



Understanding of the Perfect Human and its Impact on Economic Life According to the Approaches of the Haqiqat Al-Muhammadiyya and Dawriyas in the Sufi Tradition

Ekrem Erdem^{1a,*}

¹Department of Economics, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Erciyes University, Kayseri, Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 28/07/2023

Accepted: 27/09/2023

ABSTRACT

In Islamic tradition, the concept of "perfect human" or, in its traditional expression, "al-insan al-kamil" essentially refers to a person who has adopted a lifestyle in line with the revelation and has an exemplary, ideal, competent, mature personality for that purpose. Based on this general framework, the issue of the perfect human being in Sufism has generally been interpreted in two ways: The first refers to a person, who is moralized with the morals of the Qur'an, which means mature or ideal human being used in daily language, and known as ahl al-hal or ahl al-dil in Sufi circles; the others are the haqiqat al-Muhammadiyya and dawriyas approaches. Among these approaches, the main purpose of the study is to reveal the influence of the haqiqat al-Muhammadiyya on Anatolian Islamic understanding and economic life by examining the views of the leading Sufi scholars Cili and Mawlana, and some other scholars whose books are widely known. According to this understanding, the real and even the only perfect human being is the Prophet Muhammad. Because God created Him before anything else, and all creatures emerged from this truth. But it should be noted that a significant part of the Sunni Islamic scholars opposed the understanding and belief of the Prophet on the grounds that it would deify him, and they even warned that it could lead to negative consequences in terms of theology. When such a human model is transferred to social and economic life with its real context, the insurance of the peace, welfare and happiness of the society will be the perfect human himself.

Keywords: Sufism, Wahdat al-wujud, Perfect human, al-insan al-kamil, Abdulkarim al-Cili, Mawlana, Dawriyas, Islamic economics.

Tasavvuf Geleneğinde Hakikat-I Muhammediyye ve Devriyeler Yaklaşımlarına Göre İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve İktisadi Hayata Tesiri

Süreç

Geliş: 28/07/2023

Kabul: 27/09/2023

Copyright



This work is licensed under
Creative Commons Attribution 4.0
International License

Öz

İslam geleneğinde 'insan-ı kâmil' kavramı esas itibarıyla vahyin doğrultusunda bir yaşam biçimini benimsemiş ve o uğurda örnek, ideal, yetkin, olgun bir insanı ifade eder. Bu genel çerçeveyi esas alarak, tasavvufta insan-ı kâmil meselesi genel olarak iki şekilde yorumlanmıştır: Birincisi, günlük dilde kullanılan olgun ya da ideal insan anlamındaki Kur'an ahlakıyla ahlaklanmış, tasavvuf çevrelerinde hal ehli olarak bilinen yaklaşım; diğeri ise, bazı mutasavvıfların savunduğu vahdet-i vücud nazariyesini esas alan hakikat-ı Muhammediyye ve devriyeler yaklaşımlarıdır. Bu yaklaşımlardan hakikat-ı Muhammediyye, İbn Arabî, Abdülkerim Cîlî ve Mevlâna gibi önemli mutasavvıflar tarafından savunulmuştur. Bu itibarla, Cîlî ve Mevlâna ile Anadolu'da yaygın olarak bilinen bazı tasavvuf alimlerinin ve düşünürlerin görüşlerini incelemek suretiyle, söz konusu anlayışın Anadolu İslam anlayışı ve iktisadi hayatı üzerindeki tesirini ortaya koymak çalışmanın esas amacıdır. Bu anlayışa göre, gerçek ve hatta tek insan-ı kâmil Hz. Peygamberdir. Zira Allah her şeyden evvel Onu yaratmış, bütün mahlukat bu hakikatten ortaya çıkmıştır. Ancak, Sünnî İslam ulemasının önemli bir kısmı Hz. Peygamber'in bu şekilde anlaşılmasının ve inanılmasının onu ilâhlaştıracağı gerekçesiyle bu görüşe karşı çıkmış, hatta itikadi bakımdan olumsuz sonuçlar doğurabileceği uyarısında bulunmuşlardır. Böyle bir insan modeli, sosyal ve iktisadi hayata aktarıldığında, toplumun huzurunun, refahının ve mutluluğunun sigortası bizzat insan-ı kâmilin kendisi olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Vahdet-i vücud, İnsan-ı kâmil, Abdülkerim Cîlî, Mevlâna, Devriyeler, İslam iktisadi

^a ekrem_erdem1@hotmail.com

^b <https://orcid.org/000-0002-5876-8747>

How to Cite: Erdem, E. (2023) Understanding of the Perfect Human and its Impact on Economic Life According to the Approaches of the Haqiqat Al-Muhammadiyya and Dawriyas in the Sufi Tradition, *CUJOSS*, 47(2): 241-257

Giriş

İslam geleneğinde *kâmil insan* ya da geleneksel ifadesiyle '*insan-ı kâmil*' kavramı esas itibariyle vahyin doğrultusunda bir yaşam biçimini benimsemiş ve o uğurda örnek, ideal, yetkin, olgun bir şahsiyet sahibi insanı ifade eder. Bu haliyle *elest bezmine* sadık kalmış, bu uğurda çizgisine halel getirmemiş, iç dünyasını ve dış dünyasını bu doğrultuda tanzim etmeyi başarmış bir kişiliği temsil eder. Bu genel çerçeveyi esas alarak, tasavvufta insan-ı kâmil meselesi genel olarak iki şekilde yorumlanmıştır: Birincisi, günlük dilde kullanılan *olgun* ya da *ideal* insan anlamındaki Kur'an ahlakıyla ahlaklanmış *mekârim-i ahlak* sahibi kâmil insan olup, tasavvuf çevrelerinde genel olarak kabul gören ve kitleler tarafından tercih edilen bir anlayıştır. Konuya bu çerçeveden bakıldığında, kâmil insan olabilmenin yolunun *ehl-i kâl* (söz ehli) değil, *ehl-i hâl* ya da *ehl-i dil* (gönül ehli) olmaktan, yani gönlünü *nazargâh-ı İlâhî* konumuna getirmekten geçtiği rahatlıkla söylenebilir.

Bazı tasavvuf alimleri ile tasavvuf edebiyatının önde gelen bazı şairleri tarafından benimsenen insan-ı kâmil anlayışı ise, esas olarak vahdet-i vücud nazariyesine dayanır. Bu anlayış doğrultusunda iki alt yaklaşım ortaya çıkmıştır: (i) Bunlardan en fazla kabul gören anlayışa göre, gerçek ve hatta yegâne insan-ı kâmil Hz. Peygamber'in bizzat kendisidir. Zira Allah her şeyden evvel Onu yaratmış, bütün mahlukat bu hakikatten ortaya çıkmış ve Onun yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır. İbn Arabî (ö. 1165), Abdülkerim Cîlî (ö. 1428) ve Mevlâna (ö. 1273) gibi bazı sufi alimlerin savunduğu bu görüş *hakikat-ı Muhammediyye* yaklaşımı olarak literatürde geniş yer bulmuştur. (ii) Diğer alt yaklaşım ise, esas itibariyle insanın yaradılış sürecini açıklayan, insanı evrenin özü olarak telakki eden ve onun evrenden süzülmesini iddia eden *devriyeler* yaklaşımıdır.

Bu çalışmanın konusu ikinci grupta yer alan insan-ı kâmil anlayışlarını ele almaktır. Bunlardan *hakikat-ı Muhammediyye* yaklaşımını daha kapsamlı olarak öncü sufi alimlerden Cîlî ve Mevlâna ile Anadolu'da yaygın olarak bilinen ve kitapları pek çok evde bulunan ve okunan bazı tasavvuf alimlerinin ve düşünürlerin görüşlerini incelemek suretiyle, söz konusu anlayışın Anadolu İslam anlayışı ve iktisadi hayatı üzerindeki tesirini ortaya koymak çalışmanın esas amacıdır. Dolayısıyla, birinci grupta yer alan *ehl-i hâl* ve *ehl-i dil* yaklaşımlarını tasavvuf edebiyatından örneklerle iktisadi hayata yansımalarını dikkate alarak daha önce yayınladığımız (Erdem, 2022d) ve ikinci grubun en önemli temsilcisi olan İbn Arabî'nin yaklaşımını da ayrı bir çalışma olarak hazırladığımız için, bu çalışmaya dahil edemiyoruz. Ancak, sufilerin insan-ı kâmil yorumlarının aslında birbirini tamamladığını ve son tahlilde insanda potansiyel olarak bulunan kemâlâtın/yetkinliklerin fiilî hale getirilmesiyle alakalı fikirler bütünü olarak görülmesi gerektiğinin belirtilmesinde de fayda mülâhaza ediyoruz.

Tasavvufta Farklı *İnsan-ı Kâmil* Anlayışları: Genel Çerçeve

İslam geleneğinde '*insan-ı kâmil*' kavramı esas olarak vahyin doğrultusunda bir yaşam biçimini benimsemiş ve

bu çizide hayatını idame ettirmiş örnek ya da ideal şahsiyet sahibi insanı ifade eder. Bu haliyle ideal insanların öncelikle peygamberler, bilhassa Hz. Peygamber, sahabe-i kiram ve onların çizisinde yürümeyi başarmış Allah'ın dostları olduğuna inanılır. Çünkü, peygamberlerin hepsi kavimlerinin her türlü saldırısına, zulmüne ve itibarsızlaştırma gayretine rağmen, olgun duruşlarını bozmamışlar, her halükârda ideal şahsiyetlerinden taviz vermemişlerdir. Benzer davranışları Hz. Peygamber'in ahabî ile ulemanın, mutasavvıfların ve fütüvvet ehlinin en azından bir kısmı üzerinden okumak da mümkündür. Bu şahsiyetlerin hepsi, kâmil insan karakterlerini *gökyüzünün ve dağların kabul etmekten çekindiği ilahi emanetin yükümlülüğüne* (Ahzab: 72) borçlu olduklarının bilincinde idiler. Çünkü insan-ı kâmil olmanın gerekli şartı zaten bu şuur ve ihlas zemininde buluşmaktır. Bu ideal şahsiyetlerin sahip oldukları ahlaki meziyetin sosyal ve iktisadi hayatın tüm aktörleri tarafından sahiplenilmesi İslam'ın temel hedefidir. Zira ancak yüksek ahlaki meziyetlere sahip kişilerin olduğu bir sosyal ve iktisadi hayatta insanlar hem maddi olarak hem de manevi olarak durumlarını optimize edebilirler; böylece hem müreffeh hem de mutlu olabilirler.

Kâmil insan meselesi, esas olarak İslam tasavvufunun temel konularından biridir. Bilindiği gibi, tasavvufun amacı, insanı dünyevi kaygılardan arındırarak yaratılış gayesine matuf bir olgunluğa kavuşturmaktır. Bu çerçevede, insan-ı kâmil konusu ağırlıklı olarak Hz. Peygamber'in ismi ve örnek şahsiyeti merkeze alınarak geliştirilmiştir. Esasında İslam edebiyatında insan-ı kâmil tabiri Hicri 7. asırdan itibaren kullanılmaktadır. Dolayısıyla, ilk dönem mutasavvıflar tarafından pek kullanılmayan bu kavram daha sonraki dönemlerde tasavvufi metinlerin merkezi konularından biri haline gelmiş; günlük hayatta ise, farklı tarikat mensuplarının neredeyse dillerinden düşürmedikleri bir kavram haline gelmiştir (Sinanoğlu, 2008: 94). Bu kavramı tasavvuf literatürüne ilk olarak kazandıran kişi Muhyiddin İbn Arabî'dir. İbn Arabî'ye göre insan-ı kâmil, '*alemin ulvi ve süfli hakikatlerinin toplandığı küçültülmüş bir suret*'ten ibarettir.

Ona göre, bu düşünce felsefe tarihinde (ve eski kültürlerde) de kökleri olan bir anlayıştır. Bu manada 'küçük alem' (*microcosm*) ve 'büyük alem' (*macrocosm*) tartışması yapılmıştır. Buna göre, insanla alem arasında yakın bir irtibat vardır; birinde olan özelliklerin en azından bir kısmı diğerinde de bulunur. Şöyle ki, yaratılışın gayesi, Allah'ın celalini yansıtan mikrokozmos olan insan-ı kamildir; makrokozmos (kâinat) ise, Allah'ın şanını aksettirir. Bu itibarla, tüm peygamberler kâmil/mükemmel insanların akisleridir ve her biri birer velidirler. Hz. Peygamber de hem peygamberlerin hem de velilerin sonucusudur; yani, *hâtem-i enbiya* ve *hâtem-i evliyadır* (Faruki ve Faruki, 1999: 331).

Öte yandan, İslam felsefesinin de insan-ı kâmil düşüncesine tesir ettiğine kesin gözüyle bakılır. Bu bağlamda, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Meymun gibi İslam

felsefesinin öncü isimlerinin katkıları önemlidir. Nitekim İbn Meymun'a göre, insan bir '*alem-i sağır*'dir, '*alem-i kebir*' olan evren de tıpkı bir insan gibi tasavvur edilebilir. Bu düşüncenin yaygın olarak İslam düşüncesine sirayet ettiği açıktır. Bilindiği üzere, İslam felsefecileri *İhvân-ı Safâ* felsefesinin İbn Arabî'nin *varlık meselesi* gibi temel düşünceleri üzerinde önemli bir tesirinin olduğunu iddia ederler. Bu itibarla, Şeyh-i Ekber olarak da anılan İbn Arabî'nin insan-ı kâmil düşüncesinin kaynağının aslında İhvân-ı Safâ felsefesi olduğu; zira İhvân-ı Safâ risalelerinde bahsedilen faziletli ve ruhanî sitedeki *insân-ı fâzıl* ile İbn Arabî'nin insân-ı kâmilî arasında benzerlik olduğu söylenmiştir (Aydın, 2000: 530; Çetinkaya, 2015: 228, 231-236; Çetinkaya, 2009; Durak, 2010: 109-110).

İnsan-ı kâmil kavramı her ne kadar esas olarak İslam tasavvufunun geliştirdiği ve onun özüne dair önemli bir anlamı temsil etse de başka medeniyetlerde de benzer düşüncelerin olduğu bilinmektedir. Nitekim mikrokozmos ve makrokozmos ilişkisi ve insanın küçük âlem olduğu inancı eski Mezopotamya ve Mısır kültürlerinde, Sokrat öncesinden Rönesans'a kadar uzanan düşünce çizgisinde, Mani mezhebinde ve Maniheizm'de (*insan-ı kadîm* olarak), Mazdeizm'de (*gayomart* olarak), Yahudi Kabala'sında (*adam kadmôn* olarak), Hint düşüncesinde (*purusa* olarak) ve Çin düşüncesinde (*chenjen* olarak) de yer almıştır. Dolayısıyla, insan-ı kâmil inancının ve kainatla olan ilişkisinin ne kadar kadim ve evrensel olduğu gayet açık bir gerçektir (Aydın, 2000: 530). Böylece, bu düşüncenin başta eski İran dinî anlayışları ve Yeni Eflâtunculuk olmak üzere, yukarıda bahsi geçen farklı medeniyet telakkileri ile İslâm *ışrak felsefesi*, tasavvuf kültürü ve ilgili ayet ve hadislerin bir muhassalası olarak ortaya çıktığı söylenebilir (Aydın, 2000: 530).

Girişte de ifade edildiği gibi, tasavvufta insan-ı kâmil meselesi genel olarak iki ana aks üzerinden ele alınmıştır: Birinci aks, günlük dilde kullanılan *olgun* ya da *ideal* insan anlamındaki Kur'an ahlakıyla ahlaklanmış *mekârim-i ahlak* sahibi kâmil insan anlayışı üzerinden hareket eder. Tasavvuf çevrelerinde geniş kabul gören bu anlayışa göre, kâmil insan olabilmenin yolu, Kur'an'da ifade edilen "*Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?*" (Saf: 2) uyarının hayata geçirilmesi adına *kal ehli* olmak yerine, *hal ehli* ve veya *dil ehli* ya da gönül ehli olmaktan, yani gönlünü *nazargâh-ı İlahi* konumuna getirmekten geçer (Erdem, 2022d).

