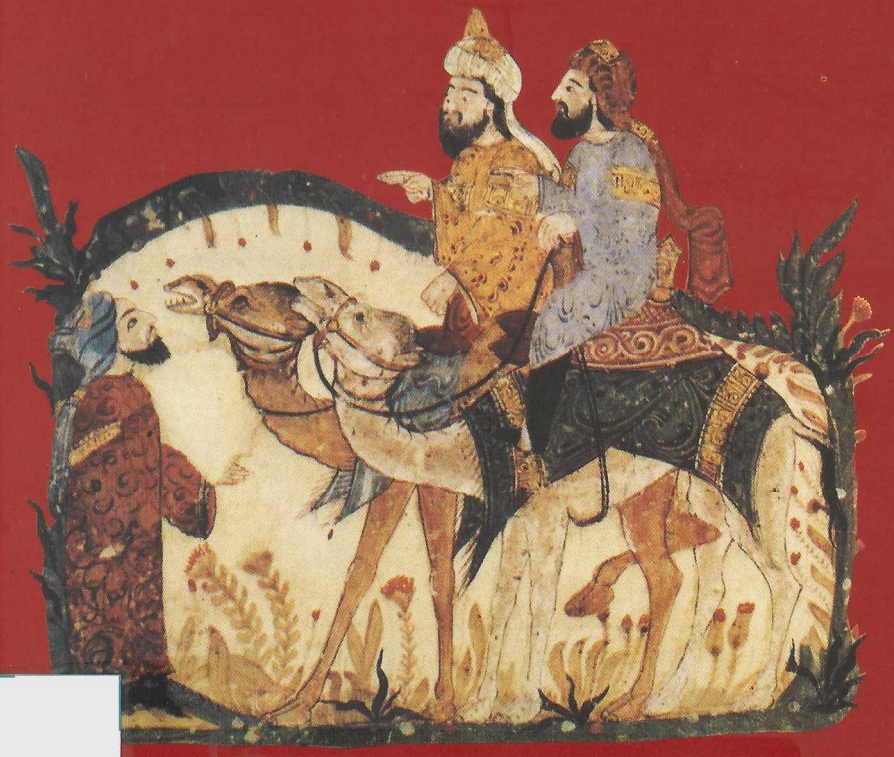
TASAVVUFUN ALTIN ÇAĞI

KONEVÎ VE TAKİPÇİLERİ

Ekrem Demirli



K İ T A

KÜLTÜR BAKANLIĞI YAYINCILIK SERTİFİKA NO: 12364
KİTAP YAYIN NO: 97
TASAVVUF ARAŞTIRMALARI: 07
EKREM DEMİRLİ KİTAPLIĞI: 03

YAYIN YÖNETMENİ: Emine Eroğlu

EDİTÖR: M. Sait Konar
Hacı Bayram Başer

KAPAK TASARIMI: Ravza Kızıltuğ

İÇ BASKI/CİLT: Sistem Matbaacılık
Yılanlı Ayazma Sok. No: 8
Davutpaşa-Topkapı/İstanbul
Tel: (0212) 482 11 01
Matbaa Sertifika No: 16086

1. Baskı: Mayıs 2015

ISBN:
ISBN 978-605-5215-91-0
9 786055 215910

SUFİ KİTAP
Cağaloğlu, Alemdar Maballesi,
Alayköşkü Caddesi, No:5, Fatih/İstanbul
TEL: 0212 511 24 24
P.K. 50 Sirkeci / İstanbul

www.sufi.com.tr sufi@sufi.com.tr

© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak
Timaş Yayın Grubu bünyesinde faaliyet gösteren Sufi Kitap'a aittir.
İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.



TASAVVUFUN ALTIN ÇAĞI

Konevî ve Takipçileri

Ekrem Demirli

Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ

Rize-İkizdere doğumlu. 1993'te Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra 1995'te *Abdullah İlâhî'nin Keşfü'l-Vâridât*'ı adlı teziyle yüksek lisansını; 2003'te de *Sadreddin Konevî'de Marifet ve Vücûd* başlıklı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Hâlen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı'nda öğretim üyeliğini sürdüren Demirli, çalışmalarını ağırlıklı olarak iki alanda sürdürmektedir: birincisi Konevî şarihleri, ikincisi ise İbnü'l-Arabî. Ekrem Demirli'nin Sadreddin Konevî, Abdürrezzâk Kâşânî, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'den çevirileri, hakemli dergilerde yayınlanmış makaleleri, ulusal ve uluslararası sempozyumlarda sunulmuş tebliğleri bulunmaktadır.

İÇİNDEKİLER

9 Takdim

13 BİRİNCİ BÖLÜM
XII-XIV. Asırlarda Anadolu'da Düşünce Hayatı

15 İslam Düşüncesinin Olgunluk Dönemi Olarak XIII. Asra Bakmak

23 XII-XIII. Asırlarda Anadolu'da Tasavvufi Düşüncenin Önemli Temsilcileri

- 23 Bir Bilim ve Düşünce Merkezi Olarak XII-XIII. Asırlarda Anadolu
- 25 Tarihsel Süreç: İslam Düşüncesinin Olgunluk Devrinin Bir Aynası Olarak Anadolu'daki Düşünce Hayatı
  - 25 İslam Bilim ve Düşüncesinde Tedahül Devri ve Neticeleri
  - 30 Anadolu'da Düşünce Hayatı: Olgunluk Devrinde Tasavvuf
- 35 Anadolu'da Düşünce Hayatının Başlıca Temsilcileri ve Literatür
  - 35 Metafizik Düşüncenin Yeniden Yorumlanması: Âlim-Hakîm İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd
  - 37 İbnü'l-Arabî'nin Anadolu Düşüncesindeki Yeri veya Bir Kitabın Serüveni: Fusûsu'l-Hikem ve Şarihleri
  - 39 Metafizik Düşüncenin Yeniden Yorumlanması: Sadreddin Konevî ve Takipçileri
  - 41 Düşüncenin Yaygınlaşması ve Şiir Dili: Mevlana Celâleddin Rumi
  - 44 Yunus Emre ve Türkçenin Bir Dinî Düşünce Dili Haline Gelmesi
  - 46 Dört Kapı ve Kırk Makam: Hacı Bektaş-ı Veli'nin Düşüncesinde Şeriat-Tarikat-Marifet-Hakikat İlişkileri ve Tasavvuf

51 İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı:
Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi
52 Arka Plan: Şathiyelerde Dile Gelen Tanrı Anlayışı
61 Metafizik Bir Sorun Olarak Tanrı: Deizme Karşı Niteliklere Sahip Bir Tanrı Anlayışı
77 Görelilik Teorisinin Sonuçları: Sübjektif Tanrı Anlayışı
85 Sonuç

89 İKİNCİ BÖLÜM
Sadreddin Konevî ve Takipçileri

91 Sadreddin Konevî'nin
(1208-1274) Temel Düşünceleri
91 Ana Hatlarıyla Konevî'nin Hal Tercümesi
103 Konevî'nin Eserleri
103 Miftâhu'l-gayb (Tasavvuf Metafiziği)
106 İ'câzü'l-beyân fi tefsiri ümmi'l-Kur'ân (Fatiha Suresi Tefsiri)
107 Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ (Esma-i Hüsna Şerhi)
108 Fükûk fi esrâr-ı müstenidâti hikemi'l-Fusûs (Fusûsu'l-Hikem'in Sırları)
108 Şerhu Erbaîne Hadîs (Kırk Hadis Şerhi)
109 Nefehâtü'l-İlâhiyye (İlahi Nefhalar)
109 Nusûs fi tahkîki tavri'l-mahsûs (Vahdet-i Vücûd ve Esasları)
110 Mürâselât beyne Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî (Mektuplaşmalar)
110 Konevî'nin Temel Düşünceleri
111 Bilim Tasnifi ve Bilgi Görüşü
115 Tanrı-Âlem İlişkisine Dair Görüşleri
120 Nefs Görüşü

123 Bir Düşünce Geleneğinin Teşekkülü:
Sadreddin Konevî ve Tasavvufun Müdevven Bir İlim Olarak İnşası
125 Konevî'nin Düşünce Dünyasını Anlamak
129 Konevî'nin Entelektüel Mirası: Metafiziğin Yeniden Tanımlanması ve Müşahedenin Temellendirilmesi
134 Konevî'nin Etkileri: Teorik Tasavvufun Sonuçları
145 Konevî'nin Vasiyetnamesi

149 Sadreddin Konevî'nin Tanrı Anlayışı
149 Giriş
153 Bir Metafizik Sorun Olarak Tanrı
157 Bir Bilgi Konusu Olarak Tanrı
164 Tanrı Hakkındaki Hükümlerimizin Değeri: Tenzih ve Teşbih Arasında Tanrı'yı Bilmek ve Sübjektif Tanrı Tasavvuru
169 Tanrı-Âlem İlişkisi: Mutlak Varlık-Mümkün Varlık

177 Şerh ve Özgün Telif Arasında Osmanlı Düşünürleri: Kutbuddin Muhammed İznikî ve Miftâhu'l-Gayb Şerhi

191 İslam Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî ve Takipçilerinde İbn Sînâ Etkisi

201 İslam Metafizik Düşüncesine Dair Üç Mesele
201 Bir Tasavvuf Metafiziğinden Hangi Anlamda Söz Edebiliriz?
212 Varlık - Mahiyet İlişkisi
222 Sufilerin Yaratılış Teorilerine Bakış: Mutlak Varlık'tan Sadece Varlık Çıkar

235 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Muhtelif Meseleler

237 Başkentte Tasavvuf: Konevî'nin Rüyası ve Bağdat'ın Tasavvuf Tarihindeki Yeri

249 İbn Haldun'un (ö. 808/1406) Tasavvuf Anlayışı

263 Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin Mektuplarında Şeyh Bedreddin Simâvî ve Simavnavîlik

275 Kâtip Çelebi'nin Keşfü'z-zünûn'unda İlm-i İlahi (Metafizik) ve Yeni Dönem Tasavvufu Hakkında Bazı Değerlendirmeler

283 İndeks

Takdim

13. asır İslam düşüncesinin en karmaşık, o ölçüde de velûd asırlarından birisidir: içtimai hayattaki karmaşa ve siyasal sorunlara rağmen bilim ve düşünce hayatında en verimli asırlardan birisidir 13. asır! Kendisinden önceki yedi asırlık İslam mirası içinde tahlil edersek, bu asra 'memzûc' dönem diyeceğiz. 'Memzûc dönem' İslam'da dinî düşüncenin şekillenme sürecini belirleyen akıl ve vahiy tartışmalarının belirli bir çözüme vardığı dönemin genel adıdır. Dinî düşüncenin teşekkülü sorunu İslam'ın Hicaz, ardından Doğu Akdeniz'e intikaliyle başlamıştı. Bu süreçte Müslümanlar yerleşik kültür ve bilimleri tanımaya başlamış, daha önce kendi aralarında yüz göstermeye başlamış siyasi ve itikadi çatışmalar bu süreçte derinlik kazanmış, dış amillerin doğrudan ve dolaylı etkileriyle yeni bir dinî anlayış şekillenmeye başlamıştı. Bu süreçte Müslümanlar kendi bilim ve düşünce geleneklerini oluşturmaya başlamış, büyük çatışmalara yol açmış olan ihtilafları pek çok mezhebin oluşmasına yol açmıştı. Bu durumda kelam öncülüğünde teşekkül eden nazari disiplinler ile fıkıh ve hadis gibi bilimler teşekkül etmiş, felsefe ile kelam arasındaki çatışmalar bu devreye hâkim olmuştu. Gazzâlî ve Fahreddin Râzî'den itibaren kelam ve felsefenin seyri değişmiş, 'memzûc' dönem diye isimlendirilen tedahül

evresi ortaya çıkmıştı. Uzun bir zaman sürecinde gerçekleşen bu değişimin neticesinde İslam'da bilimler ve düşünce hayatı yeniden şekillenmiş, bilimler arası ilişkiler yeniden ele alınmıştı. Bununla birlikte bu süreçte büyük değişim, tasavvuf alanında oldu. İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'yle gelişen tasavvuf anlayışı -metafizik-, yeni dönem bilim ve düşünce hayatının izlerini taşır. Bununla birlikte her iki düşünür söz konusu dönemi tasavvuf ve bütün İslam mirası için 'olgunluk' ve 'altın' dönemi kabul eder. Bunların ardından ise -herhangi bir olgunluk evresinin ardından bekleneceği üzere- şarihler dönemi gelmiş, kendilerinden önce yazılmış eserler ve ortaya çıkan düşünceler tartışılmış ve şerh edilmiştir. Bu itibarla 13. asır sonraki asırlar için bir kaynak asrı olarak tarihteki yerini almıştır.

13. asır ile sonraki asırların ilişkisini anlayabilmek için tasavvufta iki temel dönemden söz etmemiz mümkündür: Birincisi ilk zahitlik hareketlerini takip eden ve 'tasavvuf' ve sufi isminin kullanılmaya başladığı birinci asrın sonları ile üçüncü asır sonlarına kadarki iki asırlık devrenin sonraki asırlarla ilişkisidir. Bunu -en iyi temsilcilerinden olan- Bayezid-i Bestamî ile Cüneyd-i Bağdâdî'nin talebelerinin ilişkisi olarak ifade edebiliriz. Başlangıç evresinde tasavvuf İslam toplumunu şaşırtacak şekilde süratli bir değişimden geçerek büyük sorunlarla yüz yüze geldi. Bu dönemde gelişen tasavvuf, kullanılan dil, geliştirilen kavramlar ve düşünceler, her şeyden önemlisi de yaşama tarzı bakımından sonraki asırlar için kaynak haline geldi. Bununla birlikte büyük sorunların da sebebi oldu. Sorunların başında şeriat ve hakikat ilişkisi meselesi vardı. Bu tartışma bütün tasavvufun en önemli sorunuydu. Cüneyd-i Bağdâdî'den itibaren sufiler, yeni bir anlayış ekseninde tasavvufu ele aldılar ve onu bir dinî bilim haline getirmeye çalıştılar. Bunun anlamı şudur: Fıkıh-kelam gibi din bilimleri model

alınarak tasavvuf bir din bilimi haline gelecekti. Bağdâdî ile birlikte başlayan yeni süreçte sufiler, eski dönem ile yeni dönem arasında fark görmüş, yeni dönemi eski dönemde ortaya çıkan tasavvuf anlayışının takipçisi saymışlardı. Bu itibarla birinci dönemi şu şekilde tasnif edebiliriz: önce 'imamlar' ve kurucu sufiler dönemi, ardından ortaya çıkan bazı sorunlar ekseninde yeni tasavvuf anlayışının savunucusu olan şarihler! Bu dönemi sünni tasavvuf anlayışı olarak kabul ediyoruz. Bunun birkaç nedeni vardır: Birinci neden hiç kuşkusuz meselelerin ele alınma tarzıdır (metot). Sünni bilim anlayışında temel yaklaşım bilginin naslardan çıkartılmasıydı (istinbat). Sünni ilimler 'metnin -naslar' anlaşılabilir olduğu ekseninde gelişti. Bu noktada onların en büyük 'muhalifi' Şii-Batınilik olabilir. Sünni ilim anlayışının büyük meselesi lafız-mana sorunu oldu. Lafız bize Allah'tan gelen metindir ve O'nun maksadı -hakikat- metindedir (lafız). Manaya ulaşmak için özel bir yönteme veya imam gibi belli bir şahsa muhtaç kalsak Sünni bilim anlayışı geçersizleşirdi. Sünni ilim anlayışı bütün disiplinleriyle birlikte bu sorun ekseninde teşekkül etmiştir: lafız ve mana problematiği! Cüneyd-i Bağdâdî'den itibaren sufilerin açık bir şekilde bu bilgi anlayışını benimsediklerini görmekteyiz. Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışını 'sünni' diye isimlendirmenin birinci nedeni bu 'metin merkezli' bilgi anlayışıdır. Şeriat ve hakikat ayrımı ve bu ayrıma yönelik getirilen çözümler, zahir ve batın veya lafız ve mana problematiğinin bir yansımasından ibaretti. İkinci olarak yeni dönem tasavvuf anlayışı fıkıh-kelam gibi Sünni bilimlerle ilişkisinde 'sünni' vasfını kazanmıştır. Başka bir ifadeyle dinî bilginin ve otoritenin paylaşımında getirilen yaklaşım tasavvufu sünni bilim geleneğinin ortasına yerleştirmiştir. Başka nedenler de zikredebiliriz. Her halükarda bu dönemi eski dönemle karşılaştırdığımızda birinci nesli kurucu düşünürler asrı, ikinci evreyi ise şarihler asrı kabul ediyoruz.

Tasavvufun birinci döneminde gerçekleşen hadisenin bir benzeri İbnü'l-Arabî'den sonra gerçekleşti. İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte zirvesine ulaşan tasavvuf anlayışı, sonrasında verimli bir şerh geleneği ortaya çıkardı. Yeni dönemdeki yazarlar 'üstat' kabul ettikleri İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin eserlerini şerh etmiş, onları açıklamaya çalışmıştır. Özellikle Osmanlı dönemi sufileri bu dönemin 'şarihleri' idi.

Elinizdeki kitap bilhassa Konevî üzerindeki yazılar ile sonrasındaki sufiler ve tasavvuf anlayışı üzerindeki bazı yazılardan oluşmaktadır. Bu kapsamda kitabı daha önce yayınlanmış iki kitabın bir tamamlayıcısı olarak düşünmek gerekir: Birinci kitap İbnü'l-Arabî Metafiziği, öteki ise Şair Sûfîler adıyla bu seriden daha önce yayınlanmıştı. Bu üçüncü kitap serinin yeni halkasıdır. Bunun ardından gelecek olan kitap ise her üç kitabın ilk dönem tasavvufuyla irtibatını kuracak olan ilk dönem tasavvufu üzerindeki yazılardan oluşacaktır.

Kitap farklı zamanlarda yazılmış makalelerden oluşmaktadır. Bu durum kaçınılmaz olarak bazen tekrarlara yol açtı. Fakat yazı bütünlüğünü bozmamak için tekrarlara müdahale etmedik. Bu hususta okuyucunun hoşgörüsünü istirham ederim. Kitabın hazırlanma sürecindeki katkıları için Hacı Bayram Başer ile Sait Konar'a teşekkür ederim. Kitabın Türkiye'de İslam metafizik düşüncesinin anlaşılmasına katkı sağlamasını ümit ederim.

Ekrem Demirli

2015, Altunizade

BİRİNCİ BÖLÜM
XII-XIV. ASIRLARDA ANADOLU'DA DÜŞÜNCE HAYATI

İslam Düşüncesinin Olgunluk Dönemi Olarak XIII. Asra Bakmak

Yaklaşık bir asrı geçen akademik araştırmalar, henüz İslam'ın içtimai, siyasi ve en önemlisi entelektüel tarihi hakkında kabul edilebilir bir tasnif ortaya koyabilmiş değil! Ne Müslüman bilim adamları ne bilimsel araştırmalarda onların öncüleri olan oryantalistler, İslam'ın entelektüel mirası hakkında geçerli bir perspektif ortaya koyamadı. Pek çok sebep akla gelse bile, bizce en önemlisi, geniş bir özel-cüzi ilimler alanına yayılmış İslam bilimleri üzerindeki araştırmaların nihai hüküm vermeyi meşru kılacak bir düzeye ulaşmamış olmasıdır. Bu meyanda sadece Osmanlı döneminde yazılmış eserlerin kahir ekseriyetinin yazmalar halinde kaldığını bile dikkate alsak, sağlıklı bir çerçevenin ortaya çıkamamış olması mazur sayılabilir. Ancak mazereti büyük bir soruna dönüştüren ise bu 'malul' ve 'mazur' hükmün, yapılabilecek çalışmaların gidişatını belirleyecek şekilde dogmatik bir üslupla tarihleri tasnif etmesidir. Bu tasnif, İslam bilimlerinin gelişim süreçlerini erken bir tarihten itibaren durağanlaştırıp bilhassa Gazzâlî'den sonra gerileme ve çöküş devirleri olarak yorumlama eğiliminde kendini gösterir. Dikkate değer hususlardan birisi çağımızda

bilimlerin devirlerini tespitteki pek çok araştırmaya öncülük eden İbn Haldun'un da benzer bir teoriyi dile getirmiş olmasıdır. Bu itibarla İbn Haldun'un *bedavet-hadaret* ekseninde ortaya koyduğu bilimlerin gelişim-gerileme süreçlerinin bir eleştirisi yapılmaksızın sağlıklı bir bilim tarihçiliğinin ortaya çıkamayacağını vurgulamak gerekir.

Bu dogmatik yaklaşım için XIII. asır -veya bir öncesi ve sonrası- bir durağanlık ve hatta gerileme çağıdır. Bu devre, İslam bilimlerinde imtizaç döneminin yaşandığı, bilimlerin asli karakterlerini kaybettikleri bir dönem olarak düşünülmüştür. Vakıaya baktığımızda bu yaklaşımın tutarsız olduğunu söyleyebileceğimiz pek çok veri ortadadır. Bu çağda İslam düşüncesinin gidişatını önemli ölçüde belirleyen pek çok kitap yazılmış, önemli gelenekler oluşmuş, bilim geniş kesimlere yayılmış, bir yandan medreseler öte yandan tarikatlarla birlikte dinî düşünce hem yaygınlaşmış hem yeni kavramlar ve üsluplar kazanmıştır. Bu bakımdan söz konusu asırların dikkatli bir şekilde ele alınması gerekmektedir.

Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin kendi devrini de içine alacak şekilde İslam'ın devirlerine şahitliği önemli bir bakış açısı sunabilir. İbnü'l-Arabî kendi devrini teşkil eden XIII. asır için "İslam marifetinin kemale erdiği devirdir" der. Onun tarih anlayışı, "Varlıkta tekrar yoktur" ve "Her şey yeniden yaratılır" ilkelerine dayanan bir varlık anlayışının neticesidir. Buradan hareketle tarih anlayışını geliştirirken 'zamanın ruhu' veya 'asrın ruhu' diyebileceğimiz bir kavramla yüzyılları ve bu devirlerde ortaya çıkan ürünleri yorumlar. Meselenin ayrıntısına girmeden söyleyebileceğimiz husus, bu devrin, yani XIII. asır ile XII ve XIV. asırların marifette *altın devir* olmasıdır. İbnü'l-Arabî tarih teorisini bir ağaç misaliyle açıklar: Ona göre İslam'ın ilk

asrı ağacın kökleştiği asır iken ikinci devresi ağacın gövdesinin ve dallarının oluştuğu devirler, son devri de gayenin ortaya çıktığı meyve dönemidir. Bu misal bilim tarihinde bilinen bir misal olduğu kadar aynı zamanda Konevî, Mevlana ve hatta Hacı Bektaş-ı Veli gibi sufiler tarafından da çeşitli maksatlarla yorumlanmış bir misaldir. Her halükarda söyledikleri husus, İslam'ın bu devresinin bir marifet, olgunluk ve kemal devresi olmasıdır. Bu asırlar İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Ebherî, Fergânî, Cendî, Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli gibi pek çok âlim ve düşünürün yetiştiği asırlardır.

Bu devri ayrıcalıklı kılan en önemli husus, Doğu'dan Batı'ya ve Batı'dan Doğu'ya doğru gerçekleşen entelektüel hareketliliktir. Bir yandan Moğolların baskılarıyla Batı'ya doğru gerçekleşen nüfus hareketleri, öte yandan Endülüs'ün zayıflamasıyla birlikte Doğu'ya doğru gerçekleşen hareketlilik, Konya ve civarındaki şehirleri merkez haline getirmiştir. Selçuklu-Osmanlı düşünce ve bilim hayatı bu devrin bir ürünü olarak ortaya çıkmışken, bu entelektüel hareketlilik geniş bir kültür ve bilim coğrafyasını da ortaya çıkartmıştır. Fetihle başlayan bu devirde Anadolu tarihte hiç kazanmamış olduğu bir tefekkür derinliği kazanmış, daha uzun bir süreç dâhilinde *Büyük Anadolu* diye isimlendirebileceğimiz bir bölgenin evrensel bilim ve kültürün üretildiği bir merkez haline gelmesinin zeminini oluşturmuştur.

Burada hiç kuşkusuz Selçuklu-Osmanlı siyaset anlayışlarının büyük bir rolü olmuştur. Ancak siyaset kadar önemli bir faktör de yedinci asırdan itibaren Bağdat merkezinde oluşmuş İslam bilim-düşünce anlayışının geleneğiydi. Anadolu'da ortaya çıkan bu düşünce hayatı esas itibarıyla Bağdat merkezindeki bilim ve düşünce hayatının bir devamından ibaretti. Anadolu -bilhassa Ege bölgesi- tarihte bir kez daha bilim ve felsefe mer-

kezi olarak tebarüz etmişti. Sözü edilen dönem, önce sofistler, ardından Sokrates-Platon ve Aristoteles ile birlikte Grek felsefesinin en önemli ürünlerini verdiği devirdir. Ardından gelen devirlerde Anadolu eski üretkenliğine müsavi bir bilim merkezi değildi. Müslümanların bu bölgeye yerleşmeleriyle birlikte Anadolu'nun tarihteki yeri temelli bir değişim göstermiş, coğrafya genişlemiş, kültür ve bilim alanlarında üretken bir dünya ortaya çıkmış, her şeyden önemlisi evrensel kültüre değer üretebilen bir Anadolu kültürü ve düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu devir çerçevesinde İslam dünyasına bakınca, bir yandan Nasireddin Tûsî gibi İbn Sînâ takipçilerinin öncülüğünde gelişen tercüme ve telif çalışmalarıyla bilimlerin yeniden kurulduğu Doğu İslam Dünyası'nda; hadis ve din bilimleri alanındaki çalışmalarla Mısır'da, felsefe ve tasavvuf alanındaki çalışmalarla Endülüs'te, belki hepsinden daha önemli ve etkili olan metafizik düşüncenin yeniden yorumlandığı Şam-Konya hattında yoğun bir bilimsel etkinliğin gerçekleştiğini gözlemleriz. Bu şehirlerin arasında Konya'nın özel bir öneme sahip olduğunu belirtmeliyiz. Selçuklu-Osmanlı devrinin en önemli entelektüelleri bu gelenek içerisinde yetişmiştir. Bunların başında Müeyyidüddin Cendî, Saîdüddin Fergânî, Fahreddin Irâkî gibi isimler gelir. Bunlar İbnü'l-Arabî-Konevî'nin birinci nesil şarihleri ve yorumcularıdır.

Bu şarihler arasında özellikle iki isim Osmanlı düşünce hayatının en etkili şahsiyetlerindendir. Birincisi Osmanlılarda medresenin kurucusu kabul edilen Davud Kayserî, diğeri ise Osmanlı medreselerinde okutulan metinlerden bir kısmını yazmış olan Molla Hamza Fenârî'dir. Molla Fenârî'nin geleneksel İslam bilimleri alanındaki uzmanlığının ardından bir Konevî şarihi olması, bu geleneğin etkilerinin geniş kesimlere ulaşmasını sağlamıştır. Yazarın en önemli kitabının ismi bile

XIII. asırdan itibaren ortaya çıkan ve Osmanlı düşüncesine yön veren temayülü göstermek bakımından kayda değerdir: *Misbâhü'l-üns beyne'l-makul ve'l-meşhûd (Akledilen ve müşahede edilen arasında ünsiyet kandili)*. Fenârî, Konevî'nin ana bakışını belirleyen akıl ile vahiy ve tasavvufi tecrübe arasındaki irtibatı aramaktadır. Kayserî de devrinin etkili düşünürlerinden birisiydi. Onun İbnü'l-Arabî'nin en önemli eseri olan *Fusûsu'l-Hikem*'e ve ardından İbnü'l-Fârız'ın şiirlerine şerh yazması, Anadolu'daki düşünce hayatının derinleşmesi bakımından büyük önem taşımıştır. Dikkate değer hususlardan birisi de özellikle bu iki isim üzerinden gerçekleşen Şia ve Sünni dünyanın düşünce hayatı arasındaki ilişkilerdir. Esas itibarıyla bu ilişkiler başka kanallarla da sürmekteydi. Her şeyden önce tasavvuftaki Ehl-i Beyt muhabbeti Şia ile Sünni dünya arasındaki ortak bağlardan birisiydi. Öte yandan Meşşâî felsefe geleneğinin zayıflamasıyla birlikte İşrâkîlik'in güç kazanması da Sünnilikle Şiilik arasındaki entelektüel ilişkileri kuvvetlendirmişti. Bu noktada Kutbuddin Şîrâzî'nin ve Ebherî'nin önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Kayserî ve Fenârî gibi isimler, İbnü'l-Arabî ve Konevî geleneğinin Şii dünya üzerinde güçlü bir şekilde tesir icra etmelerini sağlamıştır. Bu bakımdan Anadolu'daki düşünürler aynı zamanda İran ile Anadolu coğrafyasını da birbirine bağlayabilmişlerdir.

Fenârî'den sonra yine çok önemli isimlerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bunların başında kanaatimce çok ihmal edilmiş bir aileden gelen ilim adamları vardır. Bu aileden en çok bilinenleri Kutbuddin İznikî ile Kutbuddinzâde Muhammed İznikî'dir. Bunlar yazdıkları pek çok eserle İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle oluşan geleneğin yaygınlaşmasına katkı sağlamışlardır. Bunların arasında farklı devirlerden Şeyh Bedreddin Simâvî, Ahmed İlahi, Abdullah İlahi, Yavsî Muhammed Efendi, Bâlî Sofyavî vb.

pek çok ismi saymak mümkündür. Bütün bunlar XIII. asırdan itibaren oluşmuş olan metafizik geleneğin farklı devirlerdeki temsilcileri olarak Anadolu düşünce hayatını inşa edenlerdir.

Bu devirdeki düşünce hayatı, Tanrı-insan ilişkilerine odaklanmıştı. Bu bakımdan ana mesele insanın tanınması, onun kabiliyetlerinin geliştirilmesi olarak görülmüştü. Vahdet-i vücûd bu sorunu açıklayan bir çerçeve olarak yorumlanmış, Tanrı-âlem ve insan ilişkisi bu eksende tartışılmıştır. Bunun tabii bir neticesi olarak ahlak meselesi, insan özgürlüğü, iyilik-kötülük sorunu ele alınmış, bütün âlem ilahi isimlerin tecelli ettiği bir ayna şeklinde yorumlanarak Tanrı-âlem irtibatı izah edilmiştir. Aynı zamanda insan üzerinde odaklanan bu anlayış, günümüz tabiriyle, bir hoşgörü anlayışının şekillenmesi demekti. Çünkü bu düşünceye göre insan, âlem aynasının cilası, varlık sebebi, Tanrı'nın maksadı ve gök kubbenin direğidir. Böyle bir varlık, her şeyden çok itinaya mazhar olmalıydı. XIII. asırdan itibaren daha köklü hale gelen insana hizmet eden kurumlar, bu anlayışın bir neticesi olarak ortaya çıkmıştı. Öyle görünüyor ki bu devirde ortaya çıkan anlayış, kendi devrinde dünya üzerinde başka bir yerde yoktu. Bu itibarla mesela İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin paradoksal insan-âlem teorileriyle söz gelimi biraz daha sonra İtalya'da yaşamış olan Dante'nin *İlahi Komedya*'sındaki insan ve hakikat anlayışını karşılaştırmak mümkündür: Dante'nin Cehennem-Araf ve Cennet bahislerinde ele aldığı düşünce, iyinin çok iyi, kötünün ise çok kötü olduğu siyah-beyaz bir dünyayı temsil eder. Bir siyaset ve ahlak kitabının böyle bir keskinliğe dayandırılmasının kendi içerisinde önemli gerekçeleri bulunabilir. Ancak bu siyah-beyaz dünya, Dante'nin hakikat anlayışını sınırlayan bir unsur olarak ortaya çıkar. Nitekim benzer bir yaklaşım, Dante'nin Hz. Peygamber ve Hz. Ali hakkındaki kanaatlerin-

de de tezahür eder. Dante İtalya'nın kurucu düşünürü olarak görülebilir. Hâlbuki İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşüncesi siyah ile beyazın değil, daha paradoksal bir dünya görüşünün ürünüdür. Bu dünyada beyaz vardır, siyah vardır, fakat her siyah özünde beyazı da barındırır. XIII. asır ve sonrasındaki İslam düşüncesindeki iyimserliğin ve insancıllığın temeli bu anlayıştır. Bu itibarla on üçüncü asır sonraki dönemler için hâlâ vazgeçilmez referans asrı olarak kalmayı sürdürmektedir.

XII-XIII. Asırlarda Anadolu'da Tasavvufî Düşüncenin Önemli Temsilcileri

Bir Bilim ve Düşünce Merkezi Olarak XII-XIII. Asırlarda Anadolu

Anadolu'da gelişen tasavvufi düşünce XII, XIII ve XIV. asırlarda teşekkül eden düşünce ve bilim hayatının bir devamı olarak ortaya çıktı. Anadolu'daki düşünce hayatının kurucu düşünürleri bu coğrafyayı miladi VIII. asırdan itibaren Bağdat civarında teşekkül etmiş İslam bilim, düşünce ve siyaset tefekkürüne eklemleyebilmiş, metruk ve ihmal edilmiş bir coğrafyayı en geniş sınırlarına varıncaya kadar genişletmişlerdi. Osmanlı ve Cumhuriyet devirlerini içerecek şekilde devam eden bu gelenek, bazen şerhler, bazen kendi özgün üretimleri içerisinde her daim bu 'kurucu' asra bağlı kalmıştır. Bu itibarla XII. ve XIII. asırlar Anadolu'daki bütün düşünce ve tasavvuf hareketlerinin ana kaynağı olarak hatırlanmalıdır. Fetihle birlikte başlayan bu süreçte Anadolu, tarihte hiçbir zaman sahip olmadığı bir tefekkür derinliği kazanarak 'Büyük Anadolu' diye isimlendirebileceğimiz bir zemin dâhilinde evrensel bilim ve kültür dünyasının merkezî bölgelerinden birisine dönmüştür. Artık Anadolu coğrafyasından söz etmek, bir yandan Kafkas-

lar ve onun üzerinden Orta Asya'nın ileri bölgelerine doğru, bir yandan Balkanlar, bir yandan Bağdat ve Şam üzerinden İslam'ın merkezî bölgelerine doğru genişleyen bir kültür ve bilim merkezinden söz etmek haline gelmiştir. Anadolu'daki düşünce hayatından söz etmek, her şeyden önce, bu bölgeyi hatırı sayılır bir bilim, kültür ve siyaset merkezi haline getiren süreçten söz etmektir. Buradaki büyük soru şudur: Anadolu'yu böyle bir merkeze çeviren şey neydi?

XII. ve XIII. asırlar Türklerin Anadolu'ya yerleşmelerinin geniş ölçüde tamamlanıp bu coğrafyanın Bağdat merkezinde teşekkül etmiş İslam bilim ve siyaset anlayışının parçası haline geldiği bir devre karşılık gelir. Aynı zamanda bu asırlar, Haçlı savaşları ve ardından gerçekleşecek Moğol istilasının İslam toplumuna getirdiği yıkımlara şahitlik etmiş asırlardır. Bu itibarla Anadolu düşünce hayatının kurucu düşünürleri, Selçuklu devri düşünce hayatını kuranlar olduğu gibi aynı zamanda entelektüel geleneklerini büyük ölçüde Selçuklulardan tevarüs eden Osmanlı toplumunun düşünce hayatının kurucuları kabul edilebilir. Bu asırlarda ortaya çıkan düşünce hayatı günümüze varıncaya kadar etkinliğini belirli bir ölçüde sürdürebilmiştir. XIII. asırda Anadolu'daki düşünce hayatının kurucu düşüncesi, Selçuklu-Osmanlı düşüncesinin kuruluşunda ve en nihayetinde etkilerini günümüzde de gördüğümüz bir düşüncedir.

XII. ve XIII. asırlar Türklerin Müslümanlaşma sürecini tamamlamalarıyla birlikte belirleyici bir amil olarak İslam dünyasının siyasi-askerî-entelektüel serüvenine etkin bir şekilde katıldıkları bir dönemdir. Şii ve Sünni ayrışmasında Selçuklular, Fâtımî Şiiliğine karşı Bağdat merkezli Abbasi halifeliğini desteklemişlerdi. Bu destek İslam'ın müstakbel devirlerini ve gidişatını derinden etkilemiş, İslam dünyasında hâkim düşün-

cenin Sünnilik olmasının önünü açmıştır. Bu itibarla Anadolu düşünce hayatı daha önce Bağdat'ta teşekkül etmiş bilim ve düşünce hayatının bir devamı şeklinde gerçekleşmiştir. Bağdat bütün İslam ilimlerinin merkezi kabul edilebilir: Fıkıh, kelam, dil bilimleri, felsefi bilimler vb. Bağdat'ta teşekkül etmişti. Anadolu'nun İslam coğrafyasına katılmasıyla birlikte Bağdat'la irtibatlı başka bilim merkezleri de ortaya çıkmıştır. Bu itibarla Konya, Malatya, Kayseri, Sivas, Urfa vb. ikinci derecede önemli olan ilim merkezlerine şahit olmaktayız. Fakat bu şehirler içinde en etkilisi Konya oldu. Konya merkezinde teşekkül eden düşünce hayatı, çevresindeki şehirleri de etkilemiş, geniş bir ilim merkezi ortaya çıkmıştı. Bu devirde sadece Anadolu'da değil, Anadolu'yla paralel bir şekilde Memlûklu Mısır'ında ve Azerbaycan-Maveraünnehir ve Doğu İslam dünyasında önemli bir bilim hareketi gözlemlenmektedir. Bu bakımdan XIII. ile XIV. asırlarda gözlenen bu gelişme, İslam düşüncesinin çok önemli bir dönemine karşılık gelir. Bu düşünce hayatını iki merhalede ele alacağız: Birincisi bu düşüncenin ana özellikleri, ikincisi ise önemli temsilcileri ve onların eserleri.

Tarihsel Süreç: İslam Düşüncesinin Olgunluk Devrinin Bir Aynası Olarak Anadolu'daki Düşünce Hayatı

İslam Bilim ve Düşüncesinde Tedahül Devri ve Neticeleri

Anadolu'daki tefekkürün referans devri saydığımız XII ile XIII. asırlar, İslam bilim ve düşüncesinde temel sorunların çözüldüğü bir devirdir. Müslümanlar Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra süratle sınırlarını Batı'da Kuzey Afrika üzerinden İspanya'ya, Doğu'da Hindistan'a, Kuzey'de Hazar'a kadar

genişletmişlerdi. Buralarda bulunan farklı dinlere mensup insanların bir kısmı İslam'a girmiş, bir kısmı kendi inançlarında kalmayı sürdürmüştü. Bundan sonraki iki veya üç asır boyunca en önemli mesele, İslam'ın yayıldığı coğrafyanın aynı zamanda bilim ve düşünce bakımından fethiydi. Müslümanlar kısa zamanda Akdeniz'deki en önemli kültür merkezlerini ele geçirmişler, eski kültür ve bilimlerle din arasında bir uzlaşma sağlayarak İslam düşüncesini ortaya çıkartmışlardı. İlk büyük sorun, Grek felsefesi ve Helenistik düşüncenin tercümeler yoluyla İslam dünyasına girmesiyle birlikte, akıl ve vahiy meselesi olarak ortaya çıkmıştı. İslam'da dinî düşünce ve bilimler evvelemirde bu sorun muvacehesinde gelişmişti.

Hiç kuşkusuz bu süreç, aynı zamanda, İslam dünyasındaki büyük krizlerin de kaynağıydı. Burada 'kriz' ile dinin anlamı, vahyin bilgi kaynağı olarak değeri ve yorumu, akıl-vahiy ilişkileri, insan özgürlüğü, siyaset ve ahlak gibi hayatın bütün alanları hakkında pek çok tartışmanın ortaya çıkmasını ifade ediyoruz. En nihayetinde bu krizleri, Grek felsefesinin etkisi altında gelişen metafizik anlayış ile dinî düşünce arasında ortaya çıkan büyük krize bağlamak mümkündür. Bu kriz, esas itibarıyla İslam kelamcıları ile filozoflar arasındaki tartışmada kendini gösterse bile özellikle Mutezile ile Eş'arî kelamı arasında ortaya çıkan başka tartışmalara da yansımıştı. Gazzâlî en önemli kitaplarından birini *el-Munkiz*, yani dalaletten kurtaran diye isimlendirmiş, daha sonraki eserine de *İhya* demişti. Her iki isimlendirme de bu kriz sürecinin aşılması çabasına karşılık gelmekteydi. Gazzâlî'den sonra krizin aşılması çabası Fahreddin Râzî tarafından sürdürülmüş, bu süreç İslam bilimleri arasındaki *tedahül süreci*yle yeni bir evreye geçmişti. Bu süreçte kelam ve felsefe arasında olduğu kadar kelam ekolleri ve tasavvuf ile kelam ve felsefe arasında da konu ve üslup benzerlikleri ortaya çıkmış, İslam bilimleri

yeni bir evresine girmişti. Bu itibarla Anadolu'nun düşünce ve irfan hayatı, tedahül devrinin, yani Râzî sonrasının bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır.

İslam dünyasında bilimlerin tarihsel gelişim seyrini en iyi anlatan yazarlardan birisi İbn Haldun kabul edilebilir. İbn Haldun tarih ve toplumsal süreçleri tahlil ettiği *umran* teorisiyle bilimlerin bedavetten hadarete doğru gelişim süreçlerinde tedahül sorununa bir bilim sorunu olarak dikkat çekmiş, fakat meseleye eleştirel bir şekilde yaklaşmıştır. Ona göre felsefe ile kelamın konularının benzeşmesi -veya kelamın felsefeleşmesi- Râzî'yle gerçekleşmişti. İbn Haldun benzer bir gelişmenin tasavvufta olduğunu belirtmiştir. Bu tespit belirli bir ölçüde doğru görünmektedir. Bu itibarla XII. asır ve sonrasındaki düşünürleri belirli bir alana tahsis etmek zor görünür. Herhangi bir yazar fıkıh, kelam veya felsefe -bilhassa mantık- dil bilimleri ve tasavvufla ilgili eserler kaleme alabilmiştir. Üstelik bu alanlar arasında ortak bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Anadolu'da gelişen düşünce hayatının önemli özelliklerinden birinin 'bütüncüllük ve disiplinler üstü' bir yaklaşım sergilemek olduğunu belirtmeliyiz. Bu düşünürler istisnai olarak belirli alanlara tahsis edilebilirler. Bu bütüncüllük yaklaşımı, en çok tasavvuf tarihindeki değişimde gözlemlenebilir.

İslam filozoflarıyla kelamcılar arasındaki uzun tartışmalar neticesinde metafizik düşünce belirli ölçüde zayıflamış olsa bile, metafizik, sufiler tarafından yeniden canlandırılacaktı. Sufiler, özellikle İbnü'l-Arabî ve takipçileri, İslam'ın evrensellik ilkesini metafizik düşünceyle anlatmışlardır. Bu durumda onlar, Tanrı'nın varlığı, Tanrı-insan ilişkisi, ahlak, ahlakın temel ilkeleri, tabiat anlayışı, iyilik-kötülük sorunu gibi düşüncenin temel sorunlarını evrensel bir üslupla anlatmaya çalışmışlardır. Bu yaklaşım, vahdet-i vücûd anlayışının bir neticesiydi. Başta

İbnü'l-Arabî olmak üzere Mevlana, Yunus Emre ve Hacı Bektaş gibi sufilerde görülen insan sevgisi, bütün inançlara belirli bir ölçüde hoşgörü, tabiatın Allah'ı gösteren bir delil olarak saygı görmesi vb. düşünceler bu evrensellikle ilgilidir.

Bu dönemdeki düşünce hayatının en önemli özelliklerinden birisi, bilimler arasında tasavvufun çevreden merkeze yaklaşması, tasavvufi bakış açısının bütün bilimleri etkilemiş olmasıydı. Bu itibarla Anadolu'nun tefekkür hayatında tasavvufun merkezî yer tutması, bilimler alanındaki bu yer değişiminden kaynaklanır. Bu durum metafizik ilminin yeniden yorumlanmasıyla ilgilidir. İbn Sînâ ve Farabi gibi düşünürlerin sistematik hale getirdiği metafizik düşünce, Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi düşünürlerin elinde güç kaybetmişti. Metafiziğin tekrar güç kazanması sufilerin yorumlarıyla oldu. Özellikle Konevî ve talebeleri bunu sağladılar. Bunun yanı sıra tasavvuf, özellikle kelam ve fıkhın etkisinde geliştiği devre göre daha merkezî hale gelmiş, özellikle İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte de İslam bilimlerinin merkezine yerleşmişti.

Yeni ifade ve anlatım biçimlerinin ve şiir-hikâye dilinin gelişmesi, İslam düşüncesinin geniş kesimlere ulaşmasını sağlamıştır. Bu durum, evvelemirde tarikatlar gibi yaygın eğitim kurumlarının ortaya çıkmasıyla ilgili görülebilir. Ancak bundan daha önce başka bir gelişme olmuştu: Şii bir eğitim vermesi amaçlanan el-Ezher'in kurulmasıyla birlikte Sünni eğitim amaçlayan Nizamiye medreseleri kurulmuş, bunun neticesinde bilginin geniş kesimlere ulaştırılması amaçlanmıştı. Medreselerin yaygınlaşmasıyla birlikte pek çok bilim genel tedris faaliyetinin bir parçası haline geldiği kadar aynı zamanda bu amaçla yazılan kitapların daha teknik ve açıklanabilir bir üslupta yazılması gerekmiştir. Bu duruma en iyi

misal, sözünü ettiğimiz çağda yaşamış önemli bir felsefeci ve mantıkçı olan Esîrüddin Ebherî'dir (ö. 663/1264). Ebherî *Hidâyetü'l-hikme*'sinde İslam filozoflarının görüşlerini tedris edilebilir bir şekilde özetlemiştir. Bu tarz eserler için şerhler ve haşiyeler yazılmış ve daha büyük kitaplar bu tarz eserler üzerinden takip edilebilmiştir.[1] Bahsettiğimiz devir aynı zamanda şerh geleneğinin başladığı bir dönemdir. Bu bakımdan başta İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ı üzerine yazılan ve *muhâkemât geleneği* diye adlandırılan şerh geleneği[2] olmak üzere felsefede, mantıkta, tasavvufta pek çok şerhin yazılmaya başlandığı bir dönemle karşılaşırız. Bunun yanı sıra tarikatların ve tekkelerin de İslam toplumunda yayıldığına şahit olmaktayız. Bu ikili durum, İslam dünyasında bilginin yaygınlaşmasını sağlayan çok önemli bir amildir. Binaenaleyh bir yandan medreselerin yaygınlaşmasıyla bilimin ve öte yandan tarikatların yaygınlaşmasıyla tasavvufi terbiyenin geniş kesimlere ulaşması, İslam toplumunu daha sağlam bir yapıya kavuşturmuş olmalıdır. Bu gelişme, bir tefekkürün kültürel ve medeni kurumlarını inşa etmesi olarak da yorumlanabilir.

Genel özelliklerini bu şekilde dile getirdiğimiz düşünce hayatı, çok önemli temsilciler yetiştirmiştir. Bunların bir kısmını tanıyarak düşüncenin boyutlarını daha iyi kavrayabiliriz.

1 Ebherî'nin eserini dikkate aldığımızda şu şerh ve haşiyeleri zikredebiliriz: Mirek Buhari (ö. 740/1339), *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, Yazma, [t.y.] 54 vr. Süleymaniye Kütüphanesi Amcazade Hüseyin Bölümü, no. 320; *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Mirek*, Seyyid Şerif Cürcani (ö. 816/1413), Yazma; Molla Sadra (ö. 909/1503), *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, Luknow, Matbaa-i Alevi, 1308; Kadi Mir Meybûdî (ö. 909/1503), *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, Luknow, Matbaa-i Alevi, 1301.

2 Fahreddin Râzî, Kutbuddin Şirâzî, Nasirüddin Tûsî, Müeyyidüddin Nahcivanî, Seyyid Şerif Cürcani ve İbn Kemmûne gibi âlimlerin *İşârât* şerhleri ve haşiyeleri ilk başta akla gelenlerdir.

Anadolu'da Düşünce Hayatı: Olgunluk Devrinde Tasavvuf

Anadolu'daki düşünce hayatının kurucu asırları olan XII. ve XIII. asırlar, tasavvufun tekâmül dönemine karşılık gelir. Tasavvufun gelişim sürecini tamamlamasıyla İslam'da nazari gelenekleri temsil eden felsefenin ve kelamın gelişim süreçlerini ikmali arasında fark vardır. İslam felsefesi ve kelam en büyük isimlerini X ila XI. asırlarda yetiştirmiş, mezhepler teşekkül etmişken, tasavvuf tarihinde tekâmül devri daha sonraya kalmıştır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, Gazzâlî öncesinde tasavvufun kelam ile fıkıh gibi bilimlerin etkisi altında gelişmiş olmasıdır. Tasavvuf, fıkıh-kelam geleneğinin yeni bir evreye erişmesiyle müstakil bir hale gelebilmiştir. Öte yandan tasavvuf başından itibaren nazariyata karşı bir ameliye olarak tezahür etmişti. Hâlbuki kelam veya felsefe gibi ilimler başından itibaren bir nazari düşünce şeklinde gelişmişti. Bu ayrım tasavvuf ile diğer bilimlerin gelişim seyirlerinin farklılaşmasına yol açmıştır. Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesindeki sufi yazarların en önemlilerinden birisi olan Ebu Nasr Serrâc (ö. 378/988) bu hususu vurgulayarak tasavvufun ilimler arasında yer alma sürecindeki güçlüklere dikkat çekmiştir. Ancak dikkate değer hususlardan birisi, tasavvufta nazari temayüllerin amelî alanda ortaya çıkan sorunlarla irtibatlı bir şekilde gerçekleşmiş olmasıdır. Tasavvuf, amel ve ahlak ilmi şeklinde gelişirken ortaya çıkan sorunlarla birlikte felsefe ve kelamın ele aldığı temel konuları yorumlayarak kendi nazariyesini ikmal etmiştir. XIII. asır ve sonrası bu nazariyenin evrensel bir üslupla ifade edildiği bir devirdir. Bu süreçte tasavvuf İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin çabalarıyla İslam filozoflarının tanımladığı şekliyle bir metafizik haline gelmiştir. Tasavvuf tarihindeki bu değişim, sufilerin başından beri büyük bir sorun olarak üzerine eğildikleri 'tasavvufi bilgiye miyar

bulma' meselesiyle irtibatlıdır. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu Nasr Serrâc, Ebu Tâlib Mekkî, Abdülkerim Kuşeyrî ve Kelâbâzî gibi isimler, bu sorunu *sünni tasavvuf* anlayışıyla çözmek istemişlerdi. Bu anlayışta tasavvuf Ehl-i sünnet akide ve fıkıh ilkelerini kabul eden bir bâtınî fıkıh veya ahlak olarak yorumlanmıştı. Gazzâlî öncesinde tasavvufun İslam bilimleri içerisinde yer alma mücadelesinde en önemli gelişme buydu. Gazzâlî'nin *el-Munkiz*'da tasavvufu 'kurtarıcı bilim' diye müjdelemesi, bu anlayışın bir neticesiydi. Sünni tasavvufun ortaya çıkması, İslam toplumunda büyük bir uzlaşının gerçekleşmesi demekti. Bunun neticesinde tarikatlar yaygınlaşmıştır. İbnü'l-Arabî ve Konevî ise tasavvufa miyar bulma işini, daha evrensel bir dille yapmak istemişlerdi. Bunun anlamı, mevzusunun, meselelerinin ve ilkelerinin tespit edilerek tasavvufun kesin bir ilim olarak ortaya konulmasıydı.

Bir bilimi 'müdevven bilim' haline getiren şeylerden birisi müntesipleri arasındaki tutarlılıktır. Tutarlılık bir bilimde kullanılan yöntemin doğruluk ölçütlerinden birisi olarak görülmüştür. Bu itibarla tasavvufun kesin bir ilim şeklinde ortaya konulması, İbnü'l-Arabî, Konevî, Davud Kayserî, Molla Fenârî gibi sufilerin temel hedefini teşkil etmişti. Bu amaçla onlar, bütün sufileri aynı anlayışta toplamak istemişlerdi. Vakıa bu tasavvuf anlayışı, XII. asırdan itibaren sufilerde -belirli farklılıklar olmakla birlikte- gözlemlenen hâkim bir bakış açısıydı. Şimdi bu tasavvuf anlayışının bazı ana unsurlarını ortaya koyalım.

Sufiler ilimlerini ilm-i ilahi veya marifetullah vb. isimlerle isimlendirmişlerdi. Bunun anlamı, İslam filozoflarının kullandığı anlamıyla, metafizik demekti. Binaenaleyh ister ilm-i ilahi ister başka bir tabir kullanılsın kastedilen metafiziktir. Bunu en ayrıntılı şekilde ortaya koyan Konevî olmuştu. Konevî İslam filozoflarının metafizik anlayışlarından iki önemli netice

çıkartacaktı: Birincisi evrensel bir bilim olarak metafizik ilminin imkânlarıydı. İnsanlar başından beri zaman ve mekânla sınırlı olmayan veya kişiye göre değişmeyen doğrunun peşindeydi. Bu itibarla metafiziğin gelişimi sofistlerin 'Her şeyin ölçüsü insandır' anlayışlarına bir meydan okumaydı. Metafizik ilminin ortaya çıkması, insanın *göreli olmayan bilgi* arayışından doğmuştu. Müslüman düşünürlerin de varmak istediği yer burasıydı. İslam âleminde metafizik düşünce ciddi tartışmalara yol açmış olsa bile, özellikle İbnü'l-Arabî ve Konevî bu nesnellik ilkesine büyük önem vermişler ve her insanın ortak olduğu bilginin ne olabileceğini araştırmışlardır. Başka bir ifadeyle sufiler açısından metafiziğin iddiası, İslam'ın evrensellik iddiasıyla bağdaştırılabilecek bir iddiaydı. Bunun için İbnü'l-Arabî ve Konevî metafiziği yeniden yorumlamışlar, onun konu, mesele ve ilkelerini belirlemişlerdi. Buna göre metafiziğin konusu Tanrı'nın varlığı olmalıdır. Bunun anlamı Tanrı'nın varlığının bir kabul olarak görülmesi demekti. Konevî ve takipçileri burada İbn Sînâ'dan ayrışır. Metafiziğin meseleleri, Tanrı ve âlem irtibatıydı. Bu nedenle âlem hakkındaki bilgimiz ve özelikle âlemin bir parçasını teşkil eden nefs hakkındaki bilgimiz Tanrı hakkındaki bilgimizin bir parçası olarak görülmüştür. Bilginin araçları ise Allah'ın isimleriydi. İbnü'l-Arabî ve geleneğinin ilahi isimler meselesine büyük önem vermesinin sebebi buydu. Özellikle bu amaçla Esma-i Hüsna şerhleri yazılmış, ilahi isimler pek çok çalışmaya konu edinilmiştir.

Anadolu'daki tasavvuf düşüncesi hâkim karakteri bakımından vahdet-i vücûd diye isimlendirebileceğimiz bir ana fikre sahiptir. Vahdet-i vücûd kaynak bakımından nasların metafizik yorumuyla ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre herkesin bedihî bir şekilde kabul ettiği varlık Hak'tır. Bu itibarla Hakk'a "Mutlak Varlık" demek vahdet-i vücûdun kabul ettiği bir ilkedir. İkinci merhalede ise Allah-âlem irtibatı veya insan-

Allah irtibatı sorunu gelir. Sufiler bu sorunu mümkünlerin ilahi ilimdeki sabit hakikatleri dedikleri "a'yân-ı sâbite" ile çözmüşlerdir. A'yân-ı sâbite Allah'ın ilminde sabit hakikatler demektir. Vahdet-i vücûd bu iki ilkeye dayanır. Ancak buradan hareketle özellikle şair sufiler çok zengin bir terminoloji ürettiler ve vahdet-i vücûdu hayatın bütün sorunlarında 'açıklayıcı bir çerçeve' olarak kullandılar. Bu itibarla Allah, Allah-insan ilişkisi, âlemin Hakk'ın bir tecellisi olması, her insanın Hakk'ın suretinde yaratılması gibi pek çok düşünce bu çerçeveden hareket ederek yorumlandı. Anadolu'daki düşünce hayatı, farklı üsluplarıyla, vahdet-i vücûdu işleyen sufilerin meydana getirdiği bir düşünce hayatıdır.

Anadolu'daki tasavvufi düşüncenin ana noktalarından birisi de peygamber tasavvuru ekseninde gelişmiş olmasıdır. Bu itibarla Hz. Peygamber ve ahlaki özellikleri bütün Müslümanların örneğini teşkil eder. Fakat vahdet-i vücûdu benimseyen bir anlayışta Hz. Peygamber aynı zamanda insanlık hakikatine karşılık gelir. Bu bakımdan tasavvuf düşüncesi, Allah ve Peygamber merkezli bir düşünce olarak gelişti. Bunun tabii bir neticesi de genel anlamda insanın bu düşüncede ayrıcalıklı bir yere sahip olmasıdır. Özellikle Yunus Emre, Mevlana gibi düşünürlerde bu durum görülür. İnsanın merkeze alınması, sufiler tarafından dile getirilen "Halkı Hakk'ın tecelligâhı olarak görmek" veya "Halka hizmet Hakk'a hizmet etmektir" gibi ilkelerle açıklanmıştır. Burada dikkate değer husus, Hz. Peygamber'in önce bir ahlak ilkesi ardından ontolojik hakikat-ilke olarak tasavvufun ana konusu haline gelmesidir. Aslında bu süreç çok daha eskiden başlamıştır. Nitekim sufiler ilk devirlerden itibaren Hz. Peygamber'in ezelî hakikatini anlatan hadisleri yorumlamışlar, buradan hareketle de insanın ezelîliği hakkında bir düşünce geliştirmişlerdi. Ancak vahdet-i vücûd ile birlikte bu düşünce daha ileriye taşınmıştır. Bundan sonra

Hz. Peygamber ve onun ezelî hakikati düşüncesi sistematik bir şekilde işlenmiş, Hz. Peygamber'in miracı, isimleri, özellikleri, sireti vb. ahlakî vasıfları üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmuştu. Dikkate değer hususlardan birisi bu meyanda ortaya çıkan müstakil literatürdür. Bu literatür özellikle *Mevlid* ve *Muhammediye* literatürüyle birlikte Hz. Peygamber'e adanmış şiirlerden oluşur. *Muhammediye* literatürü içinde en meşhur olanı Muhammed Bîcan Efendi'nin *Muhammediye*'si olmakla birlikte Abdülkerim Cîlî'nin *İnsan-ı Kamil*'i ve başka kitapları veya Konevî'nin *Miftâhü'l-gayb*'ı ve en nihayetinde İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i -adları farklı olsa bile- özünde birer *Muhammediye* olarak yorumlanabilirler.

Anadolu tasavvufunu ayrıcalıklı kılan hususlardan birisi de âlem ve özel olarak da insanla ilgili belirgin bir fikre sahip olmasıdır. Bu düşünce de vahdet-i vücûdun insan ve âlem yorumunun bir neticesidir. Sufiler âlemi, özelde ise insanı Hakk'ın tecelli ettiği bir ayna olarak kabul ederler. İbnü'l-Arabî ve takipçileri bu meyanda pek çok kavram üretmiş, insanı *âlemin cilası ve anlamı* diye isimlendirmişlerdi. İnsan, Allah'ın âlemi yaratmadaki maksadıdır. Maksat ancak insanla gerçekleşmiştir. Bu yaklaşım insanı eşref-i mahlûkat olarak görmek ve bütün dikkati insanı yüceltme, ona hürmet etme, onun kabiliyetlerini geliştirmeye adamak demekti. Anadolu'da teşekkül eden tasavvuf, bu maksatla, insan kabiliyetinin geliştirilmesini esas almış, bunun için pek çok sanat kolu ortaya çıkmış, hoşgörülü bir kurumsal yapı oluşturmuş, halka hizmet edecek şifahaneler, aşhaneler vs. inşa etmiştir. Aynı zamanda tabiat da Hakk'ın bir tecellisi olarak kabul edilmiş, tabiattaki her varlık Hakk'ın bir işareti sayılarak himaye edilmiştir. Vahdet-i vücûd anlayışında bütün tabiat 'canlı ve akıllı' sayılarak 'canlı' bir tabiatı dinlemek (sema') tasavvufun bir parçası haline gelmiştir. Özellikle Mevlevi ve Bektaşi semaının arka planı bu anlayıştır. Veya

Yunus Emre'nin şiirlerinde ağaçlar, bitkiler, madenler vs. kısaca tabiatla kurduğu diyalog, bu "Hakk'ı tespih eden canlı tabiat" anlayışından kaynaklanır.

Anadolu'da Düşünce Hayatının Başlıca Temsilcileri ve Literatür

Metafizik Düşüncenin Yeniden Yorumlanması: Âlim-Hakîm İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd

Anadolu'daki düşünce hayatının en önemli ve etkili ismi, hiç kuşkusuz, *Fütûhât* ve *Fusûs* gibi kitapların yazarı olan İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî sadece bu kitaplarıyla düşünce hayatında etkili olmamıştır, aynı zamanda üzerinde yazılmış olan pek çok şerh ve benzeri çalışmayla XIII. asrı sonraki dönemler için bir referans devrine dönüştürebilmiştir. Bu itibarla başta tasavvuf anlayışı olmak üzere, Anadolu'nun tefekkür hayatında ortaya çıkan bütün ekoller, doğrudan veya dolaylı olarak İbnü'l-Arabî'ye dayanır. İbnü'l-Arabî'nin bu gelenekler içerisinde genellikle *şeyh-i ekber*, yani *en büyük şeyh* diye anılması, onun düşünce tarihindeki bu kuruculuğundan kaynaklanır. Tam adı Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtemi olan İbnü'l-Arabî, 560/1165 tarihinde Endülüs'ün güneydoğusunda Mürsiye'de doğmuştur. Bizzat kendisinin verdiği bilgilerden, ailesinin bölgenin etkin ailelerinden birisi olduğu anlaşılmaktadır. Ailesinden âlimler, sufiler, yöneticiler çıkmıştır. İbnü'l-Arabî sekiz yaşına gelinceye kadar doğduğu şehirde kalmış, ardından Endülüs'ün başşehri İşbiliye'ye (Sevilla) göçmüş, yaklaşık olarak otuz yaşına kadar çeşitli yerleri gezmiş olsa bile Endülüs'te kalmıştı. Otuz yaşından sonra Kuzey Afrika üzerinden tam bir ilim seyahati şeklinde gerçekleşen bir yolculukla Doğu İslam dünyasına göçmüştü. Hayatının

önemli bir kısmını, Mekke, Şam, Malatya, Halep, Konya gibi şehirlerde geçirmiş ve 1238 tarihinde Şam'da vefat etmiştir.

İbnü'l-Arabî XIII. asır ve sonrasında Anadolu'daki düşünce hayatında en fazla etkili olmuş düşünürdür. Bu itibarla İbnü'l-Arabî, yazdığı eserler bakımından velut bir yazar kabul edilebilir. Bunların arasında hiç kuşkusuz en önemli iki eseri *Fusûsu'l-Hikem* ile *Fütûhât-ı Mekkiyye*'dir. İbnü'l-Arabî'nin temel düşüncesi vahiy, akıl ve tasavvufi tecrübeden yararlanarak, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklamaktır. Bunu yaparken kendisine kadar gelen bütün İslam düşüncesini tahlil eder. Hatta buna insanlık düşüncesini tahlil eder demek de yerindedir. Ona göre insanın arayışındaki temel saik, kemale ermek talebidir. İnsanın bütün eylemlerindeki gaye kemal talebidir. İbnü'l-Arabî buradan hareketle insanın her türlü arayışındaki samimiyetini ve doğruluğunu kabul eder. Bu amaçla maksat kemale ermektir ve insan için kemal kendini bilmekle gerçekleşir. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini açıklarken önceki düşünürlerden bilhassa filozoflardan, kelamcılardan ve sufilerden yararlanır ve bir metafizik tasavvur ortaya koyar. Bu metafizik tasavvurun bazı kabullerini belirtmiştik. Bilinmesi gereken ilk şey, Tanrı'nın varlığının her insan tarafından kabul edilen zorunlu bir hakikat olduğudur. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı kanıtlanması gereken bir şey değildir. "Tanrı vardır" -bunu 'Hak Varlıktır' şeklinde ifade edebiliriz- önermesi, her akıl sahibinin kabul ettiği bir hakikattir. Ancak herkes zorunlu olarak kabul ettiği şeye farklı isimler verir. İnsanlar arasındaki ihtilaflar buradan kaynaklanır. İnsanın yapması gereken şey, var olan Tanrı'nın kendi isim ve sıfatları hakkında verdiği bilgileri takip etmektir. Bu isim ve sıfatlar aynı zamanda ahlak ilkeleri demektir. İnsan bu ahlak ilkelerine uyarak, yani *tahalluk bi-esmâillah* sayesinde kendi kabiliyetlerini geliştirir ve kendini tanır. İnsanın kendini tanıması ise rabbini tanıması demektir.

Tasavvufi tecrübe, insanın ilahi sıfat ve ahlaka göre yaşayarak, kendi nefsi ve Allah hakkında bilgi elde etmesinden ibarettir. Bu düşünce daha önce de bir kısmını açıkladığımız vahdet-i vücûd anlayışını ortaya çıkartır. İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri arasından en çok vahdet-i vücûd bilinmiştir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin genel düşüncesi vahdet-i vücûd olarak kabul edilmiş, bu gelenek tek bir isimle ifade edilmek istendiğinde *vahdet-i vücûd geleneği* veya *ehl-i vücûd* şeklinde ifade edilmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin Anadolu Düşüncesindeki Yeri veya Bir Kitabın Serüveni: Fusûsu'l-Hikem ve Şarihleri

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd diye bilinen düşüncesi en çok *Fusûsu'l-Hikem* vasıtasıyla yayılmıştır. *Fusûsu'l-Hikem* esas itibarıyla bir metafizik kitabıdır. Kitabın ana meselesi, Allah ve âlem-insan ilişkilerini açıklamaktır. Başka bir yönden bakarsak, kitabın ana sorunu, Allah'ın isimlerini açıklamaktır. Bu isimler insan-ı kâmillerde tecelli ettiği için kitap, peygamberlerde tecelli eden ilahi kemalleri açıklama maksadı taşır. *Fusûsu'l-Hikem* bilhassa Osmanlı devrinde çok okunmuş ve tartışılmış bir kitaptır. *Fusûsu'l-Hikem* düşünce ve ıstılahları açısından sonraki tasavvuf düşüncesinin şekillenmesine tesir etmiş iken aynı zamanda eserin anlaşılmasına yardımcı olabilecek geniş bir şerh literatürünün farklı asırlarda ve bölgelerde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu açıdan *Fusûsu'l-Hikem*'in İslam düşünce tarihinde en fazla şerh edilen eserlerin başında geldiğini söylemek mümkündür. Osman Yahya, büyük bölümü Arapça yazılmış *Fusûsu'l-Hikem* şerhlerinin 120'nin üzerinde olduğunu belirtmektedir. *Fusûsu'l-Hikem*'in ilk şarihi olarak, aynı zamanda kitabın müellifi olan İbnü'l-Arabî'yi kabul etmek mümkündür. *Fusûs*'un doğru anlaşılması, İbnü'l-Arabî'nin yüzlerce eserinde ortaya koyduğu fikirlerin kavranmasıyla

mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin ardından eserin ikinci önemli şarihi, gerek verdiği eserlerle ve gerekse yetiştirdiği talebelerle İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin ve tasavvuf anlayışının yayılmasına büyük katkı sağlayan mutasavvıf, Sadreddin Konevî'dir (ö. 673/1274). Abdurrahman Câmî, Konevî hakkında şunları söylemektedir: "İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd meselesi hakkındaki fikirlerini, Konevî'nin çalışmalarını ve düşüncelerini dikkate almadan hakkıyla anlamak mümkün değildir."[3] Sadreddin Konevî'nin şerhi, *el-Fükûk fi esrâr-ı müstenidâti hikemi'l-Fusûs*'tur. *Fusûs* üzerinde teknik anlamda ilk şerh, Konevî'nin önemli talebelerinden birisi ve İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Hamriyye*'sinin de şarihi olan Müeyyidüddin Cendî (ö. 691/1292) tarafından yazılmıştır. Cendî'nin eserindeki mukaddime ve şerh diye iki kısımlı tarz, sonradan gelecek pek çok *Fusûs* şarihinin takip edeceği bir model teşkil etmiştir. Öte yandan Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330), Davud Kayserî (ö. 751/1350), Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553) ve asrının melami sufilerinden Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644) eseri şerh eden büyük düşünürlerden birkaç tanesidir.

Fusûsu'l-Hikem ikincil bir literatür de ortaya çıkartmıştır. Özellikle *Fusûsu'l-Hikem* şerhlerinin mukaddimeleri Anadolu tasavvufunun en önemli nazari metinleridir. Bu mukaddimeler tasavvufun temel sorunlarını ele alan ve bir anlamda *Fusûsu'l-Hikem*'e giriş özelliğindeki risaleler olarak teorik tasavvuf tarihinde çok önemli bir yer tutmuş ve bazen şerhlerden çok şöhret kazanmışlardır. *Fusûsu'l-Hikem* çeşitli tartışmalara yol açmış, bu bağlamda dönem dönem çeşitli konuları fakih ve kelamcılar tarafından eleştirilmiş, bu eleştirilere karşı sufiler tarafından cevaplar verilmiş ve böylece başka bir literatür alanı

3 Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliya Menkıbeleri*, Çev. Lamiî Çelebi, Yay. Haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul, 1995, s. 705.

daha oluşmuştur. Bu tarz risalelerin başında vahdet-i vücûd veya vücûd hakkındaki risaleler gelir. Bu gibi risalelerde kısaca vahdet-i vücûdun anlamı, özellikle yanlış yorumculara karşı İbnü'l-Arabî gibi sufilerin bu terimle tam olarak neyi kastettikleri üzerinde durulmuş ve bu görüşler genellikle ayet ve hadislerle desteklenmiştir. Bu vahdet-i vücûd risalelerine bazen bir ayet veya hadis yorumunu esas alan risaleleri de eklemeliyiz. Bu bağlamda ayet ve sure tefsirleri sufilerce revaç bulmuş, ayet ve hadis tefsirleri şeklinde başka bir literatür daha ortaya çıkmıştır. Bunlara *Fusûsu'l-Hikem*'in teknik konuları hakkında yazılan risaleleri ekleyebiliriz. Bunların başında a'yân-ı sâbite risaleleri gelir.

Fusûsu'l-Hikem şerhçiliği başka metinlerin şerhlerini etkilemiştir ve oluşan dil ve düşünce tarzı, bu metinlerin de İbnü'l-Arabî gözüyle okunmasını sağlamıştır. Bu gibi metinler arasında *Mesnevî*, Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı veya Herevî'nin *Menâzil*'inin şerhlerini örnek verebiliriz. Bu yorum tarzı *Mesnevî* şerhlerinde de ortaya çıkmış ve özellikle *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beyti üzerindeki şerhler *Fusûsu'l-Hikem* şerhlerindeki mukaddimeler yerini tutmuş ve teorik tasavvufun ikinci derecede önemli metinleri ortaya çıkmıştır.

Metafizik Düşüncenin Yeniden Yorumlanması: Sadreddin Konevî ve Takipçileri

Anadolu'nun düşünce hayatındaki en etkili isim İbnü'l-Arabî ile birlikte Konevî olmuştu. Bunun başlıca nedeni, bir ekolün kurucusu olmasıydı. Konevî İslam filozoflarının metafizik anlayışını yeniden yorumlayan ve onu özellikle tasavvuf birikimiyle uzlaştırarak dinî düşünceyle bağdaştıran kişidir. Bunun için evvelemirde metafizik ilminin konusunu, meselelerini ve ilkelerini tespit eder. Metafiziğin konusu Allah'ın

varlığıdır. Bu görüş, İslam filozoflarının görüşünün bir eleştirisidir. Onlara göre metafiziğin konusu *varlık*tır. Bu iki yaklaşım arasında temelde bir ayrım vardır. Bu sayede Konevî, Allah'ın varlığının kanıtlanmasını bir sorun olarak görmez. Ona göre Allah'ın varlığı bedîhî olarak kabul edilen bir gerçektir. Metafizik ilmi, varlığı kabul edilmiş olan Tanrı'nın âlemle irtibatını ele alır. Bu durumda metafizik ilminin ana meselesi, Tanrı-âlem veya Tanrı-insan ilişkisidir. Metafizik ilminin ilkeleri ise ilahi isimlerdir. İlahi isimler, İbnü'l-Arabî ve sonrasında tasavvufun en önemli konusu olduğu kadar aynı zamanda ilahi isimler üzerinde yazılmış olan şerhler de büyük bir literatür teşkil etmiştir. Konevî bu metafizik tasavvurla insan, insanın âlemdeki yeri ve diğer varlıklarla ilişkisi, âlemdeki varlıkların durumu vb. pek çok meseleyi ele almıştır. Bu konularda yazdığı kitapların en önemlisi *Miftâhü'l-gayb* (Tasavvuf Metafiziği) adıyla bilinir. Bu kitap *Fusûsu'l-Hikem* ile birlikte yeni dönem tasavvufunun etrafında şekillendiği temel eserdir. Bu bakımdan kitap Anadolu düşüncesinin en önemli metinlerinden birisini teşkil eder.

Konevî'nin başka bir kitabı da *İ'câzü'l-beyân fi tefsiri ümmi'l-Kur'ân* (Fatiha Tefsiri) adlı eseridir. *İ'câzü'l-beyân* yazarın diğer kitaplarında serdettiği tüm görüşleri içermesi bakımından bütün eserleri için bir *mısdak* sayılabilir. Bunun dışında *Nefehât-ı İlâhiyye* (İlahi Nefhalar), *Fükûk*, *Nusûs* gibi önemli eserleri vardır. Konevî'nin başka önemli bir eseri ise bugünkü İran-Azerbaycan'da önemli bir bilimsel hareketin başlatıcısı olan Nasireddin Tûsî ile mektuplaşmalarından oluşan *Mürâselât* (Yazışmalar) isimli kitabıdır.

Konevî'nin tasavvuf-metafizik tarihindeki yeri, kitaplarının yanında yetiştirdiği talebelerle anlaşılır. Özellikle Cendî, Fergânî, Fahreddin Irâkî gibi isimler Anadolu'nun düşünce hayatının en önemli isimleri arasındadır.

Düşüncenin Yaygınlaşması ve Şiir Dili: Mevlana Celâleddin Rumi

Mevlana 1207 yılında günümüzde Afganistan sınırları içerisinde yer alan Belh'de doğmuştur. Babası *Sultanü'l-ulema* Bahaeddin Veled, annesi Belh hükümdarı Rükneddin'in kızı Mümine Hatun'dur. Siyasi kargaşa ve düzensizlik sebebiyle 1212'de Belh'den ayrıldılar. Nişabur, Bağdat ve Kûfe'ye uğradılar. Hac görevlerini yerine getirdikten sonra Şam, Malatya, Erzincan, Sivas, Kayseri'den geçerek 1222'de Karaman'a geldiler. Yedi yıl Karaman'da kaldıktan sonra, Selçuklu hükümdarı Alaeddin Keykubat onları Konya'ya davet etti. 1228'de Konya'ya geldiklerinden üç sene sonra Bahaeddin Veled vefat edince talebeleri Mevlana'nın çevresinde toplandılar. Büyük bir bilgin ve vaiz olarak yetişen Mevlana'nın etkili irşat yöntemi kısa sürede kendisini takip eden büyük bir kitlenin oluşmasını sağladı. Eldeki bilgilere göre 1244 yılında Şems-i Tebrîzî ile karşılaştı ve beraberlikleri bir müddet devam etti. Şems'in vefatının ardından Selahaddin Zerkûbî ve Hüsameddin Çelebi ile dostlukta bulunan Mevlana üretken bir dönemin sonunda 17 Aralık 1273'te vefat etti. Vefat günü, Hakk'a kavuşmayı simgeleyen 'Düğün Gecesi' anlamında *Şeb-i Arûs* olarak yâd edilir.

Mevlana'nın en önemli eseri *Mesnevî*'dir. 25.618 Farsça beyitten oluşan eser, hemen herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilecek bir üslupla yazılmıştır. Bir diğer eseri, yine Farsça kaleme aldığı 40.000'i aşkın beyitten müteşekkil *Divan-ı Kebir*'dir. Dönemin ileri gelenlerine yazdığı 150'ye yakın mektuptan oluşan *Mektûbât*, pek çok ahlâkî nasihati içerir. Oğlu Sultan Veled veya müritlerinden biri tarafından derlenmiş olan *Fîhi Mâ Fîh* sohbet tarzında kaleme alınmıştır ve Mevlana'nın temel düşüncelerini içermektedir. Sonradan derlenen bir diğer eser de çeşitli vaazlarının yer aldığı *Mecâlis-i Seb'a*'dır.

Mevlana, Anadolu'daki tasavvuf düşüncesi tarihinde çok etkili olmuş isimlerdendir. Başta *Mesnevî* ve *Divan*'ı olmak üzere kitapları Anadolu coğrafyasından İran ve Hindistan'a kadar İslam dünyasını birbirine bağlayan en önemli eserlerdendi. Aynı zamanda eserleri Farsça konuşulan bölgelerde tasavvufun yaygınlaşmasında etkili olmuştur.

Mevlana'nın en önemli eseri, hiç kuşkusuz, *Mesnevî*'dir. Eser altı defterden (cilt) oluşan ve 'mesnevî' tarzında yazılmış Farsça bir kitaptır. *Mesnevî* erken devirlerden itibaren Anadolu'da okunmaya başlamış, mesnevîhanlık denilen bir kurum oluşmuştur. *Mesnevî*'nin ikinci önemli özelliği, kitap üzerinde yazılmış pek çok şerhle ortaya çıkan literatürdür. Osmanlı düşüncesine bakarsak, üç kitabın şerhlerinin tasavvuf düşüncesinin gelişiminde etkide bulunduğunu görmekteyiz: *Mesnevî* de *Fusûsu'l-Hikem* ve *Miftâhü'l-gayb* ile birlikte en etkili eserlerden birisiydi. *Mesnevî* bilhassa Mevlevi geleneğine mensup sufiler tarafından şerh edilmiştir. Bu itibarla en önemlileri arasında Surûrî'nin yazdığı Farsça şerh ile İsmail Rusûhî Ankaravî'nin, Şem'î Efendi'nin, Sarı Abdullah Efendi'nin, Tâhirü'l-Mevlevî'nin ve Ahmet Avni Konuk'un şerhleri sayılabilir. Bunun yanı sıra İsmail Hakkı Bursevî, Abdullah Bosnevî, Abidin Paşa ve son devirden Şefik Can gibi bazı yazarlar ise eseri kısmen şerh etmişledir.

