



## Nakdū'n-Nusūs fî şerhi Nakşî'l-Fusūs Bağlamında Abdurrahmân Câmî'nin İnsan-ı Kâmil Düşüncesi

Wahid Ahmad Mahdi<sup>1</sup>

### Özet

Bu çalışmada, Molla Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) Nakdū'n-nusūs fî şerh-i Nakşî'l-Fusūs adlı eseri ekseninde insan-ı kâmil anlayışı ele alınmıştır. Eser, İbnü'l-Arabî metafiziğini anlamada kılavuz kaynaklardan biri olarak kabul edilmiştir. Bu çalışma, Abdurrahman Câmî'nin insan-ı kâmil anlayışını özellikle Nakdū'n-nusūs fî Şerhi Nakşî'l-Fusūs adlı eseri merkezinde incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada Câmî'nin insan düşüncesi; kevn-i câmî', berzah, halife, abd-rab, evvel-âhir ve zâhir-bâtın gibi mefhumlar merkezinde ele alınarak onun metafizik düşünce sistemi içerisindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Câmî'nin meseleye yaklaşımı, Ekberî gelenek çizgisinde değerlendirilip mütalaa edilmektedir. Câmî, bu eserde tasavvufî düşüncenin ana konularından biri olan insan-ı kâmil mevzusunu metafizik bağlamında ele almıştır. Câmî'ye göre varlık anlayışı "mutlak vücûd" merkezlidir ve diğer bütün varlıklar bu mutlak hakikatin izafî tezahürlerinden ibarettir. Varlık, altılı mertebeye tasnifi içerisinde ele alındığında bu mertebelerin nihai noktası insan-ı kâmil mertebesi olarak ifade edilmektedir. İnsan-ı kâmil, bu mertebelerin tamamını kendinde birleştiren bir varlık olarak ontolojik bakımdan varlığın zirvesini temsil etmektedir. İnsan-ı kâmilin temel özellikleri arasında kevn-i câmî' oluşu, berzah vasfı, ilâhî isimlere mazhar olması, halifelik sıfatı ve varlığın gayesi gibi nitelikler yer almaktadır. Câmî, ayrıca insan ile ilâhî isimler arasında güçlü bir ilişki kurarak, insanın bu isimlerin en kapsamlı tecellî mahallî olduğunu vurgulamaktadır.

## Abd al-Rahman Jāmī's Conception of the Perfect Human in the Context of Naqd al-Nuṣūṣ fī sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ

### Abstract

In this study, the concept of the perfect human (al-insān al-kāmil) is examined along with its development within the Sufi thought tradition, centering on Molla Abd al-Rahman Jami's (d. 898/1492) work titled Naqd al-Nusus fi Sharh Naqsh al-Fusus. This study aims to examine Abd al-Rahman Jami's understanding of the perfect human, specifically centering on his work Naqd al-Nusus fi Sharh Naqsh al-Fusus. In this framework, Jami's philosophy of humanity will be analyzed through concepts such as al-kawn al-jami', barzakh, vicegerent, servant-Lord (abd-rabb), the first-the last (awwal-akhir), and the manifest-the hidden (zahir-batin), attempting to determine his position within the metaphysical thought system. Moreover, Jami's approach to the issue will be evaluated and discussed within the framework of the Akbarian tradition. The work is considered one of the guiding sources for understanding the metaphysics of Ibn al-Arabi. In this text, Jami addresses the subject of the perfect human, one of the main themes of Sufi thought, within a metaphysical context. The perfect human, as a being that encompasses all of these levels within themselves, ontologically represents the pinnacle of existence. The fundamental characteristics of the perfect human include qualities such as being the comprehensive existence, possessing the attribute of the isthmus, being a locus of manifestation for divine names, holding the attribute of vicegerency, and being the ultimate purpose of existence. Furthermore, by establishing a strong relationship between the human and divine names, Jami emphasizes that the human is the most comprehensive locus of manifestation (tajalli) for these names.

### Article History

Received  
2026-04-13  
Accepted  
2026-05-24

### Anahtar Kelimeler

Tasavvuf,  
Abdurrahmân  
Câmî, Nakdū'n-  
nusūs, İnsan-ı  
Kâmil, Vahdet-i  
Vücûd.

### Keywords

Sufism, Abd  
al-Rahman Jami,  
Naqd al-Nusus,  
Insan Kamil,  
Wahdat al-Wujud.

<sup>1</sup>Corresponding Author: Wahid Ahmad Mahdi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi, Konya/Türkiye.

[wahid.ahmadmahdi@gmail.com](mailto:wahid.ahmadmahdi@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-1541-0945> <https://ror.org/013s3zh21>

## Giriş

İnsan-ı kâmil kavramının tarihsel olarak Sehl et-Tüsterî'den başlayıp Hallâc-ı Mansûr, İbnü'l-Arabî, Neseî ve Abdülkerîm el-Cîlî gibi sûfiler aracılığıyla sistemleştiği özellikle İbnü'l-Arabî ile metafizik bir çerçeveye kavuştuğu bilinmektedir. Tasavvuf düşüncesinde insan-ı kâmil, ilâhî isim ve sıfatların en yetkin mazharı, varlık mertebelerinin en kapsamlı tezahürü ve âlem ile Hak arasında berzah konumunda olan varlık şeklinde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda insan hem maddî hem manevî yönleriyle bütün varlık mertebelerini kendinde toplayan "kevn-i câmi" bir mahiyet arz etmektedir.

Bu çalışmada, Molla Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) dili Arapça ve Farsça olan *Nakdü'n-nusûs fî şerh-i Nakşi'l-Fusûs*'u merkezinde insan-ı kâmil anlayışı etrafında tasavvuf düşünce geleneği içerisindeki gelişimiyle birlikte ele alınmıştır. *Nakdü'n-nusûs*, Câmî'nin nazârî tasavvuf alanında kaleme aldığı en muteber eserlerinden biridir.

### 1. Abdurrahman Câmî'nin Hayatı, Tahsili ve Eserlerine Kısa Bir Bakış

Abdurrahman Câmî olarak bilinen Nûrüddîn Abdurrahman b. Nizâmüddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, Horasan diyarında yer alan Câm kasabasına bağlı Harcerd köyünde 23 Şa'bân 817 (Kasım 1414) tarihinde dünyaya gözünü açmıştır. Müellif, doğum tarihini kendi divanında yer alan bazı mısralar vasıtasıyla ifade etmiştir:

"(Hz. Peygamber'in) Mekke'den Yesrib'e celâl otağını kurduğu hicret-i nebevînin 817 senesinde, sonsuzluğun izzetli uçuş noktasının zirvesinden bu alçak âleme intikal eyledim." (Abdurrahman Câmî, 1378, s. 35).

Câmî birinci divanının giriş kısmında "Câmî" mahlasını, doğum yeri olan Câm şehrine ve mutasavvıf Ahmed-i Nâmekî Câmî'ye (ö. 1141) nispetle kullandığını belirtmektedir:

"Doğum yerim Câm ve kalemimin damlası Şeyhülislam'ın yudumundandır. Bundan dolayı şiir ceridesinde bu iki manada mahlasım Câmî olmuştur." (Abdurrahman Câmî, 1378, s. 40).

Abdurrahman Câmî, tahsiline önce babası Nizameddin Ahmed'in yanında başlamıştır. Babasının Herat'a taşınmasıyla öğrenimini Nizamiye medreselerinde ikmal etmiştir. Herat'ta Mevlânâ Cüneyd-i Usûlî'den Arap dili ve edebiyatının önemli kaynaklarını okuyan Câmî, en son Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö.1390) talebelerinden Ali Semerkandî (ö.1456) ve Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin (ö.1413) talebelerinden Şehabeddin Muhammed el-Câcermî gibi âlimlerden usûl ve kelâm ilmini tahsil etmiştir. Fikhî eğitimini ise Şâfiî mezhebi üzerine aldığı rivayet edilmektedir (Hamid Algar, 2016, ss. 34-36). Câmî'nin itikâdî konularda Eş'arî mezhebinin izlediği söylenebilir (Ali Asgar Hikmet, 1991, ss. 100-103, 288).

Câmî, ilim tahsili maksadıyla daha sonraları Semerkant'a gitmiş (muhtemel tarih: 1436) ve burada Kadızâde Rûmî'nin (ö.1440) derslerine devam ederek Uluğ Bey Medresesi'nde riyâziyyât ve hey'et (astronomi) ilimlerini tahsil etmiştir. Bu süreçte ilmî müzakereleriyle dikkat çeken Câmî, dönemin bir diğer mühim âlimi Ali Kuşçu ile de görüşmeler gerçekleştirmiş ve ilmî ehliyeti sebebiyle her iki âlimin takdirine mazhar olmuştur. Bununla birlikte, Ali Kuşçu ile olan görüşmelerinin Herat'ta vuku bulduğu da kaynaklarda zikredilmektedir. Câmî, daha sonra Semerkant'a ikinci (870/1465-66) ve üçüncü (884/1479-80) seyahatlerini, özellikle Ubeydullah Ahrâr ile tasavvufî meseleleri müzakere etmek ve onun sohbetlerinden istifade etmek amacıyla gerçekleştirmiştir (Okumuş, 1993, c. 7, s. 94).