İkinci aks ise, insan-ı kâmil meselesini vahdet-i vücûd nazariyesi üzerinden ele alır. Bu yaklaşımın öncü isimlerinden İbn Arabî ve Cîlî gibi tasavvuf alimleri konuyu *iki hat* üzerinden değerlendirirler. Bunlardan birincisi, her insanda potansiyel olarak bulunan kemâlâtın/yetkinliklerin fiili hale getirilmesiyle alakalı olup, bu potansiyelin kuvveden fiiliyata dönüşmesi için özellikli ve avantajlı bir varlık olan insanın ilahi düstura uygun ahlaki vasıflarla mücehhez olmasıyla alakalıdır. Mekârim-i ahlak ya da Nebevî ahlak olarak bilinen vasıflara sahip olmak zaten hakiki bir mü'minin ya da sufi diliyle salikin alternatifsiz yaşam biçimidir, nihai hedefidir. Bazı araştırmacıların (Küçük, 2014: 197-205) *fiili kemâlât* olarak

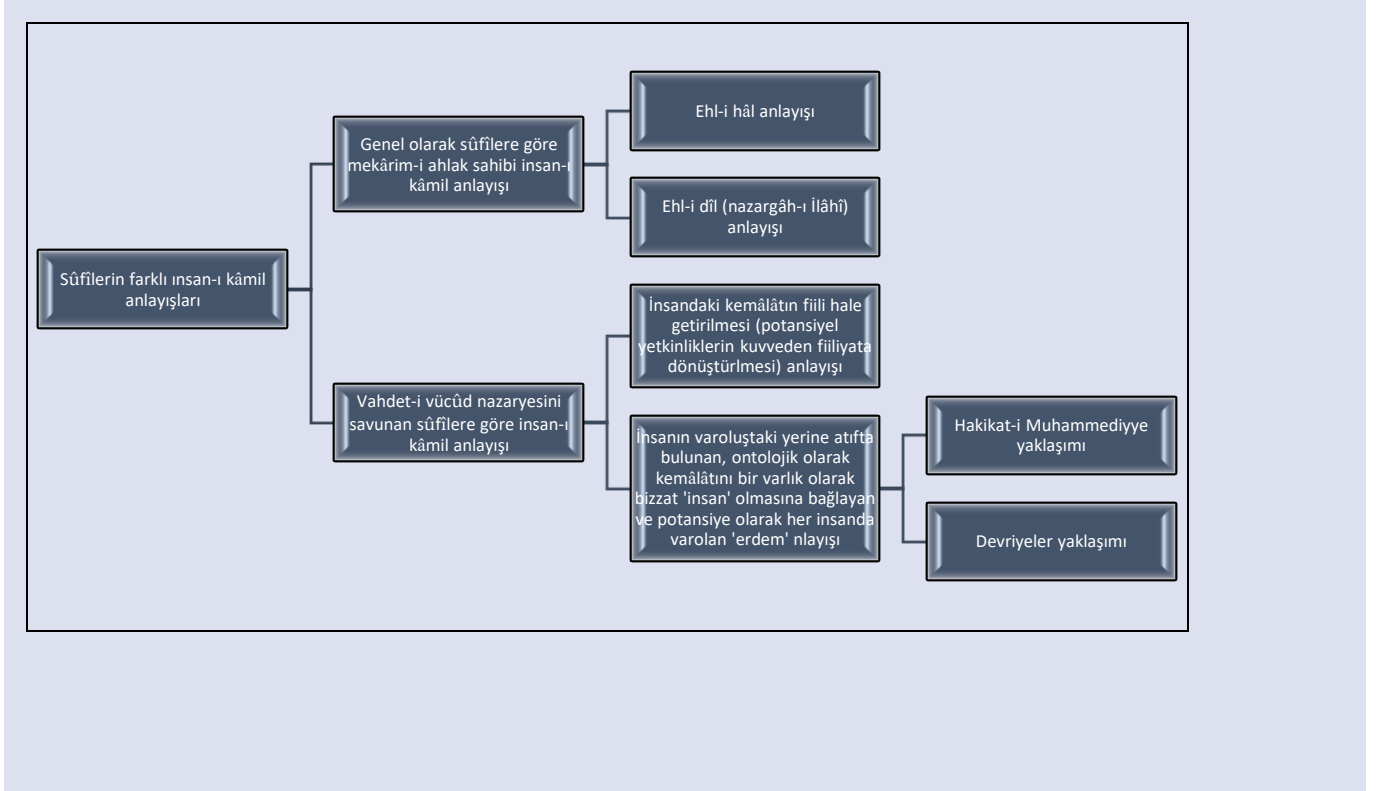
nitelendirdikleri insan-ı kâmil tanımlamasını, yaratılmışların en mükemmeli olarak inanılan Hz. Peygamber'in örneğinde (*üsve-i hasene*) kuvveden fiiliyata yaşanabilir bir hayat tarzına dönüştürme durumu diye anlamak mümkündür. Zira İbn Arabî'ye göre, ilahi hakikatlerin insan-ı kâmilde zuhur etmesi için, kulun Muhammedî hakikate tam olarak odaklanması gerekir.

Nitekim bu durum Fütuhât-ı Mekkiyye'de şöyle ifade edilir: "... Kendi varlık aynana bak! Senin varlık aynalarından en pürüzsüzü değildir... Aynaların en üstünü, en düzgünü ve pürüzsüzü Hz. Muhammed'in aynasıdır. Hak o aynaya olabilecek en mükemmel tarzda tecelli etmiştir. Senin aynana da yansısın diye Hz. Muhammed'in aynasında tecelli eden Hakk'a bakmaya çalış. Şayet senin aynana yansır, Hakk'ı Muhammedî surette Muhammed'in gördüğü gibi görürsün" (Fütuhât'tan akt. Küçük, 2014: 201). Bize göre, bu manayı "*De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın...*" (Ali İmran: 31) ayeti ile çerçevelemek gayet yerinde olacaktır. Görüldüğü gibi, esasında sufilerin insan-ı kâmil yorumları birbirini tamamlayan ve son tahlilde insanın geldiği noktaya sağ salim ulaşmasını gaye edinen fikirler bütünüdür.

Nitekim Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *İnsan-ı Kâmil* adıyla ayrı bir kitap/risale hazırlamış ve orada kâmil bir mü'minin özelliklerini (sıfatlarını) yukarıdaki ikinci hatta çizilen çerçeveye uygun olarak on yedi noktada toplamıştır. Buna göre, insan-ı kâmil (Hakkı, 1977: 14-42);

- Allah'a üstün bir sevgi ile bağlı olur.
- Allah'tan (sözlü) hiçbir hususta niyaz ve istekte bulunmaz, (gönlünden geçen) duaları (zaten) kabul olur.
- Allah katında (gönül aleminde) çok değerli ve hatırı sayılır kişidir.
- Allah ile sırdaş olur; gönül huzuruna kavuşur, kendisini sürekli olarak Cenab-ı Hakk'ın huzurunda hisseder, *aynel yakîn'e* ulaşır.
- Yemek, giysi ve koku gibi dünyevi ihtiyaçların iyi ve kötüsü fark etmez.
- Hayatın her alanında ifrat ve tefritten kaçınır, daima orta yolu tercih eder.
- Verdiği sözü mutlaka yerine getirir, sözünün eridir.
- Davranışları her daim iyilik ve güzellik üzeredir; etrafına huzur verici, gönül açıcı ve şefkatlidir.
- Güzel sözlü, tatlı dillidir; konuşması insanlara manevi haz verir.
- Haya sahibidir, insanlarla az ve utangaç bir hal içinde görüşür, saygılıdır, nezaketlidir, dinlemeyi bilir.
- Kazancını infak etmeyi, ihtiyaç sahipleri ile paylaşmayı sever.
- Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmıştır, halkla iyi geçinir.
- İnsanların yakın dostudur, dert ortağıdır.
- Daima hayrı tavsiye eder, güzellikle nasihat eder.
- İnsanlara istidatları, kavrayışları nispetinde konuşur.

- Zühd sahibidir, masıvayı terk eder, sadece Allah'ın rızasını kazanmaya odaklanır.
- Hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine iman eder; Ondan gelen her şeye razı olur, her şerden bir hayır murat eder.



Görsel 1: Mutasavvıflara Göre Farklı İnsan-ı Kâmil Anlayışları

Figure 1. Understandings Conceptions of the Perfect Human Being According to Sufis

İkinci hat ise, insanın varoluştaki yerine atıfta bulunur; onun iyi ve kötü gibi ahlaki niteliklerini dikkate almaksızın, ontolojik olarak kemâlâtını bir varlık cinsi olarak bizzat insan olmasına bağlar ve her insanda potansiyel olarak var olan erdeme işaret eder. Bazı tasavvuf alimleri tarafından savunulan ve tasavvuf edebiyatında da sıkça dile getirilen ve *vahdet-i vücûd* anlayışı ile uyumlu bu insan-ı kâmil anlayışı genel olarak iki alt yaklaşımda toplanabilir: Bunlardan ilki ve en çok bilineni, İbn Arabî ve Abdülkerim Cîlî gibi bazı sufi alimlerin savunduğu *hakikat-ı Muhammediyye* yaklaşımıdır. Buna göre, gerçek (ve hatta tek) insan-ı kâmil Hz. Muhammed'dir. İbn Arabî'nin '*kâmil insânî sûret*' (*es-sûretü'l-kâmiletü'l-insâniyye*)'den kastettiği de esasında budur. *Küllî insan-ı kâmil* olarak da nitelendirilen (Küçük, 2014: 15-16) *hakikat-ı Muhammediyye* yaklaşımı ile ifadesini bulan bu anlayış, Anadolu tasavvuf geleneğinde ve tabii ki onun edebiyata yansıyan kısmında geniş yer bulmuştur (Erdem, 2022d). Müslüman Anadolu insanı '*adam olma*' ifadesini, muhtemel '*kâinatın emanetini yüklenme*' potansiyeline sahip olmasından (Ahzab: 72) ve '*elest bezmi*'nden (Araf: 172) aldığı bu derin irfana bağlayarak, "*emrolunduğun gibi dosdoğru ol*" (Hud: 112; Şura: 15) fermanına atıfla kullanmaktadır. Kanaatimizce, bu manada değerlendirilen insan-ı kâmil anlayışının daha genel bir ifade ile *insânî hakikat* olarak ifade edilmesini bu

çerçevede düşünmek isabetli olacaktır. Bu grupta ele alınabilecek ikinci alt yaklaşım ise, esas itibarıyla insanın yaratılış sürecini açıklayan, insanı evrenin özü olarak telakki eden ve evrenden süzüldüğünü iddia eden *devriyeler* yaklaşımıdır. Şekil 1'de toplu olarak gösterilen bu insan-ı kâmil anlayışlarının birbirinden farklılıklarını yorumlarken yine de ihtiyatlı olmakta fayda vardır. Erdem (2022d) çalışmamızda da açıkça vurgulandığı gibi, işin teferruatında farklılıklar olsa da meselenin özünde İslam'ın vazettiği şekilde Hz. Peygamber'in örneğinde bir ahlaki olgunluğa sahip insan vardır.

Çalışmanın takip eden alt başlıklarında, vahdet-i vücûd anlayışına uygun olarak geliştirilen son iki yaklaşım incelenecektir. Bilindiği gibi, hakikat-ı Muhammediyye yaklaşımı öncelikle İbn Arabî ve Abdülkerim Cîlî tarafından geliştirilmiş, Mevlâna Celaleddin Rumi de mana itibarıyla önemli katkıda bulunmuştur. İbn Arabî'nin bu konudaki görüşleri tarafımızca ayrı bir çalışmanın konusu olarak hazırlandığı için, bu çalışmada önce Cîlî, Mevlâna ve Anadolu'da yaygın olarak bilinen ve kitapları pek çok evde bulunan bazı mutasavvıfların ve düşünürlerin *insan-ı kâmil* ve *hakikat-ı Muhammediyye* yaklaşımı hakkındaki görüşleri, ardından *devriyeler* yaklaşımı incelenecektir. Buna ilave olarak, bu yaklaşımlar çerçevesinde bir rol

model olarak ele alınan insan-ı kâmilin iktisadi hayata tesirine dair bazı tespitlerde bulunulacaktır.

Hakikat-i Muhammediyye Yaklaşımları Çerçevesinde İnsan-ı Kâmil Anlayışı

İnsan-ı kâmil meselesini hakikat-i Muhammediyye yaklaşımı çerçevesinde ele alan birçok ünlü mutasavvıf olmuştur. Bu kısımda bunlardan Abdülkerîm el-Cîlî, Mevlâna Celaleddin Rumi ve Anadolu İslam anlayışında etkili olmuş bazı mutasavvıf ve diğer İslam alimlerinin görüşleri incelenecektir.

Abdülkerîm el-Cîlî'ye Göre İnsan-ı Kâmil ve Hakikat-i Muhammediyye

Konuyu en kapsamlı ele alan sufi alimlerden Abdülkerîm el-Cîlî bu konuda iki müstakil kitap yazmıştır: Biri kısaca *İnsan-ı Kâmil* olarak bilinen *el-İnsânü'l-Kâmil fi Marifeti'l-Evâhir ve'l-Evâil* ('Sonların ve İlklerin Bilinmesinde İnsan-ı Kâmil') kitabı (Cîlî, 2002), diğeri ise *Hakikat-i Muhammediyye* kitabı (Cîlî, 2010).

Cîlî'nin "İnsan-ı Kâmil" Kitabında İnsan-ı Kâmil ve Hakikat-i Muhammediyye Anlatımı

İnsan-ı Kâmil kitabı mukaddime ve 63 bölümden (bâbdan) oluşur ve Türkçe metni toplam 493 sayfadan ibarettir. Kitabın her bir bölümü farklı konuları işlese de vahdet-i vücud ve o temelden hareketle insan-ı kâmil düşüncesinin temellerini inşa etmek üzere Cenab-ı Hakk'ın isim ve sıfatları başta olmak üzere, dört büyük ilahi kitap, arş, kürsi, sidre, levh-i mahfuz, akl-ı evvel, nefis, cennet ve cehennem gibi pek çok konuyu ayrı bölümler halinde tafsilatlı bir şekilde anlatır. 63. bölüm ise, başlı başına insan-ı kâmil üzerinedir.

Bilindiği üzere, Abdülkerîm el-Cîlî tasavvuf tarihinde özellikle vahdet-i vücud nazariyesine getirdiği açık sözlü ve oldukça radikal sayılabilecek görüşleriyle İbn Arabî ile birlikte hiç kuşkusuz tesiri büyük mutasavvıflardan biridir. *İnsan-ı Kâmil (el-İnsânü'l-Kâmil)* ise, Cîlî'nin en önemli eserlerinden biri, hatta en önemlisi olduğu söylenebilir. Eserin tasavvuf literatürü ve özellikle vahdeti vücud, insan-ı kâmil ve *hakikat-i Muhammediyye* geleneğine mensup müelliflerin eserleri arasında özel bir yeri vardır. Nitekim, önemli tasavvuf araştırmacılarından E. Ala Afifî, İbn Arabî'nin takipçilerini ikiye ayırarak; birinci grupta yer alan Konevî, Kaşanî, el-Kayserî ve Camî gibi *Füsus şârihlerinin/takipçilerinin* Büyük Şeyhin eserlerinin ve vahdet-i vücud anlayışının daha iyi anlaşılmasına ve yayılmasına büyük katkı sağladıklarını, ama onun anlayışının özgün telifini yapamadıklarını, oysa onun görüşlerine yeni açılımlar kazandıran ve yerine göre eleştiren ikinci grup şârihlerden en önemlisinin bu eserin sahibi Cîlî olduğunu söyler. Eserin zaman içerisinde tasavvuf çevrelerinde oluşturduğu tesiri göstermesi bakımından değişik zamanlarda biri kısmen olmak üzere dört ayrı müellif tarafından şerhinin yapıldığını söylemekte fayda vardır. Bundan başka, özellikle İbn Arabî ve Mevlana'nın eserlerine şerh yazan veya onların görüşleri üzerine yazanlar genellikle Cîlî'nin görüşlerine ve

pek tabii olarak söz konusu eserine de atıfta bulunarak değerlendirmelerde bulunmuşlardır (Cîlî, 2002: 10-12).