Mevlana'nın eserlerindeki temel düşünce de Allah-insan ilişkileri olarak yorumlanabilir. Bu itibarla Mevlana döneminin tasavvuf anlayışını eserlerinde tam olarak yansıtır. Bu anlayışın esası Tanrı-insan ilişkisi olduğu gibi, buradan ortaya çıkan sorunlar *Mesnevî*'de sürekli işlenmiştir. Bunların başında insan ve onun âlemdeki yeri sorunu gelir. İnsan tasavvuf düşüncesinde âlemin varlık maksadıdır. Bütün âlem insan için veya insandan dolayı var olmuş, her şey dolaylı olarak var olmuş iken,

insan birincil maksatla var olmuştur. Bu durum insanı âlem içerisinde ayrıcalıklı yere yerleştirirken aynı zamanda onun varlık içerisindeki sorumluluklarını ortaya çıkartır. Mevlana insanın ahlakî yetkinleşme ve nefsini terbiye etme sorununu bütün sufiler gibi en önemli sorun olarak görür. Bu amaçla nefsin hilelerini, nefsin nasıl terbiye edileceğini ve insan istidatları arasındaki farkları, son derece anlaşılır, açık hikâyeler ve benzetmelerle ifade eder. Bu sayede tasavvufun insan anlayışını ortaya koymayı hedefler. Bu kapsamda en çok bilinen merkezî kavramlardan birisi insanın âlemdeki yeri ile *vatan* ve *vatan-ı asli* kavramlarıdır. Bu kavramlar asıl olan Allah ile parça olan insan arasındaki ilişkiyi bir aşk ve özlem ilişkisi şeklinde ifade etmeyi mümkün kılar. Tasavvufta aşk kavramının öne çıkması, Tanrı insan ilişkisini asıl-fer ilişkisi şeklinde yorumlamalarından kaynaklanmıştır. Fer her zaman aslına kavuşmak ister ve ona kavuşmadan ıstırabı bitmeyecektir. *Mesnevî*'nin girişindeki on sekiz beyit bu düşünceyi açıklayarak aslında bütün düşüncenin bir özetini temsil eder. Binaenaleyh insanın asli vatanıyla içinde var olduğu dünyevi vatanı arasındaki karşıtlık, *Mesnevî*'nin temel sorunudur. İnsanın bütün derdi bu özlemden ve gurbetten kaynaklanır. İki vatan arasındaki ilişki aynı zamanda iki varlık yani Hak ile insan arasındaki ilişkinin zeminidir. Mevlana Allah'ı külli varlık, insanı ise cüzi varlık sayar ve cüzi varlığın asli varlığa dönmesini varlığın gayesi, yani kemal olarak yorumlar.

Mevlana'nın düşüncesini İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi düşünürlerden ayırt eden en önemli özellik, kullandığı anlatım dilidir. Bu itibarla daha çok *Mesnevî*'de görüldüğü kadarıyla hikâyeler ve benzetmelerden büyük ölçüde yararlanır. Bu durum onun düşüncelerinin geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. Bu hikâyeler çok farklı kaynaklardan derlenmiş hikâyelerdir.

Ancak Mevlana bu hikâyeleri hiçbir zaman bir hikâye olarak ele almaz. Her hikâye Mevlana için bir düşüncenin anlatılacağı bir araç ve malzemeden ibarettir.

Yunus Emre ve Türkçenin Bir Dinî Düşünce Dili Haline Gelmesi

Yunus Emre'nin (1240-1321 ?) hayatı hakkında sınırlı bilgiler bulunmaktadır. Ondan bahseden en eski kaynaklardan hareketle, Yunus Emre'nin XIII. yüzyılın ortası ile XIV. yüzyılın ilk çeyreği arasında Orta Anadolu bölgesinde yaşadığı söylenebilir. 1240 civarında Sivrihisar'daki Sarıköy'de doğduğu kabul edilmektedir. Eğitim hayatı hakkında çelişkili bilgiler bulunmakla beraber, düzenli bir medrese eğitimi şeklinde olmasa bile belli bir tahsil gördüğü kabul edilmektedir. Yunus Anadolu'nun önde gelen mürşitlerinden Tapduk Emre'ye intisap etmiş ve sülûk sürecinin ardından tasavvufi eğitimini tamamlamıştır. *Divan*'ındaki bir beyitte Yunus, Tapduk Emre>Barak Baba>Sarı Saltuk şeklinde bir silsileye sahip olduğunu dile getirir. Ancak gerek Barak Baba gerekse Sarı Saltuk hakkında bu bağlantıyı açıklamaya imkân verecek bilgiler bulunmamaktadır. Yunus'un ne zaman ve nerede vefat ettiği de kesin olarak belirlenemese de 1320'li tarihlerde vefat ettiği tahmin edilmektedir. Anadolu halkının ona gösterdiği büyük teveccühün bir göstergesi olarak Sarıköy (Eskişehir), Karaman, Aksaray ve Kırşehir başta olmak üzere pek çok yerde Yunus'un yattığı ileri sürülen mezarlar veya makamlar bulunmaktadır.

Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye* ve *Divan* olmak üzere iki eseri bulunmaktadır. Farsçanın edebiyat dili olarak yaygınlık kazandığı bir devirde tasavvufi birikimini Türkçe şiirlerle ifade eden Yunus Emre, hem aruz ama daha çok hece vezniyle şiirlerini kaleme almıştır. 1307'de mesnevî tarzında kaleme aldığı tasavvufi bir nasihatname olan *Risâletü'n-Nushiyye*'de

insanın yaratılışı ve davranışlarındaki zıtlıklar, akıl, akıl türleri, bilgi, iman, ruh, nefs, kanaat, sabır, haset, cimrilik vb. pek çok konuda nasihatler yer almaktadır. Yunus henüz hayattayken şöhret bulduğu anlaşılan ve aşağı yukarı 400 civarında şiirin yer aldığı *Divan* ise onun sanat, düşünce ve estetik anlayışını öğrenebildiğimiz en önemli eseri olarak kabul edilmektedir.

Yunus Emre'nin şiirlerinde, dinî düşüncenin en temel bahisleri anlaşılabilir fakat yoğun bir dille ifade edilmiştir; dile getirdiği düşünceler, bilhassa Türkçe konuşanlar arasında son derece yaygınlaşmıştır.

Yunus Emre, düşüncesini, Allah sevgisi ile içinde yaşadığımız dünya ve dünyevi hazlar arasındaki karşıtlık esasına dayalı kurar. Bu düşünce züht esaslı bir tasavvuf anlayışının yeniden yorumlanmasıdır. Şiirlerde temel bir insan anlayışının ortaya konduğunu görmekteyiz: İnsan, hayatın ve yaşamanın anlamını ancak Allah'ı severek bulabilir. Yunus Emre üzerindeki çalışmalarda dikkat çekilmemiş bu husus Türklerin Anadolu'ya gelmesiyle birlikte kazandıkları yeni anlayış ve inançları anlamak için önemlidir. Yunus Emre, şiirlerinde eski geleneklerdeki kahramanlık ve cesaret anlayışının yerine, dinî düşünceden beslenen yeni bir kahramanlık ve yiğitlik anlayışı, eski aşk ve insan ilgilerinden ayrılan yeni bir anlayış yerleştirmiştir. Ona göre insanı insan yapan değer aşktır. Bu düşüncesini açıklarken kullandığı kavramlar, onun aşk ile imanı aynı anlamda kullandığını gösterir. Bu düşünce, insanı dönüştüren bir güç olarak imanın yeniden yorumlanmasından başka bir şey değildir. Aynı zamanda Yunus Emre, başından beri tasavvuf düşüncesinde derin izler bırakmış olan fütüvvet ve melamet anlayışından derinden etkilenmişti. Fütüvvet anlayışının çerçevesini belirleyen şey, diğerkâmlık, fedakârlık, gönül kırmamak, yoksulu gözetmek, îsâr, kerem, asalet, bağış-

layıcı olmak, kısaca mekârim-i ahlaktır. Yunus Emre'nin insan anlayışı, bu temel değerler üzerine inşa edilmiştir.

Yunus Emre buradan hareketle bir evren ve insan fikri geliştirmiştir. Ona göre evrendeki her şey, Hakk'ı tespih eden bir varlıktır. Bu itibarla her şey Allah'ın tecelli ettiği bir aynadır. Bu düşünce vahdet-i vücûd anlayışının tabii bir neticesidir. Yunus'un şiirlerinde bu konu ayrıntılı bir şekilde işlenir ve tabiat ile insan arasında organik bir irtibat kurulur. Yunus Emre'ye göre aşk, parçanın asla kavuşması ve bu uğurda duyulan özlemden ibarettir. Bu itibarla âlemdeki her şey Allah'a kavuşma özlemi içindedir. Bunun anlamı aşkın âlemdeki her şeye yayılan bir şey olmasıdır.

Yunus Emre Anadolu düşünce hayatında derin izler bırakmıştır. Bu itibarla tekkelerde okunan ilahilerle tasavvuf düşüncesinin geniş kesimlere ulaşmasını sağladığı kadar bir üslup ve tarz da ortaya koymuştur. Kendisinden sonra Yunus mahlaslı şiir yazan kimseler ortaya çıkmışken aynı zamanda Eşrefoğlu, Niyazi Mısrî, Aziz Mahmud Hüdâyî başta olmak üzere, pek çok sufi-şair Yunus Emre'den etkilenmiş ve onun tarzında şiirler yazmışlardır. Bu itibarla Yunus Emre tekke edebiyatında bir tarzın kurucusu sayılabilir.

Dört Kapı ve Kırk Makam: Hacı Bektaş-ı Veli'nin Düşüncesinde Şeriat-Tarikat-Marifet-Hakikat İlişkileri ve Tasavvuf

Hacı Bektaş-ı Veli'nin Horasan'da 1209'da doğduğu kabul edilmektedir. Babası İbrahim Sani, annesi Hâtem Hatun'dur. Yaşadığı tarihler hakkında farklı bilgiler bulunmaktadır. Kaynaklardaki bilgilere göre Ahmed-i Yesevî'nin halifesi Lokman Perende'ye intisap etmiş ve bir müddet sonra insanları irşat etmesi için Anadolu'ya gönderilmiştir. Anadolu'da siyasi ve sosyal istikrarsızlığın hâkim olduğu büyük bir kaos döneminde

bugün Hacıbektaş olarak bilinen Sulucakaraköyük'e geldikten sonra ünü büyük bir hızla yayıldı. Uzun bir irşat döneminin ardından Hacı Bektaş-ı Veli 1271 yılında vefat etmiştir. Kendisinden sonra Bektaşilik tarikatı Anadolu'nun pek çok yerinde yayılmaya başladı. Bektaşilik bilhassa Yeniçerilik üzerinden ordu ve teşkilat üzerinde olmak üzere aynı zamanda fütüvvet teşkilatları ve lonca kurumları gibi derneklerle cemiyet ve ticaret hayatında etkilerde bulunmuş önemli bir tarikattır. Yapılan araştırmalara göre Hacı Bektaş-ı Veli'ye ait sekiz adet eser bulunur: *Velayetname*, *Makâlât*, *Fevâid*, *Makâlât-ı Gaybiyye*, *Şathiyye*, *Hurdanâme*, *Fatiha Tefsiri*, *Üssü'l-Hakika* ve *Besmele Tefsiri*. Fakat bunlardan bazıları günümüze kadar ulaşamamıştır. *Velayetname*, onun hayat hikâyesinin takip edildiği eser olarak kabul edilirken; *Makâlât* dört kapı-kırk makam şeklinde terimleştirilen tasavvuf düşüncesinin bir özeti niteliğindedir. Ahlâkî öğütlerden bahseden diğer eserleri *Makâlât*'ın açıklamaları olarak kabul edilmiştir.

Hacı Bektaş-ı Veli'nin elimizdeki en önemli eserlerinin başında *Makâlât*'ı gelmektedir. *Makâlât* bir seyr ü sülûk kitabı kabul edilebilir. Eser on iki kısımdan müteşekkildir ve dört kapı-kırk makam diye bilinen ve şeriat, tarikat, hakikat ve marifet diye isimlendirilen seyr ü sülûkun merhalelerini ve bunların birbiriyle ilişkilerini ele alır. Birinci makam şeriattır. Şeriat dinin temel umdelerini ve rükünlerini içerir. Bunlar iman, ibadetler ve muamelelerdir. Ardından tarikat gelir. Tarikat daha çok ahlak üzerinde durur. Tarikatın ardından marifet ve hakikat gelir. Hacı Bektaş-ı Veli bunları birbirlerinin yerlerini alan şeyler olarak görmez. Bunun yerine bir benzetmeyle açıklarsak "Şeriat bir ağaç, tarikat onun dalları, marifet yaprakları ve hakikat meyveleridir" der.[4] Ardından şöyle der: "Şeriat asıl, diğerleri

4 Hacı Bektaş-ı Veli, *Makâlât*, s. 112.

ferdir." Bu düşünce Hacı Bektaş-ı Veli'nin tasavvufun temel ilkelerine bağlı bir anlayışı sürdürdüğünü gösterir.

Dört makam fikri, tasavvufun İslam bilimleri arasında yer alma mücadelesindeki bazı tartışmalara kadar geri götürülebilir. Tasavvuf tarihindeki en önemli sorun, hakikat diye isimlendirdiği kendi maksadını genel Müslümanların din tasavvuru demek olan şeriat ve onun kurallarıyla bağdaştırmaktı. Hakikat ile şeriat arasındaki ikilik, şeriatın anlamsızlığı fikrine yol açtığı kadar aynı zamanda kayıtsız bir hakikat anlayışını da beraberinde getirebilecek başlı başına bir sorundu. En azından İslam tarihinde böyle yaklaşımlar görülmüş, ibâhîlik akımlarının yaygınlaştığı dönemlerden bahsedilmiştir. İlk sufiler bu sorunu şeriat ile hakikat arasında kurulan zorunlu bağ ile aşarak tasavvufa İslam bilimleri ve toplumu arasında meşru bir yer aramışlardı. Yine de bu sorun bütün dönemlerinde tasavvuf ehlinin büyük sorunu olarak kalmıştır. Hacı Bektaş'ın eserinde ana konu bu ilişkinin tesis edilmesi olarak görülmektedir. Bu kez mesele şeriat ve hakikat yerine dört merhalede ele alınarak şeriat, tarikat, marifet ve hakikat şeklinde ifade edilmiştir. Bu dörtlü kendi devrindeki pek çok düşünürde bilhassa Yunus Emre'de görülen bir dörtlüdür. Bu sayının artıp eksilmesi durumu değiştirmez. Her halükarda mesele, terakki esnasında geçilen ile ulaşılanın ilişkisi sorunudur. Aynı zamanda bu, varlıktaki mertebeler arasındaki ilişki sorunu olarak da görülebilir. Bu nedenle Hacı Bektaş-ı Veli'nin tasavvuf anlayışını dört kapı ve kırk makam ilkesine dayandırmış olması, Anadolu tasavvuf hayatını anlamak bakımından merkezî bir öneme sahiptir.

Her şeyden önce 'dört' tabirinin kurucu bir sayı olduğunu belirtelim. Dört sayısı bir yandan tabiattaki bütün terkip işlemlerinin ilkesi olan *anâsır-ı erbaa*'ya (dört unsur) işaret ettiği kadar aynı zamanda insanın terkibini ifade eden *ahlat-ı erbaa* (dört hılt: kara-sarı safra, kan ve balgam) ile bu dörtlü yapıya bağlı

olan insan karakterleri tasnifini de içerir. Kısaca dört demek, esas itibarıyla âlemin üzerinde kurulduğu yapı demektir. Bu nedenle Bektaşi ve benzeri sufilerin metinlerinde dört sayısı varlık tasavvurunda temel bir yere sahiptir.

Kapılardan ilki şeriattır ve on makamı vardır: Birinci makam iman etmek, ikincisi ilim öğrenmektir. Hemen belirtelim ki Hacı Bektaş-ı Veli her makamdan sonra ilgili ayetleri zikrederek düşüncesini teyit eder. Bu da onun genel tasavvuf anlayışı hakkında sağlıklı bir bilgi vermektedir. Üçüncü makam ise -İslam'ın temel hususlarını teşkil eden- namaz kılmak, zekât vermek, hacca gitmek, gaza etmek, cenabetten temizlenmektir. İslam'ın temel esaslarının şeriatın üçüncü makamında zikredilmesi dikkate değerdir. Ardından dördüncü makam gelir. Dördüncü makam, helal kazançla geçinmek ve faizi haram bilmektir. Beşincisi nikâh kılmak (evlenmek ve zinadan uzak durmak), altıncısı hayız ve nifas vakitlerinde cima etmemektir. Yedincisi sünnet ve cemaat ehlinden olmaktır. Sekizincisi şefkat sahibi olmak, dokuzuncusu temiz şeyleri yemek ve giymek, onuncusu ise iyiliği emretmek ve kötülükten uzaklaştırmaktır.

Ardından tarikat makamları gelir. Bunların ilki Pir'den el alıp tövbe kılmaktır. Bu, tarikatın ancak bir mürşidin himayesinde ve rehberliğinde olması gerektiğini gösteren önemli bir ilkedir. İkinci makam mürit olmak, üçüncü makam 'saç gidermek ve libas döndürmek' (tıraş olmak ve elbise giymek), dördüncü makam mücahede etmek, beşinci makam hizmet eylemek, altıncı makam korku sahibi, yedinci makam ise ümit sahibi olmaktır. Sekizinci makamda Hacı Bektaş hırka, tespih gibi bazı tarikat araçlarını zikreder. Dokuzuncusu sahib-i makam, sahib-i cemiyet ve sahib-i muhabbet olmaktır. Bu makamı anlatırken "*O onları, onlar da onu sever*" (Mâide, 5/54) ayetinden delil getirilir. Onuncu makam ise aşk, şevk ve safadır.

Tarikatın ardından marifet makamları gelir: Bunların ilki edeptir. İkincisi korku, üçüncüsü perhizkârlık, dördüncüsü sabır ve kanaat, beşincisi hayâ, altıncısı cömertlik, yedincisi ilim, sekizinci makam miskinlik, dokuzuncu makam marifet, onuncu makam kendini bilmektir. Bu bölüm "*Kendini bilen Rabbini bilir*" hadisiyle ikmal edilir ve son kısma geçilir.

Son kısımda hakikatin makamları zikredilir. Bunların ilki kendini toprak bilmektir. Tevazu ile eş anlama gelen bu ifadenin Mevlana başta olmak üzere bütün sufiler tarafından kullanılan ortak bir benzetme olduğu malumdur. İkinci makam 'yetmiş iki milleti ayıplamamaktır.' Yunus Emre bu ilkeyi 'yetmiş iki millete birlik ile bakmak' diye ifade etmişti. Bu durum Anadolu tefekküründeki ortak anlayışı göstermesi bakımından dikkate değerdir. Üçüncüsü sahip olduğundan muhtacı men etmemektir. Dördüncüsü dünyadaki her varlığın kendisinden salim ve emin olmasıdır. Bu ilke Hz. Peygamber'in "*Müslüman elinden ve dilinden başkasının emin olduğu kimsedir*" hadisinin bütün varlığa tatbik edilmesinden ibarettir. Beşincisi ise 'mülk sahibine yüzün sürüp yüzsuyu bulmaktır' şeklinde ifade edilir. Altıncısı sohbette hakikat sırlarını söylemektir. Yedincisi seyr ü sülûk, sekizinci makam sırdır. Dokuzuncu makam münacat iken onuncu makam Hakk'a vuslattır. Hacı Bektaş'ın tasavvuf anlayışı bu sınıflamada olduğu kadar bu tasnifin birbiriyle ilişkisi hakkındaki şu görüşüyle de ortaya çıkar: "Bunlardan birisi eksik olursa, kişinin hakikate ermesi mümkün olmaz, çünkü şart eksiktir."[5]

Böylece Hacı Bektaş şeriat-tarikat-marifet-hakikat ilişkilerini genel tasavvuf anlayışıyla uyumlu bir şekilde ortaya koymuş olmaktadır.

5 Hacı Bektaş-ı Veli, *Makâlât*, ss. 19-32.

İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi

Tanrı, tüm klasik bilimlerin doğrudan ve dolaylı gayesini teşkil etse bile, her bilimin öncelikleri ve takip ettiği yöntem kendine özgü bir tasavvuru ortaya çıkartmıştır. Bu nedenle *filozoflara göre*, *kelamcılara göre*, *sufilere göre* veya *fakihlere göre* diyebileceğimiz bir Tanrı anlayışından söz edebileceğimiz gibi, aynı taksimi dönemlere ve ekollere göre yaparak söz gelişi *İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre Tanrı* diyebilmemiz mümkün, hatta bir gerekliliktir. Bununla birlikte böyle bir araştırmada İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşünce tarihindeki yerleri hakkında belirli bir fikir sahibi olmamız gerekir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, İslam filozoflarının metafizik anlayışlarını takip etmekle birlikte, bu anlayışta bazı tadiller yapmış; Tanrı'nın varlığını metafiziğin konusu, ilahi isimleri onun ilkeleri, Tanrı-âlem irtibatını ise onun meselesi saymıştı. Bu yaklaşım, önceki sufilerin daha basit kavram ve sözlerle dile getirdikleri anlayışla irtibatsız olmamakla birlikte, yeni bir yaklaşımdır. Zira İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle birlikte daha önce ahlaki çerçevede ele alınan konular, genel bir varlık sorununa dönüştürülerek geniş çerçevede yorumlanmıştır. Bu yorumda İbnü'l-Arabî ve takipçileri bir yandan İslam felsefesinin metafizik birikimine,

öte yandan farklı ekolleriyle kelamcıların -bilhassa Eş'arî ve Mutezile- birikimine dayanmıştı. Tenzih ilkesi ve ilahi hikmet kavramından hareketle âlemdeki her şeyi nedensellik yoluyla birbirine bağlayan sudûr teorisi ve bu teorinin kavramsal yapısı, Eş'arîlerin Tanrı'nın mutlak kudretini esas alan yaratılış ve cevher-araz teorisi, zat ve ilahi sıfatlar, ilahi kelamın tabiatı görüşü ile Mutezile'nin madumun şeyliği, âlemdeki hikmet ve salah ilkesi vb. görüşleri yeni dönemin Tanrı anlayışını etkilemiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı anlayışı, geleneksel tasavvufun ahlak ve amel merkezli Tanrı anlayışından hareketle, zikredilen felsefi ve kelâmî mirası yorumlayan bir terkiptir.

Bu terkip en mükemmel haliyle, "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" önermesinde dile gelmiştir. İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî tarafından yeni metafizik düşüncenin genel ilkesi olarak vazedilen bu önermenin anlamı, Davud Kayserî, Molla Fenârî, Abdurrahman Câmî ve Abdülganî Nablusî gibi düşünürler tarafından incelenmiş, özellikle de kelâmî ve felsefi düşünceden farklılığı bağlamında tartışılmıştır. Bunlar arasında Molla Fenârî'nin tartışmaları, meşhur kelamcı Taftâzânî'nin vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerine verilen cevapları da içermesi ve bu nedenle sonraki vahdet-i vücûdcu düşünürlere kaynaklık etmesi bakımından farklı bir önemi haizdir. Bu nedenle burada Molla Fenârî'nin, "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" önermesiyle ilgili kelamcı ve filozoflara yönelttiği eleştirilerden hareketle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı anlayışını, felsefe ve kelam gelenekleriyle ilişkisi bağlamında ortaya koyacağız.

Arka Plan: Şathiyelerde Dile Gelen Tanrı Anlayışı

Bir tasavvuf tanımında "Tasavvuf tamamlandığında, o Allah'tır" veya "Fakirlik tamamlandığında, o Allah'tır" de-

nilir.[1] Hiçbir bilim, gayesini böyle açık ve seçik ifade etmiş değildir. Sufiler, tasavvufun -ki burada 'tasavvuf' kelimesinin sufileşmek ve sufi olmak için yola girmek (seyr ü sülûk) anlamında kullanıldığı açıktır- tamamlanmasının sonucunda salikin "Allah olabileceğini" iddia etmektedir. Her şeyden önce, ifadede belirsiz yanlar bulunduğunu söylemeliyiz. Bir şeyin tamamlanması nedir ve tasavvufun -ve sürecin- tamamlanmasıyla Allah olmak arasında nasıl ilişki kurulabilir? Soru, tanımı yapanlarca ayrıntılı cevaplandırılmış değildir. Fakat tasavvufun zahitlikten nazariyeye doğru tekâmül eden süreci, sorunun bir cevabı olarak yorumlanabilir. Başka bir ifadeyle sufiler, 'tamamlandığında -eğer böyle bir şey mümkün ise- Allah olan' bir sürecin anlamı ekseninde taksim edilebilecekleri gibi ortaya çıkan görüş ayrılıkları ve tartışmalar da böyle şathiyelerde odaklanmıştır. Sünni tavrı ve görüşü esas alarak coşkuyu eleştiren sufiler için böyle bir ifade, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanarak, beşerîliğin silinmesi anlamıyla sınırlı olabilir.[2] Bu durumda ortaya çıkan düşünce, sufilerin ilahi ile beşeri olan arasında karşıtlık kurarak yorumladıkları 'fena' fikridir. Fena, beşerîliğin ortadan kalkmasıyla ilahi niteliklerin onların yerini alması diye tanımlanırken ikinci durum başka bir terim olan

1 Abdullah İlahi Simâvî, *Keşfü'l-Vâridât li-tâlibi'l-kemâlât*, Süleymaniye Ktp: Nafiz Paşa: 1235, vr. 27. Şems-i Tebrîzî'nin bu ifadeye dönük eleştirisi dikkate değerdir. Tebrîzî, sözün yanlış bir ifade olduğunu, böyle demenin sonuçta Hristiyanların Mesih'in ilahlığı hakkındaki görüşüne varacağını belirterek, burada dile getireceğimiz yorumlardan birisini eleştirir. Bu yaklaşımını teyit eden başka bir görüşü ise Hallâc-ı Mansur, Bayezid gibi sufilerin görüşlerine yönelik eleştirileridir. Bkz. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, trc. M. Nuri Gencosman, İstanbul, Ataç Yay., 2006, s. 453 vd.

2 Bu tavrın önemli temsilcilerinden Ebu Nasr Serrâc'ın şathiyat hususundaki tavrı dikkate değerdir. Serrâc, sufilerin yanıldığı bahisler konusu altında bu meseleyi ele alarak incelemiştir. Bkz. Ebu Nasr Serrâc, *Lüma: İslam Tasavvufu*, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, 1996, s. 370 vd. Bu tarz tasavvuf tanımları için bkz. Kuşeyrî, *Risale*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1981, s. 454 vd.

beka ile anlatılır.[3] Bununla birlikte teorinin karmaşık yönleri olduğunu hatırlamalıyız. Çünkü beşerîliğin ortadan kalkması ve onun yerini ilahi niteliklerin alması, kapsamlı bir nefs teorisiyle ve bu teorinin meşruiyetini alacağı bir Tanrı-âlem irtibatıyla cevaplanabilir. Hâlbuki ilk dönemde sufiler böyle bir nefs teorisine sahip değildi.[4] Bu nedenle sufiler fena teriminin içerdiği boşlukları beka ile kapatmak istemişlerse de sonuçta her ikisinin anlamında belirsizlikler ortaya çıkmıştır.

Sufilerin bu tavrı, bütün kavramlarda gözlemlenebilecek bir durumdur. Mesela sufiler fena ile bekanın aynı anda gerçekleşmesinden söz ederler. Fakat beşerîliğin kaybolmasının keyfiyeti ile ilahi niteliklerin onların yerini alma süreci hakkında bilgi vermezler. Bununla birlikte fena hakkında görüş belirten sufilerin en etkilisi Cüneyd-i Bağdâdî'nin anlayışından meseleye baktığımızda, yukarıdaki tanımla ilgili bazı izahlar getirebiliriz. Cüneyd "Hâdis Kadim'e bitiştiğinde, hâdisten geride eser kalmaz" der. Bunun anlamı tasavvufun hedefini teşkil eden ve farklı terimlerle anlatılan vuslat -ki bu terimler arasında tevhidin gerçekleştirilmesi, marifet, ilahi ahlak ile ahlaklanmak ve kemale ermek gibi terimleri zikredebiliriz- gerçekleştiğinde, hâdis olan beşerîliğin silinmesi ve yok olmasıdır. Cüneyd bu düşüncesini açıklarken yaratılış öncesine gönderme yaparak tevhidi yaratılış öncesinde Allah ile insan arasında gerçekleşen ahitleşmenin bilfiil hatırlanması sayar. Tasavvu-

3 Kuşeyrî, *Risale*, s. 196. Kuşeyrî'nin Cüneyd'den aktardığı bir tasavvuf tanımı yukarıda zikredilen tanımla uyumludur. Cüneyd "Tasavvuf Allah'ın insanı kendinden öldürmesi, kendisiyle baki kılmasıdır" der. Bkz. Kuşeyrî, *a.g.e*, s. 451; Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, 2004, İstanbul, s. 442 vd.

4 Tasavvufta ilk nefs teorileri hakkında bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 1996, s.187 vd. Ancak esas anlamıyla nefs teorisi İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte ortaya çıkmıştır. Bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yay., 2005, s. 152 vd.

fun gayesi, tevhide ulaşmak, tevhide ulaşmak ise 'olmazdan önceki hale dönmek' demektir. Bu ise beşerîliğin silinmesi ve geride sadece Allah'ın kalmasıdır. Başka bir ifadeyle Cüneyd'in gözünde zikredilen tanım, mutlak tevhittir. Şu nokta üzerinde durmak gerekir: Olmazdan önceki hale dönmek denilen şey, beşerîliğin bulunmadığı haldir. Fakat bu durumda insanın nasıl bir durumda olduğu hakkında ilk dönem sufilerinde yeterli açıklama yoktur. Bununla birlikte Cüneyd'in İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde sistematik bir nefs teorisine dönüşen insanın ezelîliği fikri hakkında bir düşünceye sahip olduğunu kabul edebiliriz. Öyleyse bu anlayışla tasavvufun tamamlanması, "Hâdis Kadim'e bitiştiğinde geride bir şey kalmaz"[5] denilen mutlak fena halidir. Buradan ortaya çıkan Tanrı anlayışı ise beşerîliğin ortadan kalkmasıyla ilahi niteliklerin onların yerini aldığı beka halidir.

İkinci bir tanımda tasavvuf yerine fakirliğin kullanıldığını belirtmiştik. Fakirliğin tasavvuf ile eş anlamlı kullanıldığını biliyoruz.[6] Daha doğru bir ifadeyle tasavvuf, uzun süre fakirlikle özdeşleştirilmiştir ve hiçbir dönemde aralarında kopukluk olmamıştır. Katı bir züht hareketi şeklinde ortaya çıkan tasavvuf önce fakirlik olarak tanınmış (fukara, fakirler), ilk zahitlerin belirli yönteme sahip, belirli bir kıyafetle tanınan bir zümre haline gelmesiyle birlikte bu tasavvuf ile fakirlik irtibatı sürmüştür. Üstelik İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle birlikte ortaya çıkan tasavvuf anlayışında fakirlik daha kapsamlı bir düşünceyle açıklanarak zorunlu-mümkün kavramlarının ilişkisini anlatan bir anlam kazanmıştır. Bu durum tasavvufun fakirlikle ilişkisini daha zorunlu bir irtibata taşımıştı.[7] Öyleyse

5 Bu sözün yorumu için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 176.

6 Serrâc, *Lüma: İslam Tasavvufu*, s. 22 vd.; Benzer bir tanım ve değerlendirme için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 299.

7 Bu konuda bkz. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî*

"Fakirlik tamamlandığında, o Allah'tır" cümlesi, yeni dönem tasavvufunun tahlil etmesi gereken bir ifadeydi.

Fakirliğin tamamlanması iki şekilde düşünülebilir: Birincisi fakirliğin kendisinin ikmali, yani tam bir fakir hale gelmektir. Bu durumda kemal, bir başkalaşma ve dönüşme olmaksızın, bir şeyin kendi gayesine ulaşması demektir. İbnü'l-Arabî her şeyin kendi kemalinden söz eder ve söz gelişi kulluğun kemalinin 'sırf kul' haline gelmek olduğunu belirtir. Bu yorumda bir türün kemalini başka bir şeye dönüşmekte değil, kendi içerisinde görmek söz konusudur. Daha açıklayıcı bir örnek ise doğruluğun zıddı olan 'eğriliğin kemalinin eğrilikte' bulunmasıdır.[8] Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, her varlığı kendi içinde müstakil değerlendirerek, bir şeyin kemalini o şeyin kendi içinde ve kabiliyetinde arar. Bu düşünce kuvve-fiil başta olmak üzere, İbnü'l-Arabî'nin ilahi isimler teorisi ile birlik-çokluk ilişkileri görüşünün bir neticesidir. Çünkü kuvve halindeki yeteneklerin bilfiil hale gelmemiş olması, bizatihi eksikliğin kendisidir ve tamlık engellerin ortadan kalkmasıyla kuvvenin fiile dönüşmesinden ibarettir. Ancak fakirliği bir durumdaki eksilme şeklinde gördüğümüzde, bu kez başka bir tamlık ve kemalden söz etmek gerekir. O ise zenginliktir. Bu durumda fakirliğin tamamlanması, zenginliğe dönüşmesi olabilir. Başka bir ifadeyle kastedilen şey, tam ve kâmil olmaktır. Peki, tam ne demektir?

ve Vahdet-i Vücûd Geleneği, (Kabalcı, 2009), s. 110.

8 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera, 2006, VII: 306. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Kavisin eğriliği, ondan beklenen doğruluğudur. Öyleyse varlıkta sadece doğruluk (ve doğrusallık) vardır, çünkü her şeyi yaratan -ki Allah'tır- Rab olması yönünden doğru yoldadır. Yollar birbirine girerek karışsa bile, istikametin dışında kalmazdı. Söz konusu olan, karışmanın istikameti ve yaratılış sebebinin doğruluğudur. Öyleyse her şey, her varlıkta hüküm sahibi olan mutlak istikamete sahiptir."

Tamlık, bir şeyin gerekli unsurlara sahip olması demektir.[9] İbn Sînâ kavramı böyle tanımlar ve tamlığın derecelerine dikkat çeker. Tamlık ve kemalin en ileri derecesi, tamlığın üstünde olmak diye isimlendirilen mükemmelliktir. Mükemmellik bir şeyin tamlığının taşacak derecede olmasıdır.[10] Tanrı-âlem ilişkisinde bu durum, âlemin Tanrı'nın kemalinin taşmasının bir sonucu olmasıdır ve bu ifadeyle mükemmellik sadece Tanrı'ya özgüdür. Başka bir ifadeyle mükemmellik, kendisinde bir eksilme olmadan, başka bir şeye taşacak derecede olan kemal demektir. Bu yaklaşım, Tanrı'da başka bir kavrama eğilmeyi gerektirir ki o da cömertliktir. Tanrı'nın kemalinin taşması İslam filozofları ve onları takip eden sufiler tarafından cömertlik terimiyle açıklanır. Tanrı tam kemal sahibi olduğu gibi cömertliği de tamdır. İbnü'l-Arabî, âlemin mükemmelliği fikrini bu mutlak cömertlikle açıklar. Âlemin olduğundan daha iyi olabileceğini iddia etmek, Allah'ın yeterince cömert olmadığını söylemek demektir. Hâlbuki Allah sadece varlık vermez, cömertçe ve gerektiği kadar verir. Ancak yine de sufiler "böyle mükemmel bir Tanrı için âlem ne anlam taşır" sorusunu çözmeye çalışmışlardır. Burada kemalin taşması bir açıklama olsa bile yine de yeterli değildir. Üstelik cömertlik, mükemmellik kavramlarıyla birlikte üçüncü bir kavram daha ortaya çıkar ki o da zenginliktir. Tanrı mutlak zengindir: el-Ğanî.

9 İbn Sînâ şöyle der: "Tam ilk olarak, bir şey için bulunması gerekli her şey sayıca gerçekleşip mevcut olmayan hiçbir şey kalmadığında, sayılı şeylerde bilinir." Ardından tamlık ile ilgili terimleri açıklarken bütün, tam, kemal gibi terimlerin irtibatına değinir. İbn Sînâ, *Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2004, I: 173-176.

10 İbn Sînâ, Metafizik, I: 175. İbn Sînâ şöyle der: "Mükemmel kendisine gerekli varlığa sahip olan ve varlığın ondan başkalarına taştığı şeydir. Sanki o hem kendisine gerekli varlığa sahip hem de kendisine gerekli olmayan fazla bir varlığa daha sahiptir; bu fazla varlık, ondan şeylere taşar ve bu durum onun zatındandır."

Sufilerin Tanrı anlayışını kavramada yardımcı olacak birbiriyle irtibatlı birkaç terime ulaşmış bulunmaktayız: Tanrı tamdır (mükemmel), cömerttir ve zengindir. Bunun karşılığında insan ve âlem eksiktir (nakıs), muhtaçtır, fakirdir ve edilgendir (kâbil). Sufiler zenginlik ve fakirlikten hangisinin üstün olduğunu bu çerçevede tartışarak ele almışlardır. Bazı sufiler, ilahi bir nitelik olduğu için insanın fakirlikten zenginliğe doğru terakki etmesini savunurken bir kısmı insanın sürekli fakir olduğunu ileri sürerek fakirliği gerçek kullukla özdeşleştirmişlerdir.[11] Öyleyse yukarıda zikrettiğimiz tanıma bu zaviyeden bakabiliriz: İnsanın fakirliği tamamlanır mı, tamamlanmaz mı? Soruya sufiler biri "tamamlanır", diğeri ise "tamamlanmaz" şeklinde iki cevap vermiştir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri her iki cevabı birbirini tamamlayan iki ifade sayarak, eksiklik-kemal, fakirlik-zenginlik, cimrilik-cömertlik arasında paradoksal ilişkiler kurmuşlardır. Bilhassa insanın kendisini bilmesiyle ilgili düşünceleri, yukarıdaki iki tanımla doğrudan irtibatlıdır.

İnsanın kemale ulaşması, kendini tanımasına bağlıdır. Tanımak ve bilmek, tamlık; bilmemek, eksiklik demektir. Öte yandan insanın kendini tanıması, kuvve-fiil kavramlarıyla irtibatlıdır. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre tasavvufun hedefi, insanın kuvve halindeki yeteneklerini fiilî hale getirmekten ibarettir. Başlangıçtaki eksiklik kuvve haline göre eksiklik iken, tamlık kuvve halinin bilfiil hale gelmesidir. Öte yandan insanın kendini tanıması, Rabbini tanıması demektir. Bu durumda "Tasavvuf tamamlandığında, o Allah'tır" ile "Kendini bilen Rabbini bilmiştir" ifadesini aynı anlamda sayabiliriz. Sufiler insanın kendini bilmesiyle Rabbini bilmesi arasındaki

11 Kuşeyrî, *Risale*, s. 451; Serrâc, *Lüma': İslam Tasavvufu*, s. 416.

irtibatı bir hadisten hareketle açıklamış olsalar bile, hadisin yorumunda farklı görüşlere varmışlardır. Bu görüşler, daha önce fena-beka görüşlerinde olduğu gibi, iki noktada toplanır. Birincisi bilmenin mümkün olduğunu söyleyerek, ikisinin de bilinebileceğini kabul etmek, diğeri ise ikisinin de bilinemeyeceğini ileri sürmektir.[12] Bu durumda hadis "Nefsi bilmek mümkün değildir, dolayısıyla Allah'ı bilmek de mümkün değildir" anlamında yorumlanır. Öte yandan nefsi bilmek -bilgi mümkün ise- doğrudan bir Tanrı bilgisine mi ulaştırır, yoksa bu bilgiye aykırı bir bilgiye mi ulaştırır. Başka bir ifadeyle Tanrı ile nefs arasında kelamcıların ileri sürdüğü gibi bir karşıtlık mı vardır, yoksa benzerlik mi vardır? Sufilerin bu konuda ikiye ayrıldığını belirtmeliyiz. Kelamcıların etkisinde kalan sufiler, Tanrı ile âlem-insan arasında karşıtlık üzerinde durarak, nefs hakkındaki bilginin ancak ters bir kıyasla Tanrı hakkında bilgi verebileceğini belirtmişlerdir. Bir kısmı ise -ki İbnü'l-Arabî diğer görüşü benimsese bile- Tanrı-âlem arasında benzerlik ilişkisi olduğunu söyleyerek, bu bilginin doğrudan bir bilgi kazandıracağını ileri sürer. Bu yorumları tasavvuf tanımına uyarladığımızda, fakirliğin veya tasavvufun tamamlanabileceğini, dolayısıyla şarta bağlanan hükmün gerçekleşeceğini kabul edebiliriz. Ya da tasavvuf, yani sufi olmak, hiçbir zaman tamamlanmayacak bir süreçtir. Dolayısıyla süreçte bulunmak, zaten ilah olmamak demektir. Nitekim İbnü'l-Arabî insanın daima sülûk ve arayış içerisinde bulunmasını, onun insan olmasının zorunlu sonucu saymıştı.[13]

12 İki yorum için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı, 2006, s. 235; şerhi için bkz. Ekrem Demirli, *age*., s. 522 vd.; Kelamcıların bu ifade hakkındaki değerlendirmeleri de sufilerin bazı görüşlerini anlamak için önemlidir. Örnek olarak bkz. Ebu Mansur el-Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, s. 130 vd.

13 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 188.

Fakirlik ile zenginlik arasında bir karşıtlık kurulursa şöyle bir sonuç çıkar: Tamamlanmış fakirliğin adı, zenginliktir ve zenginlik Allah'ın bir niteliğidir. İnsan hiçbir zaman fakirlikten kurtulamayacaktır. Nitekim Bayezid-i Bestâmî "Allah'ım! Sana nasıl ulaşırım?" diye yakardığında Allah "Bana ait olmayan iki şeyle" demiş, "Nedir onlar?" diye sorduğunda ise Allah "Yoksulluk ve zillet" diye cevap vermiş.[14] Bayezid'in bu ifadesi, insanın vuslatının ancak sürekli bir yoksulluk ve zillet ile başka bir ifadeyle kulluk ile mümkün ve sınırlı olduğunu gösterir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri -özellikle Konevî- bazı temel ilkelerle bu fikri açıklamaya çalışmıştır. Sufiler, "Bir şey kendi hakikatinden çıkmaz, çünkü hakikatlerde başkalaşma ve değişme olamaz"[15] derler. Öyleyse fakirliğin mahiyetinin değişmesi, hakikatlerde başkalaşma kabul edilerek reddedilmiştir. İbnü'l-Arabî bu düşünceyi açıklarken, "Rab Rabdir, kul kuldur" der,[16] çünkü hakikatler başkalaşmaz. Bu durumda fakirlik insanın ayrılmaz niteliğidir. Sufiler buradan hareketle imkânı yoksulluk diye tanımlamışlardır.[17] Fakirlik ile mümkün arasında irtibat kurduğumuzda mümkünün kemale ermesi veya tamamlanması ile fakirliğin tamamlanması arasında da irtibat kurulabilir. Öyleyse tasavvufun tamamlanmasının iki yorumu vardır: Birinci yorumda bu süreç hiçbir zaman tamamlanmayacaktır ve insan her zaman muhtaç kalacaktır. İkinci yorumda ise bu süreç tamamlanır, fakat beşerîlik ortadan kalktığı için geride sadece Allah kalır. Bu yaklaşım, ilk sufilerin Tanrı anlayışlarını anlamak için önemli bir örnek kabul edilebilir.

14 Bu ifade ve açıklaması için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V: 312. Bayezid'in benzer ifadesi için bkz. Kuşeyrî, *Risale*, s. 492.

15 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 147; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 272 vd.

16 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II: 33.

17 İmkân anlamında illet-hastalık-sıhhat terimleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera, 2006, I: 171 vd.

Metafizik Bir Sorun Olarak Tanrı: Deizme Karşı Niteliklere Sahip Bir Tanrı Anlayışı

İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın son kitabını *İlm-ü mâ ba'de't-tabîa* (doğadan sonra gelen şeyin ilmi, metafizik) diye isimlendirmiş, konusunu varlık olmak bakımından varlık ve meselelerini varlığın zatî eklentileri diye belirlemiş; bu ilmi bir yandan varlık ilmi (ontoloji), buna bağlı olarak tikel bilimler için üst ve kuşatıcı bilim olarak kabul etmişti.[18] Meselenin ayrıntısına girmeden, farklı kaynakların etkileri altında sufilere ulaşan İbn Sînâ'nın yaklaşımının onları iki noktada etkilediğini söyleyebiliriz: Birincisi İbn Sînâ'nın metafiziği diğer bilimler gibi bir bilim saymasıdır. Metafiziğin konusu, meseleleri ve ilkeleri olan belli bir bilim olarak tasavvuru, Râzî gibi düşünürler aracılığıyla kelamı olduğu kadar, bilhassa Konevî'de gördüğümüz üzere, İbnü'l-Arabî ve takipçilerini derinden etkilemiştir: Bütün bilimlerin hizmet ettiği kuşatıcı bir bilim vardır ve bu bilim bilimsel faaliyetin dolaylı veya doğrudan amacıdır.[19] İkincisi, her bilim gibi bu kuşatıcı bilimin de bir konusu, meseleleri ve ilkeleri vardır. Başka bir ifadeyle kuşatıcı bilim, formel yapısı bakımından, varlığı belirli bir yönüyle ele alan diğer tikel bilimler gibidir. Sufiler buradan hareketle konusunu "Allah ve O'nun varlığı", meselesini Allah-âlem irtibatı, ilkelerini ilahi isimler diye belirledikleri ilimlerini İbn Sînâ'nın sözünü ettiği kuşatıcı ve üst bilim olarak tasavvur etmişlerdi.[20]

18 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2004, I: 13.

19 Metafiziğin bilimlerle ilişkisi hakkında bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I: 13 vd.; Benzer bir değerlendirme için bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2002, s. 8 vd.

20 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 8 vd. Değerlendirme için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yay., 2005, s. 93 vd.

İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu hakkındaki tahlili, sufilerin görüşlerini anlamak için göz önünde bulundurulmalıdır. Meselenin en önemli yanı metafiziğin konusunun Tanrı'nın varlığı mı, yoksa salt varlık mı olacağını tespitte düğümlenir. İbn Sînâ Tanrı'nın varlığını metafiziğin konusu saymamıştı. Çünkü herkes Tanrı'nın varlığını kabul etmez, hâlbuki bilimin varlığından söz etmek, herkesçe kabul edilen bir konuya sahip olmak demektir. Tanrı'nın varlığı yerine İbn Sînâ, her insanın bedihî olarak kabul ettiği salt varlığı (*vücûd min haysü hüve vücûd*) metafiziğin konusu saymıştı. Tanrı'nın varlığı, metafiziğin ispatlamak istediği bir gayesi veya diğer deyişle meselesi olabilir.[21] Sufiler, özellikle Konevî ile sistematik yapı kazanan bilgi anlayışlarında, metafiziğin kabul edilmiş konusu olan bir bilim olması hususunda İbn Sînâ ile hemfikir oldukları gibi, onun takipçileri olarak da görülebilirler. Fakat metafiziğin konusunu belirlemede farklı bir görüş geliştirmişlerdir. Konevî'ye göre, metafiziğin konusu Hakk'ın varlığıdır.[22] Bu durumda İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu olarak saptadığı "varlık olmak bakımından varlık", yani salt varlık yerine sufiler, "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" (*el-vücûd min haysü hüve hüve Hakkun*)[23] diyerek metafiziği Hakk'ın varlığını konu edinen bir ilim saymışlardır. Bunun anlamı Tanrı'nın varlığının metafiziğin ispatlamak istediği hedefi değil, konusu

21 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I: 4. İbn Sînâ şöyle der: "Allah'ın varlığının metafiziğin konusu olması mümkün değildir. Çünkü her ilmin konusu, varlığı o ilimde kabul edilmiş bir şeydir ve ilim ancak onun hallerini inceler, başka yerlerde bu husus açıklanmıştı. Oysa yüce Tanrı'nın varlığının bu ilimde bir konu gibi kabul edilmiş olması mümkün değildir; aksine Tanrı'nın varlığı, metafiziğin meselesidir."

22 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

23 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 21. "Hak kendisinde ihtilaf bulunmayan vücûd-ı mahzdır." Ayrıca bkz. Davud Kayserî, *er-Resâil*, nşr. Mehmet Bayrakdar, İstanbul, Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997, s. 30; Abdülganî Nablusî, *Gerçek Varlık*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 20.

sayılmasıdır. Başka bir ifadeyle sufiler metafiziğin başlangıç noktası olarak İbn Sînâ metafiziğinin gayesini seçmiştir. Bunu nasıl yapmışlardır? Burada pek çok soru ortaya çıkmaktadır. Sorulacak soru şudur: İbn Sînâ'nın bir bilim haline gelmenin şartı hakkında söylediğini hesaba katarsak, acaba sufilere göre Tanrı'nın varlığı herkesçe kabul edilmiş midir? Diğer bir anlatımla sufiler ateizmi imkân dâhilinde görmüyorlar mı?

İbnü'l-Arabî, Tanrı-insan ilişkilerini fıtrat ve A'râf 7/172. ayette zikredilen ezelî misak kavramlarıyla birlikte ele alarak insanda Tanrı inancının doğuştan gelen bir inanç olduğunu söyler. Allah insanlar ile ezelde bir ahitleşme yapmış, kendilerine Rableri olup olmadığını sormuş, onlar da "Evet Rabbimizsin!" diye cevap vermişlerdir. İbnü'l-Arabî bu sözleşmeden çeşitli hükümler çıkartır. Birincisi, bu soru herkese sorulmuştur. Bunun anlamı her insanın yaratılış öncesinden getirdiği bir Rab inancına sahip olmasıdır. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) bu yorumda İbnü'l-Arabî'yi önceler ve *fena* kavramıyla özdeşleştirdiği tevhit anlayışını bu ayete dayandırır. İkinci mesele ise sorunun sorulma biçimidir. Ayette üzerinde durulan şey tevhit değildir, çünkü Tanrı'yı Rab kabul etmek, O'na ortak koşmamak demek değildir. Nitekim kendisini Rab olarak kabul edenler daha sonra ortak koşabilmişlerdir. Fakat Allah'a ortak koşmak, herhangi bir şekilde Tanrı inancından yoksun olmak demek değildir. Üstelik -İbnü'l-Arabî'nin insanın ilahlık izafe ettiği şeyler karşısındaki durumunu tahlilinden meseleye bakarsak- bu durum, insanda ezelde bir Rab fikrinin bulunduğunu gösterir. Bunu ontolojik delil veya kemal delili sayabiliriz. Bu delile göre, insanda kime ibadet edilebileceği veya Rabbin temel nitelikleri hakkında doğuştan gelen bir inanç vardır ve ibadete yön veren şey, bu inançtır. Nitekim İbnü'l-Arabî, müşrikin ibadet ettiği nesneyle ilişkisini açıklarken bu hususa değinir ve gerçekte sadece Tanrı'ya ibadet edilebileceğini ileri sürer.

Ona göre insan her neye ibadet ederse etsin, sonuçta "ilahlık" özelliğine sahip bir şeye ibadet etmektedir.[24]

Üzerinde durulması gereken kavramlardan biri de fıtrattır. İnsanın yaratılıştan hangi özelliklere ve bilgi imkânlarına sahip olduğu sorunu, felsefenin temel sorunlarındandır. Bununla birlikte sorun, nefis-beden ilişkileri başta olmak üzere, pek çok konuyla ilişkilidir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri bu konuları felsefi bir sorun olarak ele almamışlardır. Meselenin bilgi yönüne eğilirsek, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin insanın yaratılışından getirdiği bilgilere atıf yaptığını görsek bile, buradan açık bir bilgi teorisi -söz gelişi bilginin hatırlamak olması gibi Platonik bilgi teorisi- çıkartmak güçtür. Nitekim bazen bilgiyi hatırlama olarak yorumlayabileceğimiz görüşler dile getirirler, bazen de bunlara aykırı görüşler ileri sürerek, "İnsan hiçbir şey bilmeksizin doğdu" diyebilirler.[25] Bu çelişkinin nedenlerinden biri, sufilerin pragmatik tavırları sayılabilir. Bu tavır onlara farklı görüşleri başka bir amaç -ki genellikle amaç amelî ve ahlaki bir yoruma ulaşmadır- için bir araya getirme imkânı verir. Özetle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde bu konuda açık bir görüş bulmak güçtür. Ancak meselenin daha somut yanı ahlak ve Tanrı inancıyla ilgili görüşlerde ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî'nin bu alanda fıtrat kavramını daha çok kullandığını görmekteyiz.[26]

Sufiler kapsamlı bir nefs teorisi üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda üzerinde durmamız gereken iki konu vardır. Birincisi, bedeni ve duyusal âlemi önceleyen bir nefs anlayışının varlığıdır. Bunun anlamı, insan nefsinin ezelîliği diyebileceğimiz bir düşüncenin kabulüdür. İkincisi bu ezelî nefs ile

24 İbnü'l-Arabî, bu görüşünü açıklarken bir ayetten hareketle müşrikin içinde bulunduğu çelişik duruma dikkat çeker. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2007, III: 45.

25 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II: 375.

26 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 83.

Tanrı arasında bir sözleşme vardır. Bu sözleşmeyle her nefis bir Tanrı inancına sahip olarak dünyaya gelir. İbnü'l-Arabî'nin Allah inancını fıtrattan çıkarması bu ezelî insan görüşüyle mümkündür. Tasavvufun en önemli riyazet araçlarından birisi olan zikir -ki hatırlama demektir ve *nisyan*, yani unutmanın zıddıdır- fıtrattaki bu bilginin hatırlanmasıdır. Öyleyse insan ister aklıyla kanıtlasın ister kendisinde verili olsun, her insan bir Tanrı inancına sahiptir ve bunun aksi düşünülemez. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı'nın varlığı hakkındaki temel düşüncesi bu şekilde özetlenebilir.

Ancak bu yaklaşım, onların İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu hakkındaki görüşlerine getirdikleri eleştirileri anlamada yeterli değildir. Çünkü İbnü'l-Arabî ve takipçileri, İbn Sînâ'nın metafiziğin konusunu belirlerken kullandığı bir ifadeyi farklı yorumlamışlardır. Bu yorum, onların metafizik anlayışlarını belirleyen ana ilkelerden birisine işaret ettiği kadar daha sonra vahdet-i vücûd diye terimleşecek varlık anlayışının ilkelerinden birisidir. Bu, İbn Sînâ'nın "varlık olmak bakımından varlık" dediği şeyi "Varlık olmak bakımından varlık Haktır" şeklinde yorumlamaktır. Onlara göre 'varlık olmak bakımından varlık' tabiri sadece Hakk'a işaret eder ve Hak, *mutlak varlık*tır. Sufiler, İbn Sînâ'nın varmadığı böyle bir yoruma nasıl ulaşmıştır? İfadeye yeni bir unsur katılmadığını, ifadenin değiştirilmediğini ve terim anlamının olduğu gibi korunduğunu söylemeliyiz. Öyleyse böyle bir yorum nasıl çıkmaktadır?

"Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" ifadesini delilleriyle ele alanlardan biri, Konevî'nin "Hak, kendisinde ihtilaf bulunmayan varlıktır" ifadesi üzerindeki yorumlarıyla Molla Fenârî'dir. Fenârî önce, "Kendisinde ihtilaf yoktur" ifadesini açıklar. Burada kastedilen, basitliktir. Başka bir ifadeyle, herhangi bir farklılık ve çokluk bulunmayan basit varlık, Hak'tır.

Bu yaklaşımda tevhidin eş anlamlısı olarak basitlik -ki hâdis varlıkların mürekkep olmasının mukabilidir- ilkesinden hareket edildiğine ve bütün tartışmanın bu kavram ekseninde gerçekleştiğine tanık olmaktayız. Bu durumda "varlık olmak bakımından varlık", hiçbir şekilde bölünmeyen (*tecezzi*), sınırlanmayan, kayıt altına alınmayan, zapt edilemeyen, varlığı bir insanın kendisini bilmesine bağlı olmayan, biri tarafından ispat edilmeyen vs. varlık demektir ve böyle bir varlık, Hak'tır. Basitlik, bir birlik türüdür ve Tanrı'nın bir olması aynı zamanda -herhangi bir şeyden bileşik olmadığına göre- O'nun basit olması anlamına gelmelidir. Tanrı basittir, çünkü O'nda birbiriyle çelişecek bir çokluk veya farklılık yoktur.[27] O halde basitliğin ve birliğin eş anlamlılığı, ilahi niteliklerin ortaya çıkardığı sorunları anlamada göz önünde bulundurmamız gereken bir husustur.

Fenârî, Tanrı'nın varlığı hakkındaki açıklamaları karşılaştırmalı bir tarzda ele alır.[28] Ona göre muhakkikler Tanrı'nın varlığı hakkında, "Kendi özel varlığıyla vardır" diyenler ile "Kendisinden ibaret olan bir varlık ile vardır" diyenler arasında bölünmüştür. Muhakkikleri kelam, felsefe ve tasavvuf bilimlerinden geniş anlamda metafizikçiler olarak anlamak mümkündür. Nitekim Fenârî'nin atıf yaptığı isimler felsefe ve kelamda Tanrı ve varlığı hakkında görüş belirten kimselerdir. Burada muhakkik tabirinin bütün bilimleri kuşatan üst bir isimlendirme olmasına dikkat çekmeliyiz. Konevî bu husus üzerinde durmuş ve bütün bilimlerde tahkiki en ileri seviye kabul etmiştir.[29] Fenârî'nin dikkat çektiği başka bir grup ise varlığın, var olan şeylerin aynı -ki bu Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşüdür- veya niteliği olmasından hareket eder. Fenârî, salt

27 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 21.
28 Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, Tahran, İntişarat-ı Mevlâ, 1374, s. 150.
29 Konevî, *Yazışmalar*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2002, s. 45-47.

varlığın ikincil makullerden sayılmasını reddeder ve Tanrı hakkında böyle bir düşüncenin büyük bir hata olduğunu belirtir. Bu husus, Nablusî'nin Taftazânî'ye karşı vahdet-i vücûdu savunduğu görüşlerinde dile getirilmiş eleştirilerdendir.[30] Vahdet-i vücûd anlayışının dayanaklarından biri, varlığın zihnî bir kavram sayılmayışıdır. Nitekim Fenârî bu hususa dikkat çekerek görüşlerini uzun uzadıya kanıtlamaya çalışır. Fenârî bu görüşleri aktardıktan sonra ilkeyi şöyle saptar: Hak, bütün var olanları yaratan; varlığı, zorunlu mutlak varlıktır. Böylelikle daha önce İbnü'l-Arabî ve Konevî'de de gördüğümüz ifadenin daha açık bir anlatımına ulaşmış olmaktayız. Peki, böyle bir sonuca ulaşmamızı sağlayan deliller nelerdir? Fenârî'ye göre bu konuda birçok delil zikredebiliriz. Fakat gerçekte dile getirilen deliller birbirine irca edilebilecek mahiyettedir.

Birinci delilde Fenârî, bir şeyin zıddını düşünmekle içine düşeceğimiz açmazdan hareket eder: Hak, mutlak varlık değilse ya yokluk veya yok olan veya mevcut veya sınırlı varlık olmalıdır. Hakk'ın yokluk ve yok olan olması mümkün değildir. Bu durum açıktır. Öyle ki Fenârî "Çocuk hatta hayvan bile bedihî olarak bunu bilir" der. Ancak dikkate değer hususlardan biri, Fenârî'nin varlık (vücûd) ile var olan, yani vücûd ile mevcut arasında bir ayrım görerek mevcudu, başkası nedeniyle var olan anlamında yorumlamasıdır. Bu durumda Hakk'ın mevcut diye isimlendirilmesi, başkası nedeniyle var olan anlamına gelir ki böyle bir şey zorunlunun tanımıyla uyuşmaz. Vücûd ise sınırlı varlık olarak dikkate alınmıştır. Hakk'ın sınırlı varlık olması da mümkün değildir; çünkü sınırlanan da başkasına bağlıdır. Öyleyse Hakk'ın hakikati sınırlı varlık da değildir. Çünkü "Var oluşu başkasına bağlı herhangi bir şey, zorunlu

30 Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 154 vd.

olamaz."[31] Peki, varlık (vücûd) var olanın (mevcut) aynıdır denilebilir mi? Fenârî bu soruyu dikkate alır ve cevaplar. Böyle bir cümlenin iki farklı ekole ait yorumu vardır. Fenârî'nin atıf yaptığı üzere, Eş'arî'ye göre, mutlak anlamda varlık mevcudun aynıdır. Başka bir görüşe göre, sadece Tanrı için varlık, mevcudun aynıdır. Bu ikinci görüş Tanrı'da bir mahiyet ve varlık ayrımını kabul etmeyen İbn Sînâ'ya ve İslam filozoflarına aittir ve burada Fenârî'nin İbn Sînâ'nın görüşünü nasıl yorumladığını görmekteyiz. Ardından Fenârî kendi görüşünü varlığın anlamından hareketle açıklamak ister ki bu görüşler daha sonra Nablusî'de genişçe yer tutan varlık-mevcut ayrımının kaynağı olmalıdır. Varlık iki anlama sahiptir: Birinci anlamıyla varlık, yokluğun zıddı ve muhalifidir.[32] Yok olmamak anlamında varlık, gerçek varlık diye isimlendirilir. İkinci anlamda varlık ise *vücide* fiilinin mastarıdır ve mevcut olmak demektir. Bu anlamıyla varlık veya var olmak, ilk varlığın bir şeye ait olması -yani yok olmaması- veya özellikle sufilerin yorumlarını düşündüğümüzde ilk anlamıyla varlığın bulunduğu yer ve mahal olmasıdır. Bu anlamıyla varlık izafî varlık diye isimlendirilir. Fenârî izafî varlık ile gerçek varlık arasındaki ilişkileri yorumlamada önemli bir yeri olan bu ayrımı açıklarken mevcudiyet kelimesi üzerinde bir örnekle durur: *Darebe* (vurdu) kelimesinden türetilmiş *madrûbiyet*i düşünelim. Madrûbiyet -mevcudiyet (var olmuş olmak) kipinde- dövülmüş olmak demektir ve dövme fiilinin gerçekleştiği yere işaret eder.[33] Ancak bu, onun kendisi değildir, dövülene nispet edilen bir şeydir. Bu anlamıyla nispet, daha sonra özellikle ilahi isimler ile varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklamada görüleceği üzere, sufilerin varlık

31 Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 151.

32 Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 151. Benzer bir değerlendirme için bkz. Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 577 vd.

33 Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 176.

ve mevcutlar ilişkisini açıklarken kullandıkları ana kavramlardandır. Fenârî'ye göre nispet gerçekte taraflar -bu örnekte vuran ile vurulan- arasındaki ilişkidir. Mevcut olmak, birinci anlamıyla varlığa mensuptur ve ondan meydana gelmiştir. Birinci anlamıyla varlık, sadece varlığı kendinden olana aittir. Fenârî, "kendinden olan" tabirini yeterli görmeyerek, "Varlığın aynı olana aittir" der ki zaten tahlil de bu konuyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle âlem ve mevcutlar bakımından Tanrı, varlığın kendinden olduğu şeydir. Hâlbuki Tanrı bakımından bu durum, varlığın aynı ve kendisi olmak demektir. Böylelikle "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" demek, varlığın kaynağı ve kendisi Hak'tır anlamına gelir.[34]

Fenârî'nin ikinci delili, birincinin bazı yönlerini açıklamayı hedefler. Delilin ana noktası, basitlik-bileşiklik ve birlik sorunudur. Tanrı'nın tam basitliğini ifade edebilecek en nihaî cümle veya yargı ne olabilir? Fenârî'nin kelamcılara ve filozoflara yönelik bazı eleştiriler getirerek onların Tanrı'da basitliği ve birliği temellendiremedikleri iddiasını görmekteyiz. Bu eleştiriye göre, Hakk'ın hakikati vücûd-ı mutlak (salt varlık) olmasaydı, ya Eş'arî'nin söylediği gibi özel varlık olurdu veya varlığı kendisine ilave bir şey olurdu. Fenârî bu görüşün kelamcıların büyük kısmının görüşü olduğunu söyler ki kastedilenin varlığı bir nitelik sayan görüş olduğu anlaşılmaktadır. Fenârî burada zaitlik derken dışta zaitliğin kastedildiğine, zihindeki zaitliğin ayniyete ulaştığına dikkat çeker. Ona göre her iki görüş de yanlıştır. Çünkü birinci görüşte varlığın özel olmasını sağlayan şey varlığa dâhil ise, özelleşmeyi sağlayan şey ile varlıktan oluşan bir terkip meydana gelir -ki burada bir tür hakikat veya mahiyet kastedilmektedir-; varlığın özel olmasını sağlayan şey varlığın dışında ise, varlığa ilişen bir şey olur.

34 Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 153.

Fenârî'nin zikrettiği diğer görüşler, Tanrı'nın zatında terkip ve imtiyaz bulunmasının imkânsızlığı ilkesinden hareket eder.

Üçüncü delilde Fenârî, tümevarım yoluyla tek hakikat fikrine ulaşarak düşüncesini temellendirmek ister. Ona göre dıştaki her olay kendisinde etkin bir hakikatin göstergesidir. Yukarı doğru çıkıldığında, her şeyi kuşatan bir üst hakikate ulaşılır. Fenârî'ye göre bütün bu hakikatleri ihata eden kapsayıcı hakikat, vücûd-ı mutlak olmalıdır. Bu delilin zayıf bir akıl yürütmeye dayandığı aşikârdır. Çünkü böyle bir delille söz gelişi "bir" veya Tanrı diye isimlendirdiğimiz bir ilkeye ulaşsak bile, O'nun hakikatinin salt varlık olduğunu çıkaramayız. Aksi halde aynı akıl yürütmeyi kullanan kelamcıların ve filozofların da aynı fikre ulaşmaları gerekirdi. Hâlbuki bizzat Fenârî onları tam tenzihe ulaşamamakla eleştirmektedir. Öyleyse bu üçüncü delili müstakil bir delil veya görüşü kanıtlayan bir delil olarak görmek yerine, mümkünden zorunluya ulaştıran bir delil kabul etmek gerekir.

Dördüncü delili şöyle özetleyebiliriz: Varlık mevcut olduğuna göre vücûd-ı mutlak da mevcut olmalıdır. Vücûd-ı mutlak nasıl mevcuttur? İki ihtimal olabilir: Birincisi bir şeyin kendi kendine yüklem yapılma yoluyla veya özü gereği mevcut olmasıdır. İkincisi bir şeyin kendisinden selb edilmesi mümkün olamadığına göre, zorunlu olarak mevcut olmasıdır. Beşinci delil ise daha önce birinci delilde zikredilen görüşün tekrarlanmasından ibarettir. Buna göre vücûd-ı mutlak mevcut değil ise, madum olmalıdır. Böyle bir şey ise bedihî olarak imkânsızdır.

Molla Fenârî'nin üzerinde durduğu temel husus, Tanrı'nın basitliğinin ispatlanmasıdır. Daha doğru bir ifadeyle Tanrı'nın basitliğini ifade edebilecek en nihai kavram olarak mutlak varlığa nasıl ulaşabiliriz? Sorun budur. Ancak Fenârî'nin görüşünü ispatlamak üzere zikrettiği delillerin ve getirdiği eleştirilerin

-özellikle İbn Sînâ'ya yönelttiklerinin- ikna edici olmadığını belirtmek gerekir. Fenârî, İbn Sînâ'nın Tanrı'yı *sırf varlık* olarak görmesini yani Tanrı'nın kendine özgü bir varlıkla var olması veya O'nun hakikatinin özel bir varlık olması fikrini -terkibe yol açar diye- eleştirmektedir. Hâlbuki İbn Sînâ böyle bir terkibe düşmemek için Tanrı'nın mahiyet ve varlıktan bileşik olabileceğini reddetmiş[35]; basitlik ilkesini korumak üzere geliştirilen bu yaklaşım, başka sorunlara kapı aralamıştı.[36] Öyle anlaşılıyor ki sorun mümkün varlık ile -hangi kavramı kullanırsak kullanalım- zorunlu varlık tabirlerinin aynı şekilde düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Mümkün varlık, varlık ve mahiyetin bileşiminden ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle mümkün varlık, bileşik bir kavramdır ve bu durum varlığı mahiyetsiz düşünmenin engellerinden biridir. Mahiyete varlık ilişmektedir ve varlığı kendinden olmadığı için bu varlığı imkân dâhilinde kabul etmekteyiz. Ancak varlığı zorunlu olanda mahiyet veya hakikat diye isimlendirebileceğimiz bir şey yoktur. Bu durumda "varlığı zorunlu", Fenârî'ye göre bir tür terkip çağrıştırmış olsa bile, İbn Sînâ'da böyle bir durum olmadığını kabul etmek gerekir. Çünkü varlığı zorunlu, bu aşamada mümkünde olduğu gibi -ki mümkünde bu ayrımı ortaya çıkartan mahiyet kavramıydı- Tanrı ve O'nun varlığı ayrımına dayanmaz. Aksine varlığı zorunlu olan "zorunlu" veya "bir" veya "mutlak varlık" gibi tek bir şeydir. İbn Sînâ'nın dikkat çektiği husus, mutlak birlik ve basitliğin böyle bir isimlendirmeyi gerektirmiş olmasıdır. Nitekim zorunlunun bu anlamda "bir" veya

35 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I: 97. İbn Sînâ şöyle der: "İlk'in mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı (inniyyet) vardır. Mahiyetin anlamını ve varlıktan (inniyyet) ayrıldığı hususta neyle ayrıldığını bu açıklamamızın başında öğrenmiştin. Bu bağlamda şöyle deriz: Zorunlu varlığın, mahiyetinin olması ve varlığın zorunluluğunun bu mahiyetin gereği olması mümkün değildir."

36 Söz gelişi Konevî'nin dile getirdiği eleştirilerden biri olan, varlığını bildiğimiz Tanrı'yı her yönüyle bilmenin neden mümkün olmadığı sorusu bu basitlik ilkesinin yol açtığı sorunlardandır. Bkz. Konevî, *Yazışmalar*, s. 53.

benzeri şekilde isimlendirilmesi de söz konusu mutlaklık ve basitliği anlatmak üzere seçilmiş terimlerdir. Ancak Fenârî'nin üzerinde durduğu eleştirilerin bir kısmı kelamcılara, özellikle Taftazânî'ye yöneliktir. Bu eleştiriler ve bu kapsamda ortaya çıkan literatür, vahdet-i vücûd anlayışının teessüsünde dikkate alınması gereken vasıftadır. Çünkü şarihler de aynı yaklaşımı sürdürmüştür. Nitekim Nablusî'nin eserlerinde Taftazânî eleştirileri büyük bir yer tutmaktadır.

Taftâzânî'nin sufi ve filozoflara yönelik en önemli eleştirisi, salt varlık (mutlak vücûd) kavramının dışta gerçekliği bulunmayan zihnî bir soyutlama olmasıdır. Hemen belirtmeliyiz ki bu eleştiri, sufilerin -ve Fenârî'nin- ancak İbn Sînâ'nın görüşlerinden yararlanarak aşabileceği bir sorundur. Taftazânî'ye göre salt varlık ancak zihinde gerçekleşmiştir. Vacip ise dışta varlığı olan olmalıdır. Fenârî'nin "vacibin hakikati mutlak varlıktır" iddiasını savunurken Taftâzânî'nin görüşlerine atıf yapması önemlidir. Bu yaklaşım, daha sonra Nablusî tarafından sürdürülecek ve vahdet-i vücûd hakkındaki eserinin kelamcılara karşı bir savunma eserine dönüşmesine yol açacaktır. Konumuz bakımından kısaca değinmek gerekirse, Taftazânî bazı hakîm ve sufilerin vacibin hakikatinin mutlak varlık olduğunu söylediklerini gerekçeleriyle birlikte zikreder.[37] Bu gerekçeler, Tanrı'nın basitliğiyle ilgili mülahazalardır. Söz konusu kimseler Tanrı'yı herhangi bir şekilde terkipten koruyabilmek amacıyla O'nun hakikatinin mutlak varlık olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Taftazânî böyle düşünmenin daha büyük hatalara yol açacağını belirtir. Bunun başlıca nedeni, mutlak varlık kavramının anlamıyla ilgilidir. Mutlak varlık, zihinde tahakkuku bulunan bir şeydir ve dışta yoktur. Zorunlunun hakikati

37 Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 155.

mutlak varlıktır demek, O'nun sadece zihinde bulunduğunu söylemek demektir.[38]

Taftâzânî'nin eleştirilerinin isabetli olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü bütün Müslüman düşünürler Tanrı'nın birliğini ve basitliğini korumada aynı duyarlılığa sahiptir. Burada seçilen kavramların birbirinden bütünüyle farklı yeni durumlar ortaya çıkarttığını kabul etmek mümkün değildir. Ancak Taftâzânî'nin esas hareket ettiği nokta, dinî naslarda böyle bir ifadenin geçip geçmediğine bakmasıdır. Buna karşılık bilgi, kudret, kelam ve peygamber göndermek gibi başka bazı fiiller naslarda geçer ve bunlar zorunluya nispet edilir. Öte yandan Taftâzânî'nin üzerinde durduğu ana meselenin başından beri kelamcıların dile getirdikleri mümkün ile zorunlu arasında herhangi bir irtibat alanının bulunmaması olduğu açıktır. Bu yönüyle Taftâzânî'nin Hakk'ı mümkünlerin mebdei olarak nitelemekle sınırlı davrandığını görmekteyiz. Bu yaklaşım, daha önceki kelamcılarda da geçen Tanrı ile âlem ve mümkünler arasında bir zıtlık kurma ilkesinden hareket eder. Oysa özellikle İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin düşünceleri, Tanrı ile âlem arasında bir irtibat ve benzerlik zemini tesis etmeyi amaçlamıştır. Öte yandan Taftâzânî'nin eleştirileriyle paralel bazı sufilerin eleştirilerini hatırlamak gerekir. Söz gelişi Simnânî, Hakk'a vücûd-ı mutlak denilemeyeceğini belirtirken Taftâzânî'nin görüşlerine yaklaşır.[39]

Fenârî'nin sufilerin görüşleri ile kelamcıların ve filozofların görüşlerini birbirinden bütünüyle ayırt etmeye çalıştığına tanık olmaktayız. Bu yaklaşım, yeni dönem tasavvufunun kendisini

38 Sadeddin Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd fî ilmi'l-kelam*, İstanbul, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305, s. 73-76. Bu görüşlerin eleştirisi için bkz. Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 154.

39 Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliya Menkıbeleri*, Çev. Lâmii Çelebi, Yay. Haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, İstanbul, Marifet Yay., 1995, s. 658.

felsefeden ayrıştırma sürecinin parçası sayılabilir. Vakıa, yeni dönemde tasavvufun kendini tanımlamadaki en önemli sorunlarından biri, teorik konularda felsefeden, diğeri ise özel alanında mistisizmden ayrışmak olmuştur.[40] Sufiler bu meseleye önem vermişlerdir. Ancak yine de Fenârî'nin yaklaşımı, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin tavırlarıyla örtüşmez. Buna karşılık Taftâzânî'nin filozof ve sufileri aynı bağlamda değerlendirmesi gerçeğe daha yakındır. Nitekim Taftazânî, sufilerin kendi görüşlerini açıklarken filozofların "varlığı zorunlu" sözüyle bu görüşü zımnen kabul ettiklerini iddia ettiğini belirtir.[41] Bu yaklaşım makuldür. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin insanın Tanrı hakkındaki bilgisini değerlendirirken dile getirdiği düşünceler böyle bir sonucu ortaya çıkarır.

İbnü'l-Arabî, aklın Tanrı hakkında verdiği bilgileri tenzih hükümleri olarak niteler ki sufilerin filozoflara yönelik en önemli eleştirisi budur. Fenârî filozofların tenzihi tam olarak ifade edemediklerini ve Tanrı'nın basitliği fikrine ulaşamadıklarını söylemektedir. Bu hatalı bir değerlendirmedir; çünkü sufiler aklı en çok tenzih konusundaki ısrarı nedeniyle eleştirmişlerdi. Fenârî'nin yaklaşımına karşılık, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin iki noktadan hareket ettiğini görmekteyiz. Birincisi kavramlar üzerinde durmak yerine, genel sisteme bakmanın gerekliliği; ikincisi -sadece akıl değil- farklı bilgi kaynaklarının ve araçlarının sürece katılmasıdır. Gerçekte her iki yaklaşım, birbirini zorunlu kılar. Bu durumda sorun şudur: Salt akıldan hareket eden tenzih esaslı bir metafizik anlayışa karşı, sufiler nasıl tepki gösterir? İbnü'l-Arabî, her ekolün veya bilgi aracının imkânlarını tam kullandığını düşünür. Bu yönüyle aklı veya filozofları tenzih konusunda eleştirmek, İbnü'l-Arabî'nin

40 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V: 57; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 11 vd.; Kayserî, *er-Resâil*, s. 11.

41 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 74.

görüşüyle örtüşmez. Yapılması gereken, tenzih fikrinin kendisini eleştirmek ve onu başka bir noktaya taşımaktır. Benzer yaklaşımı Konevî'de görmekteyiz. Her hâlükârda Fenârî'nin yaklaşımını iki sufiye göre polemik yönü ağır basan bir yaklaşım diye nitelemek gerekir. Meselenin ikinci yanı ise sistematik yaklaşımdır. Bunu bilhassa sudûr ve ilgili bahislerde görmekteyiz. Sudûr teorisi, Bir'in mutlak aşkınlığı ile İlk Akıl'ın Bir'den çıkması ve bir nedenler zinciriyle varlıkların üstlerinden çıkması ilkesine dayanır. Konevî sudûr teorisini eleştirir. Fakat dikkate değer husus, mevcut yapısıyla korunduğu sürece sudûr teorisini eleştirmenin mümkün olamayacağıdır. Çünkü sudûr teorisi mevcut haliyle korunduğu sürece, zorunlu bir nedensellik ortaya çıkar ve Bir ile varlıklar arasında İlk Akıl'da sonlanan sebeplerden başka bir irtibat imkânı kalmaz. Konevî meseleyi böyle yorumlar ve bu görüşü eleştirmek yerine, teorinin sistematik yapısına yönelik eleştiri getirir. Ona göre sudûr teorisi bu haliyle kabul edilemez. Aksine, dairesel bir varlık anlayışında "bir" ile varlıklar arasında nedensellik zincirinin dışında ikinci bir irtibat tarzı olmalıdır ve bu ikinci irtibat tarzının varlığı birincinin nedenselliğini zayıflatmalıdır. Başka bir ifadeyle Konevî mevcut haliyle sudûr teorisinde vesileciliğe yönelmez. Onu vesileci yapan, Tanrı ile âlem arasında dolaylı -ki nedensellik bu demektir- ve doğrudan iki irtibat tarzının bulunmasıdır. Bu durumda doğrudan irtibatın etkinliği, dolaylı irtibatı en çok vesilecilik düzeyine indirebilmektedir. Burada da meseleye böyle yaklaşmak gerekir. Çünkü İbnü'l-Arabî, yaklaşık olarak İbn Sînâ'nın veya kelamcıların Tanrı için kullandıkları zorunlu varlık, varlığı kendisi nedeniyle zorunlu olan gibi ifadeleri olduğu gibi kullanır.[42] Nitekim varlık yerine

42 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 247. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hak, kendisi için kendisi nedeniyle mevcuttur. Onun varlığı mutlaktır, başkasıyla sınırlanmaz, herhangi bir şeyin nedenlisi ya da nedeni değildir. Bilakis Hak, nedenli-

sufilerin ve filozofların yaygın olarak kullandıkları "bir" nitelemesinde bu yakınlık daha barizdir. Hepsine göre de varlığı kendinden olan "zorunlu", "bir"dir.

