



İbn ‘Arabî Düşüncesinde Estetik Anlayış *Aesthetics in Ibn ‘Arabî’s Thought*

Serkan DENKÇİ*

Özet

İnsan, dünya sahnesinde yer aldığı günden beri, merakıyla pek çok şeyi araştırmış, soruşturmuş ve kendisine gönül rahatlığı verecek şeyleri bulmaya çalışmıştır. Karşı karşıya kaldığı ya da tecrübe ettiği her objeyi anlamlandırma çabasında olmuş, ona güzel, çirkin, iyi, kötü, faydalı vb. estetik değerler yüklemiştir. Bu estetik değerlerden en önemlisi ise kuşkusuz güzellik değeridir. Estetiğin ele alıp incelediği güzellik fenomenini felsefî bir sorun olarak ilk kez Yunanlı filozoflar ele almış ve bu sorun üzerine tefekkür edip eserler vermişlerdir. İbn ‘Arabî ise güzelliği, hissî yönünü ihmal etmeden etik, estetik ve metafizik bir ekseninde incelemiştir. Onun düşüncesinde güzellik, tasavvufî terbiye sonucu elde edilen keşfî tecrübenin, varlığı idrakteki tesirleri bağlamında ele alınır. İbn ‘Arabî düşüncesinde insanın muhtelif hissî ve rûhî halleri, estetik hayatı olduğu kadar etik hayatı, hatta tanrı ve varlık anlayışını da tayin edici keyfiyettir. Dahası İbn ‘Arabî düşüncesi, aşk sayesinde ruhlardaki güzelliğe, ruhlardaki güzellikten de eylemdeki güzelliğe ve neticede Mutlak Güzel’de yani Tanrı’da yok oluşa geçişi mümkün görür. Bu sebeple İbn ‘Arabî düşüncesinde metafizik, estetik ve etik arasındaki bağ oldukça kuvvetlidir. Bu düşünceye göre âlemdeki her şeyde Allah’ın Cemâl ismini alan ilâhî güzellik vardır. Güzellikten başka bir şey yoktur, zira Allah âlemi ancak kendi suretinde yaratmıştır ve O güzeldir. Böylece bütün âlem güzeldir. Güzellik, Allah’ın varlığa gösterdiği rahmetin ve lütfun bir sıfatıdır. Bu birlik feyzanından kaynaklanan güzellik, varlığı kapsar ve aslında bu birleyici güzelliğe “Cemalî Vahdet” denir.

* **ORCID:** 0009-0006-0710-2845. Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bölümü,

E-mail: serkandenkci@gmail.com

Geliş Tarihi: 06.10.2024

Kabul Tarihi: 17.12.2024

Yayın Tarihi: 30.11.2024

Atf Bilgisi: Serkan Denkçi, “İbn ‘Arabî Düşüncesinde Estetik Anlayış”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 3, 2 (2024): 52-72.



Bu makale uluslararası CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Bu makalede, İslam'ın ihsan boyutu olan tasavvuf alanında bir kurucu düşünür, muhakkik ve sufi metafizikçi olan İbn 'Arabî'nin; "bir estetik anlayışın olduğunu söylemek mümkün müdür? Eğer bu imkân varsa İbn 'Arabî için güzel ve çirkin nedir? Tanrısal güzelliğin tecellisi ne demektir? Güzellik ve aşk arasındaki ilişkiyi sezmede nasıl bir algı önerilebilir? Tanrı'nın varlığını temellendirmede estetiğin bir rolü var mıdır?" sorularına cevaplarını, onun düşünce evreni çerçevesinde ele alıp değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Estetik, Güzellik, Varlık, Aşk, İnsan-ı Kamil, Kadın.

Abstract

Ever since the human life started on earth, man has been curious about the world around him and sought for the things that would give him peace of mind. He has tried to make sense of every thing he has encountered or experienced, and has attributed aesthetic values such as beauty, ugliness, goodness, badness, usefulness, etc. to it. The most important of these aesthetic values is undoubtedly the beauty. The phenomenon of beauty, which falls within the field of aesthetics, was first addressed as a philosophical problem by Greek philosophers as they contemplated and wrote various works on it. Ibn 'Arabî, on the other hand, approached beauty on an ethical, aesthetic and metaphysical level without neglecting its emotional aspect. In his thought, beauty is considered in the context of the effects of the experience of unveiling (*kashf*) obtained as a result of Sufi training on the perception of existence. In Ibn 'Arabî's thought, the various emotional and spiritual states of man are in a quality that determines not only the aesthetic life but also the ethical life and even the understanding of God and existence. Moreover, Ibn 'Arabî's thought sees it possible to transcend by means of love first to beauty in spirits, then from beauty in spirits to beauty in actions, and ultimately to annihilation in the Absolute Beauty, that is, in God. Therefore, the interconnectedness between metaphysics, aesthetics, and ethics is quite strong in Ibn 'Arabî's thought. According to Ibn 'Arabî, the divine beauty, the Beauty of God, is manifested in everything in the universe, There is nothing but beauty in this realm, because God created the universe in His own image, and He is beautiful. Thus, the entire universe is beautiful. Beauty is an attribute of God's mercy and grace to existence. The beauty that stems from this effulgence of unity encompasses existence, and in fact, this unifying beauty is called "Beautiful Unity." In this article, we try to find answers to the questions below within the framework of Ibn 'Arabî's ontology, a founding thinker, realizer (*muhaqqiq*), and metaphysician in the field of Sufism, which is the dimension of perfection (*ihsân*) in Islâm "Is it possible to claim that there is an aesthetic understanding? If there is, then what is beautiful and/or ugly for Ibn 'Arabî? What does the manifestation of divine beauty mean? What kind of perception can be suggested in considering the relationship between beauty and love? Does aesthetics have a role in establishing the existence of God?"

Keywords: Aesthetics, Beauty, Being, Love, Perfect Man, Female.

Giriş

Titus Burckhardt'ın tanımıyla, tanrının hatırlanmasına bir sebep teşkil eden güzellik, tasavvufî yorumla dünya üzerindeki her şeye yansıyan tanrısal bir niteliktir. Bunun mânâsı, eşyanın Allah'la aynîleştirilmesi değil, görünenlerin ardındaki görünmeyene yani, Allah'a ulaşmaya vesile aramaktır.¹ Çünkü

sanattan maksat, his uyandırma amacına yönelik aldatıcı bir kopya yapmaktan ziyade, Tanrı'yı hatırlatıcı bir imaj yapılmasıdır.² Estetiğe başka bir açıdan baktığımızda, "estetik, sadece sanat eserleri ile mi ilgili olmalıdır yoksa tüm evren ve içinde bulunan canlılar

zan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yay. 2002), 12-13.

2 Ananda Kentish Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, çev. Nejat Özdemiroğlu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 32.

1 Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, çev. Volkan Ersoy (İstanbul: İnsan Sanat Yayınları, 2020), 35; Rama-

açısından da ele alınmalı mıdır?” sorusuna muhatap oluruz. Örneğin, doğa güzelliği estetiğin neresindedir? Dağdan akan bir şelalenin estetikle bağı nedir? Tabiatta yetişmiş bir gül ile ressam tarafından yapılan gül resmi arasında bir kıyas yapıldığı zaman, hangisinin estetik açıdan incelenmesi gerekir? Estetik üzerine eser yazan pek çok filozof bu ve benzeri sorularla karşı karşıya kalmış, ancak hepsinin ortak bir noktada birleşmesi söz konusu olmamıştır.³

Estetik sorunlardan en önemlisi güzelliğin neliğidir. Güzellik ve güzelliğin kapsamı, tüm var olan şeylere mi uzanır yoksa bazı şeylerle sınırlandırılabilir mi ve eğer güzellik sınırlandırılabilirse bu sınırın dışında kalan şeyler çirkin olarak kabul edilebilir mi? Aslında bu soruların cevapları, estetiğe bakış açısına göre değişmektedir. İslam düşüncesinde bu ve benzeri sorulara; Fârâbî, İbn-i Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar cevap verdikleri gibi ansiklopedik risâleleriyle tanınan felsefe topluluğu İhvân-ı Safâ da bazı açıklamalarda bulunmuştur. Sufiler de bu sorulara bigâne kalmamışlar ve tasavvufun oluşum döneminden itibaren bu sorulara farklı cevaplar vermişlerdir. Ancak İbn 'Arabî, yüzyıllar boyunca sufiler arasında en etkili kişilerden biri olduğundan bu makalede, onun estetik ve güzellik hakkındaki görüşlerine ontolojik ve estetik boyutlardan yaklaşarak açıklamaya odaklandık.

Bu açıklama çerçevesinde estetik kavramının tercih edilmesinin temel nedeni ise sistem düşüncesinin “bir sistemi çözmek için ayrı bir sisteme yani ayrı bir kavram çerçevesine başvurulması gerekir”⁴ ilkesinden hareketle, estetik kavramının; kavram çerçevesi açısından İbn 'Arabî düşüncesini farklı düşünce

sistemleriyle kıyas etmeye en uygun kavramlardan biri olmasıdır.

Hem Antik Yunan'da hem de Orta Çağ'da güzelin kavranışı ya da estetik ilgi; duyum (*aisthesis*) ya da duyulur şeylerle sınırlanmamış; anlam alanı duyularla algılanamayan güzelliği içerecek şekilde geniş tutulmuş ve güzel kavramı tanrı ile ilişkilendirilerek açıklanmıştır.⁵ Bu dönemlerde sanatın gerçek gücü, metafizik bir özün görüntüye çıkmasındaydı ve güzelliğin kaynağı da buydu. Daha sonra bu güç sanatçıya dönmüş ve yaratıcılık kavramı ile özdeşleşmiştir. Bugün ise yaratma düşüncesi yerini, yeniyi arama olgusuna bırakmıştır. Maalesef günümüzde estetik hayatı yaşayan birey yani estet, manipülatif bir şekilde dayatılan zevk merkezli bir hayatın içindedir ve böylece hayatında özgür bir seçim yapabilmesi de söz konusu değildir. Çünkü beşerî zevkin ve hazzın nesnesi duyulardır ve estetik birey, koşullu olarak duyuların peşinde koşmaktadır. Böyle bir insanın ahlâkî standartlara ilişkin ilgisi olmamakla birlikte tahmin edilebileceği gibi özüne ve Tanrı'ya yabancılaşması ise had safhadadır. Bu yabancılaşmayı sağlayan unsurlardan biri de görselliğin aldatmacası ve ayartmasıdır. Bundan dolayı sanatın, estetiğin, güzelin ve güzelliğin; görselliğin esaretinden ve pornografisinden ayrıştırılması büyük bir önem arz etmektedir.⁶

Gerçekte insan, fâilini ve sanatkârını gösteren ilâhî bir sanat eseri olmasına rağmen⁷ günümüz insanı, kendisini soyut felsefi kurgulara kaptırıp pek çok soyut meseleyi düşünmekte fakat var olamamaktadır. Niceliğin tahakkümünün her şeyi perdelediği çağımızda varlık ile temas kurabilmek için belki de elimizde

3 Osman Mutluel, *Kur'an ve Estetik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 21; Osman Mutluel, *Güzelin Dile Geldiği Anlam İslam Sanatı* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 22-29.

4 Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 15-25.

5 Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde-Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Estetik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 12.