Müellif, *İnsan-ı Kâmil*'i yazdıktan sonra insanların anlayamayacağı düşüncesiyle önce imha etmiş, ama ardından yeniden yazmaya karar vermiştir. Konuyu ortaya koymadan önce meseleye öyle derin ve gizemli bir anlam yüklemiştir ki, eseri anlamının belli bir idrak düzeyi gerektirdiğini, anlayamayınca hemen inkâr etmek yerine ısrarlı bir sabır gösterilmesi gerektiğini, inkâr yoluna gidilmemesini, zira "*bizim ilmimizden bir şeyi inkâr eden kimse inkârı devam ettikçe ilmimizi kavramaktan mahrum olur*" diyerek açıklar (Öngören, 2000: 332). Hatta öyle bağlayıcı bir ifade kullanır ki, "*bu kitaptaki her bilgi ayet ve hadisle teyit edilmiştir*" der (Cîlî, 2002: 12).

Bunun gerekçesini açıklarken tam anlamıyla vahdet-i vücud nazariyesinin mantığını kullanarak; varlığın birliğine, onun da Hakk'ın Mutlak Varlığının olduğuna, ama kendi zatını ve sıfatlarını 'bilmek' murat ettiğinde belirli bir taayyün sırasıyla çeşitli derecelerde zuhur ettiğini iddia eder. Bu itibarla, Cîlî'ye göre, içinde bulunduğumuz evren Cenabı Hakk'ın kemalinin yansıdığı bir mazhardan (yansıma ya da görünme yerinden) ibarettir. Fakat bu kemalin bihakkin yansımaları ancak *bezm-i elest*'te '*bela*' diyerek Ahzab 72'deki *emanet*'in ve *hilafet*'in muhatabı *insan* yapabilir. Başka bir ifade ile, bu potansiyel ancak insanda vardır, onun için bu hak sadece ona mahsustur; lakin onun bu yükü taşıyabilmesi için *kâmil* bir görünümde (*insan-ı kâmil*) olması gerekir (Cîlî, 2002: 12-13).

Cîlî, bu hususu açıklarken "*Allah Ademi (insanı) Rahman suretinde yarattı*" ya da "*Allah Ademi kendi suretinde yarattı*" (Buhari, İstî'zan: 1; Müslim, Birr: 115, Cennet: 28) hadisini delil olarak gösterir. Böylece, Hakkın aynası insan-ı kâmil olduğu gibi, insan-ı kâmilin aynasının da Hak olduğunu söyler (Cîlî, 2002: 381). Teferruatlı bir şekilde Allah'ın sıfatlarının anlatıldığı kapsamlı eserinde bu sıfatların tam olarak insan-ı kâmilde tecelli ettiğini söyler. Konuyu büyük ölçüde batını izahlarla açıklayan Cîlî'ye göre, insan-ı kâmil baştan başa bütün varlığın çevresinde döndüğü bir kutuptur (Cîlî, 2002: 378). Onun içindir ki, insan-ı kâmil 'Hakk'a ve halka mukabil' olarak değerlendirir ve kendi ifadesiyle "*nev-i insani efradından her fert bütün kemaliyle diğer ferd-i insaninin nüshasıdır. Birisinde bulunan şey, diğerinde de bulunmak zorundadır*" diye izah eder. Özel bir arıza bulunmadıkça da "*iki ferd-i insani yekdiğerine mukabil birer ayinedir*" der (Cîlî, 2002: 372). Bu manada ele alınan insan-ı kâmil düşüncesinin aslında Türk tasavvuf edebiyatında da çok sayıda örneğinin olduğunu daha önceki bir çalışmamızda (Erdem, 2022d) göstermiştik

İbn Arabî'de olduğu gibi, aslında Cîlî'ye göre de gerçek manada insan-ı kâmil Peygamber Efendimizdir; diğer bütün kâmil insanlar onun vekilidir. Zira dünya yaratıldığından beri "*insan-ı kâmil Hz. Muhammed'den ibarettir*" (Cîlî, 2002: 372). Ancak, Cîlî bu halin zaman içinde farklı peygamberler, büyük veliler ve hatta kendi şeyhi suretinde de görünebileceğini iddia eder. Böylece, tüm manevi terakkilerini tamamlayan birinde Hz.

Peygamber'in tecelli etmesinin mümkün olacağını söyler. Bu durum aslında bir anlamda *'fena fi'llah'* derecesidir; yani, Hakkın aynasıdır. Delil olarak da Kur'an'da geçen *'ilahi emanetin sadece insan tarafından üstlenilmesi'* (Ahzab: 72) ve insanın *'halife'* tayin edilmesi (Bakara: 30) ayetleri gösterilir. Bu insanın adı örneğin Ahmet, Mehmet olabilir; ama özünde Hz. Muhammed'in vasıflarını taşır.

Nitekim ünlü mutasavvıf bu görüşünü teyit etmek için kitabında bizzat kendisinin şahit olduğu bir olayı anlatır. Kendi anlatısına göre, H. 796'da ve Yemen'in Zebid şehirden Hz. Peygamberle buluştuğunu ve şeyhi Ş.İ. el-Ceberîti sıfatında gördüğünü; *"ben biliyordum ki, o Nebiy-yi Zîşandı. Yine biliyordum ki, şeyhimdi... Bu meselenin sırrı odur ki, Hz. Muhammed her suretle tasavvura kâdirdir..."* ve *"... Bu inkâr olunamayacak bir meseledir"* (Cîlî, 2002: 378) diyerek iddialı bir dille aktarır. Bu ilginç hadiseyi başka bir mutasavvıf örneğiyle de anlattıktan sonra, aslında durumun hiç de şaşırtıcı olmadığını, sadece bir kişinin rüyasında birini başka birinin suretinde görmesi gibi olduğunu söyler. Fakat, kendi örneğindeki gibi keşif yoluyla Hakikat-ı Muhammediyye'ye muttali olan birinin suretin sahibine de ondan sonra edeple yaklaşması gerektiğini vurgular. Zira bu mazhariyete nail olan zevatın zahirde Onun halifeleri olduğunu iddia eder. Ayrıca, bu izah tarzının *tenasüh* olmadığını, Hz. Peygamber'in her surette görünme kudretinden kaynaklandığını, zira insan-ı kâmilin varlık aleminin tüm unsurlarına (hakâik-i vücûdiyye) karşılık geldiğini iddia ederek (Cîlî, 2002: 379), meseleyi *'fenâ fi'r-Rasûl'* bağlamında açıklamayı tercih eder.

Aslında benzer bir açıklama Hakikat-ı Muhammediyye kitabında da yer alır. Burada daha iddialı bir şekilde, Hicri 24 Zilhicce 802 (16 Ağustos 1400) tarihinde Ravza-i Mutahhara'da iken Hz. Peygamber'i 'mutlak zat olarak' gördüğünü söyler (Cîlî, 2010: 245). Bilindiği gibi, İbn Arabî de benzer bir durumdan bahseder. *Füsûsu'l-Hikem*'in yazılışıyla ilgili olarak rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü ve ismiyle birlikte eseri Onan aldığını söyler (Küçük, 2014: 152).

Bu bakış açısıyla izah edilen insan-ı kâmil nazariyesine göre, bu durumdaki birinin vücudundaki her bir uzuv, hatta manevi karakterini oluşturan her bir vasıf (ruhaniyet) evrende bulunan bir varlığa (mesela bir gezegene) tekabül etmektedir. O nedenle, insan-ı kâmil varlık sahnesinde yer alan her şeyin özü ya da muhassalası olarak kabul edilir (Ateş, 1976: 134-137).

Yine de bu şahıslarda görülen kemalde farklılıklar vardır. Dolayısıyla, mevcut alemde Hz. Peygamber kadar kemaliyle taayyün eden başka bir kimse görülmemiştir. O nedenle, bu gibi kişiler gerçek insan-ı kâmil olamazlar, zira o sadece gerçekte Hz. Muhammed'in kendisidir. Zira Onun kemâlâtına ahlakı, halleri, eylemleri ve söylemleri delildir. O bakımdan, son tahlilde diğerleri Ona mülhaktır (Onda bütünleşir). Bu itibarla, mutlak insan-ı kâmil Hz. Peygamberdir ve bu ifadenin Onan başkası için kullanması da asla uygun değildir.

- Cîlî, bu kitapta Hz. Peygamber hakkında yazdığı ve *ed-Dürretü'l-vâhîde fi lücceti saide* olarak adlandırdığı 59 beyitten oluşan kasidesinde bu düşüncesini kelam ilmi ve tevhit inancı bakımından oldukça aşırı sayılabilecek düzeyde övgülü ifadelerle iyice somutlaştırır (Sinanoğlu, 2008: 107). Kasidenin başlangıç kısımları Medine'de medfûn bulunan Hz. Peygamber'e yoğun hasret duyguları ile dolu olsa da bilhassa 26. beyitten itibaren söz konusu övgü seli kendini iyice göstermektedir. Aşağıda bazı beyitlerden örnekler yer almaktadır (Cîlî, 2002: 373-377;): Ona göre, örneğin, *kâinat Hz. Muhammed'e ait fazilet küplerinden dökülen suyun kabarcıklarından başka bir şey değildir* (29. beyit).
- *Bütün varlıklar Ondadır, Ondandır ve Onun yanındadır. Bütün asırlar yok olur ama Onun zamanları yok olmaz* (30. beyit).
- *"... Dikkat edin, yaratmak da emretmek de yalnız O'na mahsustur..."* (Araf: 54) ayetinin işaret ettiği şekilde, (ayette geçen) 'yaratma' ('halk') Onun yüce seması altında hardal tanesi gibidir. 'Emretme' ('emr') de Onun dilinden zuhur ile halkı istediği gibi döndürür (31. beyit).
- *Bütün evren Onun parmağına geçirilmiş bir yüzük (hatem) gibidir. Varlıklar (ekvân) Onun varlıklarıdır. Belki Onun varlıkları bu nitelemenin de üstündedir* (32. beyit).
- *Mülk ve melekût Onun dalgaları arasında damlalar gibidir, hatta Onun mekânı bu nitelemenin daha da üstündedir* (33. beyit).
- *Göklerin üstündeki melekler Onun emrine itaat eder. Levhi mahfuz Onun parmaklarını hükmettiği şeyi infaz eder* (34. beyit).
- *O uluhiyet deryasının incisidir. 'Ayn'ıyla O incilerin muazzam bir denizidir ...* (39. beyit).
- *Uluhiyetin hasıdır. 'vav', 'ya'sı odur. O varlığın aynının aynı, hatta göz bebeğidir* (40. beyit).
- *Hz. Muhammed 'kâf', 'nûn'u, 'tâ'sı, 'nâr', 'nûr'u ve nûrun zıddıdır* (41. beyit).
- *... Dehr Onun dehri ve zaman Onun zamanıdır* (42. beyit).
- *O Hakka hidâyetin aracıdır. Rahmete vesile olan kaynaktır. İnsana Rahmânî tecelli Onun vasıtasıyla ulaşır* (43. beyit).
- *Mikail ..., Ruh-i emin..., diğer melekler de Onun suyundandır* (45-46. beyitler).
- *Arş, Kürsi, Sidre-i münteha, Onun tecelligâhıdır...* (47. beyit).

Halbuki, yukarıda bahsi geçen Araf Suresi 54. ayetin tamamı okunduğunda, Cenabı Hakk'ın Rab olarak yaratıcı vasfından bahsedildiği net olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, müellifin kasidesindeki ifadeleri de bu ayet üzerinden öne sürdüğü telakkiler de son derece sorunludur. Allah'ın yaratma gücünü beşer olarak yaratılan Hz. Peygamber'e atfetmesi veya onunla

paylaşımını en azından zahiri manada kabul edilebilir gözükmemektedir. Ayetin tamamı şöyledir: “*Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş’a kurulan, geceyi kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan Allah’tır. Dikkat edin, yaratmak da emretmek de yalnız O’na mahsustur. Alemlerin Rabbi olan Allah’ın şanı yücedir*” (Araf: 54).

Cîlî'nin “Hakikat-i Muhammediyye” Kitabında İnsan-ı Kâmil ve Hakikat-i Muhammediyye Anlatımı

Cîlî, dört cilt halinde kaleme aldığı *Hakikat-i Muhammediyye* isimli eserinde ise, önce Hz. Peygamber’in Allah ile kul arasında nispet oluşunu anlatır. Buna göre, Hz. Peygamber’in Hakk’a ve halka ait durumlardan kendisine ‘şey’ adı verilen her şeyi kuşattığını söyler. Hatta Araf Suresi 156 ve 157. ayetlere dayanarak, ilahi rahmetin Peygambere tabi olanlara da verileceğinden bahseder. İlgili ayetler mealen şöyledir: “*...Allah buyurdu ki: Azabıma dilediğimi uğratırım; rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır. Ayrıca rahmetimi Allah korkusu taşıyanlara, zekâtı verenlere ve ayetlerimize inananlara yazacağım. Onlar, ellerindeki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar... O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte bunlardır kurtuluşa erenler*” (Araf: 156-157). Zira Cîlî’ye göre, Allah Teala eşyanın hakikatlerinin tamamına ‘genel rahmet’ olarak nitelendirdiği *Hakikat-i Muhammediyye* ile rahmet eyler.

Cenâb-ı Hakk’ın rahmetinin her şeyi kuşatması ve gazabına galebe çalması da hadis-i kudsi’de geçen “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim/sevdim, bu nedenle mahlukatı yarattım*” (Acluni, Keşfü’l-Hafa: 2016; akt. Cîlî, 2010: 21) ifadesi de buna bağlanır: “*Bu ezeli tecellinin zatındaki mevcudat, Allah’ın ilminde ‘ayan-ı sabite’ olarak mevcut oldular... Sevgi ise, kendisini tanımları için onlara zuhur etmesini gerektirdi. Bu yüzden bu sevgiden bir sevgili yarattı. Onu zatının tecellisi için seçti. Yarattıkları ile arasında nispet olması için alemleri bu sevgiliden yarattı. Böylece, onlar bu nispetle O’nu tanıyacaklardı*” (Cîlî, 2010: 21-24). Burada bahsi geçen ‘ayan-ı sabite’, vahdet-i vücûd nazariyesi için önemli bir kavramdır ve zati işlerin, ilahi isim ve sıfatların ilahi ilimde (nezd-i İlahide) var olan suretlerini (kayıtlı hallerini) ifade eder. Bunlar mümkinâtın ilahi ilimde sabit olan hakikatleridir (Ertuğrul, 1991: 19).