Öyleyse Fenârî'nin "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" hakkındaki savunusu ile buradan hareketle filozoflara ve kelamcılara yönelttiği eleştirilerini -en azından filozoflarla ilgili olanları- doğru kabul etmek mümkün değildir. Belki İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin yaklaşımını dikkate aldığımızda, sufilerin Tanrı anlayışının bu tenzihçi anlayışın eleştirilmesinden başladığını söylemek gerekir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği hususlardan biri, aklı esas aldığımızda zorunlu olarak tenzihin nihayeti diyebileceğimiz deist bir anlayışın ortaya çıkmasıdır. Yeni dönem anlayışında baş edilmesi gereken esas sorun da Tanrı ile âlem arasındaki irtibatı yok sayan deizmdir.[43] Deizm, Tanrı'nın niteliklerinin reddedilmesiyle mutlak bir tenzihçi Tanrı anlayışına ulaşmaktır. Vahdet-i vücûd, deizme reddiye olmak üzere, tenzihçi Tanrı anlayışının eleştirisi ve bu anlayışın teşbih ile ikmalidir. İbnü'l-Arabî deizme *muattıla* olarak atıf yapar[44] ve onu bazen ateizm ile özdeşleştirir. Bu anlamıyla İbn Sînâ metafiziği ateizme karşı Tanrı'nın varlığını ispatlamayı hedeflerken, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin anlayışı deizme karşı nitelikleri olan Tanrı anlayışının savunulmasını temel görev edinir. Deizm, salt akıldan hareket eden metafizik ilminin Tanrı hakkında varacağı bir hükümdür. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin, "Bir'den bir çıkar" ilkesi başta olmak üzere,

leri ve nedenleri yaratan ezelî el-Melikü'l-Kuddûs'tur (mukaddes hükümdar). Âlem ise kendisi sayesinde veya kendisi için değil, Allah sayesinde mevcuttur. Onun varlığı, Hakk'ın zatındaki varlığıyla sınırlanmıştır. Binaenaleyh âlem, ancak Hakk'ın varlığı sayesinde var olabilir."

43 Konevî metafiziğin kaidelerinde "Bir'den bir çıkar" ilkesinden ilahi nitelikler meselesine geçiş yapar. Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14; değerlendirme için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 282 vd.

44 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 244.

bazı konularda dile getirdiği düşünceleri bir deizm eleştirisi olarak yorumlanabilir. "Bir'den bir çıkar" demek, İbnü'l-Arabî'ye göre, farklılık ve çokluğu açıklayamamak demektir. Hâlbuki Tanrı-âlem ilişkisi, birlik-çokluk ilişkisi demektir ve çokluğun Bir'den nasıl var olduğunu açıklamayı gerektirir. Konevî bu düşünceden hareketle bir şeyden salt varlığı açısından değil, başka bazı durumlar nedeniyle de -ki bunların başında Bir'deki itibarî durumlar olan nitelikler gelir- başka şeylerin çıkmasından söz eder. Çokluk-birlik ilişkisini ancak ilahi nitelikleri kabul ederek aşabiliriz. İlahi niteliklerin kabul edilmesi, deizmin reddedilmesi demektir. Bu durumda nitelikleri olan Tanrı anlayışı ile deizm tam karşıt iki görüştür. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'ye göre deizmin akıl yoluyla çürütülmesi mümkün değildir. Bu durumda metafizik bilginin başka bilgi araçlarıyla desteklenmesi gerekir. Bu ise bizi bir yandan vahiy bilgisine, öte yandan insanın hayal gücünü kullanmasına götürür. Başka bir ifadeyle salt aklın bir hükmü olan deizmin aşılması, vahiy ve hayal gücüyle gerçekleşebileceği gibi, bunu tenzihin teşbih ile birlikte değerlendirilmesi olarak da görebiliriz.

Görelilik Teorisinin Sonuçları: Sübjektif Tanrı Anlayışı

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı tasavvurunun -ateizm yerine- deizmin reddedilmesi ve çürütülmesi esasına dayandırıldığını, bunun ise Tanrı'yı bilmek için aklın yanı sıra başka bilgi kaynaklarının gerekliliği demek olduğunu söyledik. Çünkü akıldan hareketle varılabilecek nihai şey, İslam filozoflarında da görüldüğü üzere, her türlü maddilikten ve hâdislikten tenzih edilmiş bir Tanrı'dır ve Tanrı'yı salt soyut bir ilke sayan deist anlayış tenzihin bir neticesidir. Başka bir ifadeyle deizm, âlemle

ve insanla -belki ilk hareketten başka- irtibatı olmayan bir Tanrı anlayışını dile getirir. Bu anlayışın mukabili ne olabilir? Daha doğru bir ifadeyle İbnü'l-Arabî ve takipçileri böyle bir anlayışı reddederek onun yerine neyi ikame etmek istemiştir? Böyle bir Tanrı anlayışının mukabili, âlemle ve insanla irtibatlı bir Tanrı, başka bir anlatımla niteliklere sahip Tanrı'dır. İbnü'l-Arabî böyle bir anlayışa iki şekilde varır: Birincisi, insanın bilgi kaynaklarından hareketle. Deizm -ki İbnü'l-Arabî bunu genellikle *ta'tîl* olarak zikreder- ile niteliklere sahip bir Tanrı anlayışı arasındaki çatışma, insanın iki gücü arasında gerçekleşir. Bu iki güç, akıl ve hayaldir. Akıl sürekli tenzih ederken, hayal teşbih eder ve insan biçimli bir anlayış geliştirir. İnsanın iki gücü arasındaki çatışma, farklı Tanrı tasavvurlarının kaynağını da açıklar. Akıldan hareket eden tenzihçiler âlemden farklı bir Tanrı anlayışına sahip iken, hayal gücüyle hareket edenler, insan biçimli bir Tanrı anlayışı geliştirmişlerdir. İbnü'l-Arabî, Nuh Fassı'nda bu konuyu ele alarak iki Tanrı anlayışını karşılaştırmıştır.[45] Nuh tenzihi -akıl- savunurken, kavmi insan biçimli Tanrı anlayışını savunan hayal gücünü temsil eder. Uzun süreli bir tebliğ döneminin ardından Nuh peygamber davetinde başarısız kalır. İbnü'l-Arabî'nin buradan çıkarttığı sonuç, onun Tanrı tasavvurunu anlamada yardımcı olacak bir unsurdur: Davetin başarısızlığı, gerçeği tam yansıtmayışından kaynaklanmıştır. Çünkü Nuh peygamber tenzihte ısrar ederek teşbihe hakkını vermemiştir. Bu tavır, insanın hayal gücünün aleyhine olacak şekilde aklına hitap etmek ve sadece onu esas almaktır. Kavminin davete tepki göstermesi ve hiçbir şekilde daveti kabule yanaşmaması, gerçekte salt tenzihçi tavrın eksikliğini gösterdiği gibi, Hz. Peygamber'in Tanrı hakkında getirdiği bilgiye doğru tekâmül eden vahiy anlayışını görme-

45 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006, s. 65.

mizi sağlar. Öyleyse insan, Tanrı hakkında tenzih veya teşbih diye isimlendirdiğimiz iki tarz hüküm verir ve bu hükümler kaynağını insanın iki gücünde bulur.

İbnü'l-Arabî'nin meseleyi insanın güçlerinden hareketle ele almasının bir karışıklığa yol açtığını söylemek mümkündür. Çünkü Tanrı hakkında ya tenzih veya teşbih hükmü vermemiz gerekir ve bu hükümlerin kaynağı ya akıl veya hayaldir. Öyleyse vahiy ne yapmaktadır? İbnü'l-Arabî'ye göre vahiy, her iki gücümüzü birden dikkate alarak hakikatin söz konusu iki gücün söylediğinin bir bileşimi olduğunu bildirecektir. Başka bir ifadeyle vahiy, aklın tenzih hükümlerini ve hayal gücünün teşbih hükümlerini de içerecek, bu ikisinden hareketle yeni bir anlayış ortaya koyacaktır. Ancak insan her durumda kendisine göre bir Tanrı anlayışı geliştirecektir. Bu durumda sufilerin Tanrı anlayışı yeni bir kavramın tahliliyle ele alınmalıdır.

Bu bağlamda sufilerin Tanrı görüşündeki en önemli ve özgün konu, hiç kuşkusuz, *ilah-ı mutekad* konusudur.[46] İlah-ı mutekad, "Ben kulumun bana dair zannı üzereyim" anlamındaki bir kudsî hadisten türetilen bir kavramdır ve sufilerin İslam düşüncesindeki Tanrı anlayışlarına yaptıkları en önemli katkılardan biri bu bağlamda dile getirdikleri düşünceler sayılabilir. İlah-ı mutekad, insanın kendine göre bir Tanrı anlayışı belirlemesi demektir. Bu durumda bilgi kaynağı vahiy bile olsa, onu yorumlayan ve ondan hükümler çıkartan insandır. Üstelik insan kendi değer yargılarına göre hükümler verir ve Tanrı'yı da bu değer yargılarına göre tasavvur eder. Bu durumda ilah-ı

46 Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Düşüncesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1967, s. 128 vd.; Ekrem Demirli, "Mesnevi'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak: İlah-ı Mu'tekad ve Mesnevi'den Hikâyeler", *Tasavvuf*, 14 (2005), s. 347-64. Konuyla ilgili terimler için bkz. Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005, s. 360 vd.

mutekad, insanın inancındaki ilah demektir. Bunun kadar önemli başka bir terim ise *rabb-i has*, yani özel rab terimidir.[47] Rabb-i has, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı ile tikeller arasındaki irtibatı açıklayan görüşlerinde dile getirdikleri *özel yön* ve *her şeyin hakikati* terimleriyle irtibatlıdır. Bütün bu terimler, *Rahman'ın nefesi*nin eşyaya varlık vermesinden hareket eden bir yaratılış teorisinde, müteal-bir ile yaratılmışların ve tikellerin irtibatını açıklayan kavramlardır.

Sufiler, insanın bilgi imkânları başta olmak üzere, sahip olduğu özelliklerin onun algılarını olduğu kadar Tanrı anlayışını belirlediğini düşünerek bu anlayışı geliştirmişlerdir. Binaenaleyh ilah-ı mutekad, sufilerin genel bilgi görüşü içerisinde değerlendirilmesi gereken bir konudur. Sufiler, aklın ve duyu güçlerinin bilgi imkânlarına dönük eleştirilerinden ulaştıkları sonuçları Tanrı bilgisi hakkında da dile getirerek bu fikri geliştirmişlerdir. Bu durumda Tanrı, her şeyden önce, herhangi bir bilgi konusu gibi düşünülebilir. Aklımız ve duyularımız bize gerçek hakkında nasıl bir bilgi verir sorusu, Tanrı hakkındaki bilgimiz için de geçerlidir.

Bilindiği üzere Konevî eşya hakkındaki bilgilerimizin "kendinde şey" diye isimlendirilen salt gerçeğe tekabül edip etmediğini soruşturur ve sonuçta akıl ve duyuyla "kendinde şey" hakkında kesin bilgi kazanmanın mümkün olmadığını savunur.[48] Bunun nedenini ise öncelikle bilginin öznesi, yani insan yönünden ele alır. Bilgimizi belirleyen faktörler vardır ve faktörlerin en önemlisi, psikolojik etmenlerdir. Buna inançlar, kabuller, eğilimler, örfler, âdetler ve alışkanlıklar vs. dâhildir. Bütün bunlar, insanın eşya hakkındaki bilgi edinme sürecine

47 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 112; Açıklaması için bkz. Ekrem Demirli'nin şerhi, s. 375 vd.

48 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 167.

girer ve onun bilgilenme tarzını belirler. Sufilere göre insanların farklı görüşlere yönelmelerinin ana nedeni budur. Her insan sahip olduğu bilgi araçlarıyla sınırlı bir bilgiye ulaşır. Bu bağlamda dikkate değer kavramlardan biri, duyuların selameti anlamında "selim" tabiridir. Sufiler duyuların, aklın ve en nihayet yaratılışın selimliğinden söz eder ve bu sayede insanın gerçeği daha doğru kavrayabileceğini belirtirler. Söz gelişi öfke gücü insanın duyularındaki selameti bozar ve yanlış bilgi edinmesine sebep olur. Öte yandan bilgi öznesinin bilgi konusu karşısındaki durumu da bu unsurlar arasında zikredilmelidir. Her durumda bilgi öznesinin durumu bilginin doğruluğunu, tarzını belirleyecektir. Buradan hareketle Konevî, insanın "kendisine göre" bir bilgi edinebileceğini tespit eder. Bu yaklaşım, tam bir görelilik demektir ve ilk bakışta Konevî'yi bir sofist saymak mümkündür. Ancak onu sofist olmaktan çıkartan şey, "kendinde şey" hakkında bilgi sahibi olabilmeyi bütünüyle reddetmeyişi ve göreliliği akıl ve duyu güçlerinin bilgi imkânıyla sınırlı tutmasıdır. Hâlbuki insan başka bir yöntemle kendinde şey hakkında bilgi sahibi olabilir. Bu yöntem, tasavvufun kalbi arındırma başlığı altında toplayabileceğimiz yöntemidir.

Peki, tasavvufi yöntemin insana kendinde şey hakkında verebileceği nihai bilgi nedir? Bu soru, Konevî'yi bilgi eleştirisinin ikinci merhalesine ulaştırır. *Kendinde şey* ne demektir? Konevî'nin bu konuda ayrıntılı bir tahlili vardır: Mesele bir yanıyla sudûr sürecinde varlıkların farklı sebeplerin etkileriyle yeni özellikler kazanmasıyla -bu sayede "kendinde" denilen durumdan uzaklaşırlar- ilgiliyken aynı zamanda madde, suret, araz, cevher gibi pek çok mesele de bu konuyla irtibatlı olarak ele alınır. Dikkate değer husus, "kendinde şey" diye isimlendirdiğimiz durum hakkındaki bilgiye ancak İbnü'l-Arabî'nin *tahlil miracı* diye isimlendirdiği bir süreç sonucunda ulaşabilmemizdir. Bu süreçte bir şeyin bütün haricî unsurla-

rını -lazımlarını ve arazlarını- aşarak, en yalın ve basit haline ulaşmaya çalışılır. Konevî'ye göre en nihayette ulaştığımız şeyi ifademiz mümkün değildir. Bunun nedeni, ifadenin tek yönlü olması -söz gelişi tenzih veya teşbih-; kendinde şeyin ise paradoksal bir şekilde aynı anda iki hükmü içermesidir. Çünkü ulaştığımız şey, bağımsız ve bağlantısız tek bir şey olmayacaktır. Bu durumda insanların görüş ayrılığına düşmelerinin nedeni, bizatihi varlığın kendisi olmaktadır.[49] Bu husus, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin öteki inançları anlamalarında sürekli dikkate aldıkları bir noktadır ve meselenin en önemli yanı Tanrı tasavvurunda bu durumun etkin olmasıdır.

Sufilerin bilgi eleştirisinden vardıkları göreliliği Tanrı hakkındaki bilgiye de taşıdıklarını belirtmeliyiz. Diğer bir anlatımla insanın eşyayı bilme sürecini etkileyen faktörler, Tanrı hakkındaki bilgisini de etkilemektedir. Bu durumda herkes kendine göre bir Tanrı anlayışı geliştirir ve kendi değer yargılarını Tanrı'ya yansıtır. İbnü'l-Arabî'nin ilah-ı mutekad dediği şeyin birinci kaynağı budur. Bu yönüyle insan kendine göre değerli ve üstün özellikleri Tanrı'ya izafe ederken kötü diye algıladığı özellikleri Tanrı'dan uzaklaştırır. İbnü'l-Arabî ilah-ı mutekadın karşısında ilah-ı meşru[50] diye isimlendirdiği bir kavramı koyar. Bunun anlamı, insanın kendi inancında şekillendirdiği anlayışa karşılık, şeriatın bildirdiği Tanrı anlayışıdır. Ancak sufiler, ilah-ı mutekadı bu kez *kendinde şey*in durumu bakımından ele alarak daha ileri bir noktaya taşımışlardır. Çünkü başlangıçta psikolojik faktörlerin etkisinde bir Tanrı anlayışı geliştiren insan, bu anlayışı şeriatın bildirdiği Tanrı anlayışıyla sahih hale getirebilir. Fakat bu yeni Tanrı anlayışı

49 Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2002, s. 53 vd.; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 166 vd.

50 Kavram için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Ekrem Demirli'nin şerhi, s. 381 vd.; Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 360.

gerçeğe ne ölçüde tekabül etmektedir? Bu soru, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin genel bilgi görüşlerinden ve ilahi isimler teorisinden hareketle olmak üzere iki şekilde cevaplayabilecekleri bir sorudur. Bilgi görüşünün bir gereği olarak herkesin göreli bir bilgiye ulaşacağını söylemiştik. Bunun anlamı, hangi kaynaklardan hareket ederse etsin -ister duyu, ister akıl veya vahiyden bilgiyi edinsin- herkesin kendine göre bir Tanrı anlayışı geliştirmesi demektir. Çünkü bilgiyi etkileyen faktörler burada da etkindir. İlahi isimler teorisi ise bu farklılığı belirli bir ölçüde birliğe yaklaştırmakla birlikte, göreli-itibarî bir düzeyde korunmasını sağlar. Birliğe yaklaştırdığı yön, bütün ilahi isimlerin aynı hakikate isim olmasıdır. Bu ortaklık, bütün isimlerin ortak bir anlamı taşımış olması demektir ve bu yönüyle isimlerin birbirinin aynı olduğundan söz ederiz. Farklılık ise her bir ismin kendine özgü bir anlamının olması demektir. Bu anlayış, sonsuz isimler ile bu isimlerin işaret ettiği mutlak ve bilinmez zat ayrımına dayanır. Gerçekte isimlerin sonsuzluğu, zatın mutlak bilinemezliğinden kaynaklanır. Böyle bir ayrım itibarî bile olsa, neticede bir farklılık demektir ve sufiler -tıpkı kelamcılar gibi- âlemdeki farklılık ve çeşitliliği bu ayrıma dayandırırlar. Öte yandan zatı bilemiyor olduğumuza göre, Tanrı hakkında bileceğimiz yegâne şey, O'nun fiilleridir. Bu durumda fiillerinden hareketle bilinmez zata isimler vermek ve O'nu nitelemekten başka imkânımız yoktur. Kendini bilmenin Rabbi bilmeyi öncelemesi, bu demektir. Çünkü insanın bilebileceği ilk şey, zorunlu olarak kendisi veya daha genel anlamıyla âlemdir. Bu durumda ilk bilgi asıl iken, Tanrı bu bilgiden hareketle ulaşılan bir netice ve ferdir. Burada şöyle bir sorun ortaya çıkar: Sufiler ilahi isimler görüşü ile ilah-ı mutekad arasında daha önce benzer konuları ele alan kelamcıların dile getirmediği nasıl bir bağlantı kurmuşlardır? Ya da ilahi isimler teorisinden ilah-ı mutekad anlayışına nasıl varmışlardır?

Bu geçiş, ilahi isimler ile varlıklar arasında kurulan ilişkiyle sağlanmıştır. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, ilahi isimler ile varlıkların ilişkilerini illet-malul veya kendi terimleriyle zahir-mazhar ilişkisi şeklinde düşünmüşlerdi. Bunun anlamı, her varlığın belirli bir ismin mazharı ve tecelli ettiği yer olmasıdır. Bu durumda isimlerle tüm isimlerin anlamlarının toplamı olan isim (ism-i câmi) arasında bir karşıtlık ortaya çıkar. Her varlığın zattan nasibi, özel isimdir ve onun rabbi gerçekte o özel isimdir.[51] Burada bir şeyin hakikati ile onun özel rabbi arasındaki ilişki, ilah-ı mutekad fikrinin kaynağıdır. Her şey kendi sebebini bilir ve urûc (yükseliş), başlangıç noktasına varmakla neticelenir. Bunun anlamı, her varlığın başlangıcı olan ilahi isme ulaşmakla -ki buna tahlil miracı denir- sülûkunun sona ermesidir. Zahir-mazhar ilişkisiyle meseleye baktığımızda, her şeyin bir ismin mazharı olduğunu söyledik. Öte yandan sufilerin bir şeyin hakikati derken, o şeyin ilahi ilimde bulunuş halini kastettiklerini ve bunu *ayn-ı sâbite* diye isimlendirdiklerini biliyoruz. İlah-ı mutekad, ayn-ı sâbitenin ikili doğasıyla açıklanabilecek bir düşüncedir. Ayn-ı sâbite bir şeyin hakikati demek iken, aynı zamanda o hakikatin kaynağı olan isim demektir. Bu durumda her bir ilahi isim eşya için ayn-ı sâbite haline gelmekte ya da ayn-ı sâbite bir yanıyla ilahi isim bir yanıyla da şeyin hakikati haline gelmektedir. Bir şeyin kendi hakikatini bilmesi demek, bu durumda kendisinde zuhur eden ilahi ismi bilmesi demektir. Bu yönüyle sonsuz sayıda ilahi isim olduğunu hesaba katarsak[52] Tanrı hakkında varlıklar sayısınca bilgi de ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî bunu kabul eder ve herkesin kendi bilgisinin doğru olduğunu, dahası herkesin doğru yol üzere

51 Ekrem Demirli, "Mesnevi'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak", s. 347; a.mlf., *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 156.

52 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2002, s. 23.

olduğunu belirtir. Bu kez sorun, bu farklı anlayışların birliğe döndürülmesidir. İbnü'l-Arabî'nin bu tespitle yetinmediğini ve sonuçta bu farklılıkları birliğe irca etmeye çalıştığını görmekteyiz. Üstelik İbnü'l-Arabî'nin anlayışında vahyin, şeriatın ve ahlakın yeri, bu farklılıkları birliğe irca etmekte ortaya çıkar. Bunun için İbn Kasî'nin ilahi isimler görüşünün bir yönüne dikkat çeker ve farklılıklardaki birlik yönünü tespit eder. Her ilahi isim iki anlamlıdır. Birinci anlamıyla her isim kendi özel anlamını gösterirken ikinci anlamıyla her isim ilahi zatı gösterir. Bu delalet başka bir sonuç ortaya çıkartır ki o da bütün isimlerin aynı zamanda ortak anlama sahip olmasıdır. Bu ikinci anlam farklılaşan ilahi isimleri birleştirir ve onları aynı bilgi etrafında toplar. Öte yandan bu ikinci anlayış, İbnü'l-Arabî'nin şeriat bilgisini olduğu kadar ahlakı ve kemali dayandırdığı yerdir. Çünkü herkes ilah hakkında bir bilgiye sahip olsa bile -ki bu fıtrattan gelen bir bilgidir ve kendiliğinde bir değer taşımaz- insanın bu bilgiyi fiilî hale getirmesi gerekir. Fiilî hale gelmek ise bu bilginin kuvve halinde sahip olduğu Allah hakkındaki diğer bilgileri ortaya çıkarmakla mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin terimlerinde bunun anlamı, ilah-ı mutekadın ilah-ı meşru ile dönüştürülmesidir.

Sonuç

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı anlayışı, İslam filozof ve kelamcılarının görüşlerini tasavvufi bir duyarlılıkla yorumlamayla ortaya çıkan bir anlayıştır. Deist Tanrı anlayışının bir reddi olarak ortaya çıkan bu anlayış, Tanrı'nın her şey ile beraber olması şeklinde ifade edilebilecek olan ve Tanrı'nın tikellerle ve genel olarak âlemle irtibatını açıklayan vahdet-i vücûd teriminde ifadesini bulur. Bu yaklaşım, insanın iki bilgi gücü olan akıl ve hayal güçlerini birden bilme sürecine katarak

Tanrı hakkında bir kanaate sahip olması demektir. Vahiy bu bilgi araçları arasında hakemdir ve Tanrı'nın aynı anda tenzih ve teşbih edilmesi gerektiğini söyler. Başka bir ifadeyle tenzih ve teşbihin sınırını belirleyerek sonuçta paradoksal bir Tanrı anlayışına ulaşmayı vurgulayacak olan hakem, vahiydir. Bu yönüyle vahiy, insanın her gücüne hakkını vererek gerçek bilgiyi ifade eder. Ayrıca bu anlayış bir yandan ilk sufilerin mecazlar, işaret ve remizlerle örülmüş dilinin etkilerini taşırken diğer yandan ilk sufilerin düşüncelerini daha iyi anlamayı mümkün kılacak bir çerçeve geliştirir. Ancak en önemlisi, sufilerin Tanrı anlayışlarının ana kavramı olarak *ilah-ı mutekad* fikrine varmalarıdır. Bunun anlamı, insanın her türlü bilgi ve tasavvurunu olduğu kadar Tanrı tasavvurunu da kendi algıları ve bilgi imkânlarının belirleyecek olmasıdır. Bu durumda ilah-ı mutekad, sufilerin genel bilgi görüşünün Tanrı'ya tatbikinden ibarettir. Meselenin ikinci yanı ise ilahi isimlerdeki farklılığın bu inancı pekiştirmesidir. İlahi isimler varlıklar kadardır ve her varlığın ilahi isimlerde dayandığı bir ismi vardır. Her varlık sadece kendi sebebi olan bu özel ismi bilir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde bu özel isim, *özel rab* diye isimlendirilir ve genel Rabb'in karşılığında kullanılır. Dinin gayesi, her insanın sahip olduğu özel rab hakkındaki inancının kuvve halinde içerdiği genel Rab hakkında bilgi edinmesini sağlamaktır. Bu sayede herkes fıtraten getirdiği bilgiyi daha üst bir bilgiye dönüştürmekle kemale ulaşmış olacaktır.

Dikkat çekmemiz gereken hususlardan biri de şudur: Vahdet-i vücûd üzerinde günümüzde çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bunların önemli bir kısmı, terimin bir yanlış ifadelendirme olduğuna dikkat çekerek İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde böyle bir ifadenin geçmediğini belirtir. Bazı araştırmalar ise vahdet-i vücûdun kaynakları üzerinde durur veya onu savunma amacı taşır. Vahdet-i vücûd bazen vahdet-i şuhûd ile de

karşılaştırılarak ele alınmış ve tartışılmıştır. Doğrusu birbirini etkileyen bu çalışmalarda temel bir yöntem hatası gözlemlenir. O da vahdet-i vücûdun gerçekte neye karşı ortaya çıktığının, nasıl bir bilgi ve varlık anlayışına dayandığının ve kendisinden önce hangi düşünce gelenekleriyle nasıl bir irtibat içinde olduğunun tespit edilmeyişidir. Vahdet-i vücûd, her şeyden önce tenzihçi Tanrı anlayışlarının eleştirisi olarak ortaya çıkmış, kelamcıların tevil yöntemiyle vardıkları sınırlı tenzihi eleştirerek yeni bir merhaleye ulaşmış; buna karşılık vahyin dinamik dilini -tevile başvurmadan- ihya ederek manevi hayatın ihtiyaçlarını karşılayan bir Tanrı anlayışına ulaşmak istemiştir. Mesele böyle bir zeminde ele alınmadığı sürece vahdet-i vücûd üzerindeki çalışmalar doğru bir noktaya ulaşamayacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM
SADREDDİN KONEVÎ VE TAKİPÇİLERİ

Sadreddin Konevî'nin (1208-1274) Temel Düşünceleri

Ana Hatlarıyla Konevî'nin Hal Tercümesi

Tam adı Ebû'l-Meâlî Sadreddin b. Muhammed b. İshak b. Yusuf'tur.[1] Bazı kaynaklarda ismi Sadrü'l-hak ve'd-din şeklinde geçer.[2] Lakabı Ebu'l-Meâlî ve Şeyh-i Kebir, yani Büyük Şeyh'tir. Bu lakap Şeyh-i Ekber (en büyük şeyh) diye nitelenen İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvuf tarihindeki müstesna yerini anlatır.[3]

Konevî varlıklı bir ailenin çocuğu olarak 1200'lü yıllarda bir kültür ve bilim merkezi olan Malatya'da doğmuştur. Doğum tarihi yaklaşık olarak 1208'dir. Konevî'nin babası Mecdüddin İshak, önemli bir mutasavvıf ve âlimdi. Bunun yanı sıra Selçukluların idari işlerinde görev alan üst düzey bir yönetici olduğu zikredilir.[4] Kaynaklar Mecdüddin'in Selçuklu sarayı ile Abbasiler arasında elçilik görevlerinde bulunduğunu aktarır. Mecdüddin, Selçuklu sarayının şehzadelerine hocalık yapması hasebiyle bazı rivayetlerde *Sultanın Şeyhi* lakabıyla da zikre-

1 Abdurrahman Câmî, *Nefehat*, s. 768; Cendî, *Şerh-i Fusûs*, s. 9, 107.
2 Cendî, *Şerh-i Fusûs*, s. 9.
3 İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbu'n-Netice*, s. 281.
4 Claude Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, s. 235.

dilmektedir. Ayrıca bu durum, Konevî'nin düşünce hayatını da etkileyecek şekilde başta İbnü'l-Arabî olmak üzere İslam dünyasının farklı bölgelerinden sufilerin, tarikat erbabının ve bilim adamlarının Konya'ya yönelişlerinin sebebini açıklar. Konevî'nin annesinin Selçuklu sarayına mensup olduğu nakledilir. Fakat bu mensubiyetin mahiyeti hakkında farklı rivayetler vardır. Bazı menkıbelerde annesinin, hükümdarın kız kardeşi olduğu zikredilir. Konevî için söylenen "Sultanoğlu idi" ifadesi böyle menkıbelere dayanır. Bazı menkıbelerde annesi için 'sultanın azatlık cariyesi' denilir.[5] Her halükarda Konevî'nin anne tarafından sarayla bir ilişkisi olduğu kaynaklarda zikredilir. Bu rivayetler, özellikle Mevlevi kaynaklarında zikredilen Konevî'nin zahitliği önemsemeyen 'mülükâne' (kralları andıran) yaşantısı hakkındaki rivayetlere kaynaklık etmiş olmalıdır.[6]

Konevî, ailesinin imkânlarından da yararlanarak iyi bir eğitim almıştır. Devrinin önemli hocalarından dersler okumuş, seyr ü sülûkunun yanında dinî ve felsefi ilimlerde iyi bir öğrenim görmüştü. Konevî kütüphanesindeki kitaplar, bu eğitimin kanıtları sayılabilir. Kütüphanede felsefeden mantığa, doğa bilimlerinden dil bilimlerine kadar ve fıkıh, hadis, tefsir, tasavvuf gibi dinî ilimlere dair devrin tedris sisteminin en temel kitapları bulunur. Babası Mecdüddin'in Konevî'ye bıraktığı en önemli miras, âlimlerle ve mutasavvıflarla olan dostluğuydu. Bunların arasında en önemli isim ise İbnü'l-Arabî idi. İbnü'l-Arabî, Konevî'nin doğduğu yıllarda Endülüs'ten ayrılmış, İslam dünyasının çeşitli bölgelerini dolaşarak ilim ve tasavvuf çevrelerine katılmıştı. Mekke'de tanıştığı Mecdüddin İshak'ın davetiyle Şam, Diyarbakır ve Urfa üzerinden Malatya'ya gel-

5 Muhammed Emin Dede, *Menakıbname*, (*Marifet Yolcusuna Kılavuz* içinde), s. 124.

6 Muhammed Emin Dede, *Menakıbname*, s. 131.

miş, bir süre onunla beraber kalmıştı.[7] Bu dönemden itibaren İbnü'l-Arabî ile Mecdüddin arasındaki arkadaşlık güçlenmiş ve sağlam bir dostluğa dönüşmüştü.

Mecdüddin menkıbelerde sultanın çocuklarının eğitimi diye zikredilen bir görev üzerine Konya'ya gittiğinde İbnü'l-Arabî de onunla birlikte veya bir müddet sonra Konya'ya gelir. Mecdüddin'in ilişkileri sayesinde İbnü'l-Arabî'nin Selçuklu sarayı nezdinde yüksek itibar kazandığı ve önemli dostluklar kurduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'yi Selçuklu saray çevresiyle tanıştıran kişinin Mecdüddin olduğu düşünülür. Bununla birlikte bu ilişkinin başka vesilelerle gerçekleşmiş olabileceği de dikkate alınmıştır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin Selçuklu sultanlarıyla yakın ilişki içinde olduğu ve kendileriyle yazıştığı kayıtlarda zikredilir.[8] Bu ilişkilerin Konevî'nin hayatı ve entelektüel gelişimi üzerinde önemli etkileri olmuştur. Konevî'nin daha sonra yerleşeceği Konya'da üst düzey yönetici, bilim adamı ile ilişkileri büyük ihtimalle babası ve İbnü'l-Arabî'yle başlayan bu ilişkilerin bir devamıydı.

Mecdüddin'in vefatı üzerine İbnü'l-Arabî'nin arkadaşının dul eşiyle evlendiği ve Konevî'nin üvey babası olduğu aktarılır.[9] Böyle bir olayın gerçekleşip gerçekleşmediğini saptamak güçtür. Her hâlükârda İbnü'l-Arabî ile Konevî arasındaki ilişki İbnü'l-Arabî'nin ölümüne kadar devam etmiştir; bir şeyh-mürit ilişkisi gibi başlayıp daha entelektüel bir arkadaşlığa dönüştüğünü bizzat Konevî zikreder. Bu yönüyle Konevî, İbnü'l-Arabî'nin sürekli yanında olduğunu, özel-tasavvufi

7 Mahmut Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *DİA*.
8 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV: 546.
9 Muhammed Emin Dede, *Menakıbname*, s. 124; Abdurrahman Câmî, *Nefehat*, s. 769; Claude Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, s. 236.

tecrübelerine ve bilgilerine ortak olduğunu ve onun 'vârisi'[10] olduğunu aktarır.

Konevî'nin İbnü'l-Arabî'yle birlikte çeşitli bölgeleri dolaştığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu dönem, Konevî'nin eğitim ve terbiye hayatının sürdüğü dönemdi. Menkıbelerde henüz küçük yaştayken katlandığı tahammülü güç, ağır riyazet yöntemlerinden söz edilir.[11] Bu durum Konevî'nin çocukluğundan itibaren meslekten gelen bir tasavvuf erbabı olduğunu gösterir. İbnü'l-Arabî ile Konevî arasında bir soğukluğun yaşandığı kaynaklarda zikredilir. Bunun nedeni olarak, İbnü'l-Arabî'nin bazı kitaplarının Konevî'de kalmış olması ve Konevî'nin bu kitapları vermek istemeyişi bir menkıbede anlatılır.[12] İbnü'l-Arabî 1240 yılında Şam'da vefat etmiştir. Bu dönemde Konevî'nin kendisiyle bulunduğu tahmin edilmektedir. Konevî, İbnü'l-Arabî ve Mecdüddin İshak'ın da arkadaşı olan Evhadüddin Kirmânî ve Sadeddin Hamevî ile de yakındı.[13] Menkıbelerde İbnü'l-Arabî'nin Konevî'yi Kirmânî'ye emanet ettiği ve birlikte hacca gittikleri aktarılır.[14] Ancak Kirmânî'nin İbnü'l-Arabî ile Konevî arasındaki 'soğukluğu' gidermek için elçilikte bulunduğuyla ilgili rivayet doğru ise önceden tanışmış oldukları kabul edilebilir. Konevî, Kirmânî'den aldığı bir seccadenin teberrük niyetiyle mezarına konulmasını vasiyet etmişti. Bu olay, onun Kirmânî'ye bağlılığının bir göstergesidir. Bir menkıbede Konevî'nin "İki bilginden yararlandım, biri Evhadüddin, diğeri İbnü'l-Arabî'dir" dediği aktarılır.[15] Her şeye rağmen Konevî'nin hayatındaki en önemli isim, İbnü'l-Arabî'dir. Konevî, kitaplarında en çok İbnü'l-Arabî'den söz etmiş ve

10 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 160.
11 Muhammed Emin Dede, *Menakıbname*, 126.
12 Muhammed Emin Dede, *Menakıbname*, s. 157.
13 Abdurrahman Câmî, *Nefehat*, s. 768.
14 Muhammed Emin Dede, *Menakıbname*, s. 156.
15 Muhammed Emin Dede, *Menakıbname*, s. 159.

genellikle *Şeyh* veya *İmam* diyerek İbnü'l-Arabî'ye bağlılığını dile getirmiştir. Kitaplarında kayıtsız anlamda eş-Şeyh veya el-İmam ismi, İbnü'l-Arabî'ye atıf yapar.[16] Konevî, ölümünün ardından da İbnü'l-Arabî ile vakıalarında görüştüğünden söz eder. Bu güçlü ilişki biçimine rağmen, aralarında bazı üslup ve yaklaşım farkları bulunduğu söylenebilir. Her şeyden önce İbnü'l-Arabî, Konevî kadar sistematik ve düzenli bir yazar sayılmaz. İbnü'l-Arabî'nin muhatapları, Konevî'ye göre daha geniş bir kitledir ve temsil ettiği ilim adamı tipi de Konevî'ye göre geleneksel anlamıyla âlim tipidir. Konevî tasavvufun çok özel bir alanında yazmıştır ve üslubu olabildiğince felsefidir. İbnü'l-Arabî ile Konevî arasındaki üslup ve yaklaşım farkı, tasavvuf geleneğinde her iki düşünürü tanımlamak için kullanılan bir ifadede kendini bulur: İbnü'l-Arabî *sufi-hakîm*, Konevî ise *hakîm-sufi*dir.

Bununla beraber İbnü'l-Arabî-Konevî ilişkisini bir şeyh-mürit münasebeti veya daha çok kabul edildiği şekliyle Konevî'yi salt bir İbnü'l-Arabî yorumcusu saymak yeterli midir? İbnü'l-Arabî-Konevî ilişkisine Konevî açısından nasıl bakmak gerektiğine onun tasavvuf geleneğindeki yerini tespit eden bir vakıasıyla açıklık getirebiliriz. Bu vakıasında Konevî, İbnü'l-Arabî'den bazı şeyler talep eder ki bunlardan birisi de 'zatî-ihtisasî tecellilere ortaklık' talebidir. İbnü'l-Arabî, bu talebin ne derece önemli ve güç bir talep olduğuna dikkat çekerek, başta oğlu olmak üzere hiçbir müridinin veya talebesinin bu dereceye ulaşamadığından, ardından Konevî'ye bunun verildiğinden söz eder.[17] Konevî'nin talebini anlayabilmek için kullandığı terim üzerinde durmak gerekir. Bu terim *zatî-ihtisasî tecelliye ortaklık* terimidir. Konevî böyle bir tecelliye mazhar

16 Yanı sıra tasavvuf tarihinde *şeyhayn*, yani *iki şeyh* dendiğinde İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî anlaşılır. Bkz. İsmail Hakkı Bursevi, *Kitabu'l-hitab*, s. 292.

17 Konevî, *İlahi Nefhalar*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul, 2002, s. 78.

olmak istediğinden söz ederken ne demek istemiştir? Önce Kâşânî'nin terimi tanımlamasına bakalım: "Zatî tecelli, herhangi bir şekilde mazharın özelliğine ve haline bağlı olmayan salt tecelli demektir."[18] Tecellinin tecelligâhla veya bilginin bilinenle ilişkisi meselesi, teorik tasavvufun çok önemli bir sorunudur ve bu bağlamda çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Ayrıntısına girmeden bu meselenin sufilerin bilgilerindeki kimi çelişki ve farklılıkları da açıklayan bir imkân olarak görüldüğünü belirtmeliyiz. Konevî bu grubun dışında kalabilecek tecelli veya bilgilerden söz eder ve buna mazhar olmak istediğini belirtir. Peki, bu ne anlama gelmektedir?

Cevabı verebilmek için çeşitli terimleri hatırlamak gerekir. Bunlardan birisi *tahkik* veya ism-i faili olan *muhakkik*tir. Tahkik ve muhakkik, Konevî'nin eserlerinde sıkça geçer. Konevî bazen ilm-i tahkik veya kısaca tahkik der ve Metafizik'e işaret eder. Onun düşüncesinde çok önemli yeri olan genel kaideler, *tahkik kaideleri* diye isimlendirilir ve kendisini veya İbnü'l-Arabî gibi sufileri muhakkik adıyla zikreder. Bu isimlendirme sadece sufilerle ve tasavvuf ile sınırlı değildir. Felsefe veya diğer ilimlerde de muhakkikler vardır ve ehl-i nazar ve ehl-i keşfin muhakkiklerinin hemen her konuda görüş birliğine varmış oldukları[19] iddiası Konevî'deki temel fikirlerden birisidir. Konevî, *sufi* veya başka bir ismi kullanmayı tercih etmez. *Sufi*, başlangıç veya orta derecedeki müritleri de içeren genel bir isim iken, *muhakkik* özel bir sınıfı teşkil eder.

Konevî'nin bu terimleri kullandığı bağlamı anlayabilmek için onun bilgi görüşünü hatırlamalıyız. Konevî'nin bilgi görüşü esasta iki noktadan hareket eder. Birincisi olguların ve olgular arasındaki ilişkilerin sürekliliğidir. Konevî bunu 'hakikatlerin

18 Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2004, s. 126.
19 Konevî, *Yazışmalar*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay. 2002, s. 189.

sabit olması' şeklinde dile getirir.[20] Başta metafizik olmak üzere, her alanda bilgiyi mümkün kılan şey, Konevî'nin ilk ilke saydığı bu ilkedir. Böylelikle Konevî sofistâiyye, hisbâniyye ya da la-edriyye[21] gibi çeşitli isimler alan ve genel tavırları kesin ve nesnel bilginin imkânını reddetmek ve mutlak bir göreceliği savunmak olanlarla aynı safta bulunmadığını ortaya koyar. Vakıa, İslam ilimlerinin teşekküllerinde bazen söz konusu kuşkucular, bazen de özellikle Bâtınî-İsmâilî akımlara karşı ortaya konulan tepki, İslam ilimlerini oluşturan zihin yapısını anlamada çok önemlidir ve günümüzdeki çeşitli tartışmalara katkı sağlayabilecek verilere sahiptir.

Konevî bilgi araçlarımızı ve onların sağladıkları bilgileri analiz eder: Bilgilerimizin ilk kaynağı duyularımızdır. Acaba duyularımızın bize verdikleri bilgileri ne kadar güvenilirdir? Bu bağlamda her birisini ayrı ayrı ele alarak, eşya hakkındaki bilgimizin eşyanın kendiliğinde bulunduğu hale uygun olup olmadığını tahlil eder. Bu sorun, felsefe tarihinin en önemli sorunlarından birisidir ve *zihinsel olan* ile *dışta olan,* kısaca gerçeklik ve mutabakat sorunu farklı felsefi akımların doğmasına sebep olmuş temel bir problemdir. Konevî, sorunu şöyle tespit eder: Eşya hakkında edindiğimiz bilgi ile kendinde şey, -Konevî'nin kullandığı terimle- *nefsü'l-emr* örtüşür mü ve bunların ilişkisi nedir?

Konevî'nin *kendinde şey* hakkındaki bilgimizi tahlilini başka bir açıdan ele aldığımızda şunu görürüz: Tasavvufi bilgideki çelişkileri ve sülûk serüvenini izah ederken sufiler genellikle

20 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul, 2002, s. 11.

21 Terimlerin anlamları hakkında bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (tsz), s. 158, 191. Çeşitli İslami ilimlerin bilginin imkânını savunurken "sofistlere karşı" görüşleri için bkz. Fahreddin Râzî, *Muhassalü'l-efkar*, nşr. Semih Dağim, Beyrut, 1992, s. 25 vd.; Taftazânî, *Şerh-i Akaid-i Nesefi*, s. 19 vd. (Kestelli Haşiyesiyle birlikte basımı, İstanbul, 1310).

bilginin kaynağı olarak tecellinin idrak aracına ve mazhara tabi olduğunu ve *kendinde tecelli*nin bir hüküm taşımadığını belirtirler. Bu konu en ayrıntılı bir şekilde Konevî tarafından ele alınmıştır. Bu kez tasavvufi bilgide aynı sorunla karşılaşırız. Nitekim ilk tasavvuf eserlerinde bu mesele bir olgu olarak kabul edilmiş ve sufinin bilgisinin onun haline bağlı olduğu, bir ilke sayılmıştır.[22] İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de bilginin ve tecellinin tecelligâh ve muhatabı ile ilişkisi ve onun istidadınca belirlenmesini peygamberler ve geldikleri dönem ve toplumların kabiliyetlerini dikkate alarak tahlil eder. Hz. Peygamber'in dışındaki bütün peygamberlerin bilgileri ya kendi istidatları veya dönemin veya ümmetlerinin istidatları nedeniyle eksik ve göreceli bir doğruluğa sahip olmuştur.

Konevî, sorunu bu bağlamda ele alır ve Hz. Peygamber'in tarihsel zuhuruyla *kendinde şey*e dair kesin ve mutlak bilgi ortaya çıktığı gibi onun ümmeti içinde de bu bilgiye sahip kimselerin bulunacağını kabul eder. Onun bu bahisteki görüşü *hatmü'n-nübüvve* ve dolaylı olarak *hatmü'l-velaye* görüşüyle irtibatlıdır ve meselenin ayrıntısı velayet görüşünün tahlilini gerektirir. Konevî ilke olarak herhangi bir mazhar veya tecelligâhın -ki buna bilgiyi alan kişinin istidadı ve idrak aracının yanı sıra bulunduğu iç ve dış koşulların etkin olduğunu eklemeliyiz- etkisinin dışında kalan bir tecellinin veya bilginin olabileceğini kabul ettiği gibi böyle bir bilginin *nefsü'l-emr* ile örtüşen bilgiyi ifade edebileceğini, dolayısıyla dönem ve koşullara bağlı olmayan bilginin, başka bir ifadeyle gerçek bilginin imkânını da kabul eder. İbnü'l-Arabî'nin

22 Sufi ibnü'l-vakittir. *İbnü'l-vakt* ve *âbâ li'l-vakt* deyimleri için bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 15, 89. İbnü'l-Arabî aynı düşünceyi şöyle dile getirmektedir: "Muhakkikler şu konuda görüş birliğine varmışlardır: Hak bir şahsa iki surette veya iki farklı şahsa tek surette asla tecelli etmemiştir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-celâle* (*Resail* içinde, Haydarabad, 1948), s. 9.

bilgisini böyle bir bilgi kabul ettiği gibi kendisi de bu bilgiye ortak olmak ister. Konevî başka ifadelerinde İbnü'l-Arabî ile bilgi kaynağında ortaklıklarından söz eder ve ancak böyle bir durumda İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin gerçek anlamda yorumlanabileceğinden söz eder. Konevî kendisini salt bir İbnü'l-Arabî şarihi olarak görmez. Zikredilen vakıanın devamının gösterdiği gibi, o İbnü'l-Arabî ile bilgi kaynağında ortak ve onun gerçek vârisidir.

Öte yandan Konevî ile İbnü'l-Arabî arasında önemli üslup ve yaklaşım farklılıklarından söz edilebilir. Bu konunun düşüncelere ne kadar nüfuz ettiği ve bu anlamda bir düşünce farklılığı olup olmadığını tespit güçtür. Bu güçlük, öncelikle Konevî'nin *nefsü'l-emr* veya *kendinde şey* ile örtüşen muhakkiklerin bilgisi hakkındaki görüşleri nedeniyle mutlak bilgide böyle bir çelişkinin olamayacağı iddiasından kaynaklanır. Konevî sufi-muhakkikler arasında hiçbir konuda görüş ayrılığı bulunmadığını kabul ettiği gibi, müşahede yönteminin gerçek bilgiye ulaştırmasının kanıtı olarak da bu görüş birliğini delil gösterir. *Görüş birliği* bütün bilim mensuplarınca bilimin yönteminin doğruluğunun bir delili sayılmıştır. Öyle ki hasımlara yöneltilen eleştirilerin en güçlüsü, bilimdeki çelişki ve tutarsızlık suçlamasıdır. Bunun en iyi örneklerinden biri Gazzâlî'nin İslam filozoflarının şahsında felsefeye yönelttiği eleştiride temessül eder.[23] Konevî'nin bilhassa temel meselelerde olmak üzere, büyük sufiler arasında görüş ayrılığını kabul etmesi beklenemez ve böyle bir şey daha işin başında çelişkiye düşmektir. Konevî tutarlılık ve görüş birliğinden hareket ederek, önceki sufilerin görüşlerini bile bazen klasik bağlamlarından uzaklaştırıp varlık görüşüyle uyumlu olarak yeniden yorumlar. Konevî'nin

23 Gazzâlî, *Tehafütü'l-felasife, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1995, s. 134; *el-Munkiz mined-dalal*, Şam, Matbaatü's-sabah, 1992, s. 30.

metinlerinde okuyucunun karşılaşacağı sorunlardan birisi, ahlaki muhtevayla sınırlı olarak bilinegelmiş ilk dönem tasavvuf terimlerini veya kimi görüşleri ontolojik bir bağlamda ve çerçevede işlevselleştirmesi ve yeniden yorumlamasıdır. Binaenaleyh İbnü'l-Arabî ile Konevî arasında bu açıdan bir görüş ayrılığı en azından Konevî tarafından kabul görmez.

Başka bir sorun ise İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki dağınıklığın yol açtığı sorunlardır. İbnü'l-Arabî, Konevî'ye nazaran daha düzensiz ve dağınık bir müelliftir. Bu nedenle iki düşünürü karşılaştırmak özellikle İbnü'l-Arabî'nin metinlerinden kaynaklanan sorunlar nedeniyle kolay bir iş değildir. Bununla birlikte bazı konularda Konevî ile İbnü'l-Arabî arasında görüş ayrılıkları tespit etmek mümkündür.[24] Az önce değindiğimiz üzere İbnü'l-Arabî'nin muhatapları Konevî'ye göre daha geniş bir kitledir ve bu durum onun geleneksel anlamda 'âlim' tipine daha münasip düşen bir üslup tercih etmesini açıklayabilir. Buna mukabil Konevî spesifik olarak tasavvufun çok özel bir alanında yazmıştır ve üslubu da olabildiğince karmaşıktır. Konevî, eserlerindeki bu üslubun farkındadır ve muhataplarının dar bir kesim olduğunun bilincindedir; okurunu eserini yanlış anlamaması, hatta çoğu zaman söylediğini anlamadığı konusunda uyarır. Konevî'nin okurları hakkındaki bu uyarıların bir tezahürü *Vasiyetname*'sinde yer alır. Hâlbuki İbnü'l-Arabî, tasavvufun hemen her alanında eserler yazmıştır; en kapsamlı eseri *Fütûhât-ı Mekkiyye* farklı disiplinleriyle İslâmî

24 Bunlara örnek olarak sudûr fikrinin esasını teşkil eden "Bir'den bir çıkar" ilkesiyle ilgili görüşlerini verebiliriz. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. I (Darü'l-fikr, tarihsiz), s. 193. Avni Konuk'un değerlendirmesi için bkz. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul, 1987, I: 11. İbnü'l-Arabî'nin Bir'den çeşitli itibarlarla farklı şeylerin çıkabileceğiyle ilgili ifadesi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-mesâil* (*Resail* içinde, Haydarabad, 1948), s. 22; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23.

ilimlerin hemen hepsiyle ilgili ve onları içeren bir eser karakteri taşır.

İbnü'l-Arabî başta hocaları olmak üzere yararlandığı isimleri, kitapları, felsefi-kelâmî ekolleri, yani kaynaklarını zikreder. Konevî ise İbnü'l-Arabî ve İbn Sînâ gibi isimlerin dışında, kaynaklarını zikretmede son derece ketumdur. Söz gelişi İbnü'l-Arabî'nin pek çok eserinde ismini zikrettiği Ebu Hâmid Gazzâlî'yi aralarındaki pek çok düşünce benzerliğine rağmen Konevî'nin hemen hiçbir eserinde zikretmediğini görüyoruz. Konevî kaynak zikretmemeyi ve başka yazarlardan yararlanmamayı özgünlüğün bir gereği sayar. Bu bağlamda "Bu eserimi yazarken hiç kimsenin düşüncelerinden yararlanmadım"[25] veya başka bir bağlamda "Ben bu konuda belirttiğim düşünceye benzer hiçbir kitapta bir şey bulmadım" gibi ifadeler Konevî tarafından sarahatle dile getirilir. Bu durumun Konevî'nin düşüncelerini tahlil etmede ve özellikle kaynaklarını bulmada büyük güçlükler teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

25 Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul, 2002, s. 193-94. Konevî şöyle der: "Ben bu kitapta, kasıt ve çaba olmaksızın Hakk'ın akla getirdiği basit birkaç sözün dışında, ne şeyhin ve ne de bir başkasının sözünü nakletme niyetinde değilim. Hak, bunları kendi cömertliğinin nefhaları olarak akla getirir. Nitekim bu durum, şeyhimiz ve zevk mensuplarının çoğunluğunda zaman zaman olagelirdi. Bu durumun hakikatini bilmeyen kimse ise, bu tarz bilginin, kasıtlı ve çabaya dayanan mütalaa, araştırma ve derlemeyle meydana gelen bir nakil olduğunu zanneder, halbuki durum böyle değildir. Nebevi zevklerde bu gibi şeyler çoktur." Benzer bir ifadesi *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*'nda yer almaktadır. Konevî, İbnü'l-Arabî'nin eserine ve böyle bir eseri anlayabilmek için gereken niteliklere işaret ettikten sonra kendi durumunu İbnü'l-Arabî ile mukâyese ederek açıklar: "Bu kitabın girişinden başka bir bölümünü İbnü'l-Arabî'nin neşvesine göre şerh etmek istemedim, fakat Allah bereketi ile beni rızıklandırmıştır. Bu rızık, İbnü'l-Arabî'nin muttali olduğu şeyi bilmede ortaklık, ona açıklanan şey ile müşerref olmak ve sebep ve vasıta olmaksızın, ilahi inayet ve zatî rabıta ile Allah'tan bilgi almaktır." Bkz. Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2002, s. 11, 13.

Konevî'nin hangi tarihte Konya'ya geldiği bilinmemektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin ölümünden belli bir süre sonra Konya'ya geldiği anlaşılmaktadır. Bir menkıbede Konya'ya gelişi, Konya eşrafından birinin oğlunu tedavi etmesiyle irtibatlandırılır.[26] Tedavi sonucunda kendisine Konya'da bir yer verilir, oraya yerleşir. Konya'ya yerleşen Konevî'nin Mısır, Şam, Hicaz gibi bölgelere gittiği, oradaki entelektüel kesimlerle ilişkiler kurduğu anlaşılmaktadır. *Nefehât*'ta bir süre Mısır'da ve Kudüs'te kaldıktan sonra hacca gidip belli bir süre de orada ikamet ettiğinden söz eder. Örneğin Moğolların Bağdat'ı istila ettiği tarihte Konevî Mekke'deydi.[27]

Konevî'nin Mevlana Celaleddin Rumi ile yakın dostluğu bilinir. Konuyla ilgili pek çok menkıbe, bilhassa Mevlevî kaynaklarında aktarılmıştır ve Mevlevî bakış açısının etkisini taşır. Menkıbelerin önemli bir kısmı, tasavvuf muhitlerinde anlatılan bazı hadiselerin Mevlana ve Konevî ile ilişkilendirilmesiyle kurgulanmış görünür. Bu nedenle, önemli bir kısmının doğruluklarından kuşkulanmak için pek çok neden sayılabilir. Ana tema, daha sonra Anadolu'nun iki büyük düşünce ekolünü temsil edecek olan Ekberî-Konevî geleneği ile Mevlevîlik arasındaki bazı farkları vurgulamaktır. Menkıbelerde Mevlana geleneksel anlamıyla bir mutasavvıf olarak betimlenirken Konevî tasavvuf kitaplarındaki *ehl-i zahir*i temsil eder. Aynı zamanda Konevî üst düzey kesimlerle irtibatlı bir insandır ve bunun bir tür 'böbürlenme' anlamına geldiği ima edilir. Mevlana ise olması gerektiği gibi, sıradan insanlar ile seçkin insanları etrafında toplamış bir *sufi*dir. Bunun kanıtlarından biri, Mevlana'nın çevresindeki insanların, toplumun bütün kesimlerinden gelen kimselerden oluşmasıdır. Her şeye rağmen Mevlana'nın,

26 Muhammed Emin Dede, *Menakıbname*, s. 133.
27 Konevî, *İlahi Nefhalar: Nefehâtü'l-İlahiyye*, s. 56.

cenaze namazını kıldırması için Konevî'yi vasiyet etmesi, iki düşünürün arkadaşlığının başka bir kanıtı olarak zikredilir.[28]

Konevî geride büyük bir entelektüel miras bırakarak, 1274 yılında Konya'da vefat etmiş ve burada defnedilmiştir. Şimdi Konevî'nin entelektüel mirasını takip edebileceğimiz bazı eserlerini tanıyalım.[29]

Konevî'nin Eserleri

Miftâhu'l-gayb (Tasavvuf Metafiziği)

Kitabın tam adı, *Miftâhu'l-gaybi ve'l-cem'i ve tafsîluhû*'dur. Konevî bu kitabını pek çok eserinde zikretmiş, ona atıflar yapmıştır. Yazarın en temel kitabı *Miftâhu'l-gayb* olduğu gibi, bu kitap *Fusûsu'l-Hikem* ile birlikte yeni dönem tasavvufunun etrafında şekillendiği ana metindir. Konevî, kitabına "Her ilmin konusu, ilkeleri ve meseleleri vardır" diyerek giriş yapar. Bu cümle ve ardından gelen açıklamalar, kitabın önemini ve bilim tarihindeki yerini göstermesi bakımından yeterlidir. Bu genel saptamanın ardından bilim tasnifi kitaplarında yer aldığı şekliyle bir ilim, yani *müdevven ilim* için konunun (mevzu), ilkelerin (mebâdî) ve meselelerin (mesâil) anlamını, bilimler arası ilişkileri ele alır. Konevî'nin kitabında yer verdiği hususlardan birisi, metafizik bilginin imkânı ve tasavvuf ile diğer bilimlerin arasındaki farkın saptanmasıdır. Bu bölümün ardından Konevî *tümel kaideler* diye isimlendirdiği ve metafizik bilginin genel kabulleri diye nitelenebilecek kaideleri ele alır. Metafizik ilminin miyar (ölçüt) ve kaideleri sayılan bu on

28 Muhammed Emin Dede, *Menakıbname*, s. 145.

29 Burada tanıtacağımız eserler daha önce tarafımızdan Türkçeye tercüme edilip yayımlanmıştır. Bu itibarla parantez içindeki isimler, kitapların Türkçe başlıklarını ifade etmektedir.

kaideyi, Konevî *tahkik kaideleri* diye isimlendirir. Bunlar, varlık ve bilgi görüşünün ana çerçevesini belirler ve Konevî bütün kitaplarında meseleleri bu kaidelere atıf yaparak açıklar. Bu nedenle Konevî'nin metinlerinde en önemli bölüm, bu kaideleri ele aldığı kısım sayılabilir.

Giriş bölümünden sonra Konevî büyük ölçüde İslam felsefesinden tevarüs edilen kavramlardan hareketle metafizik anlayışını inşa eder. Kitabın birinci bölümü, varlık kavramının Tanrı ve mümkünlerle ilişkisine dayanır. Tanrı, Konevî'ye göre mutlak varlıktır. O'nun *mutlak varlık* olarak nitelenmesi veya isimlendirilmesi -ki bu teknik anlamıyla bir isimlendirme sayılamaz- metafizik tasavvurun yönünü ve doğrultusunu değiştiren bir yaklaşım demektir. Ardından varlık kavramının Tanrı ile ilişkisinde bazı unsurlar üzerinde durulur. Buradan ise mümkünler ve varlığın mümkünlerle ilişkisine geçilir. Varlık kavramı, diğer tümel kavramlarla birlikte, mümkün ile Tanrı arasındaki irtibatı tesis eder. Mutlak varlık, mümküne varlık verir ve onun varlık ilkesi ve sebebi olur. İlk bakışta Tanrı'nın âleme varlık vermesiyle ilgili açıklamalar, sufiler ile İslam filozoflarını birbirine yaklaştırır. Nitekim Konevî pek çok yerde felsefi terimleri kullanır. Söz gelişi bu kitabında *ayn-ı sâbite*den söz ederken filozofların onu *mahiyet* diye isimlendirdiğinden söz eder. Her şeyden önemlisi, Tanrı-âlem ilişkisini bir sudûr ilişkisi olarak yorumlar. Ancak bütün bunları yaparken, felsefe eleştirisinden geri kalmaz ve sufilerin varlık görüşlerinin -biçimsel benzerliklerin yanında- bazı noktalarda nasıl ayrıştığını dile getirir.

Miftâhu'l-gayb'da bilgi konusu da geniş yer tutar. Konevî bunu bazen insanın dua eylemiyle ilişkili olarak açıklar. Bu durumda dua, duanın kabulü, Tanrı-insan ve âlem ilişkileri bilgi görüşünün bir kısmı haline gelir. Bilgi bahsine yer veril-

mesi, *Miftâhu'l-gayb* ile İbn Sînâ'nın *Metafizik* kitabının yapısı arasındaki benzerlikleri güçlendirir. Bunun yanı sıra nefs, nefsin var oluş süreci, gökler, felekler (astronomi), akıllar gibi konular da Tanrı-insan ilişkilerinin aracı varlıkları (vesileleri) olarak kitapta ele alınır. Bu yönüyle kitap kısmen düzensiz bir yapı arz edebilir. Bu durum, tasavvufun bazı özel bahislerinin genel konularla irtibatlandırılmasındaki güçlüklerden kaynaklanır. Kitabın son bölümü ise iki kısımdan oluşur: Birinci kısım, insan ve genel anlamda âlem ile Tanrı arasındaki benzerliklerdir. Bu benzerlik, Konevî metafiziğinin ana iddiası ve kabulüdür. Başka bir ifadeyle Konevî'nin metafizik tasavvuru, bu benzerlik üzerine kurulmuştur. Son olarak Konevî insan konusunu ele alır. İnsan, kitapta sorulan bazı sorular ekseninde incelenir. Bu sorular insan kimdir, yaratılış gayesi nedir, varlıktaki yeri nedir gibi temel sorulardır. Bu durumda kitap, Tanrı'yla başlar ve insan ile sona erer. Bir kitabın Tanrı ile başlayıp insan ile sona ermesi, sufilerin genel yaratılış teorilerinin istilzam ettiği bir sonuçtur. Çünkü insan varlığın gayesi ve hedefidir. Bütün akıllar, göksel varlıklar, felekler, cemâdât, nebâtât ve hayvanat gibi sair varlıklar insan için yaratılmıştır. Dolayısıyla bir kitabın insan ile sona ermesi, varlıktaki bu genel yapının tekrarlanmasının bir başka ifadesidir. Bu bahis, tasavvufun aynı zamanda *marifetü'n-nefs* (nefsi bilmek) ve *marifetullah* (Allah'ı bilmek) diye gerçekte birbirine irca edilebilen iki isimle isimlendirilmesini sağlayan yönüdür.

Miftâhu'l-gayb Konevî sonrasında tasavvufun gidişatını büyük ölçüde belirlemiştir. Yazılan pek çok şerh, onun farklı dönemlerdeki etkisinin bir göstergesidir. Ancak esas etki, tasavvufta ortaya çıkan literatürde bu kitabın tesiriydi. Özellikle *Fusûsu'l-Hikem* şerhleri ve bu şerhler ekseninde oluşan nazarî tasavvufun en önemli metinleri, *Miftâhu'l-gayb* etkisi taşır.

Miftâhu'l-gayb üzerindeki en önemli şerhlerden biri, Molla Fenârî tarafından yazılmıştır. Bu şerh, hacim bakımından İbnü'l-Arabî geleneğindeki en geniş metinlerden biridir. Fenârî *Misbâhü'l-üns beyne'l-makul ve'l-meşhûd* diye isimlendirdiği kitabında, Konevî'nin görüşlerini kelamcı ve filozoflardan da alıntılar yaparak genişçe açıklar. Kitabında dikkat çeken en önemli husus, Konevî'yi Konevî'yle şerh etme gayretidir. Bu yönüyle Fenârî'nin kitabı, Konevî'nin metinlerinin arasındaki ilişkileri görmek bakımından oldukça yararlıdır. Kutbuddin Muhammed İznikî de *Miftâhu'l-gayb*'ı şerh eden yazarlardan biridir. Şerhinin adı *Zübdetü't-tahkik*'tir. Başka bir şerh ise Ahmed İlahi tarafından Farsça yazılmıştır. *Miftâhu'l-gayb*'ın önemli şerhlerinden birisi de Osman Fazlı İlahi'nin şerhidir. Bu kitap, kısa açıklamalarıyla metnin anlaşılmasına büyük katkı sağlayan bir şerhtir. Ayrıca Abdullah el-Kırımî, Malkoçzade Mustafa Efendi ve Abdurrahman Rahîmî Bursevî de *Miftâhu'l-gayb*'a şerh yazan sufilerdendir.

İ'câzü'l-beyân fî tefsiri ümmi'l-Kur'ân (Fatiha Suresi Tefsiri)

Konevî'nin en hacimli eseri olan *İ'câzü'l-beyân,* yazarın diğer kitaplarında serdettiği tüm görüşleri içermesi bakımından bütün eserleri için bir 'mısdak' sayılabilir. Fatiha Suresi üzerinde yazılmış geniş bir tefsir olan kitap, Konevî'nin metafizik tasavvurunu ortaya koyduğu bir metindir. Kitap, hacimli bir giriş bölümüyle başlar. Bu bölümde Konevî başka kitaplarında kısmen gördüğümüz felsefe eleştirisine ve bu eleştiriden hareketle dile getirdiği bilgi teorisinin en önemli unsurlarına yer verir. Bu akıl eleştirisi, daha sonra Nasireddin Tûsî ile mektuplaşmalarında tekrarlanmıştır; bir kısmını ise *Miftâhu'l-gayb* ve *Nefehât-ı İlahiyye*'de görürüz. Bu vesileyle Konevî sufilerin

hakikate ulaşma yöntemini ve bilgi görüşlerini ayrıntılı bir şekilde bu kitapta ele alır. Ardından çeşitli derecelerde Fatiha Suresi'ni yorumlar. Konevî'nin hareket ettiği hadis, her ayetin zahiri, bâtını, haddi ve matlaı olduğunu söyler. Konevî'ye göre bunların her biri, bir varlık derecesine tekabül eden terimlerdir. Bir ayetin zahirinden söz etmek, duyulur âlemden söz etmek demektir. Bâtını ise misal âlemine tekabül eder. Haddi ruhlar mertebesinden, en nihayet matlaı ise onun a'yân-ı sâbite mertebesinden söz etmek demektir.

Konevî *İ'câzü'l-beyân* kitabında harfler üzerinde önemle durur. Harfler, eşyanın ilahi ilimdeki hakikatleri demek olan a'yân-ı sâbite'ye tekabül eden şeylerdir. Konevî görüşlerini açıklarken bu kitabında sadece dilcilerin görüşlerini aktarır ve onlara atıf yapar. Konevî bu surede geçen Tanrı'nın isimleri ve bu isimlerin insan ve âlemle ilişkileri üzerinde durur. Rahman, Rahîm, Allah, Melik, Rab isimlerinin anlamları ile bunların varlık, rahmet ve iyilik ile ilişkileri ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Konevî'nin isimler teorisi ayrıntılı bir şekilde bu kitapta işlenmiştir. Ayrıca çeşitli vesilelerle kıyamet alametleri, Mehdi'nin gelişi gibi konulara da atıf yapılır. Bunlar, Konevî'nin genel düşüncelerini anlamada yardımcı unsurlardır. *İ'câzü'l-beyân*, geleneksel anlamıyla bir tasavvufi tefsirin hudutlarını aşacak şekilde Tanrı-âlem ilişkilerinin yorumlandığı bir kitaptır.

Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ (Esma-i Hüsna Şerhi)

Kitap, Hakk'ın doksan dokuz isminin anlamlarını şerh eden bir kitaptır ve tasavvuf edebiyatının en önemli alanlarından birisi olan Esma-i Hüsna şerhlerine kaynaklık eder. Konevî "*Allah'ın doksan dokuz ismi vardır, onları öğrenen cennete girer*" anlamındaki hadisten hareketle böyle bir kitap yazmaya niyetlendiğini söyler. Ancak ilahi isimler konusu, Konevî'nin

tasavvuf anlayışının odağındaki konudur. Bu yönüyle ilahi isimler, metafizik bilginin ilkeleri olduğu gibi Tanrı ile âlem arasındaki her türlü ilişki de isimlerle açıklanabilir. Bu nedenle Konevî'yle birlikte tasavvuf, ilahi isimleri varlık ve bilgi görüşünün merkezine yerleştirmiştir. Konevî'ye göre Tanrı'nın âlemle ilişkisinden söz etmek, O'nun isimlerinden söz etmek demektir. İlahi isimler, âlemin varlık ilkesidir. Konevî'ye göre insanın ahlaken yetkinleşmesi ve hakikate ulaşması, Tanrı'nın isimleriyle ahlaklanmasıyla mümkündür. Bu yönüyle Tanrı, insanın kemale ulaşmasının örneğidir. Bu nedenle Esma-i Hüsna şerhçiliği, tasavvufun en önemli yazı ve ilgi alanlarından biridir. Bu yönüyle Konevî'nin kitabı ve isimler teorisi, bu literatürde belirleyici bir rol oynamıştır.

Fükûk fî esrâr-ı müstenidâti hikemi'l-Fusûs (Fusûsu'l-Hikem'in Sırları)

Bütün tasavvuf tarihinin en etkili kitaplarından birisi olan İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i üzerinde yazılmış kısa, fakat önemli bir şerhtir. Bu yönüyle *Fusûsu'l-Hikem*'in ilk şarihi, Konevî'dir. Gerçi kitap teknik anlamıyla bir şerhten daha çok, belirli konulardaki açıklamalardan oluşur. Bununla birlikte kitabın *Fusûsu'l-Hikem* şerhi geleneğinde önemli bir etkisi olmuştur. Müeyyidüddin Cendî, Davud Kayserî, Abdürrezzâk Kâşânî, Bâlî Sofyavî, Abdurrahman Câmî gibi pek çok şarih, Konevî'nin kitabına atıf yapar ve onun görüşünden delil getirirler.

Şerhu Erbaîne Hadîs (Kırk Hadis Şerhi)

Konevî kırk hadisi açıklamayı hedeflediği kitabında yirmi dokuz hadisi yorumlamıştır. Bu yönüyle kitap, Konevî'nin hadis yorum yöntemini ve anlayışını göstermesi bakımından önemli veriler taşır. Konevî'nin hadis anlayışı, Hz. Peygamber'e *cevâmiu'l-kelim* (bütün hakikatleri toplayıcılık) özelliği verildiği

ilkesinden hareket ederek hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin bir yorumu şeklinde ortaya çıkar. Hakikat-i Muhammediyye teorisi, ontolojik var oluş ile tarihsel zuhur arasındaki karşıtlık esasına göre bir tezada gönderme yapar. Hz. Muhammed hakikat itibarıyla ilk var olan hakikattir. Buna karşın tarihsel zuhuru bakımından son var olan peygamberdir. Hakikat-i Muhammediyye -tıpkı bir çekirdeğin bütün unsurlarıyla ağacı kendinde içermesi gibi- kendisinden sonra gelen bütün peygamberlerin bilgilerini içerir. Peygamberin sözlerinin vecizliği, bu özelliğinden kaynaklanır. Konevî yirmi dokuz hadiste bu vecizliği ve anlam derinliğini göstermek üzere şerhini yazmıştır. Kitap Prof. Dr. H. Kamil Yılmaz tarafından tahkikli olarak çeşitli defalar yayınlanmış ve tarafımızdan da tercüme edilmiştir.

Nefehâtü'l-İlâhiyye (İlahi Nefhalar)

Kitap tasavvuf edebiyatında Vâridâtnâme ve vakıanâme diye bilinen tarzın en önemli örneklerinden biridir. Konevî, kitabında belirli konulardaki tecrübelerini, düşüncelerini rahat bir üslupla dile getirir. Ayrıca kitap, Konevî'nin İbnü'l-Arabî'yle ilişkileri başta olmak üzere, kendi hayat hikâyesi ve kişisel gelişimi hakkında en çok bilgiye yer verdiği kitabıdır. Kitabın bir bölümü ise Konevî'nin mektuplarından oluşur. Farklı dönemlerde yazılan bu mektuplar, Konevî'nin hayat hikâyesi hakkında birtakım ipuçları taşır.

Nusûs fi tahkîki tavri'l-mahsûs (Vahdet-i Vücûd ve Esasları)

Kitap yirmi iki kısa bölümden oluşur ve diğer kitaplarında daha ayrıntılı açıklanan görüşler, burada kısa ve veciz bir üslup-

la anlatılır. Kitabın bu yapısı, üzerinde birtakım şerhler yazılmasını sağlamıştır. Bu şerhlerden en önemlileri, Kutbuddinzâde Muhammed İznikî ile Nureddinzâde Muslihiddin'in şerhleridir.

Mürâselât beyne Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî (Mektuplaşmalar)

Konevî ve Nasireddin Tûsî arasında çeşitli metafizik bahisleri üzerindeki mektuplaşmalardan oluşan bir eserdir. Bu eserde Konevî özellikle İbn Sînâ felsefesi olmak üzere, filozofların çeşitli meselelerdeki görüşlerine eleştiriler yöneltir ve buradan hareketle felsefenin ve aklın imkânlarını tartışır. Konevî buradaki fikirlerini bütünüyle diğer eserlerinde tekrarlamıştır ve bu yönüyle mektuplardaki ifadeleri, diğer eserlerinin bir devamı niteliğindedir.

Konevî'nin Temel Düşünceleri

İbnü'l-Arabî'yle birlikte Konevî, bâtınî fıkıh şeklinde tasavvur edilen tasavvufu yeni bir döneme ve aşamaya taşıyan düşünürdür. Bu yeni dönem, kelam tarihiyle ilişkilendirilirse *müteahhirûn sufiler dönemi*, tasavvufun iç gelişim süreci bakımından ise *olgunluk dönemi* sayılır. İbnü'l-Arabî ve Konevî daha çok ikinci nitelemeyi kabul eder görünmektedir. Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî gibi sufilerin eserlerinde gözüken tasavvuf bâtınî fıkıh idi. Bu sufiler -aralarında çeşitli üslup farkları olsa da- tasavvufu Sünniliğin itikadî ve amelî ilkeleriyle uyumlu bir şekilde yorumlamaya çalışmıştı. Söz gelişi Serrâc hadis, tefsir, kelam ve fıkıh gibi ilim dallarının karşısında, manevi ve kalp alanıyla ilgili ilmin tasavvuf olduğunu söylemişti. Kuşeyrî, aynı yoldan giderek sufilerin kavram üretme haklarından söz etmiş ve tasavvufu bir ilim olarak görmek gerektiğini belirtmişti.

Kelâbâzî ise itikadî ve amelî alanda Ehl-i Sünnet inancıyla sufilerin inançları arasındaki uyum ve örtüşmeyi kanıtlamaya çalışmıştı. İbnü'l-Arabî ve Konevî ile birlikte tasavvuf, olgunluk dönemine ulaşmıştır. Bu dönemde tasavvuf, artık hadis ve fıkıh gibi ilimlere ve bu ilimlerin anlayışlarına göre değil, başta felsefe olmak üzere İslam düşüncesinin teorik ilimlerine göre tanımlanır. Konevî'nin ifadesiyle tasavvuf bir *metafizik*tir (ilm-i ilahi).[30] Felsefi ilimlerde metafizik, diğer tikel ilimlerle nasıl bir ilişki içindeyse sufilerin bilgi alanlarına adını veren ilm-i ilahi veya metafizik de aynı işleve sahiptir. Konevî'nin tasavvuf tarihi ve genel İslam düşüncesindeki yeri, *ilm-i ilahi* (metafizik) dediği yeni bir tasavvuf anlayışını geliştirmekti. Bu yönüyle Konevî; Kindî, Farabi ve İbn Sînâ ile İslam düşüncesinde teessüs eden ancak Gazzâlî'yle belli bir ölçüde zayıflayan metafizik tasavvuru, tasavvufi tecrübe ekseninde yeni bir şekilde yorumlayan düşünürdür. Başka bir ifadeyle Konevî, İbn Sînâ'nın metafizik bilginin imkânı iddiasını, Gazzâlî ve diğer yazarların eleştirel yaklaşımına rağmen yeniden ele alan ve benimseyen bir düşünürdür. Dolayısıyla Konevî'nin düşünceleri bu istikamette anlaşılabilir.

Bilim Tasnifi ve Bilgi Görüşü

Konevî, temel kitabı *Miftâhu'l-gayb*'da benzeri bilim tasnifi kitaplarında da görülebilecek bir bilim sınıflaması ve tanımı yapar. Bu yönüyle Konevî bilim tasnifi kitaplarında dile getirilen hususları olduğu gibi benimser. Bu hususların başında ilmin ne anlama geldiği, bir ilimde konu, mesele ve ilkelerin mahiyeti ve bilimler arası ilişkiler gelir. Buradan hareketle önce metafiziğin bir ilim olması üzerinde durur. Bir şeyin bilim olabilmesi için onun bir konuya sahip olması zorunludur.

30 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

Bu sayede bir bilimden söz edilir ve o konu ekseninde bilim yapmak mümkün olabilir. Metafizik bir ilim ise onun öncelikle herkes tarafından kabul edilmiş ve tartışmaya açık olmayan bir konusu olmalıdır.

Konevî'ye göre metafiziğin konusu, Tanrı'nın varlığıdır (vücûd-ı Hak). Bu mesele, Konevî'nin İbn Sînâ'nın metafizik anlayışından ayrıldığı hususlardan biridir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre metafiziğin konusu, varlık olmak bakımından varlık idi.[31] İbn Sînâ bu görüşünü zihnin hiçbir şekilde inkâr edemeyeceği en nihai gerçekliğin varlık olmasından hareketle saptamıştı. Çünkü konu olmak, herkesçe kabul edilmişlik şartına bağlıdır. Tanrı'nın varlığı İbn Sînâ'ya göre herkes tarafından kabul edilmiş değildir. Bu nedenle de metafiziğin konusu sayılamaz. Tanrı'nın varlığı, metafiziğin kanıtlamak istediği bir mesele sayılabilir. Konevî ise Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu olması gerektiğini belirtir. Bunun nedenleri üzerinde fazla bir açıklama yapmasa bile "Varlık olmak bakımından varlık Haktır" şeklindeki cümlesiyle meseleyi başka bir boyuta taşır. Bu durumda İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu dediği şey, Konevî'de Tanrı'nın kendisini anlatan bir ifadeye dönüşürken İbn Sînâ'da metafiziğin meselesi Konevî metafiziğinin konusu haline gelir.

Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu sayılması, Konevî'ye bu ilmi farklı isimlerle adlandırma imkânı verir. Bu sayede Konevî metafizik için ilm-i ilahi, marifetullah gibi isimleri kullanır. Konevî'nin metafizik için kullandığı başka bir isim ise ilm-i tahkiktir. İlm-i tahkik, özellikle kesin bilgiye ulaştıran yönteme gönderme yapan bir nitelemedir. Aynı kökten çıkartılan muhakkik ise Konevî'nin başta İbnü'l-Arabî ve kendisi gibi sufiler olmak üzere, gerçek kelam ve felsefe bilginleri için de

31 İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 10.

kullandığı bir isimdir. Bu yaklaşım, Konevî'nin bilimler arası ilişkilerdeki pozitif tavrının bir sonucudur.