6 Zeynep Sayın, *İmgenin Pornografisi* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 177.

7 Mahmut Erol Kılıç, *Sufi ve Sanat* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 14.

kalan tek araç sanatın gücüdür. İyiyi, doğruyu ve güzelliği cem etme niyetiyle yapılacak tüm eylemlere öncülük edecek ana eylem; ruhu kurtarılması gereken felsefe ve dine mesafeli modern insana, İslam sanatı üzerinden güzeli ve güzellik üzerinden varlığı yeniden anlatmaktır. Aynı zamanda bu kutlu eylem, içtenlikle insanlığının hakkını vermek isteyenlere bir rahmet kanalı da olabilir.⁸

Aslen İslam sanatının özellikleri, kelime-i tevhid merkezli bir arayışın sonunda ortaya çıkmıştır. Sadece mesaj odaklı bir yaklaşım, İslam sanatı için yeterli değildir. Buyurgan, muhatabını nesneleştiren bir anlayışı İslam sanatı onaylamaz. Teşbih ve tenzihi birleştiren tevhid yaklaşımı sonucunda, İslam sanatı anlamlı ve güzel eserler üretebilir.⁹ Onun için İslam estetiğinde güzelin ve güzelliğin ne olduğuna dair farklı perspektiflere sahip görüşlerin anlaşılmasına ve anlatılmasına ihtiyaç vardır. Ülkemizde Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Gazzâlî, Fuzûlî, İbn Hazm ve İhvân-ı Safâ'nın estetik anlayışlarına dair çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca, Beşir Ayvazoğlu, Turan Koç, Ayşe Taşkent, Selçuk Mülayim, Enver Gülşen, Fatih Okumuş, Osman Mutluel, Mahmut Çetin, Mustafa Uğur Karadeniz'in eserlerinde İslam sanatlarının temel özelliklerine ve estetik ilkelerine dair bazı açıklamalar yapılmıştır. Mahmut Erol Kılıç'ın *Sufi ve Sanat* adlı eserinde, İslam estetiğini genelde tasavvuf, özelde gelenekselci ekol yönüyle ele alması literatüre farklı bir katkı yapmıştır. Ancak İslam medeniyetinde estetik bir ara bölge ve estetize edilmiş ilâhî bir yaşam olan¹⁰ tasavvuf düşüncesinin seyrinde en önemli role sahip İbn 'Arabî'nin estetik ve güzellik anlayışı hakkında ülkemizde herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

8 Burhan Toprak, *Din ve Sanat* (İstanbul: Varlık Yayınları, 1962), 68-84.

9 Mahmut Çetin, *İslam Sanatının Özellikleri* (Ankara: Biyografi Net Yayıncılık, 2018), 229.

10 Kılıç, *Sufi ve Sanat*, 16.

Ülkemiz dışında İslam sanatı adına yapılan çalışmaları ele alacak olursak Oleg Grabar'ın *İslam Sanatının Oluşumu* adlı eserinde ve Louis Massignon'un *İslam Sanat Felsefesi* adlı makalesinde kısmen İslam sanatlarına giriş yapılmıştır. Gelenekselci ekolün önemli temsilcileri Titus Burckhardt, Martin Lings, Frithjof Schuon, Seyyid Hüseyin Nasr'ın yazılarındaysa ezeli hikmet anlayışınca kısmen değinilmiştir.¹¹ Pablo Benito ve José Miguel Puerta'nın İspanya'da, Cyrus Ali Zargar'ın Amerika'da karşılaştırmalı birkaç tez ve makalesi haricinde İbn 'Arabî'nin estetiğe ve güzelliğe yaklaşımı müstakil olarak ele alınmamıştır.¹² Bu yüzden "Rahmânî

11 Bkz. Gregory Lipton, *Rethinking Ibn Arabi*, (United Kingdom: Oxford University Press, 2018), 4-13.

12 Bkz. Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde-Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012); Kamil Cihan, *İbn Sina ve Estetik* (İstanbul: Beyaz Kule Yayınları, 2009); Mehmet Karakuş, *İhvân-ı Safâ'da Estetik ve Sanat* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018); Mevlüt Sağlam, "Gazali Düşüncesinde Estetik" (Yüksek Lisans, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013); Mustafa Yıldız, "İbn Hazm'ın Güzellik Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi, FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (2012): 89-106; Pablo Benito, "On the Divine Love of Beauty", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 18 (1995): 1-22; José Miguel Puerta Vilchez *Aesthetics in Arabic Thought: From Pre-Islamic Arabia through al-Andalus*, trans. Consuelo Lopez-Morillas (Leiden: Brill, 2017); Cyrus Ali Zargar, *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn 'Arabi and 'Iraqi* (South Carolina: University of South Carolina Press, 2011); Oleg Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu*, çev. Nuran Yavuz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018); Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, çev. Ahmet Demirhan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017); Seyyid Hüseyin Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, çev. Osman S. Gündoğdu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017); Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013); Frithjof Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010); Frithjof Schuon, *Manevi Perspektifler*, çev. Nebi Mehdiev, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013); Titus Burckhardt, *Doğu'da Batı'da Kutsal Sanat-Sanatın İlkeleri ve Yöntemleri*, çev. Tahir Uluç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017); Martin Lings, *Shakespeare'in Kutsal Sanatı*, çev. İhsan Durdu, (İstanbul: Ayışığı Kitaplığı, 2001).

Nefes” olgusu üzerinden aşk, güzellik ve iyiliğe dayalı varlık sistemiyle bir metafizik öze kavuşma imkânını sunan İbn 'Arabî'nin kuşatan ve birleyen güzellik anlayışını ortaya koymak bir boşluğu doldurmak adına oldukça mühimdir.

Bu makale de bir yönüyle böyle bir ihtiyaca cevap vermeye çalışacaktır. Aynı zamanda tasavvuf geleneğinde zühd döneminden başlayarak genellikle amel-i sâlih olarak algılanan güzellik anlayışlarının izi sürülerek estetiğin kısmen Gazzâlî ile ama en nihayetinde İbn 'Arabî ile nasıl bir ontolojik meseleye dönüştüğü açıklanacaktır. Böylelikle İbn 'Arabî ile tasavvufun geçirdiği dönüşüm ve oturduğu metafizik eksen ortaya konacaktır. Makalemizde İbn 'Arabî metafiziği, estetik ve güzellik kavramı üzerinden ele alınacağı gibi, bu kavramların anlam bileşenlerinin nasıl bir düşünce sistemi kurduğu üç bölüm halinde açıklanacaktır. Bu sistemin ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik yönleri farklı alt başlıklarla detaylandırılacaktır. Böylelikle İslam sanatlarının ontolojisine ve henüz ciddi bir literatür oluşmamış İslam estetiği çalışmalarına katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Zira Sezer Tansuğ'un dediği gibi çağımızda İslam sanatları adına evrensel düzeyde etkileyici sanat eserleri üretmenin önündeki engel, bu konuda ciddi bir boşluk olmasıdır.¹³

İbn 'Arabî öncesi dönemde bâtın fikhî¹⁴ olarak ahlak eğitimini önceleyen tasavvuf ilmi, daha çok iman-amel ilişkisine odaklanmış ve sufiler İslam filozoflarından farklı olarak pek çok meseleyi bu merkezden ele almıştır. Bu yüzden Hâris el-Muhâsibî, Ebû Osman el-Hîrî, Hakîm et-Tirmizî, Kuşeyrî, Kelâbâzî gibi erken dönem sufileri, *Allah güzeldir; güzeli sever* hadisine dayanarak güzelliğin,

13 Sezer Tansuğ, *Herkes İçin Sanat* (İstanbul: Altın Kitaplar Yayıncılık, 1982), 255.

14 Bkz. Abdallah b. Ali es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma fi Târîhi't-tasavvufi'l-islâmî* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016), 25, 103-104.

meşhur Cibril hadisinde geçen ihsan kavramıyla bağıni kurmuş ve onu, giyim-kuşamda sadelik, davranış estetiği ve ahlâkî yetkinlik olarak yorumlamışlardır.

Bu konuda en geniş açıklamalar ise Gazzâlî'de bulunur. Gazzâlî, güzellik bahsinin sadece muamele ilminde detaylı bir şekilde ele alınmasını uygun bulmadığını belirterek *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinin “Rub'u'l-münciyât” adını verdiği dördüncü cildinde bu konuyu ele alan müstakil bir başlık açmış ve hem estetik açıdan hem de ahlâk açısından güzelliğin anlamını tahkik etmiştir. Gazzâlî'ye göre ahlâk bakımından söz konusu edildiğinde değer kazanan güzellik, ayrıca bir iman estetiği olarak da ele alınabilir. Olgun bir imanın estetiğine ulaşmanın yolu ise marifetü'n-nefs ve marifetullah diye ifade ettiği gayeye ulaşmak niyetiyle Hz. Peygamber'in sünnetini muhabbetle takip etmektir.¹⁵

Gazzâlî'den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan İbn 'Arabî'nin düşünce sistemiye; âlemin göz bebeği insanoğlunu, tekbencilikten kurtararak âdemliğine anlam katacak olan “Ben kimim?” sorusunun cevabına yaklaştırma potansiyeline sahiptir. Ayrıca ontolojik anlamda kimlik krizi yaşayan bugünün insanına, hatırlamaya ve anlamaya giden kutsal yolu, estetik üzerinden keşfetme imkânını da fazlasıyla taşımaktadır.¹⁶ Bu yönüyle bakıldığında İbn 'Arabî düşüncesinde estetiğin varlığından söz edebiliriz. Çünkü estetik ve sanat ontolojisi bağlamında güzellik¹⁷ İbn

15 Hacı Bayram Başer, “Tasavvufun Kimlik Mücadelesinin Bir Tezahürü Olarak Sûfîlerin 'Allah Güzeldir Güzeli Sever' Hadisi Hakkındaki Yorumları”, *İslam ve Sanat*, ed. Şeref Göküş-Rıfat Atay-Yasin Pişkin, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 473-489.; Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhya-i Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 2: 697-698.

16 William C. Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu: İbn Arabî Metafiziğinde Hayal*, çev. Ömer Saruhanoğlu (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2016), 13.

17 İsmail Tunali, *Sanat Ontolojisi* (İstanbul: İnkilap Kitabevi, 2002), 154-155.

‘Arabî’de sadece görünüş değeri olarak değil, ontik yönüyle temâşâyı¹⁸ mümkün kılan mutlak bir değer olarak değerlendirilir.

1. İbn ‘Arabî’nin Bakışıyla Güzelliğin Temel Görünümleri

İbn ‘Arabî’ye göre ilâhî kelâmın ve varlıkta zuhur eden her şeyin celâl, cemâl ve kemâl yönü vardır. Allah’ın tecellilerinin örtüsünün ardındaki mutlak vahdeti idrak etmek; bu üç yönün ilâhî isimlerin sırrı ve “Bir”in tezahürleri olduğunu anlamaktan geçmektedir. Varlık’ın ulûhiyetiyle şehâdet âlemindeki tecellisinin idrakine ulaşmaksa şerâti ihmal etmeyen bir sefer ve yolculuğu gerektirir. Peygamber’e ittibâ ederek yapılması gereken bu yolculuğun yolcusu ise ibadetlerini kâmil yerine getirmeli, güzel ahlak sahibi sâlih bir kul olarak güzelleşmeye gayret etmelidir.¹⁹

1.1. Ontolojik Açıdan Güzellik

Ontolojik açıdan güzelliği anlamak varlığın yapısını ve tezâhürlerini kavramayı gerektirir. Bu nedenle öncelikle, “Varlık nedir?” sorusuna İbn ‘Arabî’nin verdiği cevabı açıklamak gerekir. İbn ‘Arabî’ye göre “Varlık olmak bakımından varlık Hak’tır (*vücûd min haysü hüve vücûd el-Hak*)”. O, bu ifade ile var olmak ve varlık kavramlarını Allah’ın zâtının mâhiyetinden bahsederken kullanır. Ona göre tanrı Vücûd’tur. Böylece Vücûd, Allah’ın zâtını göstermiş olur ve Allah saf, mutlak Varlık’tır.²⁰

İbn ‘Arabî’nin estetik anlayışının daha iyi anlaşılması için iyinin ve kötünün, güzelin

ve çirkinin varlıktaki durumları hakkındaki görüşlerine de başvurmak gerekir. İbn ‘Arabî, bu kavramları açıklamak için ilk olarak onları ontolojik asıllarına irca eder. Ona göre iyi, doğru, faydalı, güzel gibi nitelikler mutlak anlamda Allah’tan başkasına izafe edilemez. Ona göre, *Bütün güzel isimler O’nundur*²¹ şeklindeki Kur’ânî ifadenin anlamlarından biri budur, çünkü *hüsnâ* kelimesinin türetildiği *hasen*, hem iyi hem de güzel anlamına gelir. Allah, bütün olumlu ve iyi niteliklerin sahibi olarak Vücûd’dur. Kötülük ve çirkinlik ise iyiliğin ve güzelliğin olmama durumudur ve dolayısıyla aslî olarak mevcut değildir. Güzellikten de ancak güzellik sâdır olur. O halde varlık tümüyle güzelliktir; yokluk ise çirkinliktir. İbn ‘Arabî’ye göre Hz. Peygamber’in, kötülüğü Allah’a izafe etmeyerek; “Hayır tümüyle senin elindedir, kötülük sana ulaşmaz”²² şeklinde dua etmesinin nedeni de budur.