Müellif, daha sonra “*Âdem su ve toprak arasındayken ben peygamberdim*” (Tirmizi, Menakıb: 1) hadisini ve “*Allah peygamberlerden, ‘Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekini tasdik eden bir elçi (resul) size geldiğinde ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz’ diyerek söz almış, ‘kabul ettiniz mi ve bu ahdimi üstlendiniz mi?’ dediğinde, ‘Kabul ettik’ cevabını vermişler; bunun üzerine ‘O halde şahit olunuz, ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim’ buyurmuştu*” (Ali İmran: 81) ayetini de buna delil olarak gösterir. Yani, ayetteki elçinin Hz. Peygamber olduğu net olduğuna göre, Cîlî’ye göre, Hz. Adem’in Muhammedî nisbetten ötürü (bir

anlamda, Onun yüzü suyu hürmetine) peygamber olarak gönderildiği de açık bir gerçektir. Buna ilave olarak, diğer peygamberler de buna istinaden mükemmellik mertebesine ermişlerdir. Zira Hz. Peygamber zatın, diğer peygamberler ise isimlerin ve sıfatların mazhandırlar. Hatta Hz. Peygamber Allah ile melekler arasında da vesiledir. Dolayısıyla O, Allah ile peygamberler ve diğer insanlarla melekler arasında bir nispettir (Cîlî, 2010: 24-26). Bu noktadan hareketle, “*Levlâk*” hadisi ile “*(Ey Muhammed!) Seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik*” (Enbiya: 107) ayetini de bu bakış açısını teyit için düşünmek icap eder.

Cîlî, hakikat-ı Muhammediyye tezini aslında ‘Hz. Peygamber’in ilahi isimlerle ve sıfatlarla vasıflanması’ üzerine bina eder. Bunun için de *Hakikat-i Muhammediyye* isimli kitabında uzun uzadıya Allah’ın sıfatlarının anlamlarını ve Peygamber’in bu isim ve sıfatları temsil durumunu anlatır. Buna göre, Cenab-ı Hakk’ın Kur’an’da kendisini adlandırdığı toplam 137 ismi var ve bunlar O’nun 99 güzel isminde toplanır. Bunlar da Rahman isminde cem olur, Allah ismi ile de 100’e tamamlanır. Müellif ilahi isimleri *selb* ve *icâbî* isimler olarak önce ikiye ayırır. *Selb* isimlerin tamamı zati isimlerden oluşurken, *icâbî* isimler; zati (16 kadar), nefsi (7 kadar), sıfati (54 kadar) ve fiili (61 kadar) isimlerden (Allah ismi hariç 137) oluşmaktadır (Cîlî, 2010: 29-203). Daha sonra, mevcudat içerisinde sadece Kur’an ahlakına sahip olan Hz. Peygamber’in Allah’ın sıfatları ile vasıflandığı Kadı İyaz’dan alınan “*Allah Teala, iste ya Muhammed!*” diye başlayan bir hadise dayandırılır. Hadisin devamında “*kendisine diğer peygamberlerden daha hayırlı şeyler verdiğinden bahisle; kevsir’den, adının kendi adıyla birlikte kılındığından, yeryüzünün kendisine ve ümmetine temiz kılındığından, gelmiş-geçmiş bütün günahlarının bağışlandığından ve bu manada tek kişi olduğundan ve şefaat hakkının olduğundan*” (Cîlî, 2010: 207) söz edilir.

Bu metnin yorumunda gerçekten kelimeler ilmi bakımından sıkıntı taşıyabilecek yorumlara yer verilmiştir. Örneğin, “*Allah Teala Muhammed isminin Allah isminin mevkiine uygun düştüğünü açıklamaktadır. Öyle ki, istersen ‘O Muhammed’dir’ de, istersen ‘O Allah’tır’ de, fark etmez. Kelime-i şhadetteki Allah ismi ile Muhammed isminin birbirlerine yakınlıkları, bahsettiğimiz bu manaya işarettir*” denilir. Yine Hz. Peygamber’in olmuş ve olacak kusurlarının affedilmesiyle ilgili ana rahminde ve babasının sülbünde iken bile peygamber olduğu ve o durumlarda bile Allah’tan gafil olamayacağı yorumu yer alır (Cîlî, 2010: 208-211).

Cîlî, söz konusu eserinde hakikat-ı Muhammediyye iddiasını Kur’an’dan, hadislerden ve akli delillerden hareketle uzun uzadıya ispat etmeye çalışır. Mesela, miraç hadisesiyle ilgili Necm Suresi 5-14 arası ayetlerde geçen tarifi zor ifadeler Hz. Peygamber’in Cenab-ı Hak nezdindeki konumunu göstermektedir. Bunlardan bilhassa “*... O, ufku en yüce noktasındayken asıl şekliyle görüldü. Sonra yaklaştıkça yaklaştı. Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu. Böylece Allah, kuluna vahyini iletti ... en sondaki sidretü’l-müntehânın yanında bir daha*

gördü" ifadeleri bu yakınlığı net olarak anlatmaktadır. Bunun dışında, Kur'an'da Allah'ın kendi isimlerinden Peygamber Efendimiz'in açıktan (32 isim) ve zımnen vasıflandığı isimlere yer verilmiştir. Yalnız bu isimlerin geçtiği ayetlerin çoğunun müellif tarafından bu amaca dönük zorlama yorumlarla anlandırıldığı ve ayetlerin düz manaları bakımından ve itikadi bakımdan oldukça sorunlu gözüktüğünü söylemekte fayda vardır. Örneğin, "*Rabbinizden size Hak geldi*" (Yunus: 108 derken 'Hak' kelimesi 'Hz. Muhammed' olarak, "*Kim Resule itaat ederse Allah'a itaat etmiştir*" (Nisa: 80) derken 'Resul' kelimesi 'Allah' olarak, "*Şüphesiz ki sen yüce/azim bir ahlak üzeresin*" (Kalem: 4) derken 'azim' kelimesi Allah'ın 'azim' ismi ile aynılaştırılarak yorumlanmıştır (Cilî, 2010: 213-215).

Müellif hadislerden delil getirirken de pek çok hadisten bahseder; ancak bunlardan bize göre en önemlisi, "*Benden evvel hiçbir peygambere verilmeyen şey bana verilmiştir...*" (Buhari, Teyemmüm: 223) diye devam eden hadis-i şeriftir. Ancak, buna benzer başka rivayetlerde (mesela, Müslim, Mesâcid: 1; Tirmizi, Siyer: 5) bu sayı altıya çıkar, hatta bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerde olmayan çok daha fazla hususiyetinin olduğundan bahisle, bu sayı bazen altmışa kadar çıkarılır (Buhari, 1987: 429). Maddeler değişse de bu hadisin farklı rivayetlerinde bahsedilen ayırt edici hususiyetler şunlardır:

- Az sözcükle çok şey ifade etme kabiliyetinin olması,
- Düşmanın kalbine korku salarak savaşlarda sürekli galip gelmesi,
- Yeryüzünün kendisine namazgah kılınması, böylece her yerde namaz kılabilir olması,
- Ganimetin helal kılınması,
- Şefaahat hakkının verilmesi,
- Sadece kendi kavmine değil, tüm insanlığa gönderilmesi; yani, evrensel peygamber olması ve
- Son peygamber olmasıdır.

Hz. Peygamber'in ilahi zat ve varlığa ait yetkinlikler/kemâlât ile tahakkuk etme konusunda biricik oluşunun akli delillerinden bahsedilirken daha önce bahsedilen bazı hadisler ile vahdet-i vücut ve insan-ı kâmil anlayışına uygun varsayımlar üzerinden bir sonuç çıkarımı yapılmaktadır. Buna göre, Hz. Peygamber ilahi zatın nurundan yaratılmış olup; varlığın en kamili/yetkini, en erdemlisi ve şerefliisidir. Onun dışında kalanlar isimlerin ve sıfatların nurundan yaratılmışlardır. Nitekim Cabir'in sorusu üzerine "*Allah'ın yarattığı ilk şey senin peygamberinin ruhudur ey Cabir! Sonra arşı ondan yarattı, sonra bütün alemleri arştan yarattı*" (Aclunî, 826; akt. Cilî, 2010: 19-20, 232) cevabını vermesi, Cenab-ı Hakk'ın alemde tecelli etmek istediğinde bunu alemde en kâmil varlık olan Hz. Peygamber vasıtasıyla gerçekleştirdiğine kanıt olarak göstermektedir. Zira O Allah'ın yarattığı ilk akıl (*akl-ı evvel*), kalem (*kalem-i âlâ*) ya da ruhtur. Bu

düşünceden hareketle, Cîlî oldukça iddialı bir şekilde Hz. Peygamber'in *Ya-Sin* sıfatıyla da Hakk'ı ve varlığı kuşatan kalp mesabesinde kabul edildiğini, zaten zatın sıfatlara mukaddem olduğunu söyler. Bu itibarla, Onun hem suret, mana, zâhirlik, bâtinlik, vasıflanma, tahakkuk, zat, sıfatlar, celal ve cemel olmak itibarıyla Hakk'a ait kemâlâtı hem de yaratılış ve ahlak bakımından halka ait kemâlâtı kuşattığını iddia eder (Cilî, 2010: 232-234).

Ayrıca, Hz. Aişe'ye dayandırılan bir hadisteki "*Onun ahlakı Kur'an'dan ibaretti*" (Müslim, Müsafirin: 139) ifadesinden hareketle, Hz. Peygamber'in ahlakının Allah Teala'nın isimlerinden ve sıfatlarından kaynaklandığı söylenerek; Onun Hakk'a ait insan-ı kâmil vasıfları olarak Allah'ın 94 ismin yorumu anlatılır. *Allah, Rahman, Rahim, Melik, Kuddûs, Cebbar, Hâlık, Musavvir, Gaffar, Kahhar ve Rezzak* gibi Cenab-ı Hakk'a mahsus isimlerin Peygamberimizde de bulunduğu, bunlarla vasıflandığı müellifin kendine özgü yorumlarıyla açıklanır. Daha radikal bir söylemle, 'hakikat-ı Muhammediyye'nin ilahi hüviyetten ibaret', hatta bu hüviyetin zat-ı ilahinin kendisi dışındakilere kapalı iken Hz. Peygamber vasıtasıyla 'taayyün etmiş hüviyet' olduğundan ve "*bu gayb halinin hüviyet-i ilahi altında toplanmış olan ilahi yetkinlikler ile yegâneleşmiş özel bir kalıpta şahadet durumuna geçmesi*"nden bahsedilmiştir. Ünlü Mutasavvıf bunun 'Hû' isminin içerdiği tüm nispet ve izafelerden hüviyetin bulunduğu durumlarla birlikte gerçekleştiğini savunur. Zira İhlas Suresi'nin ilk ayetindeki "*de ki*" hitabının muhatabı olan Peygamber'in hakikati bizzat "*ahad/tek*" olan Cenab-ı Hakk'tır (Cilî, 2010: 244-283).

Hatta bu bilgileri Peygamber'in makamından öğrendiğini, aslında daha öte bilgilere sahip olduğu halde, teferruatını açıklamak mümkün olmadığı için bu kadarıyla yetindiğinden bahseder. İlginç olarak, yazar bu bilgileri zahir ehlinin yanlış anlayabileceği endişesiyle onların diliyle anlattığını, ona göre zahiri delillerle onların öğrenmesi için ispat etmek istediğini, batın ilminin diliyle anlatmadığını söyler (Cilî, 2010: 283). İslam itikadının özüne dair oldukça sıkıntılı olan bu yorumlarla, Hz. Peygamber'in bu isimlerin ruhuna uygun olarak yüksek bir ahlaki seviyeye sahip olduğu (mekârim-i ahlak) vurgulanır.

Hz. Peygamber'in halka ait insan-ı kâmil vasıfları ya da yetkinliklerine gelince, Cîlî bunları da iki kademe ele alır; bedeni (dış görünümü) ve ahlakı (manevi alanı). Bedeni olarak mükemmel bir tertip ve güzel bir surete sahip olduğu; temizliğinin ve yaşam biçiminin de ideal bir insan-ı kâmil için oldukça sevimli, cana yakın ve cezbedici özellikler olduğu herkesçe bilinmektedir. Öte yandan, hem fitri hem de kazanılmış ahlaki meziyetleri ise, hiç kimse ile kıyas götürmez bir mükemmelliğe sahiptir. Onun için Kur'an'da "*yüce bir ahlak üzere gönderildiği*" (Kalem: 4), "*güzel bir örnek*" (Ahzab: 21) olduğu vurgulanmış, en yakın tanıyan değerli eşi Hz. Aişe "*Kur'an ahlakı üzere*" (Müslim, Salâtu'l Müsafirin: 139) olduğunu söylemiş ve bizzat kendisi "*mekarim-i ahlakı tamamlamak üzere gönderildiğini*" (Muvatta, Hüsnü'l-Huluk: 8) ifade etmiştir. Hadis ve siyer kitapları öyle olayların hikayesi ile doludur ki, gerçekten de Onun dışında hiç kimsenin tahammül

edemeyeceği durumlar karşısında tam bir ideal şahsiyet (*üsve-i hasene*) olarak yerini korumuştur. Örnek olarak, orucunu bozan kişi için (Buhari, Oruç: 43; Müslim, Oruç: 103; Tirmizî, Oruç: 28), camiye idrarını yapan kişi için (Buhari, Abdest: 58, Edeb: 80) nolu hadislere bakılabilir. Nitekim, “*Sen onlara sırf Allah’ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi...*” (Ali İmran: 159) denilmiştir.

Açıktır, İslam’ın bu kadar kısa sürede dünyanın dört bir yanına yayılması da hiç şüphe yok ki Onun örnek şahsiyeti ve Onu takip eden kâmil insanların sayesinde olmuştur. Nitekim İslâm medeniyeti ve sanat tarihi üzerine yayınları bulunan ve bu konu üzerine kapsamlı bir kitabın yazarı olan İngiliz müsteşrik Thomas W. Arnold (ö. 1930), İslam’ın bu gibi kâmil/ideal insanlar vasıtasıyla Asya’nın batısındaki, Afrika’daki, İspanya’daki, Türklerin kontrolündeki Avrupa ülkelerindeki, İran ve Orta Asya’daki, Hindistan’daki, Çin’deki, Malayi takım adalarındaki milletlere, Moğollara ve Tatarlara nasıl yayıldığını etraflı bir şekilde anlatır (Arnold, 1979). Bunların önemli bir kısmı da uluslararası ticari faaliyetler yoluyla ve tüccarlar marifetiyle gerçekleşmiştir.

Mevlana’ya Göre İnsan-ı Kâmil ve Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı

Bilindiği üzere, tasavvufi düşüncede Hakka vuslatın ön şartı insanı tanıyıp sırlarını keşfetmektir. Mevlevî kültüründen gelen Osmanlı mutasavvıf şairlerinden Şeyh Galip’in (ö. 1799) ‘*Hoşça bak kendine ki kâinatın özüsün sen. Bütün yaratıkların gözbebeği olan insansın sen*’ anlamına gelen ünlü manzum ifadesi tam da bunu anlatır. Bilhassa İbn Arabî’den başlayarak Mevlana’nın da dahil olduğu en azından bazı mutasavvıflarca benimsenen insan-ı kâmil düşüncesinin temelinde bu anlayış yatar. Nitekim daha önce bahsedilen bazı mutasavvıflarca kabul edilen ‘ilk ve son olma’ anlayışı olan “*düşüncede ilk, fiilde son*” ifadesinin ve buna uyarlanan ağaç-meyve retoriklerinin öznesi de yine insan-ı kâmidir. Bunu da meyvenin bilgi bakımından ağaç ve dalından önce, var oluşu bakımından ise onlardan sonra gelmesi örneği ile açıklarlar. Buna göre, bir meyve ağacını dikerken amaç (düşünce) onun meyvesini almak olduğundan, meyvesini almak (fiil) çok daha sonra olsa da eylemin özü meyve almaktır (Gerevî, 2021: 128).