Abdurrahman Câmî, klasik Fars edebiyatının son ünlü şairi (*hâtemü's-şuarâ*) Arap dili ve edebiyatının otoritesi olarak kabul edilir. Câmî'nin kalamî ve felsefî meselelere vakıf bir âlim olduğu da belirtilir. Yalnız onun görüşlerinde tasavvufî muhtevanın daha çok yer tuttuğu eserlerinden anlaşılır. Câmî, Nakşbendî şeyhi Sa'deddin Kaşgarî'ye intisap etmiş, onun ölümünün ardından ise Ubeydullah Ahrâr'ın terbiyesine girmiştir. Bir Nakşbendî mutasavvıf olarak eserlerinde nazârî konular üzerinde durmuş ve İbnü'l-Arabî'nin teorilerini takip etmiştir (Ahmedoğlu & Altıntaş, 2019, ss. 482-488).

Câmî'nin tasavvufa fiili olarak intisabı Semerkant'tan (1452 muhtemel tarihte) Herat'a dönüşünde gerçekleşmiştir. Burada Nakşbendî şeyhi Sa'deddin Kaşgarî'ye (ö.1456) iradet eden Câmî, onun vefatından sonra halefi Hâce Ubeydullah Ahrâr'a (ö.1490) müntesip olmuştur. Câmî, Ahrâr ile

birçok defa buluşma ve mektuplaşmalar yoluyla onun vefatına kadar münasebetini devam ettirmiştir. Câmî'nin tarikat silsilesi ise Sa'deddîn Kaşgarî (ö.1456), Nizameddin Hâmûş (ö.1449) ve Alâeddîn Attar (ö.1400) yoluyla Nakşbendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend'e (ö.1389) vasil olmaktadır. Câmî, şeyhi Kaşgarî'den irşat izni almasına rağmen hiçbir zaman bir tekkede şeyhlik yapmamış, hayatını medresede ders vermek ve talebe yetiştirmekle geçirmiştir (Algar, 2016, ss. 40-42).

Abdurrahman Câmî, 877/1472'de hac niyetiyle Herat'tan ayrılarak Hemedan, Bağdat, Kerbela, Necef, Mekke ve Şam gibi merkezleri ziyaret etmiş, 878/1474'te Herat'a dönmüştür. Hac dönüşünde Halep'te bulunduğu sırada Sultan II. Mehmed (ö.1481) şahsını İstanbul'a davet etmişse de bu gerçekleşmemiştir. Câmî, yaşadığı dönemde Osmanlı devlet adamlarının büyük takdirini kazanmış ve Osmanlı uleması üzerinde önemli bir tesir bırakmıştır (Hikmet, 1991, ss. 135-136).

Câmî'nin, Hacdan Herat'a döndükten sonra Timurlu hükümdarı Sultan Hüseyin Baykara (ö.1506) tarafından kendisine tahsis edilmiş olan medresede Arap dili ve edebiyatı, tefsir ve hadis dersleri vermeye devam etmiş ve 18 Muharrem 898 (9 Kasım 1492) Herat'ta vefat etmiştir. (Okumuş, 1993, s. 96). Câmî'nin vefatı sırasında yanında bulunan Ali Şir Nevâî (v.1501), kaleme aldığı *Hamsetü'l-Mütehayyirîn* adlı eserinde, Câmî'nin vefatından hissettiği derin ve hazin üzüntüyü dile getirmiştir (Hikmet, 1991, s. 244).

Câmî'nin elliye yakın eser kaleme aldığı, yalnız bunların bir kısmının günümüze ulaşmadığı aktarılır. Onun eserleri dil ve edebiyat başta olmak üzere tasavvuf, kelâm, hadis ve fıkıh gibi İslâmî ilimlere yayılmakta olup, divan ve mesnevi türlerindeki telifleriyle özellikle klasik Fars edebiyatının en önemli simaları arasında yer edinmektedir.

*Nakdü'n-nusûs fî şerh-i Nakşi'l-Fusûs: Nakdu'n-nusûs Fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs* Abdurrahman Câmî'nin nazarî tasavvuf alanında kaleme aldığı en kabul görmüş eserlerinden biridir. *Nakdü'n-nusûs*, *Fusûsu'l-Hikem*'in müellif İbnü'l-Arabî tarafından yapılmış özeti olan *Nakşi'l-Fusûs*'un şerhi olup Câmî'nin ilk tasavvufî eserlerindedir. Eserin bazı nüshalarının Türkiye, İran ve Hint yarımadası gibi dünya kütüphanelerinde bulunması onun etkili bir mutasavvıf olduğunun bir işaretidir. Eserin tahkiki neşri Amerikalı tasavvuf araştırmacısı William Chittick'in doktora tezidir. Bahsi geçen tezin dışında eserin dört defa taş baskısı yapılmıştır. Chittick, esere kapsamlı bir mukaddime ilave etmiş, Celaleddin Âştîyânî (ö. 2005) de bu çalışmaya bir takriz yazısı kaleme almıştır. Müellif Abdurrahman Câmî ise vahdet-i vücud kavramlarını izah etmek amacıyla geniş bir mukaddimeyle eseri başlatmıştır. Chittick, bu mukaddimenin yalnızca esere değil, tüm Ekberî geleneğe giriş niteliğinde olduğunu ifade etmektedir (Okumuş, 1993, ss. 97-98).

*Nakşi'l-Fusûs*'un metafiziğini anlamada kılavuz eserlerden biri olduğu söylenebilir. Kitap, İbnü'l-Arabî tarafından eserin isminden de anlaşıldığı üzere çok muhtasar ve icâzlı bir biçimde kaleme alınmıştır. Eser, çetrefilli içerikleri ihtiva etmesi hasebiyle okurlar tarafından zor anlaşılan bir metin olduğu için Câmî tarafından *Nakdü'n-Nusûs* adlı bir şerh yazılarak anlaşılır kılma gereği duyulmuştur. Eserin kısmen Arapça kısmen Farsça yazılmış olup yaklaşık olarak %35'i Farsça, %65'inin de Arapça olduğu söylenebilir (Okumuş, 1993, ss. 97-98; Turgut, 2013, ss. 27-30).<sup>1</sup> Eserin Farsça ve Arapça olarak iki dilde kaleme alınmış olmasının nedeni Câmî'nin, *Fusûs* şarihlerinden aldığı Arapça metinlerin çoğunu asılları üzere bırakmış olmasıdır. Kendi yorumlarını ise Farsça olarak kaleme almasıdır.

*Nakdu'n-nusûs*, Câmî tarafından giriş, mukaddime ve 27 Fas olarak düzenlenmiştir. Eserin ana konularına Fas başlıklarıyla başlanarak 27. Fas'ta tamamlanmıştır. Eserin mukaddimesi 10 fasıl ve 37 vasıldan teşekkül etmiştir. Abdurrahman Câmî, "bir şeyin özü" anlamına gelen fas kelimesinin, aynı zamanda yüzük taşının oturtulduğu ve üzerinde sahibinin adı yazılı olan yuva anlamına geldiğini belirtmektedir (Chittick, 2023, s. 19; Acer, 2019, s. 112; Acer, & Erginli, 2019, ss. 548-575). Câmî, bu konuda ünlü dil bilgini İbnü's-Sikkî'tî (öl. 244/858) kaynak göstererek ondan, "iki kemiğin birleştiği yer fastır" ifadesini aktarmaktadır. Câmî mukaddimesine, önce mevcudatın üç mertebesini ele alarak genel bir giriş yapmıştır. Mukaddimenin ilk üç faslında taayyünâtı ve dördüncü, beşinci ve altıncı fasıllarda ise âlem-i ervâh, âlem-i misâl ve âlem-i ecsâma yer verilmiştir. Yedinci, sekizinci ve

<sup>1</sup> Bu hususta okura, *Nakdü'n-Nusûs fî Şerhi Nakşü'l-Fusûs* adlı eserin içeriğine bakmasını öneririz. Burada kastedilen, eserin Arapça ve Farsça olarak yazılan kısımlarının oranını anlamaktır. Nitekim bu oran, söz konusu maddeyi daha önce inceleyen Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde matematiksel olarak ifade edilmiştir.

dokuzuncu fasıllarda İnsan-i kâmil, vahdet-i vücud ve sülûkün gerekliliğinden bahsetmiştir (Câmî, 1370, s. 46).

## 2. İnsan-ı Kâmil

### 2.1. Tasavvuf Düşüncesinde İnsan-ı Kâmil

Tasavvufî düşünce tarihinde insan-ı kâmil görüşünün net olmamakla birlikte ilk defa Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ile (ö. 283/896) ortaya çıktığı söylenebilir (Öztürk, 2009, ss. 321-323). Devamında ise, insan-ı kâmil veya Hakikat-i Muhammediyye fikrinin, Hallâc-ı Mansur (ö. 922), Aynü'l-Kudât el-Hemedânî (ö. 1131) ve Rûzbihân Baklî (ö. 1209) gibi mutasavvıflar tarafından çerçevesi çizilmiş, İbnü'l-Arabî (ö. 1240) ile izaha kavuşturularak son halini almıştır. (Câmî, 1370, s. 4). İnsan-ı kâmil kavramı ilk defa "*el-insânü'l-kâmil*" şeklinde tasavvuf düşüncesinde İbnü'l-Arabî tarafından *Fususul-Hikem*'de kullanılmıştır (Konuk, t.y., s. 50). İbnü'l-Arabî'den önce Hallac-ı Mansur ve Bâyezîd-i Bistamî (ö. 848) tarafından (*el-kâmilü't-tâm ve ene'l-hak*) şeklinde insan-ı kâmil fikrinin temelleri söz konu mefhumlar ile ifade edilmiştir. Ancak insan-ı kâmil ıstılahını tasavvuf düşüncesine kazandıranın İbnü'l-Arabî olduğu yaygın bir kanattır. İnsan-ı kâmil ıstılahı İbnü'l-Arabî'den sonra, Aziz Nesefî'nin (ö.1300) *el-İnsân-ı Kâmil* eseri ve ondan sonra Abdulkerîm el-Cîlî'nin (ö.1428) *el-İnsân-ı Kâmil* adlı müstakil eserleri aracılığıyla ana çizgileri belirlenerek tasavvuf düşüncesine kazandırılmıştır (A'vânî, & Dâdbih, & Bâdinc, 2010, s. 136).