İbn ‘Arabî’de Varlık yani Allah; güzelin, iyinin, doğrunun ve sevginin olduğu gibi her şeyin merkezi ve kaynağıdır. Saf Vücûd açısından varoluşta iyiden ve güzelden başka bir şey yoktur. Ancak varoluş ve var olmanın gerçekliği hesaba katılır katılmaz, iyiye ve güzele, kötülük ve çirkinlik bulaşır. İnsanoğlu, kâinatta mevcut olan diğer şeylere göre konumlandığı için seçenekler arasında bir tercih yapmak durumundadır ve bunlar iyi-güzel, daha iyi-daha güzel, kötü-çirkin, daha kötü-daha çirkin olanlardır.²³

1.2. İlâhî Bir Nitelik Olarak Güzellik

İbn ‘Arabî düşüncesinde, güzelin ve güzelliğin ontolojik ve epistemolojik anlamda tekabül ettiği anlam katmanlarına nüfuz edebilmek için varlığın zuhur ve tecellisinin başladığı ulûhiyet mertebesinin anlaşılması büyük

18 Titus Burckhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, çev. Turan Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 265-266.

19 İbn Arabî, *Nefsin Terbiyesi*, çev. Selahaddin Alpay (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2011), 6-7.

20 William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabî’s Metaphysics of Imagination* (New York: State University of New York Press, 1989), 6-7.

21 A’râf 7/180.

22 Müslim, “Müsâfirin”, 26.

23 Chittick, *Sufî’nin Bilgi Yolu*, 389.

önem arz etmektedir. Zira bütün isim ve sıfatları kendisinde toplayan ulûhiyet mertebesi; Allah ile âlem arasında irtibat ve münasebeti var eden mertebedir. Çünkü Hak, mutlaklığı açısından bilgimizin konusu olmaz. Bu yönüyle Hakk'ın âlemlerle yaratma veya başka bir irtibat içinde olması söz konusu değildir. Hakk'ın mümkünleri yaratmaya teveccühü, ahadiyeti açısından değildir. Çünkü ahadiyet mertebesinde yaratmanın gerekliliğinin O'na izafe edilmesi veya edilmemesi denktir. Her türlü kayıt ve şarttan münezze bu makamsızlık makamında mutlak varlık hiçbir taayyün göstermemiştir. Bu mertebeye sadece tenzihle ifade edilebilir. Bu açıdan zât ile herhangi bir şeyin münasebeti, tesir ve teessür doğuracak bir münasebet değildir. Allah, İslam filozoflarının iddia ettiği gibi müteâl ve mutlaklığı itibarıyla âlemin illeti olarak isimlendirilemez.²⁴ O, ulûhiyetinin bir gereği olarak âlemi var etmiş ve sadece bu açıdan âlemin illeti olmuş ve âlemi; kendisindeki kabiliyet ve sıfatların, Allah'a en büyük delil olan halife insan tarafından bilinmesi için zuhura getirmiştir. Zaten İbn 'Arabî'ye göre Hakk'ın sevgisinin konusu âlemi yaratmaktır ki bu da Hakk'ın sevmeyi irade etmesiyle (*el-irâdetü'-hubbiyye*) oluşun zuhur etmesidir. Bunun sebebi de Hakk'ın hüviyeti ve vahdeti bakımından icmâlen şe'nlerinde, tafsîlen zuhurunda kendisini görmek istemesidir.²⁵

İbn 'Arabî düşüncesinde tek Zât'ın yani Varlık'ın iki kutbu, mutlaklık ve taayyündür. Bunlar genel olarak tanrının karşıt isimlerinin ifadesinden ibarettir. Bu yönüyle celâl anlamlı isimleri; tanrının mutlaklık ve bilinmezliğini dile getirirken, cemâl anlamlı isimleri ise; O'nun bilinmesini ve yaratmasını dile getiren isimlerdir. Bu halde taayyünlük ve taayyün, celâl ve cemâl terimleştirmesinin başka

bir ifadesidir.²⁶ Mutlak varlıkta içkin olarak bulunan ilâhî isimlerin birbirinden ayrışmamış halde ortaya çıktığı ve İbn 'Arabî'nin hakikat-i Muhammediyye²⁷ ismini verdiği taayyün-i evvel yani ulûhiyet mertebesi; bütün ilâhî isimlerin anlamlarını kendisinde taşıyan en şâmil mertebedir. Ulûhiyet mertebesinin ilâhî isim olarak karşılığı ise kuşatıcı ve toplayıcı bir ilâhî isim olan Allah ismidir. Aslında zât ve ulûhiyet terimleri aynı hakikatin farklı ifadeleridir. Allah, Zât'ı bakımından kendisine atfedilebilecek olumlu hiçbir şeyle anlaşılabilir ve yine Allah, zâtı bakımından âlemlerden müstağnidir. Zât, bir mertebeye değildir ama Zât'ın mertebesi ulûhiyettir. O halde O'ndan ancak ve sadece ilah oluşu bakımından bahsedebiliriz. Bu vesileyle ulûhiyet, en üst mertebedir ve ulûhiyet bakımından bütün isimler O'na izafe edilebilir.²⁸

İbn 'Arabî için âlemde her bir şeyin Allah'tan bir hissesi vardır ve bu hisse de Allah'ın esmâ-i hüsnâ diye adlandırılan güzel isimlerinden herhangi birisine tekabül eder. Bu durumda âlemde her şey O'nun isimleridir ve her şey O'nun, O oluşuna yani hüviyetine delâlet eder. Allah bu nedenle, *De ki: 'Gerek Allah diye ad verip çağırın, gerek Rahman diye ad verip çağırın, hangisi ile çağırırsanız nihayet en güzel isimler O'nundur...'*²⁹ şeklinde buyurmaktadır. Kendisiyle yakarılan her ismin hükmü budur ve en güzel isimler O'na aittir. Öyleyse âlemin bütün isimleri O'na mütealliktir ve bütün âlem daima en güzel mertebededir.³⁰

26 Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009), 233.

27 İbn Arabî'ye göre Hakikat-i Muhammediye bütün varlığın ilkesidir. Bkz. İbn Arabî, *Kitabu'l-Mesail, Resai'l İbn Arabî*, thk. Muhammed Abdulkerim en-Nemrî (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-ilmîya, 2001), 307.

28 Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 131-143.

29 İsra 17/110.

30 İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ty) I: 267.

24 İbn Sina, *Şifa Kitabı*, haz. Hüseyin Gazi Topdemir (İstanbul: Say Yayınları, 2009), II: 601-606.

25 Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009), 264-282; Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, 122.

Bununla birlikte Allah, âlemi muhtaç olduğu için yaratmamıştır. Varlık sadece O'na özgü olmasına rağmen O, âlemi yalnızca âlemin iyiliği için ve bir lütuf olarak yaratmıştır. İbn 'Arabî'ye göre işte tam da bu durum güzelliğidir ve fütüvvettir. Buradaki güzellik ve fütüvvet; Allah'ın mevcudata var olmayı bahşederek nimetlendirmesi, hiçliğin şerrinden ve çirkinliğinden kurtarması, âdemoğullarını ilâhî isimlerle ahlâklanarak halife olma imkânı ile yaratmış olmasıdır.

Sadece insan yaratılışı itibarıyla, âlemin varlığının, isminin ve müsemmasının O olduğunu ve her bir şeyin güzelliğini idrak imkânına sahiptir. Bu idrake ulaşan insan, Allah Teâla'nın çirkin bir şey yarattığını görmez, tam aksine O'nu, *O, her an (gün) bir iştendir (fî şe'nin)*³¹ şuurdaki bir bakışla sürekli cemil olarak görür. Çünkü *O; hem ilktir hem sondur; hem Zâhir'dir hem Bâtın'dır; O her şeyi bilendir*³² ve vahdaniyetiyle zâhir, ferdâniyetiyle bâtin olmuştur.³³ Sonuçta tanrı, tek olan bütündür ve tek olan bu mutlak varlık, tecelliler açısından bütün her şeydir.³⁴

1.3. Güzelliğin Âlemdeki Tecellisi

Bu başlıkta öncelikle sorulması gereken soruları şöyle sıralayabiliriz: “Âlemdeki güzellikleri gören kimdir? Görülen nedir ve görünüş nasıldır? Görüntü olarak gözümüze işen şeylerin aslı nedir? Karşımızda duran ve gördüğümüz objelere nasıl bir gözle bakmalıyız? Bu bakış, merkezî bir perspektifle mi, tersten bir perspektifle mi yoksa Bir'e bağlı çoklu perspektifle mi olmalıdır? Görülen obje var mıdır? Eğer varsa biz mi o objeye bakmak-

31 Rahmân 55/29.

32 Hadîd 57/3.

33 İbn Arabî, *Ahadiyet Risalesi-Risaletü'l-Ahadiyye*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 29.

34 Özkan Gözel, *Ne-Varlık ve Ahlak-Trans-Ontolojik Bir Düşünüm* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 85.

tayız yoksa baktığımızı sandığımız o obje mi bize bakmaktadır? Eğer objenin varlığı reel ise tanrının varlığı irreal bir alana mı hapsedilmiştir?” Bu ve benzeri soruların türevleri çoğaltılabilirse de makalenin başlığına sâdik kalarak bahsi geçen sorulara İbn 'Arabî'nin düşünce evrenine göre kısmen cevap verilecektir.

Âlemin ve doğanın görünüşünün insan tarafından algılanışı belirlenmedikçe, tanrı-âlem ilişkisinin estetik açıdan ele alınması ve anlaşılması imkânsızdır. Tanrı-âlem münasebetini ele alan düşünürlerin genel olarak soyut-somut ikiliği çerçevesinde açıklamaları karşımıza çıkmaktadır. Âlem ve âlemdeki objeler somut, tanrı ise soyut ve kavramsal olarak değerlendirilir. Bu da insanı, işlevsiz ve âlemle bağı zayıf olan ötelemin ötesindeki bir tanrı anlayışına götürmektedir.

Ancak İbn 'Arabî düşüncesinde tanrı ve âlem münasebeti; tinsel içeriği barındıran tek bir Varlık'ın farklı formlar vermesini esas alan metafizik bir temelle açıklanır. Ancak bu anlayış ne panteizm ne panenteizm ne de tekçi bir mistisizmdir. Bu anlayışın ontik mekanizması mantıksal ve kıyâsî bir akli çıkarım da değildir. Bu anlayışın esası; vecdi merkeze alan keşfî bilgi yöntemi sayesinde daimî fakr halinde olma şuuruyla Vücûd ile vuslatı amaçlar. Böylece âlemdeki her şeyin “hem O olduğu hem de O olmadığı” paradoksu hayretle idrak edilir.

