ilgili olanların o ilâhî isimden pay almayı gerektiren amelin işlenmesiyle gerçekleşeceğini bildirmektedir.⁶² O, *el-Fütûhât*'tan aktaracağımız aşağıdaki ifadeleri ile hem bu ilâhî isimlerden pay alma meselesine hem de nübüvvet-velayet ilişkilerindeki tahsis-kazanım tartışmasına biraz daha açıklık getirir:

Aynı şekilde bütün ruhların da buldukları makamda (kendilerine yardım ettikleri) bir adamı veya kadını vardır. Bu durum sûfilerin 'falan kişi Âdem'in kalbi üzerindedir' veya 'bir grup Âdem'in kalbi üzerindedir', 'bir grup İbrahim'in kalbi üzerindedir' gibi ifadelerinde zikredilir. Başka bir ifadeyle onlar İbrahim'e ve Âdem'e ait olan velilik -yoksa nebilik değil- menzillerine sahiptir. Nebilikten de bir tecrübeleri olsa bile, onun bazı makamlarındandır, yoksa bütününden değildir. Söz gelişi rüya, nebiliğin kırk altıda biridir vb. Genel anlamıyla nebilik ise, ancak bir nebi adına gerçekleşebilir. Veli adına asla gerçekleşmez. Nebiliğin kendisi adına gerçekleştiği kimse ise, veliye yardım edebilir, onu destekleyebilir. Nebiliği kendim müşahede yoluyla böyle aldım ve bana her velinin velilikte kemale ermiş kimselerden onu böyle aldığı ve aktardığı bildirildi... Velinin nebilikteki durumu, Kuran'ı ezberlemiş insana benzer. Çünkü kim Kuran'ı ezberlerse, nebilik onun iki yanı arasına girmiş demektir. Hâlbuki Hz.

kendi izah ettiği yönden başka bir anlama gelmeyeceğini de belirtir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/105 (73. Bâb).

61 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/104-105 (73. Bâb). İbnü'l-Arabî, nübüvvetin oluşturduğu mahzurlu durumdan dolayı bu ilişkinin geneline velayet diyecektir. Bazen de nübüvvet-i âm ve hâs ayrımına gidecektir.

62 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/ 253 (73. Bâb).

Peygamber göğsüne veya gözlerinin arasına veya kalbine dememiştir. Çünkü bu diğerleri, velinin değil nebinin derecesidir. **Tahsis** karşısında **kazanmanın** yeri nedir? Nebilik Allah'ın bir tahsisidir ve onu dilediği kullarına tahsis eder. Kuşkusuz onun kapısı, Hz. Peygamber'in varlığıyla kapanmış ve mühürlenmiştir. Velilik ise kıyamet gününe kadar kazanılmıştır. Buna göre her kim onu elde etmek için çalışırsa, onun adına gerçekleşir. Fakat onu elde etmeye çalışmak ise, Allah'ın bir **tahsisidir** ve onu rahmetiyle dilediği kullarına tahsis eder.⁶³

İbnü'l-Arabî'nin hem ilâhî isimlerden pay almakla amelleri ilişkilendirmesi hem de bu alıntıladığımız pasajda kulun çabasının bir tahsis olduğunun belirtilmesi *et-Tedbirât*'taki istishâb kavramı ile daha çok da *Mevâkı*'daki tevfiq kavramıyla anlam bakımından paralellik taşır. İbnü'l-Arabî bu durumu *el-Fütûhât*'ın farklı bölümlerinde de tekrar etmektedir. “Kesbin kendisi de bir tahsistir” ifadesiyle bu meseledeki tavrını ortaya koyan İbnü'l-Arabî, *Mevâkı*'daki şekliyle Hakk'ın kişiye olan tevfiğinin (inayetinin) onu amele sevk etmesi olduğu düşüncesini bu sefer amelle elde edilen şeylerin aslında tahsis bildirmesiyle izah etmektedir.⁶⁴ Bu durumu şu sözlerle gerekçelendirir: “Çünkü Allah'ın kuluna kazanmasını takdir ettiği şeyleri kazanma imkânı vermesi, bir ihsan ve tahsisdir. Nice velî bunlardan birisine ulaşmak istemiş, Allah'ın iradesi onu elde etmesine imkân vermemiş, gayret göstermiş olsa bile, takdir ona ulaşmasına engel olmuştur.”⁶⁵ Kazanım ifadesiyle neyi kastettiği bu cümlelerle daha da belirginleşen İbnü'l-Arabî'nin “amellerin bir tahsis olduğu” şeklindeki ana önermesi meseleyi ilâhî inayet bağlamında değerlendirmenin daha uygun olacağına yönlendirmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin şu sözleri de meseleinin şekilsel açıdan değerlendirildiğinde kesb sonucuna ulaşıldığını ancak bunun doğru olmadığını beyan etmektedir:

Bazı insanlar, ona ulaştırılan yolun açık olduğunu, Allah'ın dilediğini ona ulaştırabileceğini görmüşlerdir. Bu kişiler, nebiliğin kazanılmış olduğunu zannetmiştir ki, bu bir hatadır. Hiç kuşkusuz ki, yol kazanılır. İnsan kapıya vardığında ise, kendisi için ne takdir edilmiş ise, ona göre orada bulunur. Bu kapıda ilâhî tahsis vardır. İnsanların bir kısmı için velilik takdir edilmiş iken,

63 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/362-364 (303. Bâb).

64 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/81-82 (314. Bâb).