İslâm düşünce geleneğinde insan-ı kâmil tasavvurunu geliştirilip sistematik bir çerçeveye kavuşturulmasının, hiç şüphesiz tasavvuf ilmi aracılığıyla sağlandığı ifade edilebilir (Cûzcânî, 2022, s. 145). Tasavvufî düşüncedeki manasıyla doğrudan ilgili bir ayet bulunmuyorsa da İbnü'l-Arabî düşüncesinde bazı ayetlerin insan-ı kâmil nazariyesi doğrultusunda yorumlanabileceği görülmektedir. Örneğin Kur'an'da Âdem'in Allah'ın halifesi (el-Bakara 2:30) olarak nitelenmesi, âdemoğlunun mükerrem sıfatıyla anılmış olması (el-İsrâ 17:79) ve Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmiş olması bu bağlamda değerlendirilmektedir (Aydın, 2000, ss. 330-331). Ayrıca aynı şekilde hadis literatürünün insan-ı kâmil fikrinin gelişmesindeki önemli rolünü de ifade etmek gerekir. Bu çerçevede "Allah Âdemi kendi suretinde yarattı" (Sahih Müslim, "Birr", 155) söz konusu hadis, insanın ilâhî isim ve sıfatlara mazhar olduğu düşüncesinin teorik zeminini teşkil eden temel referanslardan biri olarak değerlendirilebilir.

Tasavvuf düşüncesinde İbnü'l-Arabî'nin, insan-ı kâmil kavramını varlığın teşekkülünde en belirleyici unsur olarak ele almıştır. Onun temellendirdiği vücud mertebelerinin sonuncusu olan insan-ı kâmil, ontolojik bakımdan varlığın oluşumunda "en kapsamlı ve câmi" mertebe şeklinde mütalaa edilmiştir (Konuk, 2020, s. 67; Ögke, 2020, s. 94).

İnsan-ı kâmil, bir insanın birleştirici bir mahiyetle fiil ve infial ile tafsil ve icmal cihetlerinden bütün varlığı kuşatıcı bir yetkinliğe sahip olmasıdır (Konevî, 2014, s. 128). Yani "maddî ve manevî, kesif ve latif, zülmanî ve nûranî, cismanî ve ruhanî, süflî ve kutsî" olmak üzere âlemde var olan her şeyi, Hakk'ın her mertebedeki tecellilerini ve kemâllerini kendinde taşıyan kişiyi ifade etmektedir (Ögke, 2020, s. 95).

Başta *Fususul-Hikem* ve *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* gibi eserler olmak üzere öyle anlaşılıyor ki İnsan-ı kâmil kavramı İbnü'l-Arabî düşüncesinin merkezinde yer almaktadır. Onun fikriyatında bazen "*el-İnsânü'l-hakikî*" olarak da tabir edilen kâmil insan, yeryüzünde Hakk'ın naibi ve gökte meleklerin muallimi konumunda olup yaratılmışlar arasında en iyi surette var edilen ve kendisinden başka mükemmel bir mevcut olmayan varlıktır. Kâmil insan, aynı zamanda ilâhî sıfatların tamamının aynası ve Hak suretinin tamamı olup mertebesi imkânın sınırından yüksek ve halkın makamından yukarıdadır. Kâmil insan, Hak ile halk ve imkân ile vücûb arasında berzah hükmündedir. Onun vasıtasıyla Hakk'ın feyzi âleme ulaşarak âlemin bekasına sebep teşkil etmektedir. Onun Hakk'a nispeti, göz bebeğinin göze nispeti mesabesindedir. Öyle ki gözün yaratılmasından asıl amaç görme duyusu ise, âlemin yaratılmasının maksadı da insan-ı kâmildir ve onun vesilesiyle ilâhî sırlar ve hakikî marifetler ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu bağlamda, başı ve sonu bünyesinde cemedden insân-ı kâmil sayesinde, âlemin zâhir ve bâtin mertebelerinin teşekkülü ve tahakkuku gerçekleşir. Eğer bir kimse, Allah'ı delil ve burhan olmadan müşahede yoluyla tanımak istiyorsa insan-ı kâmile bakması kafidir. Zira o,

Allah'ın kâmil mazharı konumundadır. İbnü'l-Arabî'ye göre insan-ı kâmil, âlemin ruhu ve âlem onun cesedi hükmündedir. Nasıl ki insan ruhu insanı tedbir ve harekete geçirir aynı şekilde âlemin ruhu olan insan-ı kâmil de âlemi Esmâ-i ilâhiyye vesilesi ile tasarruf ederek onu idare etmektedir (A'vânî, & Dâdbih, & Bâdinc, 2010, s. 157).

İbnü'l-Arabî düşüncesine göre insan-ı kâmil, metafizik ile fizik (mülk-melekût) arasında adeta bir köprü işlevi görmektedir. Dolayısıyla Hakk'ın bütün esma ve sıfatının tecelli bulduğu ve en geniş anlamıyla varlığın vücuda gelmesinin en önemli vasıtası insan-ı kâmil olmaktadır. İnsan-ı kâmil düşüncesinin İbnü'l-Arabî'den sonraki teorisyenlerinden biri olan Aziz Neseî'ye göre ise insan-ı kâmil mefhumu şeriat, tarikat ve hakikatte tam olan kişiyi ifade etmektedir. Diğer bir tabir ile dört şeyi; söz, amel, ahlak ve marifeti kemale erdiren kişi, insan-ı kâmil adını alabilir. Ona göre insanoğlu kâinatın özeti ve varlık ağacının meyvesi konumundadır. Fakat insan-ı kâmil hem varlığın hem de bütün insanların hülâsasıdır (Neseî, t.y, ss. 10-11). Özetle Neseî, özgür ve kâmil insanın sıfatı olan dört sığata ek olarak terki, uzleti, kanaati ve adsızlığı (bînâm ü nişân olmayı) yani ameli boyutu da ilave ederek insan-ı kâmil portresini çizmektedir.

Neseî'den sonra insan-ı kâmil teorisini geliştiren isimlerden Abdülkerim el-Cîlî, İnsân-ı kâmil ele alırken varlık mertebelerinin ve varlığın feleklerinin onun vasıtasıyla döndüğünü ifade ederek kâmil insana "kutb" niteliği vermektedir. Bu itibarla manen var olan insan-ı kâmil ona göre zaman ve mekân üstüdür. Aynı zamanda o, bir şey-i vâhiddir. Zira Cîlî'ye göre, insan-ı kâmil hakâik-i vücudiyenin tamamına mukabil yani vücudun hakikatlerinin birer nüshasını içermektedir. Onun ifadesiyle insan-ı kâmil:

"letafetiyle hakâik-i uluhiyyeye, kesâfetiyle hakâik-i süfliyyeye mukabil olur... O, Arşa kalbiyle mukabildir. İnniyetiyle kürsî'ye, aklı ile Kalem-i a'laya, kabiliyetiyle heyulaya mükâbilidir" (Cîlî, 2015, s. 377).

Cîlî, eserinde insan-ı kâmilin kapsamını anlatırken şöyle demektedir: "hulâsa-i kelam hakâik-i vücudiyede her hakikat, rakâik-i insaniyyeden bir rakîkasıyla insan-ı kâmil ile ale'devam mukabildir" (Cîlî, 2015, ss. 377-378). Yani Cîlî'ye göre vücut bulan her hakikat, insan-kâmildeki rakâik/letâif ile mukabil bir şekilde devamlılığını sürdürmektedir. Ona göre şehadet âleminde bulunan her bir güç ve kuvvet insan-ı kâmilin kuvvetinden doğmuştur.

Cîlî, insan-ı kâmilin Allah'ın esma ve sıfatına mazhar oluşunu ise, Hz. Peygamberin "Cenâb-ı Hak, Âdemi kendi sûreti üzere yarattı" (Sahih Buhari, "İsti'zân", 1) hadisiyle izah etmektedir. Ona göre, Allah Teâlâ Hay, âlim, kadîr, mürîd ve basîr sıfatlarıyla muttasıftır. Bu sebepten Cîlî'ye göre, kendi sureti üzere yaratmış olduğu Âdem'in de hay, âlim, basîr ve kadîr gibi vasıflara sahip olması gerekmektedir (Cîlî, 2015, s. 380). Cîlî buradaki ifadelerinde, insan-ı kâmilin esmaya mukabil bir kavram olduğunu; Allah'ın, kâmil insanı bu sıfatlarıyla donatmış olduğunu anlatmaktadır. Allah'ta var olan ilâhî isim ve sıfatların insan-ı kâmilden başka bir şeye istinadının doğru olmadığını ifade eden müellif, Ahzab Suresinin 73. ayetinde geçen "insanın taşıdığı emanetin" Allah'ın isim ve sıfatları olduğunu dile getirmektedir. Böylece o, Allah Teâlâ'nın, kendi isim ve sıfatlarını insan-ı kâmilde görmek ve göstermek istediğini bunu da kendi nefesine vacip kıldığını öne sürmektedir (Cîlî, 2015, s. 382).