Tam da bu noktada âleme ve varlığa şaşkınlık karşı çıkan İbn 'Arabî'nin tevhid anlayışı, bilen özne ile bilinen nesne arasında gerçek bir ayrımın olmasına izin vermez. Zira bu ayrıma müsaade etmek, tevhidi unutmak, dağılmak ve ben-merkezci olmak anlamına gelir. Bilen öznenin hakikatine dair bu tür bir cehlin olması, âlemi, hakikatten kopuk gayeler uğruna manipüle edilebilecek eşyalar ve nesnelere bütününe dönüştürür. O yüzden ferdin görme, algı ve idrak biçiminin nasıl-

lığı, pek çok şeyi belirlediği gibi, âleme ve varlığa bakışı da belirler.

İbn 'Arabî düşüncesinde keşfe dayalı bilmenin, kemâle doğru giden etik, estetik, epistemik ve ontik bir güzelleşme süreci olduğu varsayılabilir. Bu güzelleşme sürecini deneyimlemeye gayret etmeden, nesne ve öznenin hakikatini görmezden gelmek, estetik algının bozulup her şeyi pejoratif görmekle sonuçlanır. Bu yüzden mutlak güzelle bağı koparılmış bir kâinat, ancak ve sadece kuruyup çölleşerek mânâ fukarasına dönüşmüş bir nefsin aynası olabilir. Aydınlanma dönemiyle başlayan tanrının öldürülmesi süreci ve modern dönemde Nietzsche tarafından çığılığı atılan “Tanrı'nın ölümü”, insan aklının hadım edilmesinden ve ruhun çölleşmesinden başka bir şey değildi. Dolayısıyla günümüzdeki sosyal ve ekolojik felaketler bu mânevî çözümlenin kaçınılmaz sonuçlarıdır.³⁵ İnsanın cevheri akıldır.³⁶ Ancak çağımızda bu aklın, algının ve idrakin ne olduğuna dair ciddi bir karmaşa söz konusudur. Bu karmaşa da insanın tahkike giden idrak sürecine ve mutlak güzeli bilmeye doğru giden yolculuğuna barikat kurmaktadır.

İbn 'Arabî, nebevî mirasın insanlığa hediye ettiği sahih geleneği ve unutulmuş ilâhî hakikatleri yeniden canlandıran biri olarak kendine özgü tevhid yorumuyla insanlığa yeni bir rahmet nefesi üflediğini iddia eder. Ona göre her bir şey sırf yaratılmış olmak itibarıyla bizat Allah'ın birliğine teslim olduğundan tevhid, her bir şeyin andaki ve ebediyetteki aslı durumunu ifade eden evrensel bir hakikatin kabul edilmesidir. “Allah'tan başka ilah yoktur” beyânı; her bir vahiy cüzünün birincil hakikatidir ve kelime-i şehâdetin ilk kısmıdır.

35 William C. Chittick, *Kozmos'taki Tek Hakikat*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Sufi Kitap, 2010), 154-166.

36 Ebu Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtu's-Sufiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 61.

Bu birleyen hakikat görüşü, İbn 'Arabî'nin düşünce sisteminde hem varlık hem de kozmogoni açısından ele alınan bir hakikattir. Ona göre kâinattaki her şeyin farklı düzeylerde bir hakikati, Hak olma hali, güzelliği ve gerçeklik durumu vardır. Allah, mutlak anlamda güzel olandır ve mâsivâ ancak göreceli olarak Hak'tır. İbn 'Arabî tevhid düşüncesini; insanoğlunun madd, maânevî, aklî, rûhî, bireysel ve sosyal açıdan ilişkide olduğu her bir şeydeki nispî Hak olma durumunu tespitle; “Her şeyin hakkını vermeyi, mutlak güzel olana irca etmek”, temeli üzere inşa etmiştir.

İbn 'Arabî, eserlerinde sürekli olarak şu âyeti hatırlatır: *Allah'tan sakının, Allah size öğretiyor.*³⁷ O'na göre insan, kulluğunun hakkını vermek için ulaşması gereken hakiki bilgiye Allah'tan sakınma yani takva yoluyla ulaşabilir.³⁸

İbn 'Arabî tenzihin, sınırlama ve daraltma olduğunu ve bu konuda hakikat ehlinin de ittifak ettiğini, Hak'la sadece tenzih üzerinden bağ kuran kişinin ya bilgisiz ya da saygısız olduğunu ifade eder. Şerîati kabul eden mü'min, Hakk'ı tenzih eder ve tenzih sınırında durup bundan başkasını görmezse, saygısızlık yapmış ve farkında olmadan Hakk'ı ve Peygamberi'ni yalanlamış olur. Aynı şekilde Hakk'ı teşbih edip tenzih etmeyen kimse de O'nu sınırlamış, tanımlamış ve dolayısıyla lâyıkiyle bilmemiş olur. Allah'ı bilme noktasında tenzih ve teşbihi iki nitelikte tevhidle birleştiren kimse ise Hakk'ı bilmiş demektir ki bu da hayâl gücü sayesinde olur.³⁹

Mantık ilminin tenzihe haddinden fazla vurgu yaparak teşbih hususunu ihmal etmesi, tevhidin hakikatini anlamamızı ve âlemdeki güzelliğin Hak ile irtibatını kurmamızı engellemektedir. Mantık, Allah'ın müteâl ve

37 Bakara 2/282.

38 Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, 105-112.

39 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Abu'l-Alâ Afîfî (Beyrut: Dârü'l-Kitab al-Arabî, 1980), 68-69.

tek olduğunu kavrayabilir, ancak O'nun sayısız şekillerdeki tecellilerini anlayabilmek ve içkinliğini kavrayabilmek için muhayyileye ihtiyaç vardır. Aklın ve hayâlin bakışlarını birleştirme işi aslında o kadar çetin bir meseledir ki bu ancak vahyin hakemliğiyle gerçekleştirilebilir. Zira İbn 'Arabî'nin hayâl kavramıyla anlatmak istediği şey, zihne ait kurmaca bir durum değildir. Hayâl âleminin de kendine has bir işleyiş biçimi vardır.

İbn 'Arabî düşüncesinde hayâl; birincisi âlemin kendisi olarak, ikincisi berzâhî bir makro kozmik âlem olarak, iki temel düzeyde ele alınır. Ancak bu düşüncede hangi düzeyde ele alınırsa alınsın hayâl, her zaman iki gerçeklik ya da iki âlem arasında bulunan ve her ikisine göre tanımlanması gereken bir berzâhtır. Bu yüzden bir rüya imgesi, hem öznel deneyime hem de nesnel içeriğe göre tanımlanmaya gereksinim duyar. Böylece bu imgenin hem gerçek hem de gerçek olmadığını ispatlarız, çünkü bir anlama göre özel bir şey olarak görülür, başka bir anlama göre de görülen o değildir.

Bu yüzden İbn 'Arabî âleme "hayâl" derken, Allah'tan başka her şeyin iki anlamlı durumlarını ve aynadaki görüntünün aynaya bakan bir kimsenin gerçekliğini göstermesi gibi âlemin de ilâhî hakîkati sergilediği gerçeğini düşünür.⁴⁰ Âdetâ hayâlin ilmini kuran İbn 'Arabî'ye göre hayâlin kendine has gücü, "mümkün varlık"a; varlık vermektir. Çünkü Allah'ın yani Zorunlu Varlığın ne formu ne de sureti olabilir ve tahayyül eden Hazret,⁴¹ onu tam olarak bir surette izhar eder. Tecellilere içkin olan paradoksun, yani "Beni göremezsin" reddiyle "Allah'ı suretlerin en güzelinde gördüm" olumlaması arasındaki çelişkinin çözüldüğü yer de burasıdır.⁴² Hayâl, hem

duyumsal hem düşünsel; hem duyularda hem de akılda; mümkünde; zorunluda ve imkânsızda aracı ve taşıyıcı bir niteliktir. Bu nedenle İbn 'Arabî'ye göre gerçek ilmin yani marifet ilminin direği hayâldir. Çünkü hem bâtınî hem de zâhirî olarak, teşbihi, ölümü, güzelliği ve birçok şeyi anlamamızı sağlayan şey muhayyiledir.⁴³

Aslında gören ve görülen, var eden ve var olan, bilen ve bilinen, birleyen ve birlenen, idrak eden ve idrak edilen birdir. O, varlığını kendi varlığıyla görür ve varlığını kendi varlığıyla bilir. O, varlığını, görmenin ve bilmenin herhangi bir niteliği olmaksızın kendi varlığıyla idrak eder. Bu idrak, görme ve bilme şekli, harflerin ve suretlerin bir varlığı olmaksızın gerçekleşir. O'nun varlığının bir keyfiyeti, bir nasıllığı olmadığı gibi, kendini görmesinin, idrak etmesinin ve bilmesinin de bir keyfiyeti ve nasıllığı yoktur. O halde "Bütün bu iğrenilen mekrûhat ve çirkinliklere veya sevilen mahbûbata ve güzelliklere hangi nazarla bakılmalıdır? Örneğin, bir hayvan pisliği veya bir leş gördüğümüz zaman "O, Allah mıdır?" sorularına, İbn 'Arabî şu şekilde cevap verebileceğimizi söyler:

Şanı yüce ve ulu Allah; bu şeylerden biri olmaktan münezzehtir ve mukaddestir. Bizim sözümüz, pisliği pislik ve leşi leş olarak görmeyendir; bizim sözümüz basiret sahibi olanadır ve doğuştan kör olmayanadır. Çünkü kendini tanımayan kimse, doğuştan âmâdır ve bu durum ortadan kalkmadıkça, kişi bunların anlamlarına ulaşamaz. Bu sözler, Allah ile beraber olanlardır, Allah'tan başkasıyla beraber olanlara ve âmâlara değildir. Hiç kuşkusuz ârifler, Allah'tan başka bir şeyin olmadığını bilir. Bizim sözümüz, Allah'ı tanıma adına kendi nefsinin tanıma isteğinde azmi ve himmeti olan kimseyedir. Çünkü böyle bir kimsenin kalbinde bu tanıma

vufunda Yarattığı Muhayyile, çev. Zeynep Oktay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013), 232-233.

43 İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, II: 309-311.

40 William Chittick, *Hayal Âlemleri*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 97-98.

41 Hayâl-i muttasıl ve hayâl-i munfasıl içeren mutlak hayâl, mutlak kapsayıcı hayâli ifade eder.

42 Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasav-*

arzusu bütün tazeliğiyle ortaya çıkar, bu arzu kalbinin her tarafını sarar ve orada Allah'ı tanıma arzusu ve iştiyakı konusunda bir suret oluşur. Bizim sözümüz böyle bir arzusu, niyeti ve amacı olmayan kimseye yönelik değildir.⁴⁴

İbn 'Arabî, tevhid anlayışını daha anlaşılır kılmak adına âlemin ve çokluğun, mutlak güzel olan birlikten nasıl çıktığını yorumlarken gölgeler, aynalar, suretler vb. bazı benzetmeler kullanır. Ona göre Hakk'ın dışındaki her şey, O'nun suretidir. Suretler, bakılan mahallin istidadına göre derecelenir. Her varlık, kendi ayn-ı sabitesinin gerektirdiği tarzda Hakk'ın suretiyle zuhur eder. Yeniden yaratmaya dayalı bu âlem tasavvuru, atom ve onun sürekli hareketlerinin keşfinin ardından ortaya çıkan çağdaş-bilimsel tasavvurlara benzer şekilde dinamik ve canlı bir tasavvurdur. Buna göre güzel olan âlem, her an ezeli ve ebedî olarak yok olur ve taze bir güzellikle yeniden yaratılır. Dolayısıyla varlık birdir ve o da her an sayısız güzel suretlerde tecelli eden Hak'tır. O halde halk, sürekli ve daimî bir başkalaşma ve yeni bir yaratılma içindedir. Şu anlamda ki sürekli ve ebedî ilâhî tecelli, her anda var olanların suretlerinde zuhur eder. Bu zuhur, çokluğuna ve sürekliliğine rağmen, asla tekrarlanmaz. Dolayısıyla yaratılmışlar, her anda yok olurlar ve ikinci anda benzerlerinin gelmesi için, suretleri yok olur. Ama bu noktada, zamansal bir ayırımın veya kopukluğun söz konusu olduğunu düşünmemek gerekir. Çünkü bu durum, bir suretin gidiş anı ve aynı anda başka bir suretin yeniden yaratılış anıdır. Tüm bu süreçte ise mutlak güzel olan Allah daima müdahale halindedir. İbn 'Arabî, bu yeniden yaratmanın, insanların çoğuna karmaşık geldiğini ve böylece ikinci anda ortaya çıkan benzer suretin, ilkinin aynısı olduğu zannından, sadece keşif ehlinin kurtulabileceğini özellikle belirtir.⁴⁵

44 İbn Arabî, *Ahadiyet Risalesi*, 44-45.

