SADREDDİN KONEVÎ KİTAPLIĞI

SADREDDİN KONEVÎ'DE BİLGİ VE VARLIK

Ekrem Demirli

tasavvuf

kapı

SADREDDİN KONEVÎ

XIII. asırda yaşamış (doğum tarihi, yaklaşık 1210, vefat tarihi, 1274), tasavvuf düşüncesine kazandırdığı boyutlar ve kendisinden sonraya etkileriyle "dönüm noktası" olmuş bir sûfî-düşünürdür. Konevî, ailesinin Selçuklu döneminin önde gelen yönetici ailelerinden birisi olmasının sağladığı imkânlarla, iyi bir eğitim almış, çocukluğundan itibaren İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf terbiyesi altında yetişmiştir. Konevî'nin eserleri incelendiğinde, başta tasavvuf olmak üzere, bütün alt bilimleriyle felsefe ve kelam, bunun yanı sıra diğer dinî ilimler alanında bir uzman olduğu görülür. Bu bağlamda Konevî'nin İslam düşünce tarihindeki yeri, kısmen Gazâli'yi hatırlatacak şekilde, aklın metafizik alandaki imkânlarının eleştirel tahlili ve bunun devamında kalbi temizlemeyi ve ruhu arındırmayı esas alan sûfî öğretiyi müstakil bir "bilim" olarak ortaya koyması olarak görülebilir. Gerçekten de Konevî, sûfîyle ilişkisi açısından "sübjektif", konusu açısından ise "kayıt altına alınamayan" bir alanı ilk kez, belirli kural ve kaideleri olan ve her şeyden önemlisi "miyar"ı olan bir "bilim" haline getirmeye çalışmıştır.

Konevî, "velud" bir yazar olarak değerlendirilebilecek ölçüde eser yazmamış olsa da, tasavvufa sadece düşünceleriyle etki yapmakla kalmamış, bunun ötesinde belirli bir üslubun ve ifade biçiminin oluşmasına da neden olmuştur.

Konevî'nin başlıca eserleri şunlardır: *Miftâhü'l-gayb; en-Nefehâtü'l-ilâhîyye; el-Fükûk fî-kelimâti müstenidâti fusûsu'l-hikem; el-Mürâselât/Yazışmalar; en-Nusûs fî-tahkîki tavri'l-mahsûs; Kırk Hadis Şerhi; Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ; Tebsiratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî, İ'câzü'l-beyân fi tefsiri Ümmi'l-Kur'ân/Fatiha Tefsiri.*

EKREM DEMİRLİ

Rize-İkizdere'de doğdu. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdikten sonra aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tasavvuf alanında yüksek lisansa başladı ve Enstitü'ye araştırma görevlisi olarak atandı (1993). 1995'te "Abdullah İlahi'nin *Keşfü'l-Varidat*'ı" adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2003'te aynı enstitüde "Sadreddin Konevi'de Marifet ve Vücûd" adlı teziyle tasavvuf doktoru oldu. Çalışmalarını halen Konevî şarihleri ve İbnü'l-Arabî olmak üzere ağırlıklı olarak iki alanda sürdüren yazarın Sadreddin Konevî, Abdürrezzak Kaşani, İbn Sina ve İbnü'l-Arabî'den çevirileri, dergilerde yayımlanmış makaleleri ve ulusal ve uluslararası sempozyumlarda sunulmuş tebliğleri bulunmaktadır. Çevirileri arasında İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhat-ı Mekkiyye*, Konevî'nin tüm eserleri sayılabilir. Telif eserleri arasında *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık, Sadreddin Konevî: Hayatı Düşünceleri, Fusûsu'l-Hikem Şerhi, İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, İbnü'l-Arabî Metafiziği* sayılabilir.

Kapı Yayınları 464
Sadreddin Konevî Kitaplığı **8**

Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık
Ekrem Demirli

1. Basım: Nisan 2015

ISBN: 978-605-5147-08-2
Sertifika No: 10905

Editör: Rifat Özçöllü - Hacı Bayram Başer
Kapak Tasarımı: Eda Ayhangil
Sayfa Tasarımı: Mürüvet Durna

© 2015; bu kitabın yayın hakları Kapı Yayınları'na aittir.

Kapı Yayınları
Ticarethane Sokak No: 15 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: (212) 513 34 20-21 Faks: (212) 512 33 76
e-posta: bilgi@kapiyayinlari.com
www.kapiyayinlari.com

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Matbaa Sertifika No: 12088
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa/İstanbul
Tel: (212) 674 97 23 Faks: (212) 674 97 29

Genel Dağıtım
Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.
Ticarethane Sokak No: 15 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: (212) 511 53 03 Faks: (212) 519 33 00

Kapı Yayınları, Alfa Yayın Grubu'nun tescilli markasıdır.

SADREDDİN KONEVÎ'DE BİLGİ VE VARLIK

Ekrem Demirli

kapı

İçindekiler

Önsöz 9
Ana Hatlarıyla Konevî'nin Hâl Tercümesi 14
GİRİŞ: Pratikten Teoriye Tasavvufun Gelişimi ve
Sûfîlerin Tasavvufa Meşruiyet Arayışı 31

BİRİNCİ BÖLÜM
KONEVÎ'NİN BİLGİ GÖRÜŞÜ

1. Konevî'nin İlim Anlayışı ve Metafizik 68
   1.1 Müdevven İlim ve Tasavvuf 68
   1.2 Konu, Mesele ve İlkeler 71
   1.3 İlimler Tasnifi ve İlimler Arası İlişkiler 77
2. Metafizik (İlm-i İlahi) 81
   2.1 Metafizik'in Konusu 95
   2.2 Metafizik'in Meseleleri 98
   2.3 Metafizik'in İlkeleri 101
   2.4 Metafizik'in İlimlerle İlişkisi 103
   2.5 Müşahede ve Keşfî Bilgiler İçin Miyar ve Mizan 105
3. Metafizik'in Temellendirilmesi 111
   3.1 Konevî'nin Felsefe Eleştirisi 111
      3.1.1 Burhan Yöntemi ve Müşahede Yöntemi 111
      3.1.2 Konevî'nin Felsefeye Bakışı 115
      3.1.3 Aklın İmkânı: Neyi Bilebiliriz? 128
   3.2 Bilgiye Ulaştıran Bir Yöntem Olarak Müşahede 141

3.2.1 Ehlullah ve Düşünce Kanunundan Müstağni Kalmak 146
3.2.2 Tanrı-Âlem Arasında Münasebet ve İki İrtibat Tarzı 153
3.2.3 Bilginin Konusu Olarak Tanrı 165
3.2.4 Nefs Görüşü: İnsanın İlahi Tabiatı 172
4. Müşahede Yönteminin Neticesi 188
4.1 Gerçeklik ve Mutabakat 188
4.2 Tenzih ve Teşbih Arasında Tanrı Bilgisi 194
4.3 Sübjektif Tanrı Tasavvuru: İlah-ı Mu'tekad 200
4.4 Sülûkun Sonu: Hayret 206

İKİNCİ BÖLÜM
KONEVÎ'NİN VARLIK GÖRÜŞÜ

1. Varlık (Vücûd) Meselesinin Genel Çerçevesi 212
1.1 Vücûd Kavramının Tahlili 212
1.1.1 Vücûd Kavramının Anlamı ve Vücûdu Bilmek 212
1.1.2 Varlık ve Yokluk (Vücûd ve Adem) 220
1.1.3 Varlık, Rahmet ve Rıza 222
1.1.4 Sübut ve Mevcut Olmak Anlamında Varlık 224
1.2 Vücûd'un İki Kategorisi: Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-vücûd) ve Mümkün 227
1.3 Zorunlu Varlık'ta Vücûd 230
1.3.1 Tanrı veya Hak Anlamında Vücûd 230
1.3.2 Tanrı'da Varlık-Mahiyet 240
1.3.3 Vücûd ve İlahi İsimler İlişkisi 244
1.4 Mümkünde Varlık 247
1.4.1 İmkân, Mümkün ve Tercih 247
1.4.2 Mümkünde Varlık-Mahiyet İlişkisi 250

2. Zorunlu Varlık ve Mümkün Varlık İlişkisi 256
2.1 Bir ve Çok İlişkisi 256
2.1.1 Birlik ve Çokluk 256
2.1.2 Bir-Çok İlişkisi ve Sudur 261
2.2 Zorunlu Varlık'ın Mümkünlere Varlık Vermesi 265
2.2.1 Âlemin Varlık Sebebi ve İlahi İsimlerin Zuhur Talebi 265
2.2.2 Genel Varlık (Vücûd-ı Âmm), A'yân-ı Sabite ve Sürekli Yaratma 268
2.3 Vücûd ve Mertebeler 277
2.4 Vücûd Mertebeleri 287
2.4.1 La-Taayyün Mertebesi 287
2.4.2 Taayyün-i Evvel ve Taayyün-i Sani Mertebeleri 289
2.4.3 Ruhlar Mertebesi 292
2.4.4 Misal Mertebesi 293
2.4.5 Şehadet ve İnsan-ı Kâmil Mertebeleri 294
3. Konevî'nin Varlık Görüşünün Değerlendirilmesi 296

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KONEVÎ'NİN BİLGİ VE VARLIK GÖRÜŞÜNÜN DAYANDIĞI KAİDELER

1. Varlıkta Nizam Fikri ve Sebeplilik 311
1.1 Varlıkta Nizam ve Gaye 311
1.2 Tanrı-Âlem İlişkisi: İllet-Malul 315
2. Sudur Görüşünün Genel Çerçevesi 324
2.1 Tanrı-Âlem İlişkisi 324
2.2 Bir'den Bir Çıkar 327
3. Yaratmanın Yenilenmesi (Tecdid-i Halk) ve Sürekli Tecelli 338
3.1 Varlıkta ve Tecellide Farklılık 338

3.2 Tecellide Tekrar Yoktur 342
4. Vücûdun İki İtibarı: Mutlaklık ve Mukayyetlik 352
4.1 Zahirlik ve Bâtınlık 352
4.2 Tasavvufî Tefsir ve Zahir-Bâtın 355
5. Vücûd-ı Mutlak ve Mazharlar 359
5.1 Zahir-Mazhar İlişkisi 359
5.2 Hudûs Delili ve Teselsül 365
6. Varlıkta Münasebet ve Farklılıklar 369
6.1 Bilginin Gerçekleşmesi Şartı: Münasebet 369
6.2 Münasebet ve Farklılıkların Kaynağı: İlahi İsimlerin İlişkisi ve Özel Rab (Rabb-ı Has) 372
7. Tesir-Teessür İlişkisi: Ortak Nispet ve Berzah Varlık 383
8. İlim-Malum İlişkisi 387
8.1 Tesir-Teessür İlişkisi ve 'İlim Maluma Tabidir' İlkesi 387
8.2 A'yân-ı Sabite: Mümkünlerin Hakikatleri 389
9. Ulûhiyet Mertebesi ve Sıfatlar 400
9.1 Hak-Âlem İlişkisi ve Ulûhiyet Mertebesi 400
9.2 Birlikte Çokluk ve Çoklukta Birlik 403

SONUÇ 407
BİBLİYOGRAFYA 421
İNDEKS 431

Önsöz

İslam bilimleri içinde tasavvufun nevi şahsına münhasır bir konumu vardır. Bunun nedenlerinden birisi, başından beri tasavvuf teriminin içerdiği belirsizlik ve sorunla ilgilidir. Tasavvuf, bir yandan geniş halk kitlelerinin hayatlarının hemen her bölümünde etkin bir kurum, öte yandan bilim, sanat ve tefekkürde ürünler veren entelektüel bir yöneliş olarak gelişmiştir. Bu yönüyle tasavvufun mahiyetini tespit, hem mutasavvıflar için hem de diğer bilim mensupları için başlı başına bir sorun olmuştur. Bazı insanlar tasavvufu salt bir züht ve ahlak eğitiminden ibaret görüp başka alanlarla ilgilenmesine tepki göstermiş, bazı insanlar ise tasavvufun ilgi alanını olabildiğince geniş tanımlayıp neticede onu her alanla ilgilenen bir 'ilim' olarak tasavvur etmiştir. Ancak bu yaklaşımdaki temel sorun, özellikle İslam ilim geleneğinde ilim olmanın şartlarını ve anlamını hatırladığımızda bir şeyin alanının belirsiz bırakılmasının paradoksal bir şekilde o şeyi ilim olmaktan çıkaracağının göz ardı edilmesidir. Binaenaleyh tasavvuf bir ilim ve nazariyat şeklinde tasavvur edilecekse yapılması gereken ilk iş, onun konusunun, sorunlarının ve ilkelerinin, kısaca alanının tespit ve tayinidir.

Vakıa, sûfîlerin büyük bir kısmı tasavvufu salt bir züht ve ferdi ilgilendiren ahlak eğitimi olarak tasavvur etmemiş-

tir. Bununla birlikte tasavvuf tarihinde nazari temayüllere tepkinin bulunduğunu da bilmekteyiz. Bunun tipik bir örneği, Kelâbâzî'nin tasavvuf tarihinde ilk eserlerin yazılış sürecindeki tasavvufu tanımlarken '*Bu dönem, tasavvufun soru-cevaba döndüğü bir dönemdir,*' şeklindeki nitelemesidir. Her şeye rağmen tasavvuf, temelde iki alanda gelişim göstermiştir. Birincisi, sosyal ve kültürel hayatı etkileyen bir kurum olarak tasavvuf; diğeri ise entelektüel ve ilmi hayatı etkileyen bir ilim ve nazariyat olarak tasavvuf. Tasavvuf, birinci etkisini tarikatlar ve ticari örgütlenmeler yoluyla sürdürürken entelektüel düzeydeki etkisini ise ele aldığı teorik sorunlara dair görüşlerinde ortaya koymuştur. Bu bağlamda İslam düşüncesinin seçkin simalarının önemli bir kısmının sûfîler arasından çıktığını veya bir şekilde tasavvufla ilgili olduğunu müşahede ettiğimiz gibi tasavvufun çok önemli bir literatür ortaya çıkardığını da görmekteyiz.

Tasavvufun bir ilim olarak tasavvur edilmesini savunan ilk nesil, klasik İslam geleneğine göre bu ilmi tanımlamış ve alanını belirlemeye çalışmıştır. En genel ifadesiyle bu alan, ahlak ve manevi hayat olarak belirlenmiş, aradaki üslup ve yaklaşım farklarına rağmen ilk nesillerdeki tasavvuf anlayışı, bir *fikh-ı bâtın* şeklinde tebarüz etmiştir. Bu dönemden itibaren tasavvuf İslam toplumunun ve ilimlerinin sorunları ve gelişim evrelerinin etkisi altında farklı bir gelişim süreci göstererek neticede olgunluk ve zirve dönemini temsil eden İbnü'l-Arabî'ye ulaşmıştır. Bu dönemde iki önemli isimle karşılaşmaktayız. Birincisi İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), ikincisi ise Sadreddin Konevî'dir (ö. 672/1273). İbnü'l-Arabî tasavvufun her alanında yazdığı eserlerle belki hiçbir yazarın boy ölçüşemeyeceği bir etki sağlamıştır. Konevî ise bir yandan İbnü'l-Arabî'nin nispeten dağınık ve parçalı görüşlerine sis-

tematik bir yapı kazandırmakla İbnü'l-Arabî'nin etkinliğini artırırken, öte yandan geliştirdiği üslup ve sistematik düşünce geleneğiyle bu düşüncelerin entelektüeller arasında yayılmasını sağlamıştır.

Ancak daha önemlisi, Konevî'nin yeni dönemdeki *tasavvuf tasavvuru*na kazandırdığı boyuttur. İlk dönemde fıkh-ı bâtın şeklinde anlaşılan ve daha çok kelam, fıkıh, hadis gibi geleneksel İslam ilimleri içinde ve onlara göre teessüs eden tasavvuf anlayışını farklı bir zemine taşımıştır. Artık tasavvuf, konusu, meseleleri, ilkeleri belli ve tanımlanmış bir *metafizik* olarak tasavvur edilmiş, başka bir anlatımla sûfîlerin –Konevî'nin daha çok kullandığı terimle *muhakkikler*in– müşahede yöntemiyle ulaşmaya çalışacakları şey, *Metafizik*'te tanımlandığı şekliyle bir konu –*Tanrı veya Tanrı'nın varlığı*– bir hedef ve mesele –*Tanrı'nın âlemle ve âlemin Tanrı ile irtibatı*– olacaktı. Öte yandan Metafizik, herhangi bir sûfînin sübjektif müşahede ve keşfini değerlendiren *miyar* ve *mizan* görevi üstlenecek, böylece bilgide *sahih* ile *yanlışı* ayıran bir vazife ifa edecekti. Bu tasavvur, tasavvuf tarihinde görülmemiş bir anlayıştı ve ancak İslam dünyasında felsefe ve kelam tarihindeki gelişmelerle birlikte doğru teşhis edilebilecek ve değerlendirilebilecek bir yenilikti.

Konevî'nin tasavvuf tarihindeki yerinin tespitinde İbnü'l-Arabî ile ilişkisinin belirlenmesi önemlidir. Genellikle Konevî İbnü'l-Arabî'nin bir *yorumcusu* olarak görülmüştür. Bu tespit, kısmen doğrudur. Ancak Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin öncülüğünü yaptığı ekole katkıları, ekole kazandırdığı sistematik düşünme tarzında kendisini bulur. Bu itibarla Konevî, İbnü'l-Arabî'nin daha teorik bir üslupla aktarılmasını ve böyle yorumlanmasını sağlamıştır. Ancak Konevî'nin üslubu, anlaşılması zor, ağır ve karmaşık bir dile dayanır. Bu yönüy-

le Konevî pek çok kavram ürettiği gibi bazen yaygın olarak bilinen kavramlara da yeni anlamlar ve boyutlar kazandırmıştır ki bu, Konevî'yi anlamada çeşitli güçlüklere yol açar. Konevî'nin üslubundaki ve kullandığı dildeki problemler aşmanın bir yolu ise İbnü'l-Arabî'nin eserlerine dönmektir. Bu itibarla *şarih Konevî*'yi anlamak, İbnü'l-Arabî sayesinde kolaylaşır ve iki sûfî birbirleri için *şarih* haline gelir.

Çalışmamızda Konevî'nin eserlerinde ortaya koymaya çalıştığı bu *sistematik düşünce* ve ilim anlayışını incelemeye çalıştık. Bu itibarla öncelikli kaynaklarımız Sadreddin Konevî'nin ve İbnü'l-Arabî'nin eserleri ve bunlar üzerindeki şerhlerdi. Bu bağlamda Saidüddin Ferganî, Müeyyidüddin Cendî, Molla Fenârî, Kutbuddin İznikî, Abdürrezzak Kâşânî, Davud Kayserî, Abdurrahman Câmî ve Abdülganî Nablusî gibi Konevî'nin doğrudan veya dolaylı talebe ve şarihlerinden yararlandık. Ancak Konevî'nin görüşlerini anlamada en büyük pay, İbnü'l-Arabî'nin eserlerine aittir. İbnü'l-Arabî'nin başta *Fütûhât-ı Mekkiyye*'si olmak üzere pek çok eseri, bir anlamda Konevî'nin görüşlerinin daha açık ifade edildiği 'şerhler' mesabesindedir.

Konevî üzerinde ilk bilimsel çalışma Nihat Keklik, ardından bir eserinin (*Kırk Hadis Şerhi*) tahkikli neşri vesilesiyle Hasan Kâmil Yılmaz tarafından yapılmıştır. İlk çalışma bilhassa Konevî'nin felsefe eleştirisi olmak üzere bazı yönlerde Konevî'yi anlamaya yardımcı olmuşken ikinci çalışma Konevî'nin metinlerine giriş için iyi bir başlangıç teşkil etmiştir. Her iki eserden yararlandığımızı ve her iki çalışmanın önümüzü açtığını bilhassa belirtmeliyiz. Bunun yanı sıra konuyla doğrudan veya dolaylı ilgili çeşitli çalışmalardan gerektiği ölçüde yararlanmaya çalıştık. Ancak çalışmanın ana konusuna bağlı olarak esas ağırlık Sadreddin Konevî'nin

eserlerine verilmiştir ve diğer çalışmalar anlamaya yardımcı oldukları ölçüde kullanılmıştır. Konevî'nin eserleri daha önce tarafımızdan tercüme edilerek yayımlanmıştı. Bu nedenle dipnotlarda tercümeleri de dikkate alarak metin ve çeviri birlikte atıf yapılmıştır. Konevî'nin eserleri söz konusu olduğunda dipnotlardaki birinci kaynak, eserin Türkçe tercümesini, parantezde zikredilen ikinci atıf ise Arapça baskısını ya da yazma nüshayı ifade etmektedir.

Bu vesileyle araştırma sürecindeki katkı, rehberlik ve hoşgörüsü için başta hocam Prof. Dr. Mustafa Tahralı'ya, yaptığı tahkikli neşir ve araştırmayla uzun bir aradan sonra Konevî'yi akademik muhitlerde yeniden hatırlatan hocam Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz'a, pek çok esere ulaşmamda yardımlarını esirgemeyen ve kütüphanesini açan Prof. Dr. M. Erol Kılıç'a, tezin teknik işlerindeki katkıları nedeniyle değerli dostum Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç'a, uzun ve meşakkatli çalışma sürecinde desteğini her zaman yanımda bulduğum eşim Ebru Hanım'a teşekkürü borç sayarım. Son olarak bu eserin tekrar yayımlanmasındaki ilgileri için Kapı Yayınları'nın değerli yönetici ve çalışanlarına teşekkür ederim.

Bu çalışmayla İslam düşüncesine katkı sağlayabilmek mutlulukların en büyüğü olacaktır.

Ekrem Demirli
Altunizade, 2014

Ana Hatlarıyla Konevî'nin Hâl Tercümesi

Sadreddin Konevî (*Sadrü'l-mille ve'd-din Ebû'l-Meâlî Muhammed b. İshak b. Yusuf el-Konevî*), Malatya'da doğmuş (yaklaşık 1207), 672/1273'te Konya'da vefat etmiş, tasavvuf düşüncesine kazandırdığı boyutlarıyla *dönüm noktası* diye nitelenebilecek bir mutasavvıftır. Konevî varlıklı bir ailenin çocuğuydu. Babası Mecdüddin İshak, bir mutasavvıf ve âlim olmasının yanı sıra Selçukluların idari işlerinde görev alan üst düzey bir bürokrattı. *Menakıbname*'de bu durum *sultan oğlu idi* diye dile getirilir.[1] Konevî'nin zengin ve müreffeh bir yaşam sürdüğü kaynaklarda geçer ve kendisine yönelik eleştirilerin temelinde zenginliğin yer aldığı, zengin ve müreffeh bir hayat ile züht hayatının çelişkisi menkıbelerde vurgulanır. Vakıa Konevî'yi ilk görenlerde oluşan kanaat, *bunca saltanat ve refah içinde tasavvuf nasıl olabilir*[2] şeklindedir. Bu kanaat, söz gelişi, seyahat ederken Konya'nın büyüklerini görmek isteyen bir dervişin kendisiyle karşılaşmasında dile getirildiği gibi[3] ona büyük saygı duyan Selçuklu hükümdarı tarafından da dile getirilir. Dikkate değer nokta, tasavvuf hakkındaki ilk yargının onun zühtle denk sayılmasıdır ve söz konusu eleştirinin de bundan kaynaklandığı bellidir.

Konevî devrinin önemli hocalarından dersler almış, bir yandan dinî ilimlerde öte yandan felsefi ilimlerde öğrenim görmüştür. Bunun yanı sıra Konya, Şam, Halep, Mısır gibi devrin kültür ve bilim merkezlerinde bulunmuş,[4] İslam dün-

1 Muhammed Emin Dede, *Menakıbname, Marifet Yolcusuna Kılavuz* içinde, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002, s. 123; *Bursevî, Kitâbü'l-hitâb*, İstanbul, 1840, s. 293.

2 Muhammed Emin Dede, *Menakıbname,* s. 128.

3 Muhammed Emin Dede, *Menakıbname,* s. 128 vd.

4 Konevî eserlerinde seyahatlerinden söz eder. Bu itibarla Şam'da bulunduğundan, Mısır-Kahire sokaklarında gezindiğinden, Medine-

yasındaki bilim ve tasavvuf hareketlerini yakından tanıma fırsatı elde etmiştir. Arapça, hadis, fıkıh, tefsir, mantık gibi devrinin eğitiminin gereği olan ilimleri okumuştur. Bu meyanda başta Arapça olmak üzere fıkıh, kelam ve hadis gibi ilimlerin yanı sıra bilhassa felsefi ilimlerin etkisi eserlerinde açıkça görülür. Konevî Arapça ve dil ilimlerine özel önem verir ve özellikle *Fatiha Tefsiri*'nde en çok nahivcilerin görüşlerinden yararlanır. Öte yandan Konevî'nin hadisçiliği bir kırk hadis derleme çalışması olan *Kırk Hadis Şerhi*'nde temessül eder.[5] Felsefe birikimi ise başta İbn Sînâ şarihi ve yorumcusu Nasirüddin Tûsî ile mektuplaşmalarında olmak üzere eserlerinin hemen hepsinde kendisini gösterir. Bu birikimin hasılası ve zirvesi ise *Fusûsu'l-Hikem* ile birlikte nazari tasavvufun en önemli metni olan *Miftâhü'l-gayb*'dır.

Konevî'nin hayatında en önemli isim, hiç kuşkusuz, İbnü'l-Arabî'dir. Bu ilişkiye çeşitli açılardan bakılabilir. Öncelikle bu ilişkinin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak ile başlamış bir dostluğa dayandığını belirtmeliyiz. Kaynaklar İbnü'l-Arabî ile Mecdüddin İshak arasında iyi bir dostluk bulunduğundan söz etmektedirler. İbnü'l-Arabî, Konevî henüz doğmamış iken Mecdüddin ile tanışmış, beraber haccetmişler, bazı rivayetlere göre ise onun davet ve ısrarı üzerine Anadolu'ya gelmiştir. Konevî henüz sekiz yaşında iken babası vefat etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin Mecdüddin'in dul eşiyle evlenip böylelikle Konevî'nin *üvey babası* olduğu çeşitli

---

Mekke'de bulunduğundan söz etmektedir. Bunların tarihleri ve süreleri tam olarak tespit etmek güçtür, ancak yine de Konevî'nin bu seyahatlerinin bütün ömrü süresince devam ettiğini kabul edebiliriz. Bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 88.