Konevî metafiziğin konusunu saptadıktan sonra onun mesele ve ilkelerini ele alır. Metafiziğin meselesi, Tanrı-âlem irtibatını açıklamaktır.[32] Bu yönüyle Tanrı-âlem irtibatı, başta *Tasavvuf Metafiziği* olmak üzere, Konevî'nin kitaplarında bütün düşüncelerin ilişkili olduğu en önemli sorundur. Metafizik yapmayı mümkün kılan araçlar ve ilkeler (mebâdî) ise ilahi isimlerdir. İlahi isimler konusu, bu nedenle yeni dönem tasavvufunun en önemli araştırma alanı olmuştur. Konevî, metafiziği yaklaşık olarak bilim tasnifi kitaplarında belirtilen şekliyle, konu, mesele ve ilkeleriyle saptadıktan sonra, onun bilimlerle ilişkisini ve görevini ele alır. Metafizik, bütün bilimlerin en şereflisi ve en üstünüdür. Bu husus, İbn Sînâ'dan beri bilinen bir olgudur. Konevî'ye göre metafizik, öncelikle sahih ilham ile batıl ilham, ilham ve keşif türleri gibi hususları doğru değerlendirmeye imkân verir. Bu yaklaşım, metafiziğin üst ve düzenleyici bir ilim olmasıyla ilgilidir. Konevî'nin metafiziğe yüklediği görev ve anlam, İbn Sînâ'nın metafiziğin görevleriyle ilgili görüşünün bir yansımasından ibarettir.[33] Metafizik, tüm tasavvufi bilgileri, keşifleri, ilhamları ve müşahedeleri değerlendiren, onları tashih eden ilim olduğu gibi metafizik yapan muhakkik de bütün sufileri ve onların bilgilerini değerlendirebilecek konumdadır.

Konevî'nin bilgi görüşü tasavvufi yöntemin hakikate ulaştıran bir yöntem olması iddiasından hareket eder. Kendisinden önce Kuşeyrî, Serrâc ve Kelâbâzî gibi sufiler tasavvufi yöntemin ve bu yöntem sayesinde ortaya çıkan bilgilerin meşruiyet sorununu fıkıh-kelam bilim geleneğinin kavramlarıyla ve anlayışıyla ele almıştı. Konevî ise daha kapsamlı bir şekilde

32 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10.
33 İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 16.

'tasavvufi yöntem' diye isimlendirdiği şeyi 'akılcı' yönteme karşı hakikate ulaştıran bir metot olarak savunur.[34] Bu yönüyle onun yaklaşımı, tasavvuf tarihinin gelişim sürecindeki en önemli aşamalardan birine karşılık gelir. Konevî'ye göre insanı gerçeğe ulaştıran iki müstakil yöntem vardır. Birincisi, delilden hareketle gerçeğe ulaşmak isteyen yöntemdir. Konevî bunu 'istidlal yöntemi' diye isimlendirir. Bu yöntem, evvelemirde filozof ve kelamcılar tarafından kullanılsa bile, sufiler de belirli bahislerde onu kullanabilir. Nitekim bizzat Konevî pek çok vesileyle bu yönteme döner. İkincisi ise kalbin arındırılması, ahlakın yetkinleştirilmesi, iyi huylar kazanılması, riyazet ve mücahedelerle gerçeğe ulaşmayı hedefler. Bu yöntem özellikle sufilerle özdeşleşir.

Konevî bu yöntemin insanı hakikate nasıl ulaştırabildiği hususunda ayrıntılı açıklamalar yapar. Bu yönüyle tasavvufi yöntemin savunulması ve imkânlarının açıklanması, Konevî'nin en önemli meselelerinden biridir. Bu konudaki düşüncelerini ise iki bakımdan ele alır: Birincisi ilk yöntemin eleştirilmesi ve kritiğidir. Bu eleştiriyle Konevî düşünce tarihinde insanın bilgi imkânlarına dönük eleştirilerdeki yerini alarak, akla ve duyu araçlarına yöneltilen genel eleştirileri yineler. Bu eleştiriler ağırlıklı olarak metafizik bahislerde aklın kullanımı ve aklın sonuçta tenzih esaslı bir Tanrı tasavvurunu ortaya koymasıyla ilgilidir. Konevî'nin bu eleştirileri, Gazzâlî'nin eleştirilerini hatırlatır.[35] Ancak vardığı sonuçlar ve özellikle metafizik bilginin imkânı bahsindeki teorisiyle Gazzâlî'den ayrılır.[36] Konevî'ye göre aklın bilgiye ulaştıran gücü, kıyas yönteminden gelir. Ancak yöntem özellikle metafizik bahislerde ve Tanrı hakkındaki

34 Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 52.

35 Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan*, İstanbul, 1967, s. 6-7.

36 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 104.

bilgide zorunlu olarak başarısız kalır. Bu husus, Konevî'ye göre filozofların da kabul ettiği bir meseledir. Konevî insanın bilgi imkânlarının eleştirisinde yapılmamış bir şeyi yapar ve insanların çelişkili düşüncelere ulaşmasının nedenlerini araştırır. Bunların başında kullanılan bilgi araçları, takip edilen yöntemler, psikolojik, kültürel ve sosyolojik koşullanmalar gibi bilinen hususlar gelir.[37] Ancak her şeyden önemlisi, bizzat bilgi konusundan kaynaklanan sorunlar, insanların farklı düşüncelere ulaşmasını sağlar. Bu durumda aynı araçlar kullanıldığı sürece, bu sorunun ortadan kalkmayacağını belirtir. Yapılması gereken şey, hakikate başka bir yöntemle yaklaşmaktır. Aklın başarısız kaldığı bu meselede tasavvufi yöntem devreye girer ve insanı salt hakikate ulaştırma işlevini üstlenir.

Konevî'nin düşüncesinde dikkat çeken hususların başında, tasavvufi yöntemin vahyin bir parçası şeklinde görülmesi gelir. Bu durumda Konevî gerçekte tasavvufi yöntemi savunurken aynı zamanda vahyi, nübüvveti ve Tanrı'nın kendini insanlara tanıtmasını savunur.[38] Metafizik alanda tasavvufi yöntem, bir peygamberin ve vahyin rehberliğinde başarı kaydedebilir. Bu durumda tasavvufi yöntemin başarısı, vahye uymaktan kaynaklanır. Nitekim İbnü'l-Arabî aynı düşünceyi belirtir ve benzer bir karşılaştırmayı yaparken tasavvufu temsil eden sufiyi 'peygambere uyan' anlamında *tabi* diye isimlendirir.[39]

Tanrı-Âlem İlişkisine Dair Görüşleri

Konevî'nin Tanrı anlayışı, düşüncesinin en önemli kısmını teşkil eder. Metafiziğin adının *ilm-i ilahi* veya *marifetullah* olarak belirlenmesi ve Tanrı'nın varlığının bir konu olarak

37 Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 54 vd.

38 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 127.

39 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2008, C. VIII, s. 40 vd.

kabul edilmesi bunu gösterir. Konevî, Tanrı'nın *mutlak varlık* olduğunu belirtir.[40] Bu tespit, Konevî'nin Tanrı tasavvurunun en önemli yönüdür ve Konevî sonrasında gelişen varlık anlayışlarında belirleyici rol oynadığı gibi İbnü'l-Arabî geleneğine yöneltilen temel eleştirilerden birisi Tanrı'yı mutlak varlık diye isimlendirmelerine dönüktür.[41] Konevî bu mesele üzerinde durur ve daha sonra İbnü'l-Arabî şarihlerinden Abdülganî Nablusî'de yansımasını gördüğümüz şekilde konunun ilahi isimlerde tevkifîlik sorunuyla ilişkisi kurulur.[42] Mutlak Varlık, Tanrı için teknik anlamıyla bir isim olmasa bile, Konevî, Tanrı'nın el-Vâcid, el-Hay ve el-Kayyum gibi bazı isimlerini varlık ile yakın anlamda yorumlayarak görüşünü başka bir açıdan destekler.[43] Ancak yine de meselenin bu tarz ele alınışı, kelam veya diğer dinî ilimlerin isimler görüşünden daha çok, Konevî'nin metafizik tasavvuruyla açıklanabilir.

Tanrı'nın mutlak varlık olması, O'nun aynı zamanda zorunlu varlık olması demektir. Buradan hareketle Konevî varlığın ikinci yönünü temsil eden mümkün ve imkân alanına geçerek, Tanrı-âlem ilişkilerini ele alır. Tanrı mümkünlerin varlık sebebidir. Konevî bu görüşlerini açıklarken İslam filozoflarının ve kelamcıların kullandığı terminolojiyi kullanır ve onların terimlerini bazı alanlarda yeniden yorumlar. Bu yönüyle vücûb, imkân, sudûr, yaratma, nedensellik, sebep, şart, vesilecilik gibi Tanrı-âlem ilişkisini açıklamada kullanılan kavramlar yaklaşık olarak diğer ilimlerde tanımlandığı şekliyle Konevî'nin metinlerinde yer alır. Konevî'ye göre Tanrı'nın âlemi yaratması belirli bir sebebe dayanır. Bu sebep, daha önce İbnü'l-Arabî

40 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 21.
41 Abdurrahman Câmî, *Nefahatü'l-üns*, s. 658.
42 Abdülganî Nablusî, *Gerçek Varlık*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2003, s. 30; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 21.
43 Konevî, *Esmâ-i Hüsna Şerhi*, ss. 177-179.

tarafından ayrıntılı bir şekilde açıklanmış olan Tanrı'nın bilinme arzusudur.[44] Tanrı'nın bilinme arzusu, gerçekte ilahi isimlerin ve niteliklerin kemallerini görme talebidir.[45] Çünkü Tanrı'da iki tür kemal vardır: Birincisi zatından kaynaklanan kemaldir. Bu kemal Tanrı'nın aşkın ve müteal yönüdür ve bu yönüyle Tanrı herhangi bir şekilde âlemle ilgili değildir.[46] İkinci tür kemal ise ilahi isim ve niteliklerin kemalidir. Bu kemalin gereği, âlemin yaratılmasıdır.

Konevî, Tanrı'nın âlemi yaratmasını bir sudûr şeklinde düşünür. Bu durumda Konevî, İbn Sînâ'nın yaratılış görüşüne yaklaşır. Ancak hangi kavramlar kullanılırsa kullanılsın bir yaratılış teorisinin Konevî'nin düşüncesinde tebarüz eden en önemli yanı, onun Yaratan ile yaratılan arasındaki ilişkiyi tesis edebilmesidir. Konevî'ye göre yaratma sonuçta bir benzerlik meydana getirir. Bir şeyden kendisine büsbütün zıt bir şey meydana gelemeyeceği gibi yaratılış sürecinde bir şeyin kendisini yinelemesi de söz konusu değildir. Öyleyse yaratılan şey, bir açıdan kaynağından farklılaşırken bir açıdan da ona benzer.[47] Bu farklılık, Konevî'ye göre görelidir ve yaratma ancak böyle bir itibari durumla açıklanabilir. Bu durumda Konevî için en önemli mesele, yaratılan şey ile Yaratan arasındaki benzerliğin sürdürülmesidir. Bu nokta düşünürün varlık ve bilgi arasında kurduğu ilişkiyi anlamak için merkezî öneme sahiptir. Konevî'ye göre bir şeyin varlığı ve var olma tarzı ile onun bilgi imkânları aynıdır. Başka bir ifadeyle varlık ve bilgi bir şeyin iki farklı yönüdür.

Konevî, sudûr düşüncesinin özünü teşkil eden nedenselliğe eleştiriler yöneltir ve bu konuda başka konularda eleştirdi-

44 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 25.
45 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 275.
46 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 9.
47 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14.

ği kelamcılara yaklaşır.[48] Ona göre sudûr sisteminin bir tür nedensellik taşıdığı kesindir. Ancak bu nedenselliği zorunlu ve Tanrı ile âlem arasındaki tek ilişki biçimi ve yönü saymak yanlıştır. Tanrı bu nedenselliği aşarak bir şey yaratabileceği gibi bunun sonucunda yaratılan şeyin de nedensellik zincirini aşarak bilgi edinmesi mümkündür. Bu konu, Konevî'nin tasavvufi bilgiye epistemolojik bir zemin aradığı hususlardan biridir. Böylelikle tekrar varlık ve bilgi ilişkisine döner. Bu yaklaşım, gerçekte sudûr teorisinin en önemli yönünün kırılması ve aşılması demektir. Böylelikle Konevî'nin varlık görüşü, iki ana ekolün etkilerini taşımıştır: Birincisi teorinin sistematik ve formel kısmında ortaya çıkan felsefe etkisidir. Konevî bu konuda filozofların sudûr teorilerini geniş bir şekilde kullanır. Bu bağlamda sudûr, akıllar, ilk akıl, Arş, Kürsü, felekler, nefis, türeyenler vb. terimler Konevî'nin kitaplarında sıkça geçer. Bu genel benzerliklere rağmen Konevî sudûr düşüncesinin özünü teşkil eden nedensellik bağını zorunlu bir ilişki saymayı reddederek vesileciliğe geçer. Bu kez Konevî filozoflardan ayrılır ve kelamcılarla benzer görüşleri dile getirir. Binaenaleyh Konevî'nin varlık görüşü, sistematik ve formel yapısı bakımından sudûr teorisi iken sistemin içi kelamcıların cevher-araz teorisiyle işlenmiştir.

Varlıklar belirli bir silsile sonucu Bir'den çıkarlar.[49] Varlıkların Bir'den çıkarak var oldukları mertebeye kadar kat ettikleri yol, nüzul diye isimlendirilir. Nüzul, gerçekte kelam teorisinde *yaratma* denilen şeydir. Konevî bu anlamda yaratma, icat, ibda gibi terimleri kullandığı kadar sudûr, ismar, intaç gibi felsefi yönü öne çıkan terimler veya zuhur, tecelli gibi tasavvufi yönü

48 Konevî, *Yazışmalar*, s. 71.
49 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23.

öne çıkan terimleri de kullanır. Konevî'nin sudûr teorisinin nedenselliğini vesileciliğe çevirdiği yer, onun dinamik Tanrı tasavvurunun dile getirildiği yerdir. Bu nedenselliğin aşılması, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin sürekliliği demektir. Başka bir ifadeyle böyle zorunlu bir nedensellik olmadığı için Tanrı âlemi her an ve doğrudan yaratır. Burada ortaya çıkan kavram, İbnü'l-Arabî tarafından daha ayrıntılı bir şekilde işlenmiş olan *tecdîd-i halk* (yaratmanın yenilenmesi) tabiridir.[50] *Tecdîd-i halk*, Tanrı'nın âlemi bir kerede değil, sürekli ve her an yeniden yaratmasıdır. Bu durumda âlem, Tanrı'nın karşısında iki anda baki kalmayan arazların toplamı olarak kalır. Bu yaklaşım Konevî'ye iki şeyi açıklama imkânı verir: Birincisi, Tanrı'nın her an eşyayı yaratmasıdır. İkincisi ise birinci yaklaşımın istilzam ettiği bir netice olarak, Tanrı'nın her an eşyayla birlikte olmasıdır. Bu düşünce, Konevî'den önce kelamcıların filozoflara yönelttikleri önemli eleştirilerden olan Tanrı'nın tikellerle ilişkisi sorununun yeniden yorumlanmasıydı. Tanrı, âlem ve içindekilerle tümel bir şekilde ilişki kurduğu gibi (sudûr silsilesi) her bir şey ile tikel ve özel bir ilişki içindedir. Konevî bunu varlığın daireselliği olarak açıklar. Konevî'ye göre dinî hayat böyle bir Tanrı tasavvuruna dayanır. Konevî'nin Tanrı-âlem ilişkisinde ulaştığı ikinci netice, onun genel varlık teorisini betimleyebilecek en önemli kavram olarak Tanrı'nın eşyayla beraberliğini vurgular. Konevî'nin Tanrı-âlem görüşü, Tanrı'nın her an ve sürekli âlemle beraber olması ilkesinden hareket eder. Bu beraberlik âleme varlık vermektir. Tanrı'nın âlemle beraberliği meselesi, Konevî'ye nispet edilen vahdet-i vücûd teorisinin en önemli yansımasıdır.[51]

50 Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 702; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 233.

51 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 265.

Nefs Görüşü

Konevî'nin varlık görüşündeki en önemli unsurlardan birisi, sudûr teorisinden hareketle geliştirdiği nefs teorisidir. Konevî nefsin bilinmesinin Tanrı'nın bilinmesinin aracı ve yolu olduğunu düşünmüştür. Ancak buradaki esas mesele, nefsin mahiyetini tespitti. Konevî bu konudaki görüşlerini İbn Sînâ yorumcusu Nasireddin Tûsî ile mektuplaşmalarında dile getirmiş, İbn Sînâ'nın nefs teorisi üzerinde birtakım değerlendirmeler yapmıştır.[52] Gerçekte tasavvufun bütün dönemlerde felsefeye en yakın olduğu konu, nefs ve buna dayanan ahlak teorisidir. Bu husus Konevî'nin nefs tasavvurunda daha açık bir şekilde görülür. Ona göre nefs insanın hakikatine gönderme yapan bir isimdir. Bu bakımdan onu, insanın hakikati veya ruhu veya başka bir isimle isimlendirmemiz mümkündür. İnsanın hakikati, Tanrı'nın bilgisinde ezelî bir hakikat ve suret olarak bulunduğu halidir. Bu bulunma, dışta var olma biçimlerinden kendisini ayırt etmek için *sübut* terimiyle anlatılır. İlahi ilimde bulunan şeye ise *ayn* veya *hakikat* denilir. Konevî'ye göre bu *ayn,* mahiyet veya malum-madum diye isimlendirilen şeyle benzerlik taşır.[53] Bu durumda ilahi ilimde sabit hakikat veya sabit ayn, nefsin hakikati olmaktadır. Aynı şey insanın dışındaki varlıklar için de geçerlidir. Bir şeyin hakikatinden söz etmek, o şeyin Tanrı'nın bilgisinde bulunuşundan söz etmek iken bir şeyin hakikatini bilmek Tanrı'nın bilgisindeki haliyle onu bilmek demektir. Konevî buradan hareketle eşyanın hakikatlerini öğrenme görevi yüklediği metafiziği ilm-i hakâik (hakikatler ilmi) diye isimlendirir.

52 Konevî, *Yazışmalar*, s. 78.
53 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23.

İnsan, önce Tanrı'nın bilgisinde bir *ayn* olarak bulunmuştur. Konevî bunu *sübut şeyliği* diye isimlendirir.[54] Bu yönüyle insanın hakikati, yaratılmış değildir (gayr-i mec'ul). Ardından sudûr sistemindeki akıllar ve felekler üzerinden bir yolculukla şehadet âleminde ortaya çıkar. Bu süreçte mücerret bir haldeki nefs, uğradığı âlemlerden ve feleklerden kazandığı özelliklerle tekâsüf ederek şehadet mertebesine kadar iner. İnsanın hakikate ulaşması da kazandığı özelliklerden soyutlanarak nefsin indiği bu yolun çıkılmasıyla gerçekleşir. Bu süreç ise *urûc* (yükseliş) diye isimlendirilir. İbnü'l-Arabî bu süreci *tahlil miracı* diye isimlendirir ki bu, Konevî'nin düşüncesini de anlatan bir terimleştirmedir. Tasavvufun nefsi arındırmayla ilgili bütün yöntemleri, bu yoğunlaşma ve kirlenmeyi ortadan kaldırarak nefsi arındırmayı ve soyutlamayı hedefler. Böylelikle Konevî nefs teorisiyle gerçekte bilgi görüşünü temellendirir.

54 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 24.

Bir Düşünce Geleneğinin Teşekkülü: Sadreddin Konevî ve Tasavvufun Müdevven Bir İlim Olarak İnşası

Bir düşünür, yaşadığı tarihi ve dönemi ne ölçüde temsil edebilir? Bir düşünür, kendisinden sonraki gelişmelerin yönünü ne kadar belirleyebilir veya bu konudaki tespitleri doğrulamak ne derece mümkündür? Vakıa, bu soruları kolaylıkla yanıtlamak güçtür. Bununla birlikte düşüncenin hayata yön verdiği ve bir düşünürün yaşadığı toplumsal ve tarihsel sürecin bir tanığı olduğu kabul edilebilir.

Burada, tasavvuf anlayışıyla sadece tasavvuf için değil, genel anlamda İslam düşüncesinin temel sorunlarını ele alması itibarıyla bir dönüm noktası olan Sadreddin Konevî'nin düşünce dünyasından hareketle dönemin entelektüel dünyası hakkında bir fikir edinmeye çalışacağız. Hemen belirtmeliyiz ki Konevî dönemini yansıtan iyi bir örnektir ve bu açıdan seçilebilecek en uygun isimlerden birisidir. Öncelikle bir sufi olmasına rağmen Konevî felsefe, kelam gibi diğer teorik ilimlerin geleneksel sorunlarını da ele almış, bu bağlamda salt tasavvufun sorunlarını inceleyen bir sufi olarak kalmamıştır. O, esası kalbi arındırmak ve ahlakı yetkinleştirmek olan tasavvufa bağlı olmakla birlikte, Metafizik'e getirdiği yorum ile

İslam filozoflarının öteden beri tartıştıkları meselelere yeni bir boyut kazandırmıştır.

Öte yandan Konevî geniş talebe halkasıyla gerek yaşadığı dönemde gerek kendisinden sonra belirli bir geleneğin oluşmasını sağlamıştır. Bir anlamda Konevî *tahkik* ve *muhakkik* terimlerine verdiği anlama göre gerçek sufilerin görüş birliği içinde oldukları temel konuları ele almıştır. Konevî'nin düşüncelerinin yansımalarını Saîdüddin Fergânî, Davud Kayserî, Müeyyidüddin Cendî, Molla Fenârî gibi sufi-düşünürlerde gördüğümüz gibi, aynı zamanda Mevlana Celaleddin, Yunus Emre, Eşrefoğlu Rumi gibi şair-sufilerde, özellikle halk dindarlığının en önemli eserleri sayılmış *Muhammediye* veya Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i gibi metinlerde de görebiliriz. Bu yönüyle Konevî'nin, öncülerinden birisi olduğu çok önemli bir düşünce geleneği ortaya çıkmış, Konevî'nin eserleri ise bu geleneğin kurucu metinleri olmuştur. Söz konusu geleneğin düşünce tarihimizde çok önemli bir yeri olduğunu görüyoruz ki bunu çeşitli açılardan ifade edebiliriz: Birincisi bu geleneğin İslam düşüncesinin en üretken geleneklerinden birisini temsil etmesi ve İslam düşüncesinin temel sorunlarını ele almış olmasıdır. Bu gelenek, İslam felsefesi ve kelam gibi temel düşünce disiplinlerinin sürdürdükleri tartışma ve incelemeleri bazen aynı, bazen farklı amaç ve üsluplarda sürdürmüştür. Böylelikle yeni tasavvuf, bir yandan daha özel amaçla ele aldığı meselelerle kendi alanını zenginleştirirken öte yandan farklı İslamî ilimlerin ele aldıkları konuları da içselleştirerek bir anlamda bilimler arasında uzlaştırıcı ve yakınlaştırıcı bir işlev görmüştür. Bu gelenekteki yazarların ilgi alanlarına göz atmak, bu tespiti kanıtlamak için yeterlidir.

Başka bir nokta Osmanlı düşüncesi üzerindeki araştırmalarda bu geleneğin önemidir. Selçuklular döneminde zirvesine

ulaşan bu düşünce Osmanlı düşüncesinin en önemli yazarlarının ve düşünürlerinin bir şekilde ilgili ve müntesip oldukları bir gelenektir. Meseleye tasavvuf tarihi açısından baktığımızda bu dönemin tasavvufun altın çağını temsil ettiğini belirtmeliyiz. Çünkü tasavvufun olgunlaşma ve altın devri İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'yle birliktedir ve etkileri günümüzde bile devam eden bu süreçte Selçuklu-Osmanlı düşünürlerinin çok önemli katkıları vardır. Başka bir ifadeyle İslam düşüncesinin en önemli alanlarından birisi Selçuklu-Osmanlı düşünürleri tarafından olgunluk dönemine ulaştırılmış ve bu gelenek düşünce tarihimizi belirleyen ana unsurlardan birisi olmuştur.

Konevî'nin Düşünce Dünyasını Anlamak

Konevî'nin iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Arapça, hadis, fıkıh, tefsir, mantık gibi dönemindeki eğitimin gereği olan ilimleri okumuştur. Başta Arapça olmak üzere, fıkıh-kelam ve hadis gibi ilimlerin yanı sıra felsefi ilimlerin etkileri eserlerinde görülür. Konevî, Arapça ve dil ilimlerine özel önem verir ve özellikle Fatiha Suresi tefsirinde en çok nahivcilerin görüşlerinden yararlanır. Bununla birlikte söz konusu tefsirinde Konevî harfler üzerinde de durur ve *ilmü'l-hurûf* âlimlerinin görüşlerini aktarır. Konevî'de İbnü'l-Arabî'nin yorum yönteminin etkileri açıkça görülür ve *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de dile getirilmiş görüşler Konevî tarafından ayrıntılı bir şekilde işlenir. Öte yandan Konevî'nin hadisçiliği bir kırk hadis derleme çalışmasından ibaret olan *Kırk Hadis Şerhi*'nde temessül eder. Felsefe birikimi ise başta İbn Sînâ şarihi ve yorumcusu Nasireddin Tûsî ile mektuplaşmalarında olmak üzere eserlerinin hemen hepsinde kendisini gösterir. Tûsî ile yakın ve samimi dostluğu, Konevî'nin felsefeye ve başta İbn Sînâ gibi filozoflara gösterdiği saygının bir benzeridir.

Konevî, İslam filozoflarının Grek düşünürlerinden tevarüs edip şekillendirdikleri felsefi mirasın yanında kelamcıların ve sufilerin ortaya koydukları miras ile karşı karşıya idi. O, genel anlamda felsefeyi kelamdan kendisine yakın bulmuştu.[1] Bunda kelamcıların fıkıhçılarla ilişkilerinin ve özellikle sufilerin karşılaştıkları baskı ve sıkıntıların sorumlularından olmalarının payı vardır. Buna bir de İbnü'l-Arabî'nin Endülüs döneminden getirmiş olduğu kelam-fıkıh uleması muhalifliğini eklemek gerekir. İbnü'l-Arabî Endülüs'ün büyük düşünürü filozof İbn Rüşd'ü büyük bir saygıyla zikreder.[2] Öte yandan felsefenin insan ve ahlak görüşü, büyük ölçüde sufilerin dile getirdiği düşüncelerle örtüşür. Bu durum Gazzâlî'den beri kabul edilen

1 Konevî şöyle der: "Bu, muhakkiklere göre dikkate alınmayan bir görüştür. Şöyle ki onlar 'görüş birliği' dediklerinde bununla, filozofların kendileriyle olan görüş birliğini kastederler. Çünkü muhakkikler, nazari aklın kendi başına idrak edebildiği konularda filozoflara katılırlar. Ardından düşüncenin tavrının ve sınırlı hükümlerinin dışında kalan diğer idrak araçları ve bilgilerde filozoflardan ayrılırlar. Nitekim daha önce buna işaret edilmişti. Buna karşın muhakkikler, farklı tabakalarıyla, kelamcılara pek az meselede muvafakat ederler." Konevî, *Yazışmalar*, s. 189.

2 İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd ile karşılaşmasını *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de şöyle aktarır: "Bir gün Kurtuba'da şehrin kadısı Ebu'l-Velid İbn Rüşd'ün huzuruna girdim. O halvetim esnasında bana Allah'ın açmış olduğu şeyleri duyup öğrendiğinde benimle karşılaşmak istiyordu. Duyduklarından dolayı şaşkınlığını izhar etti. Bunun üzerine babam onun arzusu üzerine benimle bir araya gelmek için bir ihtiyaç nedeniyle beni ona gönderdi. Çünkü o babamın arkadaşlarından birisi idi. Ben o esnada sakalı çıkmamış bir delikanlı idim. Huzuruna girdiğimde sevgi ve saygıyla bana doğru kalkıp beni kucakladı ve şöyle dedi: 'Evet!' Ben de ona 'Evet!' dedim. Bunun üzerine söylediğini anladığım için neşesi arttı. Sonra niçin sevindiğinin farkına vardım ve ona 'Hayır' dedim. Bunun üzerine üzüldü, rengi değişti ve sahip olduğu şeye karşı kuşku duydu." Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye,* II: 372, nşr. Osman Yahya, Mısır, 1985. İbnü'l-Arabî'nin aynı yerde aktardığı kadarıyla İbn Rüşd tasavvuf ve İbnü'l-Arabî hakkında şöyle der: "Bu, bizim kabul ettiğimiz fakat mensubunu görmediğimiz bir haldir. Allah'a hamd olsun ki kapıların kilitlerini açan o hal mensuplarından birisinin bulunduğu bir zamandayım. Bana onu gösteren Allah'a hamd olsun."

bir husustur ve sufiler, Afîfî'nin de belirttiği gibi,[3] başka hiçbir konuda felsefeden ahlak ve nefs görüşlerinde yararlandıkları kadar yararlanmamışlardır. İbnü'l-Arabî, filozofların bu gibi meselelerdeki isabet ve görüşlerindeki doğruluklara tanıklık eder. Bu bağlamda Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi tam bir karşıtlık ilişkisi olarak yorumlayan *yoktan yaratma* fikrine karşı tecelli ve zuhur terimleriyle bu ilişkiyi bir süreklilik ve münasebeti mümkün kılan benzerlik ilişkisine dönüştüren sudûr ve zuhur fikrini benimsemekle göksel akıllar, nefisler, felekler, göksel yolculuk, nüzul, urûc, unsurlar âlemi, üst âlem-alt âlem ilişkileri, müvelledât, cansız-bitki ve hayvan gibi pek çok konuda sufiler filozoflarla yakın düşüncelere sahip olmuşlardır. Bütün bunları İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'de de sıkça gözlemliyoruz ve her iki düşünür de bu gibi benzerliklerin bir ayniyete ve ircaya yol açmaması konusunda okurlarını ikaz ederler.

İbnü'l-Arabî, filozofların temelde nebevi bir kaynağa dayandıklarından ancak tevil nedeniyle bu kaynağı tahrif ettiklerinden söz eder. Konevî bu konuyu ilk filozofların yöntem olarak cedel yönteminden uzak durmaları ve ahlak ve nefsi arındırmaya önem vermeleri bahsinde ele alır. İbnü'l-Arabî bu noktada sufinin filozof diye suçlanışını yanıtlamaya çalışırken, başka bir açıdan, onun sözlerindeki doğruluğa da dikkat çeker. Ancak İbnü'l-Arabî'de özellikle fıkıhçılara karşı tepki çok barizdir. Yaşam öyküsünün de gösterdiği gibi, kişisel olarak fakihlerden çok baskılar görmüş olmasının yanı sıra, sufilerin

3 Bu konuda İslam felsefesine tesir eden kaynakların başında gelen Hermetik düşüncenin nefs ve nefsin tenezzül süreci, "Hermes'in Müşahedesi" diye bilinen metinde zikredilir. Bu metin ve değerlendirme için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, İstanbul, 1999, s. 343 vd. Ayrıca sufilerin İslam filozoflarından aşina oldukları Yeni Platoncu nefs tasavvurlarından etkilenişleri hakkında bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, 1996, s. 71 vd.

en çok fakihlerden ve onların etkisiyle siyasi yönetimlerden baskı gördüklerini belirtir.[4] İbnü'l-Arabî o kadar ileri gider ki fakihlerin eziyet ve baskılarını firavunların peygamberlere yaptıkları eziyet ve baskılara benzetir ve onları "ümmetin firavunları" diye niteler.[5] Öte yandan sufilerin ıstılahî ve nesnel bir dil geliştirmek yerine, simgesel ve kapalı ifadelerle belirsiz bir dili tercihlerini veya naslar üzerindeki yorumlarını bağlayıcılık ve iddiadan soyutlayarak "işaret" diye nitelemelerini fakihlerin baskılarına bağlar.[6] Fakihlerin kelamcılarla birlikte temsil ettikleri otoritenin sufileri rahatsız ettiği anlaşılmaktadır ve filozoflara karşı olumlu tavırda bu dışlanmışlığın etkisi vardır.

Konevî'nin fakihlerin din yorumuna tepkisi, en iyi şekilde *Vasiyetname*'sinde dile getirilmiştir. Konevî başta defnedilişi olmak üzere, cenaze merasiminin bazı ayrıntıları ve mezarının yapılması hakkında, fıkıh kitaplarına değil hadis kitaplarına bakılmasını ve onlardaki bilgilerin esas alınmasını vasiyet eder.[7] Bu yaklaşımında İbnü'l-Arabî'den beri bilinen, hadis ilmini fıkha göre daha üstün sayma görüşü etkindir. Bununla birlikte Konevî'nin fıkha veya daha özelde kelamcılara karşı tavrı, sistematik düşünmeyi tercih etmesi ve bu düşünme tarzının kelamcılarda bulunmayışından kaynaklanmış olmalıdır. Her şeye rağmen, özellikle cevher-araz ve buna bağlı olarak sebeplilik konusunda olmak üzere, kelamcıların Konevî'nin varlık anlayışındaki rolü azımsanmayacak ölçüdedir.

4 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (Darü'l-fikr, tarihsiz), c. I, 279.

5 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. I, 279.

6 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. I, 280. Ankaravî'nin Hallâc'ın öldürülmesinin sufiler üzerindeki etkisi ve onları daha kapalı bir dile yönelttiğiyle ilgili tespiti hakkında bkz. İsmail Rusûhî Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, İstanbul, 1289, VI: 400.

7 Konevî, *Vasiyetname*, (*el-Fükûk fi-müstenidati'l-hikemi'l-Fusûs*'un Muhammed Havâce tarafından yapılmış tahkikindeki metin, İntişarat-ı Mevla, 1413, Tahran).

Konevî'nin Entelektüel Mirası: Metafiziğin Yeniden Tanımlanması ve Müşahedenin Temellendirilmesi

Konevî'nin düşünce tarihindeki yerini ve etkisini anlayabilmek için öncelikle onun ana konusunu teşkil eden *ilm-i ilahi*, başka bir ifadeyle metafiziğin anlamına bakmalıyız. Bilindiği gibi, Aristoteles bilim sıralamasında İlk Sebep hakkındaki ilmi "tabiat ötesindeki şeyin bilimi" diye nitelemiş ve onun konusunu "varlık olmak bakımından varlık" diye tespit etmiştir. "Varlık olmak bakımından varlık" deyimi hakkında görüş ayrılıkları vardır; ancak diğer bilimlerin, varlığı hangi bakımdan incelediklerini dikkate aldığımızda bu ifade hakkında bir fikre ulaşabiliriz. Söz gelişi fiziğin konusu hareket ve durağanlığa konu olması bakımından varlık ve bu yönden ona ilişenlerdir.[8] Burada varlık, belirli bir ilişeni yönünden ele alınır. Matematik ise salt ölçmenin incelendiği bilimdir. Bunlar da varlık oluşu bakımından değil, varlığın bir kategorisi bakımından varlığın incelenmesidir. Şu halde hiçbir bilim varlığı varlık olmak bakımından ele almaz. Aristoteles işte bu noktada varlık olmak bakımından varlığı ele alacak bir ilim olması gerektiğini ve bu ilmin de ancak metafizik olabileceğini belirtir.[9] Müslümanlar ilk felsefi çevirilerle Grek mirasını tevarüs ettiklerinde bu konuları ele almışlar ve onlar da İlk Felsefe'nin veya metafiziğin konusu hakkında görüş ileri sürmüşlerdir.

Konevî açısından bütün filozoflar içinde en önemlisi olan İbn Sînâ, metafiziği Aristoteles gibi "varlık olmak bakımın-

8 İbn Sînâ, *Metafizik,* Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2004, I: 4 vd.

9 Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1993; s. 191 vd; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, Çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yay., 2003, s. 3 vd.

dan varlığın bilimi"[10] diye niteler. Bunun yanı sıra metafizik bütün bilimlerde ortak meselelerin, yani *umûr-ı âmme*'nin ele alındığı bilimdir ve diğer özel ilimlerin ilkelerini tashih eder ve temellendirir. Bu anlamda metafizik, bütün ilimler için bir üst ve otorite ilimdir. İbn Sînâ metafizikçi filozof ile özel ilim mensuplarının ilişkilerini ve konuşma alanlarını ele alır ki bu bahisteki görüşlerinin Konevî'de karşılıklarını bulabilmekteyiz. Konevî öncelikle metafiziğin anlamı ve konusu üzerinde durur. Ona göre metafizik *ilm-i ilahi*'dir ve eserlerinde genellikle *ilm-i ilahi* veya bazen marifetullah adını kullanır. Hatta bu durum bazı yerlerde teknik anlamda bir bilimden mi yoksa Tanrı'yı bilmekten mi söz ettiğine dair karışıklığa yol açabilir. Ancak Konevî'nin temel yapıtı *Miftahu'l-ġayb*'ın hemen girişindeki cümleleri, kastettiğinin *Metafizik* olduğunu ortaya koyar.

Bir sufinin felsefi ilimlerin içine giren bir bilimi konu edinmesi şaşırtıcı gelebilir. Ancak Konevî'nin genel tavrını dikkate aldığımızda bu durum gayet doğaldır. Çünkü Konevî hiçbir sufide görmediğimiz açıklık ve iddiayla müşahede yönteminin bilgiye ulaştıran bir yöntem olduğundan söz eder ve onu istidlal yöntemiyle kıyaslar. Konevî'ye göre hakikate ulaşmanın iki yöntemi vardır. Birincisi eşya hakkındaki duyusal bilgilerimizden hareket edip aklın soyutlama ve analiz yöntemiyle soyutlaşan akıl veya istidlal yolu; diğeri ise özünü kalbi arındırmanın teşkil ettiği müşahede veya Konevî'nin aynı anlamda kullandığı "iyân" veya "muayene" yoludur. Konevî bu iki yöntemi, gerçeğe ulaşmanın iki meşru yöntemi sayar ve her birisinin bilgi imkânlarını tahlil eder. Öte yandan metafizik gerek Konevî ve gerekse İslam düşünürlerinin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bütün bilimlerin üst ve kuşatıcı disiplinidir. Dolayısıyla metafizik hiçbir zaman özel bir ilme

10 İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 4 vd.

indirgenemez. Nitekim metafiziğin bu özelliği onun "gerçek ilimler" arasında sayılmasında ortaya çıkar.

Konevî'nin müşahede yöntemini temellendirmesi iki aşamalıdır: Birincisi aklın eleştirisi, ikincisi ise müşahede yönteminin dayandığı esasların tespiti. Konevî'nin öncelikle insanın bilme imkânları hakkındaki değerlendirmesini ortaya koyduğunu görmekteyiz. İnsan başta duyuları olmak üzere, bunlardan yararlanarak da akıl gücüyle eşya hakkında bir bilgi edinmeye çalışır. Konevî bu noktada özellikle Gazzâlî'yi hatırlatan bir eleştirel yöntemle duyuların ve aklın insana verdiği bilgilerdeki kuşkuyu dile getirir.[11] Akıl eleştirisi ve felsefe hakkındaki değerlendirmeleri kendi görüşlerini ifade etmenin birinci aşamasını teşkil eder. Konevî duyularımızın çeşitli nedenlerle bize zorunlu olarak eksik bilgi verdiklerini belirtir ve bu tespit öteden beri bilinegelen bir tespitin tekrarlanmasından ibarettir. Nitekim Konevî'nin bu konuda verdiği örnekler de en meşhur örneklerdir. Bu çerçevede birkaç noktaya değinmemiz gerekir.

Birincisi Konevî'nin kanıtlama yöntemi hakkındaki görüşüdür. Konevî öncelikle kabul edilen ilke ve delillerin her zaman kanıtlanamayacağına dikkat çeker. Çünkü doğru olduğundan kesinlikle emin olduğumuz şeyler vardır, fakat biz onları kanıtlayamayız. Bir şeyin ispatlanamaması, mutlaka onun yanlış olacağı anlamına gelmez. Konevî bu durumun felsefede öteden beri bilinen bir şey olduğunu belirtir ve özellikle cedel yöntemini eleştirerek her meseleye kanıt istemenin işin doğasına aykırı olduğunu belirtir. Böylece metafizikte dile getirdiği kanıtlar veya delillerin her zaman kanıtlanamayacağını belirtir

11 Konevî ve Gazzâlî benzerliği hakkında bkz. Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan*, s. 6-7.

ve görüşlerini dile getirirken cedel veya tartışma yerine *takrir* yöntemini benimser.[12]

Bu nokta Konevî ile Gazzâlî arasındaki farkın tebarüz ettiği önemli alanlardan birisidir. Bilindiği gibi Gazzâlî, İslam filozoflarının özellikle metafizik konulardaki görüşlerini ele alırken, onların kesin delile dayanmadıklarını iddia ederek, metafizikte felsefenin ortaya koyduğu iddiaların temelsiz olduğunu belirtmişti. Konevî ise felsefenin her alanda kanıt getirmesinin mümkün olmadığını dile getirerek, bu noktada filozoflar ile sufi-muhakkikler adına müşterek mazeret beyan eder. Konevî felsefenin veya aklın, her şeyi bildiği iddiası taşımadığını belirtir. Söz gelişi felsefe eşyanın hakikatlerini bilemez. Tanrı hakkında belirsiz bir tanımla (*selbi*) hüküm verebilir, ancak onun dince bildirilmiş niteliklere sahip bir Tanrı olduğunu ortaya koyamaz. Âlemin Tanrı'dan bir akış ile çıktığını söyleyebilir, ancak bu feyzin mahiyetini veya bu akış sürecindeki akılların ve feleklerin sayısını ve mahiyetlerini bilemez veya kanıtlayamaz. Bununla birlikte bir şeyi kanıtlayamamak her zaman o şeyin var olmadığı anlamına mı gelir? Konevî gözlemlerimizin ve tecrübelerimizin durumun böyle olmadığını gösterdiğini belirtir. Çünkü pek çok şeyin varlığından emin oluruz, hâlbuki bizden kanıt istense kanıt getirmemiz mümkün değildir.[13]

Konevî'de bilgi ve varlık meselesinin özünü, kıyası mümkün kılan bir varlık anlayışı teşkil eder. O, varlık meselesini tasavvurda eşya arasında benzerlik ve münasebetlerin var olduğunu gösteren bir anlayışı dile getirir. Bu benzerlikler sayesinde eşyanın birbirleri hakkında bilgi edinmeleri mümkündür. Sadreddin Konevî eşya arasındaki münasebet ve benzerlikleri nasıl temellendirir?

12 Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 43.
13 Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 43.

Bu soru Konevî'nin ilahi isimler görüşüne eğilmemizi gerektirir. Konevî ilahi isimler konusunda çeşitli konulara değinir, ancak burada konumuzla ilgili olanı isimler arası ilişkiler ve Tanrı-âlem ilişkisidir. Konevî'nin varlık görüşü, zorunlu ve mümkün gibi kategorilere ayrılmadan önce varlığın birliği fikrinden hareket eder. Mutlak varlık Tanrı'dır ve mümkün varlık bu varlığın bir sınırlanması ve özelleşmesinden ibarettir. Konevî âlem-Tanrı ilişkisi meselesinde isimlerdeki çokluk ve zattaki birlikten hareket eder. Tanrı'nın zatıyla âlemin herhangi bir ilişkisi olamayacağı gibi âlemdeki her olay da Tanrı'nın isimleriyle ilgilidir. Böylelikle ilahi isimler âlemdeki tek tek varlıkların varlık sebebidir ve aslında her şey bir ilahi ismin tecellisinden başka bir şey değildir. İsimler ve varlıklar arasında böyle bir ilişki kurulduğunda, Konevî başka bir şey daha yapar. O da bilindiği kadarıyla ilk kez Endülüslü mutasavvıf İbn Kasî tarafından dile getirilmiş, ardından İbnü'l-Arabî ve Konevî tarafından geliştirilmiş *ilahi isimler arası ilişkiler* görüşünün bu kez varlıklar arası ilişkilerin zemini olarak yeniden yorumlanışından ibarettir.[14] Bu yoruma göre isimler arasında bir içlem-kaplam ilişkisi vardır: Her isim bir yönden kendi hakikatiyle diğer isimlerden farklıdır, öte yandan bütün isimler arasındaki ortak zat -Konevî'nin ifadesiyle müsemmanın birliği- sayesinde diğer ismin hükmünü ve anlamını taşır. Birinci açıdan söz gelişi er-Rezzâk ismi eş-Şâfî isminden ayrı olduğu halde ikinci açıdan bütün isimler birbirlerinin yerini tutabilir ve birbirleri hakkında bilgi verebilirler.[15]

14 Bu eser ve yazarı hakkında bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, "İbn Kasî ve Halü'n-na'leyn isimli eseri", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2000, s. 301; İbnü'l-Arabî bu eser üzerine bir şerh yazmıştır, ancak bu şerh, daha çok İbn Kasî'ye yöneltilen eleştirilerden oluşmaktadır. İbnü'l-Arabî her ne kadar söz konusu görüşünden etkilenmiş olsa bile, İbn Kasî'yi ârîflerin sözlerini bilmeden aktaran birisi diye niteler. Bkz. *age.*, s. 322 vd.

15 Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 362.

Konevî isimler hakkındaki bu düşünceyi, asıl-fer ilişkisiyle bütün varlığa teşmil eder. Buna göre her varlık bir yönden bütün varlıklardan farklı iken, öte yandan *varlık ilkelerindeki ayniyet* nedeniyle diğer varlıklarla benzerdir. İşte bu benzerlik bilginin imkânını sağlar. İslam filozoflarının Yeni Platoncu düşüncelerden öğrendikleri mikro kozmos-makro kozmos fikri böylelikle Konevî tarafından daha güçlü bir şekilde bir varlık ve o sayede bir bilgi görüşü olarak geliştirilir. Böylelikle her şey, bir başkasının sembolü ve simgesi haline gelebildiği gibi, bütün bir âlem de Tanrı'ya delalet eden bir ayet ve işaret olarak görülmüştür. Sufilerin özellikle İbnü'l-Arabî sonrasındaki sembolik anlatımlarını, düşüncelerini ve soyut fikirlerini anlatmak için bazen en kaba örnekleri tercih etmeleri ve her şeyi bir simge olarak görmelerini sağlayan şey ilahi isimler hakkındaki bu ana fikirdir ki bunun tasavvuf tarihinde çok önemli yansımaları olmuştur.

Konevî'nin Etkileri: Teorik Tasavvufun Sonuçları

Konevî'nin tasavvuf tarihindeki başka bir önemi etkileridir. Hiçbir mutasavvıf *teorik tasavvuf* tarihinde onun kadar etkili olmamıştır. Bunun yegâne istisnası İbnü'l-Arabî olabilir, ancak Konevî'nin yorumlarının İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasındaki rolü dikkate alındığında onun da Konevî vasıtasıyla etkin olduğu görülür. Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin anlaşılmasındaki katkısı Abdurrahman Câmî tarafından şöyle dile getirilir: "Şeyh Sadreddin Hz. Şeyh'in sohbet ve hizmetinde terbiye gördü. Vahdet-i vücûda dair görüş ve sözlerini akla ve şeriata uygun gelecek tarzda Şeyh'in maksadını iyice anlamış olarak güzelce yorumlamıştır. Onun bu konudaki araştırma

ve yorumlarını görmeksizin meseleyi gereği gibi anlamak mümkün değildir."[16]

Konevî'nin etkisi, öncelikle teorik tasavvufta bir yazı dilinin ve üslubunun gelişiminde kendisini gösterir. Başta ilk *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Müeyyidüddin Cendî, İbnü'l-Fârız şarihi Saîdüddin Fergânî, İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız şarihi Davud Kayserî, Sadreddin Konevî şarihi Molla Fenârî, Kutbuddin İznikî vb. pek çok sufinin eserlerinde meselelerin serdediliş tarzı ve üslubu Konevî'ye çok şey borçludur. Bu dönemde varlık ve buna bağlı sorunlar tasavvuf kitaplarında önemli ölçüde yer tutmuş, eski klasiklerde ele alınmayan pek çok sorun tasavvufla ilgili sayılmış, öte yandan eski eserlerdeki pek çok konu ya önem kaybetmiş veya bütünüyle göz ardı edilmiştir. Bir yönüyle ortaya çıkan tasavvuf, felsefi bir ton taşımış, en azından ifade düzleminde *nazari tasavvuf* diye isimlendirebileceğimiz bir tasavvuf anlayışı ortaya çıkmıştır.

Konevî'nin bu alandaki tesiri iki şekilde gerçekleşmiştir: Birincisi geniş talebe halkasıyla oluşturduğu gelenek; ikincisi ise bir yandan kendi eserleri üzerindeki şerhler, öte yandan İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi sufilerin eserleri üzerindeki çalışmaların Konevî'yi ve birinci nesil talebelerini kaynak ve otorite haline getirmesi. Konevî bazı talebelerini başta İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i ve İbnü'l-Fârız'ın şiirleri olmak üzere çeşitli tasavvuf kitaplarını yorumlamaya yönlendirmiştir. İbnü'l-Fârız bu anlamda kısmen daha az bilinen bir sufidir, ancak Fergânî'nin İbnü'l-Fârız'ın bir kasidesi üzerinde yazdığı şerhin İbnü'l-Fârız'ı anlamada önemli etkisi olmuştur. Ancak bundan daha önemlisi İbnü'l-Arabî yorumlarında Sadreddin Konevî'nin dolaylı veya doğrudan etkisidir. Konevî'nin *el-*

16 Abdurrahman Câmî, *Nefehatü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, Yay. Haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul, 1995, s. 705.

Fükûk'u ve gerekse bizzat Konevî'nin yönlendirmesiyle yazılmış Cendî şerhi, İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasında büyük öneme sahip olmuştur. Cendî, eserini bu anlamda Konevî'ye ait görür.[17] Fergânî de *et-Taiyye* şerhinde aynı ifadeleri kullanır ve şerhin gerçekte Konevî'nin fikirlerinin yazılmasından ibaret olduğunu belirtir. Başka bir açıdan Konevî'nin etkilerini düşüncesinin temel özelliklerinden hareketle görebiliriz. Bu bakımdan sonraki gelişmelere etkisini onun entelektüel mirasından hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin varlık görüşleri *vahdet-i vücûd* diye bilinmiştir.[18] Bu terim her iki sufi tarafından kullanılmamış olsa bile, terimin anlamını dikkate aldığımızda, isimlendirmenin doğru bir isimlendirme olduğu anlaşılmaktadır.[19] Vahdet-i vücûd, bilginin ve tecrübenin kaynağı ve yönteminden sarf-ı nazar edersek, formel yapısında ve ifadesinde sufilerin İslam filozoflarından öğrendikleri sudûr görüşü ile özünü "Araz iki anda baki kalmaz"[20] ana fikrinin oluşturduğu ve sürekli bir yenilenme ve yaratma görüşüne dayanan Eş'arî kelamcı-

17 Müeyyidüddin Cendî, *Şerhü Fusûsi'l-Hikem*, nşr. Celaleddin Aştiyani, Meşhed University Press, 1982, s. 10.

18 Afîfî'nin görüşü için bkz. *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 42 vd.; İbrahim Medkûr'un görüşü için bkz. "Vahdet-i vücûd beyne İbnü'l-Arabî ve İspinoza", *Tezkârî*, (Mektebetü'l-arabiyye, Kahire, 1969).

19 Bu konudaki görüş ve değerlendirmeler için bkz. Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i vücûd ile Alakalı Bâzı Meseleler", A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, İstanbul, 1987, c. I, s. XLVIII.

20 İbnü'l-Arabî'nin cevher-araz tanımları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-mesâil* (*Resail* içinde, Haydarabad, 1948), s. 23. İbnü'l-Arabî, âlemin her an yenilenen arazlardan oluştuğunu ve yaratılışın sürekli yenilendiğini sadece ehl-i hisbanın bilebileceğini dile getirir: "Şayet âlem için kıdem sabit olsaydı, madum olması mümkün olmazdı. Hâlbuki adem, mümkün, hatta bütün âlem için gerçekleşmektedir. Fakat insanların çoğu, yeniden yaratılıştan kuşku içindedir. Binaenaleyh, ehl-i hisbandan başka bunu bilen yoktur. Eş'arî de bunu araz görüşünde ortaya koymuştur." Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, 379. Eş'arîlerin görüşü ve değerlendirme için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 245 vd.

ların cevher-araz görüşlerinin izlerini taşıyan bir Tanrı-âlem, kısaca varlık yorumudur. Bu görüş, dinî açıdan bakıldığında, Tanrı'nın birliğinin farklı bir ifadesi; yaratmayı İbnü'l-Arabî ve Konevî'deki özgün anlamıyla alırsak ve zihnimizi özellikle kelamcıların yoktan yaratma fikrinden soyutladığımızda bir yaratılış görüşü diye görülebilir. Peki, böyle bir varlık görüşü ne gibi sonuçlar istilzam eder?

Vahdet-i vücûd, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkilerin *varlık* yönünden değerlendirilişidir. Bu görüşte öncelikle birlik düşüncesi üzerinde durmak gerekir. Konevî, birliği en temel kavramımız olarak görür ve her şeyde asıl olan ve her şeyi var eden ilke birliktir. Bu anlamda Konevî, birliğin asıl olduğu fikrini dile getirir ve her şeyin ancak birlik sayesinde ayakta durduğuna dikkat çeker. Çokluk ancak göreli olarak vardır ve çokluğun varlığı da birliğe dayanır ve birlikten yoksun olan herhangi bir çokluk tasavvur edilemez. Konevî buradan hareketle, birliğin çokluğu içermesi ve çoklukta birliğin bulunması şeklinde iki zıt terime ulaşır ve bunu "çokluktaki birlik, birlikteki çokluk" terimleriyle ifade eder. Başka bir açıdan meseleye baktığımızda, çokluk Tanrı'da sıfatlardan ve isimlerden söz etmek, birlik ise bu isimlerin gösterdiği ve işaret ettiği zattan söz etmekten ibarettir. Öte yandan her şeyde birliğin esas olduğu fikriyle uyumlu ve paralel olarak âlemde bir düzen ve süreklilik fikri de Konevî açısından zorunludur. Tanrı'nın âlemi yaratmasının anlamsız ve boş olamayacağını bir ilke olarak aldığımızda, âlemdeki her bir şeyin bir gaye ve sebeple var olduğu sonucu ortaya çıkar. Konevî âlemdeki bu düzenlilik fikri üzerinde durur ve her ne kadar Tanrı'nın fiillerinde, insanın anladığı tarzda irade ve ihtiyar veya zorunluluk bulunmadığını belirtse bile yaratmada bir "abes" bulunmadığını da vurgular.[21]

21 Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 279.

Vahdet-i vücûd, varlık ve rahmet arasındaki bir ayniyeti esas alır ve mutlak âlemdeki kötülüğü reddeder.[22] Bu mesele sufilerden önce İslam filozofları özellikle İbn Sînâ tarafından dile getirilmiş ve varlığın saf iyilik, yokluğun ise saf kötülük olduğu fikri işlenmiştir.[23] Bunun doğal bir yansıması ise âlemde var olan her bir şeyin Tanrı'nın bir inayeti ve lütfuyla var olmasıdır. Böylelikle âleme ve var oluşa karşı iyimser bakış, daha önce de kısmen temas ettiğimiz gibi, Konevî'nin zühde bakışından doğaya, âleme veya en geniş anlamıyla maddeye yönelik iyimser bakışı da ortaya çıkar ve bu bakış kendisinden sonra veya sufilerce sürekli işlenmiş bir fikir olarak etkisini sürdürmüştür. Âleme yönelik bu iyimser bakış, sufilerin dünyadan kaçış ve maddenin kötülüğü üzerinde odaklaşmış çeşitli gnostik akımlardan ayrıştığı en önemli noktalardan birisidir ve bu düşüncenin kuramcılarının başında Konevî gelir.

Konevî'nin fikri, dairesel bir varlık anlayışına dayanır. Bu varlık anlayışı, belirli bir noktadan başlayan sürecin veya tarihin başladığı noktada biteceği ve başlangıcın asla kavuşmasıyla gayenin gerçekleşeceği fikrine dayanır. Bu durum, pek çok alanda yansıması olan dereceli bir anlayışa yol açar. Öncelikle Tanrı'nın kelamı ve iradesi, tarihsel dönemlerin özelliklerine göre tecelli eder. Bu itibarla, asılda bir olsa bile, peygamberlerin

22 Konevî şöyle der: "Rahmet vücûdun kendisi olduğu için, Hakk'ın zatî vasfı rıza olmuştur. Bu sebeple bu vasfın mukabili de gazap olmuştur. Böylece bu iki vasıf arasında, Hakk'ın da zikretmiş olduğu bir önemli yakınlık meydana gelmiştir. Sonra rahmet, gazabı geçmiş ve Hakk'ın zatî vasfı olan rıza ile ona baskın gelmiştir: çünkü Hak, kendisi için yaratma; öte yandan mümkünlerin a'yânı hakkında ise, müsaade ettiği ve rıza gösterdiği varlık ile vasıflanmalarından razı olmasaydı, var olan şeyler mevcut olamazdı." Bkz. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 479.

23 İbn Sînâ şöyle der: "Vücûd sırf hayırdır." Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 355, nşr. G. C. Anawati, S. Zayed, Süleyman Dünya, Kahire, 1960. Değerlendirme için bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, İz yay. 2002, s. 137; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, 1993, s. 72.

mesajlarının geldikleri dönemlerin özellikleri itibarıyla farklılık arz ettikleri ve bu anlamda ancak göreli bilgiler taşıdıkları fikri Konevî tarafından ısrarla belirtilir. Bu süreç, İbnü'l-Arabî'nin belirttiği gibi, Hz. Peygamber'in tarihsel varlığıyla gayesine ve hedefine ulaşmış ve artık bu dönem mutlak bilginin, Tanrı hakkındaki gerçek ve doğru bilginin ortaya çıkabileceği bir dönem olmuştur. Peygamber ile ümmeti ve dönemi arasında kurulan ilişkiyle de İslam ümmetinin ümmetler, Müslümanlığın da dinler içindeki mütemayiz yeri ve konumu ortaya çıkar. Böylelikle Konevî artık gerçek ve doğru bilgiyi İslam'ın temsil ettiği ve kendisinden önceki bütün dinlerin neshedildiği fikrini dile getiren İbnü'l-Arabî ile hemfikirdir. Bu, İbnü'l-Arabî'nin *hatmü'n-nübüvve* fikrinin istilzam ettiği bir neticedir.

Öte yandan bu ümmet içinde de bilgide ve marifette bir derecelenme vardır. İbnü'l-Arabî bunu kendi dönemi ile Peygamber'in dönemi arasında kurduğu ilişkiyle açıklar ve kullandığı örnekler Konevî tarafından aynen tekrarlanır.[24] Buna

24 İbnü'l-Arabî kendi dönemiyle önceki dönemleri birbirinden ayırt eder. Buna göre devirlerin ve zamanların değişmesiyle ilahi tecellilerin de değişeceğini kabul ettiğimizde, bu dönemler arasında da birtakım farkların bulunması gerekir. İbnü'l-Arabî'ye göre ilk dönem, başta peygamber dönemi olmak üzere, dinin naslarının anlaşılması ve özellikle zahirî düzeyde dine aykırı şeylerin ortadan kaldırılması esasına dayanmaktaydı. Peygamberin birinci görevi de buydu. Bu sebeple Hz. Peygamber, putlarla savaşmış, insanların tek Tanrı'ya iman etmelerinin ve ondan başkasını inkâr etmelerinin mücadelesini vermiştir. Bunun ardından, peygamberin ilk takipçileri aynı tavrı sürdürmüşler ve ne peygamber ve ne de ilk takipçileri "hakikat" ilimlerinden söz etmişlerdir. Hâlbuki İbnü'l-Arabî'nin devri, farklı bir "devir" olarak tezahür eder. Bu devir, artık ilk dönemlerdeki tehlikelerin ortadan kalkmasıyla İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle bütünüyle bir keşif ve müşahede dönemi olmuştur. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 188. Konevî de benzer örneklerle kendi döneminin geçmiş bütün dönemlerden farkını vurgular: "Allah'ın bazı sırları daha vardır ki bunları Hz. Mustafa, ümmetinden seçkin kimselere bildirmiştir. Fakat Hz. Peygamber, kendisinden sonra gelenler için bunların gerçekleşmesine dikkatini çekmediği gibi, böyle bir şeyin olmayacağını da belirtmemiştir. Bu gibi şeyleri haber vermeyişinin sebebi, arzuların, belirli bir halde haber verilen şeye yönelmesinde çoğalmasıdır. Bu gibi şeyleri idrak etmek için, arzu-

göre Hz. Peygamber'in dönemi tevhide ilişkin esasların inşa edildiği dönemdir ve bu dönemdeki ana konu iman ve tevhittir. Hâlbuki İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönem, tam anlamıyla bir marifet ve bilgi dönemidir ve önceki dönemlerde ancak ana fikir olarak bulunan bilgiler bu dönemde ayrıntılı hale gelmiş ve böylelikle hiçbir dönemde olmayacak kadar marifet ortaya çıkmıştır.[25] Bu, bir anlamda, yaşanan dönemin özelliğidir. Konevî, İbnü'l-Arabî'nin kullandığı örnekleri kullanır ve kendi dönemini bir ağacın meyve verme dönemi olarak görerek aynı düşünceyi dile getirir. Böylelikle bu dönem, gerek İbnü'l-Arabî ve gerekse Konevî'ye göre her alandaki bilgilerde olgunluk ve kemal dönemi diye görülmüştür. Konevî'nin kendisinden sonraki dönemlerle ilgili karamsarlığı da zirvesine ulaşmış bir bilgide artık gerilemenin zorunlu olacağı kabulünden kaynaklanır.[26]

Vahdet-i vücûd, Tanrı ve insan-âlem irtibatını izah eden bir düşüncedir. Bunlardan hangisini öncelersek önceleyelim

lar ve himmetler dağılıp, eldeki vâridattan paylarını yitirmeye sebep olmaz. Zamanları gelmediği için, bunlara da ulaşamazlar. Çünkü bu ilimler, birinci asrın değil, dördüncü ve daha sonraki asırların özelliklerindendir. Meyveler ve diğer nebatî ve madenî rızıklar, mevsimlerin, iklimlerin ve dönemlerin mizaç ve mensuplarına göre ayrıldığı gibi, rabbani bağışlar da, asır mensuplarına göre kısımlara ayrılmıştır. Bu ayrılma, değiştirme, öne alma, geciktirme, başkalaşma ve değişme kabul etmez." Bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar,* Çev. Ekrem Demirli, İz Yay. 2002, s. 95.

25 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye,* c. III, s. 188.

26 Sadreddin Konevî gerek *Vasiyetname*'de ve gerekse *el-Fükûk* ve *Fatiha Suresi Tefsiri* gibi eserlerinde bu gerilemenin kaçınılmaz olduğuna dikkat çeker. Konevî şöyle der: "Hak, bu biçareye, sonunculuk sırrına kendisinin tahsis edildiğini ve -Rabbinden başka- İbnü'l-Arabî'yle birlikte olan hiç kimsenin onun kuşattığı sırlara vâris olamayacağını bildirmiştir. Bununla birlikte, bu yüce yaygı dürüleceği ve bu ulvi çadır bozulacağı için üzüntü duyuldu. Bunun üzerine, bu camiliğin kapsadığı bazı kemalleri taşıyacak tabilerin kalacağını haber vermiştir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: 'Bu ilmi, her nesilden adil olanlar taşır. Onlar, taşkınların tahrifini ve batıl yoldakilerin yanlışlıklarını bu ilimden uzaklaştırırlar." Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay. 2002, İstanbul, s. 10 vd.

zorunlu olarak diğerine ulaşırız. Çünkü insan olmadan varlığın anlamı olmayacağı gibi, varlıktan söz etmek de zorunlu olarak insandan söz etmektir. Konevî'nin düşünce dünyası, tam anlamıyla bir insan veya varlık tasavvurudur. İnsan bu âlemde her şeyin esasıdır. Bu durum kendilerinden sonra insanın özellikle de bütün tarihlerde ve dönemlerde insan-ı kâmilin yegâne örneği olan Hz. Muhammed'e gösterilen saygı ve onun İslam dindarlığının temelini oluşturmasında temessül etmiştir. Gerçi Hz. Peygamber'in İslam dindarlığındaki yeri ve önemi başından beri bilinmekteydi. İlk tefsirciler Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Peygamber ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgili ayetleri yorumlamışlar, onun müminler ve genel olarak varlık için taşıdığı önemi belirtmişlerdir. Mukatil b. Süleyman veya kendisinden daha sonra gelen ve tasavvufi tefsirde zirve isimlerden birisi olan Kuşeyrî'nin tefsirinde Hz. Peygamber'in eşsiz ahlakı ve özellikle de diğer peygamberler içindeki biricik konumu dile getirilmiştir. Söz gelişi Kuşeyrî peygamberlerden bahseden ayetleri genellikle Hz. Peygamber ile adı geçen peygamberi kıyaslayarak yorumlar.[27] Bu bağlamda Kuşeyrî'nin tefsirini pek çok noktada bir peygamber övgüsü olarak nitelemek mümkündür ve Kuşeyrî'nin daha gelişmiş formunu İbnü'l-Arabî'de gördüğümüz dairesel bir gelişim evresiyle peygamberler arasındaki hiyerarşik ilişkiyi İbnü'l-Arabî'nin terimlerinden yoksun ifade ettiğini belirtmeliyiz. Bununla birlikte bir varlık anlayışının geliştirilmesi ve ifade edilmesiyle, mesele farklı ve derin bir boyut kazanmıştı. Artık Hz. Peygamber sadece bir ahlak modeli veya bir Tanrı elçisi değil, bunun yanı sıra ontolojik bir ilke ve prensibe dönüşmüş, onun zaman üstü kişiliği ve hakikati, varlığın gayesi oluşu sufilerin temel konusu haline gelmiştir. Bu yorumlar en yetkin ifade-

27 Kuşeyrî, *Letaifü'l-işarat*, Mısır, Merkezü tahkiki't-türas, 1981, c. III, s. 480.

sini öncelikle İbnü'l-Arabî, ardından Konevî'de bulmuştur. Konevî'ye göre Hz. Peygamber -ki o insan-ı kâmildir- âlemin varlık sebebidir ve aynı zamanda âlemin beka sebebidir. Böylelikle insan-ı kâmil konusu başka her şeyden daha çok tasavvufun konusu olmuştur. Burada sadece Konevî'nin başyapıtı *Miftahu'l-gayb*'da insan-ı kâmil'e müstakil bir bölüm ayrılmış olmasını örnek verebiliriz.

Meselenin başka bir boyutu ise şudur: İnsân-ı kâmil asaleten Hz. Peygamber ve vekâleten de veliler olsa bile, her insanın ondan bir payı vardır. Gerçi İbnü'l-Arabî hayvan insan ve insan-ı kâmili ayırt eder; ancak bu ayrım neticede bilkuvve ve bilfiil ayrımıdır -ki bu ayrım İbnü'l-Arabî'nin ahlak ve şeriatın gerekliliği hakkındaki fikri için çok önemli bir ayrımdır-. Dolayısıyla her insan şu veya bu şekilde bu yetkinlikte ve eşref-i mahlûkat olmada müşterekitir ve herkes Tanrı'nın halifesidir. Konevî bu durumu mikro-makro kozmos -kendi ifadesiyle büyük âlem-küçük âlem- ölçülerinde ele alır ve insanın âlem karşısındaki konumunu ve müstesna yerini dile getirir. İbnü'l-Arabî söz gelişi *et-Tedbîrât* gibi kitaplarında insanın bütün âleme benzer ve âlemdeki dağınık hakikatlerin toplandığı özet ve nüsha oluşunu ele alır. Bütün bunlar, Konevî tasavvufunda insanın en önemli konu ve temel sorun olarak ele alınmasını sağlamıştır. İnsan bir düşüncenin konusu olunca, burada insanın varlık sebebi, bilgi imkânları, ahlakı, sorumlulukları gibi konuların ele alınması kaçınılmazdır. Konevî'nin sudûr anlayışı genelde bir varlık yorumu olmakla birlikte özelde her bir nefsin ve insanın mebde mead hikâyesi olarak yorumlanabilir.

Konevî, insanın varlık içindeki yerini ve müstesna konumunu "varlıktaki gaye" fikrinden hareketle temellendirir. Bu gaye fikri, Konevî açısından âlemin ve özel olarak da insanın Tanrı tarafından yaratılmasının anlamıdır ve bu anlam aynı

zamanda insanın ve âlemin Tanrı karşısındaki yerini de gösterir. Sadreddin Konevî'ye göre âlem İslam filozoflarında olduğu gibi kemalin bir taşması ve feyezanından ibarettir. Bu noktada âlem ile Tanrı arasında kurulacak ilişki birtakım açmazlarla yüz yüzedir. Öncelikle yaratma belirli bir sebep ve gaye taşımazsa, o zaman yaratmanın Tanrı için bir anlamının olmadığını kabul etmek gerekir. Şayet yaratma belirli bir gaye taşıyorsa ve bu gaye herhangi bir şekilde Tanrı'daki yetkinlik ile ilişkili ise o zaman bunun açıklanması gerekir.

Acaba Tanrı yetkinleşmek için mi âlemi yaratmıştır? Acaba Tanrı'daki yetkinlik ve kemal başka bir şeye bağlı olabilir mi?

Konevî, kemal kavramını iki farklı açıdan ele alır. Bu, bilkuvve ve bilfiil yetkinlik arasındaki ayrıma benzer. Ancak bunun Konevî'ye göre anlamı Tanrı'da zat ve isimler arasındaki ayrımın başka bir şekilde ele alınmasıdır. Tanrı'da bir kendiliğindeki kemal veya zatının kemali, bir de isimlerinin kemali diye göreceli bir ayrımla iki tür kemal vardır. Birinci kemali açısından Tanrı her şeyden münezzeh ve uzaktır. Ancak ikinci kemal henüz gerçekleşmemiş bir yetkinliktir ve ancak âlemin var olmasıyla yetkinleşir. İşte insan ve âlem bu ikinci kemalin gerçekleşmesinin sebebidir. Bu noktada Konevî'nin âlem ile ilahi isimler arasında kurduğu ilişkide -ki bu ilişki İbnü'l-Arabî'nin terimleştirmesiyle ilah-meluh, rab-merbûb, hâlık-mahlûk, râzık-merzûk vb. ilişkisidir- bir tür görecelilik bağıntısı vardır ve bu izafet kategorisine girer.

İnsan bu anlamda âlemin ve yaratılışın anlamı ve gayesidir. İbnü'l-Arabî bu durumu 'aynanın cilası' veya 'yüzüğün mührü' diye isimlendirir ki bu bağlamda Konevî'nin de tekrarladığı pek çok terim ile insanın ontolojik ve epistemolojik bir ilke haline gelmesini ve varlığın ve yaratmanın esasını teşkil etmesini anlatan terimlerdir. Bu bağlamda insan, Tanrı'nın

gözü (insan kelimesi göz bebeği anlamına gelir), O'nun yeryüzündeki halifesi ve ünsiyet ettiği varlıktır (insan kelimesi bir görüşte ünsiyet anlamından gelir), âlemin muhtasarı ve özetidir (çünkü âlemdeki bütün hakikatleri kendinde özetler), Tanrı için bir aynadır.

Konevî'nin temel düşüncelerinden birisi, eşya arasındaki benzerliklerdir. Bu durum Konevî'ye göre ilahi isimler arasındaki ilişkinin bir neticesidir ve onun istilzam ettiği bir sonuçtur. Kuşkusuz Müslüman düşünürler Grek düşüncesinden itibaren bilinen küçük evren ve büyük evren arasındaki ilişkiden haberdar idiler ve özellikle sufiler zaman içinde bu meseleye daha çok ilgi göstermişlerdir. Bu bağlamda sufiler öncelikle "Allah, Âdem'i kendi sureti üzerinde yaratmıştır" diye bilinen bir hadisten hareketle antropomorfik bir Tanrı anlayışı üzerinde durmuşlardır ve bu sayede Tanrı sevgisi, ona yaklaşmak, rızasını kazanmak gibi zaman içinde âşık-maşuk terimleriyle ifade ettikleri bir Tanrı-insan ilişkisi tasarlamışlardır.

Bunun yanı sıra insan âlemin özüdür. Bu durum sufilerin önüne düşüncelerini anlatabilmek için çok geniş bir zemin sunmuştur. Onlar bu düşüncelerini ifade ederken hemen her şeyden yararlanmışlar, her şeyin dolaylı olarak veya doğrudan Tanrı'yı ve insanı anlattığını düşünmüşlerdir. Bu bağlamda en meşhur ifade "Her şeyde bir ayet vardır, Tanrı'nın bir olduğuna delalet eden" ifadesidir. Her şeyin Tanrı'ya giden bir ayet ve delil olması, âlemdeki gayeliliğin doğal bir sonucudur. Bu nedenle sufiler, ayet kelimesinin sözlük anlamından hareket ederek, bütün âlemi ve âlemin içindeki her bir bireyi Tanrı'yı gösteren bir ayet olarak görmüşlerdir. Gerçi bu konu başka bir açıdan tevil meselesiyle ilgilidir, ancak şunu belirtmeliyiz ki özellikle İbnü'l-Arabî ile birlikte sufiler ayet ve kelamı Kur'an-ı Kerim ile sınırlı görmekten uzaklaşıp bütün âlemi ve varlığı bir

ayet ve ilahi kelamın ifadesi olarak görmeye başladıklarında önlerine çok geniş ufuklar açılmıştır.

Her şeyin Tanrı'yı, dolaylı olarak da birbirini anlatan ve gösteren bir ayet olması, sufilerin nasları yorumlama yöntemleri hakkında tefsir tarihçilerinin dile getirmiş oldukları "Benzer benzeri hatırlatır" kalıbında kendisini bulan bir imkânı ifade eder ve ilk dönem tasavvufuna uzanan kökleri vardır. Bunun sonucunda ahlakı itidal terimiyle ve sağlık, sembolik dil, sanat, şiir, mimari vb. her alanda Tanrı'yı gösteren bir delil vardır düşüncesini doğrulayan kanıtlar bulmuşlardır.

Konevî'nin Vasiyetnamesi

Allah'ın rahmetine, rızasına, saf lütfuna, bağışlamasına ve günahları örtmesine muhtaç kul, vasiyetin yazarı Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yusuf b. Ali, yanında bulunan ve yanında bulunmayıp bu vasiyete ulaşması mümkün müminleri şahit tutarak der ki:

[Bu vasiyetin yazarı] Allah'ın tek, biricik, hiçbir şeye muhtaç olmayan olduğuna inanır. O doğurmamış ve doğrulmamıştır. O'nun dengi yoktur. Allah'ın, seçkin kullarından dilediklerini, özellikle Hz. Peygamber Muhammed'i (sav) genel olarak da diğer peygamberleri, belirli gruplara göndermiş olması haktır. Cennet haktır, cehennem haktır, amellerin cesetlenmesi ve onların kabul edilmesi haktır, terazi haktır. Bütün peygamberler ümmetlerine Allah'tan bildirdikleri şeylerde ve şeriatları neshedilmeden önce verdikleri hükümlerde doğru söylemişlerdir. Kıyamet haktır, Hakk'ın inançların aslı olan itikâdî suretlerde suretten surete gireceği haktır, manevi ve duyulur nimet ve azap haktır, sırat haktır, dünya ve ahiret arasındaki berzah haktır, Peygamberimizin ahiret, cennet, cehennem halleri hakkında bildirdiklerinin ayrıntıları; Hakk'ın halleri, sıfatları ve

fiilleri hakkında söyledikleri her mertebede haktır. Bu inançla yaşadım, bu inançla ölüyorum.

Dostlarıma ve bana müntesip olacaklara beni Müslümanların kabrine koyduktan sonra, ilk gece yetmiş bin kere *La ilahe illallah* zikrini getirmelerini; vefatımda hazır bulunanlardan her birisinden yalnız başına vakar, sükûnet ve huzur içinde Allah'ın azabından mutlak anlamda kurtuluşuma, Allah'ın beni bütün azap ve cezalandırma türlerinden ve azabının hükümlerinden azat etmesine niyetlenerek yetmiş bin *La ilahe illallah* zikrini okumalarını vasiyet ederim. Bu, bize bu konuda Allah'ın peygamberi Hz. Muhammed'den ulaşan şeyleri tasdik etmemize göre Allah'tan kabulü ümit edilen bir duadır.

Onlara beni fıkıh kitaplarında yazıldığı tarzda değil, hadis kitaplarında zikredildiği üzere yıkamalarını ve beni Şeyh [Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin] hırkası ve beyaz bir gömlekte kefenlemelerini, tabutuma ise Şeyh Evhadüddin Kirmânî'nin seccadesini yaymalarını vasiyet ederim. Cenazeme cenaze okuyucularından hiç kimsenin eşlik etmemesini, kabrimin üzerinde ne bir imaret ne de çatı inşa etmelerini vasiyet ederim. Kabri sadece izi silinmesin ve kaybolmasın diye sağlam taştan inşa etsinler. Öldüğüm gün, özellikle hasta ve âmâlara olmak üzere, erkek-kadın zayıf-yoksul ve miskinlere bin dirhem sadaka dağıtılsın. Şihâbüddin Ebrârî'ye bu bin dirhemden yüz dirhem, Kemal el-Mülazım Şeyh Muhammed en-Nahcüvânî'ye yüz dirhem verilsin. Ayrıca dostlara her birisinin hak ettiği ölçüde paylaştırılsın.

Ziyâüddin Mahmud'a ve Bedreddin Ömer'e selamımı söylemelerini ve hatıra olarak bir elbisemi götürmelerini vasiyet ederim. Onlardan her birisine üzerinde namaz kıldığım seccadelerden birisini götürsünler. Felsefi kitaplarım satılsın ve bedelleri sadaka verilsin. Onların içinde bulunan tıp, fıkıh,

tefsir, hadis vb. kitaplar ise Şam'a vakfedilsin. Onları Şam'a taşımak ve Afifüddin'e ulaştırmakla Allah'a yaklaşan kimseye beş yüz dirhem verilmesi vasiyetimdir. Kitaplarımı hatıra olarak Afifüddin'e götürsünler. Bununla birlikte kendilerinden yararlanma yeteneği gördüklerinden başka hiç kimseye şerh etmemesini de vasiyet ederim.

Kızım Sekine'ye namaza ve diğer farzlara devam etmesini, sürekli istiğfarla ilgilenmesini ve Allah'a karşı hüsnü zan beslemesini vasiyet ederim.

Dostlarıma benden sonra zevkî bilgilerin sorunlu ve kapalı kısımlarına dalmamalarını tavsiye ederim. Herhangi bir tevile veya yoruma sapmadan, onların açık ve kesin olanlarıyla yetinsinler. Söz konusu olan ister benim ifadelerim, ister Şeyh İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri olsun, aynıdır. Bu iş, benden sonra kapanmıştır. Başka sufilerin görüşlerini de kabul etmesinler. Mehdi'ye ulaşanlar, onun verdiklerini alsınlar ve selamımı kendisine ulaştırsınlar ve sadece onun kendilerine vereceği bilgileri alsınlar. Şimdilik ise benim ve Şeyh'in açık ve net sözleriyle yetinsinler. Kitaba, sünnete, Müslümanların icmasına uyup sürekli zikir ve *Risale-i Mürşidiyye*'de bahsedildiği üzere kalbi Hakk'ın karşısında her şeyden arındırma ile ilgilensinler. Allah'a karşı hüsnü zan beslesinler ve nazari veya başka ilimlerle ilgilenmesinler. Onun yerine zikir, Kur'an-ı Kerîm okuma, nafile zikirleri sabırla yerine getirme, zikredilen zevklerden açık ve berrak olanlarla ilgilenmelerini vasiyet ederim.