45 İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, II: 205-206, IV: 22; Muhammed Abdülkerim en-Nemrî, "*Kitâbu'l-*

İbn 'Arabî, Allah'ın her an yaratma halinde olmasını; tecellilerin farklı şekillerde olabileceği imkânını taşıması olarak da değerlendirir ve bu tecellilerinin bazen adalet, rahmet, kudret, irade tecellileri olabileceği gibi bazen de saadet ve izzet tecellisi vb. şeklinde gerçekleşebileceğini belirtir. Saadet tecellisinde güzelleştirme ve güçlendirme nefesleri dört bir yanda tecelli eder. Meyveler güzelleşir, ürünlerin fiyatları düşer, Hak Teâlâ insanlar arasında ünsiyet kurar, herkesi anlaşma konusunda uyumlu hale getirir, *emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker* çoğalır, şirk ateşi yatışır ve Hz. Muhammed ümmeti arasında hayır yolları yürünür. Sonra kalplerinde rahmet nehirleri, dillerinde sıdk açılır. Kendilerinde ölüm yani nefslerinin ölümü gerçekleşir; cimrilik kaybolur, cömertlik can bulur. İzzet tecellisinde ise iman artar, ârifler ortaya çıkar, tasavvuf çoğalır, halk bilmeden de olsa tasavvufa yönelir ve İslam zuhur eder.⁴⁶

Sonuç itibariyle İbn 'Arabî'ye göre âlem, Allah'ın sanatının mükemmelliğini gösteren bir alâmettir. Bütün varlıkları ilâhî muhabbetle yaratan Allah, onların her birini kendisinin sanatına ve kemâline delil kılmıştır. *Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler. Bu, her şeyi sapaşlam yapan Allah'ın sanatıdır*⁴⁷ âyeti bütün kudret, güzellik ve kemâlin O'na ait olduğunu gösterir. Zâhirde görünen mükemmellik O'nun sıfat ve isimlerinin tecellisi ile gerçekleşmektedir. Bu yüzden güzellik üzere var olan âlem tekdüze bir yapıya sahip olmayıp rahmânî nefese dayanan ilâhî tecellilerle varlık kazanmakta ve görünenin ötesinde ilâhî katmanlardan oluşmaktadır.⁴⁸

Mesâil", *Resâilü İbn Arabî*, mlf. İbnü'l-Arabî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 23.

46 İbn Arabî, *Kitabu'l-Gâyât*, çev. Osman Nuri Karadayı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 204.

47 Neml 27/88.

48 İbn Arabî, *Kitabu'l-Gâyât*, 202.

1.4. İbn ‘Arabî’de Rûhî Güzelliğin Kemâli: Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi

Âlemin ve insanın çıkış yeri olarak ulûhiyet mertebesinin ve güzelliğin âlemdeki tecellisinin anlaşılması, âlemin ve insanın ilâhîliğini, kutsallığını ve güzelliğini anlamamızı sağladığı için önemlidir. Bunun gibi güzelliği ve güzelliğin algısını tartışırken ulûhiyet ve kozmos kadar anlaşılması gerekli olan bir diğer önemli şeyse ruhtur. Ruh, duyüstü âlemler ve anlamlardan, duyumsadığı fiziksel dünyaya kadar kendini çevreleyen her şeyi içine alır. Ruhun algı sürecinde önemli bir yaratıcı gücü olsa da güzelle, dolayısıyla ilâhî olanla ve varlıkla karşılaşması, kendi eğilimlerine bağlıdır. Varoluş tek bir gerçekliktir ancak ruhlar ona farklı ezeli kabiliyetlerine göre tâlip olduğu için, ruhların yapılarına göre de varoluş farklı şekillerde algılanabilir. Bundan dolayıdır ki İbn ‘Arabî’ye göre insan algısı açısından güzellik ve çirkinlik izafî şeylerdir.

Öte yandan İbn ‘Arabî’nin eserlerinde güzellik; cazibe ve sevimliliğe karşılık gelir. Yani algılanan bir nesnenin algılayanı cezbetmesi ve algılayanda sevgi uyandırma derecesi önemlidir. Her algılayan öznenin kendini sevme eğilimi vardır; kendisine en çok uyanı arar. Kendisine ayna olan şeyi görünce sevinir, o nesneyi güzel bulur ve ona tutulur. Bir yandan bu durum insanın diğer insanlara olan hayranlığını da açıklamaktadır.⁴⁹ Tam da burada varlığın mâhiyetine dair İbn ‘Arabî’nin ilâh-ı mu’tekad görüşü sırrına vakıf olan ârifler ve muhakkikler, varlığın güzelliği yani celâlinin cemâli karşısında sürekli bir hayret halindedirler. Zira Celâl’in Celâli ile hiç kimse muhatap olamaz; bu mertebe “lâ ta’ayyün”e tekabül eder ve herkese kapalıdır.

49 Cyrus Ali Zargar, *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn ‘Arabî and ‘Iraqî* (South Carolina: University of South Carolina Press, 2011), 5-15.

Peygamberimiz’in, *celâlinde cemâline sığıtırım* şeklinde dua etmesi bununla ilişkilidir.

Allah’ın Celâl’i, O’ndan O’na uzanan bir münasebet ve yakınlıktır ve O, bizi onu gerçek anlamda bilmekten alıkoymuştur. Cemâl ve güzellik ise O’ndan insana uzanan bir ilişkidir ve insana O’nun hakkında sahip olabileceğimiz her türlü bilgiyi, ayrıca tüm vahiyleri, tefekkürleri ve mânevî durumları verir. Bunun iki biçimi vardır; huşû ve yakınlık. Çünkü Cemâl’in hem yüce bir yönü vardır hem de Mutlak Güzelle’le ilişki kurmamızı sağlayan ünsiyet imkânını taşır.

Âyetlerdeki tenzih ve teşbih içerikli ifadelerin peş peşe sıralandığı durumlarda, Hak Teâla ile aramızda nefsin sıfatları açısından gerek küllî gerekse cüz’î açıdan bir benzerlik olamayacağını, bunun ancak mânevî bir benzerlik⁵⁰ olacağını kabul eden İbn ‘Arabî, insanla O’nun arasındaki benzerliğin nefyedildiğini özellikle vurgular. *O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, her şeyi duyan, her şeyi görendir*⁵¹ âyetini; “O’nun benzerinin benzeri bir şey yoktur” şeklinde yorumlar ve varsa Hak ile benzerliğin “Zeyd aslan gibidir” sözünde olduğu gibi sadece dilsel bir benzerlik olduğunu belirtir. Çünkü mutlak celâl, Hakk’a has bir alandır hiçbir mahlûk onu bilemez ve müşahede edemez. Yine mutlak celâl sadece O’nun kendisini olduğu gibi gösterdiği huzurdur. Eğer bu huzura ve bu huzurda sergilenen mutlak celâle müdahale etme imkânımız olsaydı, o zaman bilgi olarak Allah’ı ve katında olan şeyleri ihata etmiş olurduk ki bu imkânsızdır.

İbn ‘Arabî’ye göre bu dilsel benzerlikler sayesinde insanın halifeliği sahih olur ve ruhlar dâhil pek çok şey insanın emrine verilir. Hak

50 İbn Arabî bu benzerliğe küllî ve kâmillik benzerliği adını verir. Buradaki benzerlik mânâ ve anlam benzerliğidir. bkz. Muhyiddin İbn Arabî, *Risaleler-1*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Kitsan Yayınları, 2004), 57-58.

51 Şûrâ 42/11

Teâla, cemâl sıfatıyla âriflerin kalplerine açılma makamına iner ve mahlûkat içinde âriflere benzeyen varlıklar olması ihtimalini de celâl sıfatıyla nefyeder. Yüce Allah böylece, isimlerin anahtarlarına sahip kılarak bütün yaratılmışlardan şerefli ve üstün konuma yükselttiği insanda tamamlık ve kemâl sıfatlarını izhar eder. O halde İbn 'Arabî için celâlî; benzerlik ve eşitlikle ilişkisi bulunmayan bir denklik, cemâlî ise mislin bulunması olarak varsayabiliriz. En nihayetinde celâl, hakkın kutsanmasını; cemâl, kulun yüceltilmesini ifade eder.⁵²

Halife insanın, varlığın her zerresinde celâlî, cemâlî ve kemâlî tecellileri fark edebilmesi için bir tasavvufî terbiye sürecinden geçerek nefsinin tezkiye ve kalbini tasfiye etmesi gerekir. Tevbe, itikad, muhabbet, şevk, aşk, riyazat, takva, vera, ihsan, aldanmamak, zikir, istiğfar, belli şartları haiz halvet, öfkeyi yutmak, günah işlememekte ısrar, dünyadan yüz çevirmek, ama özellikle sükût, uzlet, açlık ve uykusuzluk pek çok sufînin ve İbn 'Arabî'nin de kabul ettiği üzere nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi için gerekli şartlardır. Allah erlerinin süsü ve güzelliği, İbn 'Arabî'ye göre de şer'î esaslara bağlıdır. Tüm bu dinî pratikler yapılırken Kur'an ve sünnete ittiba ise en temel öğedir.

Hız. Muhammed'in, Cebrail'in rehberliğindeki öğretim sürecinde, Cebrail'in makamının şeyhlik, Hız. Muhammed'in makamının ise dervişlik makamı olduğunu belirten İbn 'Arabî, *Beni Rabbim terbiye etti ve terbiyemi de güzel yaptı*⁵³ hadisini ele alarak, müride bir mürebbi gerektiğini, onun da mürşid olduğunu ifade eder. Ona göre tasavvuf yolunun neticesi izzet ve şerefse, ona giden yollar her

52 İbn Arabî, *Resai'l İbn Arabî*, thk. Said Abdulfettah (Beirut: İntişaru'l-Arabî-Arab Diffusion Company, 2002), 2/215-220; Rabia Terri Harris, "The Kitâb al-Jalâl wa-l Jamâl of Muhyiddin İbn 'Arabî: On Majesty And Beauty", *Journal of the Muhyiddin İbn 'Arabî Society*, 8 (1989): 5-32.