65 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/152-153 (73. Bâb).

bir kısmı için takdir nebilik ve risalet, bir kısmı için risalet ve halifelik şeklinde gerçekleşir. Bir kısmı adına takdir, sadece hilafet şeklinde tezahür eder. Bunu gören insanlar ise, söz konusu takdirin kendileri adına fiil, söz ve hallerle kâpıya sülûk ettikten sonra gerçekleştiğine dikkat etmiş, bu durumda ise, bütün bunların kul adına bir ‘kazanım’ olduğunu zannederek yanılmışlardır.⁶⁶

İbnü'l-Arabî'nin bu ifadeleri kesbin kendisinin tahsis olması düşünce-sinden meseleyi bir adım daha öteye taşımakta ve şu iki sonucu ortaya çıkarmaktadır: I. Kişinin çabaları ile geldiği menzilde çabasıyla kapının açılması arasında zorunlu bir ilişki olmadığı; II. Kapı açılrsa bile kendisine verilecek ledünnî bilgi konusunda da bir sebep-müsebbep ilişkisi kurulamayacağı. Benzeri düşünceleri yine *el-Fütûhât*'ın farklı bölümlerinde⁶⁷ tekrar eden İbnü'l-Arabî, tahsis ve vehbilik vurgusunu artırmaktadır. Bütün bu yaklaşımlarına rağmen İbnü'l-Arabî amel konusundaki tavizsiz tutumunu perçinleyecek ve zahirde hiçbir şekilde gevşemeye imkan verilmemesi gerektiğine dair bir anekdot paylaşır. Söz konusu anekdot bir gece vakasında kendisinden rehberlik edilmesinin istendiği Ebu'l-Abbas b. Cudî isimli kişinin şu ifadeleri üzerine gerçekleşir: “... Ebu'l-Abbas durum nedir? Şöyle dedi: ‘Ben talep için çalışıyordum ve bütün gayretimi bunun için ortaya koyuyordum. Bana keşf gelince, anladım ki ben –talep eden değil- talep edilenmişim! Bunun üzerine yorulmayı bıraktım ve rahatladım.” Bu sözler üzerine İbnü'l-Arabî'nin yaptığı şu açıklamalar konunun hiçbir surette ameli terk etmeye ve ibâhilik gibi sapsamalara yol açmaması gerektiğinin açık bir biçimde ifadesidir:

Bunun üzerine kendisine şöyle dedim: ‘Senden daha hayırlı olan ve Hakka daha ermiş, müşahedesi daha tam ve hakikati senden daha çok keşfetmiş olan kimseye şöyle denilmiştir: ‘De ki Rabbim! Benim ilmimi artır.’ (Taha, 114). Hal böyleyken teklif diyarında rahatlık nerede? Sana söylenen

66 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/38 (167. Bâb).

67 Bu makamda insan yüce topluluğa (Mele-i A'lâ) katılır ve Haktan meydana gelen işlerde bu yakın kimseler adına tahsis (Hakkın seçimi) gerçekleşir. Makamın kendisi de, kesbe dâhildir. Bazen ise (kulun gayreti olmaksızın Haktan bir) ihtisas yoluyla gerçekleşebilir. Bu nedenle Risalet hakkında ‘bu makam bir ihtisastır’ denilmiştir ki, doğrudur. Kul Haktan olan şeyi çabasıyla elde edemez. Binaenaleyh vuslatta kulun çabası vardır. Kavuşma esnasında Haktan o kimse adına meydana gelen şeyde ise çaba yoktur. Ledünnî bilginin kaynağı burasıdır. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/211-212 (73. Bâb).

şeyi sen anlamamışsın: Sana 'sen talep edildin' deniliyor, fakat sen bunun ne anlama geldiğini bilmiyorsun. Evet! Sen talep edilensin, fakat üzerinde bulunduğun çalışma, gayrete göre talep edilensin. Bu hayatta rahat yok! İçinde bulunduğun bir işi bitirince, her nefes sana gelecek başka bir işe yönelmen gerekir. Öyleyse boşa çıkmak nerede!' Söylediklerim nedeniyle bana teşekkür etti.⁶⁸

Böylece İbnü'l-Arabî'nin tahsis ve kazanım kavramlarını nasıl yorumladığını, nübüvvet ile velayet meselesini hangi bağlam üzerine inşa ettiğini görmüş olduk. Onun bilhassa geç dönem eserlerinde, velayetin kazanımı ve amelle ilişkisini nübüvvetin kazanımı tartışmaları ile birlikte değerlendirmesi meseleyi klasik ilahiyat/kelam tartışmalarının bir devamı olarak gördüğünün işareti olarak okunabilir. Erken dönem eserlerinde belirli metaforlarla ve tevfik kavramı üzerine yaptığı yorumlarla temellendirdiği amel olgusunu *el-Fütûhât*'ta tahsis ve kesb kavramlarıyla ele almış ve meselenin amel boyutunu da içeren bir vehb/inayet sonucuna ulaşmıştır.⁶⁹ Bu aşamada artık meselenin ilâhî inayetle ilişkili olan yönünü incelemeye başlayabiliriz.

2. Velayetin Tahakkukunda İlâhî İnâyet

İbnü'l-Arabî'nin velayet öğretisinde tevfik kavramının amellerin velayetin tahakkukundaki kilit rolüne değindikten sonra tevfikin kendisinin ilâhî inayetin bir sonucu olması hasebiyle velayetteki seçkinlik meselesinin daha ön plana çıktığı belirtilmelidir. İlâhî inayetin kulda ortaya çıkardığı himmetin hangi çerçevede ele alındığı incelendiğinde onun bu konuda kişinin mizacına dair atıflar yaptığı görülmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin velayet öğretisi ilâhî inayete bağlı olması açısından edilgen bir durum olarak gözüke de kişinin doğasına referansla konunun ele alınması temelde velayet öğretisinin nefis teorisi üzerine kurulu olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Bu nedenle burada,

68 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13/338-339 (372. Bâb).