Bekâr olanlar, Şam'a hicret etmeye niyetlensin. Çünkü bu beldelerde buradakilerin büyük kısmının esenliğini değiştirecek karanlık fitneler ortaya çıkacaktır. "*Artık size söylediklerimi hatırlayacaksınız ve ben işimi Allah'a havale ediyorum. Kuşkusuz Allah kullarını en iyi görendir*" (Mü'min, 33). Allah kendisinden sakınan ve hidayet yolunu tutanları bilir.

Kardeşlerim ve dostlarım! Beni salih dualarınızda zikredin. Bende dinen meşru bir hakkı olanlar, haklarını helal etsinler ve bütün bilgilerden helallik isteyiniz. Kimin daha önceden bende bir hakkı olur ve o da hakkını ister ve helal etmezse, kendisini razı edecek şekilde hakkını ödemesi için kızım Sekine'ye bildirsin.

Son olarak şunu söylüyorum: Kendim ve sizin için Allah'tan bağışlanma dilerim. Ve vasiyetimi şöyle tamamlarım: Allah'ım seni tenzih ederim, sana hamd ederim, Senden başka ilah yoktur. Senden bağışlanma diliyorum ve sana tövbe ediyorum. Beni bağışla ve bana merhamet et. Kuşkusuz sen günahları örten ve merhamet edensin.

Vasiyet tamamlanmıştır. [28]

28 Çeviride esas alınan metin *el-Fükûk fi-müstenidati'l-hikemi'l-Fusus*'un Muhammed Havace tarafından yapılmış tahkikindeki metindir (İntişarat-ı Mevla yayını).

Sadreddin Konevî'nin Tanrı Anlayışı

Giriş

Bir sufinin Tanrı tasavvuru ve anlayışından hangi anlamda söz edebiliriz? Tanrı peygamberleri vasıtasıyla kendisini tanıtmış iken bir müslüman sufinin veya düşünürün Tanrı tasavvuru zaten vahiy tarafından belirlenmiş değil midir? Vakıa, ilk bakışta böyle olmakla birlikte, düşünce tarihimize baktığımızda gerek Müslüman filozofların ve gerekse kelamcıların veya sufilerin genel çerçevesinde hemfikir oldukları farklı Tanrı tasavvur ve anlayışları geliştirdiklerini gözlemleriz. Bu yönüyle Tanrı, bütün İslam ilimlerinin doğrudan veya dolaylı gayesidir.

Konevî'nin Tanrı anlayışını ele alırken öncelikle "Konevî'ye göre" veya "Konevî'nin anlayışı" derken neyi kastettiğimiz ile ilgili birkaç noktayı vurgulamak gerekir. Başka bir ifadeyle bu soru, bizi Konevî'nin düşünce tarihimizdeki yerini hatırlamaya sevk eder. Bir mutasavvıf ve düşünür olarak Sadreddin Konevî kimdir ve düşünce tarihimizdeki yeri nedir? Çünkü böyle bir konuyu söz gelişi Kuşeyrî'de, Serrâc'da veya Kelâbâzî'de ele almak ile Konevî'de ele almak arasında önemli farklar vardır. Bu bağlamda ilk dönem tasavvufuna dönseydik ve söz gelişi

Haris Muhâsibî'nin Tanrı anlayışını ele almış olsaydık, üzerinde durmamız gereken ana konu *muhasebe* terimi bağlamında "Tanrı'nın hakları" olabilirdi. Cüneyd-i Bağdâdî'de böyle bir sorunu ele alsak, üzerinde durmamız gereken ana konu, tevhid ve elest âlemiyle irtibatlı olarak "insanın ezelîliği" sorunu olabilirdi. Rabiatü'l-Adeviyye'de böyle bir konuyu ele alsak Tanrı'nın sonsuz merhameti ve ilahi aşk temel nokta olabilirdi. Söz konusu olan Bayezid-i Bestâmî, Hallâc-ı Mansur, Mevlana veya Yunus Emre gibi sufiler olsaydı her birisinde ortaya çıkan ana konu ve terim, araştırmanın mahiyetini ve sınırlarını belirlerdi. Bu durum, bir anlamda İbnü'l-Arabî'nin ölümsüz eseri *Fusûsu'l-Hikem*'de ortaya koyduğu her peygamberdeki ana karakter veya özelliğin araştırılmasına benzer.

Bilindiği gibi, İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de her peygamberin Tanrı hakkında getirdiği bilgiyi o peygamberin ve geldiği tarih ve toplumun istidadıyla ilişkili olarak ele alır. Bu yönüyle her peygamberde ezelî bir hakikat ve bilgi, bir yönüyle ve özelliğiyle ortaya çıkar. Aynı şeyi adı geçen sufiler için düşünebiliriz. Binaenaleyh her düşünür veya sufi için böyle bir farktan söz etmek mümkündür. Yine de ismi geçen sufiler söz konusu olduğunda, onlardan her birisinin diğerleriyle arasındaki ortak noktaların daha çok olduğunu söyleyebiliriz. Konevî ise ortak bir kültür zemininde yetişmiş ve aynı tasavvufi tecrübeden beslenmiş olsa bile, meseleleri ele alışı ve ortaya koyması itibarıyla bütün tasavvuf tarihinde eşine az rastlanır örneklerden birisidir. Şu halde yukarıda ortaya attığımız soruya dönerek şöyle diyebiliriz: Sadreddin Konevî'yi ayrıcalıklı yapan şey nedir?

Meseleye İslam ilimleri tarihi açısından baktığımızda Sadreddin Konevî tasavvufun müdevven bir ilim olarak tesisi ve teşekkülü sürecindeki katkısıyla tebarüz eden bir isimdir.

Tasavvuf, pek çok tanıma sahip olmakla birlikte, kısaca kalbi arındırmak, mücahede ve riyazet yöntemleriyle nefsi olgunlaştırmak ve ahlakı güzelleştirmek diye tanımlanabilir. Ancak tarihsel gelişimi itibarıyla tasavvufun farklı süreçlerden geçtiğini ve Konevî'nin dönemi ile önceki tasavvuf anlayışları arasında önemli farklar bulunduğunu belirtmeliyiz. Tasavvufun gelişim süreci, diğer İslam bilimlerindeki gelişmelerle benzerlikler andırır ve bir anlamda bu süreç, söz konusu gelişmelerin doğrudan ve dolaylı tesirlerine açık olmuştur.

İlk dönem yazarlarına göre tasavvuf, Ehl-i Sünnet âlimlerinin tespit ettiği şekliyle, Kur'an-ı Kerîm ve sünnete dayanan itikadî görüşleri bütünüyle benimsemiş, ana konusu bu hükümler çerçevesinde ahlakı yetkinleştirmek ve nefsi arındırmak olan bir ahlak ve züht hareketiydi. Bu tavrın en açık ifadesi Kelâbâzî'de görülür. Kelâbâzî, eserinde "gerçek" sufilerin görüşlerinin her konuda Ehl-i Sünnet'in, özellikle Eş'arîliğin görüşleriyle uyumlu olduğunu ispata çalışır.[1] Ebu Nasr Serrâc ise tasavvufun bir ilim adı olmadığına dikkat çekerek benzer anlayışı yansıtır.[2] Kuşeyrî'nin tavrı kısmen farklıdır ve zaman içinde diğer yazarlara göre daha çok şöhret kazanmıştır. Kuşeyrî, tasavvufun kendi ıstılahlarını geliştirip, bir bilim olarak bilimler hiyerarşisinde yerini alma hakkını savunmuştur.[3]

Tasavvufun bu dönemi ile zirvesini İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin teşkil ettiği dönem arasındaki dönüm noktalarından birisi Gazzâlî'dir. Gazzâlî'nin, tasavvufu "hakikate ulaştıran bir yöntem" olarak görmesi tarihi açıdan büyük önemi haizdir. Gazzâlî'nin bu tavrı, Fahreddin Râzî tarafından tamamlanmış ve sufiler ilk kez bir "ilim grubu" olarak bilim tasnifi kitabında

1 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 32 vd.
2 Serrâc, *Lüma'*, s. 21
3 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 179.

zikredilmişlerdir.[4] Bu bağlamda iki önemli sufi ile karşılaşmaktayız: Birincisi İbnü'l-Arabî, diğeri Sadreddin Konevî'dir. İbnü'l-Arabî, pek çok konuyu "tasavvuf" ile irtibatlandırarak ele almış, böylelikle geniş bir zemin oluşturmuştur. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufa kazandırdığı bu boyutlardan hareket ederek, tasavvufi bilgiye ve "müşahede" yöntemine yeni bir bakış açısı getiren ise Sadreddin Konevî olmuştur. Konevî bir yandan İbnü'l-Arabî'nin geniş bir zeminde ortaya koyduğu verilerden yararlanırken, öte yandan bu verilere sistematik bir üslup kazandırmaya çalışmıştır. Böylece Konevî varlık konusundan bilgi görüşüne, riyazet ve mücahede yöntemlerinden ahlak meselelerine varıncaya kadar, tasavvufun hemen her alanında "miyar" ve "mizan" işlevi görecek kural ve ilkeleri ortaya koymak istemiştir. Bunun için de yeni dönemde sufilerin ana konusu haline gelmiş olan ilm-i ilahîyi veya marifetullahı, İslam filozoflarının terminolojisiyle metafiziği, bir bilim hüviyeti ve disipliniyle temellendirmeye çalışır.

Konevî'nin Tanrı anlayışı derken onun İslam düşünce ve ilimleri tarihindeki bu yerini akılda tutmak ve bu genel çerçevede Tanrı tasavvurunu anlamaya çalışmamız gerekir. Tanrı tasavvuru, Konevî'nin genel düşünce dünyasının odağındaki temel sorundur. Başka bir ifadeyle Konevî'nin bütün varlık ve bilgi anlayışı, Tanrı tasavvurunun bir parçasıdır ve onun etrafında teşekkül etmiştir. Burada öncelikle Tanrı'nın metafiziğin konusu olarak ele alınmasına değineceğiz. Bu nokta Konevî'nin tasavvuf anlayışında çok önemli bir yer tutar ve özellikle İslam filozoflarının metafizik anlayışlarıyla bazen paralel bazen onlara yönelik eleştirel görüşleri dile getirdiği konulardan birisidir. Bu konuya bağlı olarak, bir bilgi konusu olarak Tanrı hakkındaki görüşlerini ele alacağız. Burada

4 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 626.

Konevî aklın metafizik alandaki imkânlarını tahlil eder ve felsefi yöntemin başarısızlığı karşısında tasavvufi tecrübenin savunusunu yapar. Üzerinde durmak istediğimiz üçüncü bir nokta ise Tanrı hakkındaki yargılarımızın değeridir. Bu da önceki her iki konuyla ilişkilidir. Bu bahiste Konevî, Tanrı hakkında verdiğimiz hükümlerimizin *kendinde şey*e veya salt gerçeğe tekabül etmediklerini dile getirerek, tenzih ve teşbih hükümlerinin kesiştiği paradoksal bir yargıya varır: Tanrı hakkındaki hüküm tenzih ve teşbih arasındadır. Bu durum, inanç alanında ise sübjektif Tanrı tasavvuruna götürür. Son olarak Tanrı'nın âlem ile ilişkisini yaratma ve varlık verme bağlamında ele alacağız. Buradan ise Tanrı'nın mutlak varlık, mutlak fail ve mutlak gerçek olduğu fikrinin Konevî tarafından nasıl tespit edildiğini görmeye çalışacağız.

Bir Metafizik Sorun Olarak Tanrı

Konevî'nin Tanrı tasavvurunu çeşitli bakımlardan ele alabiliriz: Bunlardan birincisi Konevî'nin genel bilgi görüşünde Tanrı'nın yeridir. Konevî metafiziğin konusunu ele alırken İslam filozoflarının görüşlerinden kısmen farklı bir şekilde onun "ilahi varlık" olduğunu belirtir. Bu nokta, Konevî'nin özellikle İbn Sînâ ile görüş ayrılığı içinde olduğu bir konudur ve Konevî'nin yaklaşımının "salt anlamda varlık" ile Tanrı arasında kurulan ilişkiden kaynaklandığı görülür. Konevî metafiziğin konusunu Tanrı'nın varlığı olarak belirledikten sonra, metafiziğin de diğer ilimler gibi kendine özgü konusu, ilkeleri ve meselelerinin olduğunu belirtir ve her birisini ayrı ayrı ele alır: metafiziğin konusu, ilkeleri ve meseleleri nelerdir?

Bu soruların cevabı, Konevî'nin bir yandan İbn Sînâ felsefesini eleştirdiği noktaları gün yüzüne çıkarırken, öte yandan Konevî'den itibaren yeni tasavvuf anlayışının ana karakte-

rini de ifade eder. İbn Sînâ, metafiziğin mevzusunu genişçe ele alır. Acaba Tanrı'nın varlığı bu ilmin konusu olabilir mi? İbn Sînâ, bazı insanların Tanrı'nın varlığının bu ilmin konusu olabileceğini düşündüklerini zikreder.[5] Ona göre Tanrı'nın varlığı bu ilmin konusu olamaz. Çünkü bir şeyin bir ilmin mevzusu olabilmesi için o şeyin kabul edilmiş (müsellem) olması şarttır. Şöyle der: "Hakk'ın varlığının bu ilmin mevzusu olması mümkün değildir. Çünkü her ilmin mevzusu, o ilimde varlığı kabul edilmiş bir şey olmalıdır ki o mevzunun halleri araştırılsın. İlah Teâlâ'nın varlığı ise bu ilimde müsellem bir şey değildir; aksine o, bu ilimde talep edilen bir şeydir."[6] İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın varlığı metafiziğin konusu sayılamaz. Çünkü bir şeyin bir bilimin konusu olabilmesi için o şeyin bütün bilim mensupları tarafından kabul edilmiş (müsellem) olması şarttır. Tanrı'nın varlığı, herkes tarafından kabul edilmiş bir şey olmadığına göre metafiziğin konusu Tanrı'nın varlığı değildir. İbn Sînâ'ya göre metafiziğin konusu, mutlak varlıktır. Başka bir ifadeyle *metafizik, "varlık olmak bakımından varlık"*ın konu edinildiği ilimdir. Konevî bir ifadesinde metafiziğin konusunun "varlık"[7], başka bir ifadesinde ise "Hak" olduğunu belirtir.[8] Burada Konevî'nin, metafiziğin veya felsefe-i ûlâ'nın konusunu "varlık oluşu bakımından varlık"[9] diye tespit eden İbn Sînâ'ya gönderme yaptığı bellidir. Konevî metafiziğin meselelerinin, mebâdîden ortaya çıkan şeyler olduklarını belirtir: Burada belirttiği şeylerin ise temelde iki ana konuya raci ol-

5 İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 5-6
6 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 5-6
7 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 7. Konevî şöyle der: "Buna örnek olarak, bir görüşe göre metafizikte *vücûd*un veya geometri ilminde de ölçmenin bu ilimlerin 'mevzusu' olmalarını verebiliriz."
8 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.
9 İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 7; Tehânevî, *Keşşâf-ı Istılâhâti'l-Fünûn*, c. I, s. 53.

duğunu söyler: Bunlar, bir yandan Tanrı'nın âlem ile irtibatı, öte yandan âlemin Tanrı ile irtibatıdır.[10]

Konevî'nin "Metafiziğin meselesi" tanımının çerçevesini anlamak için Tanrı-âlem ilişkilerinin genel yapısını ve bu konuda Konevî'nin fikirlerini ele almak gerekir. Tanrı'nın âlemle irtibatı, bütün isim ve sıfatları kendinde toplayan ulûhiyet mertebesi açısından mümkündür.[11] Başka bir ifadeyle Tanrı, mutlaklığı itibarıyla bilgimizin konusu olamayacağı gibi, bu yönüyle âlemle yaratma veya başka bir irtibat ve ilişki içinde olması söz konusu değildir.[12] Tanrı, isim ve sıfatları itibarıyla âlemle irtibatlı olabilir. Konevî bunu "ana isimlerden ortaya çıkan şeyler" diye belirtir.[13]

Metafizikte mebâdîyi (ilkeleri) araştırmak bizi doğrudan "ilahi isimler" meselesiyle karşı karşıya getirir. Başka bir anlatımla Tanrı hakkındaki bilgimizin kaynağı, ilahi isimler ve bu isimlere dair bilgimizdir. Tanrı'yı bilmek, isimleri bilmektir ve her varlık sonsuz sayıdaki isimlerden birisi yoluyla Tanrı'ya bağlanır ve Tanrı hakkında bilgi edinir. Konevî metafiziğin mebâdîsinin ilahi isimler olduğunu şöyle dile getirir: "Bu ilmin mebâdîsi ise Hakk'ın varlığının lazımı olan hakikatlerin esaslarıdır. Bunlar, *zât isimleri* diye isimlendirilir."[14] Tanrı ilahi isimler vasıtasıyla âlemle irtibat içinde olduğu gibi, âlem tarafından bilinmesini de bu isimler vasıtasıyla mümkün kılmıştır.

10 Konevî, *a.g.e.*, s. 10.

11 Konevî şöyle der: "Ulûhiyet, (Allah ve âlem arasında) irtibat ve münasebeti var eder." Bkz. *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 118 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 184).

12 Konevî şöyle der: "Zatına has mutlaklığı (zatî ıtlak) açısından Hakk'a dair, herhangi bir hüküm vermek veya bir vasıf ile O'nu bilmek (marifet); veya vahdet (birlik), varlığının vacipliği veya (varlık için) mebde olması veya yaratmayı gerektirmesi veya kendisinden herhangi bir eserin sadır olması veya ilminin kendisine veya başkasına taalluk etmesi gibi herhangi bir nispetin O'na izafe edilmesi, sahih ve geçerli değildir." Bkz. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 9.

13 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

14 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9. Açıklama için bkz. Malkoçzâde Mustafa, *Şerh-i Miftahi'l-gayb*, vr. 5b vd.

Şu halde Konevî'ye göre Tanrı'yı bilmekten söz etmek, O'nun isim ve sıfatlarından söz etmek demektir. Bu itibarla o, isimleri *gaybın anahtarları* diye isimlendirir.

Metafiziğin diğer ilimlerle ilişkisi de Tanrı'nın bütün bilimlerin doğrudan veya dolaylı hedefi olduğunu gösterir. Bu bağlamda metafizik, bütün ilimlerden üstündür. Bunun sebebi, o ilmin konusudur. Her ilmin derecesi ve değeri, o ilmin konusuyla belirlendiğine göre konusu "Tanrı" veya "sırf varlık" olan metafizik, en üstün ilimdir.[15] Şu halde Tanrı, bu kez metafizik ilminin ilimler arasındaki yerini ve önemini de belirlemektedir. Ancak bu üstünlüğün yanı sıra metafiziğin diğer ilimler için kuşatıcı ve şamil bir üst ilim olduğunu da belirtmeliyiz. Konevî bunu metafiziğin "konusu açısından ilimleri içermesi" diye açıklar.[16] Bütün ilimler, doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı ile ilgili olduklarına göre bu ilim de bütün bilimlerle ilişkilidir. Bu bağlamda Konevî'nin üzerinde durduğu başka bir husus ise Tanrı'yı bilmenin neticede her şeyi bilmeyi temin edebildiğidir. Buna göre Tanrı hakkında bilgi edinen kimse, bu bilgiyle eşyanın mutlak bilgisine de ulaşmış olur. Meseleye eşyayı bilmek açısından baktığımızda ise Konevî'ye göre kâmil bilgi, Tanrı'nın bilgisine ulaştıran bilgidir.

Konevî Tanrı'yı veya bazen Tanrı'nın varlığını metafiziğin konusu olarak kabul etmiş, bu ilmin sorununu ise Tanrı'nın âlem ile irtibat tarzlarının bilinmesi, ilkelerini ise Tanrı'nın isimleri olarak kabul etmekle meseleyi bir metafizik sorun olarak tesis etmiş olmaktadır. Öte yandan Konevî kendisi ve

15 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10. Konevî şöyle der: "Her ilmin değeri, malumuyla ve konusuyla alakalıdır. Metafizik, konusunun -ki konusu Hak'tır- şerefi dolayısıyla en şerefli ilimdir." Davud Kayserî ise "Bu ilim, mevzusunun kıymeti ve meselelerinin izzeti sebebiyle, bütün ilimlerden üstündür" der. Davud Kayserî, *Risâle fi ilmi't-tasavvuf*, s. 110.

16 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10.

İbnü'l-Arabî gibi muhakkik sufilerin ana konusunun da Tanrı bilgisi olduğunu belirtir.

Bir Bilgi Konusu Olarak Tanrı

Tanrı'nın bilgimizin veya müşahedemizin konusu olması ile başka herhangi bir şeyin bilginin konusu olması arasında derin farklar olduğu aşikârdır. Bunun ilk ve önemli tezahürü, bu bilme sürecinde herhangi bir bilgi konusundan farklı olarak, Tanrı'nın fail ve etkin olmasıdır. Başka bir ifadeyle biz Tanrı'yı ve Tanrı'nın varlıklarla ilişkisini anlamaya çalışırken, aynı zamanda Tanrı da bu bilme sürecinde etkin ve aktif olarak yer alır.[17] Bu bağlamda Konevî'nin dikkat çektiği ilk mesele, bilginin öncelikle Tanrı'dan kaynaklanmasıdır. Başka bir ifadeyle Tanrı'yı bilmek ve O'nun âlemle ve varlıkla ilişki tarzını anlamak istediğimizde bu bilginin öncesinde bizzat Tanrı'nın bilinmek ve kendini tanıtmak isteği bulunur. Bu mesele, sufilerin Tanrı tasavvurlarının ve Tanrı'nın âlemle ilişkisini yorumlamalarının odağını oluşturur. Bu bağlamda sufiler, bazı ayet ve hadislerden hareket ederler. Tanrı, âlemi ve bütün yaratıkları kendine ibadet etmeleri için yarattığına göre yaratılış belirli bir sebep ve gayeye bağlanmıştır. Bu gaye, bütün yaratıkların kendisine ibadet etmeleridir. Sufiler, ibadet ile marifet arasında bir "lüzum" ilişkisi tesis ederek, ibadet talebini epistemolojik bir düzleme taşımışlar ve yaratılışın gayesini "Tanrı'nın bilinmesi" şeklinde yorumlamışlardır.

Tanrı, bilinmezlik âleminde iken kendi zatından kaynaklanan bir sebep ile bilinmek istemiştir. Burada önemli husus, bilmek ile yaratmak arasındaki ilişkidir. Tanrı'nın kendi zatında mündemiç olan sıfat ve isimlerini bilmek isteyişi, onun

17 Sufilerin Tanrı tasavvuru ve bunun neticeleri için bkz. Afîfî, *"İslam'ın Aklî ve Tasavvufî Yorumları"*, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 48-60.

kendi zatından kaynaklanan bir zorunluluk ile zuhura meylini gerektirmiştir. Bunun ilk mertebesi, zatın kendisi için ve kendisiyle zuhur etmesidir. Burada hiçbir anlamda bir başkalık veya "başka" bulunmadığı için bu zuhur "feyz-i akdes" diye isimlendirilir. Bu ilk zuhurda Tanrı'nın isim ve sıfatları birbirinden ayrılmamış halde zuhur etmişlerdir. İkinci tecelli veya zuhur ise "feyz-i mukaddes" olarak isimlendirilir ve bu tecellide isim ve sıfatlar birbirlerinden ayrılmış bir halde taayyün ve zuhur ederler. Tanrı'nın bilinmek iradesi ve talebi, insan-ı kâmil ile tamamlanır. Bu sebeple insan-ı kâmil, varlığın "gâî illeti", "âlemin kendisiyle ayakta durduğu ve bekasının bağlı olduğu" kimsedir.[18]

Şu halde bir sufinin kalbini arındırmak ve çeşitli mücahede yöntemleriyle bilmek istediği Tanrı, aynı zamanda bilinmek, kendini yaratıklarına tanıtmak isteyen, sufinin yönelişine ve yakarışına karşılık veren fâil ve şuurlu bir Tanrı'dır. Bu durum, sufilerin özellikle de Konevî'nin bu bilgi yöntemi hakkındaki ifadelerinde göz önünde tutulması gereken en önemli husustur. Sufiler, birazdan temas edeceğimiz üzere, aklı eleştirirken onun "tenzih" yoluyla Tanrı hakkında bir bilgi verdiğini dile getirmişlerdir. Tenzih ise Tanrı'yı sadece mücerret ve müteal bir güç olarak tasavvura sebep olmaktadır. Hâlbuki sufilerin tasavvurundaki Tanrı, bilinmek isteyen, kendisini tanıtan, yaratıklarıyla daima ilişki içinde olan, peygamber gönderen bir Tanrı'dır. Bu yönüyle Konevî'nin Tanrı hakkındaki "bilgi" görüşünün insan ile Tanrı arasında "karşılıklı" bir süreç olduğunu bilmeliyiz.

Tanrı'nın ve kulun fail ve münfail bulundukları bu bilgi sürecinin en önemli kavramsal ifadesi, kurb-i nevafil ve kurb-i feraiz diye isimlendirilen iki terimde kendisini bulur. Bu te-

18 İbnü'l-Arabî, *Istılahu's-sufiyye*, s. 4.

rimler bir hadisten alınmıştır ve hadiste Hz. Peygamber kulun birtakım ibadetlerle Allah'a yaklaşacağını, ona yaklaşınca da Allah'ın kulu seveceğini, bunun ardından ise Hakk'ın kulun işitmesi, görmesi, tutması vs. gibi bütün güçleri olacağını belirtir. Bütün bu sürecin ardından ise kul, artık Tanrı ile bilen, Tanrı ile gören ve Tanrı ile işiten hale gelir. Sufiler, bu durumu çeşitli ifadeleriyle dile getirmişlerdir ki bunların pek çoğunu Konevî'nin ifadelerinde bulmak mümkündür: "Tanrı ancak Tanrı ile bilinir"; "Tanrı'ya en açık delil kendisidir"; "Gördüğüm her şeyden sonra Tanrı'yı gördüm" veya "Her şeyden önce Tanrı'yı gördüm"; "Her şeyi Tanrı ile bildim"; "Her şeyi Tanrı'da bildim."[19]

Şu halde Konevî'nin ilk hareket ettiği nokta Tanrı'nın bizzat kendisi bilinmek isteyen ve yaratıklarına kendisini tanıtmak isteyen bir Tanrı olduğudur. Bu durumda bu bilginin nasıl gerçekleştiğinin izah edilmesi gerekir. Bunun için de Tanrı'nın âlemle ve âlem içindeki her bir varlık ile nasıl bir ilişkisinin olduğunun tespiti gerekir. Böylelikle Konevî bu meseleyi açıklarken zorunlu olarak aklın bilme imkânlarını tahlil eder. Bu tahlil, İslam düşünce geleneğinde öteden beri bilinen bir akıl ve felsefe eleştirisi ve dolaylı olarak da vahyin savunusu olarak ortaya çıkar.

Konevî'nin bu konudaki fikirleri sufilerin akla ve felsefeye yönelik tavırlarını yansıtır: Akıl sufinin nihâî kemalini gerçekleştirmede önünde duran engellerden birisidir.[20] Konevî de bu

19 Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 249'da (*İ'câzü'l-beyân*, s. 309) şöyle der: "Kim Hakk'ı tam olarak bilirse, bu durumda tazammun (içerme) ve iltizam yoluyla her şeyin hakikatini bilebilir." Bu ve benzeri ifadeler ve bunlar hakkında değerlendirme için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-a'lâm*, s. 2-3.

20 Bu bağlamda çeşitli eserlerde "akıl" kelimesinin anlamından hareketle geliştirilmiş düşünceleri görebiliriz. Buna göre "bir şeyi bağlamak" anlamındaki akıl, insanın mutlak hakikatlere ulaşmasının önünde bir bağ ve engeldir. Aklın tarifi için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 152; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II,

düşünceyi bazen dile getirir ve zayıf akıl, sınırlı akıl, sınırlı akıl ve alışkanlıklar[21] gibi birtakım ifadeler kullanarak aklın sufinin önünde engel oluşuna dikkat çeker. İlk dönem tasavvuf eserlerinde bu anlama gelen ifadeleri görmek mümkündür. Bununla birlikte akıl konusu tasavvuf hakkında genellikle yanlış anlaşılmalara yol açmış bir konudur ve çağdaş araştırmalarda da tasavvufa yönelik eleştirilerde bu yanlış sürdürülür. Hâlbuki tasavvufun akla karşı tavrı tekbiçim değildir ve farklı dönemlerde ve tasavvufi ekollerde farklı tavırlar söz konusudur. Belki bu durum, diğer İslam ilimlerinde de göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Bu bağlamda söz gelişi, Kuşeyrî'nin akla karşı tavrıyla İbnü'l-Arabî'nin veya Konevî'nin tavırları aynı bağlamda ele alınamaz. İlk dönem sufilerinin "Akıl yetersizdir" derken kastettikleri ile Konevî'nin "Akıl yetersizdir" derken kastettiği aynı şey değildir. Bu nedenle sufilerin akla karşı tutumlarının hangi bağlamda dile getirildiğini göz önünde bulundurmak şarttır. Bununla birlikte bütün sufiler için ortak bir tavır olarak şunu söylemek mümkündür: Akla karşı eleştirilerini en uç noktaya vardırıp herhangi bir şekilde nesnel bilgi ve gerçekliği reddeden sofistlere karşı bilginin ve nesnel gerçekliğin imkânını kabul etmek. Böylelikle sufiler, bilginin imkânını ve hakikatin sabitliğini kabul eden tarafta bulunmakla genel anlamda İslam ilimlerindeki âlem tasavvuruna bağlı olduklarını ısrarla belirtmişlerdir.

Konevî'nin akıl ve aklın imkânları konusundaki fikirlerinin temel kaynaklarından birisinin İbnü'l-Arabî olduğu açıktır. İbnü'l-Arabî, aklın tecrit özelliğinden hareket ederek, Tanrı ve nihai gerçek hakkında müspet bir bilgi ve hüküm veremeyeceğini belirtir ki bu görüşün yansımalarını Konevî'de

s. 1027 vd.

21 Konevî'nin bu gibi ifadelerine örnek olarak Bkz. *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 68, 413, 487; *Yazışmalar*, s. 170; *Tasavvuf Metafiziği*, s. 19; *İlahi Nefhalar*, s. 106.

de sıkça görmekteyiz. Bu fikri şöyle özetlemek mümkündür: Akıl, nesneleri belirli cins ve özelliklerine göre tasnif eder. Daha sonra da her birisinin temel özelliklerini dikkate alarak bir tanım yapar. Bu tanım, bir yandan o şeyin mahiyetini esas alan olumlu bir bilgi verirken, öte yandan o şeyi diğerlerinden ayırt eder. Şu halde akıl, eşya arasındaki benzerlik ve farklılıkları dikkate alarak eşyayı sınıflamaktadır. Mesele Tanrı ile ilgili olduğunda ise durum değişir. Tanrı, bütün şeylerden farklı olduğu ve bir faslı, cinsi, benzeri olmadığı için aklın Tanrı hakkında verebileceği nihai hüküm birtakım selblerden (olumsuzlamalardan) ibaret kalır. Böylece aklın Tanrı hakkındaki hükmü, Konevî'nin ifadesiyle selblerden ibarettir ve "selbler, asla bilgi ifade etmez."[22]

Konevî bu akıl eleştirisinde İbnü'l-Arabî ile hemfikirdir, ancak o daha teknik ve ayrıntılı bir analize gider. Buna göre aklın Tanrı'nın mahiyetini ve zatını idrak edemeyişi, hem kendi ve hem de bilgisinin konusunun özelliği dolayısıyla iki kısımda ele alınabilecek sebeplerle imkânsızdır. Üstelik bu durum, sadece Tanrı'yı bilmede aklın başarısız kalmasını izah etmez, onun yanı sıra bütün mücerret hakikatler karşısında da başarısızlığını açıklar. Başka bir ifadeyle Konevî meseleyi sadece aklın Tanrı'yı bilmesinin neden mümkün olmadığını izah etmekle sınırlı görmez, aksine bu mesele, bütün olarak idrak ve idrak sürecinin geniş bir analizini içeren daha geniş bir tahlildir.

Konevî'nin bilgi görüşü, antik dönemlerden beri bilinegelen, mikro ve makro kozmos ilişkisini başka bir açıdan yeniden yorumlayışa dayanır. Bu yorumda Tanrı-âlem arasındaki benzerlik ilişkileri meselenin özünü teşkil eder. Tanrı ile insan ve genelde de âlem arasındaki ilişkilerin niteliği, Konevî'ye göre salt aklın Tanrı hakkındaki hükümleri ve yargıları ile vahye

22 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 27.

dayanan düşüncenin Tanrı hakkındaki hükümlerinin çelişme noktasıdır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin veya Konevî'nin herhangi bir şekilde vahye dayanmayan felsefe ve salt düşünme yetisiyle hareket eden aklı eleştirisindeki en önemli nokta, âlem hakkında belirli bir Yaratıcı ve Sebep fikrine ulaşmış olsalar bile, hiçbir zaman belirli ve nitelikleri olan bir Tanrı fikrine ulaşamamış olmalarıdır. Böyle bir şey mümkün de değildir, çünkü biz Tanrı'yı kendisini bize açmadığı sürece -ki bunun yegâne yolu vahiy, dolaylı olarak ve birincinin çerçevesiyle sınırlı kalarak da ilham, keşif gibi tasavvufi tecrübelerdir- kesinlikle bilemeyeceğiz. Bilebileceğimiz nihai şey, belirsiz bir Sebep ve kuvvetin varlığıdır. Sufilerde ise en açık fikir, dinî metinlerde belirtildiği tarzıyla aşkınlığının yanında bilen, güç sahibi, merhametli, kullarını sorumlu tutan, bu sorumluluk karşısındaki tutumlarına göre onları yargılayan Tanrı, başka bir ifadeyle antropomorfik veya Reynold Nicholson'ın terimleştirmesiyle *şahsî Tanrı* (personal God) fikridir. Bu Tanrı o kadar belli ve açıktır ki, herhangi bir şekilde varlık kavramını ancak O'nunla ilişkili olarak düşünebiliriz ve gerçek anlamda 'var' hükmü ancak Tanrı için geçerlidir. Bu ana fikirden hareket ederek İbnü'l-Arabî ve ardından Konevî düşünce tarihinde çokça bilinen *varlığın birliği* öğretisini geliştirmiştir.

Başta sudûr fikrini benimsemiş Yeni-Platonculuk ve benzeri kadim gnostik akımlar olmak üzere, İbnü'l-Arabî'nin kadim felsefe ve kültürleri eleştirdiği ana konu da budur. İbnü'l-Arabî'ye göre, akıl Tanrı hakkındaki hükmünü "salt bir olumsuzlama", kendi ifadesiyle *selbî hüküm* olarak verebilir. Bu durum özellikle Yeni Platoncu sudûr anlayışının Bir'in mahiyeti hakkındaki büsbütün olumsuz ve aşkın niteliğini vurgulayan yargılarında tebarüz eder. İbnü'l-Arabî, bu yargıları kısmen kabul eder, hatta bazen onları da aşarak aşkınlığı daha keskin bir anlatımla dile getirir. Ancak bir şeyi sadece aşkınlık özelliğiyle tanımlamak onu gerçekte tanımsız bırakmaktır. Hâlbuki o şeyin olumlu,

müspet niteliklerinden söz etmek ve bu anlamda Tanrı hakkında hüküm vermek gerekir. İşte İbnü'l-Arabî'ye göre aklın başarısız kaldığı bu yönü din ve vahiy tamamlar ve Tanrı'yı bize kendisiyle ilişki kurmamızı mümkün kılan Tanrı-âlem arasındaki "benzerlik" nitelikleriyle tanıtır.

Sufiler bu benzerliği en çok "Tanrı Âdem'i kendi suretine göre yaratmıştır" anlamındaki bir hadisle açıklamışlardır. Bu bağlamda başka pek çok ilke zikredilir ki hepsi de öncelikle Tanrı-âlem, buna bağlı olarak eşya ve olgular arasındaki ilişki ve münasebetleri açıklayan ilkelerdir. Söz gelişi "Her şey, her şeyde bulunur" denilir. Bu anlamda meşhur bir ifade de "Her şeyde Tanrı'ya dair bir ayet vardır" ifadesidir. Bu ifade bazen "Her şeyde onun birliğini gösteren bir ayet vardır" diye yorumlanırken, bazen "Her şeyde Tanrı'nın varlığına delil vardır" diye açıklanır.

Bir şeyi bilebilmek, bilen bilinen arasındaki *münasebet* sayesinde mümkündür. Bu durum, bilginin öznesi ile nesnesi için geçerli olduğu gibi, bilgi vasıtası ve aracı için de ayrı ayrı geçerli ve gereklidir. Aklın herhangi bir şeyi bilip bilmediğinden söz ettiğimizde bu durumda aklın bilgiye konu olan o şey ile arasında bir münasebetinin bulunup bulunmadığından söz etmekteyiz. Bu bağlamda münasebet ve mübayenet terimleri Konevî'nin düşüncesinde çok önemli yer tutar. Bilginin gerçekleşmesi için bilinen ile bilen arasında münasebet şart ise bu durumda bilginin imkânı, münasebetin varlığına bağlıdır. Münasebet yok ise idrak mümkün değildir. Bunun en önemli tezahürü, insanın Tanrı'ya dair bilgisinde ortaya çıkmaktadır. Acaba insan Tanrı'yı bilebilir mi? Bu bilgiyi temin eden herhangi bir münasebet veya ortak nispetten söz edebilir miyiz? Konevî öncelikle bu soruya olumsuz cevap verir. Daha doğrusu, Tanrı'nın mutlaklığının bilinemeyişini bu prensibe göre izah eder. Kuşkusuz bir sufinin mutlak bir bilinemezliği savunması

beklenemez. Çünkü tasavvuf bir irfânîliktir ve sülûk serüveni Tanrı hakkında bir bilgi kazandırır. Konevî bu durumu Tanrı ile âlem ve özelde ise insan arasındaki münasebet ve ilişki terimleriyle açıklar. Böylelikle Konevî'nin nefs görüşü, zorunlu olarak Tanrı ile belirli bir münasebet ve ilişkiye sahip bir nefs tasavvuru olarak ortaya çıkar.

Şu halde Konevî'ye göre en önemli mesele, Tanrı ile münasebet içindeki bir nefs tasavvurunun geliştirilmesidir. Konevî bu tarz bir münasebetin varlığını kabul eder. Ona göre bütün varlıklar ile Tanrı arasında münasebet sabittir; söz konusu bu münasebet, bilmeyi ve tesir-teessür ilişkilerini mümkün kılmaktadır. Konevî ilke olarak bunu kabul etmiş olmakla birlikte, bu münasebetin bazı arızî durumlar sebebiyle ortadan kalktığını veya işlevsiz kaldığını belirtir. Bu ise nefsin tenezzülüyle gerçekleşir. Konevî'ye göre her varlıkta Tanrı ile ilişkisini ve onu bilmesini mümkün kılacak bir yön vardır. Konevî'nin nefsin tabiatıyla ilgili fikirleri, tasavvuf tarihinde daha geriye götürülebilir. Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî, tevhidi "insanın olmadan önceki haline dönmesi" diye tanımlar. Bu düşünce, insanın ezelî bir hakikati olduğunun açık bir ifadesidir ve bir anlamda Konevî'nin nefsin başkalaşması ve ezelî âlemdeki haline dönmesi diye ifade ettiği düşünceyle paraleldir. Buna ek olarak Hallâc'ın insanın lahuti ve nasuti tabiatı hakkındaki düşünceleri bu noktada hem konumuzla daha yakından ilişkilidir ve hem de yoruma mahal vermeyecek derecede açıktır.[23]

Tanrı Hakkındaki Hükümlerimizin Değeri: Tenzih ve Teşbih Arasında Tanrı'yı Bilmek ve Sübjektif Tanrı Tasavvuru

İnsan, Tanrı hakkında müspet veya menfi hükümler verir. Bu hükümler, Tanrı için ne anlama gelir? Bu sorun, Konevî'nin

23 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 219.

Tanrı'nın bilinmesine dair görüşlerinin özünü oluşturur. Konevî, insanların Tanrı'ya dair hükümlerini öncelikle iyi niyetten kaynaklanarak verilmiş hükümler olarak niteler. Buna göre insanlar Tanrı hakkında daima onun mükemmel varlık oluşundan hareket ederek hükümler vermeye çalışmışlardır. Bu noktada verilen hükümleri ise iki ana kavram altında toplamak mümkündür. Bunlardan birisi, tenzih hükümleridir. Bu hükümler, Tanrı'nın aşkınlığını ve eşyadan farklı oluşunu tespit eden hükümlerdir.

İkinci tür hükümler ise Tanrı'yı herhangi bir şekilde bir şeye benzeten hükümlerdir. Konevî bunları *teşbih hükümleri* diye ifade eder. Konevî'nin üzerinde durduğu bir mesele, bu iki uç arasında verilen her çeşit hükmün gerçekte Tanrı'ya tam anlamıyla mutabık olamayacağı için aynı derecede bir doğruluk ve yanlışlığa sahip olduğudur. Başka bir ifadeyle "Tanrı şöyledir" veya "Tanrı şöyle değildir" derken, bu hükümler insanların idraklerine ve varlıktaki durumlarına göre değişkenlik arz eden hükümlerdir. Yoksa *nefsü'l-emir*de bunların verdikleri hükümler eşittir. Böylelikle Konevî, bilginin gerçekleşmesine dair genel tasavvurunun bir benzerini insanın Tanrı tasavvuruna yansıtır. Başka bir ifadeyle insanın, duyuları vasıtasıyla idrak ettiği herhangi bir şeye dair verdiği hüküm, nasıl ki birtakım eksiklikler ile maluldür, aynı şekilde Tanrı hakkındaki hükümleri de eksikliklerle maluldür. Bunların başında, daha önce eşyaya dair hükümlerin de esasını oluşturan, *nefsü'l-emr* tartışmasında olduğu gibi, zihindeki hüküm ve tasavvurlar ile olgunun veya "kendinde şeyin" mutabık olup olmadığı meselesi gelir.

Konevî, insanın eşya hakkındaki hükümlerinin *kendinde şey*e tekabül edip edemeyeceğinin tam olarak bilinemeyeceğini belirtir. Buna karşın zihindeki hüküm ile kendinde şeyin ilişki-

sini bir çeşit benzerlik ve andırma ilişkisi olarak yorumladığı gibi, burada da Tanrı hakkında verilen hükümlerin Tanrı'nın kendi zatı üzerinde bulunduğu hal ile ilişkisini böyle ele alır. Meseleyi başka bir açıdan ele aldığımızda ise şunu söyleyebiliriz: Konevî, insanların Tanrı hakkındaki hükümlerini değerlendirebileceği genel bir çerçeve elde edebilmek için eşya hakkındaki hükümleri değerlendirdiği genel bir çerçeveyi ortaya koymuştur.

Bu bağlamda Konevî insanların Tanrı hakkında hangi şekilde hüküm verdiklerini ele alır: İnsanların Tanrı hakkında verdikleri hükümlerin kaynağı, ya aklî hükümler veya şer'î rivayetlerdir. Konevî'ye göre bu hükümleri verirken insanların bütün dayanakları, kemal ve iyi tasavvurlarıdır. Bu konu üzerinde Konevî önemle durur ve insanların Tanrı hakkındaki veya genel anlamda eşya hakkındaki hükümlerinde kendi tercihlerinin ve iyi veya kötü değerlendirmelerinin egemen oluşuna ısrarla dikkat çeker. Konevî'ye göre bu tarz kabuller, bilginin gerçekleşmesinde önyargıların bir set oluşu gibi, gerçek bilgi ve Tanrı veya eşya hakkında doğru hüküm vermede bir engel teşkil eder. İnsanlar, kendilerine göre doğru ve iyi olan şeyin, Tanrı hakkında sabit olmasını isterler ve buna göre hüküm verirler.

Konevî'ye göre insanların bu tarz verdikleri bütün hükümler, "gerçeği olmayan zanlar, eksik ve zayıf bilgiye dayanan vehimlerdir."[24] Bu genel tespitin ardından ise Konevî kâmil insanların ve muhakkiklerin görüş birliğine vardıkları düşünceyi dile getirerek insanların Tanrı hakkındaki hükümlerinin hangi çerçevede değerlendirilebileceğini tespit eder. Buna göre "Kemaline ve eksikliğine, güzelliğine ve çirkinliğine hükmedilen bütün sıfatlar, Hakk'a izafe edilmesinin sahih olduğuna

24 Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 157.

hükmedilenler; sadece Hakk'a ait olduğuna hükmedilenler; Hak ile halk mertebeleri arasında ortaklığı caiz görülen sıfatlar; bütün bunlar, Hak için sabittir ve O'nun için zatîdirler." Bununla birlikte söz konusu bu hükümler, aynı zamanda Tanrı'dan nefyedilmelidir. Böylelikle Konevî, Tanrı hakkındaki hükümde bir paradoksa ulaşmaktadır: Tanrı, her niteliği kabul eder ve aynı zamanda her nitelikten ve hükümden de tenzih edilmesi gerekir.

Tanrı hakkındaki hükümlerin tenzih ve teşbih arasında bulunmasının bir sonucu, insanların bu belirsiz ve açık olmayan Tanrı tasavvurundan kendilerine göre bir Tanrı tasavvuruna varmış olmalarıdır. Bu bağlamda herkes, Tanrı hakkında birtakım zan ve inançlar besler. Bu zan ve inançlar ise hiçbir zaman mutlak anlamda Tanrı'ya tekabül etmezler, böyle bir şey hem akıl ve hem de şeriat açısından imkânsızdır. Bu ise bizi bildiğimiz kadarıyla ilk kez İbnü'l-Arabî tarafından somut bir şekilde sistemleştirilen ilah-ı mutekad fikrine götürmektedir.

Konevî insanın Tanrı hakkındaki bilgisinin tenzih-teşbih arasında bir bilgi olduğunu belirtip Tanrı hakkındaki hükümlerimizin zihinlerimizde veya inançlarımızda gerçekleşen hükümler olduğunu dile getirdikten sonra, zorunlu olarak insanların Tanrı hakkındaki tasavvurlarından kendi inançlarında bir Tanrı tasavvuru geliştirmiş oldukları sonucuna ulaşır. Konevî bunu "inançlarda yaratılmış Tanrı" veya "inanılan Tanrı" gibi kavramlarla dile getirir. Bu kavram, içeriği Konevî'nin genel bilgi görüşünün istilzam ettiği bir netice olsa bile, bir hadisten alınmıştır. Bu hadise göre Tanrı, kulunun kendisine dair inancına veya zannına göre olduğunu bildirmektedir. Konevî bu hadise atıf yaparak, onu herkesin kendisine göre bir Tanrı tasavvuru geliştirdiğine dair fikrinin referansı haline getirir. Konevî şöyle der: "İnsanların Allah hakkındaki bilgilerinin

çoğu zanlardan ibarettir. Bunun için Allah Teâlâ 'Ben, kulumun bana olan zannına göreyim, benim hakkımda dilediğini zannetsin' buyurmuştur."[25]

Konevî'nin bu hadis kadar önem atfettiği başka bir rivayet ise Tanrı'nın kıyamet günü birtakım suretlerde kullarına tecelli edeceği ile ilgilidir. Bu rivayete göre Tanrı, kıyamet günü kendiliğinde bulunduğu hal üzere kullarına tecelli eder. Fakat hiç kimse onu kabul etmez ve "Sen bizim Rabbimiz değilsin" diye kaçışırlar. Bunun üzerine Tanrı, herkese her birinin O'nun hakkındaki tasavvuruna göre tecelli eder. Böylece herkes, kendi inancına göre gördüğü Tanrı'yı kabul eder ve O'nu ikrar ederler. Konevî bu rivayeti de görüşünü açıklayan çok önemli bir delil olarak benimser. Konevî bunu şöyle ifade etmiştir: "Hak, kıyamet günü müminlere tecelli eder, onlar da Hak ile kendileri arasındaki alameti görmedikleri sürece, Hakk'ı inkâr ederler ve ondan kaçınırlar. Söz konusu bu alamet, Hakk'a dair 'O şöyledir, şöyle değildir' şeklindeki inançlarıdır. Hak, onlar için suretlerde başkalaşır (tahavvül) ve her birisi, kendi alameti ile O'nu tanır."[26]

Sübjektif Tanrı telakkisinin başka bir yönü ise bizzat Tanrı ve varlığın mahiyetine racidir. Buna göre Tanrı sayısız isim ve sıfatlara sahiptir ve bu sıfatlar Tanrı'nın bir bütün olarak âlem ve âlemin içindeki varlıklarla tek tek ilişkisini temin eder. Şu halde herkes, belirli bir isim cihetinden Tanrı ile ilişki içindedir ve varlığın Tanrı hakkındaki nihai bilgisi bu ismin verdiği bilgidir. Gerçi isimler, daha genel anlamda müşterek bir anlama sahip olsalar bile, pek çok insan bu ortaklığa ulaşmadan isimlerin verdikleri farklı manalara göre bir Tanrı tasavvuruna sahip olabilirler. Bu durumda ise kaçınılmaz olarak Tanrı hakkındaki

25 Konevî, *el-Fükûk*, s. 53.
26 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 95.

bilgileri çelişik olacaktır. Bu durum, eşya hakkında herhangi bir özelliğiyle bilgi edinen kimsenin eşya hakkında kuşatıcı bir bilgiye ulaşamayışına benzer.

Tanrı-Âlem İlişkisi: Mutlak Varlık-Mümkün Varlık

Konevî'nin İslam filozofları tarafından çok iyi bilinen varlık, rahmet ve yetkinlik terimleri arasındaki ilişkileri öne çıkarttığını görmekteyiz. Tanrı mutlak varlıktır. Mutlak varlık, varlığı zorunlu ve yokluğunu düşünmemize imkân vermeyen varlıktır. Bu anlamda zorunlu varlığın, varlığını başka herhangi bir şeyden alması mümkün değildir. Bu anlamda Tanrı, zorunlu varlıktır. Konevî buradan hareket ederek öncelikle Tanrı-âlem arasındaki varlık ilişkisini tahlil eder. Bu ilişki, zorunlu varlık ile mümkün varlık, Bir ile çok arasındaki ilişkidir ve düşünce tarihinin en önemli sorunlarından birisidir. Konevî'ye göre Tanrı'nın mutlak varlık olması zorunlu olarak iki terime ulaşmamızı sağlar. Bunlardan birisi kemal kavramı, diğeri ise rahmet veya bunun sonucu olan feyiz terimleridir.

Konevî'nin Tanrı'nın âlemle bir illet-malul ilişkisi içinde olduğunu kabul ettiğini belirtmeliyiz. Ancak bu durum, Tanrı'nın müteal ve mutlak yönü itibarıyla değil, isim ve sıfatlarının mertebesini teşkil eden ulûhiyet mertebesi açısından sabittir. Bu bağlamda Konevî'nin Tanrı'nın hangi anlamda âlemin illeti olabileceği meselesini dile getirdiği bazı ifadelerini zikredebiliriz: "Hakk'ın mümkünleri yaratmaya teveccühü ahadiyeti açısından değildir. Çünkü bu mertebede yaratmanın gerekliliğinin ona izafe edilmesi veya edilmeyişi eşittir. Çünkü bu açıdan zat ile herhangi bir şeyin münasebeti, tesir ve teessür

doğuracak bir ilişkisi olamaz."[27] Konevî'nin Tanrı'nın müteal ve mutlaklığı itibarıyla "âlemin illeti" diye isimlendirilemeyeceği hakkındaki fikirleri, sufiler arasında hâkim bir görüş olarak görülmektedir. Böylece Konevî, Tanrı'nın ulûhiyetinin bir gereği olarak âlemi var ettiğini ve bu yönüyle âlemin illeti olduğunu belirtir. Tanrı ile âlem arasında bir illetlik ve malullük ilişkisinden söz ettiğimizde birtakım meselelerle yüz yüze geleceğimizde kuşku yoktur. Bunlardan birincisi, Konevî'nin düşüncesinde âlemin yerinin anlaşılmasında büyük önem taşıyan, âlemin belirli bir gayeye göre var olup olmadığı meselesidir. Şayet âlem veya mümkün eşya, Tanrı tarafından var edilmişlerse bunda bir gaye aranmalıdır.

Konevî, âlemin belirli bir gaye için var olduğunu belirtir. Bu gaye, bir hadiste "*Ben bilinmez bir hazine idim, bilinmek istedim ve bilinmek için halkı yarattım*"[28] şeklinde ifade edilen Tanrı'nın bilinme arzusudur. Konevî bu hadise sıkça atıf yaparak bazen bu hadisten türettiği "hubbî teveccüh", "iradî-hubbî teveccüh" gibi terimlerle ilk yaratılış eylemine atıflarda bulunur. Bunun anlamı, Tanrı'nın âlemi kendisindeki kabiliyet ve sıfatların bilinmesi için gerekli bir unsur olarak meydana getirmiş olmasıdır. Konevî şöyle demektedir: "Hakk'ın sevgisinin konusu, âlemi yaratmaktır. Bunun sebebi de Hakk'ın hüviyeti ve vahdeti açısından icmâlen, şe'nlerinde zuhuru açısından ise tafsilen kendisini görmek istemesidir. Talep edilen şeyin kendisi ile gerçekleşeceği şey de matlup olduğuna göre irade-i ilahiyyenin âlemi yaratmaya taalluk etmesi şart olmuştur. Çünkü matlubun gerçekleşmesi, ona bağlıdır. Bu talep de celâ ve isticlânın kemâlinden ibarettir."[29] Şu halde âlemin varlık sebebi, "yaratılışın gayesi, kendisinde sıfatlarının ve isimlerinin tecelli

27 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 64.
28 Bu hadisin âlemin varlığının gayesi olarak izahı için Bkz. Konevî, *Tebsira*, s. 3.
29 Konevî, *el-Fukûk*, s. 39.

ettiği bir surette Allah'ın kendisini görmesi, başka bir ifade ile âlemin aynasında kendisini görmesidir."

Tanrı'nın irade ve ihtiyar sahibi olması ile ilgili Konevî'nin üzerinde durduğu bir husus, bu iradenin, mahiyeti açısından insanların aşina oldukları irade tarzlarından farklılığıdır. Bu yönüyle Konevî, kadim varlığın iradesinin insanlarca anlaşılan irade ve ihtiyar tarzlarından tamamen farklı olduğunu dile getirir. Böylece Konevî, Tanrı'nın irade ve ihtiyar sahibi bir varlık olduğunu, ancak bu ihtiyarın insanlar tarafından anlaşılan ihtiyar gibi yorumlanmaması gerektiğini belirtir. Bu yönüyle Tanrı hakkında 'şunu yapmaya mecbur' veya 'şunu yapmamak ihtiyarındadır' demek doğru değildir. O halde Konevî'nin ifadelerinden ortaya çıkmaktadır ki Tanrı hakkında ihtiyar veya irade veya zorunluluk gibi hükümler, eşyaya ve insanların taakkullerine göre ortaya çıkan hükümlerdir. Bu hükümler, gerçekte Tanrı hakkında geçerli değillerdir.

Konevî, Tanrı'nın irade sahibi bir varlık olduğunu belirtir. Ancak yine de yukarıda tespit ettiğimiz âlemin varlığına herhangi bir şekilde bağlı olmasının doğurduğu problem çözülmüş olmamaktadır. Çünkü Tanrı, bir zorunlulukla yaratmış olmasa bile, yine de âlemin yaratılması belirli bir gayeye matuf olduğu için problem tam olarak giderilmiş sayılmaz. Bu sorun, "Hakk'ın, bir zatî kemali, bir de zuhuru âlemin icadına bağlı olan esmâî kemali vardır"[30] diyen Konevî tarafından Tanrı'ya ait kemal ikiye ayrılarak çözülmeye çalışılır: Buna göre Tanrı'nın iki çeşit kemali vardır: Birincisi, Tanrı'nın zatına has yetkinliğidir. Bu yetkinlik, Tanrı'nın âlemlerden müstağni olmasını gerekli kılar. Bu yönüyle Tanrı, hiçbir şey ile irtibatlı değildir, hiçbir şey kendisine istinat etmez, hiçbir şeyin kaynağı olamaz, hiçbir şeye taalluk etmez, hiçbir şeye benzemez. Bu yetkinlik

30 Konevî, *Nusûs*, s. 16.

"feyz-i akdes" olarak isimlendirilir. Bunun anlamı, Tanrı'nın zatını bilmesi ve zatında mündemiç olan isim ve sıfatlarını ise mücmel olarak bilmesidir. Konevî bunu örneklendirirken, bir sayısında bütün sayıların veya çekirdekte ağacın bütün uzuvlarıyla birlikte bulunmasını verir.[31]

Tanrı'nın ikinci kemali ise âlemin ve içindekilerin zuhuruna bağlı olan yetkinliğidir. "Feyz-i mukaddes" olarak isimlendirilen bu kemal bir anlamda, Tanrı ile âlem arasında bir bağımlılığı gerekli kılmaktadır. Çünkü bu yetkinliği, âlemin ve içindeki her şeyin zuhur etmesine bağlıdır. Gerçekten de âlemin ve yaratmanın Sadreddin Konevî'nin düşüncesindeki yerinin anlaşılması için bu kemale dair fikirlerinin ve bu bağlamda kullandığı "tezayüf" veya "tevakkuf" gibi terimlerin doğru anlaşılması çok önemlidir. Buna göre Tanrı'nın sıfatlarına dair kemalin gerçekleşebilmesi, birinci kemalde mücmel olan şeylerin, bu ikinci kemalde birbirlerinden temeyyüz ederek tafsilleşmesine bağlıdır. Bu ise âlemin ve içindeki şeylerin çeşitli varlık mertebelerinde zuhur etmesi anlamına gelir. Tanrı'nın sıfatları, anlamlarının ortaya çıkması için mefullere ihtiyaç duyar ve bunlar olmadan bu sıfatlar işlevsiz kalır. Bu noktada Fenârî'nin de dediği gibi, Tanrı'nın sıfatlarının işlevsiz kalması düşünülemez.

Ulûhiyet, melûhlarını; rubûbiyet merbûblarını talep eder, bunlardan birisinin varlığı olmadan hatta varlığı takdir edilmeden, diğerinin varlığı olmaz. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin "Biz melûhluğumuz ile onu ilah yaptık" veya "Bizler O'nun sıfatlarıyız" gibi ifadelerini hatırlamak gerekmektedir. Bütün bu ifadelere göre âlemin varlığı, ilahi kemallerin tam olarak gerçekleşmesi için zorunludur. Başka bir ifadeyle âlem varlı-

31 Çekirdek-ağaç misali için bkz. Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, 33.

ğıyla Tanrı'nın sıfatlarını kemale erdirir. Tanrı'nın sıfatlarında dahi olsa başka bir şeye bağımlılığı fikri, Konevî tarafından başka bir izah tarzıyla çözülür. Buna göre Tanrı'nın sıfatlarının kemali âlemde kendisini bulsa bile, hiçbir zaman sıfatlar veya Tanrı, kemale ulaşmak için âlemi yarattı denilemez; aksine söylenebilecek yegâne şey, Tanrı'nın kâmil olduğu için âlemi yarattığıdır.[32]

Bu kemalin âlemin varlığını meydana getirmesi, en iyi bir şekilde, zuhur veya sudûr fikrinin özünü oluşturan *taşma* terimiyle dile getirilebilir: Konevî'nin verdiği örnek, aslında sudûr fikrinin en anlamlı örneklerinden birisini teşkil eden güneş ve güneş ışınlarıdır. Buna göre "bir şeyin bereketi o şeye özgü bir niteliktir. Güneşin bereketi, onun ışınlarıdır. Aydınlatıcı varlıkların bereketi de ışınlardır. Ezelî olan ilahi varlığın bereketi, başkasına izafe edilen varlıktır. Ruhların bereketi, Arş ve Kürsü gibi basit ve sabit cisimlerdir. İlimden tasarrufu daimi olan ruhların bereketi ise Kalem, Levh, semavi nefisler, bunların levazımı ve değişseler bile bekayı gerektirmesi açısından bunların cisimleridir. Tasarrufları ve etkileri sonlu olan ruhların bereketi ise basit, asli cisimlerden yardım alarak değişken cisimlerde tasarruf etmektir."[33]

Bu yaklaşıma göre âlem ve sıfatlar arasında tesis edilen zorunlu bağımlılık ilişkisi, ikinci yorumda her ikisinin de varlık açısından Tanrı'nın ilk kemaline bağlı olmalarına ve onun ise zatî müstağniliğinden dolayı her şeyden münezzeh ve müstağni kalması yönünden, ilk kemale irca edilmiştir. Böylece Tanrı, herhangi bir anlamda, kendisinin dışındaki bir şeye ne varlık ne de sıfatlarının anlamlarının kemalini bulması mana-

32 Konevî, *Nefehât*, s. 52.
33 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 52.

sında bağımlı olmaktadır. Tanrı'nın her iki kemali de dolaylı ve dolaysız olarak, kendisine aittir.

Öte yandan Konevî, Tanrı'nın âlemle varlık ve yaratma ilişkisini cevher-araz ilişkisi şeklinde niteleyebileceğimiz bir çerçevede ele alır: Âlem "iki anda bâkî kalmayan"[34] arazlardan oluşmaktadır. Konevî âlemin arazlardan ibaret olduğunu belirttiği gibi, bunun neticesinde âlemin sürekli başkalaştığını ve değiştiğini de pek çok ifadesinde dile getirir. Tanrı'nın dışında hiçbir şeyin sabitliği yoktur ve her şey, bir değişme ve başkalaşma halindedir.[35] İbnü'l-Arabî'nin ifadesini kullanırsak, "âlemdeki her şey, bir halden başka bir hale intikal eder."[36]

Konevî âlemdeki sürekli değişikliği ve yenilenmeyi, tecellilerin zahir-bâtın arasında sürekli gidip gelmesine bağlamaktadır. Böylece âlem, sürekli zahir ve bâtın olmakta devam eder. Konevî buradan hareketle, varlıkta herhangi bir şeyin tekrarlanmasının düşünülmesinin ilahi genişlik ile çelişeceğini belirtir. Konevî'nin bu konudaki fikirleri, Eş'arî kelamcıların cevher-araz görüşleriyle yakından ilişkilidir. Gerçi Konevî doğrudan Eş'arîleri veya başka bir kelam fırkasını dikkate alarak herhangi bir tahlil veya eleştiri yapmaz. Ancak İbnü'l-Arabî'nin Eş'arîlere yönelik eleştirilerinin tam olarak Konevî'nin de görüşleriyle uyumlu olduğunu söylemek mümkündür. Bu itibarla Konevî'nin ve genel anlamda vahdet-i vücûdu benimseyen sufilerin varlık ve âlem tasavvuru, bu konudaki fikirlerin anlaşılmasıyla doğru olarak idrak edilebilir.

İbnü'l-Arabî'ye göre hem sofistler hem de Eş'arîler, varlığın mahiyetiyle ilgili çok önemli bir noktayı yakalamış olmalarına

34 İbnü'l-Arabî'nin cevher-araz tanımları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-mesâil*, s. 23.

35 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 152.

36 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 51.

rağmen, bu doğru noktadan yanlış sonuçlar çıkartmışlardır. Sofistler, varlıkta bir sürekliliğin bulunmadığını ve her şeyin bir akış ve değişme içinde olduğunu söylerken gerçeğin bir bölümünü ifade etmişlerdir; ancak bu tespitten, varlıkta değişmez ve sabit bir gerçek bulunabileceği sonucuna ulaşamamışlardır. Eş'arîler ise âlemin oluştuğu arazlar hakkındaki doğru ve gerçekçi düşüncelerinin mantıksal sonucunu görememişlerdir. Eş'arîler, âlemi teşkil eden arazların mahiyeti hakkındaki düşüncelerinden âlemin bütünü hakkındaki hükümlerinde vazgeçmiş gibidirler. Çünkü onların akıl yürütmelerinin mantıksal neticesi, âlemin de kendilerinden oluştuğu arazlar gibi her an değişen ve yenilenen bir varlık olduğunu kabul etmekti. Ancak böyle bir sonuç yerine Eş'arîler, âlemin sabit olduğu sonucunu çıkartmışlar ve böylelikle iki anda baki kalmayan arazlardan sürekliliğini devam ettiren bir âlemi çıkartmak gibi mantıksal bir çelişkiye düşmüşlerdir.

İbnü'l-Arabî bu yorumdan âlemin her an yok olan arazlardan oluştuğu ve gerçekte sadece Tanrı'nın baki kaldığı sonucuna ulaşır. Konevî de bu düşüncededir. Böylelikle Konevî'nin Tanrı-âlem veya genel anlamda varlık görüşünü özetleyen temel bir kavram olarak vahdet-i vücûda ulaşırız. Gerçi Konevî açıkça böyle bir ifade kullanmaz. Üstelik Konevî'nin vahdet terimini oldukça geniş bir zeminde ve farklı terkiplerde kullandığını görmekteyiz. Bununla birlikte vahdet-i vücûdun Konevî'nin düşüncesinin temel özelliği olduğu göz ardı edilemez. Bu noktada üzerinde durmamız gereken şey, vahdet-i vücûdun Konevî açısından anlamıdır. Bu nokta, Konevî'nin düşüncesinde ulaştığı son noktadır. Konevî'ye göre en nihai ve temel gerçek, Tanrı'nın yegâne ve gerçek varlık olduğu, onun dışındaki her şeyin ise ancak Tanrı sayesinde var olan göreceli varlıklar olduğudur. Tanrı onları sebepler vasıtasıyla veya doğrudan var etmiştir ve Tanrı'nın onlarla irtibatı da kendilerini

var ettiği tarzda devam eder. Buradan Konevî kelamcıların görüşüne yaklaşarak, sebeplilik ve vasıta fikrini bir anlamda "vesile" derecesine indirir ve Tanrı'nın her şeydeki gerçek ve etkin fail olduğu düşüncesine ulaşır. Böylelikle mutlak varlık Tanrı, aynı zamanda mutlak fail ve yaratandır. Tanrı'nın gerçek fail olması, onun yaratmayla ilgili isimleriyle birlikte özellikle cevher-araz tartışmalarında bilinen el-Kayyum ve el-Hayy isimleriyle ilgilidir. Konevî'ye göre Tanrı el-Hayy'dır ve el-Kayyum'dur. Bunun anlamı O'nun her şeyi var eden ve ayakta tutan olduğudur. Bir an bile varlıklardan yardımını çekse her şey yok olurdu. Bu durumda Konevî'nin vahdet-i vücûd görüşünün en iyi ifadelerinden birisi, Tanrı'nın her şey ile beraber olmasıdır.

Şerh ve Özgün Telif Arasında Osmanlı Düşünürleri: Kutbuddin Muhammed İznikî ve Miftâhu'l-Gayb Şerhi[1]

İslam düşünce tarihinin önemli geleneklerinden birisi İbnü'l-Arabî ile Sadreddin Konevî'nin öncülüğünde teşekkül etmiş, çağımız araştırmalarında genellikle *Ekberilik* diye anılan ekoldür. Bu geleneğin müntesipleri, kendilerini *muhakkik* diye isimlendiren ve yeni bir metafizik anlayışı ve tanımı ortaya koyan tasavvuf fikrinin temsilcileridir. Bu yeni tasavvuf, yöntemi, amacı ve genel referans çerçevesi bakımından geleneksel tasavvufa bağlıdır. Ancak tasavvufi tecrübeden hareket ederek, bu tecrübenin verilerinden bir varlık yorumu geliştirmesi ve bu yorumu sistematik bir üslup içerisinde sunması bakımından geleneksel tasavvuftan önemli bir farklılık gösterir. Bir yönüyle yeni tasavvuf, İslam bilimleri ve düşünce gelenekleri arasında tedahüllerin yaşandığı genel (memzûc) dönemin parçasıdır.

1 İncelemede esas aldığımız metin Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Paşa 176 numaralı yazmadır. Eserin başlığı *Şerh-i Miftahi'l-gayb li-Kutbuddin İznikî* şeklindedir. Yazımız, ağırlıklı olarak eserin giriş ve birinci kısmı üzerindeki görüşleri ele aldığımız 1 ila 20 varaklık bölümde yoğunlaşmıştır. Bu nedenle İznikî'nin her değerlendirmesi için ayrı bir varak numarası göstermeyi zait saydık.

Dolayısıyla tasavvufun bu dönemdeki durumunu anlamak, başta kelam-felsefe olmak üzere, diğer İslam bilimlerinin geldiği süreci ve bir bütün olarak İslam bilimlerinin olgunluk sürecini hesaba katmaya bağlıdır. Bu anlamda Fahreddin Râzî veya benzeri kelamcıların kelam ilmini ve felsefeyi taşıdıkları nokta ile İbnü'l-Arabî ve ardından Sadreddin Konevî'nin tasavvufu taşıdıkları nokta paralellikler arz eder.[2] Bu dönem sufileri, *varlığın birliği* (vahdet-i vücûd) öğretisi çerçevesinde yeni bir varlık yorumu geliştiren ve ilk dönem tasavvuf konularından daha çok felsefe ve kelamın konularını yeni bir gözle yorumlayan kimselerdi.[3]

Bu gelenek, temelde iki kitap etrafında teşekkül etmiştir: Bunlar, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* ve Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* isimli eserleridir. Bu iki eser etrafında şerh, risale, müstakil telif, bazı konular üzerindeki tartışmaları içeren reddiye veya savunma yazıları ve sözlüklerle zengin bir literatür ortaya çıkmıştır. Literatürü oluşturanlar ise İbnü'l-Arabî'den sonraki ilk iki asrı dikkate aldığımızda, başta Konevî'nin talebeleri Müeyyidüddin Cendî, Saîdüddin Fergânî olmak üzere, onun dolaylı talebeleri Davud Kayserî, Molla Hamza Fenârî, Kutbuddin Muhammed İznikî gibi yazarlardır. Bu yazarlar, aynı geleneğe müntesip olsa ve eserlerinde bu gelenek hakkında bir bilinç olsa bile, konuları ele alışları farklılık arz eder. Bu bağlamda Cendî'nin *Fusûsu'l-Hikem* şerhi

2 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, 605 vd.; benzer ifadeler için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, s. X; Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-saâde*, c. I, s. 313; Taşköprülüzâde metafiziğin tarihi hakkında bilgiler verir ve bu ilmin büyük üstatlarından söz eder. Buradaki ifadeleri, özellikle Müslümanların felsefeyi tasavvur edişlerindeki tavırlarını yansıtan çok önemli örnekler ihtiva eder. Bkz. Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-saâde*, c. I, s. 313-20.

3 Vahdet-i vücûd tabiri hakkında bkz. Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd ve Panteizm*, s. 77 vd.; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî*, s. 9 vd. Bu bağlamda İznikî'nin vahdet-i vücûd tabirini açık bir şekilde kullandığını görmekteyiz.

Kayserî'nin şerhiyle aynı olmadığı gibi Fenârî'nin *Miftâhu'l-gayb* şerhi de Kutbuddin İznikî'nin veya Osman Fazlı İlahi'nin şerhiyle aynı değildir. Başka bir ifadeyle yazarlar, bu eserlerin doğrultu ve gidişatını belirlediği bir alanda kendi ihtisas ve ilgilerini ihsas eden yorum yöntemleri geliştirmeye çalışmıştır. İznikî'nin şerhinden hareketle tespit etmek istediğimiz şey, öncelikle bu dönem tasavvuf anlayışının bazı ana noktalarını görmek ve dönem yazarlarında belirli bir gelenek veya ekol bilincinin olup olmadığını gözlemlemektir. Böylece şerhin ve Kutbuddin İznikî'nin bu gelenek içinde bir müellif ve düşünür olarak yerini göreceğiz.

Evvelemirde *Miftâhu'l-gayb* ve *Fusûsu'l-Hikem*'in mahiyetini belirlemek, bizzat Kutbuddin Muhammed İznikî de dâhil olmak üzere, geleneğin ana fikrini ve düşüncedeki yönelimini anlamak bakımından önemlidir. Başka bir ifadeyle şerhe konu olan metin anlaşılmadığı sürece, şarihin nasıl bir bilinçle kitabı ele aldığı bilinemeyeceği gibi şerhin mahiyeti ve değerlendirilmesi gereken literatür de bilinemez. Bu yönüyle şerhe geçmeden önce geleneğin etrafında teşekkül ettiği bu iki kitap hakkında birkaç hususa değinmek gerekir.

Miftâhu'l-gayb ve *Fusûsu'l-Hikem*, içerik ve biçimsel yapı bakımından ilk bakışta iki farklı kitap olarak görünür. *Fusûsu'l-Hikem*, tamamen yazarına özgü bir isimlendirmeyle *kelimeler*[4] diye isimlendirilen peygamberlerin hakikatlerinde tecelli eden çeşitli hakikatlerle mutlak varlığın taayyün ve tezahürlerinin ele alındığı bir kitaptır. Bu yönüyle eser, içerdiği ana fikirler bakımından kendisinden önceki düşünürler ve düşünce gelenekleriyle irtibatlı olsa bile, bir bütün olarak bütün İslam

4 İbnü'l-Arabî'de kelime'nin hakikat ve mahiyet anlamında kullanılması için bkz. Ebu'l-Ala Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumalarına Giriş*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay. 2000, s. 55 vd; Suad el-Hakîm, *el-Mucemu's-sufî*, el-Kelime maddesi, Beyrut, 1980.

tarihinde benzersiz bir eser sayılabilir. Bu nedenle, kitap hakkında sağlıklı bir tasavvur geliştirmek her zaman mümkün olmamıştır. Hatta bazen yanlış bir yorumla peygamberler tarihi literatürü içinde değerlendirildiğini görebiliriz. Bu yanlışlık, bir yandan yeni tasavvuf anlayışını öte yandan İbnü'l-Arabî'nin kişisel üslubundan doğan bazı belirsizlikleri göz ardı etmekten kaynaklanmıştır. *Miftâhu'l-gayb* hakkında bir hüküm vermek ve onu belirli bir literatür tarzına yerleştirmek ise nispeten daha kolaydır. Çünkü gerek kullandığı kavramlar ve gerek ele aldığı konuları ve üslubu bakımından bir *metafizik kitabı* olarak yorumlamada güçlük çekmeyeceğimiz bir kitaptır. Meseleye başka bir açıdan bakarsak, eserin üzerinde yazılmış diğer on şerhle birlikte Kutbuddin İznikî'nin şerhi, bir metafizik kitabının şerhi sayılabilir. Bu yönüyle kitap ve etrafında oluşan şerhler, felsefe veya kelamdaki benzerleriyle birlikte, İslam düşünce tarihindeki metafizik literatürünün bir parçasını teşkil eder. Bunun anlamı Kutbuddin İznikî gibi şarihlerin ve eserlerinin, söz gelişi İbn Sînâ'nın ünlü eseri *el-İşârât ve't-Tenbihât* etrafında oluşan şerh geleneğiyle bazı bakımlardan aynı zeminde değerlendirilmesi gereğidir.

Miftâhu'l-gayb'a *Fusûsu'l-Hikem*'i de eklemek gerekir. Daha doğru bir ifadeyle, *Miftâhu'l-gayb* yeni dönem tasavvuf anlayışıyla yazılmış bir metafizik kitabı olduğu gibi aynı zamanda *Fusûsu'l-Hikem* gibi kitapların da hangi literatür tarzına girdiğini öğrenebileceğimiz metin yine bu eserdir. *Miftâhu'l-gayb*, yeni metafizik tasavvurunda konu, mesele ve ilkeleri genel kabul görmüş kavramlarla ortaya koyar. Bu bağlamda öncelikle bir bilimin konusunun saptanması, İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi, bilim olmanın en önemli unsurudur.[5] Çünkü hiçbir bilim kendi

5 İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 4 vd.

konusunu kanıtlama külfetine girmez.[6] Bir konu varsa ve bu konu herkesçe kuşku taşımayacak şekilde kabul edilmişse, o zaman bir bilimden söz etme imkânımız olabilir. Yeni tasavvuf anlayışında, metafiziğin konusu Tanrı'nın varlığıdır. Sufilerin nasıl bir akıl yürütmeyle böyle bir soruca ulaştığı, ayrıntılı bir analize gerek duyar. Ancak kısaca özetlemek gerekirse, İbn Sînâ'nın metafizik tasavvurundaki hedef ve gayenin sufiler tarafından konu olarak algılandığını söyleyebiliriz. Metafiziğin meseleleri Tanrı-âlem irtibatı iken ilkeler ise (mebâdî) Tanrı'nın isimleridir. Konevî bu konuları ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar.

Fusûsu'l-Hikem bu sistematiğe uygun bir eser olarak yorumlanabilir. *Fusûsu'l-Hikem*'in ana konusu ve hedefi, Tanrı'nın varlığı ve bu varlığı 'tahakkuk' düzeyinde öğrenmektir. Meselesi ise Tanrı-âlem ilişkisidir. Bu ilişki Tanrı'nın âleme varlık vermesi olarak bir tür neden-nedenli ilişkisidir. İlkeleri ise Tanrı'nın isimleridir. Öyleyse gerek *Miftâhu'l-gayb* ve gerekse *Fusûsu'l-Hikem*, yeni dönem metafizik anlayışını temsil eden iki kitaptır.

Bu değerlendirme, iki şeyi saptamamıza imkân verir: Birincisi, iki kitap ekseninde oluşan geleneğin ağırlıklı olarak metafizik bahislerin ele alındığı ve yeni bir varlık yorumunun geliştirildiği bir düşünce geleneği olduğudur. Dolayısıyla yeni dönem tasavvufu, yazarlarının da ısrarla belirttiği gibi, esasını zühdün teşkil ettiği geleneksel anlamıyla tasavvuf olarak görülemeyecek kadar karmaşık teorik sorunlar ele almış ve zengin bir literatür oluşturmuştur. İkincisi ise bu gelenekteki yazarların bu ekol hakkındaki tasavvur ve bilinçleridir. İznikî'nin şerhinden de anlaşıldığı kadarıyla şarihler, alanı somut bir şekilde saptanmış, kavramları oturmuş, herhangi bir bilime göre ve

6 Metafiziğin konusu hakkında bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, Çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yay., 2003, s. 3 vd.

ondan hareketle kanıtlama ve meşruiyet sorunu aramayan bir tasavvura ve özgüvene sahipti.[7]

Dönemin tasavvufunun ilk hareket noktası, İslam filozofları tarafından *varlık olmak bakımından varlık* diye tanımlanan metafiziğin konusunu *Tanrı'nın varlığı* diye yorumlamaktı.