53 el-Câmiu's-sagîr, I, 12.

tarafından âfetler, yol kesiciler ve yok ediciler tarafından sarılıdır. Bu nedenle o yolu çok iyi bilen cesur bir kılavuzdan başkasıyla o yoldan geçilemez. Bu kimseden faydalanmak da ancak ona tam olarak teslim olunduğu zaman gerçekleşir. Şeyhe düşen, şeyhlik mertebesinin hakkını vermek, müride düşense yolun gerekliliklerinin hakkını vermektir.⁵⁴

Fusûsu'l-hikem ve diğer eserlerinden hareketle İbn 'Arabî için nefis ile yapılan savaşın aynı zamanda rabbânî bir stratejisi olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁵ İbn 'Arabî'ye göre nefsin olgunluk ve kemâlî için akıl, ilim ve şerîate uymak aslı gerekliliktir. Zaten nefsin, şerîate aykırı şehvet ve cehalet içerikli yanlış eğitiminin dolayısı kusurlu eylemler ortaya çıkar. Oysa dünya, güneşin nuru ile nasıl parlar ve canlanırsa, insan da ruhunun nuru ile öylece parlamalı ve ışıdamalıdır.⁵⁶ Bu nurun ışıdamasını ve nefsinin kurtuluşa ermesini isteyen müridin ilk yapacağı şeyse, ayıplarını bulup gösterecek bir mürşide bende olmasıdır. Mürid, o mürşidi arayıp bulmak için çok uzaklara gitmesi gerekse bile bundan imtina etmemelidir; çünkü müridi, nefsin tahakkümünden kurtaracak yegâne kişi odur.⁵⁷ Zira İbn 'Arabî için varlığın yaratılmasının yegâne gayesi, her bir varlığın kendisine yaraşan kemâline ulaştırılmasıdır. Kemâle ulaşır nefislerini terbiye edenlerse Allah'ın gelinleri ve güzelleridir.⁵⁸

İbn 'Arabî, devasa külliyatındaki diğer herhangi bir eserinde olmadığı kadar *Fusûsu'l-hikem* adlı eserinde, mânevî terbiye ve tefek-

54 İbn Arabî, *Hakikat Yolcusuna Kılavuz: Allah Yolundaki Müride Nasihatler*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Hayy Kitap, 2010), 14-15; bkz. İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlahiyye*, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001).

55 İbn Arabî, *Nefsin Terbiyesi*, 85-94.

56 age. 27.

57 age. 252.

58 İbn Arabî, *el-Bulga fi'l-Hikem: Hikmette Son Nokta*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan Yayınları, 2008), 121-122.

küre, aklî ve ilmî tetkiklere yer vermiş, önceki dönemlere ait İslam entelektüel geleneklerinin, özellikle nefis ve riyâzet hakkındaki karşıt yaklaşımlarını bir araya getirmiştir.⁵⁹ Ayrıca İslam felsefecileriyle ortak olarak, ilâhî ahlâkla ahlâklanmak yerine biçimcilğe bağınazlıkla kendini adanmış ilahiyatçıları eleştiren İbn ‘Arabî’ye göre melekler, insanın organlarında ve zihinsel yeteneklerinde saklı güçlerdir. Bu saklı güçleri riyâzetle hareket geçirerek güzelleşmek ise sufînin gerçek amacıdır.⁶⁰

2. Muhammedî Söylemde Güzelliğin Yansıması

İbn ‘Arabî eserlerinde pek çok âyet ve hadisi kendine has tarzıyla yorumlar. Bu yorumların onun düşünce sisteminin her noktasıyla ilişkilendirme imkânına sahip olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Ayrıca varoluş bakımından varlığın farklı boyutlara ve mertebelere sahip olduğu fikri, İbn ‘Arabî’nin bilgi ve insan düşüncesini ele alırken dikkate alınması gereken oldukça önemli bir noktadır. Zira âyet ve hadislerde geçen kelimelerin uzak, yakın, zâhir, bâtın vb. gibi farklı ve çok katmanlı anlamlarını sonuna kadar kullanan İbn ‘Arabî’nin konumuzla ilgili bazı hadisler hakkındaki yorumlamaları okuyucuyu hayrette bırakan farklı ve yeni bakış açıları ortaya koyar.

İbn ‘Arabî için tasavvufa dair yazım aslında bir sevgi eylemidir. Düşünceler, harfler-

le somutlaşan kelimelerin şekillerinin içine akar. Bu şekiller, âdetâ dışıl bir bedendir ve varlıkların evrensel sevgi yasasıyla varlıklarını sürdürdüğü, âlemin tükenmez ilâhî kitabının sembolüdürler.⁶¹ Semboller insan tarafından yaratılamaz ve insan semboller tarafından dönüştürülür.⁶²

2.1. Allah Güzeldir; Güzelliği Sever

İbn ‘Arabî, mutlak ve ebedî güzellik ile göreceli güzellik arasında temel bir ayrım yapar. Daha sonra güzelliğe olan ilâhî sevgiden söz ederek, Peygamber’e uyararak Allah için nasıl güzelleşileceğinin yollarını belirtir. İbn ‘Arabî için yolu takip edilen kişi Hz. Muhammed olunca, güzellik, nur ve sevginin yakınlığı doğaldır. Güzellik de nur gibi varlık olduğu ölçüde hem var olur hem de algılanabilir. Yani evrenin her yerine yayılmış olan mutlak ve koşulsuz güzellik içinde, Allah daha sonra göreceli ve koşullu bir güzellik düzenlemiştir. Bu sayede bazı varlıklar diğerlerinden daha güzeldir. Hz. Peygamber’in hadisinde, *Allah güzeldir* ifadesinden hareketle her insanın güzelliği sevdiğini, sevmeye en layık olan güzelin de Allah olduğunu belirtir.⁶³

İbn ‘Arabî, hadisin *Allah güzelliği sever* kısmını ise; kişinin rabbi için güzelleşmesi adına Peygamber’e uymak dışında bir alternatif olmadığı, ona tâbi olmanın kişinin süsü olduğu böylece Hakk’ın da bu sayede kulu- nu seveceği şeklinde yorumlar. Zaten Hz. Muhammed hakkında, *De ki: ‘Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok*

59 J. W. Morris, “How to Study the Futuhat”, *Muhyiddin İbn Arabi: A Commemorative Volume*, ed. S. Hirtenstein vd. (England-Shaftesbury: Element Books Limited, 1993), 73-89; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 174.

60 Mehmet Zahit Tiryaki, “Nefs Teorisi”, *Metafizik-Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) 3: 1293; İdris Şah, *Sufiler-Sufî Geleneğinin Tarihsel ve Kültürel Bir İz Sürümü*, çev. Ferma Lekeşizalın-Nurullah Yakut (İstanbul: Beyaz Baykuş Yayınları, 2022), 175.

61 Ekrem Demirli, “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü’l-‘Arabî’de Harf Sembolizmi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2008): 229-233; Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 206-213.

62 Lale Bahtiyar, *Sufî Tasavvufi Arayışın Dışavurumu*, çev. Mehmet Temelli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 35-36.

63 İbn Arabî, *İlahî Aşk*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 110-111.

*bağışlayandır, çok merhamet edendir*⁶⁴ âyetinde belirtildiği üzere Peygamber'in mânevî süsleriyle süslenilmesi durumunda "Allah sizi sevecektir", vaadi gerçek olur, çünkü "Allah güzelliği sever". Bu yüzden İbn 'Arabî'ye göre âşıklar mâzur görülür. Çünkü âşık, sevgilisini kendi gözünde dünyanın en güzel şeyi olarak görür ve sevgilisinde bulduğu güzelliği kaçınılmaz bir fitrat gereği sever.⁶⁵

Bu ilâhî tezâhür veya tecelli, insanın Allah'ı her türlü mantığın ötesinde sevmesini sağlayan şeydir. Yaratılmış formlara duyulan sevgiden farklı olarak, tanrıya duyulan sevgi, sürekli tefekküre ve Gerçek Varlık'ta benliğin yok olmasına yöneliktir. Bu aşk, dünyevî aşkta olduğu üzere sevilenin güzelliğinin her karşılaşmada artması gibi her yeni birliktelikte söndürülen ve sonra yenilenen bir arzudur.⁶⁶ İbn 'Arabî, ilâhî aşka vurgu yaparken, yaratılmışları sevenin de yalnızca Allah olabileceğini özellikle belirtir. Çünkü her sevgilide tecelli eden, her sevenin gözüne sevdiğini sunan O'dur. Varlıkta tek bir Âşık vardır; bütün dünya seven ve sevgilidir; bunların hepsi O'ndan kaynaklanmaktadır. O, tek mâbuttur ve hayâlinde ilahlığı görmeyen hiç kimse O'na tapmaz.⁶⁷

2.2. Güzelliğin Kadında ve Doğada Yansıması

Ekberî düşüncede, ilâhî zuhur sürecinde kadının yaratılması çok büyük ve önemli bir hâdis olarak değerlendirilir. Zira İbn 'Arabî'nin, rasyonalist dünya görüşünün dışında kalarak; erotizm, aşk, kadınlık, evlilik ve varoluş kavramlarını düşünce sisteminde birleştirir

64 Âl-i İmrân 3/31.

65 İbn Arabî, *İlahî Aşk*, 111-112.

66 Stephen Hirtstein, *Muhyiddin İbn Arabî- "Bir Merhamet Abidesi"*, çev. İrfan Kelkitli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 298-299.

67 İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, II: 322-327; Pablo Benito, "On the Divine Love of Beauty", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 18 (1995): 1-22.

yazıya aktarmadaki başarısı tartışılmaz bir gerçektir.

İbn 'Arabî, tüm düşüncelerinin özeti olan *Fusûsu'l-hikem* adlı eserinde tüm nebilerin hakikatini, "hakikat-i Muhammediyye" incisinin yansımaları olarak tanımlar ve ona göre Hz. Muhammed, ferdiyet hikmetiyle tüm peygamberlerin ve insân-ı kâmilin mührü ve özetidir. İbn 'Arabî'nin bu eserinin "Muhammed" fassında, Peygamberimiz'in bütün varlıkların aslı olan sevgi adına söylediği; *Dünyanızdan bana üç şey sevdirdi; kadın, güzel koku ve gözümün nuru namaz*⁶⁸ hadisini yorumlaması alışılmışın dışındadır. Allah'ın kadına özel bir rol yüklediğine ve aşkın bir değer verdiğine inanan İbn 'Arabî, dünya planında ortaya çıkışı erkekten daha sonra olan kadını, erkeğin bir parçası olarak görür ve ona göre bir kadına duyulan aşk, bütünün kendi parçasına duyduğu özlemdir.

Bu nedenle erkekler de tanrının yarattıklarına duyduğu sevginin aynısı bir sevgiyle kadına özlem duyarlar. Tam bu noktada tanrı ile bir yakınlığımız vardır. Çünkü ilâhî izinle kadının, erkeğin varlığını kopyalayıp ona görüntüde eş olması ve erkeğin varlığını çoğaltması, tıpkı Gerçek Varlık'ın varlığını çoğaltması gibidir. Bu da en büyük ve en mükemmel ilâhî kurbiyettir. Bu nedenle erkek, bir kadını sevdiğinde, onunla fiziksel yapısına uygun olarak en yoğun şekilde, cinsel ilişki vasıtasıyla iletişim kurmaya çalışır. O anda arzu, onun tüm parçalarını kaplar ve zevkine ulaştığıdaysa tüm varlığı tüketir. Kadınlıkla erkeğin yaşadığı bu sevgi birliğinin ve kaynaşmanın hazzı o kadar büyüktür ve insanın varlığının öylesine yok olmasına neden olur ki insan, birliğini ve zevkini Gerçek Varlık'tan başka bir şeyde bulduğuna inanır. İbn 'Arabî'ye göre bu nedenle Hakîkî Varlık, kıskançlık duyar ve kula abdest almasını emreder. Ancak o zaman kul, sönmüş

68 Nesâî, *İşretü'n-nisâ'* 7, 3392.

benliğini yeniden yaratabilir ve Hakk'a doğru yönelebilir.

“Nizâm” adlı bir genç kıza duyduğu muhabbet ve ilgisini *Tercümânü'l-eşvâk* adlı eserinde şiirleriyle mükemmel şekilde dile getiren İbn 'Arabî'ye göre kadın, insanın hakiki varlığı tefekkür ettiği en mükemmel formdur.⁶⁹ Hem pasif hem de aktif yönleriyle erkeğin sureti olan kadın aracılığıyla temsil edilen gerçek varlık, kadının yaratılmasını emreden fâil olarak görülür. Kadının sunduğu gerçek varlık imajının daha tam olmasının ve Peygamber'in onu sevmesinin nedeni de budur.