69 Câbirî'nin nübüvvetin vehbî, velayetin kesbî olduğu şeklindeki yaklaşımı, metinlerin içerikleri incelendiğinde anlamını yitirmektedir. Bu türlü genellemeci yargıların konunun eserlerde ele alınışının detaylarına inildikçe ne denli problemlili olduğu daha açık bir hal almaktadır. Câbirî'nin yaklaşımları için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 445-446.

ilâhî inayetin mevzuu olması bakımından nefsin bilgi eylem süreçlerinde velayetin tahakkukuna etkisini inceleyeceğiz.

Yukarıda sorduğumuz soru perspektifinden tartışmayı sürdürdüğümüzde İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirât*'ta ontolojik durumuna atıf yapmak suretiyle kişide ilâhî inayetin farklı şekillerde dereceli olarak zuhur ettiği ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin bu eserde konuyu ele alışı yine bir temsil üzerinden anlatılır. Güneşin ışıkların kaynağı olması ile yeryüzünün bu ışıkla olan ilişkisi İbnü'l-Arabî'de bedenlerin nefisleri kabul edişlerindeki ilişkiye benzetilmiştir. Bu anlamda şeyhe göre yeryüzünde güneşe mukabil her yerde ortaya çıkan nura güneş denilse de Bağdat'taki nûrla Mekke'deki nûr aynı değildir. Zira mekanların farklılıkları güneş ışıklarının kabullerini farklılaştırdığı gibi pürüzsüz/cılalı cisimlerin nuru kabulleri de kirli cisimler gibi olmayacaktır. Bu örnekte İbnü'l-Arabî'nin hakikat-i Muhammediye ile âlem arasındaki ilişkiye benzer şekilde nefisle bedeni ayırdığını görmekteyiz. Bu anlamda ruh beden ilişkisi faillik-münfaillik meselesini çağrışırsa da henüz bu türlü tartışmaların erken dönem eserlerinde yer bulmadığını belirtmek gerekir. Her halükarda İbnü'l-Arabî, gelen tecellide herhangi bir farklılık bulunmadığını söylese de tecellînin zuhûrunun, kâbilin nispetine göre olduğu düşüncesini savunmaktadır.⁷⁰

Konunun daha derinleştirilmiş boyutlarını *Mevâki'û'n-nücûm*'da görmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin söz konusu eserde kişinin doğasına olan vurgusu daha barizdir. Ancak burada dile getirdiği bazı hususlar onun kemal ve üstünlük anlayışının sonraki eserlerinde evrileceği boyutlara dair fikrî tekamüle yön vermesi bakımından ilgi çekicidir. İbnü'l-Arabî, daha sonra telif edeceği *Fusûsu'l-hikem*'de peygamberlere ait anlatılar üzerine bütün doktrinini inşa etmesine benzer tarzda bu eserde pek çok konuyu azalar üzerinden ele almaktadır. Örneğin aşağıda alıntılanan bölüm, eserin "karın feleği" başlığında, "Mikâil menzili"nde tartışılmakta ve burada yine adl kavramına referansla -yani herkese hakkının kendi mertebesine göre verilmesi şeklinde- bir tür edillenlik ve belirlenim düşüncesi öne çıkmaktadır:

⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirât*, 97.

Veliler, velayet mertebelerinde velayetlerini kendi derecelerine göre alırlar. Düşman da düşmanlığını bilinen bir hisse ve belirlenen bir sınıra göre alır. Âlim ilmîni, câhil cehaletini, şüphe duyan şekkini, gafil gafletini, mümin imanını, münafik nifakını, göz bakışını, dil nutkunu, el tutuşunu bu mertebede alır. Her ağzını açmış mevcut, bekâsı ve hayatıyla ilgili şeyleri kabule hazırlanmıştır. Hatta cisim bileşenlerini, cevher arazını, mevsuf sıfatını, nebi nübüvetini, rasûl risâletini kabul eder. Bu kabul ettikleri şeylerden bazılarında tabii/doğal muhtaçlık diğerlerinde ise Vücûdun hikmetinin ikramı söz konusudur.

Her tür kendi makamında bir diğerine –şayet her bir cins veya türün onu özel kılan bir hakikati varsa- hakikatının verdiği göre üstündür. Bu cins ve türün altındaki her bir şahsın mertebesinin gerektirdiği zâtî değil de arazî bir hakikati vardır. Şahısla birlikte olan tür, türle birlikte olan cins gibidir. Bunu anla ve hakikatini kavra, Allah doğru yolu gösterendir.⁷¹

İbnü'l-Arabî adl ve takdir kavramları çerçevesinde ele aldığı münfaillik konusunu velayet ve benzeri makamlara da teşmil etmiştir. Bu kapsamda çeşitli mahiyetlerle onları var eden nitelikler arasında bir tür ayrıma giderek niteliklerin söz konusu mertebede onlara iliştiğini ve onlara hüviyet kazandırdığını söylemektedir. Ancak burada atıf yaptığı “doğal muhtaçlık” ve “Vücudun hikmeti” ayrımı mahiyetlerin hüviyet kazanmalarındaki iki farklı veche işaret etmeleri bakımından dikkat çekicidir. Nitekim *Mevâkı*'i şerh eden geç dönem şârihlerinden Abdullâh Salâhî Efendi, buradaki doğal muhtaçlığı cisimlik, cevherlik ve arazlıkla açıklarken Vücûdun hikmetini sıfat-mevsuf, nebi-nübüvvet ve resul-risâlet tarzındaki ilişkilere hamleder.⁷² Bu yorum çerçevesinde niteliklerin nitelenenle olan münasebeti varlıktaki doğal vücûdî belirlenim ile, bu doğal ilişkinin dışındaki velayet, nübüvvet ve risâlet gibi nitelikler ise hikmete mebnî durumlar olarak anlaşılmaktadır.