5 Bu eser Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz tarafından tahkikli olarak yayımlanmış (İstanbul, 1990), bu çalışmadan hareketle de tarafımızdan *Kırk Hadis Şerhi* (İstanbul, 2002) adıyla çevrilmiştir.

rivayetlerde yer alır. Abdurrahman Cami *Nefahâtü'l-üns*'te[6], Muhammed Emin Dede *Konevî Menakıbname*'sinde bu rivayeti aktarmış, bu sayede İbnü'l-Arabî'nin Konevî'nin terbiye ve eğitim işini deruhte ettiğinden söz etmişlerdir. Hatta İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'ten Doğu'ya gelişi de bu olayla irtibatlandırılır. Menkıbeye göre İbnü'l-Arabî, Endülüs'ten Doğu'ya sefer etmeye niyetlendiğinde bu hicretin gayesinin Konevî'yi terbiye etmek ve onu yetiştirmek olduğu kendisine bildirilir.[7] Bununla birlikte Konevî'nin eserlerinde bu konuda herhangi bir bilgi veya işaret yer almaz. Ancak böyle bir evlilik gerçekleşmiş olsa da olmasa da İbnü'l-Arabî'nin Konevî'nin yetişmesinde ve tekâmülünde büyük bir katkıya sahip olduğu kesindir.

Konevî bütün eserlerinde İbnü'l-Arabî'yi zikreder ve bir eseri de İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inin şerhidir.[8] Bu itibarla İbnü'l-Arabî ile Konevî arasındaki entelektüel irtibatın kanıtları Konevî'de sıklıkla gözlenir. Konevî eserlerinde İbnü'l-Arabî'ye atıf yapar, görüşlerini aktarır ve çeşitli vesilelerle İbnü'l-Arabî ile ilişkisinden söz eder. Bunların bir kısmına daha sonra değineceğiz, şimdilik Konevî'nin İbnü'l-Arabî'yi hangi isim ve lakaplarla zikrettiğine bazı örnekler vereceğiz. Konevî İbnü'l-Arabî'yi genellikle *Şeyhî* (şeyhim), *eş-Şeyh*, *el-İmâm* gibi isimlerle yâd eder. Mesela *Fükûk*'un girişinde bu eseri ve İbnü'l-Arabî'yi şöyle zikreder: "*Fusûsu'l-Hikem*, şeyhimiz, *imam, kâmil, ümmetin kılavuzu, kâmillerin imamı, imamların imamı, Muhyi'l-*

6 Cami, *Nefahâtü'l-üns*, s. 769; Muhammed Emin Dede, *Menakıbname*, s. 124.

7 Muhammed Emin Dede, *Menakıb-ı Sadreddin Konevî*, s. 123.

8 Eserin tam adı, *el-Fükûk fi-müstenidati hikemi'l-Fusûsu'l-Hikem*'dir. Eser *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları* ismiyle tarafımızdan tercüme edilerek yayımlanmıştır.

hak ve'd-din Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. el-Arabî et-Tâî'nin (ra) muhtasar kitaplarının en nefislerinden birisidir."[9] Ardından İbnü'l-Arabî'yi 'şeyhimiz' veya sadece 'eş-Şeyh' diye zikreder. Konevî başka bir eserinde[10] İbnü'l-Arabî'yi *'kâmil-imam şeyhimiz'* unvanıyla zikreder. *Kırk Hadis Şerhi*'nde[11] 'Şeyhimiz, İmam-Ekmel Muhyiddin İbnü'l-Arabî, eş-Şeyh' gibi unvanlar kullanır.[12] Ancak Konevî'nin başka ifadeleri İbnü'l-Arabî ile ilişkisinin *şeyh-talebe* ilişkisiyle sınırlı olmadığını, daha doğru bir ifadeyle böyle kalmadığını gösterir. Bu konuda iki önemli ifadesini aktarmak istiyoruz:

Birincisi, *Fusûsu'l-Hikem* şerhi *Fükûk*'ta yer alır. Burada Konevî *şerh yöntemi* hakkında bilgi verirken İbnü'l-Arabî'yi ve *Fusûsu'l-Hikem*'deki üslubunu tanıtır. Konevî'ye göre şarih ile müellif arasında bir ortaklık ve irtibat olmadan şarih şerhini yapamaz. Söz konusu olan *Fusûsu'l-Hikem* ise şarihin İbnü'l-Arabî'nin bilgi kaynağına ortak olması gerekmektedir. Konevî şöyle der: "Böyle bir kitabın sırlarına muttali olmak ve bu mesabedeki bir ilmin kaynağını öğrenmek, 'ta-

9 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 10.

10 Konevî, *Yazışmalar*, s. 42.

11 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 145.

12 Konevî, İbnü'l-Arabî'nin dışında hocalarından pek söz etmez, bunun yerine genellikle 'muhakkikler', 'büyükler' gibi genel ifadelerle zikrettiği sûfîlerin görüşlerinden iktibaslar yapar. Bu bağlamda, dikkate değer bir husus, Konevî'nin büyük bir saygı ve hürmetle İbn Sînâ'yı zikrediş tarzıdır. Şöyle der: "... Reis ve Şeyh İbn Sînâ. O, filozofların sonuncusu (hâtemü'l-hükemâ) ve akıl sahiplerinin seçkinidir." *Hâtemü'l-hükemâ* ifadesiyle İbnü'l-Arabî için söylenen 'Hâtemü'l-evliyâ' arasındaki benzerlik ve ilişki dikkat çekicidir. Bir anlamda Konevî 'burhan' yolunun piri sayılan İbn Sînâ'nın konumu ve etkisi ile 'müşahede' yönteminin piri olan İbnü'l-Arabî'nin konumunu karşılaştırır.

hakkuk' etmeye bağlıdır; bu tahakkuk, bütün bu sırları tadan, bu sırların kendisine açıldığı ve keşfedildiği ve bu sırları getiren kimseye vâris kılar."[13]

Konevî İbnü'l-Arabî'nin bilgi kaynağına ortak olduğundan söz etmekle kalmaz, bunun yanı sıra bu bilgilerin istikbali hakkındaki karamsarlığını dile getirir. Bu görüşü *Vasiyetname*'sindeki başka bir ifadesiyle uyumludur. Konevî "Bu yüce yaygı dürüleceği ve bu ulvi çadır bozulacağı için üzüntü duyuldu," der. Burada İbnü'l-Arabî'nin veya kendisinin söz ettiği hakikatlerden artık söz edilemeyeceğini ve bu işin *kemale* erdiğini dile getirmekte ve bunu ifade etmek için de 'yaygının dürülmesi veya çadırın bozulması' deyimlerini özenle kullanır. '*Çadırın bozulması*', daha önce gerçek tasavvufun artık kalmayıp, onun yerini bidat ve sapkınlıkların aldığından serzenişte bulunan Kuşeyrî'nin aktardığı bir mısraı hatırlatır.[14] Konevî'nin hakikat ilimlerinin geleceğiyle ilgili karamsarlığının başka bir ifadesi ise gerek *Fatiha Tefsiri*'nde[15] ve gerekse *Vasiyetname*'sinde[16] yer alan Mehdi'nin ve Deccal'in gelişiyle ilgili görüşleridir. Konevî ya-

13 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 12.

14 Abdülkerim Kuşeyrî, *Risale*, Çev. Süleyman Uludağ, s. 95.

15 Konevî, Hz. Peygamber'in istikbalden haber vermesini anlatırken dünyaya gelişinden altı asır önce Mehdi'nin özelliklerini belirttiğine dikkat çeker. Bu durumda Mehdi'nin geliş tarihi Konevî'ye göre, 13 ila 14. asır olmalıydı. Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 445.

16 Konevî, şöyle demektedir: "Dostlarıma benden sonra zevkî bilgilerin sorunlarıyla ve kapalılıklarıyla ilgilenmelerini tavsiye ederim. Herhangi bir tevil veya yoruma sapmadan, onların açık ve kesin olanlarıyla yetinsinler. Söz konusu olan ister benim ifadelerim, isterse de Şeyh İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri olsun, aynıdır. Bu, benden sonra kapanmıştır. Başka sûfîlerin görüşlerini de kabul etmesinler. Ancak Mehdi'ye ulaşanlar onun verdiği bilgileri kabul etsinler ve benim selamımı kendisine ulaştırsınlar." Bkz. Konevî, *Vasiyetname*, (*el-Fükûk* içinde).

kın zamanda Mehdi ve Deccal'in zuhur edeceğini, Mehdi'ye ulaşan talebelerinin kendisine selamını iletmelerini ister.

Konevî'nin İbnü'l-Arabî ile ilişkisinde önemli ikinci bir metin, *Nefehât*'ta yer alır. Buradaki ifadesine göre Konevî, İbnü'l-Arabî'nin bilgi kaynağına muttali olmak ve böylelikle de gerçek vârisi olmak istemektedir. Bu da yukarıda işaret ettiğimiz düşüncesini teyit eder ve farklı bir noktadan onu açıklar. Bunu Konevî'nin ifadeleriyle şöyle aktarabiliriz:

"653 senesi Şevval ayının 17'si bir Cumartesi gecesinde Şeyh'i (ra) uzun bir vakıamda gördüm. Aramızda pek çok konuşma geçti. Sonra geldim ve ona yaklaştım, elini öptüm ve 'Talep ettiğim bir tek hacetim kalmıştır,' dedim. 'Sor!' dedi. Bunun üzerine 'Ben, ebedî ve daimî olan zatî tecelliyi nasıl müşahede ettiğini görmek istiyorum,' dedim. Bununla kendisi için hâsıl olan zatî tecelliyi müşahede etmeyi kastetmiştim; bu tecellinin ötesinde hiçbir perde ve kâmiller için hiçbir makam yoktur. Bunun üzerine, 'Evet,' dedi ve bu isteğime karşılık verdi. Sonra bana şöyle söyledi: 'Bu, sana ikram edilmiştir. Bununla beraber, çocuklarım, dostlarım özellikle de oğlum Sadettin'in var olduğunu biliyorsun. Bu talep ettiğin şey, onlardan hiçbirisi için gerçekleşmemiştir.' Bunun üzerine 'Efendim, Allah'a hamd olsun' dedim. Bununla, Allah'ın bu nimeti bana tahsisini kastetmiştim."[17]

Tasavvuf tarihine baktığımızda Konevî'nin gerek *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*'nde gerekse *Nefehât*'ta dile getirdiği bu düşünce ve talebinin gerçekleştiğini, İbnü'l-Arabî sonrasında bu düşünceleri yorumlayan ve onlara sistematik üslup kazandıran kişinin Konevî olduğunu görürüz. Bu itibarla o 'Şeyh-i ekber' (en büyük şeyh) İbnü'l-Arabî'nin ardından 'Şeyh-i kebir' (bü-

17 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 78.

yük şeyh)[18] lakabını almaya hak kazanmıştır. Yine de İbnü'l-Arabî ile Konevî arasında çeşitli düşünce ve üslup farkları gözlemlenebilir. İbnü'l-Arabî'nin temsil ettiği ilim adamı tipi Konevî'ye göre geleneksel anlamıyla *âlim* tipidir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin *sûfî-hakîm*, Konevî'nin ise *hakîm-sûfî* diye nitelenmesinde kendini gösterir. Konevî tasavvufun özel bir alanında yazmıştır ve üslubu da olabildiğince karmaşıktır. Muhataplarının dar bir kesim olduğunun bilincindedir, okurunu eserini yanlış anlamaması konusunda uyarır, hatta çoğu zaman söylediğini yanlış anlamış olmakla peşinen eleştirir. Hâlbuki İbnü'l-Arabî, tasavvufun hemen her alanında eserler yazmıştır. En kapsamlı eseri *Fütûhât-ı Mekkiyye* İslami ilimlerin hemen her alanıyla ilgilidir.

İbnü'l-Arabî başta hocaları olmak üzere yararlandığı isimleri, kitapları, felsefi-kelami ekolleri vs. kısaca kaynaklarını zikreder. Konevî ise İbnü'l-Arabî ve İbn Sînâ gibi birkaç ismin dışında kaynaklarını zikretmede son derece ketumdur. Söz gelişi İbnü'l-Arabî'nin pek çok eserinde ismini zikrettiği Ebû Hâmid Gazzâlî'yi aralarındaki pek çok düşünce benzerliğine rağmen zikretmediğini görüyoruz. Üstelik Konevî kaynak zikretmemeyi ve başka yazarlardan yararlanmamayı özgünlüğün bir gereği sayar. Bu bağlamda 'Bu eserimi yazarken hiç kimsenin düşüncelerinden yararlanmadım,'[19] veya

---

18 Muhammed Emin Dede, *Menakıbname*, s. 123.

19 Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002, ss. 193-94. Konevî, şöyle der: "Ben bu kitapta, kasıt ve çaba olmaksızın Hakk'ın akla getirdiği basit bir kaç 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 der-

başka bir bağlamda 'Ben bu konuda belirttiğim düşünceye benzer hiçbir kitapta bir şey bulmadım,' gibi ifadeler Konevî tarafından sarahatle dile getirilir. Bu durum Konevî'nin düşüncelerini tahlilde ve kaynaklarını bulmada güçlüklere yol açar. Konevî İslam filozoflarının Grek düşünürlerinden tevarüs edip şekillendirdikleri *felsefi miras* ile kelamcıların ve sûfîlerin ortaya koyduğu miras ile karşı karşıyaydı. O, genel anlamda felsefeyi kelamdan kendisine daha yakın bulmuştu.[20] Burada kelamcıların fıkıhçılarla ilişkisi ve özellikle sûfîlerin karşılaştığı baskı ve sıkıntıların doğrudan veya dolaylı sorumlusu olmalarının payı vardır. Buna İbnü'l-Arabî'nin Endülüs döneminden getirmiş olduğu *kelam-fıkıh uleması* muhalifliğini eklemek gerekir. Hâlbuki İbnü'l-Arabî Endülüs'ün büyük düşünürü filozof İbn Rüşd'ü büyük bir saygıyla zikreder.[21] İbnü'l-Arabî'de özellikle fıkıhçılara kar-

---

lemeyle meydana gelen bir nakil olduğunu zanneder, hâlbuki durum böyle değildir."

20 Konevî şöyle der: "Muhakkikler *görüş birliği* dediklerinde, bununla filozofların kendileriyle olan görüş birliğini kasteder. 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*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002, s. 189.

21 İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd ile karşılaşmalarını *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

şı tepki barizdir. Biyografisinin de gösterdiği gibi, kişisel olarak fakihlerden çok baskılar görmüş olmasının yanı sıra, sûfîlerin en çok fakihlerden ve onların etkisiyle siyasi yönetimlerden baskı gördüklerini belirtir.[22] İbnü'l-Arabî'nin hadis ilmini fıkıh ilmine karşı daha üstün saymasının nedenlerinden birisi bu olmalıdır. 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.[23] Bu yaklaşımında İbnü'l-Arabî'den bilinen hadis ilmini fıkha göre daha üstün sayma görüşü etkindir. Bununla birlikte Konevî'nin fıkha veya daha özelde kelamcılara karşı tavrı, *sistematik düşünmeyi* tercihinden kaynaklanmış olmalıdır. Yine de özellikle cevher-araz ve buna bağlı olarak sebeplilik konusu başta olmak üzere kelamcıların Konevî'nin varlık anlayışındaki rolü azımsanmayacak derecededir.

Konevî'nin Mevlana Celâleddin Rûmî ile ilişkisi üzerinde de durmak gerekir: İki sûfînin yakın ilişkileri ve dostlukları

---

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 bilgiye karşı kuşku duydu." İbnü'l-Arabî'nin 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." Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya, Mısır, 1985, II: 372.

22 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dârü'l-fikr, tarihsiz, I: 279.

23 Konevî, *Vasiyetname*, *Fükûk* içinde, thk. Muhammed Havâce, Tahran, İntişarat-ı Mevla, 1413.

kaynaklarda yer alır. Bu bağlamda *Menâkibu'l-Ârifin*'de çeşitli bilgilere yer verilmiştir. Nitekim Muhammed Emin Dede bu rivayetleri *Menakıb-ı Sadreddin Konevî* adıyla toplamıştır. Bu eserde Mevlevi kaynaklardan derlenen menkıbelerin Mevlana-Konevî ilişkisine kısmen ışık tutuğunu görmekteyiz. Menkıbelerdeki ana fikir, Mevlana ile Konevî'nin iki yakın dostluklarıdır. Ancak yine de satır aralarında Konevî'ye yönelik kimi eleştiriler söz konusudur. Mevlana daha çok bir sûfî, Konevî ise bir medreseli ve 'âlim' olarak tezahür eder. Bu bakış açısı menkıbelere çeşitli şekillerde yansır: Mevlana'nın bir hadis yorumundan kuşku duyan Konevî rüyasında bizzat Hz. Peygamber tarafından ikaz edilir veya Konevî Mevlana'yı Allah'a çok yakın gördüğünü dile getirir, Hz. Peygamber'in kendisine çokça iltifatlar edip 'gerçek evladım' dediğine rüyada tanıklık yapar.[24]

Konevî ve Mevlana ilişkilerini 'Mevlevî' bakış açısıyla yorumlayan bu gibi ifadeler, bir yönüyle sûfîler ile 'zahir ehli' arasında geçen tartışmaları ve ilişkileri andırır. Bunun önemli bir delili Konevî'nin menkıbede Mevlana'yı *inkâr eden* birisi olarak tezahür etmesidir. Üstelik Konevî'nin *inkârı*, genellikle tasavvuf kitaplarında 'zahir âlimlerin' sûfîleri inkâr edişinde belirtildiği tarzda bir ikaz ile ortadan kalkmıştır. Bu bakış açısının başka bir tezahürü ise Mevlana hakkındaki bir suçlamada ifade edilmiştir. Rivayete göre, bazı yönetici ve bilim adamları Mevlana'ya karşı Konevî'yi tercih etmiş ve Mevlana'yı *'çevresinde sıradan insanların toplandığı bir vaiz'* diye görmüşlerdir. Bu eleştiriye karşı Konevî Mevlana'yı savunur ve Hz. Ebu Bekir'in bir tüccar veya büyük sûfî Hallâc-ı Mansur'un hallaç olduğuna dikkat çekerek marifet ile sanatın veya ticaretin çelişmeyeceğine

24 Muhammed Emin Dede, *Menakıbname*, s. 142 vd.

işaret eder. Diğer menkıbelerde de Mevlana'nın sema etmesi veya başka nedenlerle eleştirildiğini, gerek bilim adamlarının ve gerekse yöneticilerin Mevlana'ya karşı tepkilerinin olduğunu görmekteyiz.

Konevî ve Mevlana arasındaki tasavvuf anlayışı farkını yansıtan bir örnek ise Mevlana'nın zahidane yaşantısı ile Konevî'nin zengin ve gösterişli yaşantısını anlatan menkıbedir. Bu da bir anlamda söz konusu kapalı eleştirinin devamı gibidir. Konevî'nin zenginliği ve ihtişamlı yaşantısı sadece Mevlana'nın değil, başta Selçuklu yöneticileri olmak üzere, pek çok kişinin dikkatini çekmiş ve 'Bu zenginlikle marifet nasıl bir araya gelebilir?' sorusu menkıbelerde sürekli dile getirilmiştir. Bununla birlikte Konevî'nin Mevlana hakkında çok övücü ifadelerinin bulunduğu, Mevlana'nın vasiyeti üzerine cenaze namazını kıldırdığı gibi rivayetler aralarındaki dostluğun başka delilleridir. Menkıbeye göre Mevlana'ya *mevlana* lakabını veren de Sadreddin Konevî'dir. Bununla birlikte Konevî yaygın bir şöhret bulamamış olsa bile tasavvuf tarihindeki üstünlüğü, hatta manevi üstünlüğü hakkında iddialı hükümler verilmiştir. Konevî İbnü'l-Arabî'den sonra şeyh-i kebir, yani büyük şeyh diye isimlendirilmiştir ki bu niteleme onun tasavvuftaki yerini vurgular. Öte yandan İsmail Hakkı Bursevî gibi Osmanlı mutasavvıfları Konevî'yi Mevlana ile kıyaslamış ve "Konevî ile Mevlana arasındaki fark yer ile gök arasındaki fark kadardır,"[25] diyerek Konevî'nin tasavvuf içindeki yerini ve üstünlüğünü belirtmişlerdir.

Konevî'nin tasavvuf tarihinde dikkate değer yönü tesirleridir. Hiçbir mutasavvıf teorik tasavvuf tarihinde onun kadar etkili olmamıştır. Bunun yegâne istisnası İbnü'l-Arabî olarak görülebilir, ancak Konevî'nin yaklaşım ve yorumları-

25 Bursevî, *Kitâbü'l hitâb*, s. 290.

nın İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasındaki etkisi dikkate alındığında İbnü'l-Arabî'nin de onun vasıtasıyla müessir olduğu görülür. Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin anlaşılmasındaki katkısı Abdurrahman Câmî tarafından şöyle dile getirilmiştir: "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."[26] Bilindiği gibi *vahdet-i vücûd*, İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşünü açıklayan *varlığın birliği* öğretisidir. Bu terimle İbnü'l-Arabî, esasta Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi Tanrı'nın birliğini esas alarak açıklamak ister ve bu yönüyle vahdet-i vücûd, mebde ve mead yorumunu içeren bir *yaratılış görüşü*dür.

Konevî'nin etkisi, öncellikle *teorik tasavvuf*ta bir yazı dilinin ve üslubunun gelişiminde kendisini gösterir. Başta ilk *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Müeyyidüddin Cendî, İbnü'l-Fârız'ın kasidesinin şarihi Saîdüddin Fergânî, İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız şarihi Davud Kayserî, Sadreddin Konevî şarihi Molla Fenârî, Kutbuddin İznikî, Ahmed İlâhî, Abdullah İlâhî, Şeyh Bedreddin Simâvî, Atpazarî Osman Fazlı İlâhî, İsmail Hakkı Bursevî, Abdurrahman Câmî, Abdülganî Nablusî gibi pek çok sûfînin eserlerinde meselelerin serdediliş tarzı ve üslubu Konevî'nin üslubuna 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, eski eserlerdeki pek çok konu da ya önem kaybetmiş veya bütünüyle göz ardı edilmiştir. Bir yönüyle ortaya çıkan tasavvuf, felsefi veya kelami

26 Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, s. 705.

bir ton taşımıştır. Bunu en azından ifade düzlemi itibariyle *felsefi tasavvuf* ya da *nazari/teorik tasavvuf* diye isimlendirmek mümkündür. Nitekim başta Konevî olmak üzere, Cendî, Fergânî, Davud Kayserî, Molla Fenârî gibi yazarlar bu benzerliğin farkındadır ve okuyucularını tasavvuf ile kelam veya tasavvuf ile felsefe arasında bir ayniyet kurmamaları konusunda ikaz eder.

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 sûfîlerin 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 sûfîdir, 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. Gerek Konevî'nin *Fükûk*'u ve gerekse bizzat Konevî'nin yönlendirmesiyle yazılmış olan Cendî şerhi İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasında büyük öneme sahip olmuştur. Cendî, eserini bu anlamda Konevî'ye ait olarak görür.[27] O halde Konevî bir yandan kendisinin yazdığı eserlerle öte yandan talebelerine yazdırdığı eser ve şerhlerle İbnü'l-Arabî sonrasında tasavvufun anlaşılmasında belirleyici bir katkı bağlamıştır. Böylelikle Konevî ve talebelerinin temel görüşleri ve yorumları kendilerinden sonraki tasavvufta adeta

27 Müeyyidüddin Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 10.

bir 'referans çerçevesi' haline gelmiştir. Buradan hareketle Konevî'nin eserlerini şu şekilde tanıtabiliriz:

Miftâhü'l-Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd (*Tasavvuf Metafiziği*)

Konevî'nin en önemli eseri bu kitaptır. Bu eser, konusu Tanrı'nın varlığı, meselesi ise 'Tanrı'nın âlemle ve âlemin Tanrı ile irtibat ve ilişkisi' olan bir metafizik kitabıdır. Metafizik bütün ilimler gibi konusu, meselesi, ilkeleri olan müstakil bir ilimdir. Bu disiplin, diğer ilimlerle belirli ilişkileri ve ortak yönleri olsa bile konusunun öneminden dolayı onlardan daha üstün ve önemlidir. Bu ilimde, doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi sağlayan ve bir anlamda felsefede mantığın veya dil bilimlerinde nahiv ilminin gördüğü vazifeyi gören, 'miyar' mesabesindeki kaideler vardır. Bu kaideler, şeriat, akıl ve kesinleşmiş müşahedeler ile teyit edilmiş ve doğrulukları tecrübe edilmiş kaidelerdir. Konevî bu kaideleri kapsamlı olarak bu eserinde zikreder ve ardından bu kaidelere göre *ilm-i ilahi*'nin temel meselelerini ortaya koyar. Doğrusu başka hiçbir eseri olmasaydı bile sadece *Miftâhü'l-gayb*'dan hareketle Konevî'nin düşüncelerini tespit etmek ve onun düşünce tarihimizdeki yerini ve konumunu belirlemek mümkün olabilirdi.

en-Nefehâtü'l-İlâhiyye (*İlahi Nefhalar*)

Konevî'nin *varidat*'ı olarak görebileceğimiz bir eseridir. Eserde Konevî bir yandan kendi ruhsal gelişimini ve manevi tecrübelerini açıklayan ifadelere yer verirken öte yandan *Miftâhü'l-gayb*'da ortaya konulan ana fikri ilham ve keşifleriyle destekleyen açıklamalarda bulunur. Ayrıca bu eser Konevî'nin gerek kendi hayatı ve gerekse de İbnü'l-Arabî ile ilişkisi hakkında en fazla bilginin bulunduğu eseridir.

el-Fükûk fi esrarı müstenidâti hikemi'l-Fusûs (Fusûsu'l-Hikem'in Sırları)

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i üzerinde yazılmış kısa, fakat önemli bir şerhtir.

el-Mürâselât beyne Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî (*Yazışmalar* ya da *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.

en-Nusûs fi tahkiki tavri'l-mahsûs (*Vahdet-i Vücûd ve Esasları*)

Konevî'nin hacim bakımından küçük olmakla birlikte üzerinde yazılan şerhlerin de gösterdiği gibi etkili kitaplarından birisidir. Bu eserde 'nas' diye isimlendirdiği her bir bahis altında 'varlık' ile ilgili çeşitli konuları ele alır.