Gerçek Varlık, hiçbir zaman maddeden soyutlanmış olarak düşünülemez. Allah, zât itibarıyla, *Her şeye kâfidir ve hiçbir varlığa ihtiyacı yoktur*.⁷⁰ Eğer ilâhî öz, bu anlamda erişilemez ise ve yalnızca maddede idrak edilebiliyorsa, o zaman hakiki varlığın kadında tefekkür edilmesi en büyük ve en mükemmel idrak türüdür. Aynı sebepten dolayı, mümkün olan en büyük birlik, ulûhiyetin “Kendi Suretinde” yarattığı ve tanrının yeryüzündeki halefi ve temsilcisi olan insana gösterdiği ilgiyle eşleşen ilişkidir. Kendisi onun içindedir; bu nedenle O, onu simetrik olarak şekillendirmiş ve *ona Ruh'undan üflemiştir*.⁷¹ İnsan dışarıdan bakıldığında bir çeşit mahlûktur ama bâtını Hak'tır.

Ayrıca İbn 'Arabî, kadınları, pasifliği yani infial mahallini temsil etmeleri ve yaratılıştaki özel yerleri nedeniyle de ele alır. Ona göre Gerçek Varlık için doğa ne ise, Hz. Peygamber için kadınlar da odur. Hak, yaratma iradesi ve ilâhî kanunları ile doğada dünyanın suretlerini açar. Bu suretler; hem elementsel imgeler dünyasında bir ilişkiyi

hem ruhlar dünyasında mânevî bir enerjiyi hem de yaratıcı fikirlerin düzenlenmesini mümkün kılar. Bu açıdan bakıldığında kadınları sevmek, Allah'ı sevmektir. Ancak sevgiyi fiziksel iştaha ve şehvete indirgemek ise câhilâne bir sınırlandırmadan başka bir şey değildir.⁷²

Genelde kutsal anlatılar ve fıkıh metinlerinde dişilik ve kadın; tehlike, kötülük, zulüm, hile, yalan söyleme vb. anlamları çağrıştırırken, kadın güzelliği ise insanları yasakları çiğnemeye teşvik eden bir şehvî unsurdur. Özellikle fıkıh metinlerinde kadın genellikle zevk almayı ve neslin devamını sağlayan bir cinsel obje ve dinî yaşamın niteliğine yönelik bir tehlike olarak görülmektedir. Bu nedenle kadının mutlaka dine ve İslam hukukuna tâbi kılınması gerekir. Kadın sessiz olmalı, sessizlik onun ahlâkî güzelliğinin bir özelliği olmalıdır. Hatta kadın, otoritesi ilâhî gücün bir uzantısı olan erkeğin aktardığı vahyi ve erkeğin tahakkümünü itiraz etmeden sorgusuz bir şekilde sürekli olarak kabul etmelidir.⁷³

Fıkıh metinlerindeki kadına bakış tarzı, kadını erkeğe kıyasla dezavantajlı duruma düşürmüştü de İbn 'Arabî'de kadının bir adı ve değeri vardır. Kadın; kendi adına konuşur, bilgedir ve ahlâk çerçevesinin dışında, insanlığın tanrıyla ve bizzat hayatla ilişkisinin yenilenmesi için bir köprü olarak kabul edilir ve kadının güzelliği, kozmosun güzelliğini özetler. İbn 'Arabî, kadının erkeğin suretinde yaratıldığını ve dolayısıyla kadının fâil olduğunu savunur. Hem ulvî hem de süflî âlemlerin görüntülerini sağlayan yani münfail olan doğayı, kadın temsil eder. İbn 'Arabî, Hz. Muhammed'e sevdiren üç şeyden bahseden hadiste, dişil cinsiyetin eril cinsiyete tercih edildiğini belirtir. Zira bu hadiste yalnızca bir eril öge olan güzel kokuya karşı iki dişil

69 Bkz. İbn Arabî, *Tercümanu'l-eşvak* (Beyrut: Dar Sader Publishers, 2003); İbn Arabî, *Tercümanu'l-eşvak (Arzuların Tercümanı)*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, t.y.), 42-57.

70 Âl-i İmrân 3/97.

71 İnfitâr 82/7.

72 İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, 216-217.

73 José Miguel Puerta Vilchez, *Aesthetics in Arabic Thought*, çev. Consuelo Lopez-Morillas (Leiden: Brill, 2017), 778.

öge olan kadın ve namaz vardır. Ayrıca eril öge olan güzel koku, dişil ögelerin tam ortasında yer alır. İbn 'Arabî'ye göre güzel koku Âdem'e benzer. Başka bir deyişle Âdem, kendisine hayat veren ilâhî öz, namaz ile kendisinden çıkan Havva arasında yer alır. Böylece İbn 'Arabî, bu düşünce tarzıyla, dişiliğin her şeyi kapsadığını savunur.⁷⁴

Ayrıca İbn 'Arabî'ye göre hem toprak hem de su, doğayı yöneten dişil unsurun ifadeleridir. Toprak dişil bir unsur olarak hoşgörülü, istikrarlı, sağlam ve alıcıdır; içinden çıktığımız ve ona döneceğimiz annedir. Su da yine dişil bir unsur olarak ruh gibidir; çünkü kendisinden hayat verir ve su, her şeyin hayatiyetinin kaynağıdır. İbn 'Arabî'ye göre su aynı zamanda aşkla da bağlantılıdır. Aşk hayatın sırrıdır ve aşk, tüm elementlerin ve ilkelerin kökeni olan suda akar.⁷⁵

Yüce Allah tarafından yaratılan ve Âdem'in gönderildiği bu maddî dünyada çardaklar, bahçeler, hayvanlar, mineraller vb. vardır. Akılla donatılmış her varlığın hayatı gibi, dünyada olan her şey canlıdır ve konuşmaktadır. Onlar ebedîdir; ölmezler, değişmezler, dünyaları da asla yok olmaz.⁷⁶ Çünkü İbn 'Arabî'ye göre evlilik, nikâh, cinsel ilişki gibi eylemler bireysel bir eylem olmaktan çok daha fazlasıdır. Bu eylemler, sevginin ve yaşamın evrensel hareketinin bir parçasıdır ve kişinin kendi kökenine dönüşünü ve aynı zamanda doğa ile Tanrı'nın kaynaşmasını temsil ederler. İbn 'Arabî'ye göre bu birleşmeler ve kaynaşmalar, mânevî ve ilâhî açıdan çok önemlidir. Çünkü bu eylemler tanrının "Ol!" emriyle dünyaya olan sevgisini temsil eden kozmik evliliğin bir parçasını oluştururlar. Tanrı, tüm eşyayı var etmiş ve onlara çeşitli biçimlerde hayat vermiştir. Bu hayatların başlangıcı ve devamı hep bir evlilik ilişkisine dayanır.

74 age. 779-781.

75 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 170.

76 İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I: 246-247.

Gece ile gündüzün, evrensel akıl ile evrensel ruhun, gökler ile yerin vb. arasındaki ilişkiler, bir evlilik ve birlik ilişkisidir. Evlilik her şeyde gerçekleşir ve bunun sonucunda varlığın kesintiye uğraması vâki değildir. Bu nedenle İbn 'Arabî, evlilik, nikâh-ı sâri ve bütün varlıklara sirâyet eden cinsel birleşmeyi; dini ibadeti, zevki ve çekiciliği birleştiren bir ilâhî sırra bağlılık eylemi olarak değerlendirir.⁷⁷ İbadet olarak değerlendirilen bu eylem, kişinin ilâhî olanla ilişkisini yeniler; zevk olarak kişinin kadınla ilişkisini tazeler; çekim olarak ise kişinin doğayla ve görünür güzellikle ilişkisini yeniler.

Dolayısıyla erkek ve kadın arasındaki evlilik, nikâh ve cinsel birleşme, ilk yaratılışı ve yaşamı doğuran ilâhî birliği yeniden üreten kutsal eylemlerdir. Böylelikle İbn 'Arabî düşüncesinde kadın bedeni, tüm aşağılayıcı çağrışımlarını kaybeder ve tam tersine olarak varoluşsal mükemmelliğin en yüksek mertebesine yükseltilir. Kadının kapasitesini ve sırrını bilen, aşkından asla vazgeçmez ve gerçekliğin bilgisine sahip kişi, kadınları sever. Çünkü onlar gaybî bilgilerin ve ilâhî sevginin mirasını taşırlar.⁷⁸ İlâhî vasfı anlamak, dişil olanı bilmeyi gerektirir. Kadını tanıyan, ilâhî olanın problemini bilen, aynı zamanda her bakımdan erkeği de anlayandır. İbn 'Arabî, her erkekte bir dişilik ve her dişide bir erkeklik görür. Çünkü her erkekte bir nefis vardır ve nefis dişidir.

İbn 'Arabî, zât kelimesinin müennes olması ile zuhur ve tecelli suretiyle âlemin bu Zât'tan meydana gelmesine özellikle dikkat çeker. Sonuçta tüm mevcutlar hakikatte de bir nevi varlığa sahiptirler ve bu mukayyet varlıkları da Zât'tan kaynaklanır.⁷⁹

77 age. II: 656-657.

78 İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, II: 190.

79 İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, III: 89-90; Süleyman Uludağ, *Sufî Gözüyle Kadın*, 6. Baskı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 75-86.

Sonuç

Estetik ve güzellik kavramları, mânevî ve duysal anlamları çağrıştıran genel bir anlam taşımakla birlikte felsefenin önemli ve tartışmalı problemlerindedir. İbn ‘Arabî’nin pek çok konuda olduğu gibi güzellik hakkındaki görüşleri de kozmik bir vizyona dayanmaktadır ve güzelliğin Allah, âlem ve insanla ilişkili yönleri üzerinden mutlak varlığa ve sınırlı varoluşa dair söyledikleri dikkate değerdir.

İbn ‘Arabî düşüncesinde estetik kavramı; heybet, mükemmellik, uyum ve aşk kavramlarıyla bağlantılıdır. O, her varlığın güzel olduğunu kabul eder ve varlıkta çirkinliğin bulunmadığına inanır. Çirkinlik, yokluk ile ilişkilendirilir ama yokluk da izafî bir yokluk olduğu için İbn ‘Arabî düşüncesinde herhangi bir varlığın çirkinliği olumsuzlanır.

İbn ‘Arabî aynı zamanda, ontolojik açıdan varlık mertebeleri arasında biçimlendirici ve birleştirici bir ilişkiye inanır. Dolayısıyla dünya, varoluşun tezâhürü ve güzelliğin nesnel olarak gerçekleşmesine imkân sağlayan bir vatanıdır. Ona göre bu vatandaki yaratılış, yaratıcının yaratılmışların aynasında tecellisinden başka bir şey değildir. Bütün kâinat, Allah’ın güzel isimlerine delâlet eder; bu da iyilik ve güzellik kavramlarını açıklar. Ona göre âlem şerefli ve bu nedenle asla küçük görülüp kınanmamalıdır. Kınanacak yegâne şey, eşyanın hakikatine yönelik cehâlettir. Zira Kur’ân, Allah’ın işaretlerini fark eden muttakîleri över. Çünkü muttakîler, Allah’a delâlet eden her şeyin yüceliğinin hakkını, kendi değerinden dolayı değil, işaret ettiği şeyden dolayı teslim ederler.