Mevâkı'dan yapmış olduğumuz iktibasın ikinci paragrafında ise İbnü'l-Arabî'nin sonraki teliflerinde daha açık bir boyut kazanan hakikatler ve üstünlük ilişkisinin ilk nüvelerini görmek mümkündür. O, bu konuda katego-

71 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'û'n-nücûm*, 208-209.

72 Abdullah Salâhî Uşşâkî, *Tavâli'ü menâfi'i'l-ulûm fi metâlibi Mevâkı'i'n-nücûm*, thk. Muhammed Edib el-Câdir, Mahmud Erol Kılıç (Dimeşk: Dâru Ninova, 2015), III/132.

rik bir üstünlük anlayışını benimsemeden her bir varlık tikelinin kendine has yönünün onu diğer varlıklar karşısında üstün kıldığını savunmaktadır. Ancak burada üstünlük meselesi mahiyete ilişkin olmayıp mahiyetin niteliğini kazandığı mertebeye atıfla arazî olarak nitelenmiştir. Konunun daha geniş ve derinleştirilmiş boyutları için geç dönem eserlerine başvurulması gerekmektedir.

İbnü'l-Arabî *Mevâkı*'da bir başka uzuv olan lisan feleğinin kerametleri bahsinde kerametler konusunu farklı yönleriyle tartışır. Bu anlamda sûflerin kerametler konusunda kullandıkları kavramlara, kerametleri veliler hakkında câiz gören ve görmeyen yaklaşımlara yer verir. Bu tartışmada ele aldığı bir diğer konu, tabiat ve cibillet gibi kavramlar velayetin kesbî mi olduğu yahut ilâhî inayete mi dayandığı hususuna da ışık tutmaktadır. Sûflerin kerametleri kavramsal anlamda "himmet" ve "sıdk" kelimeleri ile ifade ettiklerine değinen İbnü'l-Arabî himmetlerin nefiste doğrudan bulunması hakkında şöyle söylemektedir:

Bil ki, bu himmetin kulda ortaya çıkışı iki türde olur, onun da iki mertebesi vardır: onların biri, kulun yaratılışının ve tabiatının aslında olan himmettir. Diğeri ise yokken sonra kulda ortaya çıkan himmettir. Bizim ashâbımızdan himmeti kulun tabiatında re'sen bulunduğunu görenler bulunmaktadır. Şayet birisi "Himmet kulun tabiatında nasıl olur? Zira, biz himmetin sadece temyiz/ayırıştırma ve tahalluk/ahlaklanmadan sonra olduğunu görürüz ve bu ikisi ise makamdır" derse, -bilesin ki- ona "bu mesele söylediğin şekilde değildir" deriz. Bilakis o himmet, Allah'ın yaratmak istediği tabiatla ortaya çıkar. Fakat bazı kimseler, kendilerinin bu tabiatla sahip olduklarını hissetmezler ve onu, zikrettiğimiz harikülade olaylar dışında kullanırlar. Şayet kendi nefsinde onun olduğunu bilirse varlıklardan istediğine onu sarfeder. Hz. İsa'nın Allah'ın emri ve Meryem'in himmetiyle beşikte konuşması ve Hz. Yusuf'a (gömlük hadisesinde) şahitlik edenin durumu bu şekildedir.

Gözü değen kimsenin sahip olduğu hayal gücü güçlendiğinde deveyi kazana, çocuğu ise mezara nasıl soktuğunu görmez misin? Bu durum hakikaten olur. Bu şeriatin de kabul ettiği bir husustur. Ondan Allah'a sığınırız.

Fakat bizimle diğer fırkaların farkı, bize göre himmetler bütünüyle sebeplerdir. Allah, eşyayı sebepler yardımıyla değil de sebeplerde (inde'l-esbâb)

ortaya çıkarır. Bizim dışımızdakiler bunun tersine inanırlar. Onlara göre sebepler, kendileri fail durumdadırlar.⁷³

Alıntıladığımız bu bölümde velayetin tahakkukuna dair üç meselenin ele alındığını görmekteyiz. Bunlardan **ilkinde** İbnü'l-Arabî veliden kerametlerin sadır olmasının, kulun nefesine baştan verilmiş bir özellik (tahsis) mi yoksa sonradan elde edilen (tahsil) bir kuvve mi olduğunu tartışmaktadır. Burada yine bu durumun, baştan kulun tabiatına ve yaratılışına verildiği görüşünü sûfilerden paylaşılanların bulunduğu temas ederek kendisinin de bu görüşe eğilimli olduğunu hissettirir. Bu kısımda **ikinci** önemli husus ise İbnü'l-Arabî'nin velayetin tahakkukunun amelle olan ilişkisine dair muhayyel bir soruya yer vererek, kerametlerin nefisteki ayrışma ve tahalluk makamları ile doğrudan irtibatını kabul etmemesidir. Alıntılanan bölümde dikkat çeken **üçüncü** konu ise tahalluk ve amellerin velayetle olan ilişkisinde daha önce ıstışâb meselesinde gördüğümüz üzere sebep müsebbip ilişkisinin kural koyucu ve şekli önplana çıkaran geleneklerden farklı bir bağlamda ele alındığının dile getirilmesidir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki tavrı, Arapçadaki harf-i cerler arasındaki nüanslar üzerinden dakik ayrışturmalar yapmak şeklindedir. Bu anlamda sebeplerin failliklerini eleyerek onları vesileci bir konuma indirgemekte bu sayede katı nedensellik sorununu aşmaya çalışmaktadır.