Mevlâna Celaleddin Rumi, insan-ı kâmil terimini Mesnevî’de doğrudan kullanmasa da hemen hemen aynı düşünceyi kelimenin *ehl-i kemâl*, *kâmilân* ve *kâmil* gibi farklı versiyonları üzerinden bolca işler (Küçük, 2014: 13). Daha genel olarak, vahdet-i vücud fikri de Mesnevî’nin farklı yerlerinde anlatılır. Zaten İbn Arabî gibi büyük bir tasavvuf aliminin vahdet-i vücud felsefesinin büyük kabul gördüğü Anadolu’da, ünlü edebiyat tarihçisi Fuad Köprülü’nün yerinde ifadesiyle “*serbest telakkilere elverişli, musiki, sanat ve edebiyatı seven bir muhitte yetişmiş*” ve kendisi de şiirleriyle ve sufîyane fikirleriyle bu coğrafyayı büyüleyen Mevlâna’nın bu düşünceden uzak kalması beklenemezdi. Bu itibarla, Köprülü’ye göre, eğer

çevre bu şekilde İbn Arabî’nin düşünceleriyle yüksek bir tasavvuf ve edebiyat düzeyinde olmamış olsaydı, Celaleddin Rumi’nin düşünceleri ne kendi döneminde ne de daha sonraları bu kadar rağbet görürdü (Köprülü, 2018: 328). Aşağıdaki manzum cümleler bunun güzel bir örneğidir (Rumi, 1996: 417-418/520-525):

Ey insan, sen görünüşte maddî varlığıyla ‘küçük bir âlem’sin. Fakat manen, gerçek varlığıyla ‘büyük bir âlem’sin.

Görünüşte bir ağacın dalı, meyvenin aslı, temelidir. Çünkü yemiş dalda bulunur, dalda olur. Fakat hakikatte, o dal, o meyve için var olmuştur.

Meyve elde etmeğe meylî, bir ümidi olmasaydı, bahçıvan hiç ağaç diker mi idi?

Öyle ise, görünüşte meyve ağaçtan meydana geliyor olsa da, hakikatte o ağaç meyve çekirdeğinden doğmuştur.

Bu sebepledir ki, Peygamber Efendimiz “Hz. Âdem ve bütün peygamberler benim arkamda, benim sancağımın altındadır” diye buyurmuştur.

...

Peygamberimiz buyurmuştur ki: “Ben görünüşte maddî bakımdan Âdem’in neslinden gelmiş isem de, mana bakımından ben Âdem’in anasının da anasıyım.

Meleklerin Âdem’e secde etmeleri benim yüzümden, yani Âdem’de benim nurumu gördükleri içindir. Âdem, benim sebebimle yedinci kat göğe çıkmıştır.

Öyle ise, ağacın meyveden doğduğu gibi mana bakımından babam da benden doğmuştur.

Aynı şekilde, mesela 330/970 ve 84/1125 numaralı manzum ifadeler de benzer düşünceleri anlatır. Oldukça benzer bir düşünceyi Hz. Ali’ye atfen ifade edilen “*Ey insan, sen kendini ufak, küçük bir varlık sanıyorsun, halbuki sende bütün kâinat gizlenmiştir*” (Rumi, 1996: 417/520’ nin açıklaması) ya da “*Ey insan; sen kendini ufak, değersiz bir varlık mı sanıyorsun? Sen küçük bir varlık değilsin; sen büyük bir âlemsin*” (Rumi, 1996: 94/1302’ nin açıklaması) sözlerinde de bulmak mümkündür. Bu haliyle, Mevlana’nın yukarıda verilen ifadeleri bir anlamda Hz. Ali’nin sözlerini adeta şerh eder mahiyettedir. Hatta Hz. Ali’nin fütüvvet/ahilik geleneğinin piri olarak kabul edildiği dikkate alındığında, insan-ı kâmil meselesine Mevlâna gibi yaklaşan mutasavvıflarla fütüvvet ehlinin bu konularda benzer düşüncelere sahip oldukları söylenebilir. Nitekim fütüvvet, ahilik, fütüvvetnameler ve diğer fütüvvet kaynakları üzerine yaptığımız araştırmalardan (Erdem, 2021a; Erdem, 2021b; Erdem, 2021c; Erdem, 2022a; Erdem, 2022b; Erdem, 2022c) elde ettiğimiz bulgular da bu benzerliği net olarak teyit etmektedir.

Buradan hareketle, esas olarak esnaf ve sanatkarları merkeze alan iş insanları üzerinden iktisadi hayata dair ahlak temelli bir model inşa etmiş olan Anadolu fütüvvetçiliğinin (ahilik) yukarıda bahsi geçen kâmil insan düşüncesiyle paralel bir dünya tasavvurunun olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Zira başta fütüvvetnameler ve şecerenameler olmak üzere, fütüvvet ve ahiliğin kaynaklarının tamamı bu paralellığı doğrulayan bilgi ve belgelerle doludur (Erdem, 2021c; Erdem, 2022c).

Mevlâna, insan-ı kâmil üzerinden insana dair düşüncesini bir başka yerde çarpıcı teşbihlerle dile getirirken, o benzetmelerin zıtlıklarıyla sorular sormak suretiyle konuyu daha vurucu hale getirir: Buna göre,

insanın aslında bir deniz olduğunu, ıslaklığı niye isteyeceğini; tamamıyla varlık olduğunu, yokluğu neden arayacağını; parlak ay olduğunu, tozu ne yapacağını; hoş ve güzel olduğunu, şaraba niye minnet edeceğini söyledikten sonra, “O ki, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı...” (Bakara: 29) ve “O, göklerde ve yerde bulunan her şeyi kendinden bir lütuf olarak sizin hizmetinize vermiştir...” (Casiye: 13) ayetlerini hatırlatırcasına, insanın bir cevher olduğunu ve gökyüzünün kendisine a’raz olduğunu (onun hürmetine yaratıldığını); her şeyin fūrū (ayrıntı) olduğunu, ama her şeyden maksadın insan olduğunu söyledikten sonra, gereksiz/geçici şeylerin maalesef kulu kölesi olduğunu ve kendisinin kıymetini yeterince bilemediğini sitemkar bir dille anlatır (Rumi, 1996: 282/3571-3577):

... İş böyle olduğu halde, sen kendini neden ucuza satarsın!
... Senin gibi bir cevher nasıl olur da a’razdan ihsan ister, lütuf bekler!

Bir başka yerde ise, insan-ı kamilin yolculuğunu (seyri sülûkunu) ney’e benzeterek, yine bir teşbihte bulunur (Rumi, 1996: 13-14/1-13). Nasıl ki kamış iyi bir usta elinde mükemmel bir ney haline geliyorsa, insan da manevi yolculuğunda benzer bir yol izleyerek kemale erişmelidir. Mutasavvıflar bu yolculuğun bir mürşidi kamilin rehberliğinde iyi bir tasavvufi eğitimden geçmekle olabileceğini tavsiye ederler (Bardakçı, 2008: 7).

Büyük mutasavvıf *Mesnevi’*de ayrıca hakikat-ı Muhammediyye konusuna da doğrudan ya da dolaylı olarak değinir. Bizim tespitlerimize göre, Mevlâna *Mesnevi’*de bu konuyu yedi yerde doğrudan, bir yerde de dolaylı olarak idealize ettiği soyut bir varlık olarak ‘*Can Güneşi*’ üzerinden anlatır. Bazı yorumlara göre, ‘*Can Güneşi*’nden maksat hakikat-ı Muhammediyye ya da nur-u Muhammediyye’dir. Aşağıdaki örnek bunlardan biridir (Rumi, 1996: 27/80-82):

Her ne kadar, bizim âlemimizde görünen güneş tek ise de onun benzerini düşünmek, tasavvur etmek mümkündür.
Fakat bu âlemin hâricinde, ötelede bulunan Can Güneşi ise eşsizdir; ne zihinde, ne de madde âleminde onun benzeri yoktur.
Can Güneşi hayâle, zihne sığmaz ki onun misli tasavvur ve tahayyül edilebilsin.

Can Güneşi’nin ne olduğu konusunda şârihler çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Bazıları *Can Güneşi*’nden maksadın Cenabı Hak ve O’nun tecellisi olduğunu; hakikat-ı Muhammediyye denilen sır olduğunu söylemişlerdir (Rumi, 1996: 12). Muhtemelen 171/2867-2869. dizelerde (ve Şefik Can’ın 184 nolu açıklaması ile) de bu konuya işaret edildiği anlaşılrsa da, bilhassa “*Ben bir gizli hazîne idim, bilinmeyi arzu ettim!*” kudsî hadisinin tefsirini şu manzum ifadelerle yaparken aslında yine nur-u Muhammediyye konusu anlatılır (Rumi, 1996: 568/2540-2544):

Evin, yani varlığın temelini yık da bulacağın ‘Yemen’in akiki’ ile yüzbinlerce ev yapmak kabildir!
Define, evin altındadır; onu bulmak için, evi yıkmaktan başka çare yoktur! Bu yüzden evin yıkılacağını göze al; zararlı çıkacağını düşünme ve durma!

O defineden elde edilecek para ile güçsüz, zahmetsiz binlerce ev yapılabilir.
Zaten, zamanı gelince bu beden evi, nasıl olsa yıkılacaktır; o zaman, altındaki define de apaçık meydana çıkacaktır!

Ayrıca, 600/3028-3029. mısralarda da benzer bir ifade yer alır.

Diğer Bazı Mutasavvıflara ve Düşüncülere Göre İnsan-ı Kâmil ve Hakikat-ı Muhammediyye Anlayışı

İnsan-ı kâmil ve hakikat-ı Muhammediyye düşüncesi sadece İbn Arabî, Cîlî ve Mevlâna gibi mutasavvıflar tarafından savunulan bir görüş olmayıp oldukça geniş yelpazede kabul görmüş bir anlayıştır. Nitekim, ilgili literatür incelendiğinde, özellikle Anadolu coğrafyasında Sünnî ya da Şii-Alevî kesimlerde yer alan pek çok önde gelen mutasavvıf ve dervîşânın vahdet-i vücud, hakikat-ı Muhammediyye ve insan-ı kâmil düşüncelerini benimsediği görülmektedir. Buna ilave olarak, tasavvuf çevreleri tarafından kaleme alınan ve çoğu evde bulunup halkın yaygın bir şekilde okuduğu dini-tasavvufî kitaplarda da bu konuya geniş yer ayrıldığı anlaşılmaktadır. Hatta divan edebiyatında birçok sufi şairin konuyu benzer ifadelerle ele aldığı bilinmektedir. Bu itibarla, Muhammedî hakikat düşüncesinin sanıldığından çok daha geniş bir sufi, hatta genel halk tabakasına kabul edildiği bir gerçektir. Çalışmanın bu kısmında, bu konuya dair literatürde pek yer verilmeyen bazı örnekler sunulacaktır.

Bu örneklerden biri, Türkiye’de pek çok mütedeyyin ailenin evinde bulunan Hacı Bayram-ı Velî’nin öğrencilerinden Yazıcıoğlu Ahmet Bican’ın *Envarü’l-Âşıkîn* isimli kitabıdır. Kitabın 49 ile 54. fasıllarında insan-ı kâmil konusu gayet net bir dille açıklamaktadır. Müellif göre, Allah her nebiyi sıfatlarından birine mazhar (zuhur etme fırsatı) ve isimlerinden birine mecla (tecelli imkânı) kılmıştır. Hatta ilginç ve iddialı bir dille bu durumun kendisine sarîh zevk ve sahih keşif ile malum olduğunu söyler. Müellif, her bir peygambere bahşedilen ilahî sıfat ve ismin zuhur ve tecellisini izah ettikten sonra, Maide Suresi 110. ayette geçen “*Ey Meryem oğlu İsmâ! ... Hani sana yazı yazmayı, hikmeti, Tevrat’ı ve İncil’i öğretmiştim ...*” ifadesindeki Tevrat’ın zahir ilmine, İncil’in ise batın ilmine işaret ettiğini savunur. Halbuki tefsir kitapları böyle bir manadan hiç bahsetmezler. Sonra da insan-ı kâmil ve hakikat-ı Muhammediyye düşüncesi etraflıca anlatır (Bican, 1977: 243-282).

Yazıcıoğlu Bican’a göre, “*ilâhî kemaller insani hakikatte, ondan sonra gayp manasında ve ondan sonra da kevn suretinde tamam olunca, ilahî emir şunu gerektirdi ki, bunlardan sonra bir peygamber gelsin ve bütün kemalleri toplayıcı olsun; resul olup, bütün ayetleri kendinde toplasın. O, Hz. Muhammed Mustafa’dır ki, Allah’ın sevgilisidir, suret ve mana âleminde bütün mertebeleri topluca ve tafsilatıyla camidir. Hakikati ve bütün hakikatleri kendinde toplamıştır. Nitekim mülk âleminde peygamber olduğu gibi, melekût ve ervâh âleminde de peygamberdir*” (Bican, 1977: 254).

Bican, Hz. Ali'ye atfen Cenab-ı Hakk'ın önce Hz. Peygamber'in nurunu yarattığını, ardından Arşı ve Kürsiyi, ondan sonra da cenneti, cehennemi, yerleri ve gökleri yaratmadan önce de Onun ruhunu Adem'i yaratmadan 324 bin yıl önce yarattığını, bunu takiben de 12 hicabı yarattığını ve ruhunun her birinde binlerce yıl kaldıktan sonra Adem'in sülbüne getirdiğini ve "tâ Abdullah bin Abdülmüttalib'e gelince nihayet Mekke'de şehadet alemine geldi"ğini söyler. Ayrıca, Hz. Peygamber'in nurundan *Yakîn* adında bir ağaç yarattığından ve bir tavus kuşu suretinde o ağacın üzerine konduğundan, beş vakit namazın da oradan ortaya çıktığından bahseder. Yine Onun nurundan ilk dört halifenin yaratıldığı ve nurun terinden mevcudatın farklı parçalarının yaratıldığı gibi zaman zaman birbiriyle çelişen pek çok âfâkî iddia yer alır (Bican, 1977: 259-260).

Benzer bilgiler yine Anadolu'da öteden beri pek çok evde bulunan Cezûlî'nin *Kara Davud* olarak bilinen kitabında da uzun uzadıya yer bulur. Kitap Hz. Peygamber'in 'ruhani doğuşu'na ayrı bir başlık açar ve "... *Hak Celle ve Ala Hazretleri bütün yaratıklarından önce benim nurumu yarattı*" dediğini aktararak başlar. Buna göre, Cenab-ı Hakk yaratmayı murat ettiğinde o nuru üçe ayırır; birinden Kalemî, birinden Levhî, ötekenden de Arş'ı yaratmıştır. Kitabın uzun anlatısında Hz. Peygamber'in ruhunun sonra yaratılan tüm ruhları bürüdüğünden bahisle, kendisine "ebü'l-ervah" (ruhların babası) künyesinin verildiğinden bahsedilir (Cezûlî, 1977: 127-135).

Benzer bilgiler Hindistan ulemasından Mevlâna M. Rebhâmî'nin 15. Asırda kaleme alınmış olan *Rıyâdü'n-Nâsîhîn* kitabında da vardır. Kitapta (Aclunî, I/265-266)'da verilen hadise benzer başka bir rivayetten hareketle, Bican (1977) ve Cezûlî (1977)'de anlatılanlara benzer bir anlatıma yer verilir. Mebde-i evvel olarak burada da akıl, kalem ve nurdan bahsedilir. Müellif, kaynağı belirtmeden Cebrail'in ağzından hadis olarak verdiği bir metinde önce Hz. Peygamber'in nurunun yaratıldığından bahisle, yer, gök, arz ve dünya gibi kâinatın Onun için yaratıldığı söylenir. Bu arada, dört râşit halifenin nurlarının da o anda yaratılmış olduğu bilgisi yer alır. Burada vurgulanan ilginç rivayetlerden biri de yer ve gök yaratılmadan önce bir cevherin yaratıldığı ve Allah'ın o cevhere nazar ettiği; ardından eriyip su olduğu, sonra ateşi yarattığı ve su ateşle kaynayınca Hz. Muhammed'in nurunun suyun arasından parladığı; o nurun her tarafta parladığı, sonra da Hz. Âdem yaratılınca onun alınına konulduğu, ondan sırasıyla Hz. Şit'e ve oğluna, Hz. Nuh'a ve oğluna, Hz. İbrahim'e ve oğlu Hz. İsmail'e, ondan sonra da babadan oğula bu nurun intikal ederek, nihayet Hz. Peygamber'in dedesi ve babası yaratıldığında onlarda da görüldüğüdür (Rebhâmî, 1979: 433-437).