Cîlî'ye göre insan-ı kâmil üç mertebeden geçmektedir: İlkinde ilâhî isim ve sıfatlar onda tecelli etmekte; ikincisinde hakikat ile insanî yönleri ayırt ederek gaybî bilgilere muttali olmakta; son mertebede ise ilâhî hükümlerin çeşitlerini idrak etmekte ve Allah'ın izniyle olağanüstü tasarruf yetkisine sahip olarak en yüksek kemâle ulaşmaktadır (Cîlî, 2015, s. 382).

İnsan-ı kâmil istilahına, tasavvuf düşünce geleneğinde en geniş anlamda yer veren kişinin İbnü'l-Arabî olduğunu yukarıdaki ifadelerde dile getirmiştik. Neseî ve el-Cîlî her ne kadar aynı düşünce geleneği dâhilinde insan-ı kâmile dair eser kaleme almış olsalar da onların bu konudaki düşüncelerinde İbnü'l-Arabî'nin izlerini görmek hatta bu konuda onun takipçisi olduklarını söylemek mübalağa olmayacaktır. Nitekim yazımızın ikinci bölümünde ele alınacağı üzere, Abdurrahman-ı Câmî'nin insan-ı kâmil düşüncesinde de İbnü'l-Arabî'nin tesiri belirgin bir halde görülecektir.

İnsan-ı kâmil fikrinin, Mevlânâ Celaledin-i Belhî-yi Rumî'nin (ö.1273) düşünce dünyasında da önemli yeri olduğu görülmektedir. Mevlâna kâmil insanı, varlıktaki son ve en mükemmel mevcut şekilde nitelemektedir. Hülâsa olarak Mevlâna'da insan, mükemmel olduğu kadar gizemli ve Allah'ı

müşahede edebilen bir varlık olup Allah'ın tezahürünün mazharı ve O'nun halifesi konumundadır (Küçük, 2011, ss. 105-111, 116-117).

İbnü'l-Arabî'de ve genel olarak bütün muhakkik sûfîlerde insanın en temel niteliği, ilahî sıfat ve isimlerin mazharı olmasıdır. İnsana Allah tarafından verilmiş olan bu en temel nitelik, her şeyin ismini öğrenme kabiliyetini taşımasıyla alakalıdır. Mevlâna bu kabiliyeti göz önünde bulundurarak bütün varlığın içinde kâmil sıfatına en uygun varlığın insan olduğunu düşünmektedir. Diğer cihetten Mevlâna insanın aslı ve kökünün şehadet âlemine değil, gayb âlemine ait olduğunu dile getirerek dünyanın insana gurbet yeri olduğu hatırlatmasında bulunmaktadır. Bunun en güzel örneği onun *Mesnevî*'sinin giriş beyitleridir. Çünkü insanî hakikatin ruh âlemine ait olduğu vurgulanır. Bu manada insan, kendi aslını oluşturan batınından dolayı mahiyeti belli olmayan bir şekilde Allah ile kurbiyet içindedir (Rûmî, 2005, s. 21).

Nazari tasavvufun önemli sistem kurucularından olan Sadreddin Konevî'nin (ö.1274) de, insan-ı kâmilin (Küçük, 2011, ss. 137-138) dış görünümü (mısdâk-ı hâricî) olan Hz. Muhammed'i sadece Allah'ın elçisi veya salt ahlak modeli olarak görmeyip ontolojik bir ilke ve prensip şeklinde değerlendirerek onun zaman üstü kişiliği ve hakikati üzerine dikkat çektiği görülmektedir. Sonuç itibariyle ona göre Hz. Muhammed âlemin varlık ve beka sebebidir (Konevî, 1397, ss. 142-165).

Bilindiği şekliyle nazarî tasavvuf düşüncesinde insan, müstesna bir yere sahiptir. Varlık düzeni içerisinde onun mertebesi diğer varlıklardan üstün kabul edilmektedir. Bu çerçevede mutasavvıflar, âlemin yaratılışındaki aslî maksadın insanın var edilmesi olduğunu ifade etmektedirler.

Vahdet-i vücud düşüncesinde varlık sadece tek bir hakikate irca edildiğinden Hakikî mısdak sadece Allah'tır. Diğer bütün varlıklar onun şe'ni ve tecellileri konumundadır. Fakat mecazen mevcut olup gerçekte hakiki vücudları mevzu bahis değildir. Her bir şeyin Hakk'a mazhar olması, o şeyin istidat ve kabiliyetine bağlıdır. Başka bir ifade ile her şey kendi hududu ve sınırı çerçevesinde Hakk'ı görünür hale getirmektedir. Ancak insan bu durumdan istisna tutulmaktadır. Zira Allah "Âdem'i kendi sureti üzere yarattı" rivayetine dayanılarak Allah'ın, insanın aynasına sınır ve takyit olmaksızın tecelli edebileceği öne sürülmektedir. Bu cihetten tasavvuf düşüncesinde, insana "tecelli-i a'zam" en büyük tecellîgâh veyahut "mazhar-i etem" tam mazhar ismi verilmiştir. Bununla birlikte insan-ı kâmilin nuru olan ezeli varlığın, Âdem'den itibaren peyderpey farklı zaman ve mekânlarda peygamberlerde tezahür ederek son peygamber Hz. Muhammed'de tebarüz etmiş olduğu düşüncesiyle, hakikat-i Muhammediye nazariyesi insan-ı kâmil meselesiyle birlikte anlaşılmıştır. Sonuç olarak bütün nebiler hakikat-i Muhammediye nurundan hisseler olarak bu hakikatin habercileri olmuşlardır (Mukaddem, & Kahnucî, & Rudger, 1397, ss. 105-211). Bu çerçevede ise Şebüsterî (ö.1320), insanın hakikati ve fitratıyla ilgili yönleri ve onun câmi' bir varlık olduğunu "Bezm-i elest" meclisine gönderme yapmak suretiyle temellendirmeye çalışmıştır (Şebüsterî, t.y., s. 30).

İnsan-ı kâmil ile diğer varlıklar arasında herhangi bir fark var mıdır ya da kâmillik vasfı ortak bir hususiyet midir? Aslında kemâl bir şeyin zât ve varlık bakımından yetkin hale gelmesine denilmektedir. Bu anlamda bir ağaç göz önünde bulundurulduğunda önce bir tohum halindeki bu ağaç zaman ve başka etkenlerin oynadığı roller vesilesiyle bi'l-kuvve olan tohum halinden ağaç halini alarak kemâl ve yetkinlik kazanmaktadır. Aynı şekilde bu örneği hayvanlar üzerinden değerlendirmek de mümkündür. Bu manada mevcudat kendi yapı, iç özellik ve mahiyeti bakımından kâmil olma özelliğine ulaşabilme kabiliyetine sahiptir. Fakat insanın, diğer varlıklar arasında ontolojik bakımdan yapısal olarak kendine has farklı özelliklere sahip olduğu söylenebilir. Örneğin melekler yaratılışları itibariyle mahza nurdan yaratılmış onlara maddî, şehvânî ve gazabî özellikler bahşedilmemiştir. Sırf topraktan yaratılmış olan hayvanlar için ise sadece şehvânî ve gazabî kuvveler mevcut olup bunlar ilâhî ruhtan yoksun olarak yaratılmışlardır. Ancak insan hem meleklerde hem de hayvanlarda bulunan karışık bir özelliklere var edilmiştir (Mutahharî, t.y., s. 32).

Özetle, tasavvufî düşüncede, insan-ı kâmilin en mükemmel görünümü ve mısdaki Hz. Muhammed (s.a.) olup diğer insan fertleri insan-ı kâmil suretinde yaratılmıştır. Çünkü ilk var oluşta Allah'ın isim ve sıfatlarıyla birlikte hakikati Muhammediye veya nur-i Muhammedî ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Hz. Muhammed (s.a.) ilk yaratılış itibariyle bütün nebilerin evveli ve zuhura gelme itibariyle de sonuncusu olarak görülebilir. Hz. Peygamber kendi özünü teşkil eden Nur-i Muhammedî

cihietyle veya dünyada doğal tarihsel şahsiyetini oluşturan kişiliğiyle olsun bir bütün olarak insan-ı kâmilin gerçek dış görünümüdür. Diğer insanların da kâmil insanın suretinde yaratılmış olmaları hasebiyle kemale ulaşabilme kabiliyet ve istidaları vardır. Bu düşüncenin etkin mümessillerinden biri de Ekberî geleneği ve Nakşibendi tarikatının öncü isimlerinden olan Molla Câmî'dir.

## 2.2. İnsân-ı Kâmil-Varlık Münasebeti

Câmî, Nakdü'n-nusûs'ta Hakk'ın hakikatini mahza vücûd ve Zât-ı Baht şeklinde ele almak suretiyle varlığı zatı gereği zorunlu (vâcib) olan yegâne gerçeklik olarak delillendirir. O filozof ve mütekellimlerin aksine vücudu mahiyete ârız bir durum değil, mevcudatı vücûda nispetle itibârî olduğunu kabul etmek suretiyle, mutlak vahdetin hariçteki tezahürünü hazarât-ı hams mertebeleriyle izah etmeye yönelir. Câmî'ye göre bu süreçte vücûd; ilahî ilimdeki istidat olan feyz-i akdes ile â'yân-ı sâbite mertebesinde belirlenip, feyz-i mukaddes vasıtasıyla hariçte görünürlük kazanır. Taayyün-i evvel ve vahidiyyet mertebelerini müteakiben mücerret hakikatlerin zuhur ettiği ervah, latif suretlerin berzahı olan misâl ve maddî unsurların tecessüm ettiği ecsâm âlemleriyle kemale eren bu ontolojik tenezzülât, aslında tüm bu mertebeleri kendinde cemedan insan-ı kâmil mertebesinin metafizik zeminini oluşturmaktadır (Câmî, 1370, ss. 20-35).