7 Şerhin girişinde bu tavır açık bir şekilde hissedilir. Yazarın İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'yi henüz girişte bir arada zikretmiş olması dikkate değerdir. Gerçi İbnü'l-Arabî'yi ismen zikretmez. Ancak şerhin giriş cümlesi "Eşyayı yokluktan ve şeylerin yokluğundan yaratan Allah'a hamd olsun" şeklindedir. Bu cümle, bilindiği gibi, İbnü'l-Arabî'nin ölümsüz eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin giriş cümlesidir. İbnü'l-Arabî, "Eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden Allah'a hamd olsun" der. *Yokluk ve yokluğun yokluğu*, iki yaratma türünü gösteren iki terim olarak ele alınabileceği gibi, doğrudan a'yân-ı sâbiteyi ya da varlık ve yokluğa eşit uzaklıkta bulunan *imkân* halini ifade edip söz konusu mertebenin iki farklı durumunu gösteren tek bir ifade olarak yorumlanabilir. Birinci yorumda ifade, Tanrı'nın herhangi bir şeyden olmaksızın yarattığı (ibda) şeyleri gösterir ki bu durum *bir yokluktan* kelimesiyle dile getirilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin varlık yorumunda bunun anlamı, hakikat-i Muhammediye'nin var edilmesidir. Hakikat-i Muhammediye ilk var olan, İbnü'l-Arabî'nin *zuhûr* terimleriyle ifade edersek aracısız taayyün eden ilk şeydir. Sufiler, bu ilk varlığın (mübda-ı evvel) filozoflar tarafından yanlışlıkla *ilk akıl* diye isimlendirildiğine dikkat çeker. İkinci aşamada ise, herhangi bir şeyden olmaksızın var edilen bu ilk şey aracılığıyla diğer şeylerin var edilmesi gelir. O zaman yokluğun yokluğu -ki hiç kuşkusuz varlık demektir- bu ilk var olana gönderme yapar. Başka bir anlatımla eşyayı aracısız bir yokluktan ve aracılı olarak yaratan Allah'a hamd olsun demek olur. Bu yorumda hakikat-i Muhammediye'nin bütün mümkünler arasındaki hiyerarşik üstünlüğü açıkça ortaya konulur. Bu yön, hakikat-i Muhammediye'nin ontolojik işlevi ve önceliğidir ve sufiler bunu "Allah'ın yarattığı ilk şey peygamberinin nurudur, ey Cabir" diye bilinen meşhur bir hadisle açıklar. İkinci yorumda ise yokluk ve yokluğun yokluğu a'yân-ı sâbitenin ilahi ilimde bulunuşuna gönderme yaparak tek bir terim olarak ele alınabilir. Bu durumda birinci yokluk a'yân-ı sâbitenin dışta bulunmayışı demektir. Vakıa, edilgenlik yönleri bakımından mümkünlerin hakikatleri, fiil yönleri bakımından ise Tanrı'nın sıfatları olan a'yân-ı sâbitenin ilahi ilimdeki bulunuşları, dışta bulunmamak ile mutlak anlamda yokluk arasında özenle seçilmiş bir deyim olan *sübût* terimiyle ifade edilir. İbnü'l-Arabî'nin yokluk ve yokluğun yokluğu dediği şey bu sübut hali diye de yorumlanabilir. İznikî ise *yokluğun yokluğu* yerine *şeylerin yokluğu* ifadesini kullanmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla yokluğun yokluğunu böyle bir yoruma tabi tutmuştur. Ardından Konevî'yi *eş-Şeyh* diye zikreder. Bu gelenekte *eş-Şeyh* ya da *Şeyhayn* ifadesi İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'ye işaret eden iki isim olarak yaygınlaşmıştır.

Aslında bu basit bir ayrım gibi görünür. Çünkü Konevî'yi bir yana bırakırsak sufiler, bu farklılığı dile getirirken İslam ilim geleneğinde meselenin ele alındığı şekliyle konu, mesele, ilke, yöntem üzerinde ayrıntılı analiz yapmaz veya bu konuda geniş tartışmalara girmez. Nitekim İznikî'nin şerhinde de bu konuların ayrıntılı bir şekilde ele alınmadığını görmekteyiz. Onlara göre *varlık olmak bakımından varlık*, İbn Sînâ'nın düşündüğünden kısmen farklı olarak, mahiyeti ve varlığı bir olan varlık türüne atıf yapar. Bu anlamda varlık, öncelikle ve bizzat Tanrı'dır. Bu durumda metafiziğin konusu; mahiyeti ve varlığı bir olan varlık türü olur. Bu nokta Kutbuddin İznikî de dâhil olmak üzere dönem tasavvufunu anlamak bakımından son derece önemlidir. Çünkü onlar, ilk dönem tasavvuf yazarlarından temelde farklı bir yönelim göstermiştir: Tasavvufun ilk döneminin gerek dünyayla ilişki bakımından gerekse zihinsel ilgiler bakımından bir zühd dönemi olduğu malumdur. Ardından özellikle *Sünni tasavvufun teşekkülü* diye isimlendirdiğimiz ve Ebu Nasr Serrâc, Kelâbâzî, Abdülkerim Kuşeyrî gibi yazarların temsil ettiği dönem gelir. Daha sonra İmam Gazzâlî veya Fahreddin Râzî gibi, sufileri bilim sayımı kitaplarında ilk kez zikreden kimi yazarlarla tasavvuf yeni döneme geçer.[8] İlk dönem tasavvuf yazarları -ki kastettiğimiz Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî, Sühreverdî, Hucvîrî gibi yazarlardır- tasavvufa yeni bir biçim kazandırırken kelam ve fıkıh ilimlerini dikkate almışken yeni dönem tasavvufu İbn Sînâ ve filozofların metafizik tasavvurlarını dikkate almıştı. Bu nedenle İznikî'nin şerhinde açık bir biçimde gördüğümüz gibi, bu dönemde tasavvufun felsefeden veya teorik kelamdan ayırt edilmesi başlı başına bir sorundu. Çünkü bir sufinin ilk bakışta felsefe veya kelamın konusuna giren varlık, bilgi, nefs teorileri, sebeplilik, sudûr, doğa ilimleri

8 Fahreddin Râzî, *İtikâdâtü fıraki'l-müslimin ve'l-müşrikin*, nşr, Ali Sami Neşşar, Kahire, 1938.

ve kavramlarıyla ilgilenmesi geleneksel tasavvuf anlayışıyla çelişen bir durumdu. Bu nedenle başta İbnü'l-Arabî ve Konevî olmak üzere dönemin yazarları, filozof ve kelamcı suçlamasına maruz kalmış veya en azından böyle bir suçlama ve eleştiriyi cevaplandırılması gerekli bir iddia saymıştır. İznikî'ye göre felsefe ve kelamla aradaki konu ve üslup benzerliklerine rağmen kendilerini sufi yapan şey, hakikate ulaşma yöntemidir.[9] Bu gelenekteki başka bir yazar olan Davud Kayserî ise konuları ele alma amacındaki farklılığa dikkat çeker. Her halükârda yeni tasavvufun ilk dönem tasavvufuyla hem içerik hem de form bakımından önemli farklılıklar taşıdığı aşikârdır. Bir cümleyle özetlemek gerekirse, ilk teşekkül aşamasında tasavvuf daha çok bir *bâtın fıkıh*, yeni dönemde ise *metafizik* veya sufilerin daha çok kullandığı adıyla *ilm-i ilahi* olarak tezahür etmiştir.

İznikî'nin de içinde bulunduğu yeni dönem tasavvufunda dikkat çeken ilk husus, *İhsâu'l-ulûm* türü kitaplarda belirlenen esaslara göre bir bilim tasnifi yaparak kendilerini bilim geleneğine meşru bir şekilde yerleştirmiş olmalarıdır. Aslında bu geleneğin kurucu ismi İbnü'l-Arabî'nin eserlerine baktığımızda, bu bilim tasnifine Müslümanların yaşadığı tarihsel dönemlerin analizini eklemek gerekir.[10] Bunun önemi şuradan kaynaklanır: Sufiler için bir ilim grubu sayılmak, başından beri önemli bir sorundu. Sünni tasavvufunun kurucusu olan yazarlar tasavvufu belirli bir ölçüde yöntemi ve esasları bilinen ilim olarak tesis etmeyi başarmış olsa bile, sufiler ve tasavvuf, ilim tasnifi kitaplarında hâlâ yer almış değildi. Çünkü tasavvuf ve sufi kelimelerinden hareketle açıklanan tasavvufun mahiyeti hakkın-

9 İznikî, *Şerh*, vr. 3b.

10 İbnü'l-Arabî kendi dönemini bir analojiyle açıklar ki benzer analojinin Konevî tarafından da zikredildiğini biliyoruz. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 188. Konevî'de benzer ifade için bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 95.

daki görüşleri hatırladığımızda kelimenin herhangi bir şekilde bilim adı çağrışımı yapmadığında görüş birliği bulunduğunu görürüz. Haddizatında tasavvuf, öncelikle bir tavır ve pratik olarak ortaya çıkmıştı. Sufiler bir yandan kendi içlerinde bu durumun yol açtığı bilimle ilgili önyargıyı aşmaya çalışmışken öte yandan başka ilim mensuplarına kendilerini kabul ettirmek için büyük gayret göstermişlerdi. Bu çabanın sonucunda ilk kez Fahreddin Râzî sufileri hakikate ulaşmak için belirli bir yönteme sahip bilim grubu diye nitelemiş ve kendisinden önceki yazarların onları dikkate almayışını eleştirmiştir.

İznikî, şerhinde Konevî'nin kısaca özetlediği bilim tasnifi ve derecelenmesini zikreder ve kısa açıklamalar getirir. Ona göre sufilerin araştırma alanı geleneksel anlamıyla metafiziğe tekabül eder.[11] Metafizik bütün ilimler için düzenleyici ve tashih edici bir işleve ve konuma sahip olduğuna göre yeni tasavvuf, başta Tanrı-âlem ilişkisi olmak üzere insan müdrikesinin kapsam alanına giren bütün konularda düzenleyici ve tashih edici bir işleve sahip olmalıdır. İznikî, Konevî'nin bu düşünceyi ifade eden cümlelerini rahat ve doğal bir üslupla tekrarlar ve kısmi ilaveler yapar. Bu tavrın söz gelimi Kuşeyrî veya Serrâc ile karşılaştırılamayacak kadar iddialı bir tavır olduğu açıktır. Çünkü bu dönemde sufi yazarlar, başka ilimlerin kendilerini kabul etmesini beklemek yerine, kendi bilimlerini başka bilimleri kritik edebilecek, hatta tashih edebilecek bir konumda görmeye başlamıştır. Kanaatimce bu husus, İznikî ve sonraki Osmanlı yazarlarını değerlendirmede göz önünde bulundurulması gereken temel unsurlardan birisidir.

Bu dönem sufilerinin ilimlerini bilim hiyerarşisinin zirvesine yerleştirmeleri, bilimlerine verdikleri isimle daha iyi anlaşılabilir. İznikî'nin sıkça zikrettiği tahkik veya muhakkik

11 İznikî, *Şerh*, vr. 4b.

gibi terimler ve bunlara yüklenen anlam, doğrudan bu tasavvurla ilgilidir. İznikî, tahkik ve muhakkik terimlerine sıkça atıf yapar ve yeni dönem tasavvufunu bütün ilimlerin zirvesi ve tekâmül noktası diye nitelendirmeyi benimser. Bu iki kelimeyle ilişkili başka bir terim ise ilmin adı olan *ilm-i hakâik*'tir. İlm-i hakâik, hakikatler ilmi demektir ve metafiziğin başka bir adıdır. Metafiziğin böyle isimlendirilmesi bile, gerek yöntem gerekse gaye ve hedef bakımından yeni tasavvufu anlamada çok önemli sonuçlara ulaşmamızı sağlayabilir.

Bu terimler, bilgide tam bir yetkinliğe işaret eder. Bu bağlamda Konevî'nin ifadelerini hatırladığımızda sadece tasavvuf değil aynı zamanda kelam veya felsefe gibi zahiri ilimler için de tahkik veya muhakkikten söz edebiliriz. İznikî ise tahkik kelimesiyle gerçeğe dair bilgimizin eksik veya çelişkili olmasına yol açan teorik akla yönelik eleştirilerini dile getirir. Eleştiri, aklın hakikat hakkında kesin ve onunla her bakımdan örtüşen bir bilgiyi veremeyişinde odaklaşır. Bu nedenle önce vahiy ve bunun belirlediği çerçevede müşahede yöntemiyle desteklenmemiş akıl, içinde Tanrı hakkındaki bilgimiz, ahlak, nefs eğitiminin esasları gibi konuların bulunduğu metafizik alanda başarılı olamaz. Yine bu nedenle sadece aklı esas alan kimseler çelişik sonuçlardan kurtulamaz ve *muhakkik* adını hak edemez. İznikî, Konevî'nin ayrıntılı bir şekilde ele aldığı akıl eleştirisini Hz. Ali'nin "Bilgi bir nokta idi, cahiller onu çoğalttı" ifadesinin açıkladığı görüşündedir. Burada cahiller, hakikate ulaşmanın önündeki zihnî ve psikolojik veya her türlü engeli gerekli yöntemlerle aşamayan kimseler anlamında kullanılır. Bunun nihai yolu ise tasavvufun nefsi eğitmekle ilgili yöntemleridir. Bu nokta, İznikî ve bu dönem sufilerine *sufi* adını vermemizi sağlayan şeydir.

İznikî'ye göre bir yöntem anlamındaki *tahkik* veya *tasfiye* [kalbi arındırmak] ile bu yöntemle kesin hakikate ulaşan

muhakkik terimleri burada ortaya çıkar ve sufileri salt aklın imkânlarıyla hakikate ulaşmaya çalışan kimselerden ayırır. Tahkik yöntemiyle bilgiye ulaşan muhakkikin bilgisinin konusu ise *ilm-i hakâik*, başka bir ifadeyle hakikatler ilmi olacaktır. Bilme sürecinde insanın hedefi, nesnelerin hakikatleridir, elbette. Fakat sorun, bir şeyin hakikatinden söz ederken ne anladığımızla ilgilidir. Yeni dönem tasavvufu, önceki kelamcı ve filozoflardan hatta sufilerden kısmen ayrılarak, bir şeyin hakikati ve mahiyeti deyimlerine tanımlar getirir. Bu tanımlama, yeni tasavvuf bakımından çok önemli hususlara istinat eder. Başka bir açıdan ise vahdet-i vücûdun tikel varlıklar ile Tanrı'nın irtibatını açıklayan kısmıyla ilgilidir. İznikî, bir şeyin hakikatini o şeyin ilahi ilimde bulunan sureti diye tanımlar. Bu hakikat, sufiler tarafından *ayn-ı sâbite* diye isimlendirilir. Bu durumda insanın başta kendisi olmak üzere herhangi bir şeyi bilmesinin yetkinliği, o şeyin ilahi ilimde bulunuşu itibarıyla bilebilmektir. Meselenin ayrıntısına girmeden şunu belirtmeliyiz ki ayn-ı sâbite teriminde odaklanan tikel şeylerin hakikati ve onların Tanrı ile irtibatı sorunu, yeni dönem tasavvufunun en önemli meselesi olduğu gibi aynı zamanda sorun Tanrı'nın isimleri ve varlıklarla ilişkileri sorunudur. İnsanın hakikatini bilmek söz konusu olduğunda problem, ayet ve hadislerden, ilk dönem tasavvufunda dağınık bir haldeki kadim nefs teorilerinden ve özellikle felsefe ve kısmen kelamdan derlenen görüşlerden beslenen nefs teorilerinde temessül eder. Tanrı açısından meseleye baktığımızda ise İslam filozoflarının temel sorunlarından birisi olan Tanrı'nın tikellerle bilgi ve varlık ilişkisinden başlayarak, birlik-çokluk ilişkisi, âlemdeki kötülük sorunu, gayelilik, irade, zorunluluk ve sebeplilik gibi pek çok sorunun araştırılmasında kendini gösterir.

İznikî'nin şerhinde de görüldüğü kadarıyla muhakkik, yeni dönem tasavvufunun ideal insan tipidir. Aslında terimin gele-

neksel tasavvuftaki karşılığı, insan-ı kâmildir. İznikî bu iki ismi bilinçli bir şekilde aynı anlamda kullanır. Bu durum, geleneksel tasavvuftaki kâmil insanın yeni boyutlar ve yorumlar kazanıp insanın ahlaki bir varlık olarak görülmesini aşıp Afîfî'nin değerlendirmesiyle epistemolojik ve ontolojik bir ilkeye dönüşmesini gösterir. İznikî bu durumu insanın gaye varlık, âlemin varlık ve beka sebebi olması, âlemden ayrıldığında ise artık hayatın bitmesi hakkındaki görüşleriyle izah eder. Bu insan anlayışının esası ise vahdet-i vücûda dayanır.

Vahdet-i vücûd aynı anda hem bir varlık ve bu nedenle de bir Tanrı ve insan görüşüdür. Bunlardan hangisini öncelersek önceleyelim zorunlu olarak diğerine ulaşırız. Çünkü insan olmadan varlığın anlamı olmayacağı gibi, varlıktan söz etmek zorunlu olarak Tanrı ve insandan söz etmektir. Sufilerin insana verdiği pek çok isim ve nitelik, onun bu merkezî konumuna işaret eder. İznikî'nin kitabında bunun en tipik örneği, kitabın henüz başında zikredilir. İznikî'nin şerh ettiği kitap, gaybın anahtarı anlamına gelen *Miftâhu'l-gayb*'dır. Bu terkip İznikî tarafından oldukça ilginç bir şekilde yorumlanır. İznikî'ye göre *Miftâhu'l-gayb*, başka bir ifadeyle bilinmez olanın bilgisine ulaşmamızı sağlayan anahtar veya bizi ona ulaştıran epistemolojik ilke Hz. Peygamber'dir. Bu yönüyle İznikî, eserin başında Peygambere salavat getirirken "*Salât ve selam Miftâhu'l-gayb üzerine olsun*" der. Bu yorum ve değerlendirme, bir şarih olarak İznikî'nin dönemin ruhuna vukûfiyetini göstermesi bakımından kayda değer bir noktadır.

Şerhte dikkat çeken noktalardan birisi de yeni dönem tasavvufunda gördüğümüz akıl-keşf ve nakil arasında kurulan ahenk ve uyumdur. İznikî zaman zaman akıl ve nakil delilinin uzlaşmasına örnek verir. Bir konuyu bazen aklen delillendirmekten bazen nakille veya her ikisiyle birlikte delillen-

dirmekten söz eder, bunları örneklendirir. Buna kelam veya daha çok felsefi eserlerde gördüğümüz kanıtlama yöntemlerini kullanmayı da eklemeliyiz. Bu üslup, dönem yazarlarında sıkça görülen bir üsluptur. Buna bağlı olarak İznikî'nin eserinde veya bu dönemdeki herhangi bir tasavvuf eserinde illet-malul, sebeplilik, hikmet, sudûr, akıllar, felekler, gök cisimleri, nefs, doğa ilimleri, unsurlar gibi felsefi konular ve kavramlar sıradan ve doğal bir üslupla zikredilir ve ele alınır. Bu durum, yeni tasavvufun eskiye göre daha geniş muhitlere ve özellikle ulema arasında yayılmasını sağlayan ana amillerden birisidir.

İznikî'nin eserinde gördüğümüz başka bir özellik ise belki dönemin tasavvufunun en temel sorunu olan anlaşılır bir dil ve ifade biçimi geliştiremeyişleridir. Bunun pek çok nedeni sayılabilir. Bunların bir kısmına şerhte şahit olmaktayız. Öncelikle yeni dönem tasavvufunun birbiriyle ilişkili ilişkisiz pek çok farklı kaynaktan beslenmesi en önemli neden gibi görünüyor. Öte yandan dinî söylemin korunma çabası, terimleştirmelerin ayet veya hadislerden üretilmesine yol açmıştır. Her şeyden önemlisi, belirli bir fırkaya veya akıma nispet edilme endişesini bertaraf etmek üzere, bir terimi açıklayan veya ona kayıt koyan nitelemeler yapılmıştır. Bütün bunlar, bir sufinin metnini en çetrefilli felsefi veya kelami metinden daha anlaşılmaz hale getirmiş ve dönemin tasavvufuna dair araştırmaların önündeki en önemli soruna dönüştürmüştür.

Selçuklu-Osmanlı dönemi düşünce tarihi üzerindeki araştırmalar, zorunlu olarak şerh, talikat, haşiye, risale gibi kurucu-temel kitapların etrafında teşekkül etmiş literatür alanıyla karşılaşır. Bu durum, genellikle bir eleştiri konusu olarak görülmüştür. Çünkü literatürün tarzı, özgünlüğü dışarıda bırakabilecek bir çağrışıma sahiptir. Buna rağmen, bu döneme ve literatüre yönelik önyargısız araştırmalar arttıkça yazarların

kişisel yetenekleri ve yaratıcılıkları daha belirgin hale geleceği gibi şerhleri kendi içlerinde daha teknik ayrımlara tabi tutma imkânı da ortaya çıkacaktır. Meseleyi İznikî'yle irtibatlandırırsak, onun İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî tarafından geliştirilen yeni dönem tasavvuf anlayışını bütün sonuçlarıyla benimseyen bir yazar olduğunu söylemekle yetinebiliriz.

İslam Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî ve Takipçilerinde İbn Sînâ Etkisi

Bilindiği gibi önce bir züht hareketi olarak gelişen tasavvuf tarihinde ilk teorik temayüller, züht döneminin ortaya çıkarttığı sorunlardan hareketle Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî gibi yazarların öncülüğünde gerçekleşmiştir. Şeriat ve hakikat ilişkilerinin saptanmasına odaklanan bu dönemde cevabı aranan soru şuydu: Tasavvuf nedir ve ilimler atlasındaki yeri nedir? İlk tasavvuf tarihçileri bu soruya uzun mücadelelerin ardından, tasavvufun kelam, fıkıh, hadis gibi dinî ilimlerden birisi olduğu şeklinde cevap verdiklerinde sorun çözülmemişti. Çünkü büyük sorun, İbnü'l-Arabî'nin öncülüğünde teşekkül eden ve Konevî tarafından sistematik hale getirilen tasavvuf anlayışında kendini gösterecekti. Bu dönem tasavvufu, "Sünni tasavvufunun teşekkülü" diye isimlendirilen ilk dönemden farklı olarak, bilimler arasında merkezî ve belirleyici bir yere sahip olma iddiasını taşımıştı. Bu yaklaşımı başta İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin dile getirdiği geniş bir tarih analiziyle özetlemek istersek, yeni dönem tasavvufunu bütün İslam ilimlerinin ga-

yesi ve semeresi olarak görmek mümkündür.[1] Bunun anlamı, tasavvufun önceki nazari geleneklerle doğrudan ilişkili olması ve onların sorunlarını üzerinde taşımış olmasıdır. Konevî'ye göre artık hakkında konuştuğumuz şey tasavvuf değil, ilm-i ilahidir.[2] Başka bir ifadeyle sufiler, yeni dönemde ilimlerini "ilm-i ilahi" olarak isimlendirerek, ilk tasavvuf tarihçilerinin başladığı noktadan büsbütün farklı bir aşamaya ulaşmışlardı. İbnü'l-Arabî ve Konevî, fıkıh ve kelamın anlayışları ekseninde "meşruiyet aramak" bir yana, tüm cüzi ilimlerin kendisine hizmet ettiği üst ve gaye ilim kurmak istemişlerdi. Bu ilmin adı, İbn Sînâ'nın isimlendirmesiyle "Metafizik" idi.[3] Tasavvuf tarihine baktığımızda yeni dönemde ortaya çıkan tasavvuf anlayışı, daha önce tasavvuf hakkında ortaya çıkan anlayışlardan bütünüyle farklı yeni bir anlayıştı. Bu nedenle yeni dönem tasavvufu, ortaya çıktığı andan itibaren sürekli tartışılmış, hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Bu dönem tasavvufunu anlamak için söz gelişi İbn Haldun'a bakarsak, yeni dönem tasavvufunu bir tür "memzûc dönem ürünü" saymak gerekir.[4] İbn Haldun'a göre yeni dönem tasavvufu ile kelamın gelişim süreçleri arasında benzerlik kurulabilir. Bu yaklaşımı doğru kabul edersek, Konevî'yi yeni dönem tasavvufunun Fahreddin Râzî'si sayabileceğimiz gibi tasavvufu da tıpkı kelam gibi memzûc dönem ürünü görmemiz gerekir. İbn Haldun'un felsefeden ve Bâtınîlikten arınmış züht dönemi tasavvufuna dönük özlemini bir yana bırakırsak, bu değerlendirmenin haklı tarafları olduğu açıktır. Konevî ve

1 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006, I: 307.
2 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2002, s. 9 vd.
3 İbn Sînâ, *Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2004, I: 13 vd.
4 İbn Haldun, *Mukaddime* (MEB), c. II, s. 605.

takipçileri hakkında en yanlış ve tutarsız değerlendirmeleri ise Kâtip Çelebi'de görmekteyiz.[5] Kâtip Çelebi zayıf gerekçelerle Konevî ve takipçilerini Sühreverdî'ye dayandırmakta ve onları İşrâkî bir hareket olarak nitelemektedir. Konevî ve takipçilerinin tasavvuf anlayışı hakkında değerlendirmeler yapan böyle örnekleri çoğaltmak mümkündür. Kısaca bu dönemde ortaya çıkan tasavvuf anlayışı, bütün tasavvuf tarihini dikkate aldığımızda, en çok tartışılan geleneklerin başındadır. İbn Teymiyye'nin geleneksel tasavvufun zühdünü yücelten eleştirileri İbnü'l-Arabî takipçilerine ve yeni tasavvuf anlayışına yönelik iken benzer eleştiriler Taftazânî gibi kelamcılarla daha teorik bir seviye kazanarak varlık bahislerine taşınır. Bu eleştiriler sufileri de etkileyerek bizzat sufiler arasında birtakım tartışmalara yol açmıştır. Bu bağlamda vahdet-i vücûd üzerinde bazı teknik eleştirileri dile getiren Abdülkerim Cîlî, Alâüddevle Simnânî ve en nihayet -ki bütün bu isimler arasında kanaatimce en dikkate değer olanıdır- İmam Rabbani ile eleştiriler devam etmiştir. Öyleyse yeni dönem tasavvufunun bilim tarihindeki yeri her zaman tartışılmıştır ve öyle anlaşılıyor ki bu tartışma devam edecektir.

Çağdaş araştırmalar bu dönem tasavvufunu 'felsefi tasavvuf' olarak niteleyerek ilk dönemdeki züht tasavvufundan ayrıştırmak istemişlerdi. Özellikle Selçuklu-Osmanlı entelektüel hayatı üzerinde belirleyici etkilere sahip olmuş bu dönem tasavvufu üzerinde henüz iptidai düzeydeki araştırmalar İslam düşüncesi üzerindeki genel çalışmalarla ikmal edildikçe, daha doğru kanaatlerin ortaya çıkacağı kesindir.

Bu dönemin tasavvuf anlayışının kendisinde takip edilebileceği en uygun kişi Konevî'dir. Bu yönüyle Konevî üzerinde verilecek hüküm, yeni döneminde tasavvufu anlamada be-

5 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 9 vd.

lirleyici role sahiptir. Bilindiği gibi Konevî hakkında ilk ciddi bilimsel araştırma, Konevî'yi "on üçüncü asrın Gazzâlî'si" olarak niteleyen Prof. Dr. Nihat Keklik tarafından yapılmıştır.[6] Nihat Keklik'in bu kanaate varmasının temel nedeni, çalışmasını büyük ölçüde Konevî'nin bir İbn Sînâ şarihi olan Nasireddin Tûsî'yle teati ettiği mektuplarına dayandırmış olmasıdır. Mektuplarda Konevî, Tûsî'ye İbn Sînâ felsefesi hakkında pek çok soru yönelterek aklın bilme imkânlarına dönük eleştiriler dile getirir. Konevî'nin takındığı eleştirel tavır, Nihat Keklik'i böyle bir değerlendirmeye ulaştırmış olmalıdır. Kanaatimce, Keklik'in hâlâ değerini koruyan çalışmasında Konevî'yi doğru bir zemine yerleştirebilmesindeki en büyük engel, bu yanlış analoji olmuştur. Sufilerin başından beri dile getirdikleri akıl eleştirilerinin de etkisi altında kalarak sınırlı bir bakış açısıyla bu eleştirel metinleri yorumlamak, Konevî'nin düşüncesinin bütünlüğünü görmeyi engellemiş olmalıdır. Bunun en önemli neticelerinden birisi de Konevî'nin *ilm-i ilahi* ismini kullanmış olmasının göz ardı edilmesidir. Hâlbuki Konevî hakkında sağlıklı sonuç verecek bir araştırma, iki kitabı üzerinden yapılabilirdi: Birincisi *Miftâhu'l-gayb* (Tasavvuf Metafiziği), diğeri ise *İ'câzü'l-beyân*'dır (Fatiha Suresi Tefsiri). Bu iki eseri merkez alarak Konevî'nin düşüncelerine baktığımızda ise, Nihat Keklik'in ulaştığının tam tersi bir sonuca varmak kaçınılmazdır. Bu yanılgının ikinci nedeni ise, Gazzâlî'nin kendisinden sonraki tasavvuf üzerindeki etkisinin abartılmasıdır. Bu, ilkine göre daya yaygın bir hatadır.

Bu durumda aynı benzetmeyi kullanırsak, vermemiz gereken hüküm şudur: Konevî, özellikle metafizikte on üçüncü asrın İbn Sînâ'sıdır. Bu benzetme kısmen maksadını aşan bir ifade sayılabilir, hatta tasavvufun özel durumları göz önüne

6 Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'de Allah, Kâinat ve İnsan*, s. 6-7.

alındığında şaşırtıcı gelebilir. Ancak Konevî'nin Nihat Keklik'i yanılttığını düşündüğümüz eleştirilerini dikkatle incelersek, eleştirilerin düşünce tarihinde metafizik düşünceye yöneltilen eleştirilerden büsbütün farklı bir amaca yönelik olduğunu görürüz. Eleştirilerin önemli bir kısmı, metafizik bahislerde cedel sanatının kullanılmasına yönelikti. Buna mukabil Konevî, Gazzâlî'de de tanık olduğumuz bazı eleştirilere karşı metafizik ilmini ve metafizikçileri ısrarla savunur.[7] Meselenin ayrıntısına girmeden söyleyeceğimiz husus şudur: Konevî kendisine kadar gelen eleştirileri bazen benimseyerek bazen cevaplandırarak "bütün bu eleştirilere rağmen yine de metafizik bilgi mümkündür" hükmünü veren kişidir.

Bu anlayışın tasavvuf tarihinde tamamen yeni bir temayül olduğu kesindir. Bu dönemde tasavvuf eserlerinde gözüken ana sorun, tasavvuf ile felsefenin ilişkilerinin tespiti olmuştu. İlk sufiler tasavvufa fıkıh ve kelam karşısında bir yer aramaya çalışırken bu kez sorun felsefe karşısında tasavvuf, metafizikçi filozoflar karşısında muhakkik sufilerin yerinin saptanması olmuştu. Başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, Sadreddin Konevî, Müeyyidüddin Cendî, Saîdüddin Fergânî, Davud Kayserî, Molla Fenârî gibi yazarlar bu konu üzerinde durarak hangi yönlerden sufilerin filozoflardan ayrıştığını, felsefecilerin görüşlerinden ne ölçüde yararlanılabileceğini, tasavvufi yöntem ile akılcıların kullandığı yöntemler arasındaki ilişkileri belirlemeye çalışmışlardır.[8] Ancak bundan daha önemlisi, Konevî'nin Tûsî ile mektuplaşmalarında dile getirdiği bir düşüncesinde görülür. Konevî, kelam ilmiyle felsefe arasında sufilerin yerini zikrederken belki tasavvufun hiçbir döneminde tanık olmayacağımız bir ifade kullanmıştır: Ona göre sufiler kelam bilginleriyle

7 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 110 vd.

8 Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* (Kabalcı, 2009), s. 77 vd.

hemen hiçbir konuda hemfikir değil iken muhakkik filozoflar ile -ki Konevî'nin muhakkik filozof tabiri öncelikle İbn Sînâ'ya gönderme yapar- görüş ayrılığına düştükleri konular pek azdır. Bu yaklaşım ile "Sufilerin inançları bütünüyle Ehl-i sünnet'in inançlarına uygundur" diyen Kelâbâzî'nin düşünceleri arasındaki fark açıktır.

Bu değerlendirmelerin ardından İbn Sînâ'nın etkilerinin görüldüğü bazı başlıklara da dikkat çekebiliriz: İbn Sînâ'nın Konevî ve takipçileri üzerindeki en önemli etkisi, *ilmu mâ b'ade't-tabia* isimlendirmesinde gözükür. Başka bir ifadeyle *tabiattan sonra gelen şey* hakkında -her ne ise bu- tıpkı tabiat ilimlerindeki gibi kesin bir ilme sahibiz. Kanaatimce sufileri en çok etkileyen husus, bu terkibin içerdiği kesinlik ve açıklıktır. Sufiler, bu noktada İbn Sînâ'nın dile getirdiği düşünceleri büyük ölçüde benimsemişlerdir. Sufilerin akla ve aklın imkânlarına yönelik dile getirdikleri eleştiriler ise ancak bu ortak zeminde anlamlı olabilir. Sufilerin aklın Tanrı hakkında verdiği bilgilerle ilgili eleştirisi, Tanrı'nın niteliklerinin tespitinde odaklaşmıştır. Bu yönüyle sufiler, bazen isim zikretmeden ehl-i nazar veya akılcılar diye genel isimlerle, bazen İbn Sînâ'nın adını zikrederek bazı eleştiriler dile getirmişlerdir. Eleştirilerin başında aklın Tanrı hakkında ancak selbî bir bilgi verebileceği gelir. Vahdet-i vücûdu benimseyen sufiler, tenzihin ve selbin teşbih ile dengelenmesinin zorunluluğunu ileri sürerek Tanrı anlayışını bu esasa dayandırmışlardır. Vahdet-i vücûd, tenzihi değil -çünkü tenzih Tanrı hakkındaki bilgide salt aklî tavrı ifade eder- teşbihi öne sürerek Salt Varlık'ta niteliklerin ispatını savunur. Sufilerin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin odağında bu konu vardır. Bu konu ise sufilerin Konevî'nin ileri sürdüğünün aksine, kelamcılarla daha yakın görüş ve duyarlılıklara sahip oldukları bir hususdur. Öte yandan Konevî kendisini tam anlamıyla bir metafizikçi sayar. Bu yönüyle metafiziğin konusu, meseleleri

ve ilkeleri Konevî tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bütün bu hususlarda Konevî, İbn Sînâ'nın eserlerinde gözüken görüşleri bazen olduğu gibi tekrarlamıştır.[9]

İbnü'l-Arabî ve Konevî'den itibaren sufilerin kendi ilimlerini ilm-i ilahi veya metafizik saymaları, ilk dönem tasavvufunun ana konusunu teşkil eden haller ve makamlar bahsini artık bir sufinin deruni hayatını açıklayan kavramlardan ibaret görmek yerine, varlığı açıklayan kavramlar olarak görmelerini sağlamıştır. Söz gelişi kabz ve bast, ilk dönem tasavvufu için sufinin yaşadığı ardışık iki hal iken yeni dönemde bunlar, Tanrı'nın iki isminin sonucu olarak âlemin sürekli yaşadığı iki durumu anlatır. Sufiler İbn Sînâ'dan tevarüs edilen sudûr düşüncesiyle bu düşüncenin içerdiği zorunlu nedensellik bağının yerine koydukları kelamcıların cevher-araz teorisi ekseninde geliştirdikleri sürekli yaratma fikrini bu iki kavramla, yani kabz ve bast ile açıklamışlardır. Bu sayede ilk dönem tasavvufunun ahlaki bir içerikle sınırlı muhtevası, İslam filozoflarından ve kısmen kelamcılardan tevarüs edilen kavram ve düşüncelerle metafizik düzleme taşınmıştır.

Konevî'nin İbnü'l-Arabî ekolündeki yeri, takipçilerinin tasavvuf ve bilim anlayışını derinden etkilemiştir. Bu sayede başta *Fusûsu'l-Hikem* ve *Miftâhu'l-gayb* üzerinde yazılan pek çok şerh olmak üzere bu gelenekte ortaya çıkan literatür, Konevî'nin etkilerini taşıyarak felsefi bahislere geniş yer ayırmıştır. İbnü'l-Arabî ve Konevî üzerinden gerçekleşen İbn Sînâ etkisi, tasavvuf literatüründeki muhteva değişiminde açık bir şekilde görülebilir. *Fusûsu'l-Hikem* ve *Miftâhu'l-gayb* başta olmak üzere, bu dönemdeki pek çok kitap ile ilk dönem tasavvufuna ait herhangi bir eseri karşılaştırmak, tasavvuf literatüründeki

9 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9 vd.; *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 55 vd.; İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 11 vd.

muhteva değişimini göstermesi bakımından yeterlidir. Söz gelişi *Fusûsu'l-Hikem*'in başında umûr-i amme (genel durumlar) bahsine yer verilir. Tanrı'nın âlemi yaratma nedeni, insanın âlemdeki yeri, âlemdeki şeylerin birbiriyle ve Tanrı ile irtibatları gibi konular *Fusûs*'un ana konularıdır ki bunlar gerçekte metafizikteki umûr-i amme bahislerine dâhildir.[10] *Miftâhu'l-gayb* ise bir bilim tasnifiyle başlar ve bilimlerin konuları, meseleleri, ilkeleri gibi bahisleri ele alır. Ardından ilm-i ilahinin konusu, meseleleri ve ilkeleri incelenir. Bu yönüyle nefs teorisi başta olmak üzere, Tanrı-âlem ilişkileri, nedensellik konusu, sudûr, sufilerin İslam filozoflarının görüşlerinden etkilendikleri en önemli bahisler arasında yer alır. Öte yandan öncelik-sonralık, görelilik ilişkisi, nedensellik ve buna bağlı olarak büyük âlem-küçük âlem ilişkileri, birlik-çokluk meseleleri bu dönem tasavvufunun en önemli sorunlarıydı. Bütün bunlar gerçekte İbn Sînâ'dan itibaren gelen metafizik düşüncenin devam ettiğini gösteren konulardır.

Bu gelenekte ortaya çıkan literatürün önemli bir kısmı, vücûd risaleleri diye isimlendirilir. Bu risaleler, tasavvufa giriş mahiyetinde yazılmıştır ve hemen her biri İbn Sînâ metafiziğinden aşina olduğumuz 'varlık olmak bakımından varlık' şeklindeki bir ifadeyle başlar.[11] Ancak sufiler İbn Sînâ'dan farklı olarak, bu ifadeyi Hakk'a işaret eden bir ifade saymışlardır. Bu yönüyle "varlık olmak bakımından varlık Haktır" cümlesi, vahdet-i vücûd anlayışının ilk önermesi olarak tasavvuf metinlerinde sıkça zikredilmiştir. Bu konu kadar önemli başka bir literatür alanı, a'yân-ı sâbite risaleleridir. A'yân-ı sâbite konusu, yeni dönem tasavvufunun en önemli meselesi idi. Konu bir yan-

10 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006, s. 23-25; *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 23 vd.

11 Davud Kayserî, *Mukaddemât*, *Resâil* içinde, Kayseri, 1997, s. 35; Abdülganî Nablusî, *Gerçek Varlık*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 23.

dan Tanrı'nın nitelikleriyle ilgili iken diğer yandan mümkün varlıklar ile Tanrı irtibatı bu konuya dayanmaktaydı. Sufiler bu konudaki görüşlerini bazen karşılaştırmalı bir şekilde dile getirirler. Söz gelişi a'yân-ı sâbiteyi anlatırlarken onun filozoflar tarafından mahiyet, kelamcılar tarafından malum-madum diye isimlendirildiğine dikkat çekerler.[12] Öte yandan zorunlu varlık, mümkün varlık, nedensellik ilişkileri, akıllar, felekler gibi bahisler sufilerin metinlerinde önemli yer tutar ve bütün bu bahislerde sufiler İslam filozoflarının görüşlerine göndermeler yaparlar. Söz gelişi Cendî *Fusûs* şerhinde gök bilimi ve felekiyat ile ilgili çeşitli görüşlere yer verdikten sonra sufiler ile filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarına dikkat çeker. Davud Kayserî zamanla ilgili yazdığı risalede İslam filozoflarının görüşlerini aktarır, Bağdâdî'nin zaman görüşünü eleştirir.[13]

Molla Fenârî, Konevî'nin *Miftâh*'ına yazdığı şerhi *Misbâhü'l-üns*'te varlık bahislerine geniş yer ayırarak kelamcıların ve filozofların görüşlerine karşı sufilerin varlık görüşlerini savunur. Kutbuddin İznikî, Kutbuddinzâde Muhammed İznikî, Atpazarî Osman İlahi, Bursevî gibi diğer *Miftâhu'l-gayb* şarihleri bazen açıkça ismini vererek bazen *Şifa* veya başka bir kitabına atıf yaparak İbn Sînâ'nın görüşlerini aktarır. Bu sayede İbn Sînâ ve görüşleri, çok daha geniş bir alana yayılmış ve bazen doğrudan Konevî'nin eserleri bazen de bizzat kendi eserleri üzerinden okunmuştur. Öte yandan Ekberî geleneğin *Mesnevi* başta olmak üzere tasavvuf tarihinde büyük öneme sahip birtakım kitaplara yazılan şerhleri derinden etkilediğini hesaba katarsak, İbn Sînâ'nın metafizik tasavvurunun Konevî ve takipçileri eliyle yayıldığı alanı daha iyi hesap edebiliriz.

12 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25; *Yazışmalar*, s. 110.

13 Davud Kayserî, "Nihâyetü'z-zamân fi-dirâyeti'z-zamân", *Resâil* içinde, Kayseri, 1997.

O halde Konevî ve takipçilerini doğru bir şekilde değerlendirmek için iki kaynağı sürekli göz önünde bulundurmak gerekir: Birincisi geleneksel tasavvuftur. Geleneksel tasavvuf, sufilerin tatbik ettikleri ve bir sufiyi sufi yapan yöntemleriyle ve tatbikatlarıyla İbnü'l-Arabî ve takipçilerini sufi saymamızı zorunlu kılan bir kaynaktır. İkincisi ise İbn Sînâ'nın öncüsü olduğu metafizik düşüncedir. Bu yönteme dayalı olarak sufiler, İbn Sînâ'nın metafizik anlayışından beslenen ancak kelamcıların da önemli katkılarının bulunduğu terminolojiyle varlık görüşlerini dile getirmişlerdir.

Sonuç itibarıyla İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin öncülüğünde teşekkül eden tasavvuf anlayışı, İbn Sînâ'nın metafizik anlayışını yeniden inşa etmeyi hedeflemiştir. Burada amacın ve kullanılan yöntemlerin değişmesi, bu durumu değiştirmez. Vakıa, yeni dönem tasavvuf anlayışı, özellikle Konevî'nin metinlerini bir yana bırakırsak, kullandıkları dil ve kavramlarla tam anlamıyla İbn Sînâ takipçisi olarak adlandırılamayabilir. Ancak düşünceyi esas aldığımızda, başta Tanrı'nın varlığı, zorunlu mümkün ilişkileri, felekler, nefs, sudûr gibi hususlarda sufilerin düşüncelerinin büyük ölçüde İbn Sînâ'ya dayandığını görmekteyiz.

İslam Metafizik Düşüncesine Dair Üç Mesele

Bir Tasavvuf Metafiziğinden Hangi Anlamda Söz Edebiliriz?

Bir *tasavvuf metafiziği*nden söz etmek ön açıklamalara muhtaçtır. Bu durumun nedenlerinden ilki ve önemlisi, bizzat metafiziğin kendisiyle ve yaygın metafizik tasavvuruyla ilgilidir. Metafizik, bütün dönemlerde kesin bilginin ve burhanî kanıtların kullanıldığı bir alan olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte günümüzde metafizik teriminin kullanımındaki belirsizlikler nedeniyle *tasavvuf metafiziği, kelam metafiziği, felsefi metafizik* gibi isimler kullanıyoruz. Bu tarz isimlendirmelerin kadim metafizik tasavvuruyla büsbütün ilişkisiz olduğu iddia edilemez. Ancak onunla tam olarak örtüşmediği de açıktır. Günümüzdeki tasavvurun geçmiş metafizik tasavvurlarıyla ilişkili olduğu nokta, metafiziğin bütün ilimler için bir üst ve düzenleyici ilim olması, Tanrı, Tanrı-âlem, insan ve bütün ilimlerin en genel konularını araştırmasıdır. Ayrıştığı nokta ise metafiziğin tanımlanmış bir alan ve bu alanın belirli bir kanıtlama yöntemine sahip bir ilim olarak görülmüş olmasıdır. Bu yönüyle kadim metafizik tasavvurunda felsefede bir metafizik, kelamda bir metafizik, tasavvufta veya başka bir

ilimde özel metafizik gibi birden çok metafizikten söz etmek mümkün değildir.

Bu durumu özellikle konumuzu teşkil eden sufilerin metafizik tasavvuruyla ilişkilendirirsek, en azından İbnü'l-Arabî veya Konevî gibi sufilerin de bu tarz bir ayrımı kabul etmeyeceklerini, metafizik alanın tek ve gerçek bir alan olduğunu düşündüklerini belirtmeliyiz. Sadece bu alana yönelik farklı yaklaşımlar olabilir. Bilgi kaynağı ve yöntemlerdeki farklılıklar ise sonuçta tasavvurları belirler. Sufiler bakımından *ehl-i nazar* diye isimlendirilen ve metafizik alanda salt akıldan hareket eden kimselerin yanılması ve eksik sonuçlara ulaşması hem kanıtlardan hem de takip edilen yöntemden kaynaklanır. Bu yönüyle sufilerin metafizik tasavvurları, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya ve daha sonra İslam felsefesinde ve teorik kelamda gördüğümüz metafiziğin konusunu teşkil eden "varlık olmak bakımından varlık" deyiminin yeni bir gözle yorumlanması olduğu gibi aynı zamanda bir yönüyle de geçmiş felsefi düşüncelere yönelik bir eleştiri sayılabilir. Bununla birlikte sadece bir tasnif tarzı olarak bu gibi isimlendirmeleri kullandığımız da vakıadır. O halde pratik amaçlı bir isimlendirme ve tasnif nedeniyle ortaya çıkan bu durumu *farklı metafizikler* olduğu şeklinde değerlendirmemek, en azından Konevî'nin metafizik tasavvuru bakımından önemlidir.

Bir tasavvuf metafiziğinden söz etmenin tasavvufla ilgili açıklanması gereken sorunları da vardır. Bunun ilk akla gelen nedeni, bilginin kaynağıyla ilgilidir. Acaba 'sübjektif kaynaklı bir bilgi' hangi ölçüde bir ilmin kaynağı olabilir? Bu sorun, üzerinde durulması gereken bir konudur. Tasavvufa yönelik geçmişte ve günümüzdeki eleştirilerde bu sorun üzerinde durulduğu gibi bizzat sufiler de bu sorunun üzerinde durmuştur. Meselenin ayrıntısına girmeksizin, şunu belirtmekle

yetinebiliriz: Sübjektif kaynaklı bir bilgiden hareketle bir metafizik tasavvuru geliştirmek sorunu, metafizik bilginin kaynağı ve metafizikteki kanıtlama yöntemlerinin genel durumu hakkındaki daha genel ve kapsamlı sorunun bir parçasıdır. Özellikle, İbnü'l-Arabî ve Konevî filozofların metafizikteki kanıtlama sorunlarında yaşanan sorun ile sufilerin yaşadığı sorunun mahiyet bakımından benzeştiğine ve aynı durumda olduğuna dikkat çeker.

İkinci sorun ise *tasavvuf* derken kastedilen şeyin alan ve sınırlarının tespitindeki sorunlardır. Bu durum, sadece metafizik söz konusu olduğunda değil, genel olarak herhangi bir sorun incelenirken tasavvuf hakkında göz önünde bulundurulması gereken bir konudur. Tasavvuf gerek mahiyeti ve işlevi ve gerek gelişim süreci bakımından geleneksel İslam ilimleri içinde farklı bir yere sahiptir. Bu itibarla tasavvuf, başlangıçta bir teori ve nazariyat olmaktan çok, züht ve ahlak hareketi şeklinde ortaya çıkmıştır. Genellikle başka ilimlerde uzman olan ilk sufiler, tasavvufu müstakil bir ilim olarak görmedikleri gibi sufi olmanın öncelikli çağrışımı da fakih, muhaddis veya müfessir gibi bir ilme mensup âlim demek değildi. Bu durum, tasavvufun öncelikli hedefinin teorik bir araştırma olmaktan çok bir uygulama, bir ilimden çok züht hayatı olmasıyla açıklanabilir. Bununla birlikte, pratik bir zorunluluk nedeniyle tasavvufun teorik düzleme doğru geliştiğini görmekteyiz. Sufiler sapkın ve bidatçi diye niteledikleri akımlara karşı gerçek tasavvufun mahiyetinin tespitini bir zorunluluk saymıştı. Buna sufilerin eleştiri ve ithamlara karşı bir refleks olarak kendilerini savunma ihtiyacını eklediğimizde tasavvufun klasik anlamıyla bir ilim olarak kendini ifadeye yönelme nedenlerini daha iyi anlarız. İlk tasavvuf eserleri, bu çerçevede ortaya çıkmıştır.

Tasavvufun bir *ilim* olarak tasavvur edilmesini savunan ilk nesil, genel çatısını fıkıh-kelamın oluşturduğu İslam ilim geleneğine göre bu ilmi tanımlamış, alanını belirlemeye çalışmıştır. En genel ifadesiyle bu alan, *ahlak ve manevi hayat* olarak belirlenmiş, aradaki kimi üslup ve yaklaşım farklarına rağmen ilk nesillerdeki tasavvuf anlayışı, bir *fıkh-ı bâtın* şeklinde tebarüz etmişti. Bu süreç, İslam ilimleri ve toplumsal hayatındaki çeşitli gelişme ve sorunların etkisi altında farklı aşamalardan geçerek Gazzâlî'ye kadar ulaşır. Bilindiği gibi Gazzâlî'nin tasavvufu hakikate ulaştıran bir yöntem olarak nitelemesi, meseleye yeni bir boyut kazandırmış, onun bu tavrı Fahreddin Râzî tarafından tamamlanmış ve sufiler ilk kez bir ilim grubu olarak fırka tasnifi kitaplarında zikredilmişti.

Râzî'nin sufileri bir ilim grubu olarak tanımladığı dönemde tasavvuf olgunlaşma dönemine kavuşmuştu. Bu dönemde başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, Konevî, Cendî, Fergânî, Kayserî, Fenârî gibi yazarlar tasavvufu teorik düzeyde zenginleştirirken, öte yandan tarikatlar İslam dünyasının hemen her bölgesinde tasavvufun geniş halk kitlelerine yayılmasının aracı olmuştu. Bu yönüyle tasavvuf tarihinde metafizik düşüncenin gelişimini araştırmak, fıkh-ı bâtın şeklindeki bir tasavvuf anlayışından Tanrı'yı, Tanrı-âlem ve özellikle insan ilişkisini, bu bağlamda yaratılışı açıklayan bir yorum olarak metafizik bir anlayışa doğru gelişim seyrini takip etmek demektir. Başka bir ifadeyle metafizik dönem, tasavvuf tarihindeki bir dönemin *genel adı* olarak yorumlanabilir. Bu dönemden elimizdeki eserlerde sufilerin metafizik tasavvurunu en iyi yansıtan örnek, Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ıdır. Bu eserden hareketle metafiziğin konusunu, mesele ve ilkelerini öğrenebiliriz. Öncelikle Konevî'de metafizik ismine karşılık gelen kelimeler üzerinde durmamız gerekir.

Konevî, metafiziği marifetullah, ilm-i rabbani, ilm-i ilahi, bazen ilm-i hakâik, bazen tahkik veya ilm-i tahkik, sahiplerini ise muhakkikler, ehlullah, efrad, kâmil veliler vb. şeklinde isimlendirir. Her bir isimlendirmenin sebepleri ve gerekçeleri vardır: Öncelikle marifetullah ile ilm-i ilahiyi eşanlamlı sayabiliriz. Burada isimlendirme bilginin öznesi değil, konusu ve hedefi bakımından yapılmış bir isimlendirme olmaktadır. Başka bir ifadeyle ilm-i ilahi, Tanrı'yı ve ilahi olanı bilmek demektir ki ilk ifadede bu daha da açıktır. Onun ilm-i hakâik diye isimlendirilmesi, İbn Sînâ'nın metafiziği doğal ve matematiksel varlığın ilk sebepleri, sebeplerin sebebi, mebdelerin mebdeinin ilmi isimlendirmesiyle uyumludur. Buna şunu da ekleyebiliriz: Bir şeyin hakikati tabiri, sufiler bakımından tek tek şeylerin Tanrı'nın ezelî ilminde sübut halinde bulundukları durumdur. Başka bir ifadeyle bir şeyi bilmek, gerçekte ve nihai olarak ilahi ilimde bulunuş halini bilmek olduğu gibi metafiziğin esas ve temel görevi de şeylerin Tanrı'nın ilmindeki bulunuşları hakkında bilgi vermek olmalıdır. Dolayısıyla metafizik bilgi, sadece Tanrı hakkında bir bilgi değil, onun neticesinde eşyanın mahiyet ve hakikatlerine dair nihai bilgiye de ulaştıran bir bilgidir.

Konevî bu ilmin mensuplarını muhakkikler diye isimlendirir. Bu bağlamda metafiziğin başka bir adı da tahkik ilmidir ve Konevî tahkik kaidelerinden söz eder. Konevî'nin bu terimi kullanışında bu bilgiye ulaşma yöntemini ve bilginin kesinliğini dikkate aldığı bellidir. Çünkü metafizik sahiplerini eşyanın bulundukları hallerindeki gerçek ve kesin bilgiye ulaştıran bir yönteme sahiptir. Bu bağlamda İbn Seb'în'in tahkik ilmi ve özellikle İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin insan-ı kâmil kavramının yerine kullandığı *muhakkik* tabirini hatırlayabiliriz.

Konevî metafiziğin bir ilim olduğu, onun kendine özgü kaide ve esaslarının bulunduğundan söz eder. Bu nokta, Konevî'nin metafiziği bir ilim sayması, daha doğru bir ifadeyle insanın metafizik yapabilmesini kabul etmesi bakımından önemlidir. Bu durum, tasavvufun genel anlamda bir gnostisizm olmasıyla ilgilidir. Metafizik bir ilim ise onun bir konusu olmalıdır. Sufilerin metafiziğin konusu hakkındaki görüşlerini anlayabilmek için filozofların görüşlerini hatırlamak yerindedir. İbn Sînâ'nın "varlık olmak bakımından varlık" deyip metafiziğin konusunun sadece varlık olduğunu söylediğini biliyoruz. Bununla birlikte bilimler arası ilişkiler ve Tanrı'nın varlığının kanıtlanması hakkındaki görüşleri ile onun metafiziğin konusu olarak Tanrı'nın kabul edilmesine uzak durmadığını söyleyebiliriz. Bunlardan birisi, doğa ilimlerinden metafiziğe geçerken söylediği "Doğa ilimlerinde bu ilim hakkında bir şeyin olduğu ima edilmişti" şeklindeki ifadesidir. Ancak daha açık bir ifade İbn Rüşd'de bulunur. İbn Rüşd *Metafizik Şerhi*'nde bir ilimden söz etmenin o ilmin alanındaki varlık türünden söz etmek olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle, öncelikle ilmin alanını teşkil eden bir saha ve varlık türü olmalıdır. Fizik ilmi, öncelikle fiziksel bir varlık, matematik matematiksel bir varlık bulunmasına dayanır. Aynı şey, metafizik için geçerlidir. Fizik-ötesi demek, öncelikle herhangi bir şekilde maddede bulunmayan ve varlığı için maddeye gerek duyulmayan şeyden söz etmek demektir. Bu yönüyle metafizik ilmi, öncelikle varlığında ve tanımında herhangi bir şekilde maddenin bulunmadığı ve mutlak bir varlık tarzıyla var olan şeylerin bulunduğunu kabul etmeyi gerektirir.

Bu nokta, sufilerin düşüncesini anlamak bakımından yararlı olabileceği gibi aynı zamanda metafiziğin ilm-i ilahi veya marifetullah diye isimlendirilmesinin nedenini de açıklayabilir. Sufiler, her şeyden önce metafizik tabirinden aşkın bir varlığı

ve o varlıkla ilgili bilgiyi anlamıştır. Konevî bir ifadesinde metafiziğin konusunun varlık, başka bir ifadesinde ise Hak veya Hakk'ın varlığı olduğunu belirtir. Metafiziğin konusunun varlık olması, Konevî'ye göre bazı ilim adamlarının görüşüdür. Burada metafiziğin veya felsefe-i ûlâ'nın konusunu "varlık oluşu bakımından varlık" diye saptayan İbn Sînâ'ya atıf yaptığı bellidir. Başka bir ifadesinde şöyle der: "Metafiziğin konusu Hakk'ın varlığıdır." Konevî'nin esasta bu fikri kabul ettiğini görmekteyiz. Başka ifadeler kullansa bile, her zaman Hakk'ın varlığı metafiziğin ana konusu kalır. Konevî'nin ifadesi, İbn Sînâ'nın görüşüyle çelişir. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ'ya göre metafiziğin hedefi, Konevî'ye göre metafiziğin konusudur. Konevî'nin bu düşüncesini farklı açıdan Kayserî'de de görmekteyiz. Ona göre metafizikte Tanrı'nın zatı, isimleri, sıfatları araştırılır. Bu sıfat ve isimlerin araştırılması ise ilahi zata ulaştırıcı olmaları itibarıyladır. Buna göre metafiziğin konusu Tanrı'nın zat-ı ahadiyeti, O'nun ezelî sıfatlarıdır.

Acaba Konevî nasıl bir akıl yürütmeyle "varlık olmak bakımından varlık" şeklinde kalıplaştırılan bir konuyu "Hakk'ın varlığı" diye sınırlamış ve tanımlamış olabilir? Konevî bu noktada İbn Sînâ gibi ayrıntılı açıklamalar yapmaz. Ancak daha sonraki eserlerde gördüğümüz kadarıyla "varlık olmak bakımından varlık" veya başka bir şekilde ifade etmek istersek "mutlak varlık" tabirini Konevî, Hak için kullanır. Burada vahdet-i vücûdun en temel önermesini görmekteyiz: Vahdet-i vücûd, en basit bir şekilde varlık olmak bakımından varlığın Hak olması ana fikrine irca edilebilir. Bu yönüyle varlığın birliğinden söz etmek, karşılığı Hak olan bir şeyin birliğinden söz etmek demektir. Böylece bu ifade Ekberî geleneğinde varlık ve Tanrı ile ilgili yazılmış herhangi bir risalenin ilk-ana cümlesi haline gelmiştir. Nitekim Abdurrahman Câmî, bu yaklaşımla ilgili olarak, sufilerin bu önermeyi kabul etmiş olmakla Tanrı'yı

kanıtlama külfetinden kurtulduklarını dile getirir. Dolayısıyla Konevî'nin metafiziğin konusuyla ilgili ilk dayanağı bu yaklaşım sayılabilir.

Ancak yine de sorunun tam bir cevabını bulmak kolay değildir. Üzerinde durulması gereken hususlardan birisi, İbn Sînâ'nın varlık mefhumunun bedîhîliği ve buna dayandırdığı anlamdır. Bilindiği gibi İbn Sînâ, bütün insanların kabul edebilecekleri nihai gerçekliğin varlık olduğunu belirtmiş ve bu nedenle onu metafiziğin mevzusu yapmıştı. İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu hakkındaki tespitleri ve kaygıları, Sadreddin Konevî tarafından da kabul edilebilir. Buna rağmen aradaki görüş farklılığının İslam düşüncesindeki gelişmelerin ve tasavvufun öncelikli hedefiyle ilgili olduğunu düşünebiliriz. Bununla birlikte üzerinde durmak gereken bir husus, zihinde *apriori* bir gerçeklik olarak bulunan varlık mefhumudur. Konevî'nin varlık olmak bakımından varlık deyimiyle zihinde de bulunmayan bir şeyi kastettiğini biliyoruz. Belki bu konuda en gerçekçi yaklaşım, Konevî'nin bir ilmin *meselesi ve metâlibi*ni dikkate alarak daha geniş bir yorumda bulunduğunu kabul etmektir. Nitekim sonraki dönemde bilgi tasnifi hakkında yazı yazan kimseler bu terimlerin birbirlerinin yerine kullanılabileceğine ve birbirine irca edilebileceğine dikkat çeker.

Konevî metafiziğin meselelerinin isimlerden ortaya çıkan şeyler olduğunu belirtir: "Metafizikte meseleler, ana-isimler sayesinde açıklanan bu isimlerin konularının hakikatleri, mertebeler, her kısmın hükümlerinin tafsillerinin kendileriyle olan ilişkisi ve bunun yeri, bu nispet ve eserler ile ortaya çıkan vasıflar, özellikler, fer'î isimler gibi şeylerdir." Burada belirttiği şeylerin ise temelde iki ana konuya irca edilebileceğini söyler: Bunlar, bir yandan Tanrı'nın âlem ile irtibatı, öte yandan âlemin Tanrı ile irtibatıdır.

Konevî âlemin iki açıdan, Tanrı'nın ise bir açıdan âlemle ve âlem içindeki varlıklarla irtibatlı olduğunu düşünür. Meseleye âlem açısından baktığımızda ise her iki irtibat metafiziğin sorunudur. Konevî bu yönüyle metafiziği, âlemin varlıklarına yayılan tecelliyi bilmek diye isimlendirir. Buradaki isimlendirme metafiziğin meselesinden hareketle yapılmış bir isimlendirmedir. İbnü'l-Arabî ise şekilci âlimlerin Hak ile her varlık arasındaki bu yönü bilemeyişlerine dikkat çeker. Konevî şöyle der: "İnsan için gerçekleşen her ilmin ya Hak veya Hak'tan başkası ile ilgili olduğu bilinmelidir. İlim Hak ile ilgili olursa, bu, ya âlemin Hak ile irtibatı açısından O'nu bilmektir veya Hakk'ın âlem ile irtibatı açısından O'nu bilmektir. Söz konusu irtibat, ilahın melûh ile melûhun ilah ile irtibatıdır."

Âlemin Tanrı ile bu irtibat tarzı, özel yön diye isimlendirilir ve her bir varlığın Tanrı ile doğrudan irtibatından ibarettir. Daha geneli ise bütün âlemin ve içindekilerin bir silsile vasıtasıyla Tanrı'dan meydana gelmesidir. Başka bir ifadeyle, çokluğun mutlak birlikten varlığını kazanması, bunun ardından ise kendi aslı ve kaynağıyla hem varlık ve hem de bilgi düzeyinde irtibatını sürdürmesidir. Konevî'ye göre bu da metafiziğin meselesidir. Bu nokta, çok önemlidir, çünkü Konevî'ye göre muhakkiklerin bilgisi özünde iki şeyle sınırlıdır: Birincisi bir şeyin Tanrı ile doğrudan irtibatı anlamındaki o şeydeki özel irtibat yönünü bilmek; ikincisi ise vasıtalar yoluyla o şeyin Tanrı ile irtibatını bilmek. Her hâlükârda metafizik, öncelikle eşyanın ve varlıkların isimleri ve sıfatları yoluyla Tanrı'ya bağlanmasının; meseleye Tanrı açısından baktığımızda ise Tanrı'nın isim ve sıfatlarının âlemde tecelli ve tezahür edişinin bilgisini verir.

Konevî'nin düşüncesini Kayserî'nin ifadesiyle şöyle özetleyebiliriz: "İlm-i ilahinin (metafizik) meseleleri, çokluğun

zat-ı ilahi'den sudûr edip tekrar kendisine dönmesinin keyfiyetidir. Bunun yanı sıra, ilahi isimlerin ve rabbani sıfatların mazharlarının açıklanması; Allah ehlinin Hakk'a dönmelerinin açıklanması; onların sülûklarının, mücahede ve riyazetlerinin açıklanması; bütün amel, fiil ve zikirlerin dünya ve ahiretteki nefsü'l-emre göre olan neticelerinin açıklanması." Kayserî'ye göre bütün bunlar, *nefsü'l-emr*'de oldukları hal üzere bu ilimde açıklanır ki *nefsü'l-emr* üzere açıklama iddiası, daha sonra da göreceğimiz gibi, Konevî'nin önemle üzerinde durduğu bir meseledir.

Metafizikte ilkeler ilahi isimlerdir. Başka bir ifadeyle Tanrı hakkındaki bilgimizin kaynağı, ilahi isimler ve bu isimlere dair bilgimizdir. Tanrı'yı bilmek, isimleri bilmektir ve her varlık sonsuz sayıdaki bir isim yoluyla Tanrı'ya bağlanır ve hakkında bilgi edinir. Konevî metafiziğin ilkelerinin ilahi isimler olduğunu şöyle dile getirir: "Bu ilmin ilkeleri ise Hakk'ın varlığının lazımı olan hakikatlerin esaslarıdır. Bunlar, zat isimleri diye isimlendirilirler." Tanrı isimler vasıtasıyla âlemle irtibatlı olduğu gibi âlem tarafından bilinmesini de bu isimler vasıtasıyla mümkün kılmıştır. Konevî'nin dikkat çektiği bir husus Tanrı'nın âlemden müstağni ve mutlaklığının O'nun kendi isim ve sıfatlarından mutlak ve müstağni olacağı anlamına geldiğidir. Buna göre "Mukaddes Zat hakkında asıl olan, sıfatlardan soyutlanmak ve münezzehliktir. Bunun sebebi, O'nun sıfatlarla sınırlanmaktan mutlaklığı ve âlemden müstağnîliğidir." Tanrı bilgisinden söz etmek, Tanrı'nın isim ve sıfatlarından söz etmek demektir. Bu itibarla o, isimleri *gaybın anahtarları* diye isimlendirir.

Tanrı, sayısız ismin ve sıfatın sahibidir. Konevî isimleri öncelikle zat isimleri, sıfat isimleri ve fiil isimleri diye üçe taksim eder. Zat isimleri, Hakk'ın varlığının lazımı olan isimlerdir. Bu isimlerin bir kısmının hükmü ve tesiri âlemde ortaya çıktığı

gibi, bir kısmı ise Tanrı'nın bilgisini sadece kendisine sakladığı isimlerdir. Bunların bilgisine bazen Tanrı'nın seçtiği kullar da ulaşabilir. İkinci tür isimler, sıfat isimleri, bunun ardından ise fiil isimleri gelir. İbnü'l-Arabî bunları şöyle ifade eder: "Allah'ın güzel isimleri bilinenleri ve bilinmeyenleriyle çok olsa bile, üç kısımdır: Bir kısmı, el-Evvel, el-Âhir gibi zata delalet eden isimlerdir. İkinci kısım ise el-Alîm, el-Habîr gibi sıfata delalet eden isimlerdir. Üçüncü kısım ise el-Hâlık, er-Rezzâk gibi fiile delalet eden isimlerdir."

Metafiziğin diğer ilimlerle ilişkisini çeşitli yönlerden ele alabiliriz: Metafizik, bütün ilimlerden üstündür. Bunun sebebi, bu ilmin konusudur. Her ilmin derecesi ve değeri, o ilmin konusuyla belirlendiğine göre konusu Tanrı veya sırf varlık olan Metafizik, en üstün ilimdir. Ancak üstünlüğün yanı sıra metafiziğin diğer ilimler için kuşatıcı ve şâmil bir üst ilim olduğunu da belirtmeliyiz. Konevî bunu metafiziğin konusu açısından ilimleri ihatası diye açıklar. Çünkü bütün ilimler, doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı ile ilgili olduklarına göre metafizik de bütün ilimlerle ilişkilidir. Bu bağlamda Konevî'nin üzerinde durduğu başka bir husus ise Tanrı'yı bilmenin neticede her şeyi bilmeyi temin etmesidir. Tanrı hakkında bilgi edinen kimse, bu bilgiyle eşyanın mutlak bilgisine de ulaşır. Meseleye eşyayı bilmek açısından baktığımızda ise Konevî'ye göre kâmil bilgi, Tanrı'nın bilgisine ulaştıran bilgidir. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi isim-mazhar ilişkisiyle izah edilebilir. Tanrı hakkındaki bilginin kaynağını teşkil eden isimler ve sıfatlar yoluyla Tanrı bilgisine ulaşan kimse, zorunlu olarak bu ismin veya sıfatın mazharı ve tecelligâhı olan varlık hakkında da bilgi edinmiştir. İkincisi ise görülür âlemdeki her bir varlık ve olgu, zorunlu olarak ilahi bir asla ve hakikate dayanır. Bir insan, sülûk süreciyle ilahi mertebedeki hakikatler hakkında bilgi sahibi olduğunda, bu bilgi aynı zamanda kevnî hakikatle-

rin bilgisini de içerir. Konevî bu fikrini daha da ileri götürerek, Tanrı hakkında bilgisi olmayan hiç kimsenin eşya hakkında gerçek bir bilgi sahibi olamayacağını belirtir. Konevî'nin bu tavrının felsefi ifadesi ise illeti bilmenin malulün bilgisini ifade ettiği şeklinde özetlenebilir: İlk Sebep olan Tanrı hakkındaki bilgi zorunlu olarak netice ve maluller hakkındaki bilgiyi de istilzam edecektir. Buna bağlı olarak, sebebin bilgisi malulün bilgisinden daha üstündür.

Varlık - Mahiyet İlişkisi

İlk sufiler, *vücûd* kelimesini seyr-i sülûklarında karşılaştıkları halleri anlatan bir terim olarak kullandı. Bu anlamda vecd, vücûd ve bu süreçte insanın kendisini vecde zorlamasını anlatan tevacüd, sufilerin insan eylemleri hakkındaki ilk tartışmalarının etkisinde gelişerek sonraki dönemlere taşındı. Bulmak veya bilmek anlamında birleşen bu kelimeler, zamanla varlık ve var olan anlamındaki vücûd ve mevcutla irtibatlı olarak yeni bir yorum kazanacaktı. Bu noktada İslam bilimlerinde varlık ve onunla ilgili kelimelerin gelişip yerleşik hale gelmesinde tasavvuf literatürünün yararlı katkılar sağlayabileceğini belirtmeliyiz. İlk sufilerin kelimelere yüklediği bulma anlamı, her zaman sufilerin varlık ve var olmak ile bulmak veya bilmek arasında gördükleri ilişkinin bir açıklaması olagelmiştir. Bu yönüyle vücûd, yaklaşık bütün dönemlerde sufiler için bilmek ve bilinmekle ilgili bir anlam kazanmış, sufilerin kendilerini anlatmak için kullandıkları *ehl-i keşf ve'l-vücûd*, vecd sahibi olan ile vücûd ehli, başka bir anlatımla Hak ehli olanla aynı anlama gelmişti. İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte oluşan yeni tasavvufun teorisyenleri de varlığın bilgi ve bilmeyle olan bu irtibatını yeni dönemde sürdürdü.

Sufilerin varlık anlayışı, merkezinde Tanrı'nın yer aldığı geniş bir Tanrı-âlem yorumu olarak şekillendi. Bu yorum, bir yandan âleme dayalı olarak -ki geniş anlamda âlem, dar anlamda ise nefsi bilmekle Tanrı'yı bilmek ilişkisi şeklinde ifade edilir- Tanrı hakkında bilgi edinmemizi mümkün kılacak bir sebeplilik ilişkisi çerçevesinde âlemin Tanrı'ya dayanması ve yaratılış sorununu açıklamayı içerir. Başka bir yönden sorun, Tanrı'nın âlemle ve insanla ilişkisinin hangi çerçevede ve nasıl sürdüğünü açıklayan bir yorum bulma teşebbüsünde odaklaşmıştı. Diğer bir anlatımla bu çaba, önce âlemin nasıl ve niçin var olduğunu açıklarken, buna bağlı olarak Tanrı'nın âlemle ilişkisinin nasıl gerçekleştiğini saptamaya dönüktü. Bu tasavvur "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" önermesinden hareket eder. Bu nokta, sufilerin metafizik anlayışlarının ilk ve esas önermesidir.

"Varlık olmak bakımından varlık", sufilerin filozoflardan tevarüs edip yeni bir gözle yorumladıkları birtakım düşüncelerin özetlendiği bir kalıptı. İfadenin zamanla oluşan bir literatürün ana cümlesi haline gelmesi, onun sufilerin düşüncesindeki yerini göstermesi bakımından kayda değer bir husustur. Bu cümle bazen "Vücûd birdir, o da Hakk'ın vücududur" veya "Kendisi olmak bakımından vücûd, Hak'tır" gibi ifadelerle dile getirilir. Sufilerin bu konudaki görüşlerinin anlaşılması bazı hususların tespit edilmesine bağlıdır. Bunların başında ise kullanılan varlık kavramının anlamıdır. Aslında bu durum genelde metafizikte bir konu olarak varlık kelimesinin içerdiği güçlüklerin bir devamı olarak görülebilir. Sufiler, varlığın anlamını açıklamaya çalışırken onun bütün kategorilerin dışında bir şey olduğuna dikkat çeker. Söz gelişi Davud Kayserî, sufilerin 'varlık olmak bakımından varlık' derken neyi kastettiklerini açıklarken, bu anlamdaki varlığın, tümel, tikel, bir, çok gibi nitelemelerin dışında olduğuna dikkat çeker. Kayserî'ye göre

'varlık olmak bakımından varlık' derken kastedilen varlık ne cevherdir, ne arazdır, dıştaki ve zihindeki varlık da değildir. Sonraki sufiler ise varlığın bu anlamıyla mevcut olmak anlamı arasında bir ayrım saptayarak zihnin doğal ve genel olarak mevcut anlamına yöneldiğine, varlığı ise mevcut olmanın bir türü olarak gördüğüne dikkat çekmiş, buradan kaynaklanan sorunlar üzerinde durmuşlardır. Öyleyse sufilerin varlık görüşlerinin anlaşılması, öncelikle, zihnin tabiî bir şekilde yöneldiği bir gerçeklik olarak varlık veya var olmayla (mevcudiyet ve husûl) ile Tanrı'yı ifade eden bir ifade olarak varlık arasında zorunlu bir fark görme esasına dayanır.

Varlık konusunda bilinmesi gereken başka bir husus, kelimenin herhangi bir şekilde zıddı bulunan kavramlardan olmayışıdır. Varlığın bilinemeyişinin esas sebebi de budur. Varlık, yokluğun zıddı değildir ve gerçekte yokluk diye bir şeyden de söz edilemez. Yokluk, sadece Varlık'ın taayyün ettiği ve kendini gösterdiği bir imkândır. Bu nokta, sufilerin varlığın hayır ve yetkinlik olduğu fikrinden hareketle âlemdeki kötülük olgusunu aşmadaki yaklaşımlarının esasını oluşturur. Varlığın yokluğun zıddı olmayışı ve yokluğun bir gerçeklik olarak kabul edilmeyişi, varlığın yetkinlik ve mutlak iyilik olmasını izah eder. 'Varlık olmak bakımından varlık' Tanrı'yı ifade ediyorsa, o zaman Tanrı herhangi bir şekilde kötülüğün bulaşmadığı ve her türlü eksiklik ve kötülükten münezzeh olan Mutlak İyi'dir. Bu yaklaşım, sufilerin bütün âleme yönelik iyimser ve olumlu tavırlarını açıklamada dayandıkları ilk ilkedir.

Varlığın mahiyetle ilişkisi iki durumda ele alınmıştır. Birincisi Tanrı'da varlık-mahiyet ilişkisidir. İkincisi ise mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ilişkisidir. Sufilerin bu soruna ilişkin tavırlarında şöyle bir sorun gözlenir: Sufiler, Tanrı'nın zatından, sıfatlarından ve isimlerinden ayrıntılarıyla söz eder. Bunlar,

belirli bir anlatım tarzına sahip, kendisine özgü terminolojisi olan konulardır. Mesela zat-sıfatlar ilişkisi, sıfatların kadimliği sorunu, Tanrı'nın isimleri ve bu isimlerin kim tarafından ve nasıl tespit edileceği gibi kelamcıların ve felsefecilerin bir şekilde tartışmayı sürdürdükleri konular, sufiler tarafından hep ele alınmıştır. Daha önce metafiziğin konu, mesele ve ilkelerinden söz edilirken Tanrı hakkındaki bilgimizin kaynağının ilahi isimler olduğu belirtilmişti. Sufiler bir yandan bu gibi kavramlarla Tanrı tasavvurunu açıklamaya çalışmış ve bu kavramlar ekseninde ortaya çıkmış tartışmalara katılmıştı. Buna karşın, özellikle İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte yeni bir yaklaşım ortaya çıktı. O da zat ve sıfatların ilişkileri ekseninde oluşan Tanrı tasavvurunu mutlak varlık ve bu varlığın taayyün ve tecellileri şeklinde ele almaktı. Bu sayede Tanrı'da mahiyet ve varlık ilişkisi, Tanrı'da zat ve niteliklerin ilişkisi sorununun bir parçası gibi görüldü. Fakat bu durumda şöyle bir sorun ortaya çıkar: Bir yandan sufiler kelam geleneğinden tevarüs edilmiş sorunlar ve terminolojiye sahip iken aynı alanda bu kez felsefeden tevarüs ettikleri zengin bir kavramsal dünyayla yüz yüze gelmişlerdi. Başka birtakım faktörlerle birlikte bu durum, bir yandan zengin bir terminoloji ortaya çıkartmışken, öte yandan farklı kökenlerden türetilmiş kavram ve konular arasında tedahüller gerçekleşmiş ve tasavvuf metinlerini anlamadaki temel güçlüklerden birisine dönüşmüştür.

Bu aşamada üzerinde duracağımız husus, varlığın mahiyetle ilişkisidir. Bunu ise iki adımda ele almak gerekir. Birincisi Tanrı'da mahiyet ve varlık ilişkisidir. İkincisi ise mümkünlerde mahiyet ve varlık ilişkisidir. Tanrı söz konusu olduğunda da bir vücûd ve bir de mahiyetten söz edebiliriz. Bu mahiyet, Tanrı'nın zatı, hakikati, künh-ü zatı, hüviyeti gibi terimlerle ifade edilir. Tanrı'nın bir de vücûdu vardır. Tanrı'nın vücûdu ile mahiyeti veya hakikati arasında nasıl bir ilişki vardır? Konevî

bu problemi incelerken iki noktadan hareket eder: Birincisi Tanrı'nın basit ve bir oluşuna hiçbir şekilde zarar vermeyen bir izah getirmek; ikincisi Tanrı'nın başka hiçbir şeye bağlı veya muhtaç olduğu vehmine sebep olmamak. Öyleyse Tanrı hakkında vücûd ve mahiyeti ve bunların birbirleriyle ilişkisini ele alırken, bir taraftan Tanrı'nın basitlik ve tekliği ispatlanırken, buna bağlı Tanrı'nın kendine yeten ve hiçbir şeye muhtaç olmayan varlık oluşunun tespiti gerekir. Başka bir ifadeyle sorunun çözümü, zorunlu varlık kavramının tahliline dayanmak durumundaydı.

Tanrı'da vücûd ile ilgili bilinmesi gereken ilk şey, vücûdun Tanrı'nın mahiyetine zait bir şey olmadığıdır. Vücûdun Tanrı'nın mahiyeti üzerinde zait bir şey olduğunun düşünülmesi, Tanrı'da -ayrı ayrı- bir vücûd ve bir de mahiyet bulunduğu anlamına gelir. Bu durumda Tanrı mahiyet ve vücûddan bileşik bir varlık olurdu. Hâlbuki Tanrı hakkındaki en açık hükmümüz, O'nun basit ve tek olduğuydu. Tanrı hakkında hiçbir anlamda bileşiklik düşünülemeyeceği için vücûdun Tanrı'nın hakikati üzerine zait olması imkânsızdır. Tanrı'nın vücûdunun hakikatine zait olduğunu kabul ettiğimizde bu varlığın nereden kazanıldığı sorunuyla karşılaşırdık. Bu varlık, ya kendiliğinden vardır veya varlığı başka bir şeye bağlıdır. Kendiliğinden var ise Tanrı'nın yanında ikinci bir kadim olması gerekir ki böyle bir şey imkânsızdır, çünkü Tanrı birdir. Veya başka bir şeyden kazanılmış veya Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu ise ya Tanrı'nın varlığının başka bir şeye dayanması veya hâdis bir şeyle ilgili olması sonucunu ortaya çıkartır. Tanrı söz konusu olduğunda her iki durum da imkânsızdır ve bunlar zorunlu varlık fikriyle çelişir.