Şerhu'l-Erbaine Hadis, (*Kırk Hadis Şerhi*)

Konevî bu kitabı yazmasının nedenini "**Ümmetimden kırk hadis ezberleyen kimse fakih olarak haşredilir**," hadisine göre, kırk hadis derleyen âlimlerin âdetine uymak olduğunu belirtir. Bununla birlikte kitabında *yirmi sekiz* hadise yer vermiştir.

Şerh-i Esmâillâhi'l-Hüsnâ (*Esmâ-i Hüsna Şerhi*)

Allah'ın isimlerinin anlam ve açıklamalarını içeren önemli bir şerhtir.

Tebsıratü'l-mübtedî ve Tezkiretü'l-müntehî (*Marifet Yolcusuna Kılavuz*)

Farsça bir risaledir. Risalenin içeriği girişte şöyle açıklanır: "Bu risâle, usûl-i maarif ve kavâid-i tavr-i velâyet beyanında bir kaç kelimeden ibarettir ki perde-i gaybdan cilvenümâ ve hurûf ve elfaz kisvesiyle peydâ olmuştur. Ta ki arif kimselere 'tezkire' olarak mütalaasından, taliplere istirşâd tarikiyle zapt ve hıfzından menfaat bahş ola!"

İ'câzü'l-beyân fi-te'vîli ümmi'l-Kur'ân (*Fatiha Suresi Tefsiri*)

İ'câzü'l-beyân Konevî'nin en hacimli eseridir. Bu yönüyle eser, Konevî'nin bütün eserlerinde ele almış olduğu belli başlı bütün konulara dair fikirlerini içermektedir. Eser, iki ana bölümden meydana gelmektedir. 'Giriş' biçimindeki birinci kısımda Konevî genel olarak eseri yazmasının nedenini, eserinin içeriğinde bulunan konuları ve eserindeki üslubu hakkında bilgiler verirken, ardından bilgi görüşünü ortaya koyan çok önemli meseleleri ele alır. Bu bağlamda Konevî hakikate ulaşmada temelde iki yöntem bulunduğunu belirtir: Bunlardan birisi, nazari deliller ve kıyaslardan hareket ederek, gerçeğe ulaşma çabasıdır ki Konevî bunu *burhan yolu* diye isimlendirir. İkinci yöntem ise kalbin arındırılması, ruhun güçlendirilmesi ile Hakk'a sülûk etmekten ibaret olan sûfîlerin kullandıkları yöntemdir. Konevî bunu da *müşahede yolu* diye isimlendirir. Konevî bu bölümde her iki yöntemi tahlil eder ve salt aklın mutlak gerçeğe ulaşmasının mümkün olmadığını ileri sürer ve bunun nedenlerini gösterir.

Eserin ikinci kısmı ise Fatiha Suresi'nin yorumlanmasıyla ilgilidir. Bu bölüm de çeşitli kısımlara ayrılmıştır. İlk olarak 'Besmele' cümlesinin açıklandığı bir bölüm vardır. Ardından Fatiha Suresi'nin birinci kısmı gelir. Konevî Fatiha suresini

üç kısımda mütalaa eder ki bu taksim –bazen atıf yaptığı gibi– bir hadis-i kudsî'ye dayanmaktadır. Bu hadise göre namaz suresi olan Fatiha Suresi, Hakk'a ait bölüm, kula ait bölüm ve hem Hakk'a ve hem de kula ait bölümler olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Surenin birinci kısmı, Hakk'a ait kısımdır. Bu kısımda Konevî başta hamd kavramı olmak üzere Tanrı ile O'nun mevcutlara varlık vermesi ve onları çeşitli varlık mertebelerine izhar etmesiyle ilgili konuları ele alır. Fatiha Suresi'nin ikinci kısmı ise "*Ancak sana ibadet eder ve senden yardım dileriz,*" ayetidir. Bu kısımda Konevî ibadet ve Hak ile kulları arasındaki ilişkileri ele alır. Son kısım ise kulların Allah'tan talepleri ve duaları ele alınır. Bu kısımda ise hidayet kavramı, saadet, şakilik, gazap, gazap türleri gibi konular yer alır.

GİRİŞ
Pratikten Teoriye Tasavvufun Gelişimi ve Sûfîlerin Tasavvufa Meşruiyet Arayışı

Tasavvufun bir yandan *ilim* öte yandan ferdî ve içtimaî hayatta etkin bir *kurum* olarak teşekkülü, bazı sorun ve tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bunların başında ise tasavvufun anlam ve içeriğinin tespiti gelmiştir. Sorunun tezahürü, tasavvufî hayatın mahiyetiyle ilgiliydi ve onun bilimlerle ilişkisi, bilim sınıflamasındaki yeri meselenin özünü oluşturmuştu. İlk dönem tasavvuf yazarları konu üzerinde durmuş, tasavvuf ve sûfî terimlerinin dilsel analizinden hareketle çeşitli görüşler ileri sürmüştür.[28] Dikkati

28 Tasavvufun genel ve bağlayıcı bir tanımını yapmak güçtür. Bununla birlikte çeşitli eserlerde tasavvuf ve sûfî hakkında tarifler yapılmıştır. Misal olarak bazı sûfîlerin tariflerini zikredebiliriz: Ma'rûf Kerhî, tasavvufu şöyle tanımlar: "Tasavvuf, hakikatlere sarılmak ve yaratıkların elindekilerden yüz çevirmektir." Rüveym b. Ahmed Bağdâdî ise tasavvufu şöyle tanımlamıştır: "Tasavvuf üç haslet üzerinde kurulmuştur: Fakr ve iftikâra sarılmak, cömertlik ve îsârı huy edinmek, ihtiyar ve itirazı terk etmek." Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 126-127. Rüveym'in bu tarifi tasavvufun esasını oluşturan üç haslet olarak kavramlaştırılmıştır. Bkz. Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm fi-işârât-i ehli'l-ilham*, s. 502. Başka tarifler için bkz. Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 228 vd. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, thk. Abdülhalim Mahmud, 1960, s. 21-26; Serrâc, *Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud, Bağdat, 1960, s. 45; a. mlf., *İslam Tasavvufu: Lüma'*, Çev. H. Kamil Yılmaz, 1996, s. 24.

çeken ilk husus terimin anlam ve içeriğinde bir görüş birliğine varılmamış olmasıdır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, ilk sûfî ve zâhitlerin geride bir eser bırakmayışı ve bu gibi tartışmaları önemsemeyişleri olabilir. Konunun sonraki eserlerdeki ele alınışı ise sûfîlerin bir yandan yöntemlerini tanıtma ve savunma, öte yandan ithamları cevaplama ihtiyacından doğmuştur.[29] Neticede tasavvufun mahiyeti hakkında birbiriyle çelişen görüşler ileri sürülmüş, onun nasıl bir epistemolojik zemine yerleştirilebileceğine dair tartışmalar süre gelmiştir.

Tasavvufun mahiyeti ve ilimler tasnifindeki yeriyle ilgili tartışmanın günümüzde de canlılığını koruduğunu gözlemliyoruz. Bu bağlamda tasavvufun İslam'ın ruhi ve bâtınî veçhelerini temsil ettiğini ileri süren görüşlerden,[30] onun yerel-halk inançlarının ve eski kültürel kalıntıların İslam

29 İlk dönem tasavvuf yazarları, genellikle tasavvuf iddiası taşıyan bazı insanların şer'î hükümleri yok saydıklarını görünce 'Gerçeği ile yanlışını ayırt etmek için bu kitabı yazdım,' gibi ifadelerle eserlerini yazma niyetlerini belirtirler. Kuşeyrî, şöyle der: "Bu taifeye mensup hakiki sûfîlerin çoğu gitmişlerdir. İçinde bulunduğumuz zamanda bu zümrenin kendisi değil, sadece eserleri kalmıştır... Tasavvuf yolunda bir duraklama ve gevşeme baş göstermiştir... Gönül sahiplerinin tasavvuf yolunun temellerinin sahte sofuların iddia ettikleri gibi, bu şekilde atıldığı ve sûfîlerin selefi olan zevatın da bu tarzda hareket ettikleri kanaatine varmalarından endişe ettim, bu fikre sahip olurlar diye onlara acıdım. Bu eseri bu sebeple yazdım." Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 3; Benzer ifadeler için bkz. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, s. 81-82; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 20.

30 Tasavvufun İslam'ın bâtınî veçhesini teşkil ettiği görüşü, genellikle tasavvuf hakkında müspet kanaat sahiplerinin düşüncesidir. Süleyman Uludağ "Tasavvuf İslam'daki manevi hayatın ve ahlakî değerlerin ilmidir" der. Bkz. Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 123; benzer değerlendirme için bkz. H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 19.

bünyesinde kendilerine yaşam alanı bulduğu bir zemin teşkil ettiği görüşlerine; Arî ırkın kadim dininin gelişimi[31] ve Ârî dinin Sâmi dine galip gelmesi iddiasından özünü irrasyonel düşüncelerin oluşturduğu kadim-irfânî akımların İslam düşünce ve dünyasındaki tezahürleri olduğu[32] iddiasına kadar pek çok farklı görüş ve düşünce ortaya atılmıştır.

---

31 Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, s. 25; Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslam'da Manevi Hayat*, Çev. E. Demirli, A. Kartal, 1996, s. 56. Afîfî, bu iddianın Hint ve İran tesiri olarak iki ayrı yönü bulunduğunu belirtir ve her iki şıkkıyla da iddiayı inceler. Ayrıca Zaehner'in tasavvuf üzerindeki Hint kültür ve felsefesinin tesirleri olduğuyla ilgili iddiası ve bu iddianın eleştirisi için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s. 41 vd.

32 Bu görüşü ileri süren pek çok bilim adamı vardır. Burada sadece R. Nicholson ve Câbirî'nin görüşlerine dikkat çekmek yeterlidir. Nicholson'a göre tasavvuf, pratik düzeyde Hristiyan ruhbanlığı, teorik yönden ise Yeni Platonculuk gibi haricî amillerin tesirinde gelişmiştir. Bununla birlikte Nicholson'ın görüşleri kısmen değişmiştir. Nicholson'ın görüşlerindeki değişim için bkz. Afîfî, *age.*, s. 58 vd.; müsteşriklerin tasavvuf ve sûfî kelimelerinin tahlilinden hareket ederek tasavvufun menşei hakkındaki görüşleri ve bunların değerlendirmesi için bkz. Abdurrahman Bedevi, *Tarihu't-Tasavvufi'l-İslamî*, s. 9 vd. Câbirî ise teorik tasavvufun gnostik akımlara büyük ölçüde bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 280 vd.; a.mlf., *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 350 vd. Görüşlerin ayrıntısına girmeden, kısaca şunu söylemek mümkündür: Bu tarz yaklaşımlar temelde iki bakış açısından hareket eder: Birinci bakış açısını oryantalistlere nispet edebiliriz. İslamiyat araştırmaları genellikle İslam'ın ve özel olarak da ilim ve kültürünün hangi kaynaklardan beslendiğini önemsemiştir. Burada ilgi, İslam'ın evrensel kültüre katkılarını öğrenmekten ziyade, Grek ve antik mirasın belirli bir dönemde İslam kültürünü nasıl belirlediğinin tespitiydi. İslam'ın özgünlüğü veya söz konusu antik kültürleri nasıl dönüştürdüğü ve geliştirdiği ise akla bile gelmemişti. Tasavvuf ve İslam Felsefesi bu açıdan en verimli araştırma alanları olmuştu. Bu bakış açısında Hristiyanların tarihten tevarüs ettikleri İslam'ın bir din olmadığı, en iyimser yorumlarda bile en çok bir *Hristiyan sapkınlığı* olabileceği şeklinde-

ki Avrupalı-bilinçaltı tasavvurun yattığı aşikârdır. Ancak bu perspektifin Müslümanları ve çağdaş araştırmaları derinden etkilediği ve çağdaş araştırmaların doğrultusunu belirlediği de kesindir. Etkinin yaygın hale gelmesi, bazı Müslümanların katı bir şekilde savunup ideolojik bir kalıba dönüştürdükleri geleneksel bir bakış açısıyla kısmen örtüşmesiyle açıklanabilir. O da ilk dönemlerden itibaren başlı başına bir sorun olan bidat alanının sınırının tespitidir. Bidatin mahiyetinin açık bir şekilde tespit edilmemesi, pek çok Müslümanın İslam'ın geçmiş kültürlerle bağını koparması veya yeni bir şeyin ortaya çıkmaması gerektiği görüşüne gitmesine yol açmıştır. Binaenaleyh bu bakış açısıyla, geçmiş kültürlerle ilişki söz konusu olduğunda *İsrailiyat*, yeni bir şeyin ortaya çıkması ve yeni düşünceler söz konusu olduğunda ise *bidat* suçlaması kültürel açılım ve entelektüel gelişimin önünde daima aşılmaz bir engel olarak konulmuştur. Bu bakış açısıyla çağdaş oryantalist araştırmalar bir noktada kesişmiştir: O da İslam'ın felsefe ve kültür düzeyinde yeni ve kendine özgün bir bakış açısı geliştiremeyip geçmiş kültürlerin etki alanında kaldığıdır. Bu tespitten oryantalistler İslam'ın insanlık kültürüne herhangi bir katkı sağlamadığı sonucunu çıkartırken, Müslümanların bir kesimi de geçmiş kültürlerin İslam'a nüfuz etmesini adeta *karşı devrim* diye niteleyip *saf İslam'ın* kirletildiği ve tarihin karanlıklarına gömüldüğü sonucunu çıkartmıştır. *Tasavvuf* söz konusu olduğunda birinci bakış açısının örneği, söz gelimi Nicholson ise Câbirî de başka pek çok müslüman araştırmacı gibi ikinci bakışın örneği sayılabilir.

Doğrusu İslam ilimlerinin menşei sorunundan hareket ederek, İslam'ın evrensel kültür ve medeniyete katkılarını yeni ve sağlıklı bir bakış açısıyla yeniden ele almak gerektiğini düşünüyoruz. Bu noktada üzerinde durulması gereken ilk şey, hangi bilim alanı olursa olsun, İslam'ın seçen, ayrıştıran, tercih eden bir bilincinin olup olmadığının tespitidir. Böyle bir bilincin varlığını kabul ettikten sonra, bu bilincin geçmiş kültürlerle ve yeni düşüncelerle nasıl bir ilişki kurduğunu, neyi tercih ettiğini, neyi dışarda bıraktığını, kendisine kattığı unsurları nasıl dönüştürdüğünü ve içselleştirdiğini ayrı ayrı ele almak gerekir. Bu tarz analitik ve metinleri esas alan bir araştırma yapmadan yaklaşık son bir buçuk asırdaki gibi bir menşe tartışmasına saplanıp kalmanın bilime ve İslam düşüncesine hiçbir katkı sağlamadığı ve bir kısır döngüye dönüştüğü ortaya çıkan ürünlerden bellidir.

Tasavvufun mahiyeti ve bilim hiyerarşisindeki yeriyle ilgili tartışmanın bir benzerinin gnostik akımlar hakkında da uzun yıllar sürdüğünü biliyoruz.[33] Orada tartışma gnostik akımların *felsefe* ya da *din* mi olduğu sorunu üzerinde odaklaşarak sübjektif bir bilginin ilim tasnifi veya dinler tarihindeki yerinin tespitiyle ilgiliydi. Pek çok bilim adamı söz konusu akımların Hıristiyanlıktan sapmış heretik gruplar olduğunu düşünmüş; başta dinler tarihçileri olmak üzere bazı bilim adamları ise gnostik akımları müstakil dinî akımlar görmek yerine, belirli bir dinin bâtınî yönünü oluşturan akımlar saymıştır.[34]

Tasavvufun İslam'ın bâtını ve *deruni* yönü ve esasta gönüllü davranışlarla Allah'a yaklaşmaktan ibaret olduğu tespitini İbnü'l-Arabî'de bulmaktayız: İbnü'l-Arabî insanların nefislerini tezkiye ve tasfiye edip gönüllü davranışlarla Tanrı'ya daha fazla yaklaşmaları anlamında yorumladığı tasavvuf pratiklerinin kaynağını tahlil ederken, tasavvuf ve genel anlamıyla *ruhbanlık* ve onun kaynağı üzerinde durur. Bunu yaparken, öncelikle dini *Allah katında din* ve *insanların katında din*[35] diye ikiye ayırır: Birincisi, Tanrı'nın peygamber vasıtasıyla bildirdiği vahiy dinidir. İkincisi ise insanların toplumsal ve manevi ihtiyaçları için bizzat ken-

---

33 Bu konu ve değerlendirmeler için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 330 vd.

34 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 332.

35 İbnü'l-Arabî, bu taksimi *Fusûsu'l-Hikem*'in Yakup Fassı'nda ele alır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 95; Fassın yorumu ve değerlendirme için bkz. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 393 vd.; Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 124 vd.; Nablusî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, II: 3 vd.; A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II: 175 vd.; Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s.192 vd.; İbnü'l-Arabî'nin benzer ifadesi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Nakşi'l-Fusûs*, s. 5.

dilerinin ortaya koyduğu *hikemî kanunlar*dır.[36] İbnü'l-Arabî ikinci kısımla ilgili görüşlerinden hareketle tasavvuf ve onun Müslümanların hayatındaki tezahürleri için genel bir *meşruiyet çerçevesi* çıkartır: Bu meşruiyet, bir yandan ruhbanlığın anlamını ve dindeki yerini öte yandan insanların ona karşı yükümlülüklerini dile getiren bir ayete dayanır.[37] Bu ayet Hıristiyanların Tanrı'ya yaklaşmak için dini görevlerinin yanında Kur'an-ı Kerim'in *ruhbanlık* dediği ilave amel ve davranışlar geliştirdiklerinden söz eder. Söz konusu fiiller *sorumlu* olunan fiiller değilse bile Şârî onları geçersiz saymaz, aksine iyi niyetle yerine getirenleri ödüllendireceğini belirtir. İbnü'l-Arabî'ye göre ruhbanların yaşadığı dini hayat bu kapsama girdiği gibi İslam sûfîlerinin Tanrı'ya daha fazla yaklaşmak için yerine getirdikleri ibadet ve tezkiye yöntemleri de bu ayetin hükmüne girer ve bu anlamda meşrudur.[38]

İbnü'l-Arabî'nin yorumunda dikkat çeken ikinci husus, söz konusu uygulamaların herkesi bağlayan yükümlülükler olmak yerine insanların gönüllü ve iyi niyetle yerine getirdikleri davranışlar olmasıdır. Böylece buradaki yorum ile *hakikat ehlinin inançlarının geneli bağlamadığı*[39] şeklinde-

---

36 *Nevâmis-i hikemiyye*, İbnü'l-Arabî tarafından akılla ortaya konulmuş ve insanların maslahatlarını karşılayan âdetler anlamında kullanılmıştır. Kayserî bu kavramı *hikmet ve şeriatın gerektirdiği hükümler* diye tanımlar. Bkz. Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, I: 443; Kâşânî ise seçkin insanların Tanrı'ya ulaşmak için kullandıkları ruhbanlık yöntemleri olduğuna dikkat çeker. Bkz. Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 126.

37 İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf ve nefs terbiyesiyle ilgili pratikleri dayandırdığı ayet, "*Biz onlara yazmadığımız halde onlar bir ruhbanlık geliştirmişlerdir,*" ayetidir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 95; açıklama için bkz. Davud Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, I: 444 vd.

38 Ebû'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 195.

39 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 35. İbnü'l-Arabî'nin benzer bir ifadesi *Kitâbü'l-fenâ*'da bulunur. Burada Ebu Hüreyre'den itiba-

ki düşüncesi uyumludur: Her ikisine göre de tasavvuf veya *hakikat ilmi*, bütün müminlerin sahip olduğu bilgiye değil, özel bir çaba gösteren belirli bir insan grubunun bilgilerine ve inançlarına işaret eder. Bu tespit, daha sonra ele alacağımız gibi tasavvufun *özel* bir bilgi olmasıyla ilgilidir.

Çağdaş araştırmalar, tasavvufla ve onun algılanış biçimleriyle de yakından ilişkili şu iki meselede görüş birliğine varmıştır. Birincisi gnostik akımların mahiyeti ve gnostik bilginin niteliğiyle ilgilidir: Bu bilginin sahipleri, kendilerini sıradan müminlerin bilgilerinden daha üstün bir bilgiye sahip kimseler diye görür.[40] Bilginin ikinci özelliği ise kalbe *ilka edilen bilgi* olarak tasavvur edilmesidir. Onun kalbe *ilka* edilmişliğinin bir tezahürü, nihayette *Tanrı'yı vasıtasız ve doğrudan tecrübe*[41] imkânı sağlaması olgusunda ifadesini bulur. Öte yandan araştırmalar, bu akımlarda *teorik* ve *pra-*

---

ren çeşitli din büyüklerinin bu gizli ilim ve onun sıradan insanlardan gizlenmesine dair ifadelerinden hareket ederek bu görüşünü delillendirir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-fenâ*, s. 3 vd.; Sıradan insanların bu gibi sırlarla ve hakikat ilimleriyle ilgilenmemeleri konusunda bkz. Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsân-ı Kâmil*, s. 32. Nesefî, sıradan insanların günlük hayatlarını idame ettirecekleri konularla ilgilenmeleri gereği üzerinde durarak emr-i bi'l-marufun içeriğinin hakikat ilimleriyle ilgili olmadığına dikkat çeker. Nesefî ve tasavvuf görüşleri hakkında bkz. İbrahim Düzen, *Aziz Nesefî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, İstanbul, 2000.

40 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 333.

41 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm ve Sünnet'e Göre Tasavvuf*, s. 41. Bu tanım, Underhill'in *Mysticism*'inden iktibas edilmiştir. Benzer bir tanım, *Encyclopedia of Religion and Ethics*'in *mysticism* maddesinde yer alır: *Mysticism* terimi iki şeyi karşılar: Birincisi Tanrı ile doğrudan diyaloğun tecrübesi, ikincisi ise nefsin Mutlak Hakikat veya Tanrı ile birleşmesinin teolojik-metafizik doktrini. Bkz. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, s. 83. Göreceğimiz gibi, Konevî de bu vasıtasız ve doğrudan irtibat üzerinde durur ve müşahede yönteminin odağına bu kavramı yerleştirir.

tik yönü ayırt etmenin gereği üzerinde durmuştur. Bu ikili yapı, tasavvufta bilhassa göz önünde bulundurulması gereken bir ayrımdır.[42] Tasavvufta öncelikle bir *tavır*, dünya ve dünya nimetlerine karşı bir tepki vardır. Bu tepki, *züht* diye isimlendirilen ve sıradan insanın dünya nimetlerinden mütevazı ölçülerde yararlanmasından, mubah eylemlerin sınırlarını da aşarak evlilik, meslek sahibi olmak, herhangi bir görev almak gibi sorumluluklardan tamamen uzak durmak ve en ağır tezkiye yöntemlerini kendine tatbik etmeye kadar varan bir çeşitlilik göstermiştir.[43] Tasavvuf içerisindeki ikinci yön ise sûfîlerin genel bir varlık tasavvurunu dile getirdikleri *teorik yön*'dür. Teori ile pratiği teşkil eden zühdün sınırları kolaylıkla ayırt edilemez, ancak yine de sûfîlerin sözlerini ve eserlerini incelediğimizde bu ayrımı teşhis etmek mümkündür. Hatta bazen bizzat tasavvuf içinde bu teorik yöne kuşkuyla bakan, tasavvufun hakikatinin bu gibi tavırlarla kaybolacağını belirten tepkiler de ortaya çıkmıştır.

Elimizdeki kaynaklar ışığında tasavvufun tarihsel gelişimine eğilebiliriz: Bu eserlerde tasavvuf hakkında hem *tavır* hem de *teorik yönü* dile getiren açıklamalar ve tanımlar görmek mümkündür. Başka bir ifadeyle her iki unsur *mütedahil* bir şekilde müşahede edilebilir. Ancak esas itibariyle tespit etmek istediğimiz şey, ilk eserlerde tasavvufun mahiyeti ve bilim hiyerarşisindeki yeri hakkındaki görüşlerdir. Acaba ilk

---

42 Tasavvufta bir yandan züht temayülleri, öte yandan teorik veya Afîfî'nin deyimiyle felsefi temayüller için bkz. Ebu'l-Ala Afîfî, *İslam'da Manevi Hayat*, s. 69 vd.; 'Tasavvufi felsefe' ve 'felsefi tasavvuf' kavramları hakkında bkz. Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Eserleri", *Risâle* çevirisi giriş yazısı, s. 24 vd.

43 İlk dönem sûfîlerin züht hayatı ve bu konudaki görüşleri için bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 253 vd.; Abdurrahman Sülemî, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*, s. 127 vd.

sûfîler, kendilerini nasıl tanımlıyordu? Bilgi ve düşüncelerini bir *ilim* diye görüyorlar mıydı? Tasavvufu *müstakil* bir ilim veya görevi fıkıh ya da kelam gibi bilimlerin verilerini *tahkik* etmekten ibaret *bağımlı* bir ilim diye tasavvur etmişlerse bunu nasıl bir epistemolojik zemine yerleştirmişlerdi?

İlk dönem klasikleriyle Ebu Nasr Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ali b. Osman el-Hucvîrî (ö. 465/1072) ve Ebu Hafs Şihabüddin Sühreverdî (ö. 632/1234) gibi bir yandan tasavvufun meselelerini, öte yandan tarihini kaleme alan sûfîlerin eserlerini kastetmekteyiz. Bu eserlerin tasavvufu, özellikle de ilk devrindeki tasavvufu ne ölçüde temsil edebilecekleri başlı başına bir sorundur. Bunun iki önemli sebebi vardır: Birincisi eserlerin geç sayılabilecek bir dönemde yazılmış olmasıdır. Söz konusu tarih, bir yandan İslam'ın yayılma sürecinin neredeyse tamamlandığı, öte yandan gerek dinî-mezhebî düzeyde gerekse siyaset düzeyinde çok önemli hadiselerin gerçekleştiği ve ayrışmaların belirginleştiği bir dönemdir. Neticede söz konusu eserler, belli bir *resmî* görüş izi taşımıştır ki bu görüş kuşkusuz *Sünnilik* olmuştur. Sünniliğin prensiplerinin tasavvufa hâkim oluşu ve tasavvufun *sapkın ve batıl itikatlardan temizlenmesi*, adı geçen eserlerde açıkça müşahede edilen bir tavır ve gayedir. Dolayısıyla bu eserlerin yazılması, gerçekte Sünni tasavvufun kurumsallaşması ve teorik çerçevesinin ortaya konulmasıydı. Başka bir ifadeyle esas aldığımız eserlerin İslam dünyasında kendilerini *tasavvuf* ile irtibatlandırmış bütün akımları ve görüşleri değil, özellikle *Sünni tasavvuf* diye isimlendirebileceğimiz tasavvufu temsil ettiklerini dikkate almak gerekir.