İbnü'l-Arabî çaba ile ilâhî lütuf arasındaki bu açmaza *Mevâkı'ü'n-nü-cüm*'un hatime kısmında ele aldığı kavramlarda tekrar değinir. Bu bölümde yer verdiği kavramlardan meşiet ve onunla ilişkili olarak ele aldığı mürîd ve murâd kavramları meselenin tarihsel tartışma alanını da tekrar hatırlatmaktadır. Zira tasavvufun mahiyetine ilişkin eser telif eden erken dönem müelliflerinin hemen tamamında bu tema ile karşılaşılır ve velayetin aslında dileyen için mi yoksa dilenen için mi olduğu problemine temas edilir. Meşieti Hakk'ın ezeldeki irade sıfatı olarak tanımlayan İbnü'l-Arabî'ye göre bu sıfatın müteallakı murâd diye isimlendirilir. Bu anlamda Hakk'ın iradesi ezeli olarak kimin hidayetine taalluk ederse o kişiye sebeplerin kolaylaştırılacağını, yolunun kısaltılacağını, aydınlık yola sevk edileceğini ve ona nefisini yönetme sırrının bahşedileceğini söyler. Bu sayede o kişi şer'î edebe riayet eder ve Allah'ın ya-

73 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'ü'n-nü-cüm*, 163.

sakladığı hususlardan kaçınır. Böylece o kişinin murâdın hâliyle nitelendiğini belirleterek bu hâlin “inayet” olarak tabir edildiğini ifade eder.

Mürid ile murâd arasındaki farka gelince ona göre aslında bu ikisi Hakk'ın hidayetine taalluk etme anlamında hakikatte eşitlerdir. Ancak bunların maksatlarına ulaşmaları sürecinde büyük bir farklılığın olduğu anlaşılmaktadır. Murad, fiilleri yaparken lezzet duyar, nimet ve müşahedelerle sülûkunu devam ettirir ve nefsi şer'î sınırlara riayet ederken dinç bir haldedir. Mürid ise tam tersine meşakkatli bir mücadele, tahammül ve rahatsızlık içerisinde sülûk etmektedir. Bu konuda etkenlik ve edilgenlik arasındaki fark İbnü'l-Arabî'nin deyimiyile “Hakk'ın gayb hâlinde bir kişiyi cezb etmesi”yle ilgili bir durum olarak takdim edilir. Bu bakımdan aslında mürid de ezeli inayete mazhar olurken yolun kolaylaştırılması seçkinler arasındaki mertebe farkına işaret etmektedir.

İbnü'l-Arabî, velayetin tahsisini ilk teliflerinde belirli temsili anlatımlara başvurarak mizaca ve doğaya vurgu yaparak bu şekilde ele almaktadır. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-bikem*'de ise velayetin tahsisi meselesi istidat kavramı çerçevesinde konu edilmektedir. İstidat kavramıyla konu teorik bir zemine taşınmış; a'yân-ı sâbite ile vech-i hâs kavramları üzerine inşa edilen mevcutların ilâhî mertebeden payları ve bu ezeli istidada göre dış dünyada ortaya çıkma durumları meselenin kavramsal çerçevesini oluşturmuştur. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ın 268. bâbında istidat kavramı ile tahsis arasındaki ilişkiyi ele alırken bir önceki başlıkta değinilen “veliye ulaştığı kapıdan verilecek ilhamın nasıl gerçekleştiğini” şu şekilde değerlendirir:

İlhamın tarzına gelirsek, bu, zevke bağlıdır -ki o da haldir. Fakat kalp ile ilham arasında uyum olması gerektiğini belirtmeliyiz. Yoksa kabul gerçekleşmezdi. İstidat, kabulde değildir, o, ilâhî bir tahsistir. Evet! Nefisler, fetih gerçekleştiğinde, bu özel ilhamın ve başkalarının gerçekleşeceği kapıya ulaştıran yolda yürüyebilir. Bu kapıya vardıklarında ise dururlar ve kendilerine neyin açılmış olduğunu görürler. Fetih gerçekleştiğinde, emir bir hakikat olarak ortaya çıkar ve kalp onu kapının ardından kendi katkılarının bulunmadığı -aksine Allah her birini bir istidada tahsis etmiştir- istidadı ölçüsünde kabul eder. Burada gruplar ve uyanlar uymayanlardan, nebiler resullerden, resuller örfte