İbn ‘Arabî düşüncesinde kâinattaki her şey tanrıyı adlandırır, gösterir ve kanıtlar. Bu bakış açısına göre her bir şey iyidir, güzeldir ve övgüye lâyıktır; çünkü her şey Hakk’ı izhar etmektedir. Vücûd olan tanrının tecellisinden başka hiçbir şey yoktur. İster ufuklara ister kendi nefsimize, nereye bakarsak

bakalım, varoluşları bakımından Vücûd’un nurundan olan yaratılmış şeyleri görürüz. Belki de kabih olarak görülebilecek tek şey karanlıktır, fakat aslında karanlık da yoktur. Bunun sonucunda katışıksız bir şekilde kötü ve çirkin var olamaz. Her bir yaratılmış şey ve onların eylemleri, mutlak iyi ve mutlak güzel olan tanrının bir âyeti ya da alâmetidir; bu da Vücûd’un olumlanmasıdır.

Gazzâlî’nin, “mümkünlük içinde âlemden daha hârikulâde bir şey yoktur” görüşüne katılan İbn ‘Arabî için de Allah, âlemi iyiliğin, güzelliğin ve ahengin son sınırında yaratmıştır. Hz. Peygamber’in, *Allah, Âdem’i kendi suretinde yarattı* hadisini etraflıca tartışan İbn ‘Arabî’ye göre insanoglu bütün âlemi kendinde cem etme potansiyeline sahip tek mahlûktur. Allah’ın âlemi bilişi, O’nun kendisini bilişinden başka bir şey değildir; zira gerçekte âlemde O’ndan başka hiçbir şey yoktur. Âlem de insan gibi O’nun suretindedir. Allah âlemi, âlemin kendi aslında ortaya çıkarınca âlem O’nun mazharı olmuş, O âlemde kendi güzelliğinden başka hiçbir şey görmemiş, güzeli sevmiş ve böylece âlem, Allah’ın cemâli olmuştur. Çünkü O, güzeldir ve güzeli sever. Âleme bu açıdan bakan ve âlemi bu yönüyle seven, onu Allah’ın sevgisiyle sevmiştir ve sevdiği ancak Allah’ın cemâlidir. Zira sanat eserinin güzelliği kendisine değil ancak sanatkâra izafe edilir. Öyleyse âlemin güzelliği de Allah’ın güzelliğidir.

İbn ‘Arabî için bu güzelliği fark edebilmek, ancak mânevî rehber eşliğinde yapılacak ciddi bir eğitim süreciyle gerçekleşir. Bu sayede Allah kaçınılmaz olarak kulun batin âlemini güzellikle tezyin eder. Çünkü O ancak muhabbet ve sevgiden dolayı tecelli eder.

Zât-ı İlâhî’nin ihsan şuuruyla ibadet edenlerin ve nefsinin terbiye edenlerin kalplerine akan bir tecellisi daha vardır ki bu da güzelliğin tecellisidir ve bu sayede kul her şeyin Hakk’a

bağlı olduğunu görür. Böylece insan, ontolojik açıdan fakir olduğunu, asıl varlık sahibi ve zengin olanın Allah olduğunu ve Allah'a her haliyle muhtaç olduğunu idrak eder. Bu algısal güzellik ise hakikati itibarıyla nurların akıl ve kalplerdeki en yüksek tecellisidir. Böylece ilâhî inayetle müşahedesi açılan kul, mutlak güzelliğin gerçek ışığını kendi içinde idrak edecek algı düzeyine ulaşır.

Bu tecellilerle nefsinin ve ruhunu temizleyen kul, ilâhî kudret sayesinde farklı hal ve makamlara ulaşarak sahip olduğunu sandığı her şeyini tanrıda tüketen bir konuma yükseltilir. Bunun anlamı ise Hakk'ın azameti ve heybetinin kulun kalbine hâkim olması, kulun kendisi üzerinde Allah dışında hiçbir tesir edenin olmadığını anlaması ve ilâhî sevginin etkisi altında Hak'ta tükenmesidir. Bu durum en mükemmel şekilde insân-ı kâmilde tahakkuk eder ve o da Hz. Muhammed'dir.

Bu ve bunun gibi rahmânî ve cemâli tecelliler, insanda ve âlemde pek çok mahalde en güzel şekliyle zuhur eder. İbn 'Arabî'ye göre aslında her mahallin kendisine mahsus ve tekrarı olmayan bir güzelliği vardır. Allah güzelleştirdikten ve mütenasip hale getirdikten sonra âleme nazar eder ve âlem de istidadı ölçüsünde Allah'ın tecellisiyle kendisine verilen güzelliği kabul eder. Tecelli âleme güzellik üzerine güzellik bahşeder ve böylece âlem tıpkı kendisinde ebediyen yeni bir yaratılış üzere olduğu gibi her tecellide yeni ve taze bir güzellik üzere kalır.

Diğer yönden İbn 'Arabî'de sanat ve estetik, Müslümanın âleme bakışı ile ilgilidir. Müslüman için âlem, geçici ve bâkî olmayı ifade etmelidir. Bu anlayış ifadesini âlem ile tanrıyı bir gören panteizmde değil, eşyada varlık tecellisini gören İbn 'Arabî düşüncesinde bulur. Çünkü bu düşünce çerçevesinde sanat, inanan insan için Allah'a ulaşmada bir tür yol olarak ele alınır. Bu durum estetiğe duyarlı sanatçı ve sanatseverin duygu,

düşünce, niyet ve bakışında kendini gösterir. Bu anlayış çerçevesinde Müslüman, sanatı varılacak son nokta olarak göremez; bilakis varılacak son nokta için ilk basamak olarak ele alır. Böylece sanatı ve estetiği putlaştırmaktan uzaklaşmış, sıradanlaştırmış ve günlük hayatın önemli bir eylemi haline getirmiş olur. Bu durum camide yazı, tezhip, mîmârî; kitapta süsleme, ciltleme; evin duvarında resim olarak ortaya çıkar. Sanatçı da yaptığı her türlü sanatı, aslında Allah'ın kendisine verdiği bir yeteneğin ortaya çıkışı olarak görür. Bu durum, "eşyada esmâyı görmek" olarak ifade edilebilir.

Sonuç olarak İbn 'Arabî'ye göre varoluş, mutlak güzelliğin tecellisinden başka bir şey değildir ve güzellik bütün varlığı kapsar. Zaten bu da Hakk'ın izzeti ve neşesidir.

Kaynaklar

- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yay. 2002.
- Bahtiyar, Lale. *Sufi-Tasavvufi Arayışın Dışavurumu*. çev. Mehmet Temelli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Başer, Hacı Bayram. "Tasavvufun Kimlik Mücadelesinin Bir Tezahürü Olarak Sûfilerin 'Allah Güzeldir Güzeli Sever' Hadisi Hakkındaki Yorumları", *İslam ve Sanat*, ed. Şeref Göküş-Rıfat Atay-Yasin Pişkin. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Benito, Pablo. "On the Divine Love of Beauty", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 18 (1995): 1-22.
- Burckhardt, Titus. *Akılın Aynası*. çev. Volkan Ersoy. İstanbul: İnsan Sanat Yayınları, 2020.
- , *İslam Sanatı Dil ve Anlam*. çev. Turan Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

- Chittick William. *Hayal Âlemleri*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- , *Kozmos'taki Tek Hakikat*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: Sufi Kitap, 2010.
- , *Sufi'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabi'nin Metafiziğinde Hayal*. çev. Ömer Saruhanoğlu. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2016.
- , *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*. çev. Nejat Özdemiroğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Corbin, Henry. *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabi Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*. çev. Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.
- Çetin, Mahmut. *İslam Sanatının Özellikleri*. Ankara: Biyografi Net Yayıncılık, 2018, 229.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l Arabi Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- , *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009.
- , “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-Arabî'de Harf Sembolizmi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2008): 229-233.
- Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: yy., 1374-75/1955-56.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhya-i Ulumi'd-Din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gözel, Özkan. *Ne-Varlık ve Ahlak-Trans-Ontolojik Bir Düşünüm*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Grünberg, Teo. *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Harris, Rabia Terri. “The Kitâb al-Jalâl wa-l-Jamâl of Muhyiddin Ibn 'Arabi: On Majesty And Beauty”, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 8 (1989): 5-32.
- Hirtenstein, Stephen. *Muhyiddin İbn Arabi: “Bir Merhamet Abidesi”*. 2. Baskı. çev. İrfan Kelkitli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- İbn Arabi, Muhyiddin. *Ahadiyet Risalesi*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- , *el-Bulga fi'l Hikme: Hikmette Son Nokta*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınları, 2008.
- , *Fusûsü'l-Hikem*. tah. Ebu Alâ Afîfî. 2. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kitab al-Arabi, 1980.
- , *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.
- , *Hakikat Yolcusuna Kılavuz: Allah Yolundaki Müride Nasihatler*. 2. Baskı. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Hayy Kitap, 2010.
- , *İlahi Aşk*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005. —, *Kitabu'l-Gâyât*. çev. Osman Nuri Karadayı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- , *Kitabu'l-Mesail, Resai'l İbn Arabi*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-ilmîya, 2001.
- , *Nefsin Terbiyesi*, çev. Selahaddin Alpay, haz. Recep Kibar. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2011.
- , *Resai'l İbn Arabi*. I-II. thk. Said Abdulfettah. Beyrut: İntişaru'l-Arabi-Arab Diffusion Company, 2002.
- , *Resâilü İbn Arabî (Kitâbu'l-Mesâil)*, hâş. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- , *Risaleler-I*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınları, 2004.
- , *Tedbirât-ı İlâhiyye*. haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- , *Tercümânü'l-eşvâk*. Beyrut: Dar Sader Publishers, 2003.
- , *Tercümânü'l-eşvâk (Arzuların Tercümanı)*,

- çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, t.y.
- İbn Arabî, Muhyiddin, Abdülkerim Cili. *Mânevi Seferler*, çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2009.
- İbn Sina. *Şifa Kitabı*. haz. Hüseyin Gazi Topdemir. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Sufi ve Sanat*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Knysh Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Morris, James William. "How to Study the Futuhat", *Muhyiddin İbn Arabî: A Commemorative Volume*, ed. S. Hirtenstein vd., 73-89. England-Shaftesbury: Element Books Limited, 1993,.
- Lipton, Gregory. *Rethinking İbn Arabî*. United Kingdom: Oxford University Press, 2018.
- Mutluel, Osman. *Kur'an ve Estetik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016
- , *Güzelin Dile Geldiği Anlam İslam Sanatı*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Nesâî, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *İşretü'n-nisâ'*. thk. Ebû Hâcer Muhammed Saîd Zağlûl, Kahire: y.y., 1989.
- Sağlam, Mevlüt. "Gazali Düşüncesinde Estetik". Yüksek Lisans, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Sayın, Zeynep. *İmgenin Pornografisi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Câmiu's-sagîr*. thk. M. Muhiddin Abdülhamid. Dımeşk: Mektebetü'l-halbunî, ts.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman. *Tabakātu's-Sufiyye*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Şah, İdris. *Sufiler-Sufi Geleneğinin Tarihsel ve Kültürel Bir İz Sürümü*. çev. Ferma Lekesizalın-Nurullah Yakut. İstanbul: Beyaz Baykuş Yayınları, 2022.
- Tansuğ, Sezer. *Herkes İçin Sanat*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayıncılık, 1982.
- Taşkent, Ayşe. *Güzelin Peşinde-Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Estetik*. 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. "Nefs Teorisi", *Metafizik-Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead*, I-II-III, ed. Ömer Türker, 1293-1315. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Toprak, Burhan. *Din ve Sanat*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1962.
- Tunalı, İsmail. *Sanat Ontolojisi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2002.
- Tûsî., Abdallah b. Ali es-Serrâc. *el-Luma fî Târîhi't-tasavvufi'l-islâmî* Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. *Sufi Gözüyle Kadın*. 6. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Vílchez, José Miguel Puerta. *Aesthetics in Arabic Thought*. translated by Consuelo Lopez-Morillas. Leiden: Brill, 2017.
- Zargar, Cyrus Ali. *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn 'Arabi and 'Iraqi*. South Carolina: University of South Carolina Press, 2011.