Pek çok tasavvuf klasiğinin yazılış gayesi, sapkınlık ve aşırılıklara karşı tasavvufun *orta yol* ve her çeşit aşırılıktan

korunmuş olduğunu ispatlamaktır.[44] Kuşeyrî böyle bir niyeti açıkça dile getirdiği gibi aynı şeyi Sühreverdî'de de görmekteyiz. Sühreverdî *orta yolu benimsemiş* sûfîlerin adap ve yöntemleriyle ilgili bir kitap yazma niyetini şöyle açıklar: "Kitabımda sûfîlerin dayandığı doğru düşüncenin gerçek yüzünü, benimsedikleri ilmi açık delilleriyle ifade etmeye çalıştım. Sûfî taifesine benzemeye çalışan, fakat halleri onların halinden farklı kimselerle, amelleri bozuk sûfî kisveli şahısların sayısı pek arttı. Bu durum, selefin usulünü bilmeyenlerin kalplerine suizan tohumları ekmekte ve nerede ise sûfîler hakkında gıybet ve suizan eksik olmaz bir duruma gelmiştir. Bu taifenin yaptıkları merasimden ibaret sayılmakta ve bunların ihtisaslarının *adı var kendisi yok* sanılmaktadır."[45]

'İlk tasavvuf klasikleri'nin erken dönem tasavvufunu temsil edip etmeyeceğiyle ilgili akılda tutulması gereken ikinci husus, bu eserlerin İslam bilimlerinin genellikle tamamlandığı ve olgunluk dönemine ulaştığı bir dönemde yazılmış olmasıdır. *İlk İslam filozofu* diye nitelenen Kindî'nin ölüm tarihi 252/866'dır. Bu tarih Kuşeyrî'nin ölüm tarihinden

---

44 Bu konu, hakikat-şeriat kavramlarıyla kalıplaştırılmış bir sorun olarak genellikle tasavvuf eserlerinde ele alınmıştır. Şayet bir sûfî, belirli mücahedeler sonucu birtakım bilgilere ulaşmış ise bu kişinin şeriat kuralları ile ilişkisi nasıl sürecektir veya ulaştığı bilginin şeriat bilgileriyle ilişkisi ne olacaktır. Bu sorunun başka bir yanı ise sûfîlerin fıkıhçılara ve onların katı ve kaba din tasavvurlarına gösterdikleri tepkilerle ilgilidir. Bu gibi tepkiler, zamanla fıkıhçılar tarafından sûfîlerin dini yükümlülükleri ciddiye almama ithamıyla karşılanmıştır. Sûfîlerin söz konusu kavram ikilisi hakkındaki görüşleri için bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 216-17; Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 534; değerlendirme için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, II: 556 vd.; Afîfî, *İslam'da Manevi Hayat*, s. 99 vd.; Abdurrahman Bedevi, *age.*, s. 63 vd.

45 Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-maârif*, s. 3.

neredeyse iki asır önceye tekabül eder. Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflarla İslam felsefesi olgunluk dönemine kavuşmuştu. Benzer şey diğer İslam bilimleri için söylenebilir. Fıkıh mezheplerinin kurucuları, yaklaşık hicrî 150 ila 250 yılları arasında yaşamıştı. Kelam ekolleri de ilk önemli temsilcileriyle ve eserleriyle bilim tarihindeki yerlerini almıştı.

Böylece gerek dil ilimleri, gerek kelam-fıkıh ve felsefi ilimler ilk teşekkül aşamalarını geride bırakmış, *İslam ilim atlası* tamamlanma sürecine girmişti. Bu durumda ilk tasavvuf yazarlarının önlerinde belirli usul ve yönteme sahip ilimleri buldukları aşikardır; üstelik onlar da söz konusu ilimlerden herhangi birisinde uzman kimselerdi. Dolayısıyla tasavvufu bu ilimlerden hareketle ele aldıkları veya böyle tasavvur etmiş oldukları kuşkusuzdur. Binaenaleyh başlangıçta tasavvuf, adı geçen eserlerde dile getirildiği tarzda mı tasavvur edilmişti veya ilk kez *sûfî* diye isimlendirilenlerin yaşadıkları tasavvuf ile bu eserlerde anlatılanlar tam anlamıyla mutabık mıydı, bu, cevabı kolaylıkla verilebilecek bir soru değildir. Nitekim Sühreverdî tasavvufun saf gönüllere, ihlaslı kalplere inen rabbani bir Hak vergisi ve anlatılmaz bir tecrübe olduğunu belirttikten sonra Cüneyd-i Bağdâdî'den şöyle bir cümle aktarır: "Bizim ilmimizin yaygısı şu kadar yıldır dürülüp toplanmıştır. Bizim söylediklerimiz artık sağdan soldan açıklama nevinden şeylerdir."[46]

Sühreverdî nispeten ilk sûfîlere yakın bir zamanda yaşamış ve *sûfîlerin imamı* diye isimlendirilmiş Cüneyd-i Bağdâdî'nin böyle bir şey söylemesine dikkat çekerek kendi çağının o çağlara uzaklığını ve kendi devrindeki âriflerin sayısının azlığını da hesaba kattığında durumun çok daha va-

46 Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-maârif*, s. 4.

him olduğunu belirtir. Kuşeyrî ise aynı gerçeğe bir mısrayla işaret etmiştir:

Çadırları çadırlarına benziyor, hâlbuki görüyorum ki
Çadırların içindeki kabile kadınları sevgilimin
kabilesine ait çadırlardaki kadınlara benzemiyor.[47]

Burada Kuşeyrî'nin vurguladığı, başta sahabe ve sonraki nesil olmak üzere, ilk zâhit ve abitlerin yaşadığı manevi hayatın kendine özgü niteliği ve tanımlanamazlığıdır. Her şeye rağmen, elimizde bu eserlerin dışında bir kaynak olmadığına göre, ilk *zâhit* veya *sûfî*lerin görüşlerini de aynı zamanda birer tasavvuf tarihi klasiği niteliğindeki bu eserlerden öğrenmek zorundayız. Önce Kelâbâzî'nin görüşlerine ve tasavvuf anlayışına bakacağız:

Kelâbâzî sûfîlerin itikadi görüşlerinin özellikle Eş'arîlik olmak üzere Sünniliğin itikadi görüşlerinin aynısı olduğunu ispata çalışır. Sûfîler, hiçbir itikadi meselede Sünniliğin dışında görüşler ileri sürmemiştir. Buna sûfîlerin amelî görüşlerinde fıkıh mezheplerinin görüşlerine uydukları iddiasını da eklemeliyiz.[48] Bu yönüyle tasavvuf, Sünni bilginlerin ortaya koyduğu hükümleri deruni hayatta uygulamayı esas alan bir çabadan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle Sünniliğin itikadi ve amelî konulardaki ilkeleri ve görüşleri ile sûfîlerin hakikatleri ve sırları arasında tam bir mutabakat ve ahenk vardır.

Kelâbâzî 'Sûfîler şu meselede ittifak etmiştir,' gibi bütün sûfîleri bağlayıcı ifadeler kullanır. Bu durum sûfîlerin belirli bir taife ve grup olarak anlaşıldığı ve ortak görüşlere sahip oldukları anlamına gelir. Gerçi tasavvuf konusunda ehliyetli pek çok âlimin kitabını ve tasavvufun hakikatini bilenlerin

47 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 95.
48 Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 32 vd.

menkıbelerini inceledikten ve sûfîlerle sohbet ederek kendilerine sorular sorduktan sonra yazdığını belirtir. Ancak yine de böyle bir ifade, kuşkuyla karşılanabilir.[49]

Kelâbâzî, eserinde tasavvufun kısa bir tarihini verir. Bu tasnifte üç devre işaret eder: Birincisi takva ve züht sahibi insanların bulunduğu devirdir. Ardından takva sahibi insanların sayılarının azaldığı ve zühde ve takvaya rağbetin kısmen eksildiği ikinci devir gelir. Kelâbâzî, yeni dönemi tasavvufun *soru-cevaba* döndüğü devir diye niteler ki bu ifade bir yönüyle *teorik tasavvufa* gösterilen tepkinin tezahürü sayılabilir. Bunun anlamı, yeni devirde tasavvuf ile ilgili pek çok eserin yazılmış olması ve insanların tasavvuf ile daha çok bir *bilgi konusu* olarak ilgilenmeleridir. Üçüncü devir ise yazarın sert bir üslupla eleştirdiği devirdir. Bu devirde hakikatler kalkmış, isim kalmıştır; hakikat kaybolmuş, şekil zuhur etmiştir. Hakikati aramak, bir meziyet haline gelmiştir. Tasavvuftan anlamayanlar, sûfîlik iddiasında bulunmuşlar, sûfîlik vasfını haiz olmayanlar tasavvufla süslenmeye başlamışlardır.[50] Kelâbâzî bu dönemde de gerçek anlamda tasavvufu bilen insanlar bulunduğunu belirtir, fakat bu insanların bir köşeye çekilip insanlara tasavvufu öğretmeyişlerinden de şikâyet eder.

Kelâbâzî tasavvufun tarifi ve kelimenin kaynağı hakkında çeşitli görüşleri zikreder ki bunların büyük kısmı dünyayı terk, nefsi dünyadan uzaklaştırmak, memleketi terk, sefer haline devam, nefsi hazlarından alı koymak, ihlaslı olmak, sırrı saflaştırmak, kalbin inşirahını sağlamak ve fazilet yarışında önde gitmeyi vurgulayan tariflerdir. Bütün bu tanımlar tasavvufun *züht* ve pratik yönüyle ilgilidir. Bununla

49 Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 19.

50 Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 48-49.

birlikte Kelâbâzî, başka bir bağlamda tasavvufun teorik yönüyle ilgili görüşlerini de dile getirir. Marifet ve ilim arasındaki farkı[51] incelerken, tasavvufu *gerçek bilgi* veya *hakka'l-yakîn* bilgi diye nitelediğini görmekteyiz.[52] O, ilim ve marifet arasındaki farkı şöyle açıklar: "İlmin varlığı marifetle, aklın varlığı ilimledir. Marifet ise kendi kendine var olur. Bu cümlenin anlamı şudur: Allah bir kuluna kendini tanıtıp kul da Hakk'ı kendisine tanıtıldığı şekilde tanıyınca, bundan sonra Allah o kulda bir ilim meydana getirir. Böylece o kul, ilmi o marifet sayesinde elde etmiş olur. O kuldaki akıl da kendisinde vücûda getirilen ilimle var olur."[53]

Kelâbâzî, ilim ve marifet ayrımı ile ilgili başka tarifler zikreder: "Eşyanın zahiri ile ilgili bilgiye ilim; eşyanın bâtınını ve iç yüzünü keşf etmek suretiyle elde edilen bilgilere marifet denilir"; "Allah ilmi halka, marifeti evliyasına tahsis etti." Bu tanımda tasavvufi bilginin özel bir bilgi olduğu vurgulanmaktadır. İlk tanımda ise sûfîlerin sıklıkla kullandıkları zahir-bâtın ayrımına vurgu yapılmıştır. Bunun yerini hakikat-şeriat veya mensuplarını dikkate aldığımızda ise ehl-i rüsum-ehl-i hakikat gibi terim çiftleri alabilir. Bu tanımlarla İbnü'l-Arabî ve sonraki sûfîlerin görüşleri arasında büyük benzerlikler kurulabilir. Ancak şimdilik söyleyebileceğimiz şey, Kelâbâzî'nin eserinde tasavvufî bilgiyi müstakil ve yeni bir bilgi olmak yerine, *gerçek* ve *kesin* bilgi olma özelliğiyle zahirî ve akli ilimlerden ayırt etme tavrının bulunduğudur.[54]

51 Bu konuda bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1995, s. 347.

52 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 97.

53 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 98.

54 Ebû Abdurrahman Sülemî "İlme'l-yakîn sünnete uygun olarak şeriatın zahirine muvafakat etmek, ayne'l-yakîn ise muamelede ihlastır," derken aynı düşünceye işaret etmiş olur. Bkz. Ebû Abdurrahman Sülemî, *Derecâtü'l-muâmelât*, nşr. S. Ateş, s. 32.

İlk dönem tasavvuf eserleri içerisinde Kuşeyrî *Risâle*'sinin ayrı bir önemi vardır. Bunun sebebi Kuşeyrî'nin tasavvufun *müstakil ilim* olduğuna dair iddiasıdır. Kuşeyrî bu iddiasını ileri sürerken öncelikle tasavvufun kendi ıstılah ve terminolojisini geliştirme ve kullanma hakkını vurgular: Her ilim kendi ıstılah ve terminolojisini geliştirme hakkına sahip olduğu gibi tasavvuf da kendi terminolojisini geliştirme ve kullanma hakkına sahiptir. Kuşeyrî şöyle der: "Çeşitli sınıflara ve ilimlere mensup âlimlerden her bir zümrenin aralarında kullandıkları birtakım ıstılahları mevcuttur. Her zümre kendisine has bu nevi ıstılahlarla diğerlerinden ayrılır."[55] Bu genel tespitin ardından ıstılahların bir ilim ve sanat alanındaki işlevlerine işaret ederek sûfîlerin aralarında birtakım ıstılahlar üzerinde görüş birliğine vardıklarını belirtir.

Sûfîlerin bu gibi ıstılahları kullanmış olmasının birisi bütün ilim dallarına, diğeri ise daha çok tasavvufa ve sûfîlere özgü iki sebebi vardır: Birincisi belli bir ilme veya sanata mensup insanların birtakım ıstılahlarla bilim ve sanatlarını anlaşılır kılma teşebbüsüdür. İkinci ve tasavvufa özgü sebep ise özellikle İbnü'l-Arabî'nin ayrıntılı bir şekilde ele aldığı gibi56 sûfîlerin *özel* ilimlerini kendilerinden olmayan ve tasavvufa intisap etmemiş insanlardan gizleyip bir yandan *zahir ehli*'nin tepkilerinden korunmak, öte yandan da bilginin ehil olmayanlara ulaşmasını engellemektir.[57]

---

55 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 179.

56 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 279.

57 İbnü'l-Arabî, sûfîlerin mecaz ve sembolik ifade biçimleriyle düşüncelerini açıklamak zorunda kalışlarını açıklar. Ona göre sûfîlerin böyle bir yolu seçmeleri ve neticede tasavvufî bilginin anlaşılmaz bir tarzda ortaya çıkışının başlıca sebebi, kendilerini dini yetkinin sahibi gören fıkıhçılar olmak üzere zahir ehlidir. Bu mesele ve bunun sebep olduğu sorunlar bağlamında bkz. İbnü'l-Arabî, *el-*

Şu halde Kuşeyrî'de *ıstılah* tabirini sûfîlere özgü *işaret* ve *mecazi ifadeleri* de kapsayacak şekilde geniş anlamda yorumlamak gerekir. Çünkü özellikle işaret ve mecazi ifadeler, tasavvufun *sır* hüviyetini korumak ve *ehil* olmayanlardan onu sakınmanın araçları sayılmış ve kullanılmıştır. Kuşeyrî bunu şöyle belirtir: "Sûfîler ehli olmayan insanlar arasında yayılmasından kıskançlık duydukları sırları yabancılardan saklamak için kendilerinden olmayanlara manası müphem ve anlaşılmaz görünen ıstılahlar kullanmayı özellikle tercih etmişlerdir."[58]

Kuşeyrî'nin başka ifadeleri tasavvufun mahiyeti ve tasavvufi bilginin niteliği hakkında diğer sûfî yazarlara nispetle iddialı bir görüşe ve tavra sahip olduğunu gösterir. Sûfîlerin ıstılah, özellikle mecaz ve işaretler kullanmasının sebebini izah ederken şöyle der: "Sûfîlerin sahip olduğu hakikat ve marifetler gayret ve emek sarf ederek zoraki bir şekilde veya akıl yoluyla elde edilmiş değildir. Onlar sûfî zümresinin kalplerine Allah tarafından tevdi edilmiş manalardır."[59] Bu *mana* ve *hakikatleri* idrak eden meleke de Allah'ın saf ve temiz hale getirmiş olduğu *sır* ve *ruhlar*dır. Burada sır ve ruh, akıl ve diğer bilgi araçlarının mukabili olarak kullanılmıştır.

Böylelikle Kuşeyrî iki önemli hususu tespit eder: Birincisi bütün ilimlerin sahip olduğu bir hakkı tasavvufa da tanıyarak tasavvufun da diğer ilimler kadar meşruiyete sahip bir *ilim* olmasıdır. Istılah *ilim* haline gelmeye katkı sağlayan en önemli unsurlardan birisi olduğuna göre sûfîler de ken-

---

Fütûhâtü'l-Mekkiyye, I: 279. İbnü'l-Arabî başka bir ifadesinde ise insanların sûfî karşısındaki tavrını genişçe ele alır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-kurbet*, s. 4 vd.

58 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 179.

59 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 179.

di ilimlerini inşa için ıstılahlar geliştirip kullanma hakkına sahiptir. Ancak Kuşeyrî, sûfîlerin özel hal ve bilgilerine işaret için kullandıkları sembolik ve mecazi ifadeleri ıstılahlara katmakla *ıstılah*[60] geliştirmenin ve kullanmanın gayesini zayıflatmıştır. Bu durum sonraki sûfî yazarların farkına vardığı bir tespittir ve tasavvufun ıstılah yerine *işaret* ve *mecaz*, bağlayıcı yorum ve tefsir yerine öznelliğe vurgu yapan *işaret*'i kullanmayı tercih edişleri fıkıh-kelam âlimlerinin otoritesinin ve tepkilerinin bir sonucu diye yorumlanmıştır.[61]

O halde Kuşeyrî bir yandan tasavvufu bir ilim haline getirmek için ıstılahların varlığından hareket ederken öte yandan tasavvufun herhangi bir bilimden farklı bir sübjektifliği barındırdığını da itiraf etmiş olmaktadır. Bu yön, sûfîlerin akıl ve rivayetlerle öğrenilen bilgilerin dışında sahip oldukları bilgi ve hallerden ibarettir.

Kuşeyrî teorik yönü üzerinde dursa bile tarih analiziyle tasavvufun özünün ve esasının takva ve züht olduğunu tespit eder: "Ümmetin ilk mensupları en faziletli isim diye *sahabe* ismini almışlar ve bunun dışında herhangi bir isme gerek duyulmamıştır; sahabeden sonra gelen insanlar ise *tabiîn* ve *tebe-i tabiîn* ismini almıştır. Ardından, ümmet görüş ayrılıklarına düşmüş, derecelenmeler ortaya çıkmış, dinin hükümlerine duyarlı kimselere *zahitler* ve *abidler* adı verilmiştir.

60 Cürcânî ıstılahı şöyle tanımlar: "Istılah, bir topluluğun bir şeyi bir isimle isimlendirmede görüş birliğine varmalarıdır; bu isim sayesinde o şeyin ilk vaz edilmiş anlamına geçilir. Başka bir görüşe göre ise ıstılah, herhangi bir münasebet nedeniyle bir lafzın sözlük anlamından başka bir anlamda kullanılmasıdır. Bir görüşe göre ise ıstılah, bir grubun belirli bir mana karşılığında bir lafzın kullanımında görüş birliğine varmış olmasıdır." Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 28.

61 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 279.

Sapkın ve bidatçi mezheplerin ortaya çıkmasının ardından ise mezhep çatışmaları ve kavgaları baş göstermiş, herkes gerçek zâhit ve abitlerin kendi aralarında bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu çekişmelerin neticesinde ise her nefeste Allah ile olma hâlini koruyan ve kendilerine ilişen gaflet musibetlerinden sakınmaya çalışan Ehl-i Sünnet'in ileri gelenleri *mutasavvıf* diye bilinmeye başlamıştır."[62]

Buradaki son ifade özellikle Kelâbâzî'nin görüşleriyle uyumludur. Bu tahlilde dikkate değer bir nokta da çağdaş araştırmaların tasavvufun menşei ve ortaya çıkışı hakkındaki değerlendirmeleriyle büsbütün çelişen ve onları anlamsızlaştıran tespittir. Kuşeyrî başlangıçtan itibaren Müslüman toplumun önderlerinin yaşama tarzının *züht* olduğuna ve bu tarzın belirli bir grubu isimlendirmeye imkân vermeyecek kadar yaygın olduğuna dikkat çeker. Yeni isimlerin ortaya çıkması ise toplumdaki genel bozulmanın ve ilk nesillerin temsil ettiği yaşam tarzının yaygınlığını kaybetmesinden kaynaklanmıştır. Çağdaş araştırmalar ise tasavvufun ortaya çıkışını genellikle bir tepki olarak niteleme eğilimindedirler ki, ilk dönem yazarlardan hiç birisinin böyle bir eğilimi onaylamadığını hatırda tutmak gerekir. Onlara göre belirli bir zümre yaşama tarzları, görüşleri veya kıyafetleriyle belirgin hale gelmişse bu durum, yeni bir yönelimi ve tepkiyi değil, olsa olsa genel toplumsal gidişattaki sapmayı gösterir.

Kuşeyrî *tasavvuf* teriminin dilsel kökeni hususunda farklı bir tavra sahiptir. Konu hakkında ileri sürülmüş görüşleri zikrederek onlardan tatminkâr bir sonuca ulaşılamayacağını ortaya koyar: "Tasavvufun kökeni diye ileri sürülen hiçbir görüş, gramer açısından tam anlamıyla doğru sayılamaz. Üstelik sûfîler mahiyetlerini belirleyecek bir lafız kı-

62 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 450 vd.

yasına ve iştikakı hak etmeye ihtiyaç hissetmeyecek kadar meşhurdur."[63] Bu sebeple Kuşeyrî, dil merkezli tariflerden sarf-ı nazar ederek bizzat sûfîlerin tasavvuftan ne anladığını ortaya koymaya çalışır. Aktardığı tarifler ise tasavvufun ahlak ve kalp temizliği olduğunu vurgulayan tanımlardır.

İlk tasavvuf klasiklerinden birisinin yazarı olan Ebu Nasr Serrâc ise konunun çok önemli bir yönüne dikkat çeker: Sûfîler, belirli bir ilme mensup oldukları için *sûfî* adını almış değildir. Bu bağlamda tasavvuf, mesela bir fıkıh veya hadis ya da başka bir ilim gibi herhangi bir ilme tekabül eden bir bilim ismi olmadığı gibi sûfî de öncelikli olarak, belirli bir ilme sahip kimse değildir.[64] Bununla birlikte tasavvufun fıkhın müdahalesinin olamayacağı bir ahlak ve deruni hayat ilmi ve bir uzmanlık alanı olduğu düşüncesinin de sonraki yazarları etkilediği açıktır.

Serrâc, tasavvuf teriminin *yün-yün giymek* anlamında *sûf-tasavvefe*'den türemiş bir kelime olduğunu ve bu tarz isimlendirmenin de zorunluluktan kaynaklandığını şu ifadesiyle dile getirir: "Bir insan 'Hadisçiler hadis ilmine, fıkıhçılar fıkıh ilmine nispet edildikleri gibi sabreden kimselere *sâbirîn* (sabredenler), şükreden kimselere şâkirîn (şükredenler) ve tevekkül edenlere de *mütevekkilîn* (tevekkül edenler) ismi verilmiştir. Niçin sûfîler de belirli bir ilme veya hale nispet edilmemişlerdir?' diye sorabilir. Vereceğimiz cevap şudur: Sûfîler sadece bir ilme sahip değildir; sadece bir hale ve davranışı da benimsememişlerdir. Onlar bütün ilimlerin kaynağı, bütün ahlakların mahalli, fıtrî ve kesbî bütün güzel huyların sahibi olmuşlardır."[65] Bu sebeple sûfîler Serrâc'a

63 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 450.
64 Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 21.
65 Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 21.

göre, herhangi ilim ile veya ahlak ile isimlendirilemezler, çünkü onları ifade edebilecek böyle bir ilim veya ahlak bulmak mümkün değildir.

Serrâc sûfîlerin bu ismi almalarının sebebini ise şöyle izah eder: "...Bunu yapmam da mümkün olmayınca dış kıyafetlerine bakarak kendilerini isimlendirdim. Onların elbiseleri, peygamberlerin sünneti, veli ve seçkinlerin şiarıdır." Serrâc iddiasını eski ümmetlerden delil getirerek teyit eder: "Allah Hz. İsa'nın ümmetinden seçkin bir sınıfı nitelemek istediği vakit, onları zahirî kıyafetleri ile zikretmiştir. Bana göre sûfîler de böyledir. Onlar da sahip oldukları ilim, ahlak ve huylara değil, kıyafetlerine nispet edilmiştir."[66] Serrâc'ın bu ifadeleri konumuz açısından son derece önemlidir. Gerçekten de bu tarifte tasavvuf, hiçbir şekilde bir bilim veya hakikate ulaşma yöntemi diye nitelenmez. O halde başlangıçta tasavvuf bir züht ve hayat tarzı olarak görülmüştür. Bununla birlikte Serrâc tasavvufu hadis, fıkıh, kelam, tefsir gibi geleneksel dini ilimlerle mukayese eder ve Kuşeyrî'nin öncüsü olarak bu ilimler içinde tasavvufa bir meşruiyet alanı arar. Serrâc'ın tasavvuf anlayışı, pek çok sûfîde yansımasını gördüğümüz, tasavvufu *fikh-ı bâtın* saymak diye yorumlanabilir.

Görüşlerini ele alacağımız başka bir sûfî de Hucvîrî'dir. Hucvîrî'de dikkate değer bir husus, Konevî'nin bilgi anlayışında çok önemli bir yer tutan *bilginin ispatı* ve *imkânı*yla ilgili bölümle eserine başlamış olmasıdır. Bu tavır, tasavvuf tasavvuru bakımından son derece önemli olduğu gibi tasavvufun özellikle Bâtınîlikle ilişkisini anlamak bakımından da çok mühimdir. Vakıa, hangi alana mensup olunursa olunsun, öncelikle bilginin mümkün olduğunu ispat eden epistemolojik bir çerçevenin tespiti gerekir ki ardından bilgiler bu zemi-

66 Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 22.

ne yerleştirilebilsin. Bu mesele genellikle bilginin imkânını ve objektifliğini inkâr eden bir grup dikkate alınarak, cevap tarzında ortaya konulur.[67] Hucvîrî şöyle der: "Sofistler adı verilen bir grup mülhit vardır. Allah onlara lanet etsin. Bunların görüşü şudur: Herhangi bir şey konusunda edinilen bilgi sahih ve geçerli değildir. Bilginin kendisi dahi mevcut değildir."[68] Bu ifade, sofistler veya indiyye [69] veya la-edriyye gibi çeşitli isimlerle isimlendirilen ve bilgi ve hakikatin izafiliğini savunan gruplara nispet edilen görüşü özetler. Hucvîrî sofistlerin görüşünü eleştirirken sûfîlerin bilginin imkânını kabul edenler safında yer aldığını ısrarla belirtir.