Bu mertebeye Câmî "insan-ı kâmil" mertebesi adını verir. Zira berzahlık vasfının hükmünün kendisinde bulunmasından dolayı bu mertebeye bütün mertebeleri ihtiva etmektedir (Câmî, 1370, s. 31). Bu bağlamda Câmî, insan-ı kâmilin hakikatini, bütün mertebelerdeki mezâhiri kendinde cem' eden olarak değerlendirir. Sözü geçtiği üzere taayyün-i evvelde Zât'ın ilmi, sıfatları, taayyünleri, mahiyetleri icmalî olarak bulunmaktadır. Taayyün-i sanîde ise bunlar Hakk'ın ilminde tafsili olarak bulunmaktadır. Diğer mertebeler olan hissî, ruhânî ve misal mertebelerinde ise bu manalar aynî ve tafsili olarak vardılar. İşte Câmî'ye göre, bu mertebelerde var olan her şey insan-ı kâmil mertebesinde mütemekkindir. Zira ona göre, âdem/insan-ı kâmil bütün âlemlerin terkihiyle oluşmuştur. Bu çerçevede varlığın en mükemmeli olan kâmil insanla Zât-i Hak arasında hiçbir vasita yoktur. Diğer bir ifadeyle Câmî, insan-ı kâmilî, ilâhî ve kevnî mertebelerin ki bunlar; akıl, nefis, küllî, cüz'î, tabiî mertebelerin tamamıdır, vücudun tenezzülünün en son mertebesine kadar olan bütün mertebelerin, toplamının toplamı olarak görmektedir. İlâhî mertebeye ile kâmil insan arasında benzerliğin olduğunu, fakat kendi tabiriyle "rubûbiyyet" ve "merbûbiyyet" cihetinden farklılığın da bulunduğunu vurgular. Bu sebepten Câmî, insanı Hakk'ın halifesi olabileceğini ve Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarına "mazhar" ve "muzhir" olabileceğine sahip olduğunu dile getirir (Câmî, 1370, ss. 61-63).

## 2.3. İnsan-ı Kâmil-İlâhî İsimler Münasebeti

Esmâ-i ilâhiye'nin görünür olduğu yer Câmî'ye göre Âdem kelimesinin hakikatidir. Bunun haricinde görünür kılma noktasında başka herhangi bir mertebenin istidat ve kabiliyeti yoktur. Gerçek anlamda Allah'ın isminin mazharı odur. Genel itibariyle güzel ilâhî isimlerin sayısı doksan dokuz veya bin bir tane olarak bilinse de cüz'iyât bakımından sınırsızdır. Zira isimler, mümkün hakikatlerde ilâhî taayyünleri olarak zuhurundan ibarettir. Câmî açısından, mümkün hakikatler dünya itibariyle değil, ahiret itibariyle sınırsız olduklarından dolayı ilâhî isimler de sınırsız olarak değerlendirilmektedir (Câmî, 1370, s. 84).

Câmî'ye göre ilâhî isimler zatı itibariyle, âlemin varlığını hissî, misâlî ve ruhî olarak iktiza etmektedir. Böylece esma, gizli olan hazineye meclâ ve saklı olan nura görünüm yeri olacaktır. İlâhî isimlerin zatının âlemi iktizası, Mutlak Varlık'ın sıfatlarla sınırlanmış olmasıyla alakalıdır. Çünkü Zât, mutlaklığı yönüyle hiçbir hükme, taayyüne ve tanıma izafe edilmez. Ayrıca Câmî burada, akıl gereği her bir taayyünde taayyün üzlüğün sebkât/öncelendiğini de altını çizer (Câmî, 1370, s. 84).

Câmî'ye göre Hakk'ın kemali iki şekildedir: Birincisi, Hakk'ın kemali kendi zatıyla ilgilidir. Yani Hakk'ın vücudunun sübutu sadece kendine ait olup gayre hiçbir şekilde ihtiyaç duymaksızın, devam, beka ve varlığı tamamen kendi zatına bağlı olan bir durumdur. İkincisi ise Hakk'ın tafsilî kemâlidir. Bu ise, Hakk'ın güzel isimlerinin farklı mertebeler, âlemler ve mazharlar üzerinden tecellî ederek, her birinde kendi hakikatlerini izhar etmesiyle meydana gelmektedir (Câmî, 1370, s. 85).

Câmî'ye göre, Cenâb-ı Hak, kendi zatı ve gaybî şu'ûnâtın'a nispeten isim ve sıfatlarını, birbirinden daha ayrılmamış ve âsarı daha zahir olmamış bir şekilde ahadiyyet kahrının altında

müstehlek bir biçimde görmüştür. Fakat Hak Teâlâ, kâmil isimlerinin aynının ve eserlerinin biri diğerinden ayrı olarak zuhurunu istedi. Bu şekilde Hak Teâlâ "âlim" olarak vasıflanmıştır. Ardından vücûd nurunu, vehmî olan boşlukta bilinen (ma'lûm) mümkün varlıklara yaymıştır. Böylece Hak Teâlâ, isimlerin hakikatine ve tafsilî olarak mazhar ve furkânî (birbirinden ayrı) olarak meclâ olmuştur. Ancak âlem, Âdem ve hakikat-ı insaniye olmaksızın ruhu olmayan düzeltilmiş bir ceset mesabesindedir (Câmî, 1370, s. 85).

Cenâb-ı Hakk'ın, isimleri Âdem'e öğretmesi Câmî'ye göre "Âdem'e isimlerin tamamını öğretti" (el-Bakara 2:31) ayeti kerimesi, sadece Ebü'l-Beşer olan Hz. Âdem'e mahsus bir durum olmayıp hükmü umumdur. Böylece bu ayet Âdem'den olan bütün evlatları kapsamaktadır. Câmî'ye göre, ayette geçen Âdem'den maksat, bütün insanlık ve bahusus da kâmil insan türünün hakikatidir. Kısacası Câmî, Hz. Âdeme isimlerin öğretilmesi manasındaki ayeti, Cenâb-ı Hakk'ın her bir insan ferdinin fitratına isimleri öğrenme kabiliyetini yerleştirmiş olması şeklinde değerlendirmektedir (Câmî, 1370, s. 87).

Nihai olarak Cenâb-ı Hakk'ın Âdemi yaratmasındaki amacı kendisinin tanınmasıdır. Zira Hak zatındaki sınırsız her bir sıfatından Âdeme/insana azar azar yerleştirmiştir. Bu şekilde insan, Hakk'ı ve eşyanın hakikatini bilme kabiliyetiyle donatılmıştır. Bu itibarla, Âdem/hakikat-i insaniye, kendi istidadı gereği Cenâb-ı Hakk'ı tanıyabilecektir. Nitekim bir avuç buğdayın bilinmesi depodaki buğdayın bilinmesine ve bir sürâhi suyun bilinmesi deniz suyunun bilinmesine neden olmaktadır. Cenâb-ı Hakk'ın da insanı, karanlık kaplı bu maddî dünyada yaratarak akabinde ona rahmeti gereği kendi sıfatlarını onun fitratına yerleştirmesinden amaç; insanın kendi varlığında O'nun sıfatlarını görmesi ve bunlardan hareketle Cenâb-ı Hakk'ı müşahede edebilmesidir. Câmî, insanın fitratında yerleştirilen sıfatları, Hakk'ın lütfu olarak değerlendirmektedir. İnsan, Hakk'ın sonsuz sıfatlarına nazaran, kendisine verilen bu cüzî sıfatları önce kendisinde görmesiyle çokluğa doğru seyredecektir. Câmî insanın, kendisindeki bu sınırlı olan sıfatlarıyla sonsuz ve sayısız olan Allah'ın sıfatlarına doğru yol kat ederek, diğer bir ifadeyle fer'den asla doğru seyir ilkesini işleterek kemâle ulaşmasını, Allah Teâlâ'yı tanıyıp bilmesini mümkün görmektedir (Câmî, 1370, s. 89).

## 2.4. İnsân-ı Kâmilin Nitelikleri

Abdurrahman Câmî *Nakdu'n-nusus*'ta insan-ı kâmilin özelliklerini kevn-i câmi', berzah, evvel-ahir, zahir-batın, abd-rab, halife insan ve gaye insan yönleriyle izah etmektedir. Söz konusu nitelikler kâmil insanın ontolojik ve amelî cihetlerini bütünleştirmektedir. Bu özellikleri maddeler halinde şu şekilde ele alabiliriz.