'veliler' diye isimlendirilen kimselerden ayrışır. Bilgisizler ise, kapıya yürüme-lerinin fetihle birlikte onlar adına gerçekleşen bilgileri elde etmenin sebebi olduğunu zanneder. Böyle olsaydı, hepsi eşit olurdu, hâlbuki eşit değillerdir. Farklılık kazanılmamış istidada mümkündür. Akılcılar arasında nebilğin kazanılmış olduğunu iddia edenlerin yanlıgısı buradadır. Nebiliğin kazanılmış olduğunu ise, onun Allah'tan olmadığını ileri süren söyleyebilir. Ona göre nebilik, duruluk ve doğal sebeplerden kurtulmakla nitelenmiş bazı nefislere aklın ve ulvi ruhların feyzinden ibarettir. Ona göre, durulukları nedeniyle nefislere âlemdeki şeyler nakşedilir. Nefislerin duruluğu kazanılmış olduğuna göre, duruluğun meydana getirdiği şey de kazanılmıştır. Bu bir hatadır. Duruluk doğru, böyle bir duruluk derecesine ulaşmış nefse âlemdeki şeylerin nakşedilmesi de doğru! Fakat kendisi gibi nefsi duru birinin değil de, belli bir şahsın resul ve şeriat sahibi olması, ilâhî tahsistir. Allah âlemin suretlerini onun nefesine nakşeder, çünkü Levh-i mahfuz, bütün bu zikrettiklerimizi içerir. Peygamberin ve risaletin sureti, nebinin ve nebilğinin sureti, velinin ve veliliğinin sureti de ona nakşedilmiştir. Nefis durulunca, Levh'daki her şey kendisine yansır, fakat böyle birinin resul olması gerekmez. Aksine resulün kim olacağı da o Levh'da belirlenmiştir ve eşya onda birbirinden ayrılmıştır. Bu, akılcıların nefsin duruluğunun sağladığı şey hakkındaki zannından farklıdır. Böylelikle duru nefse mertebeler ve onların ulvi ve süffi sahipleri nakşedilir.⁷⁴

İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ile velayet arasındaki ayrımı ve nefsin tezkiyesi meselesini levh-i mahfûzla ilişkilendirerek istidadın ilâhî bir tahsis olduğunu belirtmesi konunun ilâhî isimlerle ilgili olduğunu göstermektedir. Meselenin ilâhî isimler boyutuna geçmeden İbnü'l-Arabî'nin "kapıya yürüme" ifadesiyle belirttiği yetkinleşme (seyrusülûk) sürecinde nebilelerle velilerin ayrışmasının ve bu iki sınıfın kendi arasında derecelenmesinin onların çabaları ile ilgisinin bulunmadığını söylemesi önemli bir husustur. Ayrışmanın kazanılmamış istidatla açıklanması a'yân-ı sâbitenin her varlığın ilâhî isimlerdeki sureti olmasıyla anlam kazanmaktadır. Bu aşamada a'yân-ı sâbitenin faillik-münfaillik özelliklerini bir araya getirmesi de üzerinde durulması gereken bir konudur. İlahi isimlerin zuhurlarının a'yân-ı sâbitenin verdiği bilgiye

74 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 9/440-441 (268. Bâb). Nefsin velayet mertebesini elde etmesinde istidatla olan ilişkisini ele alan bir diğer bölüm için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 8/38-39 (167. Bâb).

bağlı olması meselesi (ilmin ma'luma tabi olması) her varlığın ortaya çıktığı sureti aslında kendi hakikatinden alması şeklinde paradoksal bir görüntüye yol açmaktadır.⁷⁵ İlahi isimler varlıkların dışta ortaya çıkmasını talep ederken, istidatlar da varlık feyzinin dışta zuhurunda belirleyici (faillik) konumundadırlar.⁷⁶ “İlâhî isimler, eşya üzerinde eşyanın kabul istidatlarıyla hüküm verebilir.” şeklinde ifade edilen bu düşünce ilâh-me'lûh ilişkisini karşılıklılığa çevirmiştir.⁷⁷ Bu hususta İbnü'l-Arabî'nin izahlarının bir özeti şu şekildedir:

“Sonra bilmelisin ki, veliler himmet miraçlarında yükselirken ulaşabilecekleri nihai yer, ilâhî isimlerdir, çünkü onları (varlıkta) talep eden, ilâhî isimlerdir. Miraç ederken ilâhî isimlere ulaştıklarında, üzerlerine getirdikleri istidatları ölçüsünce nurlar yayılır. Bu nurlardan ise istidatlarına göre alabilirler ve bu konuda bir meleğe veya peygambere muhtaç, değildirlir.”⁷⁸

Böylece derecelenme ve üstünlük ilişkisinin istidatlardan kaynaklandığı açıklık kazanır. İbnü'l-Arabî, istidat kavramını kullanırken bu kavramın türetilmesinde dil kuralları açısından talep bildiren istif'âl kalıbından türediğinin de farkındadır. Bu sebepten ötürü bazı kimselerin hazırlanma ve istidatı, talep ve çaba ile irtibatlandırdıklarını belirtmektedir.⁷⁹ Ancak İbnü'l-Arabî, istidat kavramındaki tahsis ve ilâhî inayet yönünü vurgulamak için *el-Fütûhât*'ta yer

75 “Sahip olmadığı ve kendisinde bulunmayan ilâhî bilgileri ona aktaran ve bahşeden sureti gören kişiyi düşünelim! Söz konusu suret, o kişinin kendisinden başkası değil, onun ta kendisidir. Bundan dolayı bir müşahede sahibi, -başka bir şeyi değil- bilgisinin meyvesini kendi nefisinin ağacından deşirmiştir. Bu durum, karşısına konulmuş cilalı cisimde insandan yansıyan surete benzer.” İbnü'l-Arabî, *Fusûs'ul-bikem*, 46-48, 131, 133.