Hucvîrî'nin ifadelerinden anlaşılan başka bir husus, *bilginin imkânsızlığını* savunanların kendi devrinde etkin olduğu ve sûfîler arasında bu görüşten etkilenen veya böyle düşünen kimseler bulunduğudur. Hucvîrî sofistler ile sûfîlerin –en azından bir grup sûfîyi özdeşleştirme iddialarının varlığından da söz eder: "Tasavvuf yolunu tutan başka bir mülhit grubu daha vardır ki şöyle derler: Hiçbir şey hakkında doğru ve gerçek bir bilgiye sahip değiliz. Şu halde ilmi terk etmek bizim için ilmin var olduğunu kabul etmekten daha mükemmel bir hareket tarzıdır." Bu kanaatteki bazı tasavvuf mensuplarının görüşlerinin halk arasında yanlış fikirlerin yayılmasına sebep olduğuna da dikkat çeker: "Onların bu sözlerini halk duymuş, ona göre hareket ederek 'Tüm mutasavvıfların yolu işte budur, meslekleri de böyledir,' demişlerdir. Hatta bu durum inançlarının dağınık

67 Kelam eserlerinde bu tarz ifadeler için bkz. Fahreddin Râzî, *Muhassalü'l-efkâr*, nşr. Semih Dağim, Beyrut, 1992, s. 25 vd.; Taftazânî, *Şerh-i Akaid-i Nesefî*, s. 19 vd.

68 Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 94.

69 Bu grupların tanımları için bkz. Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 158, 191.

hale gelmesine, hakkı batıldan ayırt etmekten aciz kalmalarına sebep olmuştur."[70]

Bu yanlış anlamaya ve sofistlerle sûfîleri bir sayma iddiasına öncelikle bazı sûfî grupların yol açtığı anlaşılmaktadır. Ancak bu noktada başka nedenler de tespit edebiliriz. Söz gelişi imam nazariyesini savunurken bütün objektif bilgi araçlarını inkâra yeltenen bazı İsmâilî gruplar böyle bir izlenime yol açmış olabilir. Böylece Hucvîrî'nin tespitini bazı Bâtınî-İsmâilî grupların tasavvuf erbabıyla aynı çerçevede değerlendirildiği ve İsmâlî düşüncelerin sûfîler arasında yayıldığı şeklinde yorumlayabiliriz. Nitekim İbn Haldun, Bağdat ve İran bölgelerinde bazı İsmâilî gruplarla ilişkileri neticesinde sûfîlerin İsmâilî görüşleri benimsediğinden söz eder.[71]

Hucvîrî ilimleri sınıflar ve her birisi hakkındaki hükmünü verir: "İlim, iki çeşittir. Birincisi Allah'ın ilmi, diğeri ise yaratıkların ilmidir." Bu tasnifin bilginin öznesi açısından yapılmış bir ayrım olduğu anlaşılmaktadır. "Halkın veya kulun ilmi, Tanrı'nın ilmi içinde silinir. Bunun sebebi gerek Tanrı ve gerekse insanın ilminin her birisinin sıfatı olması; Tanrı'nın sıfatlarının sonsuz, buna karşın insanın sıfatlarının kendisi gibi sonlu olmasıdır. Yaratıklara ait ilim ikiye ayrılır: Birincisi usul, diğeri ise füru ilmidir. Her birisinin zahiri ve bir bâtını vardır. Usul ilminin zahiri, şehadet kelimesini söylemek, bâtını ise marifeti gerçekleştirmektir. Füru ilminin zahiri muameleyi yerine getirmek, bâtını ise niyeti tashih etmektir. Bunlar, birbirlerini tamamlayan iki ilimdir ve birisi olmadan diğeri asla olamaz. Çünkü bâtın olmadan

70 Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 96.

71 İbn Haldun'un değerlendirmesi için bkz. *Mukaddime*, II: 554; a. mlf., *Şifâu's-sâil*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1984, s. 157.

hakikatin zahiri, nifak; zahir olmadan hakikatin bâtını ise zındıklıktır. Şeriatın zahiri bâtın olmadan nefs; zahir olmadan şeriatın bâtını ise hevestir."[72] Böylelikle Hucvîrî şeriat ile tasavvuf arasında bir ahenk kurmaya çalışır.

İşaret edeceğimiz son görüşü marifetle ilgilidir. Hucvîrî başta Mutezile kelamcıları olmak üzere Allah'ı bilmede aklı yeterli gören ve akılla Tanrı'ya ulaşmayı savunan kimseleri *Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat* adına eleştirir. Bunun için öncelikle ilim-marifet arasında bir ayrım yapar, daha doğrusu yaygın bir ayrımı çeşitli görüşleri zikrederek tespite çalışır. "Marifet, konusu Tanrı olan ilimdir. Zahirî âlimlerle sûfî muhakkikler arasında şöyle bir ayrım vardır: Âlimler Allah hakkındaki sahih bilgiye marifet derken muhakkikler Allah hakkındaki sahih hale marifet der." Hucvîrî bazı bilginlerin aklın Tanrı'yı bilmede yeterli olabileceğini ileri sürdüklerini zikrederek başka bir açıdan bunları eleştirir. Eleştirisinde bir yandan aklın tek başına Tanrı'yı bilemeyeceğini savunurken öte yandan sebepler ile sonuçlar arasında zorunlu bir ilişki kurulamayacağından hareketle Sünni kelamın başka bir görüşünü esas alır.[73] Böylece 'Delil zorunlulukla medlule istidlal etmez,' ilkesini benimseyerek bir anlamda sebeplilik ve istidlal teorisinden uzaklaşır.

Görüşlerini ele alacağımız son mutasavvıf Sühreverdî'dir. Sühreverdî *tasavvuf ilminin menşei*[74] meselesini insanlar-

72 Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 205-207.

73 Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 398 vd.

74 Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*: *Avârifü'l-maârif*, s. 2; Sühreverdî'nin kendi isimlendirmesi *ulûm-ı sûfîyye*, yani sûfîlerin ilimlerinin menşeidir. Bkz. Sühreverdî, *age.*, s. 11. Bu noktada dikkate değer bir diğer husus, Sühreverdî'nin *ilm-i tasavvuf* yerine çoğul olarak 'sûfîlerin ilimleri' ifadesini tercih etmesidir. Bu yönüyle Sühreverdî, Serrâc'ın görüşünü kabul etmiş görünür.

daki kabiliyet farklılıklarını esas alarak temellendirmeye çalıştığı gibi bu farklılıktan bilginin üç türünü de çıkartır. Bu da ilk devirlerinden beri tasavvufta ve sûfîler arasında yaygın bir düşüncedir. Sühreverdî *hakka'l-yakîn* ile fıkıh terimine yüklediği özel anlamları bir anlamda birleştirerek tasavvuf kelimesine *dinde derin ve gerçek anlama ulaşmak* anlamı kazandırmaya çalışır.[75] Ona göre sûfîler dini ilimlerin yanı sıra, kalplerinin temizliği ile ikinci bir ilim türüne daha sahiptir. Bu ilim veraset ilmidir ve onunla sûfîler, sadece fıkıh, hadis, tefsir gibi zahirî ilimleri bilen âlimlerden üstün olmuşlardır. "Sûfîlerin sahip oldukları veraset ilmi, dini en ince noktalarına kadar bilmektir."[76] Burada Sühreverdî'nin kullandığı terim *fıkıh* terimidir ki bunun anlamı bir şeyi tam olarak bilmek, idrak etmektir.

Ona göre tasavvuf, zühdü yaşamak ve iyi ahlak ile birlikte *fıkh-ı bâtın* diye isimlendirilmeye layıktır. Bu bağlamda Hasan Basrî'nin bir ifadesiyle sûfîlerin *gerçek fakih* olduklarını belirtir: "Hasan Basrî, sûfîlerin takva ve kalplerinin temizliğinin neticesinde bazı bilgileri elde ettiklerini belirtince kendisine fakihler de böyle yapar denilmiş. Bunun üzerine Hasan Basrî 'Hiç gerçek fakih gördünüz mü? Gerçek fakih dünyaya değer vermeyendir,' demiştir." Tasavvufun *bâtın fıkıh*[77] veya *gerçek fıkıh* diye görülmesi, sûfîlerin fıkıhçılardan gördükleri tepkinin de bir sebebiydi.[78]

Sühreverdî'nin görüşlerini, *tasavvuf*'un dilsel kökeni hakkında kaynağının Serrâc olduğunu gösteren ifadelerin-

---

75 Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-maârif*, s. 657.

76 Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-maârif*, s. 9.

77 Fıkhın bu tanımı için bkz. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, nşr. Zeynüddin Ebu'l-Fazl, Beyrut, 1983, I: 14.

78 Fıkıhçılarla sûfîler arasındaki tartışmanın mahiyeti için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, II: 556; Afîfî, *İslam'da Manevi Hayat*, s. 99 vd.

de daha açık takip edebiliriz. Sühreverdî peygamberin ve sahabesinden züht ve takvalarıyla bilinen *suffe* ehlinin bir zâhitlik ve fakirlik göstergesi olan yün giymelerinden hareket ederek sûfîlerin de aynı gayeyle, yani dünya nimetlerinden uzak durmak ve zâhidane bir tavır sergilemek için *yün giydiklerini* belirtir. Ona göre tasavvufun yün kelimesinden türetilmesi, hem mana bakımından hem de gramatik açıdan mümkündür. Çünkü *kamis (gömlek)* giyen kimseye *tekammese (gömlek giydi)* denildiği gibi, *suf* (yün) giyene de *yün* ve *elbise giydi* anlamında *tesavvefe* denilebilir.[79]

Başka bir görüşü de *sûfî* kelimesiyle aynı anlamda kullanılan terimler hakkındaki ifadeleridir: "Horasan'da şehir ve köylerdeki yerleşim bölgelerinde bulunmamak için mağara ve sığınaklarda barınan bir grup vardı. Onların sığındığı ve yerleştiği mağaranın adı *şikuft* olduğu için bu insanlar yaşadıkları mağaraya nispet edilerek *Şikuftiyye* diye isimlendirilmiştir. Şamlılar ise sûfîlere *cuiyye* (aç kalanlar) ismini vermişlerdir."[80]

Sühreverdî Kur'an'da bu isimle yakın anlamda kullanılan başka kelimelere de işaret eder. Hepsindeki ortak anlam, belirli bir davranış ve tavır karşılığında insanlara *sûfî* isminin verildiğini gösterir ki bu tanımlama, tasavvufun tavır ve züht diye tasavvur edilmesi üzerinde odaklaşmıştır. Yine de tasavvuf zamanla yeni bir biçim kazanmış, özel terminoloji ve yöntem geliştirmiştir. Buna tarikat ve tekkelerin ortaya çıkması gibi sosyal gelişmeler de eklenir. Sonuçta ilk başta bir tavır ve züht uygulaması olarak ortaya çıkan bir hareket, kendine özgü bir terminoloji geliştirmiş ve insanlar nesilden

79 Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*: *Avârifü'l-maârif*, s. 9.
80 Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*: *Avârifü'l-maârif*, s. 79.

nesile aktarılan bilgi ve kavramlar sayesinde bir bilgiye sahip olmuştur.

Sühreverdî tasavvufun geçirdiği aşamaları özetler: Takva ve zühdün ayırt edici bir özellik sayılmadığı ve herkesin *sahabe* diye isimlendirildiği ilk devir; sahabeden bilgi öğrenen ve *tabiûn* denilen ikinci devir. Bu devirde İslam toplumunun karşılaştığı sosyal ve tarihi şartlar çerçevesinde yeni fikirler, yeni sorunlar ortaya çıkmış, görüş ayrılıkları artmış, mezhepler ve farklı tasavvurlar dini ve toplumsal hayata egemen olmuştur. Bu dönemde takva ve zühdü yaşamak ayırt edici bir özellik haline gelmiş, bazı insanlar zaviye ve tekkelerinde *inziva* hayatı yaşamıştır. Tasavvufun kendine özgü ıstılah ve kavramlarını geliştirmesi, bu dönemin ardından gerçekleşmiştir. Bu son dönemi şöyle niteler: "Neticede yalnızca kendilerinin bildiği ilimler ve yine kendilerinin anlaşabildiği işaretler meydana gelmiştir. Bildikleri bu manalara ve yakaladıkları hallere işaret etmek üzere kendilerine has ıstılah ve terimler araştırmaya başlamışlardır. Sonrakiler, öncekilerden aldıkları bilgi ve hal birikimiyle bir silsile, her asırda devam eden bir yol ve dengeli bir uzmanlık dalı oluşturmuşlardır. Sûfî ismi bu grubun arasında ortaya çıkmıştır. Böylece sûfî ismi onların adı ve alameti, Allah'ı gerçek manada bilmek onların özelliği, ibadet ve itaatler onların kıyafetleri, takva remizleri olmuştur."[81]

Ele aldığımız eserlerde tasavvufa dair çeşitli tavırları görmekteyiz. Bazı yazarlar, tasavvufu daha çok bir pratik ve züht diye görüp onun müstakil bir bilgi değil, mevcut bir bilginin kesinleştirilmesi ve tahkiki olması üzerinde durmuştur. Bazı yazarlar ise tasavvufu yönteme sahip bir ilim olarak görmüştür. Ancak bu bilinç, tasavvufu bir *ilim*

81 Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*: *Avârifü'l-maârif*, s. 81.

diye görmek bir tarafa diğer ilimler için tamamlayıcı bir unsur olarak görmenin ötesine gitmez. Önemli bir örnek Kelâbâzî'nin tavrıdır. Kelâbâzî'nin gayesi tasavvufun Sünni kelam teorileriyle tam anlamıyla uyumlu olduğunu ve hiçbir şekilde alternatif bir bilim veya bilgi yöntemi olarak yeni düşünceler ve itikadi anlayışlar getirmediğini ispatlamaktır. Tasavvufun kendisine özgü kavramlarının bulunması ve başta Kuşeyrî'nin dile getirdiği tavır, tasavvufa dini ilimler içerisinde belirli bir müstakillik kazandırır, ancak bu da yeterli değildir. Bu kavramların varlığı, yönteme veya bütün olarak tasavvufa dair bir tavır ifade etmez. Aksine bunlar, Kuşeyrî'nin belirttiği gibi, tasavvuf ehlinin birbirini anlamasına yardımcı olur. O halde bu eserlerde tasavvuf, gerekli unsurlara sahip bir *ilim* olarak tasavvur edilmemişti.[82]

Tasavvufun ilk dönemiyle, zirvesini İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî gibi yazarların teşkil ettiği sonraki dönem arasındaki dönüm noktalarından birisi Gazzâlî (ö. 505/1111) sayılabilir. Bilindiği gibi Gazzâlî hakikat taliplerini dört ana grup olarak ele alır ve her bir yöntemin nihai başarısını tahlil eder. Bunlar kelamcılar, filozoflar, bâtınîler ve sûfîlerdir.[83] Gazzâlî kelamcıları ve kelam ilmini iman hakikatlerini savunmak görevini yürüten, fakat *salt hakikati* araştıranlara faydası olmayan bir ilim diye yorumlar.[84] Bu tespit, daha sonra Konevî tarafından teyit edilmiştir: Kelam, salt gerçeğe ulaştıran yetkin bir yönteme sahip değildir. Ardından filozoflar gelir. Gazzâlî'nin bu meseledeki görüşleri meşhurdur ve özellikle felsefenin metafizik alandaki başarısızlıklarıy-

82 Kelâbâzî'nin tavrının benzeri Serrâc'da görülebilir. Bkz. Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 14.

83 Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 38.

84 Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 39.

la ilgili tespiti pek çok tartışmanın konusu olagelmiştir.[85] Bâtınîler ise Gazzâlî'nin öncelikli düşmanlarıdır. Bunun bir sebebi içtimai-siyasi amiller olabilir, fakat daha önemlisi, bâtınîliğin genel anlamda *nesnel bilgi karşıtı* bir grup olmasıdır.[86] Bâtınîlerin sûfîlerle ilişkilerini tespitte bu nokta çok önemlidir ve çağdaş araştırmaların yanıldığı noktalardan birisi de budur. Onlar, akli ve *resmî* ilimleri eleştirirken sûfîlerin eleştirilerini hatırlatırlar; ancak bunun yerine koydukları şeyle sûfîlerden bütünüyle ayrılırlar. Binaenaleyh Gazzâlî'nin Bâtınîlik eleştirisi *tasavvuf kisvesi* altında gözüken ve bilgiyi inkâr eden bir gruba yönelik eleştiridir.

Gazzâlî kesin bilgiye ulaştıran yöntem olarak sûfîleri ve onların müşahede ve kalbi arındırmaya dayanan yöntemlerini görür. Bununla birlikte Gazzâlî'de sistematik bir tasavvuf anlayışını gözlemlemiyoruz. O, bu bahisteki görüşlerini özellikle Ebû Tâlib Mekkî, Hâris Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Bayezid-i Bestâmî gibi sûfîlere dayandırmış, fakat önceki sûfîlere yeni bir şey katmamıştır.[87] Ona göre tasavvuf ve sûfîlerin yöntemleri, ilim ile ameli birleştirip

85 Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 49.

86 Gazzâlî'nin Bâtınîlik ile mücadelesi, *Fedâihü'l-Bâtınıyye*'nin konusudur. Bu eserde Gazzâlî, imam ve talim doktrini etrafında şekillenen bâtınî ekollerin görüşlerini çürütmeye çalışır. Bu itibarla eser, bir açıdan *Tehâfütü'l-felâsife*'nin devamı gibidir. Bkz. Gazzâlî, *Fedâihü'l-Bâtınıyye*, thk. Abdurrahman Bedevi, Kahire, Dârü'l-Kavmiyye, 1964.

87 Gazzâlî'nin bu tavrı, Şeyh Bedreddin tarafından onun eserlerinin *tahkik-taklit* arası, başka bir ifadeyle geçiş dönemi eserleri diye görülmesine sebep olmuştur. Şeyh Bedreddin Simâvî, kendisine sorulan bir soruya şöyle cevap verir: "Gazzâlî'nin *İhyâ*, *Kimya-i saadet* –şarih Abdullah İlahi bunlara *Avârif* ve *Tezkiretü'l-evliya* gibi kitapları da ekler– gibi kitaplar hakkında ne denilir? Bunlar, taklit ve tahkik arasında bulunan eserlerdir." Bkz. Abdullah İlahi, *Keşfü'l-Vâridât*, s. 108.

kalbi arındırmak ve Tanrı'nın dışındaki her şeyden temizlemektir. Bu itibarla tasavvufun belirleyici özelliği, gerçeğe öğrenmeyle değil, sadece zevk, hal ve özellikleri değiştirmekle ulaşılabilmesidir."[88] Şöyle der: "Mutasavvıfların en önemli özelliğinin tecrübelerini ilimle değil, sadece zevk, hal ve beşeri özelliklerin değiştirilmesiyle ulaşılabilme olduğunu gördüm. Zühdü ve gereklerini bilmek ile nefsânî ve dünyevî şeylerden yüz çevirmek arasındaki fark da böyledir. Böylece sûfîlerin ehl-i kâl değil ehl-i hâl olduklarını kesin olarak öğrendim."[89]

Gazzâlî'nin tasavvuf yöntemini *hakikate ulaştıran bir yöntem* diye nitelemesi tarihi açıdan büyük öneme sahiptir. Bu tavrı Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) tarafından tamamlanmış, ilk kez sûfîler bir *ilim grubu* olarak bilim tasnif kitabında zikredilmişti. Bu yönüyle Râzî, sûfîleri İslami fırkalara dâhil eden ilk yazardır.[90] Düşüncesini ise sûfîlerin belirli usulleri ve *iyi yöntemleri* olan, bunun yanı sıra temel İslami fırkalar gibi sûfîlerin de bazı alt şubelere ayrıldıklarını söyleyerek ortaya koymuştur: "Ümmetin fırkalarını tasnif edenler, sûfîleri zikretmemiştir. Bu yanlıştır, çünkü sûfîlerin düşüncelerinin özü, Allah'ı bilmeye giden yolun, temizlenme ve bedeni ilgilerden soyutlanmaktan ibaret olduğudur. Bu da güzel bir yöntemdir."[91]

Gazzâlî öncesi tasavvuf ile sonrası tasavvuf arasındaki farklılıklar sadece tasavvufun iç gelişmeleri dikkate alınarak açıklanamayacak ölçüde karmaşık görünür. İslam

88 Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 64-65.

89 Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 65.

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

91 Fahreddin Râzî, *İtikādâtü'l-firaki'l-müslimin ve'l-müşrikin*, nşr. Ali Sami Neşşâr, Kahire, 1938.

toplumunun ve ilimlerinin karşılaştığı sorunlar ve ilimlerdeki telfikçi ve sentezci tavırlar tasavvufun yeni döneminde hesaba katılmalıdır. Bu itibarla felsefe veya kelamdaki *memzuc* dönemin bir benzerinin, bazen kelam ve tasavvuf, bazen de felsefe-tasavvuf arasında oluştuğunu dikkate almalıyız. Bu durumu İbn Haldun ayrıntılı ele alır ve ağırlıklı olarak kelam-felsefe ilişkisi üzerinde dursa da benzer gelişmenin tasavvuf için geçerli olduğunu dile getirir.[92] Bununla birlikte mesele tasavvuf için daha eskiye gider. İslam felsefe geleneğinin felsefe ile tasavvuf arasında bu tarz ilişkilere zemin hazırlayan karakteri ilk göz önüne alınması gereken husustur. Buna *işrakîlik* gibi müstakil akımları da eklediğimizde tasavvufun felsefeyle ilişkisini kolaylaştıracak imkânların daha eskilere gittiğini görürüz. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın büyük etkisinin olduğu anlaşılıyor. Konevî İbn Sînâ'nın düşünceleriyle sûfîlerin görüşleri arasında büyük benzerliklerden söz eder. Konevî daha ileri giderek İbn Sînâ'nın özellikle son eserlerinde tasavvufa intisap ettiği izlenimini veren görüşleri ve ifadeleri bulunduğunu belirtir.[93]

Meseleye başka bir açıdan baktığımızda ise bu gibi felsefi etkilerin tasavvufta öteden beri yer alan bazı akımları ve temayülleri güçlendirdiğini ve onlara eklendiğini söylemek mümkündür. Böylece iptidai düzeyde yer alan teorik arayışlar kendilerini daha iyi ifade edebildikleri bir söylem ve terminolojiye kavuşmuştur. Bunun en bariz örneklerinden birisi, Zünnûn Mısrî, Hallâc-ı Mansur veya Cüneyd-i Bağdâdî

92 İbn Haldun, *Mukaddime*, II: 605.

93 Konevî, *Yazışmalar*, s. 45 (*Mürâselât*, s. 43). Konevî, İbn Sînâ'dan bazı iktibaslar yapmıştır ki bu iktibaslar genellikle *et-Talikat*'ından yapılmıştır.

tarafından dile getirilmiş olan marifet ve nefs hakkındaki görüşlerin gelişmesidir. Buna kelam tesirlerini de eklediğimizde tasavvufun felsefe ve kelam ile aynı anda etkileşim içinde bulunduğunu tespit edebiliriz. Bu ikili etkiye tipik bir örnek, vahdet-i vücûd anlayışının bir yandan *sudur* öte yandan kelamcıların *cevher-araz* görüşüyle irtibat ve ilişkisini verebiliriz. Neticesinde ise yeni bir tasavvuf anlayışı ortaya çıkmış, erken dönemin züht ağırlıklı tasavvufu ile birlikte kısmen kelam, fakat özellikle felsefenin konusuna giren varlık meseleleriyle ilgilenen tasavvuf, bilim sınıflamasındaki yerini almıştır. Bu bir anlamda kelam tarihindeki *mütekaddimun-müteahhirun* ayrımı gibi bir ayrımın tasavvufta ortaya çıkmasıdır. Nitekim iki dönemin tasavvuf anlayışı arasında hem nicelik ve hem de nitelik farkının bulunduğu bizzat İbnü'l-Arabî ve Konevî tarafından da dile getirilmiştir.

İbnü'l-Arabî kendi dönemiyle önceki dönemleri ayırt eder: Devirlerin ve zamanların değişmesiyle ilahi tecellilerin değişeceğini kabul ettiğimizde, 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 etmelerini ve ondan başkasını inkâr etmelerinin mücadelesini vermiştir. Ardından peygamberin ilk takipçileri aynı tavrı sürdürmüşler ve ne peygamber ve ne de ilk takipçileri hakikat ilimlerinden söz etmişlerdir. İbnü'l-Arabî'nin devri ise farklı bir devir olarak tezahür eder. Bu devir, artık ilk dönemdeki tehlike-

lerin ortadan kalkmasıyla bütünüyle bir keşif ve müşahede dönemi olmuştur.[94]

Konevî benzer ifadelerle aynı düşünceyi dile getirir: "Allah'ın bazı sırları vardır ki bunları Hz. Mustafa, ümmetinden seçkinlere bildirmiştir. Fakat Hz. Peygamber, sonra gelenler için bunların gerçekleşmesine dikkat çekmediği gibi böyle bir şeyin gerçekleşmeyeceğini de belirtmemiştir. Bu ilimler, birinci asrın değil, dördüncü ve 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."[95] Meseleye ürünler açısından baktığımızda, her iki sûfînin dile getirdiği düşüncenin tarihî olarak kanıtlandığını görebiliriz: Bu dönem, bütün tasavvuf tarihi açısından en velûd dönemdir. Ancak bu dönemin farklılığı, sadece tasavvuf alanındaki ürünlerde ve eserlerdeki artış ile sınırlı değildir. Esas değişim tasavvuf tasavvurunda ve bunu ifadede kendisini gösterir. Konevî'nin bu bağlamda çok önemli bir yeri vardır ve o, kendisine kadar gelen tasavvuf anlayışlarına nispetle büsbütün farklı bir tavır sergiler.