### 2.4.1. Kevn-i Câmi' Özelliği

Câmî'ye göre, insan-ı kâmilin birinci özelliği onun "kevnî câmi'" olma vasfına haiz olmasıdır. Bu yüzden insan-ı kâmil kendi zatında bütün kevnî icmâlî olarak toplamıştır. Diğer bir ifade ile söz konusu insan bütün mertebelerde zuhur eden tezahürleri cemetmektedir. İnsan-ı kâmil ilk taayyünden itibaren ruhânî, misâlî ve hissî taayyünlere kadar bütün taayyünleri ihtiva eder. Bahsedilen mertebelerin son mertebesi insan mertebesidir ki, söz konusu mertebeleri kapsayıcılık ve toplayıcılık özelliğiyle kendinde barındırmıştır. Böylece insan-ı kâmilin cem'iyet/toplayıcılık özelliği ortaya çıkmaktadır (Câmî, 1370, s. 63).

Tasavvuf düşüncesinde, insan-ı kâmilin kevn-i câmi' olması "Ümmü'l- Kitâb" şeklinde isimlendirilen Fâtiha suresinin besmelesinde yer alan Bâ harfindeki noktaya benzetilmiştir. Çünkü Kur'an-ı Kerim harfler, mukatta'a harfleri, sözcükler ve kelimelerden müteşekkildir. Kitabın tamamı bunlardan ortaya çıkmıştır. Bunların tamamının özeti ise Ümmü'l-Kitâb olan Fatiha suresinde ve Fatiha'nın tamamı da Besmele'de bulunan "Bâ" harfinin noktasında toplanmıştır. Aynı şekilde insan-ı kâmil, ilâhî ve kevnî bütün mertebeleri "Bâ" harfinin noktası örneğinde olduğu gibi kendinde toplamış bu sebeple kevn-i câmi' olarak nitelenmiştir (Konevî, 2010, s. 38).

### 2.4.2. Berzah Olma Özelliği

İnsan-ı kâmilin ikinci özelliği berzah/ara varlık olmasıdır. Câmî'ye göre, insan âlem ile Hak arasında ara varlık fonksiyonunu üstlenmektedir. Başka bir ifadeyle, insan-ı kâmil güneş ile onun

gölgesi arasındaki “*hatt-ı fâsıl*”/ayırıcı çizgi işlevini görmektedir. Yani insan-ı kâmil yaratılışı ve işlevi gereği metafizik ve fizik arasındaki sınırdır. Bu, iki yüzü olan bir ayna gibi düşünüldüğünde, aynanın bir yüzü metafizik âleme diğer yüzü de fizik ve hissî âleme bakmaktadır. Bahsi geçtiği üzere insan Câmî'nin tabiriyle “zû'l- ciheteyn” iki yönlü bir varlıktır. Bu özelliği sebebiyle metafiziği fiziğe ve fiziği metafiziğe intikâl ettirebilir bir kabiliyete sahiptir (Câmî, 1370, ss. 105-106).

Kısacası tasavvuf düşüncesinde, insanın mülk ve melekût âlemleri arasında sınır olma özelliğini ve metafizik ile fizik arasında berzahlık vasfına haiz olmasını, insan-ı kâmilin en mükemmel örneği olan Hz. Muhammed'de (s.a.) görmek mümkündür. Peygamber efendimizin vahiy alma esnası göz önünde bulundurulduğunda onun insanî özellikleri hiçbir değişime uğramadan, metafizik âlem ile irtibata geçmesi ve fizik âleminde bulunarak metafizik âlem ile iletişim kurması onun berzahlık vasfını ortaya çıkarmaktadır. Yine bu minval üzere, veli insanların seyr u sülûk esasında fizik âlemden metafizik âleme urûc etmeleri mümkün gözükmektedir.

### 2.4.3. İnsanın Evvel-Ahir, Zahir-Batın, Abd-Rab Özelliği

Câmî'ye göre, insan-ı kâmilin üçüncü özelliği onun evvel, âhir, zâhir, bâtın, abd ve rab olma özelliğine sahip olmasıdır. Câmî'nin insan-ı kâmil anlayışının metafizik anlayışıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Örneğin ona göre, insanın evvel ve ahir özelliği onun ebedî ve ezeli olma sıfatını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Hak ile insan arasında evveliyet ve âhiriyyet konusunda bir çeşit benzerlik izlenimi vermektedir. Fakat Câmî'nin bakış açısı meselenin Hakk'ın kula benzemesi şeklinde olmadığını ortaya koymaktadır. Câmî'ye göre insanın dünyadaki neş'eti iki şekildedir. Birincisi, ayrıntılı ve ayırıcı *neş'et*. İkincisi ise ahadiyyet ve toplayıcı *neş'et* yani onun kendi tabiri ile “neş'et-i ahadiye-i cemiye-i kur'ânîyyedir. Câmî, genel anlamda *neş'et-i dünyevîyi* şekil ve suret itibarıyla *mukayyed/sınırlı*, aşağılık nur ve zulmet maddesinden müteşekkil olduğunu söylemektedir. Dünyevî neş'et cinsinden olmayan *nefs-i natika* ise farklı biçim, suret ve heykellerde bulunarak Hakk'ın hakikatlerini, kuvvelerini ve manalarını izhar etmektedir. Dünyevî neş'etin *nefs-i natika* boyutu bozuluştan münezzehtir. Ancak nur ve zulmet ile birleşen neş'et devamı iktiza etmez. Zira muhtelif ve birbirine zıt unsurlardan meydana geldiği için bozulmaya mahkûmdur (Câmî, 1370, s. 99).

Ruhânî ve saf nurdan meydana gelen *nefs-i natika* bu dünyadan göç ettiği zaman başka bir neş'ette yumuşak ve ruhânî bir biçimde tezahür eder. Burada yaptığı güzel ameller ve iyi ahlak cinsinden bir şekil oluşturarak hayatına devam eder. Câmî'ye göre feyz ve onun kabulü daimidir. Varlık vasfına kabiliyeti olan her bir varlığın Hakk'ın daimi varlığı sayesinde varlığı gerekli/vâcib olmaktadır. Böylece varlığı vacip hale gelene adem ârız olmaz ve ancak ona neş'etler, taayyünler ve tezahürler ilişir. Câmî, “yer yüzündekilerin tümü fanidir” (er-Rahman 55:26) ayetini özel taayyün ile ilişkili olduğunu söylemekte olup bu fenanın “müte'ayyen” yani genel taayyün ile alakalı olmadığını ileri sürmektedir. Böylece o, bir özel taayyünün fâni olması genel taayyünün de fani olması anlamına gelmediğini ifade ederek diğer taayyünlerin gerçekleşeceğini söylemektedir. Câmî diğer taayyünlerin berzah, haşir, cennet ve cehennem şeklinde vuku bulacağını ve böylece taayyünlerin ebedî bir şekilde devam edeceğini dile getirmektedir. Câmî bütün mümkünlerin, Hakk'ın gaybî zatının ve esmasının şuûnâtı/kutsal özellikleri olduklarını söyler. Mümkünlere gayr ifadesinin kullanılmasının sebebi ona göre mümkünlerin vücûd bulmalarında taayyüne ihtiyaç duyduklarından dolaydır. Mümkünler vücûd-i aynî ile nitelendiği vakit gayr kaydı ile varlığı daimî olmuş olup ademî/yokluğu kabul etmez. Sadece suret ve âlemlerin arız olması hasebiyle varlığı gerekli olan mümkün varlıklar değişime uğrarlar, Hakk'ın daimî feyzi ile varlıkları daimidir (Câmî, 1370, ss. 100-101).

Câmî, insan-ı kâmilî kâsd ve irade cihetiyle evvel olduğunu dile getirir. Ona göre Hakk'ın âlemin yaratmasından gaye insanın yaratılmasıdır. O, insanın gaye illet oluşunun sebebinin, ilmî ve iradî olarak öncelikli olduğuyla ilişkilendirir. Ancak Câmî, bu gaye illetin varlığa gelmesi itibarıyla sonradan olduğunu söyler. Böylece insanın, vücûd itibarıyla kalem-i âla, levh-i mahfuz, arş, kürsi ve anâsır âleminde sonra meydana geldiği dile getirilebilir. Câmî konunun vuzuha kavuşması sadedinde şu örneği verir: ağacı dikmek isteyen biri önce ağacın meyvesini düşünür yoksa ağacı dikmez. Ağacı diktikten sonra ağacın gövdesi büyür, dallar ve yapraklar çıkarır, çiçek açar ve böylece meyve verir. Verilen örnekte meyve ağacın her şeyinden öncedir fakat vücud bulma mertebesinde her şeyden sonradır (Câmî, 1370, s. 101). Câmî açıklamalarının akabinde ise Mevlana'nın bir kısmını aktaracağımız şu şiirinden örnekler vermiştir:

ظاهرا آن شاخ اصل میوه است - باطنا بهر ثمر شد شاخ هست  
 گر نبود می و امید ثمر - کسی نشاندی باغبان بیخ شجر  
 پس به معنی آن شجر از میوه زاد - گر به صورت از شجر بودش و لاد

“(Ağaçtaki) dal zahir, asıl olan ise meyvedir. Batın itibariyle meyve için dal var oldu. Eğer meyve (elde etme) meyli ve ümidi olmasaydı, hiçbir bahçıvan ağaç dikmezdi. Öyleyse mana olarak ağaç meyveden doğmuştur, suret olarak ağacın evladı olsa da.” (Rûmî, 2005, ss. 56-57).

Câmî’ye göre, insanın zahir olma özelliği onun unsurî ve cismânî cihetine bağlıdır. Batın olma sıfatı ise onun şeref ve makamı ile alakalıdır. Halifelik özelliğini taşıma yönüyle insan zahirdir. Ama hilafet bakımından bâtındır. Câmî, saltanat ile sultan arasındaki münasebeti göz önünde bulundurarak insanın zahir ve bâtın özelliğini açıklamaya çalışır. Ona göre saltanat, sahibi olan sultan ile zuhur bulmaktadır. Yani saltanatın kendisi aklî olarak vardır ve onun zuhur bulması ise sultan ile gerçekleşmektedir (Câmî, 1370, s. 102).