Anadolu'da pek çok evde bulunan, okunan Hirevî'nin *Altıparmak Peygamberler Tarihi* olarak bilinen eserde de bu konu hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir. Kitapta Hz. Peygamber'in nurunun bütün yaratılmışlardan 900 bin sene evvel yaratıldığından bahsedilir. Müellifin iddiasına göre, bu nur uzunca bir gayb alemlerinde seyretdikten

sonra, bundan bir cevher yaratıldı ve ona kudret nazarı ile bakıldı; sonra hiç durmadan akan bir su meydana geldi. Sonrasında da bu sudan arş, kalem, levh, ay, güneş, cennet, gündüz, melekler, kürsi ve Hz. Muhammed'in tertemiz toprağı yaratıldı. Kitapta ayrıca bu nurun bir beyaz kuş suretinde ve bütün varlıklardan 1.670 bin yıl önce yaratıldığından; sonra da iki bin perdeden (hicab) her birinde binlerce yıl meşgul olarak geçtiğinden tafsilatlı bir şekilde bahsedilir (Hirevî, 1980: 104-112).

Bu hususa eserlerinde yer veren meşhur müelliflerden biri de Said Nursî'dir. Mesela, müellif *Mesnevi-i Nuriye* isimli eserinin iki yerinde konuyu benzer cümlelerle ele alır. İlk kullandığı yerde okuyucuya hitaben konuyu şöyle izah eder: "*Şu gördüğün büyük âleme büyük bir kitap nazarıyla bakılırsa, nur-u Muhammedî o kitabın kâtibinin kaleminin mürekkebidir. Eğer o âlem-i kebir, bir şecere tahayyül edilirse, nur-u Muhammedî hem çekirdeği hem semeresi olur. Eğer dünya mücessem bir zîhayat farzedilirse, o nur onun ruhu olur. Eğer büyük bir insan tasavvur edilirse, o nur onun akli olur. Eğer pek güzel şaşaalı bir cennet (gül) bahçesi tahayyül edilirse, nur-u Muhammedî onun andelibi olur. Eğer pek büyük bir saray farzedilirse, nur-u Muhammedî o Sultan-ı Ezeli'nin makarr-ı saltanat ve haşmeti ve tecelliyat-ı cemalîyesiyle âsâr-ı san'atını hâvi olan o yüksek saraya nâzır ve münadi ve teşrifatçı olur. Bütün insanları davet ediyor. O sarayda bulunan bütün antika san'atları, hârikaları ve mu'cizeleri tarif ediyor. Halkı o saray sahibine, sâniine iman etmek üzere cazibedar, hayret-efza davet ediyor*" (Nursî, 1995: 116). Kitabın bir başka yerinde ise, hakikat-ı Muhammediyye'nin âlemin hem yaratılış sebebi hem çekirdeği hem meyvesi hem âlemin yaratılışının sonucu olduğu gayet edibane bir üslupla açıklanmaktadır (Nursî, 1995: 263).

Nursî, *Sözler* isimli meşhur kitabında da insan-ı kâmil ve hakikat-ı Muhammediyye konusuna değinerek; Cenabı Hakk'ın kâinatı nur-u Muhammedî'den yarattığını diğer müelliflere benzer bir şekilde çekirdek metaforu üzerinden açıklar. Söz konusu çekirdeğin meyvesi elbette insandır. Ama, kâinatın çekirdek-i aslîsi ve menşei zat-ı Muhammediyye'dir. Zira "*kâinatın teşekkülüne çekirdek olan o nur, Onun zatında cismîni giyerek en âhir bir meyve suretinde görünecektir*". Bu itibarla, Hz. Peygamber, diğer vücûdiye ekolüne mensup mutasavvıfların ısrarla savunduğu gibi, Nursî'ye göre de vücûden en son, ama manen en öncedir; çünkü, bir şeyin sonucu, meyvesi en başta düşünülür ve planlanır. Kaldı ki, çekirdeğin en mükemmel meyvesi ve diğer meyvelerin (insanların) ortaya çıkmasının sebebi de zaten Onun nuru ve zatıdır (Nursî, 1980: 542-543).

Yine 20. yüzyılın ikinci yarısında Cerrahi Tarikatı şeyhi olarak nam kazanan Muzaffer Ozak da *İrşâd* isimli meşhur kitabında konuyu büyük bir şevkle anlatır. Müellif insanın mahlukatın mükerremi, ekmele, en güzeli ve en kamili olarak yaratıldığını; insan içinde de en şerefli ve en ekmele olanın Hz. Peygamber olduğunu Kur'an'dan İsrâ 70, Tin 4, Bakara 30 ve Enbiya 107. ayetlerle anlatır. Sonra da nur-u Muhammediyye'nin dört kısma taksim edildiğini ve

buradan hilkatin farklı unsurlarının yaratıldığını, Allah'ın bu nura tecellisi ile terlerin ortaya çıktığını ve bu terlerin bütün eşyanın mayası olduğunu, ondan sonra yaratılan ruhların Peygamber'in dünyadaki suretinin yansıtıldığı bir kandile bakarak farklı evsafa meslek erbabının yaratıldığını uzun uzadıya anlatılır (Ozak, 1977: 132-141).

Son olarak, Alevi-Bektaşî klasikleri arasında önemli bir yer tutan Kaygusuz Abdal'ın manzum ve mensur olarak kaleme aldığı eserlerin hemen hepsi, ama özellikle *Mesnevî-i Baba Kaygusuz* olarak bilinen üç mesnevisi ile manzum *Gevher-nâme* ve hem manzum hem mensur *Saray-nâme* ve *Dil-güşâ* isimli eserlerinin ana teması da vahdet-i vücud ve buna bağlı olarak dolaylı yoldan insan-ı kâmil düşüncesidir. Kaygusuz'un söz konusu eserleri dikkatle incelendiğinde vahdet-i vücud ve insan-ı kâmil konusundaki düşünceleri esas olarak bu konuyu savunan diğer mutasavvıfların görüşlerine büyük benzerlik olduğu anlaşılmaktadır. Mesela, *İkinci Mesnevî*'de insanlığın nûsha-i alem olduğundan bahisle, insan-ı kâmil nazariyesinin temelini oluşturan insanın kıymetine işaretlerle, meleklere Adem'e secde etmesine, alemin sedefi Adem'in ise cevher olduğuna, alemde olan her şeyin Adem'de olduğuna, Allah'ın ise Adem'de aşikâr olduğuna ve cümle eşyadan amacın Adem (insan) olduğuna işaret eder. O bakımdan, insanın gözünü açık kıymetini bilmesi gerektiğini özellikle vurgular. Bunu anlayıp gerekli gayreti gösteren kişinin köle iken sultan olduğunu söyleyerek; sufilerin genel olarak söylediği gibi, bir anlamda *nefsini bilen Rabbini bileceğini* ve sonunda insan-ı kâmil derecesine kavuşacağını iddia eder (Abdal, 2010: 68-69).

Nitekim eserin başında yer alan uzun mesnevi tarzındaki şiirin konusu budur. Kısaca özetlemek gerekirse, diğer pek çok mutasavvıf gibi, o da insan vücudunu bir şehir olarak tanımlar ve kendini bilen Rabbini bileceğini söyler. Vahdet-i vücudu anlatırken de Hakk'ın nur olduğunu ve cümle alemin Onun tecellisi olduğunu söyledikten sonra, "*aslı Haktır, cümle sıfat Onun şubesidir*" der ve can ile vücudu murakka bir hırkanın astarı ile yüzüne benzetir. Devamında da Hak ile kul arasındaki hicabın kulun kendisi olduğunu; kul ortadan kalkınca Hakkın kalacağını, insan vücudunun hareket ve cümbüşünün hak olduğunu, Allah'ın bütün yaratılmış eşyada mevcut olduğunu, dolayısıyla vacip olanın da Allah'ı bulmak için insanın kendine yönelmesi (insan-ı kâmil derecesine ulaşması) olduğunu anlatır. Buna ulaşmanın asli ve fer'i kaidelerinin olduğunu; bunun için de insanın fani olanı bırakıp baki olana yönelerek nefsinin tezkiye etmesi, tâatı temiz kılması ve bir mürşid-i kâmil vasıtasıyla kullukta zahmete talip olması gerektiğinden bahseder (Abdal, 2009: 64-68; 71-153).

Dikkat edilecek olursa, bu tür eserlerde, ama özellikle de ilk dört eserde hiçbir kaynak gösterilmeksizin ve ispat edilmesi mümkün olmayan pek çok soyut bilgi verilmekte ve bunlardan hareketle de somut hüküm cümleleri yer almaktadır. Üstelik bu bilgiler ve değer hükümleri ile ortaya konulan Hz. Peygamber imajı, Kur'an'da ve temel hadis kaynaklarındaki imajı, misyonu ve karakteri ile tam olarak örtüşmemekte; mesnetsiz abartılı ifadelerle gerçek

ötesi bir varlık tasavvurunda bulunulmaktadır. İlginç olan ise, pek çok evde asırların bulunan ve adeta Anadolu İslam anlayışının klasik eserleri olarak görülen bu kitapların İslam bilginleri tarafından değerlendirilmemesi ve asli kaynakların ötesinde bir din ve peygamber tasavvurunu zihinlere kazımasıdır. Özellikle İslami eğitimi ve bilinç düzeyi düşük insanların dini bu kitaplardan öğrendiği göz önünde bulundurulduğunda, meselenin ciddiyeti daha iyi anlaşılacaktır.

Devriyeler Teorisi ve İnsan-ı Kâmil Düşüncesi

İnsan-ı kâmil düşüncesinin bir kaynağı da Fars ve bir kısım Türk tasavvuf geleneğinde işlenen *devriyeler teorisi*dir. Bu teori esas itibarıyla insanın yaratılış sürecini açıklar. Teoriye göre, insan evrenin özüdür ve evrenden süzölmüştür. Bu yaklaşıma göre, var olan şeyler iki türdür; bunlardan *Vacibü'l-Vücut* ya da *Vücûd-u Mutlak* olan Cenab-ı Hak kendisinden başkasına asla muhtaç olmaz. *Mümkünü'l-vücut* olan mahlukat/âlem ise, *Vacibü'l-Vücut*'dan tamamen farklı olarak;

- Kendi vücudundan başkasına (*Vacibü'l-Vücut*'a) muhtaçtır, O olmadan kendisinin varlığı mümkün değildir,
- Bir halden diğerine geçer ve dönüşür (*tahavvülât*),
- Nihayet, dönüşü yine *Vacibü'l-Vücut*'a olacaktır.

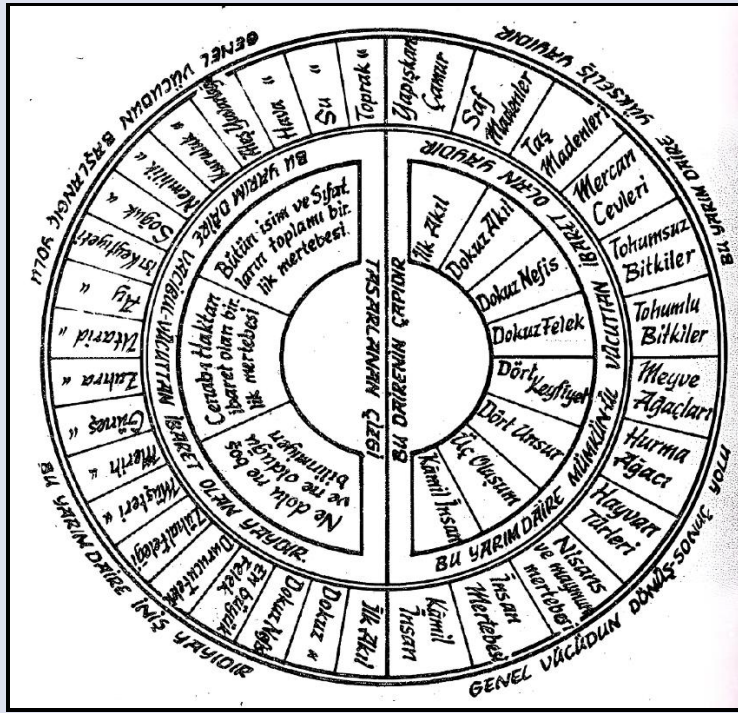
Bu *devriye* ya da *tahavvülât* süreci iki kademe meydana gelir; *mebde* ve *mead*. Bu süreçler birbirini tamamlar ve ilahi nurun Cenab-ı Hakkın makamından başladığı yolculuğuna farklı makamlarda konaklayarak seyrine devam ettikten sonra, kendi âlî makamı olan insan-ı kâmile ulaştıktan sonra aslına rücu eder. Başka bir ifade ile, ilahi nur olarak doğduktan ve maddi aleme indikten sonra, gönderiliş gayesine matuf olarak çizgisine sadık bir şekilde kemâlâtını tamamlar ve aslına döner. Böylece, "*her şey aslına rücu eder*" sözü burada tam olarak manasını bulur.

Mevcut çalışmada devriye teorisi Erzurumlu İbrahim Hakkı hazretlerinin düşüncesi üzerinden ele alınacaktır. İbrahim Hakkı, ünlü *Marifetname* isimli kitabında bu döngüyü 360 derecelik bir daire şeklinde izah eder. Şekil 2'de gösterildiği gibi, daire, ortasından geçen *hatt-ı mevhum* (tasarlanan çizgi) denilen düz bir çizgi ile 180 derecelik iki kavse ayrılır. Böylece dairenin sol tarafında yer alan ilk yarı *mebde* (başlangıç) olarak adlandırılır. *Kavsi nüzul* olarak adlandırılan bu ilk ve iniş hareketi, *Vücûd-u Mutlak*'tan ayrılan nûr-u ilâhînin âlem-i süflî olan dünyaya (toprağa) ulaşmasına kadar geçen devreyi kapsar. Bu devre, *Vacibü'l-Vücut*'tan ibaret olan aşağı (iniş) yönlü bir yay şeklindedir. Devriye sürecinin ilk aşaması olan *mebde* yolu Ehadiyet (birlik) mertebesinde başlar; oradan sırasıyla (i) akıllara, (ii) nefislere, (iii) feleklere, (iv) tabiatlara, (v) unsurlara ve (vi) toprağa ulaşır. Bu yolculukta herhangi bir durgunluk veya gecikme söz konusu olmaz; seyir gayet hızlı gerçekleşir (Hakkı, 1980: C3/17-24; Uzun, 1994: 251-252).

Ayrıca, her bir kademe bir öncekinin sonucu olarak oluşur ve süreç hep böyle devam eder. İbrahim Hakkı'ya göre, Allah her şeyden önce külli akli yaratmış ve ona ilk akıl ve ilk cevher denmiştir. Ardından bu akla üç bilgi/marifet vermiştir: Allah bilgisi, nefis bilgisi ve ihtiyaç bilgisi. Bu bilgiler aynı zamanda yukarıda verilen iniş sürecinin makamlarını da açıklar. Zira Allah bilgisinden akıl (iki akıl), nefis bilgisinden nefis (nefs-i kül), ihtiyaç bilgisinden de felekler (dokuz gezegen) meydana gelmiştir. Bunların bileşiminden ısı, soğuk, nemlilik ve kuruluk diye keyfiyetler veya tabiatlar meydana gelmiştir. Bunların bileşiminden ise, anâsır-ı erbaa (dört unsur/element) olarak bilinen ateş, hava, su ve toprak oluşur ve Vacibü'l-Vücut'tan çıkan ilahi nur toprağa düşmüş olur. Esasında, alemlerin en alt basamağında yer alan madde alemine düşen varlık, böylece önce bu unsurlar halinde, özellikle de toprak olarak görülür (Hakkı, 1980: C3/17-24).