Meselenin başka bir yönü, birlik-çokluk sorunu etrafında odaklaşır. Varlık ile hakikat ayrı ise Tanrı'da bir hakikat ve

bir de varlık bulunması gerekir. Hâlbuki Tanrı mutlak anlamda bir ve basittir. Öyleyse Tanrı'da varlık veya hakikat diyebileceğimiz şey, bir ve aynıdır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın sırf varlık olması hakkında İslam filozoflarının görüşleriyle aynı kapsamda değerlendirilebilir. Ancak mesele bu noktada çözülmüş değildir. Çünkü sufiler şöyle bir yaklaşım geliştirmişler, daha doğru bir ifadeyle Tanrı'yı varlık saydığımızda şöyle bir sorunla yüz yüze geleceğimize dikkat çekmişlerdir: Tanrı varlık ise ve O'nda varlıktan başka bir mahiyet yok ise o zaman varlığını bildiğimizde -ki aklın Tanrı hakkındaki bilgisi O'nu *sırf varlık* olarak bilmekten ibarettir- Tanrı'yı bilmiş oluruz. Hâlbuki Tanrı hakkındaki bilgimizin sınırlı olduğunu biliyoruz. Varlığın bir yönünü bilip başka bir açıdan bilmememiz söz konusu olamaz. Çünkü varlık bir ve basittir. Onun bir yönden bilinip başka bir yönden bilinmeyişi ise varlığın bileşik bir kavram olması anlamına gelir. Meselenin çözümü, mutlak varlığı olumlu bir ifade olarak değil, selbî bir ifade ve tanımlama olarak yorumlamaktan geçer. *Mutlak varlık* veya *Bir*, sadece bir ifade ve anlatmayı mümkün kılma anlamında varlıktır. Bu yönüyle varlık veya Bir, olumlu bir niteleme değil, selbî bir nitelemedir. Konevî'nin ifade ettiği gibi "Selb ise bilgi ifade etmez." Sufilerin bu noktadaki ayrımı genellikle gözden kaçırılır. Nablusî şöyle der: "Biz Hakk'a vücûd derken zihne yakınlaştıran bir ibareyi kastetmekteyiz." Tanrı'da mahiyet ve zat bir ve aynıdır. Fakat Tanrı'nın zatı ve mahiyeti anlamındaki vücûd, belirsiz ve selbî bir nitelemedir. Aksi halde Tanrı'nın varlığının bilinmesi zatının bilinmesi anlamına gelirdi ki bu imkânsızdır.

Acaba mutlak varlık Tanrı'nın bir ismi veya sıfatı sayılabilir mi? Böyle ise isimlerin ve sıfatların Tanrı'nın bildirimiyle belirlendiğini savunanlar Tanrı'nın öyle bir ismi veya sıfatı olmadığını ileri sürebilir. Çünkü rivayetlerde böyle bir isim

geçmez. *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Cendî, ilahi isimlerin sadece Tanrı tarafından belirlenebileceğine dikkat çeker. Nablusî de böyle bir probleme dikkat çeker ve sufilerin *el-Vücûd* lafzını Allah'a bir isim olarak vermediklerini belirtir: "Sufiler bu ifadeyi sadece zihne yakınlaştıran bir ibare olarak kullanır." Konevî şöyle der: "Varlık dememiz, anlatmak içindir. Yoksa o, Hak için gerçek bir isim değildir." Sufiler, Nablusî'nin de ifade ettiği gibi, Varlık'ı Tanrı için bir isim saymaz. Bununla beraber Tanrı'nın bazı isimleriyle ilgili yorumlarda o isimlerle *el-Vücûd*'un içeriği arasındaki benzerlikler üzerinde durulur. Başka bir ifadeyle Tanrı *el-Vücûd* diye bir isminden söz etmese bile, başka isimleri hakkında verdiği bilgilerin zorunlu neticesi olarak O'nun *el-Vücûd* olduğu sonucunu çıkartırız. Bu yönüyle Konevî *el-Vücûd*'u Tanrı'nın pek çok ismiyle anlatılan ve açıklanan daha geniş bir isim gibi görür. Bu bağlamda Tanrı'nın isimlerinden birisi *el-Vâcid* ismidir. Konevî bunu 'istediğini var eden' diye tanımlar. *el-Vücûd* ismine anlamca yakın isimlerin başında el-Hay ve el-Kayyûm gelir. Bir şeyin hayat sahibi olmasıyla onun var olması arasında zorunlu bir ilişki vardır. İkinci isim ise cevher-araz kavramlarını çağrıştıran el-Kayyûm ismidir.

Tanrı'da varlık-mahiyet ilişkisini ele aldıktan sonra, mümkünde varlık-mahiyet ve mümkün mahiyet hakkındaki görüşleri ele almamız gerekir. Bu noktada sorunun iki aşamalı olduğunu belirtmeliyiz. Bunlardan birincisi mümkünde varlık-mahiyet ilişkisidir. Bu konuda, mümkünde varlık ve mahiyetin ayrı şeyler olduğu ve mümkün için varlığın başkasından kazanıldığı bizzat imkân kavramının tanımından çıkar. İmkân, bilindiği gibi, var olma ve yok olma imkânı eşit şey için kullanılır. Kavramın anlamı, en iyi şekilde İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinin başlangıç cümlesinde dile getirilen "Eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden Allah'a hamd olsun" sözünde ifade edilir.

Üzerinde durulması gereken ikinci temel konu ise mahiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı sorunudur. Mahiyet ile hakikat aynı anlamda kullanılır. Bununla birlikte sufiler için doğru kavram, *ayn*'dır. Konevî sufilerin *ayn* dediği şeyin filozoflar ve kelamcıların *mahiyet* veya *malum-madum* diye isimlendirdikleri şey olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla hakikat veya mahiyet veya malum-madum diye isimlendirilen şey, *ayn* olmalıdır. Bir şeyin hakikati, o şeyin Tanrı'nın bilgisindeki halidir. Konevî, Nasireddin Tûsî ile mektuplaşmalarında mümkün mahiyetler konusunu ele alır ve şöyle sorar: "Mümkün mahiyetler yaratılmış mıdır, yaratılmamış mıdır?"

Konevî aklın mümkün mahiyetler hakkındaki bilgisini ve nihai hükmünü tahlil ederek, çeşitli ihtimalleri değerlendirir: Akıl mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu iddia edebilir. Mahiyetler yaratılmamış olmakla birlikte herhangi bir varlık sahibi değillerdir. Aksini farz etsek, mahiyetler, varlığının zorunluluğu ve varlığının kendisinden olmasında *vâcibü'l-vücûd* (zorunlu varlık) ile eşit olurdu. Hâlbuki onlar, mümkünlerin mahiyetleridir. Bir şeyin mümkün olması demek, onun varlığını başkasından elde etmesini gerektiren imkân ve ihtiyaç özelliğine sahip olması demektir. Mümkün mahiyetler, yaratılmamış iken bir çeşit varlıkları var ise bu durum onların zatî özelliklerinden (imkân ve ihtiyaç) kurtulmaları anlamına gelir. Hakikatlerde değişme ve başkalaşmanın olmadığı, sufi-muhakkiklerin görüş birliğine vardıkları bir kaidedir. Öyleyse mümkün mahiyetler hakkında verilecek hüküm, onların zatî özelliklerinden farklı ve bu özellikten kendilerini çıkartan bir hüküm olmamalıdır.

Yaratılmamış oldukları halde mümkün mahiyetlerin herhangi bir anlamda varlığa sahip olduğunu farz etsek, bu durumda mümkünlerin Tanrı'dan kazandıkları varlık ile sahip olduk-

ları varlık arasındaki ilişkiyi ayırt etmek gerekir. Aynı iseler, Konevî'nin sıklıkla temas ettiği ve imkânsız diye nitelediği totoloji meydana gelir ve Tanrı'dan gelen varlığın anlamı kalmaz. Farklı iki varlık olduklarını kabul etsek, bu da imkânsızdır. Çünkü bütün mümkünler arasında müşterek ve tek varlık bulunduğu kabul edilmiştir. Mümkün mahiyetlerin yaratılmamış olduğu kabulünden ise başka bir sonuç daha çıkar: bütün mümkünlerin zorunluluk halinden imkân haline, ezelî ve zatî müstağnilik halinden yaratılmışlık makamına intikal ettiklerini kabul etmek. Bu durumda mümkünlerin varlık kazanırken kemalden eksikliğe doğru gittiklerini kabul etmemiz gerekir. Buraya kadar mümkün mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu kabul ettiğimizde ortaya çıkacak ihtimalleri ve çelişkileri gördük. Mümkün mahiyetlerin yaratılmış olduğunu kabul etmek, aklı çelişkiye düşmekten koruyabilir mi? Böyle bir durumda Hakk'ın sonsuz yoklukların kaynağı ve her birisinin diğerinden farklılaşmasının sebebi olması gerekir. Bunun anlamı Hakk'ın eserinin neticesi, olmayan bir şeyde olmayan bir durum olması demektir. Çünkü var olmayan şeyler, yokluk halinde birbirlerinden farklılaşmalarının sebebi olamaz.

Tanrı'da varlık-mahiyet ilişkisinde olduğu gibi burada da Konevî'nin gayesi salt akılla mümkün mahiyetler hakkında kesin hükme ulaşmanın imkânsızlığını kanıtlamaktır. Konevî mümkün mahiyetler üzerinde akıl tarafından verilecek cevapların her zaman çeşitli açılardan çürütülebileceğini düşünür. Bu konuda zevk yoluyla elde edilen bilgi ise akılla çelişir. Bu bilgide mümkün mahiyetlerle ilgili iki şey saptanır. Birincisi mahiyetlerin yaratılmamış olmasıdır. Mümkün mahiyetlerin yaratılmamış olması, mümkünün tanımıyla çelişen bir hükümdür. Mümkün, varlığında başka bir şeye muhtaç olan ve varlığı kendisinden olmayan demektir. Bu konuda ileri sürülebilecek itirazları Konevî dile getirmişti. İkincisi, mahiyetlerin bir çeşit

varlığının bulunmasıdır. Bu ise iki varlık farz etmenin problemlerine yol açar. Konevî aklın bu alanda kesin bir hüküm veremeyeceğini belirttikten sonra kendi görüşünü dile getirir: "Mahiyetler, yaratılmamıştır ve bir çeşit varlığa sahiptirler." "Keşif sahibi doğru düşünce mensupları, bazılarınca (filozoflar) mümkün mahiyetler diye isimlendirilen âlemin hakikatlerinin yaratılmamış olduğunda görüş birliğine varmıştır." "Hakikatler, suretlerinin Hakk'ın ezelî-zatî ilminde taayyün etmesi itibarıyla mec'ul (yaratılmış) diye nitelenemez."

Mahiyetlerin bir çeşit varlığı vardır (sübut). Aksini kabul ettiğimizde Tanrı'nın ilminin o şeye ilişmesini ve onda tesir edişini açıklayamayız. Çünkü iki şey arasında bir ortaklık ve münasebet olmadan bir şey diğerine etki edemez. Mahiyetlerin bir çeşit varlığı olduğunu kabul edersek, onların yaratılmış olduğunu kabul edemeyiz. Çünkü varlıkta esas olan kemalin gerçekleşmesidir. Zaten yetkin bir şeyin yaratılması yetkinliğin kendisiyle çelişir. Ayrıca bu durumda mahiyetlerin iki çeşit varlığının bulunduğunu kabul etmemiz gerekirdi. Bu ise ya totolojidir veya bu iki varlık arasındaki farkı açıklayamayacağımız bir çelişkiyle karşı karşıya geliriz. O halde şu hükmü kabul etmek zorunludur: Mümkün mahiyetlerin kadim Tanrı'nın ilminde bir çeşit varlıkları vardır, dolayısıyla onlar yaratılmamıştır.

Mümkünlerin mahiyetlerinin yaratılmamış olması, Konevî'nin âlemdeki ve varlıklar arasındaki farklılıkları izah ederken başvurduğu temel olgudur. Mümkünler arasındaki farklar, onların yaratılmamış istidatlarından kaynaklanır. Çünkü mademki Tanrı'dan çıkan şey sadece varlık tecellisidir ve varlık bütün mümkünler arasında eşittir. Bu durumda farklılığın kaynağının varlık olması tasavvur edilemez; farklılığı meydana getiren ve bu varlığı çoğaltan şey, yaratılmamış

istidatlar ve mahiyetlerdir. Konevî bunu "İmkân mertebesi, sınırlılıklarıyla ve farklı istidatlarıyla, mutlak ve zatî varlık ile Hak'tan taşan tek varlığı çoğaltır" diye dile getirir. Mümkünde görülen eksikliklerin kaynağı da bizzat mümkünler ve onların yaratılmamış mahiyetleridir.

Şu halde mümkünde varlık ve mahiyetin ayrı olması ve mümkünün varlığını zorunlu varlıktan kazanması temel ilkedir. Bu ilkenin istilzam ettiği başka bir sonuç ise mahiyetlerin yaratılmamış olmasıdır. Bu sorun, özellikle vahdet-i vücûd anlayışındaki en temel konudur. Vahdet-i vücûd, varlığın birliğiyle istidatlar, kabiliyetler, hakikatler gibi pek çok isimle anlatılan mümkünlerin hakikatlerinin çokluğu arasındaki mütekabiliyete dayanır. İbnü'l-Arabî "Tanrı vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" diyerek varlığın birliğine işaret ederken, "Hakikatler vardı, onlarla beraber başka bir şey yoktu" derken -ki kastedilen dış varlıktır- ilahi ilimde sabit hakikatlerinin yaratılmamışlığına işaret eder.

Sufilerin Yaratılış Teorilerine Bakış: Mutlak Varlık'tan Sadece Varlık Çıkar

Tasavvufta yaratılış teorisi, burada, *Metafizik Toplantıları*'nın ilkinde ele aldığımız 'varlık olmak bakımından varlık' deyiminin başka bir açıdan yorumundan hareket eder. Metafiziğin 'konusunu' tartıştığımız birinci toplantıda bu ifadenin bir ilim olarak metafiziğin konu, mesele ve ilkelerinin saptanmasında nasıl yorumlandığını görmüştük. İkinci toplantıda ise varlığın 'mümkün' ve 'zorunlu varlık' kısımlarına bölünüp her iki kısımda varlık-mahiyet ilişkisinin yine bu kalıpla nasıl açıklandığını ele almıştık. Toplantının üçüncüsünde ise 'varlık olmak bakımından varlık' ifadesinin bir yaratılış teorisini nasıl temellendirdiğini göreceğiz. 'Varlık olmak bakımından

varlık', sufilerin metafizik tasavvurlarının her alanında kendini gösterdiği gibi sufilerin bu ifade eksenindeki düşünceleriyle sistematik ve tutarlı bir düşünce dünyası ördüklerine de şahit olmaktayız.

Öncelikle belirtmeliyiz ki yaratılış konusu sufiler tarafından pek çok konuyla irtibatlı ele alınır. Bunların başında, yaratmada bir gayelilik bulunup bulunmadığı sorunu gelir. Sufiler, yaratılışın bir irade ve gayeyle gerçekleştiğini belirtmişlerdir. Bu gaye, Tanrı'nın bilinmek ve kendi niteliklerini görmek için âlemi yaratması şeklinde dile getirilir. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'de konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alarak Tanrı bakımından âlemin anlamı üzerinde durmuş, sebep-sebepli ilişkisini Sebep veya kendi terminolojisiyle meluh karşısında İlah yönünden ele almıştı. Tanrı, bilinmek istemiş, kendisini ve niteliklerini bilebileceği bir ayna konumundaki âlemi yaratmıştır. Âlemin Tanrı'nın gayesinin gerçekleşmesinin aracı olması, Tanrı ile âlem arasında bir görelilik ilişkisi oluşması demektir. Bu durumda âlem, Tanrı'nın kemallerini yansıtan ve Tanrı'nın bilinmesini sağlayan yegâne imkândır. İbnü'l-Arabî veya Konevî, Tanrı ile âlem arasındaki bu ilişkiyi bir 'görelilik' ilişkisi olarak yorumlamıştır. İlah-meluh, râzık-merzûk, kadir-makdûr, âlim-malum gibi terim çiftleri bu görelilik ilişkisini anlatır. İbnü'l-Arabî, bu ilişkiden hareketle söz gelişi "İlahsız meluh, meluhsuz ilah olmaz" veya "Güç yetirilen olmaksızın kadir olmaz" gibi ifadeler kullanır. Meselenin bilgi teorisiyle ilgili yönünü bir yana bırakırsak, bütün bu ifadeler, yaratılışı bir gayeyle açıklamanın istilzam ettiği sonuçlardır. Bu nokta, sufilerin yaratılış teorilerini anlamamız bakımından son derece önemlidir.

Sufiler yaratılışı anlatmak için pek çok terimi ve kelimeyi kullanmıştır. Bu durum, onların yaratma teorilerini tek bir

kavrama veya düşünceye irca etmeyi güçleştirir. Söz gelişi sufiler, zuhur, izhar gibi terimleri kullandıkları gibi kelamcıların kullandığı anlamdan farklı bir şekilde yorumlasalar bile ihtira, halk, ibda, inşa veya filozofların kullandığı anlamıyla sudûr, ismar-semere, huruç, icat gibi pek çok terimi kullanırlar. Bununla birlikte onların düşüncelerini anlatan en iyi kelimelerden birisinin zuhur-izhar olduğunu söyleyebiliriz. Bu iki kelimeyi anlamlı ve işlevsel kılan ise yaratmayı 'varlık vermek' şeklinde yorumlamaktır. Bu yönüyle sufiler, yaratılış sürecini daha sonra Tanrı-âlem arasındaki bilgi ilişkisinin zemini olacak şekilde düşünmüşlerdir. Mutlak Varlık'tan sadece varlık çıkacağı için O'nun yaratması ancak 'varlık vermek' şeklinde olabilir. Yaratmayı varlık vermek şeklinde nitelemek, daha sonra değineceğimiz ve sufiler bakımından esas sorunu teşkil eden iki hususa değinmeyi istilzam eder: Birincisi, neye varlık verildiğidir. Bu konu, bizi ikinci toplantıda ele aldığımız 'mahiyetler ve onların ezelîliği' sorununa götürür. Mahiyetler ezelîyse -ki sufiler için bu noktada hiçbir tereddüt yoktur- yokluk ve yoktan yaratma anlamsızdır. Bu da yaratmayı 'varlık vermek' şeklinde yorumlamanın istilzam ettiği ikinci sonuçtur. Öyleyse yaratmak 'varlık vermek' demektir ve varlık ancak bir şekilde 'sabit' olan şeyliğe verilebilir. Yaratma kelimesinin yerine zuhur veya izhar tabirini kullandığımız nokta burasıdır. Bir veya Mutlak Varlık, bilgisinde 'sabit' halde bulunan şeyliklere veya ezelî mahiyetlere varlık vermekte ve onları dışta izhar etmekte, onlar da bu sayede dışta zuhur etmektedir.

Yeni dönemdeki tasavvufun ağırlıklı olarak iki akımın etkisinde geliştiğini biliyoruz. Bunların birincisi, İslam felsefesidir. Sufiler, İslam filozoflarından Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin bir süreklilik ilişkisi olduğu fikriyle birlikte bu düşünceyi açıklayan geniş bir kavramsal yapı tevarüs etmişti. Bunların başında, sudûr ve onunla ilgili kavramlar gelir. Konevî'ye göre

yaratılışı bir tür sudûr fikriyle açıklamak, pek çok bakımdan zorunludur. Bunların başında, sudûrun yaratma ilkesiyle yaratılan arasındaki benzerliği sürdüren bir imkân sağlaması gelir. Sufiler bakımından yaratma konusundaki en önemli hedef, bu benzerliğin tesis edilmesidir. Tanrı ve âlem veya âlem içindeki şeyler arasındaki benzerlik ilişkileri, özellikle büyük âlem-küçük âlem ilişkilerini açıklarken sufilerin sürekli dönüş yaptıkları bir husustur. Bu bağlamda fer ve sonucun, asıla göre ortaya çıktığı ve onun tarafından belirlendiği ilkesi, sufilerin yaratılış teorilerinde işlenir. Bunun anlamı, âlemin Tanrı'dan ilk çıkışını anlatan yaratılışın aynı zamanda âlemin içindeki her tikel yaratma ve türeyişin bir modeli ve örneği olmasıdır. Bu yönüyle yaratılışı ele almak, sadece âlemin başlangıçta Tanrı tarafından meydana getirilişini değil, yanı sıra âlemdeki her türlü çoğalmanın ve sufilerin ifadesiyle 'intaç' eyleminin genel örneğini incelemek demektir.

Sufilere göre şu husus kesin ve açıktır: İlahi âlemdeki yaratılış eylemiyle anlamlar dünyasında öncüllerden hareket ederek bir sonuç çıkartma veya doğal dünyadaki üreme ve çoğalmanın tarzı, benzer bir ilişkiler ağıyla gerçekleşir. Bunu en genel anlamıyla 'sudûr', başka bir ifadeyle bir şeyden çıkma şeklinde yorumlayabiliriz. Bu yorumla ilahi âlemdeki yaratmayla anlamlar dünyasında öncüllerden hareketle bir sonuç çıkarmak veya doğal dünyadaki üremeler, sufilere göre yaratma eylemini açıklayan sudûrun farklı tarzlarıdır. Böylece biz, tümdengelim yöntemiyle anlamlar dünyasını (kıyas) veya doğal dünyayı ilahi âlemden anlayabileceğimiz gibi tümevarımsal olarak bu iki alandaki 'intaç' eyleminin mahiyetinden de genel yaratılışı anlamamız mümkün, hatta zorunludur. Âlemin bir işaret ve *alem* olması, gerçekte bu demektir. Çünkü sonuçlar ve nedenliler, bir asıl ve sebebe göre gerçekleşir. Sufilerin buradan çıkarttığı en önemli sonuç, belirli bir süreçle ortaya çıkan ürün

veya yeni bilgi veya yaratılan şeyin sebepte içkin olarak bulunmasıdır. Sebebi bilmenin sonucu bilmek anlamına gelmesi bu demek olduğu gibi bütün bu yorumlar, İbn Sînâ'nın "Önde olan sonradan geleni içerir" diye dile getirdiği düşüncenin bir açılımından ibarettir. Bu sayede yeni ürün, asıla benzer olarak ortaya çıkar.

Sufilerin üzerinde durduğu başka bir konu ise yaratma eyleminin unsurlarıdır. Bu husus, oldukça geniş ve farklı tezahürleri olan bir konudur. Ancak burada söyleyebileceğimiz şey, sufilerin Tanrı'da sıfatların varlığını buradan hareketle temellendirmiş olmaları ve buna yaratılış teorilerinde önemli bir yer vermeleridir. Anlamlar dünyasında tek bir öncülden sonuç çıkmayacağı gibi veya doğal düzlemde tek bir ilkeden -söz gelişi babalık- bir ürün çıkmayacağı gibi, sadece zattan söz ederek yaratmayı açıklayamayız. Yaratmayı açıklamak, zat ile birlikte -birinci öncülle birlikte ikinci öncül konumundaki- niteliklerin varlığını kabul etmeyi zorunlu kılar. İbnü'l-Arabî, buradan hareketle *ferdiyet-i selâse* diye isimlendirdiği kapsamlı bir teori geliştirmiştir.

Sufilerin filozoflardan tevarüs ettikleri başka bir düşünce ise yaratıcı ilkeyle yaratılan arasındaki ilişkinin bir gereği olarak "Olabilecek âlemlerin en iyisi" fikridir. Bunun sufilere göre anlamı, Mükemmel Tanrı'dan mükemmel ve iyi bir âlemin ortaya çıkmasıdır. Bunu bazen "Mukaddes olandan mukaddes olan çıkar" şeklinde de dile getirirler. İbnü'l-Arabî bu düşünceyi Gazzâlî'yle ilişkilendirerek ele alsa bile, düşüncesini açıklamak için kullandığı varlık, varlığın iyiliği, yokluk, kötülük ve mükemmel varlık fikri gibi genel argümanlar, İslam filozoflarının kavramlarıdır. Sudûr fikrinin en önemli unsurlarından birisi, Mutlak Bir'den çıkan feyiz ve akışın onun mükemmelliğinin bir sonucu olmasıydı. Bir, kendisinden kaynaklanan bir zorunlu-

lukla kendisini bilmiş, bu bilmenin sonucunda ise kendisinden İlk Akıl meydana gelmiştir. Bu feyzin kesintisizliği düşüncesi de sufilerin İslam filozoflarıyla hemfikir oldukları bir konudur. Sufiler, sudûr ilkesini daha sonra göreceğimiz gibi, esasta Tanrı ile âlem arasındaki benzerliği temellendirmek için kullanmıştı.

Bunun yanı sıra, üzerinde durdukları başka bir husus, Bir'in sürekli bir feyizle âlemi var etmesidir. Ancak sufiler, bu durumu sudûr sisteminin özünü oluşturan nedensellik zincirini kırmak için kullanmıştır. Başka bir ifadeyle sufiler, Tanrı'dan sürekli çıkan bu feyzin âlemin varlığını sürdürmesinin yegâne yolu olduğunu düşünür. Bir an için feyzin kesildiğini varsaysak, âlem anında yok olurdu. Bunun anlamı, âlemin bir kez var olduktan sonra varlığını sürdürmesinin söz konusu olamayacağı, daima kendisini var edene bağımlı kalacağıdır. Bu durum, sufilerin sudûrun içeriğini kelamcıların endeterminist düşünceleriyle doldurdukları anlamına gelir. Gerçekte sufiler, sudûr fikrini kabul etmekle beraber, sudûrun en önemli unsuru olan ve gerçekte onu anlamlı kılan düşünceyi reddederek nedenselliği vesileciliğe çevirmişti. Bu durumda sudûrun kavramsal ve sistematik yapısı benimsenmekle birlikte, düşüncenin içeriği kelamcıların cevher-araz, sebeplilik (sebepsizlik) fikriyle doldurulmuştu.

Buradan sufilerin 'sürekli yaratma' veya 'yaratmanın yenilenmesi' teorisine nasıl geçiş yaptıkları konusu açık değildir. Çünkü meselenin iki aşaması vardır: Birincisi Tanrı'dan çıkan tecellinin sürekliliği ve kesintisizliğidir. Acaba sufiler, nedensellik fikrini ortadan kaldırırken, tecellinin sona erebileceğini ve kendisinden çıktığı zata dönebileceğini mi düşünür? Böyle düşündüklerini varsayabileceğimiz bazı unsurlar tasavvuf metinlerinde geçer. İbnü'l-Arabî, âlemi sahibinden çıkan ve uzayan bir gölge gibi tasavvur ettiğinde bu gölgenin sahibinde

dürülmüş olarak kalabileceğini veya Tanrı dilerse bu gölgeyi uzatmayabileceğini belirtir. Veya Tanrı'nın yaratma eyleminin kendisine göre gerçekleştiği ilkeye atıf yaparken, Tanrı dilerse bu ilkeye göre yaratmayabileceğini belirtir. Böyle metinler İbnü'l-Arabî'de sıklıkla bulunabilir. Ancak bunların İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini tam yansıttığını söyleyebilir miyiz? Başka bir ifadeyle sufilerin Tanrı tasavvurları, iradesini hiçbir şeyin sınırlamadığı bir kadir-i mutlak fikrine mi dayanır? Bu noktada tasavvuf metinlerinde bazı çelişkiler olduğunu belirtmeliyiz. Çünkü İbnü'l-Arabî, kelamcıları tam da bu noktada eleştirir. Üstelik sufiler, kelamcıların kadir-i mutlak Tanrı tasavvurundan neşet eden bu tarz düşüncelerini aşmak için felsefeye yaklaşmışlardı. Nitekim Konevî'de bu tavır açıkça görülür. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin böyle ifadelerini olduğu gibi benimsemek, onun genel düşüncesini anlamak bakımından yanıltıcı olabilir.

Öte yandan Tanrı'dan çıkan ilk hareketin herhangi bir dış nedeninin olmadığını hatırladığımızda, bu tecellinin kesilmesinden de söz etmek mümkün değildir. Çünkü "bir şey özü gereği bir sonucu veya eylemi gerektirdiğinde varlığı olduğu sürece o şeyi gerektirir." Burada sufilerin Tanrı'nın bilinmek için âlemi yarattığı anlamındaki bir rivayete dayanmaları da Tanrı'nın eylemini bir noktada durduracak bağlayıcı bir nedensellik olarak yorumlanamaz. Çünkü bu irade ve isteğin kaynağı da bizzat Tanrı'ydı. Öyleyse Tanrı sürekli bilinmek isteyecektir. Bunun anlamı, âlemin her zaman var olacağıdır. Sufilere göre 'dolaylı zorunluluk' gayeyle var olmanın istilzam ettiği bir neticedir. Sufiler, burada zamanla ilgili kavramları kullanmak zorunda oluşumuzla bu ilk hareketin zaman dışılığı arasındaki çelişkiye dikkat çekerek, çelişkiyi aşmanın yegâne yolunun kullanılan dilin mecaziliğini kabul etmek olduğuna işaret eder. Tanrı'nın bilinmek için âlemi yaratması şeklinde

dile getirdiğimiz düşünce, âlemin yaratılışını veya Tanrı'dan çıkan tecellinin kesintiye uğramasını gerektirecek bir anlamda yorumlanamaz. Nitekim gerek İbnü'l-Arabî ve gerek Konevî, Tanrı'dan çıkan şeyin her zaman bu tek tecelli olduğunu ve bunun kesintisiz olduğunu vurgular.

İbnü'l-Arabî, bu durumu yeniden yaratma meselesini ele alırken ürettiği bir kavram ikilisiyle açıklar. Acaba yeniden yaratmaktan söz etmek Tanrı'dan çıkan tecellinin yenilenmesinden söz etmek anlamına gelir mi? Bu durumda Tanrı her an yeni bir şekilde tecelli ederek âlemi var eder. Bazen böyle ifadeleri kullanırız. Tanrı'nın her nefes yeni bir şekilde tecelli ettiğini söyleriz ve buradaki yenilenmeyi tecelliye izafe ederiz. Sufiler benzer ifadeleri kullanabilir. Fakat böyle bir düşünce İbnü'l-Arabî'ye göre doğru değildir. Mutlak Bir olan Tanrı'dan her zaman bir çıkar ve bu birin değişmesi ve başkalaşması söz konusu olamaz. İbnü'l-Arabî, bu meseleyi yaratmanın sebebinin yenilenmesi mi yoksa yaratmanın yenilenmesi mi şeklinde kavramlaştırır? İbnü'l-Arabî'nin görüşü, tecellinin yenilenmesinden değil, tecdîd-i halktan söz edebileceğimizdir. Böylece sudûrun genel ilkesi olan "Bir'den bir çıkar" ve "Bu çıkış veya feyiz kesintisizdir" fikri İbnü'l-Arabî'de geçerliliğini korur.

Şu halde yaratılışın yenilenmesinin kaynağını tecellide bulamayız. Yapmamız gereken şey, yaratmanın ilkesi olan a'yân-ı sâbite hakkında sürekli yaratmayı temellendirecek bir teori geliştirmektir ki İbnü'l-Arabî'nin yaptığı da budur. İbnü'l-Arabî'ye göre a'yân-ı sâbite ikili bir doğaya sahiptir. Yeni dönemdeki sufilerin düşüncesinde en önemli sorun a'yân-ı sâbitenin mahiyetinin açıklanması olduğu gibi onlara yönelik eleştiriler de esasta bu konuyla ilgiliydi. Kanaatimce bu eleştirilerin en önemlisi, İmam Rabbani tarafından dile getirilmiştir. Vahdet-i şuhûd, başka bir ifadeyle âlem ile Tanrı arasında-

ki ikiliğin müşahededе kalktığını savunan teorinin vahdet-i vücûda, yani bu ikiliğin gerçekte aşıldığını savunan teoriye dönük eleştirilerinin ana hedefi a'yân-ı sâbite idi.

İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinin temel hareket noktası a'yân-ı sâbite olduğu gibi gerçekte vahdet-i vücûdu bir teoriye dönüştüren şey de a'yân-ı sâbite hakkındaki teorilerdir. Bu kapsamda, geleneksel tasavvufun terimleriyle ifade edersek, söz gelişi ilk sufilerin fena-beka teorilerinden hareketle bir vahdet-i vücûd teorisi geliştirmek mümkündü. Bu teori, "Tanrı vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" diye bilinen bir hadise sufilerin eklediği "Şimdi de öyledir" ifadesinden hareketle Tanrı'nın sürekliliği ve âlemin geçiciliği düşüncesine dayanır. Bu yorumda vahdet-i vücûd, geleneksel anlamıyla bir fena teorisine indirgenebilir. Nitekim başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, vahdet-i vücûdun teorisyenlerinde bile böyle ifadeleri görebiliriz. Ancak vahdet-i vücûdun teorik bir zeminde tesis edildiği ana metinlere ve konulara baktığımızda ise esas meselenin a'yân-ı sâbite üzerinde odaklaştığını görürüz. Bu durumda a'yân-ı sâbiteyi dışarıda bıraktığımız sürece teknik anlamıyla vahdet-i vücûddan söz etmek mümkün olamayacağı gibi buna bağlı olarak yeni dönem sufilerinin bilgi ve varlık tasavvurları da kesinlikle izah edilemeyecektir. Öyleyse üzerinde durmamız gereken ana konu, a'yân-ı sâbitedir. Başka bir ifadeyle sufilerin yaratma teorilerini anlamak, a'yân-ı sâbite hakkındaki bilgimiz ölçüsünde mümkün olacaktır.

A'yân-ı sâbite, mümkünlerin Tanrı'nın bilgisindeki hakikatleridir. Bu hakikatler Tanrı'nın bilgisinde nasıl bulunabilir? Tanrı'nın bilgisi kadim ise bu bilgide yaratılmış ve çokluk ile nitelenmiş şeyleri nasıl yerleştireceğiz? Yeni dönem tasavvufunun en önemli sorunu buydu. Bunu daha çok kullanılan terimlerle ifade edersek birlik-çokluk ilişkisi şeklinde dile geti-

rebileceğimiz gibi metafiziğin meseleleri de bir yandan âlem ile a'yân-ı sâbite öte yandan a'yân-ı sâbite ile Bir arasındaki ilişki ve irtibatın temellendirilmesiydi. Çünkü Konevî metafiziğin meselelerini ele alırken bunu esasta 'âlem-Tanrı' irtibatı diye açıklamıştı. Bu irtibat ise esasta âlemin hakikatleri diyebileceğimiz a'yân-ı sâbite ile Tanrı'nın zatı arasındaki irtibat olduğu gibi bu ilişki izah edildikten sonra sorun a'yân-ı sâbite ile çokluk ve dış âlemdeki şeyler arasındaki ilişki haline gelir. Öyleyse a'yân-ı sâbite, her durumda temel mesele olmayı sürdürür. Başka bir açıdan metafizikte meseleleri çözümleyebileceğimiz ve açacağımız 'anahtarlar' -ki sufiler a'yân-ı sâbiteye *mefâtîh-i üvel* derler- a'yân-ı sâbitedir.

İbnü'l-Arabî, hâdis (yaratılmış) şeylerin kadim ilimde nasıl bulunduğuyla ilgili sorunları aşmak için şöyle bir düşünce geliştirir: "A'yân-ı sâbite kendileri bakımından var değildir." Bu, yaratılmış şeylerin Tanrı'nın bilgisinde bulunması sorununu aşabileceğimiz yegâne yoldur. A'yân-ı sâbiteye var demek bir bilgi tarafından bilinmeleri anlamında var olmalarını ifadedir. A'yân-ı sâbiteye malum adını vermek buradan kaynaklandığı gibi sufilerin yaratma teorisinin en önemli ilkelerinden birisi sayılan "İlim maluma tabidir" cümlesi de bu kapsamda ortaya çıkar. Bu ise Tanrı'nın bilgisinin mümkünlerin hakikatlerini bilmesi demektir. Sufiler, yaratmayı bu kez bilmek diye niteleyerek "Tanrı'nın bilmesi yaratmasıdır" veya "Tanrı'nın yaratması bilmesidir" veya "Bilgi sadece izhar eder" gibi ifadeler kullanırlar. Bu nokta İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın sıfatları görüşünü ele aldığı yerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre sıfatlar ile zat arasındaki ikilik sorunu, esasta bizim yaratmayı anlamamıza bir katkı sağlamaz. Hâlbuki sıfatlar-zat sorunu, sıfatları gerekleriyle birlikte düşündüğümüzde yeni bir boyut kazanır. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi diye bir şeyden söz etmek Tanrı'nın, bildiği şeyle ilişkisinden söz etmek anlamına gelir ki İbnü'l-Arabî'ye

göre esas mesele budur. Çünkü bilinenden söz etmedikçe bilgiden söz etmek veya kudret yetirilen şeyden söz etmedikçe kudretten söz etmek anlamsızdır. Aynı şeyi bütün nitelikler için düşünebiliriz. Esas sorun, zat ile işlevsiz nitelikleri arasındaki ilişkinin açıklanması değil, bu niteliklerin gerekleriyle zat arasındaki sorunun çözülmesidir. Böylelikle İbnü'l-Arabî, kelamın zat ve sıfatlar sorununu 'zat' ile 'niteliklerin gerekleri' arasındaki soruna taşıyarak meselenin seyrini değiştirmiş, daha doğru bir ifadeyle metafizik düşünceye yeni bir sorun kazandırmıştır.

Tanrı'nın nitelikleri yerine niteliklerin 'gerekleri' olan şeylerden söz etmeye başladığımıza göre kadim bir nitelik ile onun gereği veya ürünü arasındaki ilişkinin de zorunlu olarak kadim bir ilişki olması gerekir. Burası a'yân-ı sâbitenin en sorunlu konularından biri olsa bile, İslam filozoflarının Tanrı'nın eşyayı bilmesiyle ilgili görüşlerinin de yardımıyla anlaşılmaya daha yakındır. Ancak esas sorun, bu niteliklerin gereklerinin birer 'şey' ve 'hakikat' olarak görülmesidir. Gerçekte a'yân-ı sâbitenin en önemli sorunu, bu nokta gibi görünür ve sufilerin bu problemi birtakım kabullere gönderme yapmaktan başka açıklayabilme imkânları bulunmaz. Nitekim İbnü'l-Arabî de öyle yapar ve a'yân-ı sâbitenin nasıl olup da 'bireysel hakikat' olarak Tanrı'nın bilgisinde bulunduklarını açıklamak yerine, onların bu bireyselliğini anlayabileceğimiz örnekler verir. Mesela nefsin mahiyetinden söz ederken herkesin hakikatinin ve 'ben' diye işaret ettiği şeyin gerçekte Tanrı'nın bilgisinde bulunan bu hakikat olduğunu söyler. Sufiler "Kendini bilen Rabbini bilir" anlamındaki hadisi de bu çerçevede yorumlarlar.

Son olarak İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbitenin ikili doğasından hareketle sürekli yaratmayı nasıl temellendirdiğine bakalım. Yeniden yaratma fikrinin kaynağının tecellinin ye-

nilenmesi olamayacağını belirtmiş ve bunun bazı nedenlerine değinmiştik. O zaman yenilenmenin kaynağı olarak geride a'yân-ı sâbite kalmaktadır. İbnü'l-Arabî, yenilenmeyi ve yeniden yaratmayı a'yân-ı sâbitenin hallerinin yenilenmesi olarak yorumlar. Bu bağlamda sufiler bir ilkeden hareket eder. Bu da Konevî'nin metafizik yapmamızın temel ilkesi saydığı *hakikatlerdeki süreklilik ve değişmezlik ilkesi*dir. Bu ilke, gerçekte nesnel gerçekliği reddeden akımlara yönelik olarak sufilerin kelamcılarla özellikle de felsefecilerle aynı tavra sahip olduklarını kanıtlamak için dile getirilmişti. Ancak buna bağlı olarak, pek çok konuyla birlikte imkân ve zorunluluk hallerinin de bu ilkeyle açıklandığını görmekteyiz. İlkenin imkân bağlamındaki yorumu, "Bir şey mümkün ise sürekli mümkün kalır" şeklindedir. Gerçi sufiler İslam filozoflarıyla aynı bağlamda dile getirdikleri *bi-gayrihi zorunluluk*tan söz ederler. Ancak bu durum, bir kez imkân halinde bulunan şeyin bu özelliğini yitirebileceği anlamına kesinlikle gelmez. Mümkün her zaman mümkündür. Mümkünün bu özelliği kendi hakikatine kendisi bakımından var olmamak, dolayısıyla kendisi nedeniyle dışta zuhur etmemek özelliğini yüklememiz anlamına gelir. Öyleyse mümkün hakikatler, Tanrı bakımından 'sabit' şeyler, kendileri bakımından ise var olmayan (ademî) şeylerdir. Bu durum onların her an yeniden yaratılmasını gerekli kılar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MUHTELİF MESELELER

Başkentte Tasavvuf: Konevî'nin Rüyası ve Bağdat'ın Tasavvuf Tarihindeki Yeri

Sadreddin Konevî insan hayatında rüyanın yerini çeşitli örneklerle anlatırken, en sonunda sözü kendisinin gördüğü bir rüyaya getirir ve şöyle der: "Bağdat, Moğollar tarafından zapt edildiği gece rüyamda Hz. Peygamber'i tabutta kefenlenmiş bir halde gördüm. İnsanlar, onu tabuta bağlıyorlardı, başı açıktı, saçı neredeyse yere değecekti. Onlara 'Ne yapıyorsunuz?' dediğimde 'Hz. Peygamber ölmüştür. O'nu taşıyıp defnetmek istiyoruz!' diye cevap verdiler. Kalbimde, Hz. Peygamber'in ölmediği hissi doğdu. Onlara 'Yüzü ölü bir insanın yüzüne benzemiyor, durum aydınlanıncaya kadar sabredin' dedim. Hz. Peygamber'in ağzına ve burnuna yaklaştım, zayıf bir nefes aldığını gördüm. Onlara bağırdım ve Hz. Peygamber'i defnetmelerine mani oldum. Korku ve dehşet içinde uyandım. Daha önceden karşılaştığım sayısız tecrübeler vasıtasıyla gördüğüm rüyanın anlamını kavramıştım. Bu, İslam âleminde büyük bir hadisenin gerçekleşeceğinin simgesiydi. Moğolların Bağdat'a yöneldikleri haberi ulaşınca, onların Bağdat'ı zapt ettiklerini anladım. Rüyamı gördüğüm tarihi de kaydettim: Olaya şahit olmuş eli kalem tutan pek çok kimse, Bağdat'ın aynı gün

işgal edildiğini haber vermiştir. Rüyam, tabir ettiğim şekilde gerçekleşmiş oldu."

Bir şehrin bir medeniyet içindeki müstesna yerini bundan daha iyi anlatabilecek bir örnek düşünülemezdi herhalde. İslam bilim ve kültürünün en verimli örneklerine tanıklık eden Bağdat, Konevî'nin rüyasında Hz. Peygamber ile özdeşleştirilmiş, onun işgali ise "peygamberin ölümü" sembolünde karşılığını bulmuştu. Öte yandan bu rüya, düşünce tarihimizin en önemli birkaç isminden birisi olan Konevî'nin şahsında Bağdat'ın işgalinin İslam toplumunda yol açtığı derin üzüntü ve moral bozukluğunun bir göstergesi de sayılabilir. Nitekim Konevî'nin "karamsar" diye nitelenebilecek istikbal tasavvurunda bu moral bozukluğunun etkileri de gözlemlenebilir. Peki, Bağdat'ı böyle önemli hale getiren şey neydi? Sorunun tam cevabı Bağdat'ın İslam toplum ve medeniyetindeki yeri hesaba katılarak verilebilir: Bağdat, Müslüman medeniyeti ve kültürüne tanıklık etmiş en önemli birkaç şehirden biridir. Burada konuyu tasavvufla sınırlı olarak ele alarak, Konevî'nin rüyasında karşılığını bulan bu merkezî yerin gerekçelerine dikkat çekeceğiz.

Zahitliğin ve yoksulluğun bir göstergesi olarak *yün giyen* insanların İslam toplumunda gözükmeye başlaması, başlangıçta bir soruna veya tepkiye yol açmamış, belki dikkate de alınmamıştı. Fakat aynı insanlar, Bağdat, Şam gibi şehirlerde refah ve kültürün yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan hayat anlayışına ve bu hayat anlayışıyla bağdaştırılan dindarlığa eleştiriler yöneltmeye başladıklarında, durum süratle değişmeye başlamıştı. İslam dünyası, dinin anlamı ve dindarlığın mahiyeti, ibadet, iman, ihlas, tevhid, ahiret inancı gibi İslam'ın temel umdelerine yönelik yaygın anlayışlara dönük eleştirel bir tavra tanık olmuştu. Gerçi başından beri bu konularda Müslümanlar düşüncelerini

dinamik bir süreçte inşa etmeye çalışmışlardı. Ancak sufilerle birlikte ilk kez toplum ve din hayatına yönelik sistematik ve kapsamlı eleştiriler ortaya çıkmıştı. Tasavvuf, genişleyen siyaset ve iktidar biçimlerine, müreffeh hayata ve her şeyden önemlisi spekülatif tartışmalara odaklanarak dindarlığın yozlaşmasına yol açan entelektüel hayata karşı üç aşamalı bir zühdü veya reddi dillendirmeye başlamıştı.

Bu aşamaların ilki, zenginliğe ve dünyeviliğe karşı geliştirilen dışlayıcı ve küçümseyici tavırdı. Genellikle zahitlik, bu özelliğiyle belirginleşmiş ve tanınmıştır. Diğer iki alan ise, birinci alanın bir yansıması sayılabilir. Bunlar, siyasi ve idari görevlerde bulunmak, genel anlamda ise her türlü sorumluluktan kaçınarak insanın kendini ibadete adaması ile entelektüel etkinliklerden uzaklaşmaktır. Sufiler zühdü bu üç alanda uygulamış, bu sayede tasavvuf, kısa süre zarfında İslam toplumundaki en etkin ve cazip hareketlerden birisi olmuştur. Fakat bu kez, daha mühim bir sorunun parçası haline gelmişti. O da tasavvufun yaygın hayat ve din anlayışlarına yönelik dile getirdiği tepkileri başka amaçlarla yorumlayan kesimlerin tasavvufu dinin normatif yönüne karşı heretik bir harekete dönüştürme teşebbüsü idi. İşte tasavvuf tarihinde "Bağdat ekolü" diye bilinen ve başını fıkıh ve hadis gibi dinî ilimlerden gelen sufilerin çektiği güçlü ekol, tasavvufun mahiyetini ve dinî ilimler içerisindeki yerini ele alarak, bu büyük sorunu aşmayı hedeflemişti.

Bağdat ekolü, benzer dönemlerde tasavvuf tarihinde gözüken diğer ekollerle birlikte tasavvufun ilk yapılanma sürecine tekabül eder. Bu bağlamda ekolün tasavvuf tarihindeki yerini ve önemini daha iyi anlatabilmek için şunu söylemek yeterlidir: Tasavvuf tarihini iki ana merhalede ele alabiliriz. Birincisi, Bağdat, Basra gibi şehirlerde ortaya çıkan ve tasavvufu heretik

akımlardan ayrıştırarak onu İslam bilimlerinin anlayışlarıyla tanımlamaya ve sınırlamaya çalışan ekollerdir. Bu anlayışın en önemli ve etkili ismi, sadece sufilerin değil, fıkıh, kelam gibi farklı bilimlerden gelen insanların da kendisine saygı gösterdikleri ve sohbetinde bulundukları "Seyyidü't-taife" Cüneyd-i Bağdâdî'dir. İkinci önemli hareket ise, ağırlıklı olarak Şam ve Konya gibi başkentler olmak üzere, Selçuklu-Osmanlı devletinin hâkim olduğu bölgelerde İbnü'l-Arabî, ardından Konevî, Cendî, Fergânî, Kayserî, Kâşânî ve hatta Molla Fenârî ve Kutbuddin İznikî gibi yazarların öncülüğünde gelişen anlayıştır. Her iki hareket, farklı bir dil ve üslup geliştirmiş olsa bile, temelde aynı noktadan, daha doğru bir saptamayla aynı sorundan hareket etmiş, tasavvufu İslam bilimleri içerisine yerleştirmeyle bu sorunu aşabileceklerini düşünmüşlerdir. Sorun, geçmişte ve günümüzde tasavvuf araştırmalarında sürekli gündeme gelen tasavvufun mahiyeti sorunuydu. Peki, bu sorunu nasıl anlamak gerekir:

Bilindiği üzere, tasavvuf başlangıçta bilimsel ve entelektüel çağrışımı olmayan bir hareket olarak ortaya çıkmıştı. Bunun en önemli göstergesi, tasavvuf isminin kökeni üzerinde ileri sürülen görüşlerdir. Bu görüşlerde ağırlıklı olarak dile getirilen düşünce tasavvuf adının yoksulluk ile ilgili olarak bir kıyafet adı olmasıydı. Tasavvuf, yün giymek demekti ve bizzat bu isim bile, sufileri bir bilim grubu olarak adlandırmanın önünde bir engeldi. Üstelik bilimsel faaliyete yönelik eleştirileri de zaten bu durumu pekiştirmekteydi. Sufilerin eleştirileri, çeşitli noktalarda odaklanmıştı: Birincisi, fıkıh ve kelamın temsil ettiği dinî hayatın donukluğu ve katılığına yönelikti. Bu eleştiri, esas itibarıyla makul ve geçerli bir eleştiridir. Çünkü dinî hayat ve şekilleri üzerinde yoğun spekülatif tartışmalar yapmak, dini anlamak ve daha önemlisi -bilgi ile amel arasında zorunlu bir bağ olmadığını hesaba katarsak- din ile amel etmek için yeterli

değildir. Sufiler, din üzerinde tartışma yapma yerine, Allah sevgisi, takva duygusu gibi doğrudan dinî hayatın özüyle ilgili hususları fiili olarak yaşamak istiyorlardı.

Başka bir eleştiri, müreffeh bir hayata yönelikti. Sufiler, dünya hayatının geçiciliği üzerinde durarak insanın vaktini ahlaki gelişimini sağlayacak ve kâmil bir insan haline gelecek işlere adaması gerektiğini düşünmüşlerdi. Bu eleştiri de tutarlıdır. Gerçi İslam'ın dünyaya bakışını yakından ilgilendiren bu eleştirel tavrın, tasavvuf tarihinde kısa zaman zarfında eleştirildiğini ve özellikle de İbnü'l-Arabî ile birlikte bütünüyle aşıldığını da unutmamak gerekir. Her hâlükârda sufiler, dinî ve toplumsal hayatın çeşitli alanlarına yönelik ciddi eleştiriler getirmişler, her şeyden önemlisi bu eleştiriler bizzat tercih ettikleri hayat tarzıyla pekiştirilmişti.

Ancak bu eleştirel süreç, özellikle Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî ve Hucvîrî gibi yazarların eserlerine baktığımızda, sufileri başka bir noktaya taşımıştı. Bu nokta, eleştirdikleri sorunların kısa zamanda tasavvufta ortaya çıkmasıydı. Bu bağlamda sufiler, şekil üzerine kurulu bir dinî hayatı eleştirmiş ve bunu reddetmek için fakirliği ve yoksulluğu esas almış olsalar bile, bizzat kendileri şekilci bir hayatın temsilcisi haline gelmişlerdi. Şairin "Dervişlik taç ve hırka değildir" derken dile getirdiği düşünce, ondan çok daha önce Melamiler tarafından dile getirilerek tasavvufun kazandığı biçimsel ve donuk yapı eleştirilmeye başlanmıştı. Sufiler, tevekkül, sabır, rıza, teslimiyet, kadere razı olmak gibi Tanrı-insan ilişkilerini düzenleyen kavramlar ve düşünceler geliştirmiş, fakat eleştirdikleri disiplinlerin yaklaşım ve yöntemleri olmaksızın bu düşüncelerini doğru bir şekilde anlatma imkânını yitirmişlerdi. Söz gelişi cüzi irade ve külli irade ilişkisi üzerinde kelamcıların düşüncelerini hesaba katmadan, tevekkül ile çalışmanın sınırlarının nasıl çizileceğini

saptamak mümkün değildi. Ya da İslam nazariyatçılarının Tanrı-insan görüşleri bilinmeden ilahi sevgi, cezbe, Tanrı'ya yaklaşmak gibi hususlardaki düşünceler doğru ifade edilemiyordu. Nitekim bu alanda ortaya çıkan kavramsal boşluklar, İbnü'l-Arabî ve ekolü tarafından aynı nazariyatın kavramlarıyla aşılacaktı.

Tasavvufun başladığı noktadan farklı bir aşamaya ulaşmış olduğu sufiler tarafından kabul edilmiş ve bu kez eleştiriler bizzat tasavvufun kendisine yöneltilmiştir. Bu eleştirilerin hedefi, tasavvufun mahiyetini tespit ederek, onu zapturapt altına almaktı. Bu çabanın Bağdat'ta temerküz etmesi ise bu şehrin başta fıkıh ve kelam gibi din ilimleri olmak üzere, İslam dünyasındaki bütün entelektüel hareketin merkezi olmasıyla doğrudan ilgiliydi. Başka bir ifadeyle tasavvuf, çeşitli aşamalarda eleştiriler yönelttiği İslam dünyasının bilgi ve değer anlayışıyla yeniden yapılanacaktı. Burada çağdaş araştırmalarda ihmal edilen bir hususa dikkat çekmek gerekir. O da İslam bilimlerinin gelişim süreçlerinde bilimler arası karşılıklı ilişkilerin etkilerinin yeterince hesaba katılmamış olmasıdır. Oryantalist yaklaşımların etkisinden bir türlü kurtulamamış İslamiyat araştırmaları, söz gelişi bilimlerin gelişim süreçlerinde "haricî kaynak" sorunu üzerinde gereğinden fazla durmuşken, İslam bilimlerinin birbirlerini nasıl ve ne yönde etkiledikleri araştırılmış değildir. Bunun en önemli örneklerinden birisi, tasavvufun diğer bilimlerle ilişkilerinin hem tasavvuf ve hem de o bilimler yönünden araştırılmamış olmasıdır. Tasavvufun fıkh-ı bâtın olarak kendisini bilim sınıflamasına dâhil ettiği süreçte, sufilerin görüşlerinin fıkıh ve kelamın gelişimini nasıl etkilediği sorunu tahlil edilmiş değildir. Bu ihmalin bazı haklı gerekçeleri olabilir. Ancak her hâlükârda bilimler arasındaki karşılıklı ilişkiler araştırılmadan, bir bilimin tarihi doğru bir şekilde yazılamayacaktır.

Tasavvufu heretik akımlardan ayırt ederek onu bir ahlak ve nefsi arındırma eylemi olarak yorumlamak, tasavvufun mahiyeti üzerindeki araştırmaların en önemli kısmını teşkil etmekteydi. Bunun için Cüneyd-i Bağdâdî'nin takip ettiği yöntem, daha sonra yansımalarını Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî ve Hucvîrî gibi yazarlarda göreceğimiz üzere tasavvufu İslam bilimlerinin anlayışlarına yaklaştırmaktı. Bu bağlamda Cüneyd'in meşhur bir ilkesi, tasavvuf tarihinde sürekli vurgulanmış ve bahis mevzusu yapılmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Bizim bu ilmimiz, Kur'an-ı Kerim ve sünnet ile kayıtlıdır" şeklindeki bir sözü, Bağdat ekolünün olduğu kadar tasavvufun mahiyetini İslam bilimlerinin anlayışlarında tanımlamaya çalışanların düsturu haline gelmişti. Benzer ifadeleri ilk sufilerden aktarılan sözlerde bulabiliriz. Söz gelişi "Kalbine gelen düşünceye iki şahit bulamayan kimsenin sözü kabul edilmez" cümlesi tasavvuf eserlerinde sıkça zikredilir. Sufiler için Kur'an-ı Kerim ve sünnet, kalbe gelen bütün bilgilerin doğruluğunu belirleyen birer şahit idi.

Ancak burada iki hususa değinmek gerekir. Birincisi, Kur'an-ı Kerim ve sünnet derken gerçekte belirsiz bir şeye atıf yaptığımızdır. Çünkü Kur'an-ı Kerim ve hadis, şahitliklerini yerine getiremeyecek kadar genel ve belirsiz bir şeye işaret edebilir. Bu husus, daha sonra, Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî gibi yazarlar tarafından dikkate alınarak, bu genel ifade somut ölçüye dönüştürülmüştür. Onlara göre Kur'an-ı Kerim ve sünnet demek, esas itibarıyla Ehl-i Sünnet bilginlerinin yorumladığı haliyle ayetler ve hadislerden söz etmek demektir. Bu durumda Kur'an-ı Kerim ve sünnetten söz etmek, tasavvufu Ehl-i Sünnet ilkelerine irca etmek demektir ki Cüneyd-i Bağdâdî'nin takipçilerinin yaptığı da budur. Meselenin ikinci yönü ise, İbnü'l-Arabî tarafından dile getirilmiştir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımını anlayabilmek için, Cüneyd'in bu sözünün anlamına tekrar

dönmek gerekir. Cüneyd-i Bağdâdî "Bizim bu ilmimiz Kur'an ve sünnet ile sınırlıdır" diyerek, tasavvufu Kur'an ve hadis ile sınırlamak üzerinde durmuştu. Ardından gelenler de fıkıh ve akait bahislerinde Ehl-i sünnet bilginlerinin görüşlerini referans alarak, tasavvufu Ehl-i sünnet dışı akımlardan ve ekollerden ayrıştırmaya odaklanmıştı. Onlara göre öncelikle yapılması gereken iş, tasavvufun İslam bilimleri ve buna bağlı olarak ekolleri arasındaki yerinin tespitiydi. Cüneyd'in öncülüğündeki Bağdat ekolü, tasavvufun yerini akide ve amel sahasında "Ehl-i sünnet" diye belirlemişti. Çağdaş araştırmalarda bu süreç, "Sünni tasavvufun teşekkülü" diye adlandırılmaktadır.

İbnü'l-Arabî'yle birlikte ortaya çıkan tasavvuf anlayışı ise, İslam toplumunun ve entelektüel hayatının gelişim süreçleriyle paralel olarak, meseleyi daha evrensel bir düzeyde ele almayı icbar etmişti. Ancak yine de tasavvufu ayrıştırırken ve mahiyetini belirlerken İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımını Cüneyd-i Bağdâdî'ye eklemlemek mümkündür. Bu husus, Bağdat ekolünün görüşlerinin ayrıntısı olmasa bile, duyarlılıklarının tasavvuf tarihinde etkisini sürdürdüğünün bir kanıtıdır. Ancak mesele daha karmaşık bir boyut kazanarak, "aklî" ve "dinî mistisizmler" içerisinde tasavvufun yerinin saptanmasına dönüşmüştür. Daha doğru bir ifadeyle tasavvuf, temel bir insani eylem ve eğilim olarak, mistisizm içerisinde nerede durmaktadır? İbnü'l-Arabî'ye göre bu sorunun cevabı, Bağdat ekolünün kurucu ismi Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Tasavvuf nedir?" sorusuna verdiği cevabın yeni bir gözle yorumlanmasıyla bulunabilir.

Ancak yorumu zikretmeden önce, şunu belirtmek gerekir: İbnü'l-Arabî'nin yorumu ve yaklaşımı, önemini ve güncelliğini korumaktadır, hatta günümüzde bu değerlendirme daha da önemli hale gelmiştir. Çünkü çağdaş İslam ilimleri araştırmalarında tasavvufun yeri ve mahiyeti hakkındaki görüşlerin

önemli bir kısmı, yöntem hatalarıyla maluldür. Hatanın başta gelen nedeni ise genel bir mistisizm ile tasavvufun bu mistisizm içerisindeki yerinin saptanmasındaki başarısızlıktır. "Mistik temayül" diye isimlendirebileceğimiz hareketler, tasavvuf ile en azından biçimsel anlamda bazı benzerlikler taşır ve araştırmalar bu benzerliği ayniyete vardırma eğiliminde olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden anladığımız kadarıyla, sorun yeni de değildir. İbnü'l-Arabî, esas itibarıyla, mistisizmin takip ettiği yöntemin aklîliği üzerinde durarak, ahlakın yetkinleştirilmesinde insan tecrübesinin yerini gerçekçi bir şekilde tespit eder. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yorumuna göre, felsefe esas itibarıyla bir ahlak ve buna bağlı olarak züht hayatına dayanır. Nitekim Konevî başta olmak üzere dönemin sufilerinde bu görüş merkezî bir yer tutar. Öte yandan bilim tarihçileri de nefsin arındırılmasını bir yöntem olarak belirleyen felsefi akımlardan söz eder ve bu akımları bir şeriata bağlı olup olmamak bakımından tasnif ederler. Ancak bu tasniflerde tasavvufu ayrıştıran şeyin ne olduğu açık değildir. Bu yaklaşım hatası, geçmişte ve günümüzde tasavvuf araştırmalarında karşılaşılan temel sorunlardan birisidir. Bu bakımdan Cüneyd-i Bağdâdî'nin öncülüğünde teşekkül eden Bağdat ekolünün, tasavvufu, Müslüman dünyasındaki Ehl-i Sünnet dışı akımlardan ve ekollerden ayrıştırırken geliştirdikleri prensip ile İbnü'l-Arabî'nin bu prensibi yeniden yorumlayışı arasında tam bir uyum görebiliriz.

İbnü'l-Arabî Cüneyd'in yukarıdaki sözüne atıf yaparak şöyle der: "Tasavvuf yolu hakkındaki bilgime göre, Cüneyd'in sözünden şunu anlıyorum: Cüneyd, şeriat yöntemine göre değil, aklın belirlediği yönteme göre halvete çekilip nefislerini eğiten ve terbiye edenlere verilen bilgiler ile halvete çekilip nefislerini dince belirlenmiş yönteme göre terbiye edenlere verilen bilgileri ayırt etmek istemiştir. İşte 'Bu ilmimiz Kitap

ve sünnetle kayıtlıdır' sözü bu demektir." Doğrusu İbnü'l-Arabî'nin yorumunu, Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifadesinden çıkartmak cümleyi biraz zorlamak demektir. Nitekim İbnü'l-Arabî de bu hususun farkındadır, ancak başka birtakım unsurları dikkate alarak bu yorum ile Cüneyd'in yorumunun örtüşmesi de kaçınılmazdır. İbnü'l-Arabî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu düşüncesini esas aldığının bir kanıtı da velayet ve nübüvvet görüşünün merkezinde yer alan ittiba yani uyma kavramıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre tasavvufu tasavvuf yapan şey, onun herhangi bir yönü değil, sadece ve sadece ittiba yönüdür. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin karşılaştırmalı herhangi bir metninde sufiyi ve tasavvufu genellikle *tabi* yani uyan diye nitelediğine tanık olmaktayız.

Öyleyse Cüneyd-i Bağdâdî'nin dile getirdiği prensip, birinci dönemde tasavvufu dâhilî mezheplerden ve ekollerden ayrıştırma işlevini üstlenerek tasavvufu Ehl-i sünnet'e bağlamıştı. İbnü'l-Arabî devrinde aynı ilke, dünyanın her yerinde ve her döneminde tanık olunan mistik akımlar arasında tasavvufun yerini belirleyerek, onu amaçları ve yöntemlerinde Kur'an ve sünnet ile sınırlı bir hareket olarak ayrıştırmıştı. Öyleyse meseleyi şöyle özetlemek mümkündür: Birinci dönemde tasavvuf için en önemli sorun, heretik akımlardan ayrışarak din ilimleri arasında kendine bir yer bulmaktı. Bunu yapanlar, Cüneyd-i Bağdâdî başta olmak üzere, Bağdat, Basra gibi şehirlerde temerküz eden ve genellikle fıkıh, hadis formasyonu almış sufiler idi. Onların formülü basitti: Tasavvuf, kendine özgü yöntemiyle manevi hayatı düzenleyen bir fıkh-ı bâtındır. Bu çözümün sonucu ise İslam entelektüel hayatında ve toplumunda tasavvufun yaygınlaşmasıydı. Sadece Gazzâlî'nin eserleri ve düşünceleri bile, fıkh-ı bâtın anlayışının başarısının bir kanıtı sayılabilir. İbnü'l-Arabî'yle birlikte sorun, tasavvufun genel mistik akımlardan ayrıştırılması ve sübjektif yöntemin

kriterlere bağlanmasıydı. Bunu yapmak ise bu kez tasavvufu metafizik bir anlayışla ortaya koymayı gerektirmişti. Özellikle Konevî İbn Sînâ'nın metafizik anlayışını yeni bir gözle yorumlayarak tasavvufu yeni bir noktaya taşımıştı. Bu yaklaşımın sonucu ise Ekberî ekol diye nitelediğimiz ve tasavvuf tarihinin en verimli entelektüel hareketinin temsilcileri tarafından geliştirilen tasavvuf anlayışıydı.

Bu değerlendirmelerin ardından Konevî'nin rüyasını tekrar okuyabiliriz: "Benim rüyam ise şudur: Bağdat, Moğollar tarafından zapt edildiği gece rüyamda Hz. Peygamber'i tabutta kefenlenmiş bir halde gördüm. İnsanlar, onu tabuta bağlıyorlardı, başı açıktı, saçı neredeyse yere değecekti. Onlara 'Ne yapıyorsunuz?' dediğimde 'Hz. Peygamber ölmüştür. O'nu taşıyıp defnetmek istiyoruz!' diye cevap verdiler. Kalbimde, Hz. Peygamber'in ölmediği hissi doğdu. Onlara 'Yüzü ölü bir insanın yüzüne benzemiyor, durum aydınlanıncaya kadar sabredin' dedim. Hz. Peygamber'in ağzına ve burnuna yaklaştım, zayıf bir nefes aldığını gördüm. Onlara bağırdım ve Hz. Peygamber'i defnetmelerine mani oldum. Korku ve dehşet içinde uyandım. Daha önceden karşılaştığım sayısız tecrübeler vasıtasıyla gördüğüm rüyanın anlamını kavramıştım. Bu, İslam âleminde büyük bir hadisenin gerçekleşeceğinin simgesiydi. Moğolların Bağdat'a yöneldikleri haberi ulaşınca, onların Bağdat'ı zapt ettiklerini anladım. Rüyamı gördüğüm tarihi de kaydettim: Olaya şahit olmuş eli kalem tutan pek çok kimse, Bağdat'ın aynı gün işgal edildiğini haber vermiştir. Rüyam, tabir ettiğim şekilde gerçekleşmiş oldu."

İbn Haldun'un (ö. 808/1406) Tasavvuf Anlayışı

İbn Haldun'un etkisi ve önemi ilahiyat çalışmalarında en çok bedavet-umran teorisinden hareketle ortaya koyduğu bilimlerin gelişimi hakkındaki görüşlerindedir. Bu yönüyle bilhassa "*Mukaddime*'nin yazarı" olarak İbn Haldun'un çağdaş araştırmalardaki etkisi, daha çok bir bilim tarihçisi olmakla kendini gösterir. İbn Haldun bilimlerin ve sanatların gelişim süreçlerinden söz ederek iyi bir yazar olmanın verdiği imkânlarla düşüncelerini anlaşılır bir dille aktarır. Bilimsel araştırmanın esas itibarıyla toplum ve tarih alanına yönelmesi hakkındaki "ikna edici" iddialarından desteğini alan böyle bir yazarlık yeteneğinin düşünürün etkisini hak ettiğinden daha ileriye taşıdığı açıktır. İbn Haldun'u bir bilim tarihçisi olarak daha inandırıcı ve müessir hale getiren unsurlardan birisi de geleneksel İslam ilimlerinden herhangi birisine doğrudan bir mensubiyetinin olmamasıdır. Başka bir ifadeyle *Mukaddime*'de karşımızda bir kelamcı, fakih veya sufi veya felsefeci bulunmaz. *Mukaddime* yazarı bütün bu bilimleri başka bir duyarlılıktan hareketle ele alan ve bu nedenle de başka kimseyle karşılaştırılmayacak kadar bir nesnellik elde eden ikna edici bir yazar olarak karşımızda durur. İbn Haldun ve bir ölçüde

aynı yaklaşımı geliştiren Kâtip Çelebi, Tehânevî gibi yazarların bilimler hakkındaki anlayışları İslam toplumunda bilimlerle ilgili genel tasavvurun oluşmasına büyük katkı sağlamışlardır. Bu nedenle başta İbn Haldun olmak üzere bu tarz yazarların bilimler üzerindeki görüşlerinin, yaygın anlayışlardaki rolü göz ardı edilemez. Bununla beraber bu yazarların görüşlerinin tashih edilmesi bilimlerin birbirlerini anlamasında son derece önemli bir sorun olarak durmaktadır.

İbn Haldun'un bir bilim tarihçisi olarak görüşleri üzerinde yeterince çalışma yapılmış değildir. Aslında bu eksiklik, İslam bilimlerinin özel olarak her birisi ve genel olarak da İslam bilim anlayışı üzerindeki çalışmaların eksikliğinin bir devamıdır. Günümüzde İslam bilimlerinin yöntemleri, konuları, birbiriyle irtibatları ve kaynakları üzerinde kayda değer çalışmaların yapılmamış olması, İbn Haldun tarzındaki yazarların bilim tarihçiliğini daha önemli hale getirmiştir. Bu bağlamda İbn Haldun'un felsefi bilimler ve özellikle de metafizik ilmi hakkındaki değerlendirmeleri, üzerinde durulması gereken görüşlerdir. Kelamın geçirdiği evreler "mütekaddimûn" ve "müteahhirûn" ayrımı ile kelam-felsefe ilişkileri hakkındaki görüşleri de dikkate değer görüşlerdir. Aynı değerlendirme tasavvuf için geçerlidir ve bu görüşler üzerinde çalışmalar yapılmış değildir. Burada yazarın genel bilim görüşünün tutarlı bir neticesi olan tasavvuf görüşlerine değinerek, bu tahlildeki bazı sorunlara dikkat çekeceğiz.

İbn Haldun'un tasavvuf ilmi hakkındaki görüşleri, *Mukaddime*'de ve müstakil olarak kaleme aldığı *Şifâü's-sâil*'de zikredilir. Bununla birlikte yazarın genel anlamda bilimlerin tarihsel gelişim süreci hakkındaki teorisi ve özel anlamda da fıkıh, kelam ve daha çok metafizik hakkındaki değerlendirmeleri tasavvufa dair görüşlerini anlamada başvurulması gere-

ken ikincil kaynaklardır. İbn Haldun'un bilim anlayışında bir tutarlılıktan söz etmemizi mümkün kılan önemli örneklerden birisi tasavvuf hakkındaki değerlendirmeleri kabul edilebilir. Bu bağlamda İbn Haldun'un yaklaşımında bir bilimin tanımı ile o tanımın ayrılmaz özelliklerini tespitin önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle bir tanım, bilimin ne olduğu hakkında bize bir bilgi vermekle kalmaz. Aynı zamanda o bilimin gelişim süreçlerine nasıl bakacağımızı, bir sapmanın olup olmadığını tespit etmemizi de mümkün kılacak bir kriterdir. Herhangi bir bilimin, tanımında mahiyetini bulan muhtevasına bağlı kaldığı sürece, ortada bir sorun yoktur. Sorun, tanımda belirlenen yapıdan uzaklaşılarak bilimin zatî levazımında bulunmayan unsurların ortaya çıkmasıyla kendini gösterir. İbn Haldun'un bu yaklaşımının tasavvufa nasıl tatbik edildiğini görelim.

İbn Haldun'a göre yapılması gereken ilk iş, tasavvufun mahiyetini tespittir. Başka bir ifadeyle tasavvuf hakkında bir tanıma ulaşmakla işe başlamamız gerekir. Bu tespit bize tasavvufun ne olduğunu söylemekle kalmayacak, yanı sıra ne olması gerektiği ve sınırları hakkında nihai bir kanaat verecektir. Bu yönüyle İbn Haldun'un tasavvuf anlayışı, ilk sufilerin tanımlarında zikredilen kalbin arındırılması, ibadetlerle Allah'a yaklaşmak şeklinde özetlenebilecek bir anlayıştır. İbn Haldun bunu Hâris b. Esed Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışının ana kavramı olan *haklara riayet* tabiriyle özetler. İbn Haldun bu tanımın ortaya çıktığı tasavvufun tarihsel gelişim sürecinden hareketle görüşünü temellendirmek ister. Bu bağlamda üzerinde durduğu hususlardan birisi, tasavvufun Müslümanlar arasında geç teşekkül eden bilimlerden birisi olmasıdır. Bu tespit doğrudur. Üstelik geç teşekkül eden bir bilim olmanın getirdiği bazı avantajlar ve dezavantajlar tasavvufta kendisini göstermiştir. Ancak İbn Haldun'un tasavvufi "hayat" ile onun

bir "bilim" haline gelme sürecini ayırt ettiğini hatırlamak gerekir. Bu ayrım, çağdaş araştırmalarda farklı gerekçelerle göz ardı edilmiş bir ayrımdır. Çağdaş araştırmalar tasavvufun gelişim sürecini ele alırken, sosyal, bilimsel ve kültürel amiller üzerinde odaklanmıştır. Hâlbuki ilk tasavvuf yazarları ısrarla şunu vurgular: Tasavvuf sonradan ortaya çıkan bir akım değil, Hz. Peygamber'in ve sahabesinin yaşadığı züht hayatından beslenen bir anlayıştır. Bu bakımdan çağdaş araştırmalar ile ilk tasavvuf yazarları arasında böyle bir çelişki bulunur. İbn Haldun'un, daha sonra tasavvufu Müslümanlar arasında en geç teşekkül eden bilim diye tanımlamış olsa bile, tasavvufi hayatın gelişimi hakkındaki görüşlerinde böyle bir yanlış anlamayı gideren açıklamalar vardır.

Tasavvufun geç bir bilim olarak teşekkülüyle ortaya çıkan sorunların en önemlisi, İslam bilim atlasında tasavvufa bir yer bulmanın güçlüğüydü. Bu sorun geçmişte olduğu kadar günümüzde de pek çok tartışmaya yol açmıştır. İbn Haldun sorunu ele alırken, önceki sufilerin yaptığı gibi, *sufi* ve *tasavvuf* kelimelerinin tahlilinden hareket eder. Bu yöntem, sufilerin en çok takip ettikleri yöntemdir ve belki de başka hiçbir disiplin tasavvuf kadar kendi ismini tartışma konusu haline getirmiş değildir. Sufiler buradan hareketle tasavvufun yerini tespit ederken, birbiriyle çelişen görüşlere ulaşmışlardır. Bizzat bu çelişkiler bile gerçekte tasavvufun bilimler arasında yer alma çabalarını zayıflatan gerekçeler arasında sayılabilir. İbn Haldun'un bu konuda dikkat çektiği hususların başında, tasavvuf isminin kökeni hakkındaki görüşler gelir. İbn Haldun'a göre bu konuda ileri sürülen görüşlerin önemli bir kısmı, herhangi bir delile dayanmayan iddialardır. Sufiler bu iki kelimenin kökeni hususunda görüşler ileri sürmüş olsa bile, bundan daha çok, büyük sufilerin sözlerinden hareketle tasavvufu tanımlama yoluna gitmişlerdir. Bu süreci iki aşamada

ele alabiliriz: Birincisi, tasavvufun tam bir züht hayatı olarak ortaya çıktığı dönemdir. Bu dönemde sufiler dünyaya karşı tam bir zahitliği savundukları gibi herhangi bir şekilde bilimsel bir etkinliği de zahitlikle bağdaştırmamışlardı. Bu yönüyle zühdün aynı zamanda bir entelektüel zahitlik olduğunu belirtmeliyiz. Bu sürecin ardından ise Sünni tasavvuf diye isimlendirilen bir dönem gelmektedir. İbn Haldun'un "geç teşekkül ettiğini" söylediği tasavvuf bu döneme karşılık gelir.

İbn Haldun'un tasavvuf görüşlerinde ağırlıklı olarak amel ve ahlak üzerinde odaklanan bu tasavvuf anlayışının merkezî bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle tasavvuf en çok bâtın fıkıh olarak kabul edilir ve ibadetlerin biçimsel ve formel yönleriyle ilgilenen fıkhı tamamlayan bir manevi hayat kabul edilir. İbn Haldun bu tasavvuf anlayışını Kuşeyrî ve daha çok Gazzâlî'nin eserlerinden takip eder. Ancak burada İbn Haldun'un ele almadığı birtakım sorunlar vardır ki kanaatimce daha sonra İbn Haldun'un tasavvufu eleştirdiği noktalarda bu eksiklik belirgin bir rol oynamıştır. Tasavvufun zahitlik döneminin ardından ilk nazari temayüllerin ortaya çıkmasını sağlayan sorunlarını İbn Haldun'un doğru teşhis edememesi, bir sonraki merhaleye karşılık gelen İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin tasavvuf anlayışını ortaya çıkartan amilleri de doğru teşhis edememesine yol açmış olmalıdır.

İbn Haldun bu süreçte tasavvuf literatürünün ortaya çıkmasından söz ederken tasavvufun "gerçek sufilerin azalması ve kaybolmaları" korkusuyla kayda geçirildiğini söyler. Bu tespit kısmen doğrudur, fakat sorunun boyutlarını ve ciddiyetini teşhisten uzaktır. Çünkü tasavvufun yazılı bir literatüre kavuşması, ilk sufiler tarafından da eleştirilmiş olsa bile, bu sürecin kendine özgü nedenleri vardır. Bu sorun, evvelemirde, sübjektif bir yönteme dayanan bir hayatın kontrol edilmesi ve

zapturapt altına alınmasının zorunluluğu olarak görülebilir. Gerçekte tasavvufun bütün dönemlerinde nazari temayüller sürekli olarak bu ihtiyaçtan hareket etmiştir ve ilk eserler bu anlayışla yazılmıştır. Çünkü tasavvufun entelektüel ilgileri anlamsız bulan ve geniş kesimlere cazip gelen katı zahitliği, kısa zamanda İslam toplumunu tehdit eden büyük sorunlara yol açmıştı. Bunların başında tasavvufi hayatı düzenleyecek bir nazariyenin ortadan kaybolmasıyla ortaya çıkan ilhâdî ve ibâhî akımların yol açtığı karışıklıklar gelir. Çünkü düzenleyici bir bilgi olmadığı sürece tasavvufi hayatta gerçek ile yanlışın ayırt edilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda tasavvufta nazari eğilimlerin öncelikli olarak tasavvufi hayatın kendisini tanzim etme, doğru ile yanlışı ayırt etme amacından kaynaklandığını hatırlamak gerekir. İlk sufiler bunu dile getirdikleri gibi Konevî ve İbnü'l-Arabî de aynı gerekçeyi dile getirmiş ve bir nazariyeden yoksun kalındığında ortaya çıkan soruna dikkat çekmişlerdi.