Konevî, Gazzâlî öncesindeki eserlerde ortaya konulmuş anlamıyla tasavvuf ve onun hal, makam, sülûk gibi meseleleriyle ilgilenmez, bunun yerine tasavvufun içerisinde özel bir alanı teşkil eden ve mensupları da sûfîlerden ve tasavvuf müntesiplerden daha özel insanlar olan metafizikten söz eder. Konevî'nin muhatapları ve metafiziğin mensupları ise ehllullah, muhakkikler ve kâmillerin seçkinleridir. Başka bir ifadeyle Konevî, konusu varlık olmak bakımından varlık diye

94 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III: 188.

95 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 95 (*Nefehât*, s. 70).

tanımlanan metafiziği yeniden yorumlayıp onun konusunu, ilkelerini ve meselelerini tanımlar. Öte yandan metafiziğe, sûfînin karşılaştığı halleri, keşifleri, müşahede verilerini, varidatı yorumlama ve sahih ile batılı ayırt etme görevi yükler. Bu yönüyle metafizik, diğer ilimlerin ilkelerini ve verilerini tashih eden bir üst ilimdir.

Konevî'nin çabasında kendisindeki önceki tasavvufta gözükmeyen iki önemli unsur bulunur: Birincisi, kendisini tasavvufi geleneğe bağlayan *müşahede* ve *iyân* yöntemini *hakikate ulaştırmada yetkin bir yöntem* diye savunmuş olmasıdır.

İkinci yeniliği ise tasavvufî bilgiler ve sûfîlerin genel görüşleri için bir *miyar* ve *ölçü* arayışıdır. Böylece Konevî müşahedeye dayanan ve onun verilerinden meydana gelen tasavvufu bir *ilim* olarak tesis ederken ilk kez kaidelerden söz etmiş, bu kaidelerin sözünü ettiği ilmin gerek bilgi ve gerekse de varlık anlayışının çerçevesini belirleyişini dile getirmiştir. Konevî'nin eserlerinde sistematik bir şekilde yapmaya çalıştığı işin yeniliği ve aynı zamanda güçlüğü bu noktada odaklaşır: Bir yandan aklın nihai hakikate ulaşmada ve insanın yetkinleşmesinde yetersiz kaldığını kabul etmek, öte yandan sûfînin sübjektif bir zeminde gerçekleşen seyr-i sülûk serüveninde karşılaştığı onlarca hali ve makamı veya nihayette elde ettiği bilgileri objektif kural ve kriterlerle değerlendirme ve bu alanda akla geniş bir anlama ve takdir hakkı verme çabası, sorunun karmaşıklığını ve güçlüğünü anlatmak için yeterlidir. Gerçi Konevî'den önce de sûfîlerin ittifak ettikleri temel görüşlerden söz edildiğini görmüştük, ancak oradaki üslup, sûfîler arasında bir *genel kabul* diye isimlendirilebilir. Bunu özellikle Kelâbâzî'nin eserinde gözlemlemekteyiz. Ancak Konevî'nin sözünü ettiği kaideler sûfîler arasındaki bir uzlaşma veya görüş birliğinden daha

ileri şeylerdir. Bu kaideler, *tahkik* kaideleridir ve sûfîlerin bilgilerini sübjektiflikten olabildiğince objektif bir alana taşımalarını, buna bağlı olarak da onları kritik etmelerini temin eder. Böylelikle Konevî sûfînin ferdî tecrübesine bağlı bir bilgiden, bir ilim inşa etmeye çalışır.

Bu kaidelerin genel içeriğini ve Konevî'nin bilgi ve varlık görüşündeki yerlerini ele alacağız, fakat burada şunu belirtmeliyiz: Konevî iki alanı ayırt etmiştir: Birincisi, sûfînin sülûku neticesinde elde ettiği bilgi ve keşifler; ikincisi ise bu bilgileri ifade ettiği düzlem. Konevî sûfînin sülûk ve tezkiye yöntemleri sayesinde aklın salt düşünce yeteneğiyle asla ulaşamayacağı kesin bilgiye ve hakikate ulaşabileceğini belirtir. Başka bir ifadeyle Konevî keşif veya müşahede yoluyla veya ilham ile bilginin mümkün olduğunu kabul eder. Bununla birlikte bu bilgiler makul ve anlaşılır bir dille ortaya konulabilir. Üstelik tam olarak yararlanması mümkün olmasa bile sülûk etmemiş bir insan da bu sayede sûfînin bilgilerine ortak olabilir. Başka bir açıdan meseleyi değerlendirdiğimizde Konevî *bilginin kaynağı* ile *bilginin yapısı* ve *ifade düzlemi* arasında bir ayrıma giderek ikinci alanda akla geniş bir anlama ve idrak işlevi tanımış, üstelik aklın bu ikinci alandaki işlevini zorunlu saymıştır.

Konevî'nin bu yaklaşımını İbnü'l-Arabî teyit eder. İbnü'l-Arabî bir ifadesinde aklın iki türünden söz eder. Buna göre *müfekkire*, yani *düşünce gücü* yönüyle aklın sınırından söz ederken, *kābil* yani *alıcı* veya *algılayıcı* olması açısından akıl daha geniş imkânlara sahiptir: Akılların alıcı (kābil) olmaları yönünden değil, tefekkür etmeleri yönünden sınırında durdukları bir hadleri vardır. Binaenaleyh, akla göre imkânsız olduğunu söylediğimiz bir şey, bazen ilahi bir nispet olabileceği gibi akıl açısından mümkün olan herhangi bir şey

de bazen ilahi nispet olarak imkânsız olabilir.[96] Bunun anlamı, bir bilgiyi üretme ile o bilgiyi ifade etme ve anlama düzeylerinin farklı farklı ele alınmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin başka bir ifadesi ise tasavvufi tecrübenin akli ve zevkî yönünü açıklaması bakımından yine konumuza ışık tutabilir. İbnü'l-Arabî ilimleri temelde üç kısma ayırır: Birinci kısım, *akıl ilmi*dir. Akıl ilmi, 'Zorunlu olarak sende gerçekleşen veya delilin bağlamına vakıf olmak koşuluyla bir delili incelemekle gerçekleşen ilimdir.' İbnü'l-Arabî, bu kısmın değerini *bir kısmı doğru, bir kısmı yanlış* diye açıklar. İkincisi sadece *zevk* yoluyla elde edilen *haller ilmi*dir. Akılcı onu tanımlayamaz ve onu bilmeye bir kanıt ortaya koyamaz. Misal olarak balın tatlılığını, cinsel ilişkinin lezzetini, aşkı, coşkuyu, arzuyu vb. şeyleri bilmek verilebilir. Üçüncüsü *sır ilimleri*'dir. Sır ilmi, aklın gücünün üzerindeki ilimdir. İbnü'l-Arabî bu kısmı önce ikiye, daha sonra başka alt kısımlara ayırır. Bizim için önemli olan birinci kısımla ilgili ifadesidir. Şöyle der: "Sır ilmi ikiye ayrılır: bir kısmı bu sınıflamadaki birinci tür ilimler gibi akılla algılanır. Fakat sır ilmini bilen, onu düşünce yoluyla elde etmiş değildir, aksine o ilmin mertebesi kendisine onu vermiştir." İbnü'l-Arabî bu kısımları şöyle örneklendirir: "Hz. Peygamber'in 'Bir cennet vardır' şeklinde bildirdiği haberler, rivayet ilmi; kıyamet için 'Orada baldan tatlı bir havuz vardır,' şeklindeki ifadesi hal ilmindendir ve o bir zevktir. Hz. Peygamber'in 'Allah var idi ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu,' ve bu anlamdaki rivayetleri ise teorik düşünceyle idrak edilen akıl ilimlerindendir."[97]

---

96 İbnü'l-Arabî, *Risâletü'ş-Şeyh ile'l-İmâm er-Râzî*, s. 3; Bu ifadeyi Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hakk*, s. 171'de zikreder. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 140.

97 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 31.

İbnü'l-Arabî'nin bu tavrı, yeni dönemdeki yeni bir temayül ile ilgilidir. Bu temayül, ilk dönem sûfîlerinin tasavvufî bilgiyi tasavvur etmeleriyle sonraki dönem sûfîlerin bu bilgiyi tasavvurları arasındaki temel farka dayanır. İlk dönem sûfîleri, bilgiyi sûfîyle birlikte ve onun hal ve makamıyla ilgili düşünmüşlerdir; ikinci dönemde ise sûfînin tecrübesinin dışında objektif bir bilgi alanı tasavvur edilmiştir. Artık bu dönemdeki bilgi, bütünüyle sûfînin tecrübesine bağımlı ve o sayede gerçekleşen bir şey değildir. Sûfîlerin, bu ilme ait kitapların, bizatihi sülûka katılmayan kimseleri manevi mertebelere ulaştıracağına dair ifadelerini bu çerçevede yorumlamamız mümkündür. Sûfînin tecrübesinin dışında bir bilgi alanı söz konusu ise Konevî'ye göre bu alanla ilgili kaidelerin tespiti mümkün, hatta zorunludur. Bunlar sayesinde salik, yaşadığı tecrübelerin veya kendisine gelen ilhamların değerini takdir edebilir.

Konevî'nin bu düşüncesi, pek çok unsurunu başta İbnü'l-Arabî olmak üzere önceki sûfîlerden alır. Ancak gerek meseleleri sunumu ve gerekse getirdiği sistematik yapı, Konevî'yi başlı başına bir olgu haline getirmiştir. Nitekim tasavvufun Konevî sonrasındaki gelişmelerine baktığımızda özellikle İbnü'l-Arabî ve Konevî şarihlerinin ve takipçilerinin oluşturdukları bir gelenek ortaya çıktığını ve bu gelenekte egemen üslubun ise Konevî'ye ait olduğunu görmekteyiz.[98]

---

98 Konevî'nin önemini ve konumunu en iyi ifade eden bir düşünceyi Abdurrahman Câmî dile getirmiştir. Câmî, *Nefahâtü'l-üns*'te Konevî'yi ve Konevî'nin İbnü'l-Arabî geleneğindeki yerini şöyle dile getirir: "Konevî, 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 araştırmalarını ve yorumlarını görmeksizin meseleyi gereği gibi anlamak mümkün değildir."

Konevî'nin tavrının bir benzerini, söz gelişi, Davud Kayserî'de (ö. 751/1350) müşahede ederiz. Kayserî, Konevî'nin tavrının ve çabasının takipçisi olarak şöyle der: "Bu ilim, zevke dayanan keşfî ilimdir ve sadece bundan vecd ve vücûd sahibi müşahede ve iyân sahibi kimseler nasiplenebilir. Fakat zahir ilim mensuplarının bu ilmin dayandığı herhangi bir aslının bulunmadığını, bunun yerine bu ilmin birtakım şairane tahayyüllerden ibaret olduğunu zannettiklerini gördüğümde, bu fennin konusunu, mesele ve ilkelerini açıkladım."[99] Kayserî'nin *şairane tahayyüller* diye tasavvur edildiğini söylediği sûfîlerin keşf ve müşahede bilgileri ile Hucvîrî'nin bilginin imkânını reddeden kuşkucularla sûfîler arasında kurulan benzerlikten şikâyeti, bir yönüyle aynı kapsama girer: Her iki ifade de, sübjektiflik ve öznelliğin esas olduğu bir yöntemin algılanışını yansıtır.

Şu halde Konevî, Metafizik (ilm-i ilahi) diye isimlendirdiği ve özünü ve kaynağını sûfîlerin müşahede ve keşiflerinde elde ettikleri bilgilerin oluşturduğu verileri, müstakil bir ilim olarak ortaya koyan ve sûfîlerin tecrübelerinde doğru ile yanlışı ayırt edebilecekleri genel bir miyar ve çerçeve arayışında bulunan en önemli teşebbüsün sahibidir.

Bkz. Câmî, *age.*, s. 769. Konevî'nin geniş bir talebe halkası olduğu ve entelektüel ilişkilerinin etkin ve yoğun olduğu anlaşılır. Bu bağlamda Müeyyidüddin Cendî [hayatı hakkında bkz. Câmî, *age.*, s. 770.] gibi *Fusûsu'l-Hikem*'e ilk kapsamlı şerhi yazan mutasavvıfı; *Müntehe'l-medârik*'te İbnü'l-Fârız'ın kasidesini şerh eden Saîdüddin Fergânî'yi [hayatı hakkında bkz. Câmî, *age.*, s. 772.] ve sonraki sûfîler içinde ise özellikle Molla Fenârî, Kutbuddin İznikî gibi sûfîleri zikredebiliriz.

99 Davud Kayserî, *Risâle-fi-ilm-i tasavvuf*, s. 111.

BİRİNCİ BÖLÜM
KONEVÎ'NİN BİLGİ GÖRÜŞÜ

1. Konevî'nin İlim Anlayışı ve Metafizik

1.1 Müdevven İlim ve Tasavvuf

Bir şeyin *ilim* diye nitelenebilmesi için hangi şartlara ve özelliklere sahip olması gerekir? Konevî hangi özellik ve şartlarını dikkate alarak *ilm-i ilâhî* veya *marifetullah* diye isimlendirdiği *Metafizik*'in bir ilim olduğunu iddia etmiş, hangi konular üzerinde durmuştur?

Konevî ilimleri *aslî-ana ilimler* ve *tafsilî-ferî ilimler* diye ikiye ayırır, ardından da 'Her ilmin konusu, ilkeleri ve meseleleri vardır,' diyerek bir şeyin ilim diye nitelenebilmesi için sahip olması gereken temel şartları dile getirir: 'Bir şeyin ilim –sonraki yazarların özellikle vurguladıkları gibi *müdevven ilim*– adını alması için o şeyin konu, ilke ve meseleleri,'[100] olmalıdır.

---

100 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 8 (*Miftâhü'l-gayb*, 3a). Atıf yapmasa bile Konevî'nin bu görüşlerini İbn Sînâ'da açık bir şekilde görürüz ki bu da son derece tabiidir. İbn Sînâ'nın konu, mesele ve ilke tanımı için bkz. *el-Burhan*, s. 155.

Bu tespit, ilim tasnifiyle ilgili eserlerdeki görüşlerle uyumludur. Bununla birlikte bilim adamları arasında bu noktada çeşitli görüş ayrılıkları da müşahede edilir. Bu bağlamda nispeten geç dönem eserleri sayılmakla birlikte iki eserdeki görüşleri aktarmak istiyoruz. Bunlar Tehânevî'nin *Keşşâf*'ı ve Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zünûn*'udur. Böylelikle bu eserlerdeki görüşlerle Konevî'nin görüşleri arasındaki benzerlikleri gözlemleyebileceğimiz gibi Konevî'nin tespitinin genel tariflerle uyuşup uyuşmadığını da ortaya koyacağız.

Tehânevî bir şeyin ilim ve o şeyi bilenin de âlim sayılabilmesi için gereken şartlarda bilginler arasında görüş birliği bulunmadığından söz eder.[101] Bazı bilim adamları, bir insanın âlim sayılmasının bir şeyi delil ile bilmesi şartına bağlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre bir şeyi *delil* ile bilmeyen kimse, âlim değil, hâkî (anlatan) diye isimlendirilir. Bu değerlendirmeye *ilim* yönünden baktığımızda ise bir şeyin *ilim* vasfına sahip olabilmesi için, delile sahip olması şarttır. Bazı bilginler ise delili şart görmemiştir. Onlara göre bir insanın âlim olması, *meseleleri* bilmesine bağlıdır. Tehânevî bu düşünce sahiplerinin görüşünü şöyle nakleder: 'İlim, delilli meseleleri bilmektir,' diyen kimseler, sadece meseleleri bilmeyi ilimlerin meselelerini hikâye etmek olarak görmüşlerdir. 'İlim, meseleleri bilmektir,' diyen kimseler ise 'İlim meselelerdir,' demişlerdir.[102] Buna göre bazı bilim adamları, bir şeyin ilim, o şeyi bilenin de âlim diye isimlendirilebilmesi için delili şart görmüşken, bazıları sadece

101 Tehânevî, *Keşşâf*, I: 2. Tehânevî, bu meseleleri ulûm-i müdevvene bahsinde ele alır. Müdevven ilim sarf, nahiv, mantık, hikmet gibi kitaplarda tedvin edilmiş ilimlerdir. Bu nitelemenin sebebi ise Arapçada bir şeyi bilmek anlamındaki ilim ile müstakil bilimleri ifade eden ilim kelimesinin aynı anlama gelmesidir.

102 Tehânevî, *Keşşâf*, aynı yer.

meseleleri bilmenin yeterli olduğunu kabul etmiştir. Bu görüş şöyle de ifade edilebilir: İlim, meseleleri tasdike, bazen ise bizzat meselelere verilen bir isimdir. Böylelikle Tehânevî bilim adamlarının bilim olmanın gereklerini tespit hususunda iki temel görüşü dikkate almış olmaktadır: Delil ve meseleler, bir şeyin ilim, o şeyi bilenin de âlim sayılmasının şartıdır. Tehânevî müdevven ilimlerde üç şeyin bulunmasını şart görür: mevzu, mesele ve ilke. Bütün bunlar teke irca edilebilir ki o da meselelerdir. Çünkü bir ilmin hakikati o ilmin meseleleridir. İlkeler ve konunun, ilmin kısımları arasında sayılması ise ilimde bizatihi maksat olan meseleler ile yakın ilişkilerinden kaynaklanır.[103]

Kâtip Çelebi kısmen farklı ifadelerle ilim ve müdevven ilmi izah eder: Çelebi'nin ilk dikkat çektiği şey, ilim kelimesinin, bir şeyi bilmek anlamında mastar olarak kullanıldığı gibi aynı zamanda müdevven ilim anlamında isim olarak kullanılmasıdır. Bu ikinci anlamıyla ilim, Nahiv ve fıkıh gibi müdevven ilimlerin isimleridir. Bazen ilim, özel meselelerin ilimlerinin ismi olarak da kullanılır. Söz gelişi *falan kişi nahvi bilir* denilir. Bazen bu deliller sayesinde elde edilen tasdiklerin isimleri olarak kullanılırken bazen de bu tasdiklerin tekrarlanmasından meydana gelen bir meleke için ilim tabiri kullanılır.

Kâtip Çelebi'ye göre bütün bu anlamlar içerisinde en doğrusu *idrak*tir. Bu idrakin bir konusu vardır, o da idrak edilen şeydir; onun tabileri vardır, onlar, bilinenin idrak edilmesinin vesilesidir. Böylelikle ilim, bütün bunlara isim olarak verilebildiği gibi meselelere, tasavvur ve tasdik edilmiş ilkelere ve konulara da *ilim* denilebilir. Kâtip Çelebi'ye göre 'İl-

103 Tehânevî, *Keşşâf*, I: 7

min kısımları üçtür,' denilmesinin sebebi budur.[104] Ardından ilmin gerçek tanımının meseleleri veya bunlara ilişen tasdikleri tasavvur olduğunu belirtir. Çünkü her ilmin hakikati, bu ilmin meseleleri veya bunları tasdik etmektir. İlkeler ve konular ise bunlara duyulan ihtiyaçtan dolayı ilmin kısımları sayılmıştır.[105]

Şu halde bazı görüş ayrılıklarına rağmen bir şeyin ilim, daha doğrusu *müdevven ilim* sayılabilmesi için meselelere sahip olması gerektiğinde, görüşlerini aktardığımız yazarlar hemfikirdir: Bir şeyin ilim olabilmesi için konu, mesele ve ilkelere sahip olması gerektiği gibi, aynı zamanda, bu özelliklere sahip bir şeyi bilmek de konu, mesele ve ilkeleriyle bilmek demektir. Konevî'nin ifadesiyle ilkeleri, sebepleri ve illetleri olan herhangi bir şeyin tam bilinmesi, o şeyin sebeplerini ve ilkelerini bilmekle, usullerine ve bağımlı olduğu şartlara vakıf olmakla gerçekleşir.[106]

1.2 Konu, Mesele ve İlkeler

Bir şeyin ilim vasfını haiz olabilmesi için konu, meseleler ve ilkelere (mevzu, mesâil, mebâdî) sahip olması gerektiğini tespit ettik, şimdi de bunların ne anlama geldiklerini görelim:

---

104 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I: 7

105 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I: 6. Saçaklızade şöyle der: "Nahiv, Sarf, Meânî, Fıkıh ve benzeri ilimlerin isimleri üç manada müşterektir. Bunlar mesâil, bunların idrak edilmeleri ve bu idraklerin tekrarlanmasından meydana gelen meleke. Söz konusu meleke, ilimlerin herhangi bir külli meselesini, bu meselenin cüzi bir mevzusu zikredildiğinde hatırlanmasını temin eden bir şeydir. Bu küllinin hatırlanmasının faydası ise bu cüzinin durumunun bu külliden çıkartılmasıdır." Bkz. Saçaklızade, *Tertîbü'l-ulûm*, s. 88.

106 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, 34 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 104).

Kâtip Çelebi'nin dikkat çektiği bir hususu göz önünde bulundurmak gerekir: Böyle terimleştirmeler ve tasnifler, kolaylaştırma ve öğrenimi mümkün hale getirme ihtiyacından kaynaklanır. Çünkü insanın saadetinin bağlı olduğu konular çok ve çeşitli, buna mukabil insanın imkânı ve vakti ise sınırlıdır. Bu sebeple bilim adamları bilimleri tasnif etmişler, her birisinin konusunu, meselesini tayin etmişlerdir.[107] Dolayısıyla *konu* bir ilmi diğer ilimlerden ayırt etse bile[108] Kâtip Çelebi kesin sınırlar çizmenin her zaman mümkün olmadığını belirtir. Başka bir ifadeyle bir ilmin konusu, hiçbir şekilde başka ilimle ilişkisi olmayan bir şey değildir, aksine ilimler arasında çeşitli ilişkiler ve konu ortaklıkları bulunur. Meseleye başka açıdan bakarsak, her mesele müstakil bir *ilim* olarak da görülebilir. Nitekim Kâtip Çelebi buna dikkat çekmişti.[109] Ancak bu kolaylaştırma gayesiyle meseleler belirli konular altında toplanmışlardır. Binaenaleyh bu tarz bir tasnif, kabule ve uzlaşıya dayanan ve pratik niyet taşıyan bir tavırdır. Çünkü akla göre bir meselenin tek başına ilim sayılmasına veya pek çok meselenin bir konu altında toplanmasına mâni yoktur.[110] Konevî de ilimlerin konuları arasındaki ilişkilerden söz ederek aynı meseleye dikkat çeker.[111]

---

107 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I: 6-7; aynı ifadeler için bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, I: 5.

108 İlimler mevzularıyla birbirlerinden farklılaşırlar. Cürcânî, *Şerh-i Mevâkıf*, I: 34

109 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I: 6-7; Tehânevî, *Keşşâf*, I: 6

110 Cürcânî, *Şerh-i Mevâkıf*, I: 35.

111 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9 (*Miftâhü'l-gayb*, 4a). İbn Sînâ *konu*yu şöyle tanımlar: "Bir disiplinin o şeye mensup halleri ve ona ait zatî arazları araştırdığı şeylerdir." Bkz. İbn Sînâ, *el-Burhan*, s. 155.

Konevî bir ilmin konusunu 'Kendisinde o ilmin hakikatinden, o ilme mensup hallerden ve zatından dolayı o ilme ilişen hallerden bahsedilen şey,'[112] diye tanımlar. Örnek olarak metafizikte *varlık*[113] veya geometride *ölçme*'nin bu ilimlerin konusu olmasını verir. Bunları başka örneklerle teyit etmek gerekirse, fiziğin konusu harekete ve durağanlığa konu olması yönünden *cisim*; matematiğin konusu, zihinde maddeden soyut oluşu açısından veya zihinde madde ile birlikte düşünülmesi açısından *miktar*dır.[114]

Bu tanımda üç unsurun *konu* kapsamına girdiğini görmekteyiz: Birincisi, ilmin hakikatinin o ilmin konusu sayılmasıdır: Bir şeyi o ilim yapan özellik, o ilmin konusudur. Konevî'nin örneğinde geometri ilmini geometri yapan özellik ve hakikat *ölçmek* olduğu gibi Metafizik'i metafizik yapan hakikat –bazı görüş ayrılıklarıyla birlikte– *varlık*'tır. İkinci unsur *o ilme mensup haller*, üçüncü unsur ise *ilme zatından dolayı ilişen şeyler*dir.

Konevî 'Meseleler, haklarında burhan aranan ve muhatap için ispat edilmesi istenilen konulardır,' der. Başka bir anlatımla meseleler herhangi bir ilimde kanıtlanmak ve tespit edilmek istenilen hususlardır. Kâtip Çelebi ise 'Her ilimde delil ile konulara mahmullerinin nispeti talep edilen hükümlerdir,'[115] der. Bir ilimde pek çok mesele bulunabilir, bunun yanı sıra bir mesele *cins* veya *tür* gibi kendi altındaki pek çok meseleyi barındırabilir. Konevî şöyle der: "Meseleler, ya cinslerin kendi altlarında olan şeyleri içermesi örneğinde

112 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9 (*Miftâhü'l-gayb*, 4a).

113 Metafizik'in mevzusu üzerinde çeşitli görüş ayrılıkları vardır, bu konuyu daha sonra ele alacağız. O sebeple Konevî bu örneği verirken bir görüşe göre kaydını koyar.

114 İbn Sînâ, *İlahiyat*, s.10.

115 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I: 6-9.

olduğu gibi o ilmin içerdiği bütün şeyleri hasreden asıllardır ya da neviler ve nevilerin nevileri gibi, asılların altında bulunan ferlerdir. Asıllar, esaslar ve bunların hükümleri bilinip, aydınlandığında, ferlerin bunlara nispeti, tabiliklerinin niteliği ve o asılların altlarına dâhil oluşları da öğrenilmiş olur."[116]

Kâtip Çelebi, konu ve mesele ilişkisini ele alır. İfadeleri, bir anlamda Konevî'nin görüşlerini de açıklar: Meselenin konusu, bazen bu ilmin konusu olabilir. Örnek olarak, nahiv bilgininin 'Her kelam iki isimden veya bir isim ve fiilden meydana gelir,' ifadesi verilebilir. Burada, kelam, aynı zamanda nahvin de konusudur. Bazen mesele, zatî bir arazıyla ilmin konusu olabilir. Buna örnek olarak da geometride 'Bir şeye zıt olan bir miktar, kendisine ortak olan her miktara zıttır,' hükmü verilebilir. Mesele, ilmin konusunun bir türü olabilir. Misal olarak 'İsim sülasidir veya mezittir,' ifadesi verilebilir. Burada mesele olan isim, ilmin konusu olan kelimenin bir türüdür.[117]

Üçüncü unsur *ilkeler*'dir. Kâtip Çelebi ilkeleri şöyle açıklar: "İlkeler, müktesep konuları dayandırmak için ilimlerde kullanılan bilinenlerdir."[118] Tehânevî'nin tarifi daha açıklayıcıdır: "İlkeler, ilmin meselelerinin dayandığı şeylerdir. Başka bir ifadeyle ilmin meselelerinin veya bunları tasdik etmenin bağlı olduğu şeyler ilkelerdir." Bunun sebebini izah ederken ise hiçbir ilmin belirli bir delile dayanmadığına dikkat çeker.[119] O halde *ilkeler* derken, pek çok delilin yerini alan ve tekil meselelerin kendileriyle ispat edildiği şeyleri kastetmekteyiz.