Dairenin diğer yarısı ise, *suûd* veya *Kavs-i uruç* denilen dönüş hareketini gösterir ve genel ya da mümkünü'l-vücutun yay şeklinde çıkış yönlü dönüş yolunu temsil eder. Dairenin sağ tarafında yer alan ve *meâd* olarak bilinen bu durum, insan-ı kamilin ilk zuhur ettiği asıl

kaynağa, yani Rabbine dönüşünü temsil eder. Bu yükseliş yolunda ilâhî nurun bu defa topraktan yapışkan çamura, madenlere (saf, taş ve mercan gibi), ondan bitkilere (tohumuz, tohumlu, meyveli ve meyvesiz ağaçlar, özellikle hurma), bitkiden hayvanlara, nisans ve maymun mertebesine, hayvandan mahlûkatın özü ve en şerefli olarak yaratılan insana intikal ederek onun suretinde ortaya çıkmasına ve insanın da kâmil insan mertebesine yükselerek ilk çıktığı ana kaynak olan Cenab-ı Hakka dönüşünü temsil eder. Görüldüğü gibi, devriye düşüncesi, insanın mutlak varlıktan ayrıldıktan sonra dünyaya (süfli aleme) düşüşünü, sonra da tekrar huzûr-u ilâhîye kadar yükselişini (*fenâ fi'llâh*) anlatır (Hakkı, 1980: C3/17-24; Uzun, 1994: 251-252). İlginç bir şekilde, İbrahim Hakkı insanın yeryüzünde hurma mertebesinden, hayvan mertebesine, ondan da suretinde insana benzeyen *Nesnas* (yarısı insan şeklinde tek kulaklı bir hayvan) ve maymun mertebesine, sonra da insan suretine yükseleceğini söyler.



Görsel 2: İbrahim Hakkı'nın Mebde ve Mead Dairesi
Figure 2. İbrahim Hakkı's Mebde and Mead Circle

Dikkat edilecek olursa, dairenin ilk mertebesi akıl, son mertebesi ise insan-ı kâmilidir. Dolayısıyla, ilahi yükümlülüklerin başında akıl şartı var; akılı kullanarak manevi bir optimizasyon neticesinde nefsi temizleme, onunla kâinatı, tüm alemi, tabiatları ve hayat ortamının ana unsurlarını anlama ve idrak söz konusu olabilmektedir. Yine bunları esas alarak, yeryüzünde toprağın üstünde ve altında toplanan çeşitli madenler, bitkiler, ağaçlar ve hayvanlar gibi zenginliklerden istifade etmek suretiyle insan olma vasfını sahip olduğu kabiliyet ve istidada göre ilahi ahlakla donanıp insan-ı kâmil derecesine ulaşılır. Tüm bu imkânları iyi değerlendiremeyenler ise, bu ilahi feyizden ve onun bereketinden mahrum kalacağından, hayvan sıfatlarından kurtulamaz, kemâlâtın değerini algılayamaz, bilemez, cahil kalır ve insan-ı kâmil derecesine ve Ehadiyyete kavuşamaz.

Devriye düşüncesi bazı Sünni sufi çevrelerle Şii zümreler tarafından benimsenmiştir. Örneğin, Mevlâna, Ahmed Yesevi ve Yunus Emre gibi Anadolu tasavvuf anlayışında büyük tesiri bulunan bazı büyük mutasavvıfların yanı sıra, meseleyi tenâsüh, hulûl ve ittihâd gibi bazı akîdevî aşırılıklara taşımaktan kaçınmayan Melâmîler'in, Bektaşîler'in ve diğer Alevî grupların da bu düşüncüyü benimsedikleri bilinmektedir (Uzun, 1994: 252). Bu itibarla, devriye düşüncesinin tasavvuf edebiyatında, bilhassa da Mevlâna ve Yunus'un söylemlerinde önemli bir yer tuttuğu söylenebilir (Köprülü, 2018: 438-443).

Fakat, bu düşüncenin tasavvufta karşılığını daha derinlerde *vahdet-i vücud* anlayışında ve onun en nemli temsilcisi sayılan İbn Arabî'de aramakta fayda vardır. Kaldı ki, bu teori esasında İbn Arabî ve Cîlî gibi vahdet-i vücud anlayışını savunan bazı tasavvuf alimlerinin insan-ı kamili açıklarken esas aldıkları Hakikat-ı Muhammediyye teorisiyle yakınlık arz eder. Zira Büyük Şeyhin özellikle *Fütuhat-ı Mekkiyye*'sini bir cümle ile özetlemek gerekirse, "*mebde ve mead (başlangıç ve son) arasında insanın serüveni*" olarak nitelendirmek mümkün olurdu. Zira bir tür sefer/yolculuk kitabı olarak kaleme alınan eser, zaten başlangıcı Allah, sonu Allah ve her aşaması Allah olan bir devriye sürecini konu edinir. Bu itibarla, meşhur şaheserin ana teması bir cümle ile; "*Allah'tan geldik, Allah'a gidiyoruz ve Allah ile/sayesinde seyrediyoruz*" düsturunu işlemek olup; aslında tasavvufta insan-Tanrı ilişkisinin de özünü verir (Demirli, 2015: 11-12). Netice olarak, bu mebde ve mead süreçlerinde sunulan fırsatları iyi değerlendirerek, insan-Allah irtibatını insan-ı kâmil derecesine taşıyabilen ve aslına bihakkın vasıl olan insan elest bezminde üstlendiği emaneti ve onun getirdiği yükümlülükleri yerine getirmiş, aslına rücu etmiş olur.

Sonuç ve Tartışma: İktisadi Hayata Dair Bazı Çıkarımlar

Bu çalışmada insan-ı kâmil düşüncesi bazı mutasavvıflar tarafından benimsenen vahdet-i vücud nazariyesini esas alan *hakikat-ı Muhammediyye* ve *devriyeler* yaklaşımları çerçevesinde incelenmiştir. Bunlardan *hakikat-ı Muhammediyye* yaklaşımının iki önemli temsilcisi kuşkusuz İbn Arabî ve Abdülkerim Cîlî'dir. Daha sonraki dönemlerde elbette pek çok mutasavvıf bu

görüşü savunmuş ve kendi zaviyesinden ele almıştır. Ama Anadolu tasavvuf geleneğinin önemli temsilcilerinden Mevlana'nın görüşü ile halk nezdinde geniş kabul görmüş bazı sufi yazarların ve düşünürlerin görüşleri de çalışmada incelenmiştir. Bunun *hakikat-ı Muhammediyye* yaklaşımını esas alan insan-ı kâmil anlayışının Anadolu'da ne denli geniş bir kabul gördüğünü tespit edebilmemize yardımcı olacağını düşünüyoruz. Zira Mevlâna ve diğer müelliflerin eserlerinin ve fikirlerinin gerçekten Anadolu insanının İslam ve tasavvuf konusundaki düşüncesinin oluşumunda ve yaşantısında büyük etkisi olmuştur.

Elbette bu çalışmada yer verilemeyen ama bu düşüncüyü benimsemiş önemli pek çok tasavvuf âlimi ve şair vardır. Bu isimlerin önemli bir kısmını daha önce yayınladığımız (Erdem, 2022d) çalışmamızda anlattığımız ve İbn Arabî'nin görüşlerini de ayrı bir makale olarak yayınlamak üzere olduğumuz için burada yer veremiyoruz. Fakat hepsini birlikte dikkate aldığımızda elbette daha bütüncül bir sonuca ulaşabiliyoruz.

Hakikat-ı Muhammediyye yaklaşımına göre, gerçek ve hatta tek insan-ı kâmilin Hz. Peygamber olduğunu gördük. Zira Allah her şeyden evvel Onu yaratmış, bütün mahlûkat bu hakikatten ortaya çıkmıştır. Tasavvuf ehlinin kutsî hadis olarak aktardığı "*Sen olmasaydın, sen olmasaydın, felekleri/kâinatı yaratmazdım*" ve "*Ben gizli bir hazine idim...*" metinleri üzerinden yaygın bir anlayışa dönüşen ve bu ifadelerle özdeşleşen *Hakikat-ı Muhammediyye* fikri, halk arasında ve Türk edebiyatında önemli bir yer tutar. Halk arasında "*kâinatın O'nun yüzü suyu hürmetine yaratıldığı*" ifadesi yaygındır. Türk-İslam edebiyatında özellikle tasavvuf edebiyatında Peygamber sevgisini anlatılırken bu mananın kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin, sufi geleneği iyi bilen büyük şairlerden Necip Fazıl, Hz. Peygamber'i anlatırken, arzuladığı gençliğin Onun "âlemleri bir manto gibi bürüyen eteğine" tutunmaya çağırır. Onun için, Müslüman toplumlar, bilhassa Anadolu insanı Hz. Peygamberi *üsve-i hasene* olarak merkeze alan bir insan-ı kâmil anlayışını içselleştirdiği için, her muhabbette Onu anar; Ona salat ve selam getirir. Çünkü, inanır ki, Onun mevzusu olmadan muhabbetin bir anlamı yoktur. Onun sebeple, "*Muhabbetten Muhammed oldu hâsıl / Muhammed'siz muhabbetten ne hâsıl*" denmiştir. Ayrıca, *insan-ı kâmil* meselesinin Türk edebiyatında ele alınıp vaziyetine bakıldığında; hem konunun Türk toplumu nezdinde ne kadar değerli bulunduğu hem de ele alınıp biçiminin farklı modelleri kapsayacak mahiyette olduğu, ama en fazla da Hz. Peygamber'in *âlemlere rahmet* olarak gönderilmesinin yer bulduğu anlaşılmıştır. Bu itibarla, bu görüşü savunanlar için Hz. Peygamber'in ruhu ve nuru ölümsüzdür, o nedenle de 'öldü' ifadesi kullanılmamalıdır.

Sünni İslam ulemasının önemli bir kısmının Hz. Peygamber'in bu şekilde anlaşılmasının ve inanılmasının onu ilâhlaştıracağı gerekçesiyle karşı çıktığını, hatta itikadi bakımdan olumsuz sonuçlar doğurabileceği uyarısında bulduklarını da eklemekte fayda vardır. Nitekim çalışmada inceleme konusu yapılan bazı eserlerde hiçbir kaynak gösterilmeksizin ve ispatı edilmesi mümkün

olmayan pek çok somut bilgiye dayanarak ortaya konulan Hz. Peygamber imajı, Kur'an'da ve temel hadis kaynaklarındaki imajı, misyonu ve karakteri ile tam olarak örtüşmemekte; mesnetsiz abartılı ifadelerle gerçek ötesi bir varlık tasavvurunda bulunmaktadır. Bu tarz bilgilerin özellikle İslami eğitimi ve bilinç düzeyi düşük insanların peygamber tasavvuru üzerinde sağlıklı bir etki yapabileceğini unutmamak gerekir.

Tasavvuf literatüründe *insan-ı kâmil* konusu, ayrıca *devriyeler teorisi* üzerinden de ele alınmıştır. Teoriye göre, var olan iki şeyden Vacibü'l-Vücut olan kendisinden başkasına asla muhtaç olmaz. Mümkünü'l-vücut olan mahlukat/âlem ise, kendi vücudundan başkasına (Vacibü'l-Vücut'a) muhtaçtır, O olmadan kendisinin varlığı mümkün değildir, bir halden diğerine geçer ve dönüşür ve dönüşü yine Cenab-ı Hakka olur. *Devriyeler* ya da *tahavvülât* süreci iki kademe meydana gelir; *mebde* ve *mead* süreçleri olarak bilinen birbirini tamamlayan ve ilahi nurun Cenab-ı Hakkın makamından başladığı yolculuğuna farklı makamlarda konaklayarak seyrine devam ettikten sonra kendi âlî makamı olan *insan-ı kamile* ulaştıktan sonra aslına rücu edeceğine inanılır.

Dairenin ilk mertebesi akıl, son mertebesi ise *insan-ı kâmil*dir. Dolayısıyla, ilahi yükümlülüklerin başında akıl şartı var; akli kullanarak manevi bir optimizasyon neticesinde nefsi temizleme, onunla kâinatı, tüm alemi, tabiatları ve hayat ortamının ana unsurlarını anlama ve idrak söz konusu olur. Yine bunları esas alarak, yeryüzünde toprağın üstünde ve altında toplanan çeşitli madenler, bitkiler, ağaçlar ve hayvanlar gibi zenginliklerden istifade etmek suretiyle insan olma vasfını sahip olduğu kabiliyet ve istidada göre ilahi ahlakla donatıp *insan-ı kâmil* derecesine ulaşır.

Ancak, şu noktayı belirtmekte fayda var ki; sufilerin insan-ı kâmil yorumları aslında birbirini tamamlayan ve son tahlilde insanda potansiyel olarak bulunan kemâlâtın/yetkinliklerin fiilî hale getirilmesiyle alakalı fikirler bütünü olarak görülebilir. Zira tasavvuf geleneğinde insan-ı kâmil esasında Kur'an ahlakıyla ahlaklanmış *mekârim-i ahlak* sahibi ideal bir insan modelini ifade eder. Buna göre, kâmil insan olabilmenin yolu, kulluğa ve manevi terakkiye dair yapılması gerekenleri konuşarak ve yazarak yapmak yerine, bizzat tatbik ederek; '*nazargâh-ı ilahî*' olarak kabul edilen gönlünü gerçek sahibi olan Cenab-ı Hakk'a ayırıp mâsivâyâ kapatmak suretiyle, hal ehli olmayı bir hayat tarzı haline getirmektedir.

Son olarak, bu çalışmada yeterince üzerinde durma imkânımız olmasa da diğer araştırmalarımızdan elde ettiğimiz müktesebat ve bulgular dikkate alındığında, fütüvvet ve ahilik geleneğinin vazettiği genel ve iş hayatına dönük ahlaki ilkelerin de esasında mevcut çalışmada vurgulanan idealize edilmiş kâmil bir insan modelini tasavvur ettiği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Bâyezîd (ö. 848 veya 874), Hadraveyh (ö. 854), Haddad (ö. 883), Kirmani (ö. 883), Cüneyd (ö. 909), Hallâc (ö. 922), Sülemi (ö. 1031), Kuşeyri (ö. 1072), Sühreverdi (ö. 1234), İbn Arabî

ve Cîlî gibi büyük mutasavvıfların aynı zamanda fütüvvet düşüncesinin ve yaşantısının ideal insanları arasında oldukları dikkate alındığında, söz konusu zevatın söylemlerinden ve eylemlerinden fütüvvetin ve ahiliğin bir *insan-ı kâmil* projesi olduğu anlaşılmaktadır. Meseleye bu çerçeveden bakıldığında, Hz. Peygamber ve diğer peygamberler, ashâb-ı kiram ve bu çerçeveye giren ideal insanların yolundan giden diğer kâmil ve mürüvvet sahibi ideal insan arayışının sadece Türkiye ve diğer İslam toplumları için değil, tüm insanlık için büyük bir ümit kaynağı olacağı açıktır.

Böyle bir insan modeli sosyal ve iktisadi hayata aktarıldığında, toplumun huzurunun, refahının ve mutluluğunun sigortası bizzat insan-ı kâmilin kendisi olacaktır. Çünkü, açıktır ki, bugün kendi çıkarı uğruna toplumun faydasını ve mutluluğunu tahrip etmekten çekinmeyen kapitalizmin iktisadi adamı (*homoeconomicus*), dünyanın kaynaklarını bu anlayış uğruna sorumsuzca heba ederek kaynakların hızla tükenmesine, kirletilmesine, insanlığın aleyhine olacak şekilde kullanımına ve daha pahalıya elde edilmesine sebep olmaktadır. Özellikle ahlaki sorumluluk taşımayan, tekeli ya da en azından eksik rekabetçi piyasa gücünü kullanarak siyaset kurumunu ve devlet mekanizmasını tesiri altına alan oligopolcü firmaların vahşi rekabet ve fahiş fiyat politikalarının mağduru haline gelen insanlık için çıkış ve varış noktaları ve koordinatları ile tahavvülât süreçlerinde takip etmesi gereken kuralları ve standartları belli bir kâmil insan modelinin zor olsa da alternatif olarak değerlendirilebileceği söylenebilir. Bunun için, farklı alanlardan uzman kişilerin teorik ve uygulamaya dair bilgi ve tecrübelerini birleştirmek suretiyle birlikte eş güdümlü olarak çalışması muhtemelen en etkin yol olacaktır.