Câmî’ye göre, rab ve a’bd olma yönüyle insan iki nüsha sahibidir. Bir nüshası ile hazarât-ı ilâhiyyeye diğer nüshası ile kiyâniyye yani kevnî sahaya girmektedir. İnsan, ilâhî sahaya girme hasebiyle yeryüzünde Allah’ın halifesi olma özelliğini elde etmiştir. Câmî, halifelik ve yaratılmışların içinde en güzel surette yaratılmış olma cihetiyle insanın rab olma sıfatına nail olduğunu söylemektedir. Kevnî bir varlık olma hasebiyle ise insan a’bd özelliğini kazanmıştır (Câmî, 1370, s. 103).

Sonuç olarak Câmî insanı, kevn-i câmî’ âlemin yaratılışının gayesi, Allah’ın yeryüzündeki halifesi, mülk ve melekût âlemleri arasındaki berzah, zahir, bâtın, a’bd, rab, evvel ve ahir olma özellikleriyle birlikte ele alır. Böylece bütün yaratılmışların arasında en mükemmel varlığın insan-ı kâmil olduğunu vurgular. Bu bağlamda insanın, varlığın çemberini iniş ve yükseliş eylemleriyle gerçekleştirebilecek bir istidada sahip olduğu söylenebilir.

#### 2.4.4. Halife İnsan

Halife sözcüğü half kökünden türetilmiş olup lügatte birinin yerine geçmek manasındadır. Veyahut birinin yerine geçerek onun işini ve görevini devam ettiren kimse olarak da mana görmüştür (Uludağ, 1997, s. 299). İslam düşünce tarihinde insanın Allah’ın halifesi olması meselesi, Bakara suresindeki “Rabbin meleklerle yeryüzünde bir halife yaratacağım dedi” (el-Bakara 2:30) ayetinde geçen halife kelimesinden kaynaklanmaktadır.

Bilindiği üzere İbnü’l-Arabî öncülük ettiği vahdet-i vücud düşüncesinde Hak, kendisinin bilinmesini irade ettiğinde, la-taayyün mertebesinde zuhur ederek diğer varlık mertebelerine tecelli etmiştir. Böylece İbn Arabî’ye göre, varlıklar içinde Hakk’ın en kâmil tecelligâhı insan olduğundan Allah’ın halifesi olmayı hak etmektedir. Zira insan yaratılırken Allah, kendi isim ve sıfatlarından ona bahşetmiştir (Affî, 2011, s. 59).

Câmî’ye göre insan cisimsel unsur olma cihetiyle, Hakk’ın kulu ve mahlûkudur. Fakat ruh ve mana itibariyle âlemin efradına nispeten rab olma yönü tahakkuk bulmaktadır. Ona göre, zahirî cihetiyle âleme benzerlik arz eden insan, bâtınî yönü ile hazret-i ilâhiye benzerlik arz etmektedir. Nitekim Câmî insanın bütün hâdis ve kadim mevcudatı kapsayıcı kabiliyette olduğunu da vurgulamaktadır (Câmî, 1370, s. 102).

Paragraf yapma yukarıya bitmiştir Ona göre, insan iki kâmil nispete sahibidir. Birinci nispetiyle hazret-ı ilâhiyyeye ve ikinci nispetiyle hazret-i kinâniyyeye dâhildir. Hazret-i ilâhiye nispetine göre insan bütün yaratılmışların içinde en güzel surette yaratılmış ve böylece Allah’ın halifesi konumuna erişmiştir. İnsan Allah’ın mazharı, âlemin terbiye edicisi, bütün esma ve ilahi sıfatların tam mazharı olması itibariyle halife makamına nail olması çok elverişli bir durudur (Câmî, 1370, s. 103).

Câmî insanı, cismânî suretine göre Halk âlemine, ruhanî boyutuna göre Emir âlemine nispet etmektedir. O, bu düşüncesini Kur’an’da geçen “bu yüzden onu bir biçime kavuşturup da ruhumdan üfürdüğüm zaman hemen onun için secde edin” (Sâd 38:72). ayetine isnat etmektedir. Devamında ruhun emir âlemine taallukunu “sana ruh hakkında soruyorlar. de ki: ruh rabbimin emrindedir” (el-İsrâ 17:85) ayetiyle destekleyerek insan ruhunun halk âlemine değil, emir âlemi ile ilişkili olduğunu dile getirmektedir (Câmî, 1370, s. 103).

Ona göre, Allah insanı iki cihetiyle kâmil eylemiş bu yüzden insanın fitratında halife olma kabiliyetini yerleştirmiştir. Bulundurduğu iki cihet ile onda hilafet emri tamam bulmuştur. Câmî, tam burada şu ayete atıfta bulunur: “eğer biz onu bir melek kılsaydık kesinlikle onu bir adam suretine sokar, içinde düştükleri şüpheye onları düşürürdük.” (el-En’âm 6:9). Câmî’nin burada vurguladığı husus, peygamberlik görevinde insanın çok mühim bir yere sahip olmasıdır. Çünkü insan dışındaki varlıklardan biri olan melekler nur cinsinden olduğu için gözle görülmez. Zâhir olma özelliği ile kuşatılmış insan ise duyusal (mahsûs) olmayan şeyi idrak edemez; bu durumda peygamberliğin asıl hedefi olan tebliğin tahakkuk etmesi mümkün olamazdı. Bu sebepten, Allah Teâlâ “eğer ben insanlara meleklerden bir peygamber gönderecek olsaydım mutlaka onu insan suretine sokar öyle peygamber gönderirdim” (el-İsrâ 17:94) buyurmuştur (Câmî, 1370, s. 103).

#### 2.4.5. Gaye İnsan

Bütün isim ve sıfatların mazharı olan insanın, “hazarât-ı hams” ve “merâtib-i vücûd’u” kendinde barındıran en kapsayıcı varlık olduğu dile getirilmiştir. Bu sebepten dolayı tasavvuf geleneğinde insan-ı kâmil doktrini âlemin merkezîyetinde yer almaktadır. Yukarıda bahsi geçen konular dikkate alındığında insanın âlemin yaratılışındaki gaye olma sıfatı genel manada anlaşılacaktır.

Tasavvuf düşünce geleneğinde insan-ı kâmil anlayışını ana çizgileriyle sistematik olarak ilk defa ortaya koyan kişinin İbnü’l- Arabî olduğu daha önceki bölümlerden hatırlanacaktır. Ona göre, insan-ı kâmil âlemin varlığının sebebi ve koruyucusudur. Zira mutlak varlığın tecellisindeki aslî gaye, onun zuhurudur. Hakk’ın tecellisi, O’nun sıfatlarını kendinde barındıran insan-ı kâmil ile tahakkuklaşmaktadır. İşte bu sebepten, insan âlemin gayesi olarak nitelendirilmiştir (Muslu, 2020, ss. 314-315). İnsanın gaye varlık olması İbnü’l-Arabî’ye göre şehadet âleminde bulunan bütün varlıkların gerçek nedeni ilâhî isimlerdir. Varlığın görünüm bulmasının veya varlık gayesine ulaşmasının tek sebebi ilâhî isimler olduğu için İbn Arabî ve onun takipçilerine göre insan, bütün vücudun ilkesi olan ilâhî isimlerin toplayıcı mazharıdır. Bu yüzden insan varlığının yegâne gayesi olarak görülmektedir (Demirli, 2017, s. 304). Diğer bir tabir ile âlemdeki eksiklik insanın var olmasıyla tamam bulmuştur. Vücûd mertebelerinde bahsi geçtiği üzere, insan hakikati varlığın tamamîyet bulmasında mühür sıfatını üstelenmiştir. Cenâb-ı Hak varlığın mührü makamında olan insan ile varlık hazinesini açığa çıkarmış ve onunla varlığı korumuştur (Küçük, 2011, ss. 50-52).

Abdurrahman Câmî, Allah insan-ı kâmilî âlemin beka ve icat sebebini, talep edilen gaye ve maksudun bizzat kendisi olarak nitelendirmektedir. İnsan bedeni için nefis-i natika nasıl bir işlev görüyorsa, âlem için de insan-ı kâmil aynı işlevi görmektedir. Bu cihetten yani âlemin yaratılışından maksat, insan-ı kâmilin devamıdır. Ona göre, insan-ı kâmilin zevali ile âlem de son ve zeval bulmaktadır. Zira âlemin ayakta durması Hakk’ın tecelli etmesiyledir. Hakkın tecelli işlevi sadece insan vasıtasıyla gerçekleştiği için insan gaye bir varlık olma konumuna sahip olmaktadır. Yine ona göre, âlemin yaratılışının küllî ve aslî hedefi âdemoğullarının bilgisidir. Şuhûd nurunun belirginleşmiş mertebeleri, varlık zuhurunun çeşitli aynaları, insanın temiz kalp ve derinlikli fehmine bağlıdır. Ne zamanki insanın kevnî nitelikleri Hakkânî sifata bürünürse o vakit, insanın basiret gözü vahdet sermayesine açılır. Böylece insan, bütün kuvve ve şuuru ile mutlak vücûdun hakikatini ve cemâlini idrak etme mazharına nail olur. İnsanın yaratılış şeceresinin meyvesi bilgi ve basiretten başka bir şey değildir (Câmî, 1370, s. 96).