Sufilerin kabuk, resim, şekil diye eleştirdikleri şeriat ilmi karşısında hakikat ilmi, tam anlamıyla belirsiz bir hale gelmiştir. Tasavvufun yüz yüze geldiği en ciddi sorun, hakikat ile şeriat ilişkilerinin tespitiydi. "Sünni tasavvuf" diye isimlendirdiğimiz süreç, bu soruna bir cevap bulma teşebbüslerinin adıdır. Sünni tasavvuf, sorunu "Şeriat hakikat ile özdeştir" diyerek aşmak istemiştir. Formülün pratik sonucu ise Ehl-i sünnet'in itikat ve amel hayatının, tasavvufun esası haline gelmiş olmasıydı. Herhangi bir döneminde tasavvuf hakkında doğru bir hüküm verebilmek, bu ilk sürecin ve amillerinin doğru teşhisine bağlıdır. İbn Haldun'un bu amilleri bilmediğini söylemek haksızlık olur. Fakat bunları zikretmeyişi, daha sonra dile getireceği eleştirinin yüzeysel kalmasına yol açmıştır.

İbn Haldun'un benimsediği tasavvuf anlayışı, Sünni tasavvuf sürecinde ortaya çıkan tasavvuf anlayışıdır. Bu bağlamda İbn Haldun'un Endülüs'ün geleneksel Şia karşıtlığının izlerini taşıyan bazı eleştirileri de bu anlayışla irtibatlı olmalıdır. Tasavvufun Sünni bilimlerle ve toplumla uzlaşmasını sağlayan bu süreçte iki temel kavramın öne çıktığını görmekteyiz. Bunların birincisi, sufilerin tanımlayamadıkları bir yöntemle ulaştıkları nas yorumlarını anlatmak için kullandıkları işaret terimidir. *İşaret* veya *işari* yorum, sufilerin tasavvufi yöntemle elde ettikleri bilgilerin bağlayıcı olmayan öznel yorumlar olduğunu ifade ediyordu. Tasavvuf, kendine özgü bir alanı olsa bile, esas itibarıyla fıkıh ve kelamın verilerini manevi hayatta uygulamakla sınırlı bir ilim sayılmıştı. Bu anlayışla tam olarak bağdaşmayan tasavvuf anlayışları da fiilen ortadaydı. Söz gelişi özellikle sekr ehli sufilerin sözleri Ehl-i Sünnet anlayışını zorlamaktaydı. Bu kez tasavvuf *şatahat* tabiriyle böyle sözleri sorun olmaktan çıkartmak istemiştir. Öyleyse *şatahat* ve *işaret*, sufilerin Ehl-i Sünnet'in itikadî ve amelî görüşleriyle uzlaşmasında merkezî rolü olan iki terimdir. İbn Haldun'un tasavvufun bu bâtın fıkıh haline gelme sürecini tasavvufun olması gereken hali diye gördüğünü belirtmeliyiz. Bunun için Gazzâlî'nin rolüne gereğinden fazla önem atfettiğini de belirtmeliyiz. Gazzâlî'nin eserleri bu tasavvuf anlayışının yaygınlaşmasında önemli bir yere sahip olmakla birlikte, bu anlayışı Gazzâlî'ye dayandırmak hatalıdır. Öyle ki Sünni tasavvufu Gazzâlî'nin bir ürünü saymak yerine, esas itibarıyla Gazzâlî'nin *el-Munkiz* ve *İhya*'sını Sünni tasavvufun bir başarısı ve sonucu saymak daha yerindedir.

Her hâlükârda sufiler tasavvufi hayatı zapturapt altına almak üzere, onu bir bilim disiplini etrafında tespit etmek istemişlerdir ve gerçekte tasavvufun bütün dönemlerinde bu duyarlılık devam edegelmiştir. Burada bir sorun ortaya çıktığı

açıktır: Sorun, tasavvufun şeyhlerin öncülüğünde devam eden pratik hayatı ile bir tür nazariyeye doğru evrilen düşünce hayatı arasındaki çelişkidir. İbn Haldun'un *Şifâü's-sâil*'deki ana sorunu, bu çelişkidir. İbn Haldun şu soruyu sorar: Acaba tasavvuf literatürü bir şeyhin yerini alabilir mi alamaz mı? Tasavvufun uygulama sürecine baktığımızda, sorunun cevabı olumsuzdur. İbn Haldun da bu kanaattedir ve tasavvufta literatürün, daha doğru bir ifadeyle kitâbî tasavvufun arızi olarak ortaya çıktığını düşünerek, esas olanın şeyhlerin öncülüğünde tasavvufi hayatın yaşanması olduğunu belirtir.

Bu yaklaşım İbn Haldun'un tasavvufta esas eleştirdiği akımlara dönük görüşlerini anlamak için önemlidir. Çünkü İbn Haldun için iki sorun vardır. Birincisi tasavvufi hayattan böyle bilgilerin çıkıp çıkmayacağı sorunudur. Bu sorun başlı başına üzerinde durulması gereken bir konudur. Ancak bundan daha önemlisi, *Şifâü's-sâil*'de ortaya çıktığı haliyle, sufilerin kişisel tecrübeye dayalı olarak dile getirdikleri düşüncelerin insanın sülûkuna bir katkı sağlayıp sağlamayacağıdır. Öyleyse İbn Haldun'un tasavvufun yeni dönemine dönük eleştirileri, esas itibarıyla bu kaygıdan hareket eder. Ancak burada meseleye Müslüman düşünürlerin nefs teorisinden hareketle baktığımızda -ki bu teori sufilerin görüşlerinde merkezî bir yer tutar- İbn Haldun'un nefsin nazarî gücünün yetkinliği sorununa atıf yapmadığı görülmektedir. Bu bağlamda sufiler ile filozofların bilgi görüşleri, hareket ettikleri nokta ve takip ettikleri yöntem farklı olsa bile, onlar nefsin güçlerinin yetkinleşmesi konusunda hemfikirdir. Teorik hikmet -İbn Sînâ'nın ifadesiyle- nazari gücün yetkinleşmesini hedefleyerek nefsin kemale ermesini amaçlarken tasavvufta amelî güçten hareketle neticede yine nefsin nazari gücünün yetkinleştirilmesinden söz edildiğini görmekteyiz. Bu yönüyle İbn Haldun'un 'Kitâbî tasavvuf ne işe yarar?' sorusu, esas itibarıyla sufiler tarafından

"nazari" aklın yetkinleşmesi şeklinde cevaplandırılmış bir sorudur. İbnü'l-Arabî, Konevî, Abdülkerim Cîlî ve İbnü'l-Arabî takipçilerinin bu konuda ayrıntılı açıklamaları vardır. Üstelik tasavvuf başından beri bu nazariyattan yoksun kalmamıştır ve nazari olanı terbiyenin bir parçası kabul etmiştir. Ancak meselenin daha önemli bir yanı ise sufilerin bu *kitâbî tasavvuf*a muhtaç olmalarıdır. Tasavvufun ilk baştaki sorunu, ilhâdî ve ibahi akımlar arasında tasavvufun ayrıştırılmasıydı. Burada kitâbî olana başvurmaktan başka bir çare yoktu. Sufiler manevi hayatın karmaşık sorunlarını, ilham ve ilham türlerini, rüyaları vs. ancak sahih bilgi ile çözebileceklerini biliyorlardı. Bu nedenle başından beri tasavvuf "kitâbî olana" merkezî bir rol yüklemiştir.

İbn Haldun'un eleştirileri bu noktada odaklansa bile, bununla sınırlı değildir. İbn Haldun, tasavvufi tecrübe sonucunda elde edilen bilgilere dayandırılan nazariyeler hakkında da eleştiriler dile getirmektedir. Burada İbn Haldun'un dile getirdiği düşünceler kanaatimce çelişkilerle maluldür. Söz gelişi sudûr ve yaratılış ile ilgili aktardığı düşünceleri "anlaşılmaz" bulması, sufilerin kendi aralarında çelişkilere düştüklerinden söz etmesi, bu konularda sufilerin bilgi kaynakları hakkındaki değerlendirmeleri hep çelişkilerle doludur. Öyle anlaşılıyor ki İbn Haldun, sufilerin ilham ve keşif yoluyla bilgi edinmeleri hakkında bir kuşku taşımamaktadır. Fakat tasavvufun edebe riayet etme şeklindeki tanımını esas alarak, sufilerin ilham kaynaklı bilgilerinin bir kısmını "zararlı", bir kısmını "tembelleştirici" ve özellikle varlık teorisiyle ilgili olan bir kısmını da hatalı bulmaktadır. Buradaki hata ise ilhamın kendisi değil söz konusu insanların bilgilerini ilham olarak yorumlamalarından ileri gelir. İbn Haldun'un bu eleştirisi, sıradan insanları korumak diye nitelenebilecek bir tavır gösterir. Sufilerin bu konudaki görüşlerini "müteşabih" kabul etmesi veya böyle

konularla ilgilenmeyi bir tür tembellik olarak yorumlaması, buradan kaynaklanır.

İbn Haldun'un eserinin başka bölümlerinde ele aldığı bazı konularla sufiler arasında irtibatlar kurduğunu görmekteyiz. Söz gelişi herhangi bir riyazet yöntemini takip ederek bilgiye ulaşan insanlar ile sufiler arasında ilişkiler kurar. Burada İbn Haldun'un kısmen değindiği husus, yeni döneminde tasavvufun en önemli sorunlarından birisidir. Günümüzde de ciddi bir şekilde kendini gösteren bu sorun, tasavvufun genel mistisizmler içerisindeki yerinin tespiti sorunudur ve İbn Haldun'un bu meseleye kısaca değindiğini söylemeliyiz. İbnü'l-Arabî'nin ise bu konuyu ayrıntılı bir şekilde tahlil ettiğini görmekteyiz. Kanaatimce ilk dönem tasavvufu ile yeni dönem tasavvufu arasındaki irtibat noktalarının başında bu husus gelir. İlk dönem tasavvufu, zahitlik ve amelî alanda, tasavvufu farklı mistik geleneklerden ayrıştıran özellikleri tespit etmeye odaklanmıştı. İbnü'l-Arabî ile birlikte ise sorun daha karmaşık bir yapı kazandı ve bu kez bütün mistik gelenekler ve onların bilgi, varlık nazariyeleri arasında tasavvufun yerinin ne olduğu sorunu üzerinde odaklandı. Öyleyse tasavvuf tarihinde bu noktada temelde bir değişimden söz etmek doğru olmaz. Meselenin ayrıntısına girmek mümkün değildir. Fakat burada İbn Haldun'un tasavvufi tecrübenin genel bir varlık anlayışına kaynaklık edemeyeceği hakkındaki görüşlerine kısaca değinebiliriz.

İbn Haldun keşif yoluyla elde edilen bilgilere dayalı bir nazariye oluşturulamayacağını savunurken iki temel gerekçe zikreder. Birincisi dilin bu tecrübeyi aktarmadaki yetersizliğidir. Dil, insanların anlaşmasını sağlayan bir iletişim aracıdır ve herhangi bir kişinin özel tecrübesine elverişli değildir. Böyle bir eleştirinin tasavvufun başından beri getirdiği temel iddia-

larıyla çeliştiğini söylemeliyiz. Üstelik böyle bir eleştiri, sadece tasavvufi tecrübenin aktarılmasını değil, genel olarak bütün dinî düşüncenin ifade ve aktarımını imkânsız hale getirir. İbn Haldun'un tasavvuf hakkındaki haklı bir değerlendirmesini hatırlamalıyız. İbn Haldun tasavvufun bir fer ve netice olduğunu söyleyerek, asıl olanın Kur'an ve sünnet olduğunu belirtmişti. Bu yaklaşım, Sünni tasavvufun ana ilkesidir. Bu durumda şu soruyu sormamız gerekir: Asıllar söz konusu olduğunda dilin yetersizliğinden söz etmediğimiz halde, fer hakkında böyle bir yetersizlikten nasıl söz edebiliriz? Üstelik sufiler düşüncelerini ifade etmede dilden şikâyet etmiş olsalar bile, bu şikâyetin hiçbir zaman tam bir yetersizlik olmadığını hatırlamalıyız. Onların bir kısmı, gerçekten de tecrübelerini ifade edebilecek bir birikime sahip değillerdi. Ancak kalem erbabı olan sufiler için böyle bir yetersizlikten söz etmek mümkün değildir. Ayrıca tasavvuf başından beri makuliyet iddiası taşımıştır. İbnü'l-Arabî ve takipçileri bunu aklın anlama yeteneği ile bilgi üretme yeteneği arasındaki farkla açıklamışlar ve *makul* olmayı bilginin sıhhat şartı kabul etmişlerdir. Akıl ve dolayısıyla dille ilgili genel eleştiri, kanıtlama yöntemlerine dönüktür. Bu bakımdan İbn Haldun'un eleştirisini sadece tasavvuf için değil, kelam ve daha da önemlisi metafizik düşünce için geçersiz kabul etmek zorunluluktur.

İkinci gerekçesi ise peygamberin insanların en üstünü iken böyle bilgilerden söz etmeyişidir. Bunun için İbn Haldun birtakım örnekler verir. Söz gelişi Hz. Peygamber ruh konusunda konuşmamıştır. Veya sufilerin dile getirdikleri hususlarda konuşmamıştır. Üstelik İbn Haldun ilk sufilerin de böyle konulara girmediğini iddia eder. Bu değerlendirmeyi de doğru kabul edemeyiz. Her şeyden önemlisi sufilerin İbn Haldun'un eleştiride bulunduğu bahislerdeki görüşlerinde hadis ve ayetlerin yeri açıktır. Öte yandan ilk sufiler de böyle konuları daha

iptidai bir dille de olsa ele almışlardır. Dolayısıyla bu konuda da İbn Haldun'un değerlendirmesini doğru kabul edemeyiz.

İbn Haldun'un dilin yetersizliği hakkındaki görüşleri, *vahdet ekolü* diye isimlendirdiği sufilerin çeşitli görüşlerini anlaşılmaz ve karmaşık bulduğuna dair ifadelerinde de kendisini gösterir. Bu değerlendirmeler, *Şifâü's-sâil*'de ve *Mukaddime*'de çelişiktir. Ancak esas sorunun İbn Haldun'un bilhassa metafizik hakkındaki düşünceyle tasavvufun varlık teorileri hakkında kurduğu paralellikte ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle İbn Haldun, daha önce insanın bilgi imkânları hakkındaki tahliliyle geçersiz kabul ettiği metafizik bilginin bu kez tasavvufun keşif yöntemleriyle yeni bir şekilde ifade edilmesini reddetmektedir. Burada İbn Haldun her ne kadar farklı isimlere atıf yapsa bile -ki benzer bir yaklaşım İbn Teymiyye'de de görülebilir ve İbn Teymiyye'nin de yaklaşık olarak aynı isimlere atıf yaptığını görmekteyiz- esas kastettiği ekolün İbnü'l-Arabî ve Konevî öncülüğünde teşekkül eden düşünce geleneği olduğu açıktır. Başka bir ifadeyle İbn Haldun *vahdet-i vücûd ekolü* diye isimlendirebileceğimiz bir ekolün görüşlerini eleştirmiş ve onların tasavvufi yöntemden hareketle yeni bir varlık anlayışı geliştirmiştir. Ancak bu değerlendirmenin çok yetersiz olduğunu belirtmeliyiz. Her şeyden önce tasavvufun İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte yeni bir tarz kazandığı açıktır. Bu tarzın en önemli göstergesi, daha önce İbn Haldun'un bâtın fıkıh diye atıf yaptığı tasavvuf anlayışından Konevî'nin ifadesiyle ilm-i ilahi, yani metafiziğe doğru bir tekâmüldür. Yeni dönemde özellikle Konevî'nin dile getirdiği anlayışla sufilerin İslam filozoflarının ele aldıkları metafizik sorunları yeniden yorumlayarak Tanrı, âlem ve insan irtibatı merkezinde yeni bir anlayış ortaya koyma teşebbüslerine şahit olmaktayız.

Sonuç itibarıyla İbn Haldun'u tatmin eden tasavvufun fıkh-ı bâtın diye adlandırılan ve sünni tasavvuf sürecinde ortaya çıkan anlayış olduğunu belirtmeliyiz. Bu tasavvuf ile İbnü'l-Arabî ile birlikte ortaya çıkan tasavvuf anlayışı arasındaki farkı kelamdakine benzer bir şekilde "mütekaddimûn" ve "müteahhirûn" farkı olarak açıklamak yeterli değildir. Bu fark, iptidai tasavvuf ile olgunluk döneminde tasavvuf diye açıklanabilecek bir farklılık arz eder. En azından İbnü'l-Arabî ve sonrası böyle bir yaklaşımı kabul etmiştir.

Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin Mektuplarında Şeyh Bedreddin Simâvî ve Simavnavîlik

Şeyh Bedreddin Simâvî (ö. 823/1420), Osmanlı Devleti'nin siyaset ve toplum düzenini derinden etkileyen siyasi-sosyal hadiselerden birisinin başında bulunmuş, fetret dönemi diye isimlendirilen kriz dönemindeki birkaç isyanla merkezî yönetimi tehdit eden birtakım hareketlere yön vermiştir. Söz konusu isyanlar, kendi dönemlerinde sadece merkezî yönetim için bir tehdit oluşturmakla kalmamış, bunun yanı sıra zamanla Osmanlı yönetiminin kendisine yönelik hareket ve kalkışmaları değerlendirişinde belirgin bir rol oynamıştır. Bu yönüyle çeşitli sufilere ve tasavvuf hareketlerine karşı gösterilen tepkide bu hareketlerin doğrudan veya dolaylı etkilerini görebiliriz. Öte yandan Simâvî, zaman içinde muhalif unsurların ve toplumsal kesimlerin bir sözcüsü gibi algılanmış, onun görüş ve düşünceleri etrafında *mitolojik bir şahsiyet* teşekkül etmiştir. Konunun tarihi seyri bir yana, tasavvuf açısından önemli nokta Bedreddin'in tasavvuf görüşlerini öğrenmede elimizdeki en önemli metin olan *Vâridât* adlı eserinin etrafında bir *şerh geleneği*nin oluşmasıdır. Bu meyanda şarihlerin bir kısmı *Vâridât*'ı İbnü'l-Arabî geleneğinde yorumlanması mümkün ve gerekli bir eser diye mütalaa etmiş, bir kısmı ise onu İbnü'l-Arabî'nin

bazı fikirlerinin *muharref* yorumu olarak niteleme eğiliminde olmuştur. Bununla birlikte her iki yaklaşımdaki sufiler, Bedreddin Simâvî etrafında teşekkül eden grupların sapkınlığı ve gerçek tasavvufu temsil etmedikleri noktasında görüş birliği içinde olmuştur.

Simâvî'den yaklaşık iki asır sonra yaşamış olan Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1628), mektuplarında bu insanlardan ve tarikatlarından söz etmiş, onları sünni ve sahih tasavvuftan uzak *sapkın bir güruh* diye nitelemiştir. Bu yönüyle Hüdâyî'nin tanıklığı, uzun bir zaman sonra bile Bedreddin Simâvî taraftarlığının örgütlü bir şekilde sürdüğünü kanıtladığı gibi öte yandan Hüdâyî'nin tasavvuf anlayışı hakkında da bizi bilgilendirir. Burada özellikle mektuplarından hareketle, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin bu gibi akımlar hakkındaki değerlendirmesini ve bu değerlendirmenin hangi noktalar üzerinde odaklaştığını tespite çalışacağız.

Aziz Mahmud Hüdâyî, gerek Hüdâyî üzerinde ilk bilimsel çalışmayı yapan Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz'ın ve gerek mektupları üzerinde çalışan Dr. Salim Güven'in de belirttikleri gibi, başta padişah ve yöneticiler olmak üzere farklı kesimlerden pek çok şahsa mektuplar yazmış, mektuplaşmayı irşat ve düşüncelerini anlatmanın bir aracı olarak sıklıkla kullanmıştır. Bu itibarla Hüdâyî'nin mektuplarında en soyut teorik konuların yanı sıra, sıradan günlük olaylar veya müritlerinin sorunları veya toplumsal hadiseler, rüya yorumları, tasavvuf hakkındaki düşünceleri gibi pek çok konu yer alır. Ele aldığımız konu ise özellikle siyasal ve toplumsal olaylarla ilgili yazdığı pek çok mektubun bir kısmıyla ilgilidir. Bu bağlamda Hüdâyî, padişahı çeşitli seferler için teşvik ettiği gibi aynı zamanda İran sorunu, Alevilik-Kızılbaşlık gibi sorunları veya dâhili isyanlarla ilgili pek çok konuda görüşlerini ısrarlı ve kendi mektuplarına atıflar

yaparak düzenli bir şekilde ilgili makamlara bildirmiştir. Bu bağlamda Hüdâyî'nin mektuplarının genel çerçevesi, dönemin kültür, siyaset, toplum hayatı hakkında çok önemli tanıklıklar içerdiği gibi tekke-toplum ve siyaset ilişkileri hakkında da çok önemli verilere sahiptir.

Hüdâyî, Simavnavîlik hakkındaki mektubunu Sultan Birinci Ahmet'e yazmıştır. Bu yönüyle mektubun idari mekanizmanın ve yönetici silsilesinin başına yazılmış önemli mektuplardan birisi olduğunu belirtmeliyiz. Hüdâyî, padişaha çok önemli bir sorun bulunduğunu ve bunu arz etmek istediğini belirtir. Önemli sorun, Balkanlardaki çeşitli muhitlerde yaygın bir akımın varlığı ve toplum ve devlet için teşkil ettiği tehlikelerdir. Bu mektubu ana hatlarıyla şöyle özetleyebiliriz: Öncelikle Simâvî taraftarlığının dayandığı Bedreddin Simâvî hakkında tanıtıcı bir değerlendirme yapılır. Verilen bilgiye göre Yıldırım Bayezid zamanında Bedreddin Simâvî adıyla tanınıp *Vâridât* adında bir kitap yazan bir şahıs ortaya çıkmış, bu kitapta bedenlerle dirilmeyi inkâr etmiş, kıyamet alametlerini inkâr etmiş, ilhad ve ibâhîliği benimsemiştir. Hüdâyî'ye göre Bedreddin, daha sonra düşüncelerini yaymış, bu bağlamda özellikle Dobruca ve Zağra bölgelerindeki *avam-ı nâs*ın kalplerini saptırmıştır. Ardından Musa Çelebi onunla savaşmış, en sonunda Bedreddin Simâvî, şeriata ve kanuna göre idam edilmiştir.

Hemen belirtmeliyiz ki Musa Çelebi'nin Bedreddin Simâvî ile ilişkisi hakkında verilen bilgi, en azından bu mektupta geçen değerlendirmeleri dikkate aldığımızda, tarihi gerçeklerle örtüşmemektedir. Ancak daha önemlisi, Musa Çelebi hakkındaki olumlu ve sitayişkâr ifadelerdir. Demek ki fetret döneminin ardından Osmanlı Hanedanı ve de aydınları, kardeşler arasındaki taht mücadelesini ve çatışmasını unutmuş, Musa Çelebi ile Mehmet Çelebi'yi bir noktada uzlaştırmıştır. Buraya kadar

Hüdâyî, devrindeki bu akımın dayandığı kişi olarak gördüğü Bedreddin Simâvî hakkındaki tarih değerlendirmesini aktarır.

Değerlendirmesinin ardından yapılması gerekenler üzerinde durur. Bu bahisteki en önemli konu, *avam-ı ke'l-bevâm* diye nitelediği sıradan insanları bu gibi ideolojik hareketlere karşı korumak için sünni âlimler ve imamlar görevlendirmenin gerekliliğidir. Ona göre söz konusu bölgelerde Sünni itikat yayılmalı, kadınlara, erkeklere, çocuklara, kısaca toplumun her kesiminden insanlara Sünniliğin düşünce ve inançları anlatılmalıdır. Bölgedeki tekkeler teftiş edilmeli, şayet buralarda sünnete aykırı bir davranış varsa sorumlular ve kurumlar cezalandırılmalıdır. Aksi halde bu tekkelere müsaade edilebilir. Hüdâyî, kendi görüşlerini teyit etmek için padişaha daha önceki tecrübeleri de hatırlatarak, özellikle kimi paşalardan meseleyi tahkik ettirmesini ister. Verdiği bilgilerin özet, ancak gerektiğinde geniş ve ayrıntılı bilgilere sahip olduğunu, kendisinin bu bölgelerde bulunduğunu, adı geçen insanlarla uzun tartışmalar ve mücadeleler yaptığını aktarır. Hüdâyî'nin değerlendirmesine göre bu bölgelerdeki sapkın akımlar homojen bir yapıya sahip değillerdir. Pek çok fırkaları vardır. Bununla birlikte hepsi sünnete ve sahih geleneğe karşı çıkmada, sahabeye ta'n etmede (kınama, eleştirme) eşittir. Bu noktada Hüdâyî bütün bu akımları, daha çok Sünniliğin temel muhalifi diye gördüğü Rafızi ve kendi nitelemesiyle *Kızılbaşlık* kategorisi altında ele almakta ve Doğu sınırlarının güvenliğinin sağlanması gibi Batı sınırlarının da güvenliğinin ancak bu akımların yola getirilmesiyle mümkün olabileceğine dikkat çeker. Bununla birlikte eğitimi tek yol olarak görmediğine, gerektiğinde buraların güç ve şiddet marifetiyle de düzen altına alınması gerektiğine vurgu yapar. Bu yönüyle Hüdâyî'nin tavrında Osmanlı döneminde devlet-siyaset ilişkileri bakımından çok önemli deliller gözlenmektedir.

Aziz Mahmud Hüdâyî'nin düşüncelerini anlayabilmek için onun *Vâridât* ve Simâvî hakkındaki yorumlarının hangi bağlamda yapıldığını ve nasıl bir tarihsel temele dayandığını tespit etmek gerekir. Daha önce de temas ettiğimiz gibi, *Vâridât* üzerinde bir şerh geleneği ortaya çıkmış ve bir yandan Simavnavîlik, daha çok *Vâridât* üzerinde durularak, bir metin ile metin ve yazarı etrafında teşekkül etmiş akımın görüşleri değerlendirilmiştir. Bilebildiğimiz kadarıyla ilk şerhi yapan kişi Fatih devrinin önemli mutasavvıflarından birisi olan Abdullah İlahi'dir. Ardından farklı dönemlerde *Vâridât* şerh edilmiş, her dönemde Simavnavîlik güncelliğini korumuştur. Simâvî idam edildikten sonra da *Simavnavîlik* diye nitelenen ve kendilerini Bedreddin Simâvî'ye dayandıran bir akım varlığını sürdürmüştür. Abdullah İlahi, Simâvî'nin ölümünden yaklaşık elli yıl sonra yazdığı şerhinde şeyhe (Bedreddin Simâvî'ye) dayandıklarını iddia eden ama şeriat tanımayan bu gruptan bahseder. Öte yandan bu insanların Simâvî'nin yoruma müsait bazı sözlerini keyiflerince tefsir etmelerinden ve şeyhi doğru anlamayışlarından şikâyet eder.[1] Bizzat Simâvî fikirlerinin yanlış yoruma müsait olduğunun farkındadır ve sözlerini zikrettikten sonra şeriat hudutlarının dışında tefsire kalkanların yoldan çıkmış olacaklarını ifade etmiştir.[2] Fatih döneminde Simâvî'yi reddeden, onun dinî düşünceye aykırı davranışlar içerisinde bulunduğunu düşünen ilim adamlarının var olduğunu Abdullah İlahi'den öğreniyoruz.[3] Aynı asırda kaleme alınmış ilk iki şerhte, Simâvî'yi şeriata aykırı bir konuma taşımak isteyenlerin elinden dayanaklarını almak maksadıyla beraber Simâvî'yi ilim adamları sınıfına karşı savunmak ve

1 Abdullah İlahi Simâvî, *Keşfü'l-Vâridât li-tâlibi'l-kemâlât*, Süleymaniye Ktp: Nafiz Paşa: 1235, vr. 1b, 65a.
2 Abdullah İlahi, *Keşfü'l Vâridât*, vr. 72a.
3 Abdullah İlahi, *Keşfü'l Vâridât*, vr. 1b.

İslam düşünce geleneği içerisindeki yerini tespit etmek amacı, dikkate değer bir çabadır.

Simâvî'ye açıkça cephe alanların başında, *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553) ve onun talebesi Nureddinzâde (ö. 981/1573) gelir. Şeriat hudutlarına son derece bağlı bir mutasavvıf olan Bâlî Efendi *Tasavvuf Risaleleri*'nde dolaylı olarak bahsettiği Simâvî taraftarlarından fetvalarında[4] açıkça söz etmiş ve onlarla mücadele etmiştir. Talebesi ise aynı yolu takip etmekle beraber, çabasını daha çok Simâvî ve *Vâridât* üzerinde yoğunlaştırmıştır. Simâvî'ye en büyük sempatiyi besleyen mutasavvıfların başında ise Niyâzî-i Mısrî (ö. 1694) gelir. *Divan*'ında Simâvî'den bahsederken onu İbnü'l-Arabî'yle bir tutar ve *Vâridât*'ı *Fusûs* deryasından bir nehir olarak niteler. Öte yandan devrindeki tarikat ve tekke kovuşturmalarından nasibini almış bir mutasavvıf olan Mısrî,[5] Simâvîlerin üzerine gidenleri ve onları eleştirenleri insafa çağırır. Bu durum bile, Simâvî'ye gösterilen tepkinin derecesi hakkında bir bilgi verebilir. Yakın dönemde de *Vâridât* ve yazarı güncelliğini korumuştur. Muhammed Nurû'l-Arabî (ö. 1888) tarafından kısmen, Harîrîzâde (ö. 1882) tarafından ise mufassal şerh edilen *Vâridât*, aynı dönemde Türkçeye tercüme edilmiştir. Bir taraftan *Vâridât*'ın şerhi ve tercümesi, diğer taraftan fıkıh eserlerinin yayınlanması, Simâvî'nin lehinde kabul edilebilecek gelişmeler olurken, öte yandan Şeyhülislam Arif Hikmet Bey (ö. 1859) gibi bir ilim adamı tarafından da ağır suçlamalara maruz kalmıştır. Rivayete göre Hikmet Bey, *Vâridât*'ı nerede bulsa satın alır ve yaktırırmış.

4 M. Şerefeddin Yaltkaya, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1924, s. 71.

5 Baha Doğramacı, *Niyazi-yi Mısri Hayatı ve Eserleri*, Ankara, Kadıoğlu Matbaası, 1988, s. 12.

Cumhuriyet döneminde de Simâvî daha çok ideolojik saiklerle ilgi odağı olmayı sürdürmüştür. Nâzım Hikmet *Şeyh Bedreddin Destanı* adıyla kaleme aldığı ve daha çok ihtilalci yönünü öne çıkardığı eserinde Simâvî'yi över. Nâzım Hikmet eserini Yaltkaya'dan sonra yazmıştır ve *ilahiyat profesörü* diye zikrettiği yazarı tenkit ederek, eski kaynaklardaki bilgiler ve şifahen dinlediği menkıbelerden hareketle olumlu bir yaklaşım ortaya koyar. Konuyla ilgili tetkike dayanan bir çalışma yapan Prof. Yaltkaya, Simâvî hakkında objektif ve olumlu bir değerlendirme yapmaya çalışırken, daha sonra bazı görüşlerini izah için kaleme aldığı yazılarında nispeten olumsuz tavır takınır. *Osmanlı Müellifleri* yazarı Bursalı Mehmed Tahir Bey, Simâvî'yi *değerli bir fakih ve mutasavvıf* olarak tanıtırken,[6] Semahaddin Cem *İslâm İlâhiyatında Şeyh Bedreddin* adlı eserinde Simâvî'yi Osmanlı Devleti'ni parçalamak isteyen ve hudutlarını ihlal eden bir *hain* olarak değerlendirir.[7] Bezmi Nusret *Vâridât*'ı biraz serbest tarzda tercüme etmiş, Simâvî'den ise övgüyle bahsetmiştir.[8] Gölpınarlı eserinde Simâvî'nin görüşleri üzerinde durmuştur. İsmet Eyüboğlu ise *Vâridât*'ın tercümesiyle beraber yazdığı eserinde Simâvî'ye ve isyan hareketine Anadolu kültürünün kendisine hâkim olmak isteyen yabancı kültürler karşısındaki direnişi tarzında bakar ve Simâvî'den ziyade isyanı oluşturan sosyo-kültürel yapıya dikkat çekerek hâdiseyi Anadolu'nun tarihî süreci içerisinde görmeye çalışır.[9]

Bedreddin Simâvî ve eseri hakkında tarihsel süreçteki bazı görüş ve değerlendirmeleri içeren bu özetten sonra, Hüdâyî'nin

6 Bursalı Mehmed Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, I: 65.

7 Semahaddin Cem İbnü't-Tayyar, *İslam İlahiyatında Şeyh Bedreddin*, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1966.

8 Bezmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simaveni*, İzmir, İhsan Gümüşayak Matbaası, 1957.

9 İsmet Zeki Eyuboğlu, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, İstanbul, Der Yay., 1980.

bu tavırlardan hangisine yakın olduğu açık bir şekilde ortaya çıkar. Hüdâyî'nin görüşleri, Bâlî Sofyavî ve Nureddinzâde Muslihiddin gibi Simâvî'ye muhalif ve onu İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini *tahrif eden* birisi olarak kabul edenlerin görüşleriyle aynı bağlamda ve çerçevede değerlendirilmelidir. Bâlî Efendi'nin halifelerinden Nureddinzâde, hocasının fetvalarında *aşırı tasavvufi cereyanlardan* olmakla tenkit ettiği Simâvî ve mensuplarıyla ısrarla mücadele etmiştir. Bedreddin ve eserini hedef alarak, *Vâridât*'a *reddiye* diye bilinen eserinde Simâvî'nin görüşlerini çeşitli açılardan tenkide tâbi tutmuştur. Arapça yazılmış eser, aslında kitabın bütünü için bir şerh olmaktan ziyade belirli konularda yoğunlaşmış itirazlar ve tenkitlerden oluşur. Bu yönüyle Hüdâyî'nin *Vâridât* ve Şeyh Bedreddin hakkındaki görüşlerinin ana kaynaklarından birisinin Nureddinzâde ve daha önce de Bâlî Sofyavî'den gelen görüşler olduğu açıktır. Nitekim Nureddinzâde, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin üstatlarından birisi olarak kaynaklarda zikredilir. İşte Hüdâyî'nin kısaca aktardığı değerlendirmesinin daha derinlikli ve geniş tahlilini Nureddinzâde'nin eserinde bulabiliriz. Nureddinzâde, Simâvî'yi başlıca şu noktalarda tenkit eder:

Nasların yorumu meselesi: Bizce itirazın esası, bir metnin nasıl yorumlanacağı, tevilin sınırı, zahir-bâtın ilişkisinin tespitiyle ilgili sorunlardır. Bu bağlamda Simâvî'nin düşüncelerinin metodolojik temelini teşkil eden "Kur'an'ın zahiri, bâtını, haddi ve matlaı vardır" mealindeki hadisin yorumundan hareketle "bâtın anlamın çocuk mürebbisi konumundaki peygamberler tarafından halktan gizlendiği" iddiası, Nureddinzâde'ye göre kesinlikle kabul edilemez bir yaklaşımdır. Nureddinzâde'ye göre de zahirin iç ve deruni anlamları vardır; ancak bu anlamlar zahirle çelişmek bir tarafa, onun yardımıyla öğrenilir ve sonuçta ona tâbi olmalıdır. Aksi halde sembolizm ve bâtınî yaklaşım, dinin nesnel ilkelerini tehdit eder duruma gelir.

Nureddinzâde'nin tasavvufi mücahedeyi yeni bir bilgi elde etmek yerine var olan bilgiyi tekit etmekten ibaret bir çaba olarak görmesi, nassı yorumlamada ortaya koyduğu ilkelerin bütünüyle objektif kalıplarda münhasır kalmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda Nureddinzâde bir metnin doğru yorumunun bağlı olmak zorunda olduğu iki esas zikreder ki bunlar aslında birbirini istilzam eder: Bunlardan birincisi dildir. Metnin dilinin ve hitap ettiği toplumsal zihnin o metni yorumlayış ve algılayış tarzı, tevilin dikkate almak zorunda olduğu birinci hususdur. Bu meyanda, söz gelimi vahiyde öte dünya ile ilgili haberler varsa ve bunlar o dilin hudutları çerçevesinde karşılıklarını buluyorsa, mahiyetinin farklı olduğuna hükmetsek de artık anlamı zorlamaya gerek yoktur. Bu mantıktan hareketle şarih, ahiretle ilgili rivayetlerde ifadeleri zahir anlamı işlevsiz hale getirecek şekilde yorumlamayı tam anlamıyla bir dalalet olarak niteler. İkinci husus ise icma ve metnin bağlı bulunduğu geleneğin o metni nasıl anladığıdır. Her metin bağlı olduğu anlam ve bilgi dünyasına göre yorumlanmalıdır. Böylece müfessir, metin karşısında *indî yorum* yapma imkânını yitirir. Bu itibarla Nureddinzâde nesnel bir ilkeye bağlı kalmaksızın metinler üzerinde yapılacak tevillerde dinin genel yapısının uğrayacağı zararın farkında olarak, tarih ve geleneğe referans yapmaktadır.

Nureddinzâde'nin ağırlıkla üzerinde durduğu ve Hüdâyî'nin görüşlerinde önemli yer tutan bir mesele ise Simâvî'nin ahiretle ilgili kanaatleridir. Nureddinzâde'ye göre Simâvî'nin bu konudaki kanaatleri, ayet ve hadislere aykırı, kavramları birbirine karıştırmaktan kaynaklanan yanlışlarla dolu ve vardığı sonuçlar itibarıyla da insanların zihinlerindeki ahiret mefhumunu yıkıp dünyevî hayatta ahlak ve şeriata karşı

ilgisizliğe sebebiyet verecek derecede sakat ve tehlikelidir.[10] Ona göre Simâvî kesinlikle cismani haşri inkâr etmektedir. Abdullah İlahi ve Muslihiddin Efendi gibi şarihlerin aksini ispata dönük çabalarını boş ve anlamsız bulan Nureddinzâde'ye göre Simâvî, kavramları karıştırması nedeniyle bu yanlış fikre düşmüştür. Şeyhin ilk karıştırdığı şey *unsurlar âlemi* ile *halk âlemi*dir. Buna göre *ahiret,* Simâvî'nin söylediği gibi, *başka bir varlık derecesi* anlamında sonralığı değil, lafzî anlamının belirttiği şekilde *aynı varlık düzleminde bir sonralık* demektir. Ahiretin mahiyet farklılığını kabul etse de Nureddinzâde için bu, *unsurlar âleminden olmama* anlamında doğru; ancak, bu farklılığına rağmen yine de *halk âleminin hükümlerine tâbi* olacağı keyfiyetidir. Bu değerlendirme, Hüdâyî'nin Simâvîliğe tepkisini açıklayan bir veri ve temel saik sayılabilir.

Nureddinzâde, Simâvî'nin varlık düşüncesi hakkındaki kanaatlerini de tehlikeli ve yanlış bulduğunu belirtmekle beraber, bu konudaki değerlendirmesini reddiyesinde yapmayacağını belirtir. Vahdet-i vücûd ekolünden sayılabilecek Simâvî ile her fırsatta İbnü'l-Arabî'ye bağlılığını ortaya koyan şarihin varlık meselesi hakkındaki yaklaşım farklılığının hangi noktalardan kaynaklandığını tespit faydalı olabilirdi. Ancak Nureddinzâde'nin "Burası yeri değil!" diye ertelediği itirazlarını diğer risalelerinde de göremedik.[11] Varlık konusu hakkındaki itirazlarına karşı mütevakkıf davranmakla beraber, risalesinde zikrettiği bir itirazını nakledebiliriz. Bilindiği gibi tasavvufi düşüncede "İlim malûma tâbidir" denildiğinde eşyanın Allah'ın ezelî ilminde bulunan bilgisine tabi olması

10 Nureddinzâde Muslihuddin Mustafa b. Nureddin Ahmed Filibevî, *Şerhu Vâridât-ı Kâdî Simavne*, Süleymaniye Ktp: Serez: 1103, vr. 7a.

11 Nûreddinzâde, *Şerh-i menâzilü's-sâirîn,* H. Reşid Bey, 111; *Makâle fî avâlim-i külliye,* Hâlet Efendi, 805/8.

kastedilir.[12] Aksi takdirde Tanrı'nın bilgisini yaratılmış bir şeye tâbi kılmak tehlikesi doğar. Simâvî'nin de bu bağlamdaki bir ifadesini diğer şarihler aynı tarzda yorumlamış, başka bir ihtimalden bahsetmemişlerdir. Ancak Nureddinzâde şarihlerin iyi niyetle hareket ettiklerini iddia ederek metinde bu anlamı doğuracak bir karinenin bulunmadığını, Simâvî'nin Allah'ın ezelî ilmini hâdis bir şeye tâbi kılmakla büyük hata ettiğini öne sürer.[13]

Sonuç itibarıyla Nureddinzâde, Simâvî'yi dinî metinleri anlayabileceğimiz nesnel bir dili, tasavvufi ifadesiyle ise *zahiri* ortadan kaldırıp bütünüyle Bâtınîliğe sapmış birisi olarak nitelemekle diğer yorum ve hükümlerinin genel çerçevesini de ortaya koymuştur. İşte Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Simâvî taraftarlarıyla ilgili Rafızilik ve ibâhîlik gibi suçlamaları ve değerlendirmeleri bu çerçevede anlamını bulur. Bu değerlendirmeyle Nureddinzâde ve ardından Hüdâyî, başından beri tasavvufta önemli bir sorun olarak ortaya çıkan ve zahir-bâtın, şeriat-hakikat ilişkisi üst başlığı altında ele alınıp Sünni tasavvufun teşekkülüne kadar giden temel bir soruna değinmiş olmaktadırlar. Bilindiği gibi sufiler düşüncelerini ifade etmeye başladıklarında, içine dinî ve toplumsal sorumlulukların girdiği zahiri ve şeriatı anlamsızlaştıran bir Bâtınîliğe sapmadan deruni bir hayatın nasıl gerçekleşeceği sorunuyla yüz yüze gelmişlerdir. Bu bağlamda zahir-bâtın, şeriat-hakikat arasında bir dengenin kurulması özellikle Sünni tasavvufun temel hedefi haline gelmişken, Nureddinzâde ve Hüdâyî'nin Simavnavîlik eleştirisinde de görüldüğü gibi farklı terim ve adlarla ve bazen de sonuçlarının dikkate alınmasıyla tanımlanan *bâtınîlik* suçlaması ise dalalet ve sapkınlığın bir sonucu sayılmıştır.

12 Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Mukaddime, I: 20.

13 Nûreddinzâde, *Şerhu Vâridât-ı Kâdî Simavne*, vr. 14b.

Kâtip Çelebi'nin Keşfü'z-zünûn'unda İlm-i İlahi (Metafizik) ve Yeni Dönem Tasavvufu Hakkında Bazı Değerlendirmeler

Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zünûn*'unda tasavvuf ve özellikle de Konevî sonrası tasavvuf hakkındaki düşüncelerini, iki başlık altındaki ifadelerinden hareketle tahlil edebiliriz. Öncelikle belirtmemiz gereken husus, Kâtip Çelebi'nin görüşlerinin takip edilmesindeki güçlüktür. Çünkü *Keşfü'z-zünûn*'un genelinde hâkim üslup, konuyla ilgili görüşlerin seçilen bir veya birkaç kitaptan yapılan alıntılarla dile getirilmesidir. Üstelik bu alıntılar, bazen bir sonuca ulaşmadan veya herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmadan sonlanır. Bu yönüyle Kâtip Çelebi'nin konuyla ilgili görüşlerinde dile getirdiği düşünceden daha çok yaptığı tercih ve duruşu öne çıkmaktadır. Bu husus, tasavvufla ilgili maddelerde açık bir şekilde görülebilir. Burada üzerinde duracağımız görüşlerinden biri "ilm-i tasavvuf" başlığı altında dile getirilmiştir. Kâtip Çelebi, bazı tasavvufi eserlerden yaptığı alıntılarla tasavvufu tanımlamış, onun özellikle "hal ilmi" olması üzerinde duran görüşleri aktarmıştır. İkincisi ise "ilm-i ilahi", yani metafizik başlığı altında dile getirilen düşüncelerdir. Bu maddede ise ilm-i ilahi tanımlanmış, bu alanda hakikate ulaşmada takip edilen

yöntemlerden söz edilmiş ve bu yöntemler ikiyle sınırlanmıştır: Birincisi Meşşâîlere mâl edilen istidlal ve nazar yöntemi, ikincisi ise nefsi arındırmak diye karşılayabileceğimiz tasfiye ve riyazet yöntemidir. Kâtip Çelebi birinci yöntemin öncüsü olarak Aristoteles'i, ikinci yöntemin öncüsü olarak ise Sokrat, Eflatun ve Müslüman düşünürlerden de İşrâkîlik'in kurucusu Sühreverdî'yi zikreder. Ardından başka bir alıntıyla bu yöntemin sonraki dönem takipçileri arasında "Rum illerinde Molla Şemseddin Fenârî, Acem illerinde ise Celaleddin Devvânî" isimlerini de zikreder. Bu iki yazarın şeyhi olarak ise Sadreddin Konevî ve Kutbuddin Şîrâzî, bu yöntemin takipçileri olarak zikredilir. Kâtip Çelebi, Konevî'nin özellikle *Miftâhu'l-gayb*'ı üzerinde yapılan şerhleri aktarırken ise Kutbuddin İznikî, Ahmed İlahi gibi Konevî geleneğinin önemli isimlerini de zikretmiştir. Bu yönüyle Kâtip Çelebi'nin, zikrettiği isimlerden daha fazla sufiyi aynı gelenek içerisinde değerlendirmiş olabileceğini, daha doğru bir ifadeyle Konevî geleneğini bütünüyle aynı kapsamda görmüş olabileceğini söyleyebiliriz.

İlm-i ilahi maddesindeki düşünceler, "ilm-i hikmet" başlığı altında daha geniş bir şekilde ele alınmış ve ilm-i ilahide dile getirilen düşüncelerdeki bazı belirsizlikler giderilmiştir. Bilhassa konumuz bakımından önemli olan husus, tasfiye ve riyazet yöntemi hakkında yapılan açıklamalar ve alıntılardır. Kâtip Çelebi, riyazet ve tasfiyenin iki şekilde yapılabileceğini aktarır: Riyazet bir dinin belirlediği ölçülere göre yapılırsa, bu yöntemi takip edenlere *sufiler* denilir. Filozofların veya aklın belirlediği yöntemlere göre yapılması durumunda ise işrâkîlik ortaya çıkar. Öyleyse Kâtip Çelebi'nin "işrâkîlik" ile "tasavvuf" arasında bir ayrım öngördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim benzer bir ayrımı *bahs ve nazar*ı takip eden akılcılar arasında dile getirmişti. Bahs ve nazar sürecinde bir dinin kurallarına bağlı olan kimseler *kelamcılar* iken böyle bir ilkeye bağlanmayanlar *filozoflar*dır. Ancak bu ayrımın hangi noktaya kadar götürüldüğü ve özellikle Sühreverdî ile sözgelişi

Konevî'yi nasıl değerlendirdiği açık değildir. Bu belirsizliğin ana nedeni ise dile getirdiği düşüncelerin büyük ölçüde alıntılardan ibaret kalmasıdır. Yapılan alıntıları Kâtip Çelebi'nin özgün görüşleri bile saysak, konuyu tahlil etmeyişi belirsizliğin sürmesine yol açmaktadır. Üstelik Konevî ve takipçileri ile özellikle İbnü'l-Arabî arasında açık bir irtibat kurmaması da belirsizliği artıran önemli bir sorun olarak görünmektedir. Kâtip Çelebi'nin bu değerlendirmelerine, Serrâc'ın temsil ettiği ilk dönem tasavvufuyla özellikle İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin öncülüğündeki ikinci dönem tasavvufunun gözüyle bakmak anlamayı kolaylaştırabilir.

Tasavvuf ilk züht hareketleri şeklinde ortaya çıktığı dönemden itibaren pek çok tartışmanın konusu olagelmiştir. Tartışmanın odağında ise herhangi bir şekilde bilim yapmayla ilgili çağrışımı olmayan böyle bir isimlendirmenin gerçekte neye tekabül ettiği sorunu gelmekteydi. Gerçekten de yün elbise giyinmek anlamına gelen tasavvufun ilk çağrışımı, herhangi bir şekilde bilim yapmayla ilgili görülmemişti. Zaten ilk sufilerin de böyle bir kaygısı veya amacı yoktu. Üstelik ilk tasavvuf hareketleri diye isimlendirebileceğimiz dönemde kendilerini tasavvuf yoluna veren insanların önemli bir kısmı bilim yapma ehliyetini gerektiren kabiliyetten yoksun kimselerdi. Farklı bilimlerde uzman insanların tasavvufa katılımıyla birlikte, ilk kez teorik temayüller ortaya çıkmaya başlamıştı ve artık sufiler sadece yün giyen insanlar değildi, bunun yanı sıra İslam ilimlerinin konularına giren çeşitli bahislerde görüşler söylemeye başlamışlardı. Kısa zamanda ise başlıca iki sebebin icbarıyla sufiler kendilerini İslam ilim geleneği anlayışına göre bir ilim olarak ifadeye yönelmişlerdir.

Sebeplerin birincisi, ortaya çıkan birtakım ilhâdî ve özellikle ibâhî hareketlere karşı tasavvufun kendini zapturapt altına alma gayesiydi. Tasavvuf, İslam'a katılan coğrafyalarda hızla yayılırken pek çok sorunla yüz yüze gelmişti. Sorunların başında ise tasavvufu bir tür ibâhîlik olarak algılama eğilimi

vardı. İlk sufiler, tasavvufu bu yaklaşımlara karşı korumak ve onun dinin temel öğretilerine bağlılığını ortaya koymak için tasavvufu fıkıh, kelam ve hadis gibi bir bilim olarak ortaya koymanın zorunluluğunu duymuşlardı. İkinci sebep ise birinciyle bağlantılı olarak sufilere yönelik eleştirilerin cevaplanmasıyla ilgiliydi. Özellikle fıkıh-kelam bilginleri tasavvufun şeriat-hakikat ilişkileri sorununda odaklaşan yaklaşımlarından ciddi bir endişe duymuşlardı. Sufilerin "hakikat" adı altında dile getirdikleri düşünceler, İslam'ın bütünlüğünü tehdit edebilecek bir yaklaşım olarak algılanmıştı. Bu eleştiriler sonucunda sufiler, kendi düşüncelerini disiplin altına alacak ve sapkınlıklara ve taşkınlıklara mahal vermeyecek şekilde ilimlerini tedvine yönelmişlerdir. Bu yaklaşımın başını Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu Tâlib Mekkî, Ebu Nasr Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî ve Hucvîrî gibi isimler çekmişti. Bu çaba Sünni tasavvufun teessüs etmesiyle sonuçlanmıştı. Bu tasavvufun ana sorunu ise şeriat-hakikat ilişkilerinin yeniden tanımlanmasında odaklaşmıştı.

Sebeplerin ikincisi ise meselenin bu çerçevede sınırlı kalmaması, daha geniş düzlemde, tasavvufun İslam ilim ve düşünce hayatındaki yerinin tespit edilmesi noktasında kendini göstermişti. Özellikle Serrâc, Kelâbâzî'de gördüğümüz şekliyle, tasavvufun sadece Ehl-i Sünnet'in inanç ve amel ilkeleriyle bağdaştırılmasının yeterli olamayacağını dikkate almıştı. Yapılması gereken iş, tasavvufun İslam bilim geleneğindeki yerinin saptanması ve onu yöntemi, alanı ve amaçları belli müstakil bir ilim olarak ortaya koymak olacaktı. Serrâc'a göre tasavvuf, fıkıh-akaid (kelam), hadis, tefsir gibi ilimlerin yanında "bâtınî fıkıh" olarak kabul edilmeliydi. Alanı ise özellikle *Cibril hadisi* diye bilinen ve dinin iman, amel ve ihsan alanını dile getiren hadiste belirtilen ihsan alanıydı. İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte ise *yöntem* kavramı daha öne çıkarak tasavvuf kendisini felsefi ilimlerle özellikle de İbn Sînâ'nın metafizik anlayışına yakın bir şekilde tanımlamaya başlamıştı. İbnü'l-Arabî'yle birlikte ortaya çıkan bu temayül, Konevî'yle ileri bir düzeye

ulaşarak tasavvuf sistematik ve felsefi bir üslup kazanmıştır. Konevî esas itibarıyla iki şey yapmıştı: Birincisi, tasavvufu konuları bakımından ele almak yerine, yönteme vurgu yaparak "tasavvufi yöntem" denilen şeyin epistemolojik imkân ve sonuçlarını tahlil etmiştir. Ona göre tasavvufi yöntem, insanın hakikate ulaşmak için kendisinden yararlandığı iki temel yöntemden birisidir. Böylece Konevî akılcılar, ehl-i nazar veya felâsife gibi isimlerle andığı düşünürlere ait aklî yöntemi, onun karşısına riyazeti esas alan bir yöntem koyarak mukayeseli bir biçimde incelemiştir. İkinci yaptığı şey ise metafizik bilginin imkânını savunmaktır. Bu sayede Konevî kendini bütünüyle tasavvufun sorunlarına adayan bir yazar olmakla kalmamış ve İslam düşüncesinin genel sorunlarını inceleyen ve tartışan geniş bir zemin bulabilmiştir.

Şu halde Kâtip Çelebi'nin tasavvuf hakkında söyledikleri, gerçekte sufilerin bazı ifadelerinin tekrar edilmesinden ibarettir. Sufilerin tasavvufu sadece zevk yoluyla öğrenilebilecek bir hal ilmi olarak niteledikleri pek çok ifade vardır. Tasavvufun ortaya çıkış nedenleri arasında da bir tür teorik bilim karşıtlığı zikredilir. Bu nedenle özellikle sufi olmayan kimselerin gözünde tasavvuf genellikle "ilim karşıtı" bir hareket şeklinde algılanmıştır. Ancak özellikle Serrâc ile güçlü bir ivme kazanan ve ilk dönem tasavvufu klasiklerinin ortaya çıkmasını sağlayan hareket, bu algıya kaynaklık eden sufilerin ifadelerini farklı bir tarzda ele almıştı. Bu yönüyle Kâtip Çelebi'nin aktardığı ve tasavvufun *hal ilmi* olduğunu belirten cümleler doğru olmakla birlikte, vardığı veya ima ettiği sonuçların hâkim tasavvuf geleneğiyle çeliştiğini belirtmeliyiz. Kâtip Çelebi tasavvufun hal ilmi olmasını onun bir ilim olmayacağı şeklinde yorumlayabileceğimiz bağlamda zikreder. Hâlbuki Serrâc ve Kuşeyrî gibi yazarlar, benzer ifadeleri aktarırlar, fakat bundan tamamen başka bir sonuç çıkartırlar. Onlara göre tasavvufun hal ilmi olması, tıpkı fıkıh veya kelam veya hadis gibi, kendi özelliği olan bir ilim olması demektir. Her ilim kendine özgü

bir alana, bu alanda bilgi üretmeye imkân veren yönteme ve bu yöntemle bilgi üreten âlimlere sahiptir. Serrâc'a göre sufiler de böyledir. Öyleyse "Tasavvuf hal ilmidir" ifadesi, tasavvufun bir ilim olmadığı anlamına gelmez. Tam aksine başka bilim mensuplarının tasavvuf ve sufiler üzerindeki otoritesini dışlayarak sufilerin kendi alanlarında bilim yapma imkânını savunan bir anlam ifade eder. Öyleyse Kâtip Çelebi'nin tasavvuf hakkında yaptığı aktarımın tasavvufun genel tarihi seyrini doğru yansıtmadığını belirtmeliyiz.

Kâtip Çelebi'nin Konevî'yi tasfiye ve riyazet yöntemini takip eden ilm-i ilahi, yani bir metafizikçi saydığını belirtmiştik. Bu yaklaşım Konevî'nin temel düşüncelerinin doğru bir ifadesi sayılabilir. Gerçekten de Konevî kendisini geleneksel anlamıyla bir sufi, ilgi alanını ise Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî gibi sufilerde gördüğümüz şekliyle tasavvuf olarak görmez. Konevî kendi alanını ilm-i ilahi veya marifetullah diye isimlendirdiği metafizik ilmi kabul eder, kendini veya İbnü'l-Arabî gibi sufileri ise genellikle muhakkik diye isimlendirir. Bu yönüyle Konevî ve takipçileri, -bilgiye ulaşmak için takip ettikleri yöntemi bir yana bırakırsak- İslam düşüncesinde öncülüğünü İbn Sînâ'nın yaptığı metafizik düşünce geleneğinin takipçileri kabul edilmelidirler ki Kâtip Çelebi'nin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Ancak burada dikkat çeken husus, Kâtip Çelebi'nin İbnü'l-Arabî'yle Konevî ve Konevî takipçileri arasındaki ilişkiye herhangi bir şekilde dikkat çekmemiş veya dikkat etmemiş olmasıdır. Acaba Konevî ve geleneğini, Sühreverdî'ye uzanan İşrâkîlik'in bir parçası mı sayacağız, yoksa burada farklı bir yol mu takip etmek gerekir? Bu soruya Kâtip Çelebi'nin verdiği cevap açık değildir. Öte yandan bu soruya verilecek cevap, Selçuklu-Osmanlı düşünce hayatında son derece etkin olmuş ve günümüzde de etkileri devam eden bir düşünce geleneğine yaklaşım tarzını da belirleyecektir.

İbnü'l-Arabî'yle birlikte olgunluk dönemine ulaşan ve Sadreddin Konevî'yle felsefi ve sistematik tarz kazanan tasavvuf

düşüncesinin en önemli sorunlarından birisi, felsefi ilimlerle ilişkilerinin sınırını belirlemede kendini göstermişti. Yeni dönemde tasavvuf, felsefi bir üslup ve dil kullanmaya başlamakla birlikte, sufiler kendilerini filozof saymıyordu. Üstelik bunu önemli bir sorun olarak görmüşler ve başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, Sadreddin Konevî, Davud Kayserî gibi sufi yazarlar sorun üzerinde ehemmiyetle durmuşlardı. Meselenin en ayrıntılı tahlilini İbnü'l-Arabî'de görmekteyiz. İbnü'l-Arabî, tasavvufun kalbi arındırma, riyazet ve mücahedelerle sembolleşen seyr ü sülûk yöntemini, insanı mutluluğa ve kemale ulaştıran bir yöntem olarak ele alırken karşılaştırmalı bir usul takip eder. Bu karşılaştırma, Kâtip Çelebi'de de gördüğümüz ve burada "aklî riyazet" ve "tasavvufi riyazet" diye sınıflayabileceğimiz iki riyazet türünün bir karşılaştırmasıdır. İbnü'l-Arabî, birincisini filozoflara mâl eder. Bu düşünce Konevî tarafından da dile getirilir ve felsefenin, gerçekte, insan nefsinin ve ahlakının kemale erdirilmesini hedeflediğini belirtir. Konevî tasavvuf ve felsefe arasında bir amaç benzerliği gördüğü gibi özellikle bir tür bozulma ve yozlaşma olarak nitelediği "cedelci üslubu" sadece tasavvufun değil gerçek felsefenin de amaçlarıyla bağdaşmayan bir yaklaşım olarak suçlar. Bu yönüyle Konevî'nin eleştirileri felsefeden daha çok, bu üsluba yönelik olmuştur. İbnü'l-Arabî ikinci yöntemi takip edene ise vahye ve Peygambere uyan anlamında "tâbi" demektedir. Akla göre kemale ulaşmaya çalışan insan, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde çok önemli bir yer tutan *nevâmis-i hikemiyye*, yani akli yasalara göre riyazetini yapar. Bu karşılaştırmanın sonucunda İbnü'l-Arabî'nin vardığı sonuç, başlangıçta ortak bir gayeyle ve araçlarla seyr ü sülûka başlayan iki insanın sonuçta birbirinden farklı neticelere ulaşmış olmasıdır. Bunun anlamı ise her iki yöntemin kesinlikle birbirine irca edilmemesi gerektiğidir. Konevî benzer görüşleri dile getirir ve aradaki şekilsel ve kavramsal benzerliklerden hareket ederek filozof ve sufilerin birbirine karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeker. Öyleyse sufiler metafizik bahisleri

ele almış olsalar bile, kendilerini ve yöntemlerini filozoflardan ayrıştırmaya büyük önem göstermişlerdir.

Bu genel değerlendirmenin ardından Kâtip Çelebi'nin eksik bıraktığı bu geleneği şöyle tamamlayabiliriz: Tasavvufun metafizik bir tasavvura dönüştüğü yeni döneminin kurucu düşünürü İbnü'l-Arabî'dir. Bu düşünceye sistematik ve tedris edilebilir formunu kazandıran ise Sadreddin Konevî'dir. Bu iki sufinin ardından yeni dönem tasavvufu temelde iki kitabı eksen alarak gelişmiştir. Birincisi İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'u diğeri ise Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ıdır. Konevî'den sonra gelenek büyük ölçüde bir şerh geleneği şeklinde ortaya çıkmışsa da hiçbir şekilde Konevî veya İbnü'l-Arabî ile mukayese edilebilecek çapta ve derinlikte bir yazar görülmez. Şerh döneminin ilk önemli ismi yazdığı *Fusûs* şerhiyle müstakbel şerhlerin genel çerçevesini belirleyen Müeyyidüddin Cendî'dir. Büyük şair İbnü'l-Fârız'ı geleneğe katarak, geleneğin alanını genişleten ve özellikle ıstılahlarla ilgili çalışmasıyla büyük katkı sağlayan isim, Saîdüddin Fergânî'dir. *Fusûs* şerhine yazdığı mukaddime ve diğer risaleleriyle nazari tasavvufun temel sorunlarını ele alan isim, Davud Kayserî'dir. Bu geleneğin özellikle İran bölgelerinde yayılmasına katkı sağlayan isimlerden birisi *Fusûs* şarihi Abdürrezzâk Kâşânî'dir. Bu isimlerin ardından Molla Fenârî, Kutbuddin İznikî, Kutbuddinzâde İznikî, Abdullah İlahi, Ahmed İlahi, Şeyh Bedreddin Simâvî, Osman Fazlı İlahi ve İsmail Hakkı Bursevî, Abdullah Bosnevî ise bu geleneğin farklı asırlardaki temsilcilerinden sadece birkaçıdır. Hiç kuşkusuz tasavvufun İslam ilim geleneğindeki yeri olduğu kadar özellikle felsefe ve kelam gibi nazari ilimlerle ilişkisi, bu yazarların eserleri üzerinde yapılacak ayrıntılı çalışmalarla ortaya çıkacağı gibi Selçuklu-Osmanlı düşüncesinden söz etmemiz de bu yazarlar hakkındaki araştırmaların sonucuyla şekillenecektir.

İndeks

A

Abbasi 24, 91
Abdullah Bosnevî 38, 42, 283
Abdullah el-Kırımî 106
Abdullah İlahi 19, 53, 267, 272, 283a
Abdurrahman Câmî 38, 52, 73, 91, 93-94, 108, 116, 134-135, 207
Abdurrahman Rahîmî 106
Abdülkerim Cîlî 34, 193, 257
Abidin Paşa 42
ahlak ilmi 30
ahlat-ı erbaa 48
Ahmed İlahi 19, 106, 276, 283
Ahmet Avni Konuk 42, 273
Akdeniz 9, 26
aklî riyazet 281
Aksaray 44
âlemin mükemmelliği 57
anâsır-ı erbaa 48
Aristoteles 18, 129, 202, 276
ateizm 63, 76-77
a'yân-ı sâbite 33, 39, 107, 198-199, 229-233
ayn-ı sâbite 84, 104, 187
Azerbaycan 25, 40
Aziz Mahmud Hüdâyî 46, 263-267, 269-273

B

Bağdat 17, 23-25, 41, 102, 237-239, 242-247
Bahaeddin Veled 41
Bâlî (Sofyalı Bâlî Efendi) 19, 38, 108, 268, 270
Balkanlar 24, 265
Barak Baba 44
Bayezid 10, 53, 60, 150
Bektaşi 34, 47, 49
Bursalı Mehmed Tahir 269

C

Celaleddin Devvânî 276
cedel yöntemi 127, 131-132, 195, 281
Cendî 17-18, 38, 40, 91, 108, 124, 135-136, 178, 195, 199, 204, 218, 240, 282
cevâmiu'l-kelim 108
cevher-araz teorisi 52, 118, 128, 136-137, 174, 176, 197, 227
Cibril hadisi 278
Cüneyd 10-11, 31, 54-55, 63, 150, 164, 240, 243-246, 278

D

Dante 20-21
Davud Kayserî 18-19, 31, 38, 52, 62, 108, 124, 135, 156, 178-179, 184, 195, 198-199, 204, 207, 209-210, 213, 240, 281-282
deizm 61, 76-78
diğerkâmlık 45
dil bilimleri 25, 27, 92
Divan 41-42, 44-45, 268
Diyarbakır 92
dört kapı-kırk makam 46-48

E
Ebherî 17, 19, 29
Ebû'l-Hasan el-Eş'arî 66
Ebu Tâlib Mekkî 31, 278
Ehl-i Beyt 19
ehl-i keşf 96, 212
ehl-i nazar 96, 196, 202, 279
ehl-i vücûd 37
Ekberilik 177
Endülüs 17-18, 35, 92, 126, 255
Erzincan 41
Esma-i Hüsna şerhleri 32, 107
Eş'arî 26, 52, 68, 136, 174
Eşrefoğlu Rumi 46, 124
Evhadüddin Kirmânî 94, 146
ezelî misak 63
ezelî nefs 64
Ezher 28

F
Fahreddin Irâkî 18, 40
Fahreddin Râzî 9, 26, 28-29, 97, 151, 178, 183, 185, 192, 204
Farabi 28, 111
Fatiha Tefsiri 40, 47, 106, 125, 194
felsefi bilimler 25, 250
Fenârî 18, 19, 31, 52, 65-76, 106, 124, 135, 172, 178-179, 195, 199, 204, 240, 276, 283
Fergânî 17-18, 40, 124, 135-136, 178, 195, 204, 240, 282
Fevâid 47
feyz-i akdes 158, 172
feyz-i mukaddes 158, 172
Fıkıh 9-11, 25, 27, 30-31, 92, 110-111, 113, 125-128, 146, 183, 191-192, 195, 204, 239-240, 242, 244, 246, 250, 255, 268, 278-279
fıkıh-kelam geleneği 30, 113, 204
Fîhi Mâ Fîh 41
Fusûsu'l-Hikem 19, 34-40, 42, 59, 78-80, 82, 84, 98, 100-101, 103, 105, 108, 117, 135-136, 140, 150, 172, 178-181, 197-198, 218, 223, 268, 273, 282
Fükûk 38, 40, 108, 128, 136, 140, 148, 168
Fütûhât-ı Mekkiyye 35-36, 55-56, 60, 64, 74-76, 93, 100, 115, 125-126, 128, 136, 139-140, 164, 174, 182, 184, 192, 198, 218
fütüvvet 45, 47

G
Gazzâlî 9, 15, 26, 28, 30-31, 99, 101, 111, 114, 126, 131-132, 151, 183, 194-195, 204, 226, 246, 253, 255
göreli olmayan bilgi 32
Grek felsefesi 18, 26, 126, 129, 144

H
Hacı Bektaş 17, 28, 46-50
Haçlı savaşları 24
Hakikat-i Muhammediyye 109, 182
Halep 36
Hallâc 53, 128, 150, 164
Harîrîzâde 268
hatmü'l-velaye 98
hatmü'n-nübüvve 98, 139
hayal gücü 77-79, 85
Helenistik düşünce 26
Herevî 39
Hicaz 9, 102
Hidâyetü'l-hikme 29
Hindistan 25, 42
hisbâniyye 97, 136

hubbî teveccüh 170
Hucvîrî 183, 241, 243, 278
Hüsameddin Çelebi 41
Hz. Ali 20, 186
Hz. Peygamber 20, 25, 33-34, 50, 78, 98, 108, 139-142, 145, 159, 188, 237-238, 247, 252, 259

İ

İbn Haldun 16, 27, 178, 192, 249-261
İbn Kasî 85, 133
İbn Rüşd 126, 129, 181, 206
İbn Seb'în 205
İbn Sînâ 18, 28-29, 32, 57, 61-63, 65, 68, 71-72, 75-76, 101, 105, 110-113, 117, 120, 125, 129-130, 138, 153-154, 180-181, 183, 191-192, 194, 196-200, 202, 205-208, 226, 247, 256, 278, 280
İbn Teymiyye 193, 260
İbnü'l-Fârız 19, 38, 135, 282
İ'câzü'l-beyân 40, 106-107, 155, 159, 194
İhsâu'l-ulûm 184
İhya 26, 255
ilahi hikmet 52
ilahi isimler 20, 32, 40, 51, 56, 61, 68, 83-86, 107-108, 113, 116-117, 133-134, 143-144, 155, 210, 215, 218
İlahi Komedya 20
ilah-ı mutekad 79-80, 82-86, 167
İlk Akıl 75, 118, 182, 227
illet-malul 84, 169-170, 189, 212
ilm-i hakâik 120, 186-187, 205
ilm-i ilahi 31, 111-112, 115, 129-130, 152, 184, 192, 194, 197-198, 205-206, 209, 260, 275-276, 280
ilmü'l-hurûf 125
İlm-ü mâ ba'de't-tabîa 61, 129, 196
İmam Rabbani 193, 229
İnsan-ı Kamil 34
insan-ı kamil 37, 141-142, 158, 188, 205
îsâr 45
İslam düşüncesi 15-16, 21, 25-26, 28, 36, 79, 111, 123-125, 193, 208, 279-280
İslam felsefesi 30, 51, 104, 124, 127, 202, 224
İslam filozofları 27, 29-31, 39-40, 51, 57, 68, 77, 85, 99, 104, 116, 124, 126-127, 132, 134, 136, 138, 143, 152-153, 169, 182, 187, 197-199, 217, 224, 226-227, 232-233, 260
İsmail Hakkı Bursevî 42, 91, 282
İsmail Rusûhî Ankaravî 42, 128
İşârât 29, 180
işari yorum 255
İşbiliye 35
İşrâkîlik 19, 276, 280
İtalya 20, 21
İznikî 19, 106, 110, 135, 177-190, 199, 240, 276, 283

K

Kafkaslar 23
Karaman 41, 44
Kasîde-i Hamriyye 38
Kâşânî 38, 54, 68, 96, 108, 240, 283
Kâtip Çelebi 178, 193, 250, 275-277, 279-282
Kelâbâzî 31, 110-111, 113, 149, 151, 183, 191, 196, 241, 243, 278, 280
kemal delili 63

kendinde şey 80-82, 97-99, 153, 165
Keşfü'z-zünûn 178, 193, 275
Kırşehir 44
Kızılbaşlık 264, 266
Kindî 111
kitâbî tasavvuf 256-257
Konya 17-18, 25, 36, 41, 92-93, 102-103, 240
Kudüs 102
Kûfe 41
Kuşeyrî 31, 53-54, 58, 60, 110, 113, 141, 149, 151, 160, 183, 185, 191, 241, 243, 253, 278, 280
Kutbuddin Şîrâzî 19, 276
kuvve-fiil 56, 58, 85, 142-143
Kuzey Afrika 25, 35

L

la-edriyye 97
Lokman Perende 46

M

madum 52, 70, 120, 136, 199, 219
mahiyet 68-69, 71, 104, 120, 161-162, 168, 171, 174-175, 179, 183, 187, 199, 205, 212, 214-222, 224, 229, 232, 272
Makâlât 47, 50, 53
Malatya 25, 36, 41, 91-92
Malkoçzade 106
mantık 27, 29, 125
marifetullah 31, 105, 112, 115, 130, 152, 205-206, 280
Maveraünnehir 25
Mecâlis-i Seb'a 41
Mecdüddin İshak 91-94
Mekke 36, 92, 102
Mektûbât 41
melamet 45
Menâzil 39
Mesnevî 39, 41-43, 199
Meşşâî felsefe 19
metafiziğin konusu 32, 39-40, 51, 61-62, 65, 112-113, 129, 152-154, 156, 181-183, 196, 202, 204, 206-208, 211
metafiziğin meseleleri 32, 154, 181, 208, 231
metafizikçiler 66, 195
Metafizik Şerhi 129, 181, 206
Mevlana 17, 28, 33, 41-44, 50, 102, 124, 150
Mevlevi 34, 42, 92, 102
Mevlevîlik 102
Mevlid 34, 124
Mısır 18, 25, 102
Mısrî (Niyazi-i Mısrî) 46, 268
Miftâhü'l-gayb 34, 40, 42, 103-106, 111, 130, 142, 177-181, 188, 194, 197-199, 204, 276, 282
Moğol 17, 24, 102, 237, 247
muattıla 76
muhâkemât geleneği 29
muhakkikler 66, 96, 98-99, 126, 132, 166, 205, 209, 219
Muhammed Bîcan Efendi 34
Muhammediye 34, 124
Muhammed Nurû'l-Arabî 268
Muhâsibî 150, 251
Mukaddime 178, 192, 249-250, 260, 273
Mukatil b. Süleyman 141
Munkiz 26, 31, 99, 255
Musa Çelebi 265
Mutezile 26, 52
Mutlak Varlık 32, 65, 67, 71-73, 104, 116, 133, 153-154, 169, 176, 207, 215, 217, 222, 224
müdevven ilim 31, 103, 150

Mümine Hatun 41
Mürâselât 40, 110

N
Nablusî 52, 62, 67-68, 72-73, 116, 198, 217-218
Nasireddin Tûsî 18, 40, 106, 110, 120, 125, 194, 219
Nâzım Hikmet 269
nedensellik 52, 75, 116-119, 197-199, 227-228
Nefehât-ı İlâhiyye 40, 102, 106, 109
nefs teorisi 54-55, 64, 120-121, 183, 187, 198, 256
nefsü'l-emr 97-99, 165, 210
nevâmis-i hikemiyye 281
Nihat Keklik 79, 114, 131, 194-195
Nişabur 41
Nizamiye medreseleri 28
Nuh Fassı 78
Nureddinzâde 110, 268, 270-273
Nusûs 40, 109, 171

O
olmazdan önceki hal 55
on sekiz beyit 39, 43
ontoloji 61
ontolojik delil 63
Orta Asya 24
Osman Fazlı İlahi 106, 179, 283
Osmanlı 12, 15, 17-19, 23-24, 37, 42, 124-125, 177, 185, 189, 193, 240, 263, 265-266, 269, 280, 282
Osman Yahya 37, 126

Ö
özel rab 80, 84, 86

P
Platon 18, 64

R
rabb-i has 80
Rahman'ın nefesi 80
Reynold Nicholson 162
Risale-i Mürşidiyye 147
Risâletü'n-Nushiyye 44

S-Ş
Sadeddin Hamevî 94
salt varlık 62, 69-70, 72, 77, 196
Sarı Abdullah Efendi 42
Sarı Saltuk 44
Selahaddin Zerkûbî 41
Selçuklu 17-18, 24, 41, 91-93, 125, 189, 193, 240, 281, 283
Serrâc 30-31, 53, 55, 58, 110, 113, 149, 151, 183, 185, 191, 241, 243, 277-280
Sevilla 35
sırf kul 56
Simnânî 73, 193
Sivas 25, 41
Sivrihisar 44
sofist 18, 32, 81, 97, 160, 174-175
Sokrates 18, 276
sudûr 52, 75, 81, 100, 104, 116-121, 127, 136, 142, 162, 173, 183, 189, 197-198, 200, 210, 224-227, 229, 257
Sultan Veled 41
Surûrî 42
sübut şeyliği 121
Sühreverdî 183, 193, 276-277, 281
Süleyman Çelebi 124
sünni tasavvuf 11, 31, 183-184, 191, 244, 253-255, 259, 261, 273, 278
Şam 18, 24, 36, 41, 92, 94, 99, 102, 147, 238, 240
şatahat 255

Şeb-i Arûs 41
Şefik Can 42
Şem'î Efendi 42
Şems-i Tebrîzî 41, 53
Şeyh Bedreddin Simâvî 19, 263-273, 282
şeyh-i ekber 35, 91
şeyh-i kebir 91
Şeyhülislam Arif Hikmet Bey 268
Şia 19, 255
Şifâ 61, 62, 71, 199
Şifâü's-sâil 250, 256, 260

T
Taftâzânî 52, 67, 72-74, 193
tahalluk bi-esmâillah 36
Tâhirü'l-Mevlevî 42
tahkik kaideleri 96, 104, 205
tahlil miracı 81, 84, 121
Taiyye 136
Tanrı-âlem irtibatı 20, 32, 36-37, 40, 51, 54, 57, 61, 73, 75-78, 85, 104, 107-108, 113, 115-119, 127, 133, 137, 140, 143, 153, 155-157, 159, 161, 163-164, 168-175, 181, 185, 198, 204, 208-210, 213, 223-225, 231, 260
Tapduk Emre 44
tasavvufi riyazet 281
Tasavvuf Metafiziği 40, 60-62, 66, 74, 76, 97-98, 100, 103, 111, 113, 116-118, 120, 154-156, 160-161, 192, 194, 197, 199
tasavvufun altın çağı 125
Tedbîrât 142
tedahül süreci 25-27, 177, 215
teorik tasavvuf 38-39, 96, 105, 134-135, 282
tümel kaideler 103

U
umran teorisi 27, 249
Urfa 25, 92

V
vahdet ekolü 260
vahdet-i vücûd 20, 27, 32-35, 37-39, 46, 52, 65, 67, 72, 76, 85-87, 109, 119, 134, 136-138, 140, 174-176, 178, 187-188, 193, 196, 198, 207, 222, 230, 260, 272
vahdet-i vücûd geleneği 37
Vâridât 39, 53, 263, 265, 267-270, 272-273
varlık olmak bakımından varlık 61-62, 65-66, 112, 129, 154, 182-183, 198, 202, 206-208, 213-214, 222
Vasiyetname 100, 128, 140
vatan-ı asli 43
Velayetname 47

Y
Yavsî 19
Yeniçerilik 47
Yeni Platoncu 127, 134, 162
Yıldırım Bayezid 265
Yunus 17, 28, 33, 35, 44-46, 48, 50, 124, 150

Z
zahir-mazhar 84
zenginlik-fakirlik 56-58, 60
zikir 65, 147
Zübdetü't-tahkik 106
züht 45, 55, 138, 151, 181, 183, 191-193, 203, 239, 245, 252-253, 277



İçtimai hayattaki karmaşa ve siyasal sorunlara rağmen bilim ve düşünce hayatında en verimli asırlardan birisidir 13. asır! İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'yle gelişen tasavvuf anlayışı, yeni dönem bilim ve düşünce hayatının izlerini taşır. Bununla birlikte her iki düşünür söz konusu dönemi tasavvuf ve bütün İslam mirası için "altın dönem" kabul eder. Bunların ardından ise -herhangi bir olgunluk evresinin ardından bekleneceği üzere- şarihler dönemi gelmiş, kendilerinden önce yazılmış eserler ve ortaya çıkan düşünceler tartışılmış ve şerh edilmiştir. Bu itibarla 13. asır sonraki asırlar için bir kaynak asrı olarak tarihteki yerini almıştır.

THG
0338997
DDP
THG 0338997 DDP

ISBN 978-605-5215-91-0
9 786055 215910
₺ 22,50
sufi.com.tr