---

116 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 7.
117 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I: 9.
118 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I: 7.
119 Tehânevî, *Keşşâf*, I: 9.

İlkeler, tasavvur veya tasdiklerden ibarettir.[120] Fârâbî "Bilgi, sırf kavram ve kavramı tasdik olmak üzere ikiye ayrılır." Der ve ardından kavramlar arası ilişkilerden söz eder: Bazı kavramların tam olarak anlaşılması, bir önceki kavramın bilinmesine bağlıdır. Boy, en ve derinlik kavramları bilinmeden *cisim* kavramı anlaşılamaz. Bir kavramın her zaman kendinden önceki kavrama muhtaç olmaz. Kavram zincirinin, kendinden önceki kavrama dayanmayan başka bir kavramda son bulması gerekir. Zorunluluk, varlık ve olabilirlik bu tür kavramlardır. Çünkü bunların kendilerini kuşatacak daha önceki bir kavrama ihtiyacı yoktur. Bir kimse bu gibi kavramları sözle açıklamaya çalışırsa, onun bu davranışı sadece zihne yapılan bir uyarıdır.[121]

Konevî tasdiklerin ilmin üzerinde kurulduğu *mukaddimeler* olduğunu belirtir. Öncelikle kavramlar, daha sonra da kavramlardan oluşan tasdiklerden hareket ederek ilimde *meseleler* ispat edilir. Bu mukaddimeler, kesinlikleri açısından birbirlerinden farklıdır. Tasavvurlardan meydana gelmiş tasdikler, kesinlikleri açısından iki kısma ayrılır: Birinci kısım *bizatihi* açık tasdiklerdir ve bunlar *mütearife* diye isimlendirilir. Konevî bunları *yakînî*[122] diye de niteler. Böyle tasdikler, her türlü ilmin ilkesidir. Misal olarak 'Nefiy ve ispat bir araya gelmez,' hükmünü verebiliriz. Bazıları ise sadece kimi ilimlerin ilkeleridir. Misal olarak matematikçilerin

120 Gazzâlî şöyle der: "Mantıkçılar tekil şeyleri bilmeyi tasavvur, iki tekil şey arasındaki haberî nispeti bilmeyi de tasdik olarak adlandırmışlar ve 'İlim ya tasdik ya da tasavvurlardır,' demişlerdir." Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I: 12 vd.

121 Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 85.

122 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 8 (*Miftâhü'l-gayb*, 3a).

'İki eşit parçadan yarısı alındığında geriye eşit bir parça kalır,' hükmünü verebiliriz.[123]

İkinci kısım ise açık değildir ve bunlar kabule dayanır. Bu gibi tasdikler, genellikle başka bir ilimde ispat edilmiştir. Böylece konu ve mesele bahsinde olduğu gibi burada da ilimler arası ilişkiler ortaya çıkar: Bir ilmin ilkeleri veya tasavvur ve tasdiklerinin mutlaka o ilimle ilgili ve sınırlı olması düşünülemez. Aksine bunlar başka ilimlerle de ilgili oldukları gibi aynı zamanda bazı ilimlerin ilkeleri, başka ilimlerde ispatlanmış da olabilir.[124] Bu durum daha sonra göreceğimiz gibi, ilimler sınıflamasında ve ilimler arası ilişkilerde kendisini gösterir.

Kâtip Çelebi, ispatlanmamış ve açık olmayan ilkelerin iki şekilde kabul edilebileceğini belirtir. Kabul, hüsnü zanna dayanırsa, bu durumda ilkeler, *mevdu usuller* diye isimlendirilir.[125] Konevî hüsnü zannın bilgileri haber verene veya önce bu konuda yaygın bilgiye duyulan bir zan olduğunu belirtir. Bu konu üzerinde daha sonra duracağız, ancak şunu belirtmeliyiz ki Konevî *mübtedi sâliklerin* önceki muhakkiklerin verdikleri bilgileri ve onların *ilkeler* olarak ortaya koyduklarını mukaddimeleri kabul etmelerini bu kapsamda değerlendirir.[126] Kâtip Çelebi bu kısma örnek olarak fıkıhta kullanılan icma delilini zikreder. İcma deliliyle fakih herhangi bir şey hakkında haram hükmü verir. Bu örnekte icmanın hüccet olması, müsellem ilkelerden birisidir. Çünkü icma, usul ilminin meselelerinden birisidir.[127]

123 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I: 9; Tehânevî, *Keşşâf*, I: 9.

124 İbn Sînâ, "Metafizik diğer ilimlerin mebâdîsini tashih eder," der. Bkz. İbn Sînâ, *İlahiyat*, s. 23.

125 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I: 9.

126 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10 (*Miftâhü'l-gayb*, 4b).

127 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I: 9.

Bu öncüller veya ilkeler kabul edilmiş olmakla birlikte, kendilerine dair bir kuşku bulunabilir. Bu kısımdaki ilkeler, *müsaderat* diye isimlendirilir.[128] Konevî bu kuşkunun daha sonra ya nazari bir burhan ile veya ilahi-fıtri bir burhan ile ortadan kalkabileceğini belirtir. Kâtip Çelebi, bu kısma örnek olarak fakihin 'Bu hüküm istihsan ile sabit olmuştur,'[129] deyişini verir. Bir insana veya gruba göre kesin öncül olan bir şey, başkalarına göre müsaderat diye isimlendirilebilir. Tehânevî bu gibi tasdiklerin müsaderat diye isimlendirilmesinin sebebini izah ederken bunlara dayanan meselelerin kendileriyle ortaya çıkmasını ifade eden 'sudur' kelimesiyle ilişkilendirir.[130]

1.3 İlimler Tasnifi ve İlimler Arası İlişkiler

İlimler çeşitli şekillerde tasnif edilir. İbn Sînâ felsefî ilimleri pratik ve teorik ilimler diye ikiye ayırır.[131] Benzer ayrım Konevî'de de vardır. Konevî ilimleri *ameli istilzam eden* ve *etmeyen ilimler* diye ikiye ayırır. Konevî bu tasnif hakkında şöyle der: "Her ilmin gayesi vardır: Bazı ilimlerin gayesi ameldir, çünkü onun yetkinliği amele bağlıdır. Bazılarının yetkinliği, konusunu bilmeye ve hüküm ve nispetlerinin sadece ilim düzeyinde gerçekleşmesine bağlıdır. Fakat bu kısımdaki ilim, hükmü şamil ve tesiri yaygın olduğu için, ameli gerektirir."[132]

---

128 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10 (*Miftâhü'l-gayb*, 4b).

129 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I: 9.

130 Tehânevî, *Keşşâf*, I: 9.

131 İbn Sînâ, her iki kısımdaki ilimleri tarif ederken şöyle der: "Nazari felsefe, aklın bilfiil haline gelmesiyle nefsin nazari kuvvetinin kemaline ulaşmasının talep edildiği kısımdır. Bu ise bizatihi amel ve hallerimiz olmayan şeylere dair tasdikî ve tasavvurî ilmin gerçekleşmesiyle mümkündür." Bkz. İbn Sînâ, *İlahiyat*, I: 3.

132 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 123 (*Miftâhü'l-gayb*, 81b).

Konevî aynı tasnife bu kez konusu açısından ilmi tasnifle ulaşır: İlmin konusu ya bizim kendisinde gerçek bir etkimizin bulunmadığı şeyi bilmek olabilir veya bunun aksini bilmek olabilir. Birinci tür ilmin gayesi, amel değildir. Buna misal olarak Allah'ı, O'nun birliğini, âlemin imkânını, cinsini, türünü, tümelliğini, tikelliğini bilmeyi verebiliriz.[133] Bir başka yerde ise şöyle der: "İlim ya Hak ya da Hak'tan başkası ile ilgilidir. Hak ile ilgiliyse ya âlemin Hak ile irtibatı açısından *O'nu bilmek*'tir veya Hakk'ın âlem ile irtibatı açısından O'nu bilmektir. Söz konusu irtibat, ilahın meluh ile meluhun ilah ile irtibatıdır. Ehlullaha göre bu ilim, *mümkünlerin hakikatlerinde zuhur eden tecelliyi bilmek* diye isimlendirilir. Ya da bu ilim *mutlaklığı cihetinden Hakk*'ı bilmektir."[134] Ameli gerektirmeyen birinci kısma örnek olarak, Allah'ı, Onun birliğini, âlemin imkânını, cinsini, türünü, külliliğini, cüziliğini vb. şeyleri bilmek verilebilir. Konevî bu tür ilmi, gayesi amel olmasa da, amel gerektirir diye niteler.

Ardından gayesi amel olan ikinci kısım gelir. Bu kısımdaki ilimler, bizatihi amaçlanan ilimler değildir. İşlenmesi gereken vecibelerle kaçınılması gereken yasaklar uygulansın diye ilahi hükümleri, şer'î amelleri, farklı suret ve tarzlarına göre ahlakları bilmek misal verilebilir. Bu kısımdaki ilimler, içerdikleri hüküm dolayısıyla elde edilmek istenir. Konevî bunu 'Bu kısım, daha şerefli bir şeye vesile oldukları için gayedir,' diye dile getirir. İlk kısımdaki ilimler bizatihi talep edilen ilimlerdi. Çünkü bu ilimlerin *vesile* veya vasıta olabilecekleri daha değerli bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla bu kısımdaki ilimler, bizatihi konusu itibariyle

133 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 123 (*Miftâhü'l-gayb*, 81b).

134 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 119 (*Miftâhü'l-gayb*, 78a). Benzer ifade için bkz. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 36

değerlidir ve bundan dolayı talep edilirler. Konevî şöyle der: "Bu kısmın konusu Hak ve O'nun zatî isimleri ve yüce sıfatlarıdır. İkinci kısım ise böyle değildir."[135] Bu değerlendirme, İbn Sînâ'nın Metafizik ile diğer ilimlerin ilişkisini hatırlatır: Bütün ilimler kendisine *hizmet* ederken Metafizik kendisinden daha değerli bir ilim olamayacağı için hiçbir ilme hizmet etmez.

Bu taksim başka bir açıdan da ele alınabilir. Bu da *madde* ile ilişkisi veya maddeden soyutlanması açısından ilmin tasnifidir. Konevî bunu şöyle ele alır: İlmin konusu ya maddede gerçekleşmesi vacip bir emirdir veya onun hakkında bu hüküm imkânsızdır ya da bazen maddede meydana gelir, bazen maddeden soyutlanır. Maddede gerçekleşmesi vacip olan şey, ya genel anlamda maddede gerçekleşir ki bu madde, herhangi bir maddedir. Veya gerçekleşmesi belirli bir maddede zorunludur. Mutlak anlamda madde diye isimlenen şeye ait olan, ölçüler ile ilgili ilimdir. Bu ilim tanım bilginlerine göre *matematik* diye isimlendirilir. Maddenin belirlenmesinin şart olduğu ilim ise *tabîi ilim* diye bilinir.[136] Bu iki ilmin ardından Konevî hiçbir şekilde maddede gerçekleşmeyen şeylerin ilmini zikreder. Bu kısımdaki şeyler, Metafizik'in konusudur. Bazen maddede bazen de ondan soyut olarak idrak edilen ise ilahi isimlerin ve külli hakikatlerin ilmidir. Misal olarak hayat, ilim, birlik, çokluk, basitlik, bileşiklik vb. verilebilir. Çünkü bunlar, kendiliklerinde mana ve hakikatlerdir.

---

135 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 124 (*Miftâhü'l-gayb*, 82a). İbn Sînâ bu taksimle ilgili şöyle der: 'Metafizik, tanım ve kıvam gereği, maddeden ayrık şeyleri araştırır.' Bkz. *İlahiyat*, s. 4

136 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 124 (*Miftâhü'l-gayb*, 82a). Konevî'nin bu bahisteki görüşlerinde İbn Sînâ'nın tesiri görülür. İbn Sînâ'nın görüşleri için bkz. *İlahiyat*, s. 27 vd.

Başka bir özellikleri ise bazen mücerretlerde, bazen cismanilikle nitelenen maddelerde bulunmaktır.[137]

Böylelikle Metafizik ile diğer ilimler arasındaki farkın *madde* ile ilişkileri bağlamında da ortaya konulduğunu gördük. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, ilimlerin kesin sınırlarla birbirlerinden ayırt edilmesi mümkün değildir. İlimler arasında konu, mesele ve ilkelerde ortaklık bulunduğu gibi bazı ilimler arasında *asıl-fer* ilişkisi de bulunabilir. Başka bir açıdan ifade edersek ilimler arasında içlem-kaplam ilişkisi vardır. Bir ilmin konusu, başka bir ilmin konusundan daha özel olursa o ilmin diğerinin altında olduğu söylenir. Konevî Rabbani ilme (Metafizik) göre kevnî ilmin, doğa ilimlerine nispetle de tıp ilminin bu ilimlerin altında olmasını misal olarak verir.[138]

İlimler arasında konuları ve işlevleri açısından bir derecelenme vardır. Bu konudaki genel kaide, ilmin değerinin konusuna bağlı olmasıdır. Buna göre konusu, maddede gerçekleşmesi aklen imkânsız şeyler olan bilgi, maddede gerçekleşmek zorunda veya bir açıdan maddeyle ilişkili şeylerin bilgisinden daha üstündür. İbn Sînâ, Metafizik'in konusu dolayısıyla bütün ilimlerden üstün olduğunu belirtir.[139] Benzer ifade Konevî tarafından da dile getirilmiştir: "Her ilmin değeri, malumu ve konusuyla alakalıdır. Metafizik, konusunun –ki konusu Hak'tır– şerefi dolayısıyla en şerefli ilimdir."[140]

---

137 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 123 (*Miftâhü'l-gayb*, 81b).

138 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 8 (*Miftâhü'l-gayb*, 3b).

139 İbn Sînâ, *İlahiyat*, s. 6.

140 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9 (*Miftâhü'l-gayb*, 3b). Konevî'nin buraya kadar aktardığımız görüşleri İbn Sînâ tarafından Metafizik'in giriş kısmında zikredilir. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 1-23.

2. Metafizik (İlm-i İlahi)

Konevî ilimleri tasnif ederken herhangi bir şekilde *madde* ile ilişkili olmayan şeylerin Metafizik ilminin kapsamına girdiğini belirtmişti. Buradan hareketle öncelikle Metafizik, metafiziğin konusunu, meselelerini ve ilkelerini ele alacağız. Bunun için evvelemirde isim üzerinde durmamız gerekir: *İlm-i ilahi* (metafizik) derken Konevî neyi kastetmektedir?

Bu sorunu ele alırken İbn Haldun'un görüşlerini kısaca aktarmak gerekir: İbn Haldun şöyle der: "İlahiyat, mutlak varlık ve varlıklardan bahseder ve ilk önce cismani varlıkların genel hallerini, ruhani varlıkların mahiyetini, vahdet, kesret, vücûb, imkân, ve başka konuları inceler."[141] Bu başka konular ise İbn Haldun'un ifadesiyle ruhani olmaları bakımından varlıkların mertebelerinden, nefis ve ruhların cisimlerinden ayrıldıktan ve mebdeye döndükten sonraki halleridir. Ardından, bu ilmin *tabiat* ilimlerinden sonra gelmesini ve bu yönüyle de metafizik veya *ma-ba'det-tabia* diye isimlendirilmesinden söz eder.[142] İbn Haldun isimlendirmenin önce Aristoteles tarafından yapıldığını, İbn Sînâ'nın

---

141 İbn Haldun, *Mukaddime*, II: 605 vd. Benzer ifadeler için bkz. Katip Çelebi, *age.*, x; Taşköprülüzade, *Miftâhü's-saade*, I: 313. Taşköprülüzade 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. Taşköprülüzade, *age.*, I: 313-20.

142 Aristoteles *metafizik* deyimini kullanmamıştır. O, varlığın bilimini belirtmek üzere, aralarında herhangi bir ayrım yapmaksızın bilgelik (sophia), felsefe (philosophia), ilk felsefe (prote-philosophia), teoloji deyimlerini kullanır. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan, Giriş, s. 9. Bununla birlikte, Aristoteles'in *ilk felsefe*yi, diğer ilimlerden farklı olarak daha seçkin talebelerine okuttuğu belirtilir. Bu yönüyle ilk felsefe veya metafizik Aristoteles'in ezoterik ilimlerinden sayılır. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Giriş, s. 1.

Aristoteles'in görüşlerini *eş-Şifa* ve *en-Necat*'ta özetlediğini, İbn Rüşd gibi filozofların bu görüşleri aktardığını belirtir.

İbn Sînâ, Metafizik'in *ma-ba'det-tabia* diye isimlendirilmesini şöyle açıklar: "Bu ilim, tabiattan sonradır. Burada tabiat ile kastedilen hareket ve durağanlığın ilkesi olan kuvvet değildir; aksine cismani maddeden meydana gelmiş her şeydir."[143]

İlm-i ilahi (Metafizik) hakkında kapsamlı bilgileri Fârâbî'de görmekteyiz. Fârâbî metafiziği üç kısımda mütalaa eder: Birinci kısmında varlıklar ve onların varlık olması ile kendilerinde meydana gelen haller araştırılır. İkinci kısımda ise teorik ilimlerin burhanlarının ilkeleri tetkik edilir. Başka bir ifadeyle Metafizik, bütün ilimlerde bulunan ilkeleri tetkik ve tashih eder. Bu yönüyle Metafizik, Konevî'nin de dile getirdiği gibi, bütün ilimleri kuşatır ve hepsi için *asıl* mesabesindedir. Burada Fârâbî, daha önce temas ettiğimiz, herhangi bir ilmin ilkelerinin başka bir ilimde ispatlanması veya tashihi meselesine işaret eder. Üçüncü bölüm ise cisim olmayan ve cisimlerin içinde bulunmayan varlıkları araştırır. Bu ifade İbn Sînâ ve Konevî tarafından herhangi bir şekilde maddede hâsıl olmayan diye ifade edilmiştir. Fârâbî'ye göre bunlar, öncelikle varlıkları açısından araştırılır. Fârâbî, ardından varlıkların kendinden nasıl hudûs ettiklerinin de bu ilmin konusuna girdiğini belirtir.[144]

Fârâbî'nin bahsimizi ilgilendiren son ifadesi ise Metafizik'in işlevi ve vazifesiyle ilgili görüşüdür. Fârâbî, bu ilme ve ilmin mensuplarına Tanrı ve Tanrı'nın eylemleri hakkındaki yanlış inanç ve itikatları kesin delil ile tashih işlevi

143 İbn Sînâ, *İlahiyat*, s. 31.
144 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 123.

yükler.[145] Fârâbî'nin kesin delil kaydı, bu ilmi işlevi açısından kelam ilminden ayırt eder. Çünkü Fârâbî'ye göre kelam, dini her halükarda muzaffer kılma melekesini insana kazandıran bir ilimdir.[146] Kindî ise *Felsefe-i ûlâ* (İlk Felsefe) deyimini kullanmış ve bunun her gerçeğin sebebi olan İlk Gerçek'in bilgisi olduğunu belirtmiştir. Kindî'ye göre İlk Sebep'in bilgisinin ilk felsefe diye isimlendirilmesi, yerinde bir isimlendirmedir, çünkü buna ait bilgi felsefenin geri kalan bütün disiplinlerini kuşatmıştır. Kindî, ilk felsefe dediği metafizik ile fiziğin alanını ise 'Fizik değişenin, metafizik ise değişmeyenin bilgisini verir,' diyerek ortaya koyar.[147]

Konevî konu edindiği ilmi bazen *marifetullah*, *ilm-i rabbani*, bazen *ilm-i hakāik*, bazen *tahkik* veya *ilm-i tahkik*, sahiplerini ise muhakkikler, ehlullah, efrad, kâmil veliler vb. diye isimlendirir. Her bir isimlendirmenin sebepleri ve gerekçeleri vardır: Öncelikle marifetullah ile ilm-i ilahi'yi eşanlamlı sayabiliriz. Burada isimlendirme bilginin öznesi değil, konusu ve hedefi bakımdan 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 hakāik*[148] diye isimlendirilmesi, İbn Sînâ'nın metafiziği *doğal ve matematiksel varlığın ilk sebepleri, sebeplerin sebebi, mebdelerin mebdesi'nin ilmi* isimlendirmesiyle uyumludur. Buna şunu da ekleyebiliriz: Konevî'ye göre eşyanın bulundukları hal üzere nihai bilgileri bu ilimle elde edilebilir.

145 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 124.

146 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 133.

147 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine, Felsefe Risâleler*, s. 11.

148 *en-Nusûs* şarihi Kutbuddin İznikî bu ilmin sûfî-muhakkiklere göre ilm-i hakāik diye isimlendirildiğine dikkat çeker, ona göre bu ilmin gerçek adı ilm-i hakāik olmalıdır. Bkz. Kutbuddin İznikî, *Şerh-i Nusûs*, *v.* 3b.

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 onun başka bir adı da *tahkik ilmi*'dir. Nitekim daha sonra da temas edeceğimiz üzere, Konevî tahkik kaidelerinden –veya sadece *tahkike göre* ifadesini kullanır–[149] 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'nin ve Konevî'nin *insan-ı kâmil* kavramlarının yerine kullandığı *muhakkik* tabirini hatırlayabiliriz.[150]

Üzerinde durmamız gereken husus şudur: Filozoflar ile Konevî, Metafizik ve bu anlama gelen isimleri kullanırken aynı şeyden mi söz eder? Bu itibarla İbn Haldun'un kelam ile felsefe arasında gerçekleştiğini söylediği bir girişiklik ve tedahülün felsefe ile tasavvuf arasında da gerçekleştiğini kabul edebilir miyiz?

İbn Haldun'un ifadesine göre, sonraki dönem kelamcılar kelam ilminin meselelerini felsefe –ki söz konusu olan *felsefe-i ula*, yani Metafizik'tir– meseleleriyle karıştırmıştır ki bunun sebebi meselelerin birbirine benzemesidir. Böylelikle iki ilim tek bir ilim gibi ortaya çıkmıştır. İbn Haldun, bu alanda başlayan meczin neticede bütün meselelere sirayet ettiğini ve bunun da Fahreddin Râzî'nin *Mebâhis-i Meşrıkiyye*'sinde yetkinleştiğini dile getirir. Râzî'den sonra gelen

149 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 18. (*Miftâhü'l-gayb*, 10a).

150 İbn Seb'în ve görüşleri için bkz. Ebu'l-Vefa Taftazânî, *İbn Seb'în ve Felsefetühu's-sûfîyye*.

bütün kelam bilginleri kendisine uymuş, artık bu dönemde kelam meseleleri ile felsefenin meseleleri iç içe girmiştir.[151]

Bu tespit, İbn Haldun'un benzer bir gelişmenin tasavvuf alanında da gerçekleştiği iddia etmesi nedeniyle konumuzla yakından ilgilidir. Acaba Konevî'nin çabasını bu karışımın bir neticesi olarak mı göreceğiz ve bu yönüyle Konevî bir anlamda, –İbn Haldun'un ifadesiyle– Fahreddin Râzî'nin kelamda yaptığı şeyi tasavvufta mı yapmıştır?

Bu sorunun cevabı önemli, önemli olduğu kadar da güçtür. Meseleye başka bir açıdan baktığımızda ise çeşitli sûfîlerin bu soruya kısmen farklı cevaplar verebileceğini görürüz. Davud Kayserî felsefe ve kelam ile aradaki konu, mesele ve konu birlikteliğine rağmen, sûfîler ve onların Metafizikteki tavırları ile diğer ilim mensuplarının tavrı arasında farklar bulunduğuna dikkat çeker. Kayserî'ye göre bu fark, kelam ve felsefenin bu ilimde kulun Rabbine nasıl ulaşacağı, nasıl yakınlaşacağından söz etmeyişleridir. Hâlbuki bu, bütün

151 İbn Haldun, bu gelişmeyi yararlı bir gelişme olarak görmez. Ona göre, kelam ilminin meseleleri iman meseleleri olup kaynağı da şeriattır. Bu noktada İbn Haldun, kelam ve felsefenin meseleleri tasavvur ediş ve ortaya koyma tarz ve niyetlerini tahlil eder ve neticede özü itibariyle birbirinden farklı iki alanın tedahül etmesinin kötü sonuçlarından söz eder. Şöyle der: "Sonradan sofilerden olan kelamcıların ileri gidenleri, birtakım vecit ve hallerden bahsederek, kelam ilmi ile felsefe ilminin meselelerini tasavvufla karıştırıp, bütün bu ilimleri birleştirmişlerdir. Peygamberlik, ittihat, husul, vahdet-i vücûd meselelerini açıklarken, bu ilimleri birbirleriyle karıştırmaları bu cümledendir." Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, II: 605. İbn Haldun, bunu kabul edilemez görür, çünkü her üç ilim de gerek konu, gerek mesele ve gerekse de delilleri bakımından birbirlerinden farklı bağımsız ilimlerdir. İbn Haldun'a göre, bu çeşit kelam ve felsefe ile karışmış tasavvufta sûfîlerin söylemiş oldukları şeyler, gerçekten uzak birtakım iddialardan ibarettir.

ilimlerin en üstün gayesi, en değerli konusudur.[152] Bir sûfî, herhangi bir meseleyi ele alırken onun en öncelikli amacı, bu konunun Tanrı'ya ulaşmak ve ruhun yetkinleştirilmesiyle ilişkisidir.

İbnü'l-Arabî ise konuyu daha genel ele alır: Bir sûfînin söz ve ifadeleriyle filozofun ifade ettiği konular arasındaki benzerlikler bir yanılgı doğurabilir. Bu yanılgı, her ikisinin aynı bilgileri ifade ettikleri ve dolayısıyla sûfînin bir tür filozof olduğunu ileri sürmeye yol açar.