76 “İlâhî isimler, eşya üzerinde eşyanın kabul istidatlarıyla hüküm verebilir. Bütün bunların ilahiyat bahsindeki yorumu, her vakitte etki etsinler diye beden istidadının talep ettiği İlâhî isimlerin hükümleridir. Çünkü beden, herhangi bir İlâhî ismin kendisinde etkin olmasından yoksun kalmaz. Beden kendisinde o esnada hüküm sahibi olan isimden başka İlâhî bir ismin kendisinde hüküm sahibi olmasına istidat kazançlıysa, o ismin hükmü kaybolur ve istidadın talep ettiği ismin hükmü onun yerini alır. Bunun örneği, bir şehir halkının hükümdarlarına karşı çıkararak önceki hükümdarın izni olmaksızın başka bir hükümdar getirmeleridir. Birinci isim (örnekte ise hükümdar), hükmünü yitirir ve hüküm istidadın talep ettiği (İlâhî isme) döner. Öyleyse hüküm sahibi, her zaman istidattır. İstidadı meydana getiren İlâhî ismin hükmü ise, ebedi olarak kalıcıdır ve (hüküm sahibi olmaktan) azledilemez.” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/62 (71. Bâb).

77 Nitekim *Fusûs*'taki şu ifadeler bu düşüncenin bir özeti: “O halde Hak, kendini görmeyi için senin aynandır. Sen de, isimlerini görmede ve bu isimlerin hükümlerinin -ki isimler O'nun aynasıdır- ortaya çıkışında Hakk'ın aynasıdır” İbnü'l-Arabî, *Fusûs'ul-bikem*, 48.

78 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/ 86 (314. Bâb).

79 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/87-88 (277. Bâb).

yer zâtî-ârızî istidat, genel-özel istidat gibi ayrımlara gitmiştir.⁸⁰ Bu iki istidat arasındaki farkı bazen de kazanılmış (müktesep) ve kazanılmamış (gayr-ı müktesep) ayrımına başvurarak ele alır. Böylece o, kişinin a'yân-ı sâbitesindeki değişmez ezeli istidatlar ile yine bu istidatın gereği olarak çaba ve hazırlanma anlamındaki kazanılan istidatı birbirinden ayırmıştır.

Sonuç

Velayet düşüncesinin erken dönemlerden itibaren dindarlıkta derecelenme ve belirli özel bir zümrenin varlığı anlamında ilk sûflilerden yapılan nakillerde ve onların telif ettikleri eserlerde yer edindiği anlaşılmaktadır. Tabakâtlarda zahitlikleriyle meşhur sûflilerin tahallukla ilgili vurguların ötesinde kalp amellerine yönelik kavramları ortaya koymada ve bunlar arasında ilişki kurmada bir çaba içerisine girdikleri görülmüştür. Böylece özel velayetin yöntemine dair eylemlerle ilişkili fakat onları aşan boyut gündeme gelmiştir. Bunlar arasındaki ilişkinin kurulması yönündeki çabalarla derecelenmenin yöntemi yani velayet menzillerine ilişkin bir dil gelişmiştir. Muhâsibî'nin bu konuda kritik bir yerde durduğu görülmekle birlikte Cüneyd-i Bağdâdî ve özellikle de Ebu Saîd Harrâz velayet doktrininin şekillenmesinde önemli rol üstlenmişlerdir. Harrâz'ın telifleri, Hakîm et-Tirmizî öncesinde velayetin kavramsal ve mesele bazlı tartışmalarının en eski ve en kapsamlı içeriklerini sunar. Hakîm et-Tirmizî ise Irak merkezli tasavvuf anlayışının ortaya koyduğu kavramsal yapıyı teorik bir çerçeveye taşıyarak velayet-i hassâ düşüncesini sistemleştiren ilk isim olmuştur. Sonrasında gelişen literatür bu düşünceyi rical fikrine taşıyarak kavramsal velayet teorisinin tarihsel yönüne ilişkin bir perspektif geliştirmiştir. Keramet tartışmalarının merkezde olduğu bu eserlerde artık velayet düşüncesinin kendi içerisinde hiyerarşisi oluşmaya başlamış-

80 “Böylece müktesep istidat, istidatın verişine göre ulvi ve süflî bazı durumlar kazanır ve böylece âlemde o surette zuhur eder... Çünkü müessir istidat ancak yaratmada ortaya çıkar ve o zatî bir istidattır. Arızî, yani dolaylı istidatın ise herhangi bir etkisi ve hükmü yoktur. Aksine arzî istidat, zatî istidatın ortaya çıkarttığı bir rütbedir. Yaratılmışların çoğu bu kadar bir bilgiden bile habersizdir.” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 15/237 (463. Bâb). “Allah suretlerde tecelli edışı itibarıyla müşahede edilir, görülür. O ancak görenin mertebesinde görülebilir. Bu görme görenin istidadının verdiği şeydir. Hakkı görenin istidadı iki türdür: Birincisi zatî istidattır; bu istidat ile genel görme gerçekleşir. İkincisi ise arzî istidattır. O da insanın Allah hakkındaki bilgiden kazandığı kısımdır. Allah hakkındaki bilgi nazari düşüncesinden onun nefsine yerleşirken tecelli de o özel istidada tâbi olarak meydana gelir; bu tecellide derecelenme gerçekleşir.” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 18/173 (559. Bâb). “Çünkü yaratılış, genel istidada sahiptir ki, öğrenme istidadı o. Öğrenmenin derecelenmesi ise, genel istidattan başka özel istidattan kaynaklanır.” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/368 (341. Bâb).