#### Sonuç

Bu makalede, Ekberî düşünce mirasının Horasan muhitindeki önde gelen temsilcilerinden ve Nakşbendiyye telakkisinin, nazarî öncülerinden biri olan Molla Abdurrahman Câmî’nin, *Nakdü’n-nusûs fî şerhi Nakşi’l-Fusûs* adlı eseri çerçevesinde geliştirdiği insan-ı kâmil anlayışı ele alınmıştır. Câmî, İbnü’l-Arabî’nin derin ve özlü metni olan *Nakşü’l-Fusûs*’u Arapça ve Farsça olarak şerh etmek suretiyle sadece metni izah etmekle yetinmemiş; aynı zamanda vahdet-i vücûd düşüncesini, insan merkezli bir bakış açısından yeniden yorumlamıştır.

İnceleme neticesinde, Câmî’nin vücûd tasavvurunun “mutlak vücûd” merkezinde temellendiği ve vücûdun gayb âleminde şahadet âlemine uzanan tenezzülât sürecinin insan-ı kâmilde kemâle

erdiği tespit edilmiştir bu nokta-ı nazardan insan, münfail bir varlık olmayıp; ruhânî, misâlî ve cismânî boyutları varlığında bütünleştiren ontolojik bir zirve olarak ele alınmıştır.

Çalışmada ayrıca "kevn-i câmî" mefhumu üzerinden insanın âlem-i sağır olma özelliği ortaya konmuş; insan-ı kâmilin Hak ile halk arasında berzahî bir işlev üstlenerek ilâhî feyzin âleme intikaline aracılık ettiği tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra Câmî, insanı metafizik zıtlıkların uzlaştırıldığı bir varlık olarak ele almakta; abd-rab, zâhir-bâtın ve evvel-âhir gibi karşıt kavramların insanda cem olduğunu vurgulamaktadır. İnsan, Hakikat-i Muhammediyye yönüyle varlığın başlangıcını temsil ederken, kevnî düzenin son halkası olması itibariyle nihai mertebeyi de ifade etmektedir. Bu çift yönlü yapı, insanın hem kulluk hem de ilâhî isimlere mazhar olma özelliklerini birlikte taşıdığını göstermektedir.

Câmî, ilâhî isimlerin toplu bir şekilde hakikat-i insaniyye'de tezahür ettiğini söyleyerek ilâhî isimler ile insan arasındaki ilişkiyi tesis etmeye çalışır. Ona göre, Mutlak Hak, ilâhî isimler üzerinden kendini sınırlayarak tecelli etmektedir. Diğer bir ifadeyle esmâ-i ilâhiyenin suretleri olan mümkün varlıkların hakikati, yani öz bir şekilde ilâhî isimler hakikat-ı insaniyede mevcuttur. Bu bağlamda ilâhî isimler ile insan arasında tafsil ve icmâl yönüyle ilişki kurulması mümkün olmaktadır.

Sonuç olarak Abdurrahman Câmî'nin insan-ı kâmil telakkisi; Sehl et-Tüsterî'den başlayarak Hallâc-ı Mansûr, Nesefî ve Cîlî ile tekamül bulan ve İbnü'l-Arabî ile sistematik bir çerçeveye kavuşan öğretinin, Nakşbendî perspektif ile yeniden yorumlanmış bir tezahürüdür. Bu bağlamda çalışma, Câmî'nin insanı evrenin merkezi ve anlam kurucu unsuru olarak konumlandırılan özgün yaklaşımını ortaya koyarak literatüre katkı sunmaktadır.

## Kaynaklar / References

- A'vânî, Ğ. R., Dâdbih, A., & Bâdinc, H. (2010). "İnsân-ı kâmil be rivâyet-i İbn Arabî". *Endîşe-i Dinî-yi Dânişgâh-ı Şîrâz*, 12(34), 135–160.
- Acer, A. (2019). İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsi'l-Hikem'i: Tahkik ve İnceleme. (619297) [Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınlanmış Doktora Tezi]. Yök Tez Merkezi.
- Acer, A., & Erginli, Z. (2019). "İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsi'l-Hikem'i". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 548–575. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.635384>
- Afifî, E. A. (2011). *Fusûsu'l-hikem Okumaları için Anahtar* (E. Demirli, Çev.) 4. bs. İz Yayıncılık.
- Ahmedoğlu, S. A., & Altıntaş, R. (2019). "Molla Câmî'nin İ'tikâd-nâme'sinin Ulûhiyet bahsi üzerine inceleme". *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi*, 19(2), 473–489. <https://doi.org/10.33420/marife.604486>
- Algar, H. (2016). *Abdurrahman Câmî* (A. T. Orhan & Z. H. Orhan, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Aydın, M. S. (2000). "İnsan-ı Kâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cild 22, ss. 330–331.
- Câmî, A. (1378a). *Dîvân-ı Câmî (Vâsîtatü'l-ikd, hâtimetü'l-hayât)* (A. Afsahzâd, Ed.), 2 cilt. Mîrâs-ı Mektûb.
- Câmî, A. (1378b). *Dîvân-ı Câmî (Fâtihatü'ş-şebâb)*. (A. Afsahzâd, Ed.), 2 cilt. Mîrâs-ı Mektûb.
- Câmî, A. A. (1370). *Nakdû'n-nusûs fî şerh-i Nakşi'l-Fusûs*. (W. Chittick, Ed.), 2. bs. Müessese-i Mutâliât ve Tahkikât-ı Ferhengî.
- Chittick, W. C. (2023). *Nakşu'l-Fusûs: İbnü'l-Arabî'nin kendi Fusûsu'l-Hikem özeti*. İz Yayıncılık.
- Cûzcânî, A. Ş. (2022). *Tasavvuf ve insan*. (S. A. Ahmedoğlu, Çev.). Palet Yayınları.
- Demirci, M. (1997). "Hakikat-i Muhammediye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cild 15, ss. 179–180.
- Demirli, E. (2008). "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cild 35, ss. 420–425.
- Demirli, E. (2017). *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. 1. bs. Alfa Yayınları.
- el-Cîlî, A. (2015). *İnsân-ı kâmil*. (4. bs.). İz Yayıncılık.
- Fethî Mukaddem, F., Kahnucî, M., & Rudger, M. C. (1397). "İnsân-ı kâmil ez dîdgâh-ı Konevî". *Faslnâme-i İrfân-ı İslâmî*, 15(58).
- Habîbî, A. (1384). *Endîşe-i Câmî*. Merkez-i Tahkikât-ı Allâme Habîbî.
- Hikmet, A. A. (1991). *Câmî: Hayatı ve eserleri*. (M. N. Gencosman, Çev.). Millî Eğitim Basımevi.
- Kâşifî, F. A. b. H. V. (t.y.). *Reşahât 'aynu'l-hayât*. (A. A. Mu'niyyân, Ed.), 2 cilt.
- Konevî, S. (2010). *Mir'âtü'l-ârifin (Âriflerin aynası)*. (D. Gürer, B. Güçlü, & A. Çoban, Çev.). Gelenek Yayınları.
- Konevî, S. (2014). *Miftâhu'l-gayb (Tasavvuf metafiziği)*. (E. Demirli, Çev.), 1. bs. Kapı Yayınları.
- Konuk, A. A. (2020). *Fusûsu'l-hikem tercüme ve şerhi*. (M. Tahrallı & S. Eraydın, Haz.), 8. bs. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Kurtuluş, R. (1998). "Heft Evreng". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cild 17, ss. 157–158.
- Küçük, O. N. (2011). *İnsan-ı Kâmil*. 1. bs. İnsan Yayınları.
- Muslu, R. (2020). "Tasavvufi Terbiye ve Ahlak". *Tasavvuf El Kitabı*. (K. Özköse Edi.), 7. bs. Grafiker Yayınları, ss. 311–393.
- Mutahharî, M. (t.y.). *İnsân-ı kâmil*.

- Nesefî, A. (t.y.). *İnsân-ı kâmil*. <https://sufism.ir/library-files/nasafi/fa/ensaane-kamel-nasafi.pdf?shem=rimsouwoe>
- Nevâyî, A. Ş. (1388). *Hamsetü'l-mütehayyirîn*. (A. Rûyin, Ed.). 1. bs. Sultânî.
- Okumuş, Ö. (1993). "Abdurrahman Câmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cild 7, ss. 94-99.
- Ögke, A. (2020). "Tasavvufa Giriş". *Tasavvuf El Kitabı*. (K. Özköse, Edi.), 7. bs.. Grafiker Yayınları, ss. 13-103.
- Öztürk, M. (2009). "Sehl et-Tüsterî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cild 36, ss. 321-323.
- Rûmî, M. C. (2005). *Mesnevî-yi ma'nevî (Defter-i çehârum)*. (A. Karaismailoğlu & D. Örs, Edi.), Cild 6, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Şebüsterî, M. (t.y.). *Gülşen-i râz*. <https://sufism.ir/library-files/shabestari/fa/golshaneraz.pdf?shem=rimsouwoe>,
- Turgut, K. (2013). Abdurrahman Câmî: Hayatı, eserleri ve eserlerinin Türk edebiyatına etkisi. (Tez No: 359857). [İstanbul Üniversitesi Yayınlanmış Doktora tezi]. Yök Tez Merkezi.
- Uludağ, S. (1997). "Halife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cild 15, ss. 299-300.