Bugün iktisadi hayat için bir model düşünüldüğünde, burada anlatılan insan-ı kâmil prototipini ikame edebilecek başka bir örnekliğin olmadığını söylemek hakikatin tâ kendisidir. Nitekim insanlık ve bu arada Müslümanlar son yıllarda ahlak-temelli bir iktisadi model arayışı içinde iseler ve bu çabanın bir ürünü olarak fütüvvet-ahilik anlayışı gündemde ise, bu noktada Muhammedî ahlakın ve onun tezahürü olan insan-ı kâmil düşüncesinin daha iyi anlaşılmasına ve içselleştirilmesine mutlak manada ihtiyaç vardır. Aksi takdirde, insanlığın huzuru ve refahı yerine çatışmayı, yoksulluğu ve her alanda kirlenmeyi besleyen istihdamsız ve kapsayıcı olmayan, sadece dar bir gruba yarayan haksız büyüme stratejileri her geçen gün dünyanın ve kâinatın doğasını tahrip etmekte ve dengelerini bozmaktadır. Bunun yegâne çözüm yolunun burada farklı modellerle anlatılan ama özünde '*kendisi için ne istiyorsa başkasına da onu isteyen, kendisi için neyi istemiyorsa başkasına asla reva görmeyen*' bir kâmil insan anlayışına dayalı sosyal ve ekonomik düzenin hayata geçirilmesi olduğunu söylemekte fayda görüyoruz.

T.W. Arnold (1979)'un bahsettiği uzun mesafe Müslüman tüccarlar nasıl bir örneklikle İslam'ın farklı coğrafyalara yayılmasına vesile olmuşlarsa, bugünün ve geleceğin Müslüman iş adamları ve diğer faaliyet

mensupları da benzer inanç ve davranış örneklikleri ile rol model olabileceklerdir. Kur'an'ın sık sık mal ile cihattan bahsetmesini bu bağlamda düşünmekte fayda vardır. Tabii bunun için, iş insanlarının dünyanın her yerinde iş yaparken önce kâmil insan tasavvuruna uygun hareket etmeyi içselleştirmeleri ve yaptıkları işlerle bunu teyit etmeleri gerekmektedir.

Bu manada İslam iktisatçıları bir Müslümanın iktisadi alanla ilgili takip etmesi beklenen üç temel ilkeden bahsederler (Ahmad, 1996: 3; Erdem, 2015: 22-25): itidalli davranmak, helalinden kazanmak ve harcamak, cimrilikten ve israftan kaçınmak. İtidalli davranmak, dünyadan tamamen el etek çekerek inzivaya çekilmeyi değil adeta yeryüzünde ahireti yaşamayı ifade eden orta yolu tercih etmektir. Helalinden kazanmak ve harcamak ise, genel olarak faizden mutlak surette kaçınmayı, bunun yerine ticarete yönelmeyi; kazandığı ile cari tüketim harcamalarını karşılamayı, kalan tasarrufunu da ya bizzat kendisinin yatırıma dönüştürmesini ya da bunu yapamıyorsa yapabilecek olanlara borç vermesini, malın gerçek sahibinin Allah olduğunu bilerek, kendisine emanet edilen malı cimrilik yapıp insanların istifadesinden (üretimden ve piyasadan) alıkoymamayı, o nedenle kaynakların atıl tutulmasını ifade eder. Cimrilikten ve israftan kaçınmak ise, ekonomik hayatta cimrilikle israf, savurganlık, lüks hayat ve taşkınlık arasında bir dengeyi ifade eder. Kur'an'ın ifadesiyle, "... yiyin için fakat saçıp savurmayın. Çünkü kuşku yok ki O savurganları sevmez. De ki: Allah'ın kulları için yarattığı güzelliği, rızkın iyisini, temizini yasaklayan kim?.." (7/31-32). Bir başka ayette ise şöyle denmiştir: "Ve ne ellerini boynuna bağlayıp kilitli tut ne de sonuna kadar açıp varını yoğunu ortaya dök]. Böyle yaparsan [yükümlü olduğun kimselerce] kınanan, yapayalnız ve yoksul biri olup çıkarsın" (17/29).

Extended Summary

In Islamic tradition, the concept of 'perfect human' (*al-insan al-kamil*) essentially refers to a person who has adopted a lifestyle in line with the revelation and has an exemplary, ideal, competent, mature personality for that purpose. In this state, it represents a personality that has remained faithful to his promise in the creation, has not harmed its line for this cause, and has succeeded in arranging its inner and outer world in this direction. Based on this general framework, the issue of the perfect human in Sufism has generally been interpreted in two ways: The first is the approach of the perfect human, who is moralized with the morals of the Qur'an, which means mature or ideal human being used in daily language, and known as 'ahl al-hal' or 'ahl al-dil' in Sufi circles; the others are the *haqiqat al-Muhammadiyya* (truth of Muhammadiyya) and the *dawriyas* (circuits) approaches, which are based on the theory of wahdat al-wujud (unity of existence), which is advocated by some Sufis. However, it is useful to state that all these interpretations actually complement each other and should be seen as a set of

ideas related to the actualization of potential perfections/competencies in human beings.

Among these approaches, the main purpose of the study is to reveal the influence of the *haqiqat al-Muhammadiyya* on Anatolian Islamic understanding and economic life by examining the views of the leading Sufi scholars Cîlî and Mevlâna, and some scholars whose books are widely known in Anatolia. According to this understanding, the real and even the only perfect human being is the Prophet Muhammad. Because God created Him before anything else, and all creatures emerged from this truth. The idea has summarized and identified with the texts "If you weren't, I wouldn't have created the universe" and "I was a hidden treasure...", quoted by the Sufi people as holy hadith, which occupies an important place among the people and in Turkish literature.

Abdulkarim al-Cîlî, one of the Sufi scholars who dealt with the subject in the most comprehensive way, wrote two independent books on this subject: One is '*al-Insan al-Kamil*'. As with Ibn Arabî, according to Cîlî, one of his most important followers, the real perfect human is the Prophet Muhammad; all other perfect men are his surrogates, which means that "the perfect human being consists of Muhammad". In the book, in his eulogy, which consists of 59 couplets, he wrote about the Prophet, he explained this thought in terms that could be considered problematic in terms of Islamic basics. Explaining similar thoughts in his other book, Cîlî builds his thesis of *haqiqat al-Muhammadiyya* on the "qualification of the Prophet with divine names and attributes". For this reason, it explains in detail the meanings of Allah's attributes and the Prophet's representation of these names and attributes. Although Mawlana does not use the term "al-insan al-kamil" directly in his *Masnawî*, he deals with almost the same thought in different versions of the word.

It should be added that a significant part of the Sunni Islamic scholars opposed the understanding and belief of the Prophet on the grounds that it would deify him, and they even warned that it could lead to negative consequences in terms of theology. As a matter of fact, the image of the Prophet, which is revealed in some of the works examined in the study, without showing any reliable source and based on many concrete information that cannot be proven, does not fully coincide with the image, mission and character in the Qur'an and the main hadith sources and it is conceived of a transcendent existence with baseless exaggerated expressions.

When such a human model is transferred to social and economic life, the insurance of the peace, welfare and happiness of the society will be the perfect human being himself. Because, it is clear that the economic man of capitalism (*homoeconomicus*), who does not hesitate to destroy the benefit and happiness of the society for his own benefit, is irresponsibly wasting the resources of the world for the sake of this understanding, causing the resources to be quickly depleted, polluted, used to the detriment of humanity and obtained more expensive. In

this respect, it can be said that the perfect human model can be considered as an alternative for determining fairer rules and standards for humanity, which has become the victim of the brutal competition and exorbitant price policies of oligopolistic companies, which do not have moral responsibility and influence the political institutions and state mechanism by using their imperfect competitive market power. From the Islamic point of view, this standard is the realization of a social and economic structure based on the understanding of a perfect human being who *'wants for others what he wants for himself and does not want for others what he does not want for himself'*.

Kaynaklar

- Abdal, Kaygusuz (2010): *Saraynâme*, Haz. A. Güzel, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Abdal, Kaygusuz (2009): *Dil-Güşâ*, Haz. A. Güzel, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Arnold, Thomas W. (1979): *The Preaching of Islam*, Ashraf Publication, Lahor, Pakistan.
- Ateş, Süleyman (1976): *İslam Tasavvufu*, Kılıç Kitabevi, Ankara.
- Aydın, Mehmet S. (2000): "İnsan-ı Kâmil", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 22, ss. 330-331.
- Bardakçı, Mehmet N. (2008): "Mevlana'ya Göre İnsanın Mahiyeti ve Kâmil İnsan Olma", *Erdem*, C. 50, ss. 1-13.
- Bican, Y. Ahmet (1977): *Envârü'l-Âşıkîn*, Sadeleş. M. Rahmi, Sağlam Kitabevi, İstanbul.
- Buhari, Ebu Abdillâh M.İ.İ. (1987): *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, C. 1, Çev. M. Sofuoğlu, Ötügen Neşriyat, İstanbul.
- Cezûlî, M.b. Süleyman (1977): *Kara Davud: Delâil-i Hayrat Şerhi*, Şerh. M. Kara Davud Efendi, Çev. M.F. Görtünca, Sağlam Kitabevi, İstanbul.
- Cilî, Abdülkerim (2002): *İnsân-ı Kâmil (el-İnsânü'l-Kâmil fi Marifeti'l-Evahir ve'l-Evail)*, Çev. A.M. Tolun, Yay. Haz. S. Eraydın, E. Demirli ve A. Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Cilî, Abdülkerim (2010): *Hakikat-i Muhammediyye*, Çev. M. Bedirhan, Nefes Yayıncılık, İstanbul.
- Çetinkaya, B. Ali (2015): *İslam Düşüncesi Tarihi: Siyasetten İrfana*, Pınar Yayınları, İstanbul.
- Çetinkaya, B. Ali (2009): "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri", *Tasavvuf Dergisi*, C. 23, ss. 131-147.
- Demirli, Ekrem (2015): "İbnü'l-Arabî ve Fütuhât-ı Mekkiyye: İslam Metafizik Düşüncesinin Şaheseri ve Kurucu Düşünür veya Şeyhü'l-Ekber", iç. *Fütuhât-ı Mekkiyye: Fütüvvet Ehli ve Meczuplar*, M. İbn Arabî, Litera Yayıncılık, İstanbul, ss. 9-18.
- Durak, Nejdî (2010): "İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak İnsan-ı Kâmil Anlayışı", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C. 7(2), ss. 105-124.
- Faruki, İ. Raci ve Faruki, L. Lamia (1999): *İslam Kültür Atlası*, İnkılab Yayınları (Yeni Şafak Gazetesi), İstanbul.
- Erdem, Ekrem (2022a): "Fütüvvet-Ahilik Geleneğinde Ahlak, Kâmil İnsan ve İktisat Meselesi: Ahiliğin Dolaylı İş Ahlakı İlkeleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Sakarya İktisat Dergisi*, C. 11(3), ss. 352-373.
- Erdem, Ekrem (2022b): "Ahiliğin Doğrudan İş Ahlakı İlkeleri ve İktisadi Hayata Tesiri", iç. *Emek ve İş Ahlakı*, Ed. M.E. Kala, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Ankara, ss. 169-186.
- Erdem, Ekrem (2022c): "Fütüvvet/Ahilik - Tasavvuf İlişkisi ve İktisadi Hayata Dair Bazı Çıkarımlar: Farklı Dillerde Yazılmış Bazı Fütüvvetnameler Üzerine Bir İnceleme", *İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi*, 8(2), ss. 185-222.
- Erdem, Ekrem (2022d): "Tasavvuf Geleneğinde Farklı İnsan-ı Kâmil Anlayışları Üzerine Tasavvuf Edebiyatından Örnekler ve İktisadi Hayata Yansımaları", *Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İİBF Dergisi*, C. 6(2), ss. 230-262.
- Erdem, Ekrem (2021a): "Fütüvvetin ve Ahiliğin Menşei, Mahiyeti ve Türleri", *Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İİBF Dergisi*, 'Fütüvvet, Ahilik ve İktisadi Hayat' Özel Sayısı, S. 5, ss. 1-15.
- Erdem, Ekrem (2021b): "Fütüvvetnamelerin Türleri ve Farklı Dillerde Yazılmış Bazı Fütüvvetnamelerin İçerikleri Üzerine Bir İnceleme", *Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İİBF Dergisi*, 'Fütüvvet, Ahilik ve İktisadi Hayat' Özel Sayısı, S. 5, ss. 88-113.
- Erdem, Ekrem (2021c): "Fütüvvet ve Ahilik Çalışmalarının Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme", *Bilgi Ekonomisi ve Yönetimi Dergisi*, C. 16(2), ss. 173-198.
- Ertuğrul, İ. Fenni (1991): *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz. M. Kara, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Esed, Muhammed (1999): *Kur'an mesajı*, 3 cilt. İşaret Yayınları (Yeni Şafak), İstanbul.
- Gerevî, F. Resul, Fazıl, Sohrab, Muhammediyân, Abbas (2021): "Molla Câmî ve İbn-i Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil", *Mutalaa*, Çev. İ. Şengül, C. 1(1), ss. 122-140.
- Hakkı, E. İbrahim (1980): *Marifetname*, Sadeleş. T. Ulusoy, Hasankale İ. Hakkı Hz.'nin Camii ve Külliyesini Yap. ve Yaş. Derneği, Erzurum.
- Hakkı, E. İbrahim (1977): *İnsan-ı Kâmil*, Sadeleş. T. Ulusoy, Hisar Yayınevi, İstanbul.
- Hirevî, M.M. Emin (1980): *Altıparmak Peygamberler Tarihi - Meâricü'n-Nübüvve*, Çev. M.b. Muhammed Efendi (Altıparmak), Sadeleş. A.F. Meyan, Berekât Yayınevi, İstanbul.
- Kılıç, M. Erol (1996): "Fusûsu'l-Hikem", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 13, s. 230-237.
- Köprülü, M. Fuad (2018): *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Alfa Basım Yayım, İstanbul.
- Küçük, Osman N. (2014): *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Nursî, B. Said (1995): *Mesnevi-i Nuriye*, Envar Neşriyat, İstanbul.
- Nursî, B. Said (1980): *Sözler*, Sözler Yayınevi, İstanbul.
- Ozak, Muzaffer (1977): *İrşâd*, C. 1, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul.
- Öngören, Reşat (2000): "el-İnsânü'l-Kâmil", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 22, s. 332-333.
- Rebhâmî, Mevlâna M. (1979): *Riyâdü'n-Nâsîhîn*: Müslümanlara Nasihat, Çev. F. Meyan, Berekât Yayınevi, İstanbul.
- Rumi, Mevlâna C. (1996): *Mesnevi Şerhi*, Çev. Ş. Can, https://archive.org/stream/SefikCanMesneviSerhi/Sefik_Can-Mesnevi_Serhi_djvu.txt.
- Sinanoğlu, Abdülhamit (2008): "İslâm Düşüncesinde "İnsan-ı Kâmil" Anlayışı ve Allah ile İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 6(2), ss. 93-114.
- Uzun, Mustafa İ. (1994): "Devriyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 9, ss. 251-253.