tır. İbnü'l-Arabî'ye gelince o, tevarüs ettiği bu düşünceyi kendi varlık ve bilgi anlayışı müvacehesinde yeniden yorumlamıştır. İlâhî inayetin öne çıktığı bu anlayışta kulun çabasıyla Hakk'ın vergisi arasında ortaya çıkan ikilemi aşmak için yeni kavramlaştırmalar yapmıştır. Istıshab ve tevfik gibi kavramlarla erken dönem eserlerinde amel meselesine yeni bağlamlar kazandırırken *el-Fütûhât*'ta meseleyi iktisab kavramı etrafında tartışmıştır. Burada meseleyi nübüvvetin kesbilîği meselesiyle ilişkili olarak tartışması konunun kelimî tartışmalara eklenmesine neden olur. Velayetin ilâhî inayetle olan ilişkisi ise yer yer kişinin doğasına atıfla ele alınırken, *el-Fütûhât* ve *Fusûs*'ta istidat, vech-i hâs ve a'yân-ı sâbite kavramları etrafında incelenir. Böylece velayet meselesi onun genel varlık anlayışının bir yorumuna dönüşerek ontolojik bir çerçeve kazanır. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, velayet meselesini erken dönemlerdeki Tanrı-insan arasındaki ilişkiden öte bir boyuta taşımış, velayeti bütün varlıklara teşmil ederek bütün varlığın hakikatleriyle irtibatlı bir çerçevede ele almıştır.

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf-İslam'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezilî Anlayışta Zühhd ve Takva Boyutu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* IV/10 (2003), 99-122.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saints-Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. çev. Liadain Sherrad. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
- Çelebi, İlyas. "Giriş". *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. mlf. Kadı Abdülcebbar. 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Ebstein, Michael. *Mysticism and Philosophy in al-Andalus*. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- Harrâz, Ebû Saîd. *Doğruluk Kitabı*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- Harrâz, Ebû Saîd. "Hak Taliplerinin Dereceleri-Kitâbü'z-ziyâ". *Kalplerin Makamları*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- Harrâz, Ebû Saîd. "Velâyetin İspatı-Kitâbü'l-keşf ve'l-beyân". *Kalplerin Makamları*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- İbnü'l-Arabî. *er-Risâle fi'l-velâye*. "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddin b. Arabî". thk. Hâmid Tâhir. *Alif: Journal of Comparative Poetics* 5, (Bahar, 1985), 7-38.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 17 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsü'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008.
- İbnü'l-Arabî. *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye fi İslâbi Memleketi'l-insâniyye*. thk. Muhammed Abdül-Hayy el-Adlûnî. Amman: Dârü's-sekâfe, 2015.

- Kadı, Abdülcebbar. *el-Muğnî fî Ebbâbi'l-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. Kadı, Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Karamustafa, Ahmet. "Walâya According to al-Junayd". *Reason and Inspiration in Islam*. ed. Todd Lawson. London: I.B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2005.
- Karamustafa, Ahmet. *Tasavvufun Oluşumu*. çev. Nagihan Doğan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Konuk, Ahmed Avni. *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahrâli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kuşeyri. *Kuşeyri Risalesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Massignon, Louis. *Essay on the Technical Language of Islamic Mysticism*. çev. Benjamin Clark. Indiana: Notre Dame, 1997.
- el-Mekki, Ebû Talib. *Kalplerin Azığı-Kütü'l-Kulûb*. çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand, 2003.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Melchert, Christopher. *Before Sufism: Early Islamic Renunciant Piety*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2020.
- Mikşer, Nureddin. *el-Velâye fî Tûrâsi's-süfî*. Beyrut: Mu'minûn bilâ Hudûd, 2018.
- Muhâsibî. *el-Vesâyâ*. thk. Abdülkâdir Ahmed Ata. Beyrut: Dârü'l-Mektebi'l-İlmiyye, 1986.
- el-Muhâsibî. *er-Riâye li Hukûkullab-Kalp Hayatı*. haz. Abdülhakim Yüce. İstanbul: Işık Yayınları, 2013.
- Özkan, Zeynep Şeyma. "Meşâhidü'l-esrârın Yazılış Sebebi ve Tarihi". *Şahit ve Anlatıcıları-Meşâhidü'l-esrâr*. mlf. İbnü'l-Arabî. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Palmer, Aiyub. *Sainthood and Authority in Early Islam*. London: Leiden-Boston, 2020.
- Radtke, Bernd. "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü". çev. Salih Çift. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2008), 501-507.
- Radtke, Bernd. - O'Kane, John. *The Concept of Sainthood In Early Islamic Mysticism*. Richmond Surrey, 1996.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma' İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Sobieroj, Florian. "Mutezile ve Tasavvuf". çev. Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 273-296.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtü's-Süfîyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Svirî, Sara. *Perspectives on Early Islamic Mysticism*. London and New York: Routledge, 2020.
- eş-Şeybî, Kâmil Mustafa. *es-Sıla beynê't-tasavvuf ve't-teşeyyü'*. 2 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-cemel, 2011.
- Tan, M. Nedim. *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Tan, M. Nedim. "Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şâkik-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât'ı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Eylül 2013), 155-190.
- et-Tirmizî, Hakîm. *Metafizik Mutluluk*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- et-Tirmizî, Hakîm. "Büdüvvü'ş-şe'n". *Hatmü'l-evliya*. thk. Osman Yahya. Beyrut: Ma'hedu'l-Âdâbi'ş-Şarkıyye, 1965.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. "Mukaddime ve Fatıha Suresi Tefsiri-Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm". *Kalplerin Makamları*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- Uşşâkî, Abdullah Salâhî. *Tavâli'u menâfi'l-ulûm fî metâlibi Mevâki'i'n-nücûm*. thk. Muhammed Edib el-Câdir-Mahmud Erol Kılıç. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru Ninova, 2015.
- Yavuz, Salih Sabri. "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet". *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 91-116.