İbnü'l-Arabî, bu yanılgıyı eleştirirken, iki yaklaşım sergiler. Birincisi, bilginin ve hakikatin evrenselliğini savunmasıdır. Buna göre bir filozof, dini veya inancı ne olursa olsun, doğruyu bulmuş ve bunu kendi sistemi içinde ifade etmiş olabilir. Bu yaklaşımla İbnü'l-Arabî, felsefi mirasa bakışıyla felsefenin İslam dünyasına girmesinin kapısını açan Kindî'yi hatırlatır.[153] İkinci yaklaşım, sûfînin bilgisinin kuşatıcılığı, buna karşın diğer bilgilerin ve sahiplerinin parçacı ve bütünlükten yoksun oluşudur. Bunun bir tezahürü, İbnü'l-Arabî'nin Eş'arîlere ve sofistlere yönelttiği eleştiride ortaya çıkar.[154]

İbnü'l-Arabî, *esrar* ilmi diye nitelediği bu ilmin insanların çoğu tarafından ya reddedileceğini veya başka birtakım ilimlere irca edilerek küçümseneceğini ileri sürer: Bunun bir tezahürü, tasavvufun felsefe diye görülmesi ve de sûfînin müşahedeleri sonucu elde ettikleri bilgilerin felsefe kaynaklı bilgiler olarak nitelenmesidir. Böyle bir tavrı şiddetle

152 Kayserî, *Risâle fi-ilmi't-tasavvuf*, s. 110.

153 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine, Felsefe Risâleler,* s. 3-4

154 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 145. Bu eleştiride İbnü'l-Arabî, her iki ekolün gerçeğin bir kısmını dile getirmiş olmakla birlikte, mutlak hakikate ulaşamadıklarını belirtir. İbnü'l-Arabî'nin benzer bir değerlendirmesi için bkz. *Kitâbü'l-fenâ*, s. 7 vd.

eleştirir ve reddeder: "Ey araştırmacı! Peygamberden tevarüs edilen böyle bir ilmin herhangi bir meselesinin filozof veya kelamcı veya başka bir ehl-i nazar herhangi birisi tarafından dile getirilmiş olması, seni şaşırtmasın. Bu şaşırmanın neticesinde, bu bilgiyi ifade eden gerçek sûfî için filozof dersin. Çünkü (sana göre) filozof, bu meseleyi dile getirmiş ve bunu ifade etmiş ve de buna inanmış ve o da bunlardan aktarmıştır. Veya bu sûfî dinsizdir, dersin, çünkü bunu söylemiş olan filozof dinsizdir."

Ardından şöyle bir ikazda bulunur: "Sakın bunu yapma. Bu hiçbir şey bilmeyenlerin diyeceği bir sözdür. Çünkü filozofun bütün bilgileri geçersiz değildir. Belki de söz konusu mesele filozofta da doğru olabilir, özellikle Hz. Peygamber'in onu söylediğini gördüğümüzde durum böyledir. Bu durum, özellikle, hikmetler, şehvetler ve nefsini tuzaklarından kaçınmak ve iç kötülüklerinden kaçınmakla ilgili söyledikleri söz konusu olduğunda böyledir. Hakikatleri bilmiyorsak, bu durumda o belirli meselede filozofun görüşünü benimsemek ve onu doğru kabul etmek zorundayız. Çünkü peygamber veya sahabesi ya da İmam Mâlik, Şafiî veya Süfyan-ı Sevrî bunu söylemiş olabilir."[155]

İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri, özellikle ahlak ve nefs konusundaki görüşlerini değerlendirirken Gazzâlî'nin filozoflara bakışını hatırlatır. Başka bir ifadeyle Gazzâlî'nin filozofların bu gibi meselelerde eski peygamber veya velilerin görüşlerini tekrarladıkları iddiasıyla, İbnü'l-Arabî'nin İslam filozoflarının bazı din büyüklerinin görüşlerini tekrarlamış olabilecekleri iddiası aynı bağlamdaki iki değerlendirme sayılabilir.[156]

155 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 145.

156 Gazzâlî, filozofları şiddetle eleştirirken ahlak ve nefs konusundaki görüşlerindeki isabeti hayretle karşılar. Gazzâlî'ye göre bunların doğruluklarının sebebi, filozofların bu gibi bilgileri eski veli veya peygamberlerden almış olmalarıdır. Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 51.

Öte yandan felsefenin kaynak itibariyle *ilahi-nebevi kaynaklı* olduğu ve tevil ve yorum ile filozofların bu gerçek bilgiyi tahrif ettikleri iddiası sûfîler tarafından dile getirilmiştir. İbnü'l-Arabî, yine de, sûfîyle filozofu aynileştirmeyi uygun görmediğini daha kesin bir üslupla dile getirir: "İddia edersen ki sûfî bunu filozoftan işitmiş veya filozofların kitaplarından mütalaa etmiştir, bu durumda muhtemelen cahil veya yalancı olabilirsin. Buradaki yalan, 'Bunu işitmiş veya mütalaa etmiştir,' demendir, hâlbuki sen onu görmedin. Cehalet ise bu meselede doğru ile yanlışı ayırt edemeyişinden kaynaklanır. Filozofun dinsiz olduğu iddiana gelince, onun dinsiz olması, söylediği her şeyin geçersiz olduğu anlamına gelmez. Bu durum hemen anlaşılacak bir husustur."[157]

Konevî'nin tavrını ele alırken dikkat çekmemiz gereken ilk husus, bizzat kendisinin böyle bir benzerliğe yol açacak üslubu benimsemiş olmasıdır. Daha genel anlamda ifade edersek, Konevî pek çok eserini mukayeseli bir üslupla yazmıştır. Özellikle Nasireddin Tûsî ile yazışmaları böyle bir üsluba sahip olduğu gibi pek çok kitabında bu üslup yaygındır. Bu gibi ifadelerine örnek olarak şunları zikredebiliriz: "Her varlığın hakikati, Rabbinin ilmindeki *taayyün* nispetidir. İlimdeki taayyün, muhakkiklerin ıstılahında *ayn-ı sabite*, başkalarına göre ise *mahiyet*, *malum-ma'dum* ve şey-i sabit diye isimlendirilir;"[158] "Bir'in birden başkasını izhar etmesi mümkün olmadığı için, vahdet-i vücûdu itibariyle Hak'tan sadece *bir* sâdır olur. Bize göre o bir, var olan ve ezelî ilmin var olacağına hükmettiği var olmayan şeylerin hakikatlerine feyiz veren Vücûd-i âmm'dır (*genel varlık*). Bu varlık, akılcı filozofların zannettiğinin aksine, İlk Akıl diye isimlendiri-

157 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 146.

158 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 13a).

len ve ilk varlık olan Yüce Kalem ile diğer varlıklar arasında müşterekti."[159] Bu gibi ifadeler, Konevî'nin eserlerinde sıklıkla bulunabilir. Ancak o da İbnü'l-Arabî gibi, bu benzerliğin uyandıracağı yanılgılara karşı okuyucusunu ikaz eder.

Konevî mensuplarının muhakkikler olduğu ilmin bütün ilimlerden farklılığını belirtir. Ona göre 'Bu fennin (Metafizik) yazılması, tefekkür ve uğraşma ile gerçekleşmez.'[160] Konevî'nin bu ifadesini başka eserlerinde de görmekteyiz. Mesela *Fatiha Tefsiri*'nde "Ben bu kitabımı düşünme ve cedel yöntemiyle yazmadım; bu kitaba hiçbir kimsenin görüşünü aktarmadım,"[161] der. Başka bir ifadesinde ise meseleleri delilleriyle serdetmesini sadece *akılcıları ısındırmak* niyetiyle yaptığını belirtir: "Bu kaidelerde zikredilen ve sonra gelecek meseleleri şer'î veya nazari ve zevkî deliller ile ortaya koy-

159 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 vd. (*Miftâhü'l-gayb*, 13a).

160 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 8 (*Miftâhü'l-gayb*, 3a)

161 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 193-94 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 257). Konevî şöyle der: "Ben bu kitapta kasıt ve çaba olmaksızın Hakk'ın akla getirdiği basit bir kaç 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 çaba dayanan mütalaa, araştırma ve derlemeyle meydana gelen bir nakil olduğunu zanneder, hâlbuki durum böyle değildir. Nebevî zevklerde bu gibi şeyler çoktur." Benzer bir ifadesi *el-Fükûk*'ta yer alır. Konevî, İbnü'l-Arabî'nin eserini ve böyle bir eseri anlayabilmek için gereken niteliklere işaret ettikten sonra kendi durumunu İbnü'l-Arabî ile mukayese 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*, ss. 11-13 (*el-Fükûk*, ss. 181-183).

maya çalışmadım; fakat Allah takdir etmişse, yazarken bu delillerden zikrettim. Bunu da perdeli kimseleri meseleye ısındırmak, tereddüt sahibi zayıf kimseleri teskin ve bu bilgilere ortak olanlara da hatırlatmak için zikrettim."[162]

Bu gibi ifadelerle Konevî eserlerinin *imlâ-i rabbani*[163] diye isimlendirilebilecek bir şekilde gerçekleştiğini belirtir. Bu, İbnü'l-Arabî'de de sıkça karşılaştığımız bir ifadedir.[164]

---

162 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 40 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 110).

163 Konevî şöyle der: "Burada işittiğin meseleyi düşün ve bunu daha sonra öğreneceklerine ekle! İfadelerin birbiriyle ilişkisine dikkat et! Tekrar olduğunu zannettiğin şeyden usanma! Tekrar sandığın şeylerde de birtakım sırlar vardır. Anlayışın bildirdiği şeyi, tevfik, ya bilinen bir vasıta olmadan, ilahi bir keşif ile veya inceleme, tecrübe, tetkik gibi vasıtalarla açacaktır. Bu inceleme, tetkik ve tecrübe, gerçek iman nurundan ve ilahi fıtrattan meydana gelir. Kitabın tertibini de yadırgama! Bu tertip, kendi gayretimizle yapılmamıştır: Mesele, bu kitabın başında dikkat çekildiği gibidir. Düşüncelerin başını sonuna, sonunu başına ekle ve bunlarda yayılmış özü derle!" Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 41 (*Miftâhü'l-gayb*, 25a).

164 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin 366. babında şöyle der: "Eserlerimdeki bütün ifadelerim, kendi görüşümden değildir. Onlar, ilham meleği vasıtasıyla sırrıma ilka edilen bir nefestir." 373. babta ise şöyle der: "Bu kitapta (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*) yazdığım veya yazacağım her şey, ilahi bir imla ve rabbani ilka veya kevnî bir ruhtaki ruhani bir nefesten ibarettir. Bunların hepsi, bağımsız olarak değil, peygamberlerin izinden giderek ve onlara tabi olarak gerçekleşir." Eserlerinin fihristinde de şöyle der: "Telif ettiğim bütün eserlerimde, müelliflerin amacını ve yolunu takip etmedim. Hak'tan bana neredeyse beni yakan birtakım varitler gelirdi, ben de bunlardan yazabildiklerimi yazarım. Böylece bu varitler, kasıtlı olmaksızın telif olarak ortaya çıkar. Bazı eserlerimi ise uyku veya mükaşefede Hakk'ın bana yönelik bir emri ile yazmışımdır." İbnü'l-Arabî'nin mühim eserlerinden *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin anlamı da buna işaret eder. Bkz. Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye İsimli Eseri*", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 285. Bunun yanı sıra *Fusûsu'l-Hikem*'in Peygamber tarafından kendisi-

Bu noktada Konevî'nin üzerinde durduğu ilk şey, bilgilerin kaynağı meselesidir. Başka bir ifadeyle bir sûfî, tezkiye ve tasfiye yoluyla *ehl-i nazar*'ın akıl ve düşünce gücü sayesinde asla elde edemeyeceği bilgilere ulaşabilir. Konevî 'Bu ilim teemmül ile elde edilmiş değildir,'[165] derken tasavvufî bilginin bu niteliğine dikkat çeker. Buna rağmen bir sûfî ile başta felsefeciler olmak üzere *zahir* ilim mensupları arasında kavram ve konu benzerlikleri bulunabilir. Konevî bu olguyu kabul eder, fakat bu gibi durumlarda bu benzerlikten ikisi arasında bir eşitlemeye gidilmemesi hususunda okurunu ikaz eder: "Bu ilimde lafız ve ıstılah olarak şekilci âlimlerle ortaklık vehmi veren hiçbir şey, bu ilmin bu ıstılahla sınırlı kalması amacından kaynaklanmaz."[166]

Ona göre bu benzerliğin iki temel sebebi vardır: Birincisi sûfînin elde ettiği bilgiler karşısında dil yetersizliğinin sebep olduğu ve zorunluluktan kaynaklanan *terminolojik benzerlik*tir. Çünkü 'Anlatılmak istenilen manalara nispetle *ibare feleği* son derece dardır.' Konevî pek çok eserinde dilin hakikat karşısındaki yetersizliğini dile getirir. Sadece bir misal olarak şu ifadesini aktarabiliriz: "Akıl sahipleri, mücerret manalar ve basit hakikatler feleğine nispetle ibare feleğinin oldukça dar olduğunu bilir."[167] Bu durumda ise sûfî ibare fe-

---

ne verildiğini belirtir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 47. Bu konuda açıklama için bkz. Davud Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, I: 140 vd.

165 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 11 (*Miftâhü'l-gayb*, 5b).

166 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 11 (*Miftâhü'l-gayb*, 5b).

167 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 12 (*Miftâhü'l-gayb*, 6a); *Yazışmalar* içinde *Risâle*-i *Hâdiye*, s. 161 (*el-Mürâselât*, s. 141) Konevî, söz konusu eserinde sûfî-muhakkiklerle filozoflar arasındaki benzerlikleri *Miftâhü'l-gayb*'deki ifadelerine benzer şekilde izah ederek şöyle der: "Her ilim grubu kendisine ait ıstılahlar ile diğerlerinden ayrılsa bile, bazı isim ve lafızlarda bütün gruplar ortak olabilirler.

leğinin yetersiz kaldığı ve dilin ve idrakin ötesinde bulunan bu hakikatleri dile getirmek için en uygun terimi bulmaya girişir. Bu terim, bazen o konuda ıstılah haline gelmiş ve yaygınlıkla kullanılan bir terim olabilir.

Bu yaklaşımından hareket ederek, sûfî muhakkiklerin varlık görüşleriyle filozofların sudur nazariyesi hakkındaki ifadeleri arasındaki terminolojik ve üslup benzerliğini Konevî açısından şöyle yorumlamak mümkündür: Bunların arasındaki benzerlik, öncelikle terminolojik benzerliktir. Sûfîlerin bu bahisteki bilgileri, uzun ve meşakkatli sülûkları esnasında ruhlarını ve nefislerini arındırmakla gerçekleşmiştir. Sûfîler, bu bilgilerini ifadeye giriştiklerinde ise özü

Bunun sebebi, ibare feleğinin darlığı ve bazen de -birbirlerinden farklı şeylere inanmış olsalar bile- lafızlar ile sınırlanmayıştır. Böylelikle, bu ortak isim ve lafızların çeşitli vecihleri ve farklı anlayışları taşıması açısından, her iki grubun da bu isim ve lafızları diğer grup ile aynı anlamda kullanmış oldukları zannedilir. Bu karışıklık, bu kullanımlardan kastedilen şeyi açıklayarak ortadan kalkar, böylece her grubun diğerlerinden farklı ve ortak olmasına sebep olan şeyin hükümleri ortaya çıkar. Bu bağlamda, zevk ve tahkik ehli ile bazı gruplar arasında mahiyetlerin durumu ve onların gayr-ı mec'ul (yaratılmamış) oldukları konusundaki görüşlerinde ortaklık bulunduğu zannedilir. Bununla beraber onlar, mahiyetlerin akli ve aynî (haricî) varlıktan münezzeh olduklarını ileri sürerler." Bkz. Konevî, *Risâle*-i *Hâdiye*, s. 161 vd. (*el-Mürâselât*, s. 141). Konevî, Tanrı'yı mutlak anlamda ifade edebilecek bir ismin bulunup bulunmadığı meselesini de ibare feleğinin sınırlılığına bağlar. Şöyle der: "Marifet değil, ihata nefyedilmiştir. Basiretli kişi, şunu bilir: Bu özellikteki bir zat için onun mutlak hakikatine tam mutabakatla delalet edecek bir ismin vaz edilmesi mümkün değildir. Çünkü ibarelerin içermiş olduğu manalar, suretleriyle irtibatlı olmaları sebebiyle sınırlıdırlar; bu sınırlılık, manaların taakkul edilen taayyünlerine zaittir. Bu taayyünler sayesinde manalar birbirlerinden farklılaşırlar." Bkz. Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 81 (*Şerh-i Hadis-i Erbaîn*, s. 64).

itibariyle akıl ve idrak düzeyini aşan bu bilgileri uygun birtakım terimlerle ifade etmek zorunda kalmışlardır. Ancak bu durumu bilmeyen kimseler, zahirdeki bu benzerlikten hareketle gerçekte bu iki grubun aynı şeyi dile getirdiklerini zannetmişlerdir.

Söz konusu benzerliğin ikinci sebebi, hakkında konuşulan makamın, gerek kendi düşüncesiyle (hakikate) yönelen perdeli kimseye gelen bilgileri ve gerekse kalbiyle yönelen kimseye gelen bilgileri kuşatması ve içermesidir.[168] Başka bir ifadeyle bu benzerliğe yol açan ikinci sebep, tasavvufî bilginin kuşatıcılığı ve evrenselliğidir ki bu ifadenin bir benzerini İbnü'l-Arabî'de görmüştük. Bu ikinci ihtimal, ilkine nispetle, Konevî'nin diğer ilim mensuplarına karşı olumlu yaklaşımını ifade eder. Çünkü ikinci ihtimalde Konevî sûfînin bilgisiyle diğer ilim mensuplarının bilgileri arasında bir mahiyet benzerliği bulunduğunu itiraf eder; bununla birlikte sûfînin bilgisi, Konevî'ye göre, diğer insanların bilgilerine göre daha kapsayıcı ve üst mertebede bulunur.[169]

Fakat Konevî sûfînin bu ilimdeki tavrıyla *ehl-i nazar*ın tavrı arasındaki farkı tekrar ifade eder: "Kalbiyle hakikate yönelen kimse, kendisine gelen manayı tertemiz bir mahal ile çaba sarf etmeksizin *keşf* eder. Böylece gelen mananın saflığı, aslı üzerinde kalır. Perdeli ise gelen ma-

168 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 12 (*Miftâhü'l-gayb*, 6a).

169 Bu tavrın başka bir ifadesinde ise muhakkik ile bu dereceye ulaşamamış bir insanın arasındaki farkı şöyle tanımlar: "İşaret edilen muhakkik ile başkaları arasındaki fark, bilkuvve olanın, bilfiil hale gelmesi; eşyayı kesin bir ilimle bilmesi ve başkalarının aksine bunun ispatına muttali olmasıdır. Yoksa Hakk'ın sırları yayılmıştır, hükmü varlıklarda sirayet etmiş ve zahir olmuştur. Fakat marifet, ıttıla, ihata ve huzur ile insanlar arasında farklılık meydana gelir." Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, ss. 98-99 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 165).

nayı beşeriyetinin ve fikir perdesinin ardından çaba ile ve kirli bir mahal ile telakki eder. Mana da şaibe ve kisveye bürünür."[170] Bunun neticesinde ise "Bir şey, iki surete sahip olur, her iki kişiye gelmiş mana, ilahi ikram dairesinin genişliği sebebiyle ve iki kabzanın hükmünün gerçekleşmesi için iki kelimeye ayrılmış olur."[171] Dolayısıyla hakikat bir, fakat kalbi arınmış kişi hakikati olduğu gibi telakki etmiş iken kalbi ve idrak vasıtası temiz olmayan kişi hakikati kirletmiştir. Bu durum sûfîlerin ilgilerini hakikatten çok idrak mahalline teksif etmelerinin sebebini izah eder. Çünkü hakikat tektir –ki mutlak anlamda kullanıldığında Hak'tır– ve suretsizdir. Konevî buna 'hakikatin heyûlânî nitelikte olması', başka bir anlatımla *niteliksiz ve suretsiz olması* der. Hakikatin kişiye görünmesi veya *tecelli* etmesi, idrak mahalli tarafından belirlenir ve sureti bulunmayan saf hakikate idrak mahalli belirli bir suret giydirir. O halde sûfî, bu ilkenin farkında olarak, hakikati olabildiğince niteliksiz ve suretsiz, bulunduğu hal üzere telakki etmeye çalışırken, akılcı veya başka birisi hakikate kendi inanç, düşünce, algı, eğilim gibi durumlarından kaynaklanan suretler giydiren kimsedir.

O halde isim ve kavram benzerliklere rağmen Konevî'ye göre sûfînin Metafizik alanında ortaya koymuş olduğu bilgiler, felsefecinin veya kelamcının görüşlerinden farklı mütalaa edilmelidir. Konevî'nin bu farklılığı nasıl ve ne ölçüde ortaya koyabildiğini ise yeri geldiğince ele almaya çalışacağız.

---

170 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 12 (*Miftâhü'l-gayb*, 6a).
171 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 12 (*Miftâhü'l-gayb*, 6a).

2.1 Metafizik'in Konusu

Metafizik bir ilim ise onun da diğer ilimler gibi konusu, ilkeleri ve meseleleri olmalıdır. Metafizik'in konusu, ilkeleri ve meseleleri nelerdir?

İbn Sînâ Metafizik'in konusunu genişçe ele alır ve öncelikle şunu sorar: Tanrı'nın varlığı bu ilmin konusu olabilir mi?[172] Ona göre Tanrı'nın varlığı bu ilmin konusu olamaz. Çünkü bir şeyin bir ilmin konusu olabilmesi için *kabul edilmiş* olması şarttır. Ardından ilimde kabul edilmiş o şeyin halleri araştırılır. Şöyle der: "Hakk'ın varlığının bu ilmin konusu olması mümkün değildir. Çünkü her ilmin konusu, o ilimde varlığı kabul edilmiş bir şey olmalıdır ki, o konunun halleri araştırılır. İlah Teâlâ'nın varlığı ise bu ilimde müsellem bir şey değildir; aksine o, bu ilimde talep edilen bir şeydir."[173] O halde İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın varlığı Metafizik'in konusu kabul edilemez. Bir şeyin bir ilmin konusu diye isimlendirilebilmesi için o şeyin ilim mensupları tarafından kabul edilmiş olması şarttır. Tanrı'nın varlığı, herkes tarafından kabul edilmiş bir şey olmadığına göre Metafizik'in konusu Tanrı'nın varlığı değildir.

İbn Sînâ ardından Metafizik'in konusunu tespit eder: Metafizik'in konusu, *mutlak varlık*, başka bir anlatımla *varlık olması bakımından varlık* ve onun ayrılmaz özellikleridir. Şöyle ki doğa ve matematik ilimlerinden her birisi, mevcutların özel bir halini araştırır. Aynı şekilde diğer özel ilimler de mevcutların birtakım hallerini araştırır. Bu ilimlerden hiçbirisi, mutlak anlamda varlığın halleri ve onun eklentilerini araştırmaz. İbn Sînâ'ya göre mutlak anlamda

172 İbn Sînâ, *İlahiyat*, s. 5-6.
173 İbn Sînâ, *İlahiyat*, s. 5-6.

varlık ve onun hallerini araştıran bir ilim vardır ve o ilim Metafizik'tir.[174]

Konevî bir ifadesinde Metafizik'in konusunun *varlık*, başka bir ifadesinde ise Hak veya *Hakk'ın varlığı* olduğunu belirtir.[175] Metafizik'in konusunun varlık olması, Konevî'ye göre bazı ilim adamlarının görüşüdür. Burada Metafizik'in konusunu 'varlık oluşu bakımından varlık'[176] diye tespit eden İbn Sînâ'ya atıf yaptığı bellidir. Başka bir ifadesinde şöyle der: "Metafizik'in konusu Hakk'ın varlığıdır."[177] Konevî'nin esasta bu fikri kabul ettiğini görmekteyiz. Başka ifadeler kullansa bile her zaman *Hakk'ın varlığı* metafizik'in ana konusu kalır.

Konevî'nin ifadesi, İbn Sînâ'nın görüşüyle çelişir. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ'ya göre Metafizik'in hedefi, Konevî'ye göre Metafizik'in konusudur. Konevî'nin bu düşüncesini farklı açıdan Kayserî'de de görmekteyiz. Ona göre Metafizik'te Tanrı'nın zatı, isimleri, sıfatları araştırılır. Bu sıfat ve isimlerin araştırılması ise ilahi zata ulaştırıcı olmaları itibariyledir. Buna göre Metafizik'in konusu *Tanrı'nın zat-ı ahadiyeti*, O'nun ezelî sıfatlarıdır.[178]

Metafizik'te isim ve sıfatların *ilahi zata ulaştırıcı olmaları* itibariyle araştırılması, daha önce aktardığımız görüşü-

174 İbn Sînâ, *en-Necat*, II: 47. İbn Sînâ'nın görüşleri ve değerlendirme için bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 69 vd.

175 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 7 (*Miftâhü'l-gayb*, 2a). Konevî şöyle der: "Buna örnek olarak, bir görüşe göre Metafizik'te varlığın veya geometri ilminde de ölçmenin bu ilimlerin mevzusu olmalarını verebiliriz."

176 İbn Sînâ, *en-Necat*, II: 47; *İlahiyat*, s. 7; Tehânevî, *Keşşâf*, I: 53

177 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9 (*Miftâhü'l-gayb*, 3b).

178 Kayserî, *Risâle fi ilmi't-tasavvuf*, s. 110.

nün gereğidir. Kayserî sûfîlerin sözünü ettikleri Metafizik ile kelam ve felsefe arasındaki en önemli farkın sûfîlerin gayretinin salt bir araştırma ve tespit değil, bunun yanı sıra bilgi ile Tanrı'ya yaklaşmak olduğuna dikkat çekmişti. Başka bir anlatımla Kayseri'ye göre sûfî, bu gibi teorik konuları esasta bir araç olarak görür. Bununla beraber Kayserî'nin tanımı, kısmen kelamın konusunu çağrıştırır. Nitekim Cürcânî, kelam ilminin konusunun Tanrı'nın zatı, onun sıfat ve isimleri olduğunu belirtir.[179] Burada, 'sıfat ve isimler', konu tanımında belirttiğimiz üzere, zatından dolayı o ilme arız olan haller kapsamında değerlendirilir. Kayserî de kelam ve felsefe bilginlerinin de bu konuyla ilgilendiklerini, başka bir ifadeyle bu konuyu konu seçtiklerini belirtir, ancak ona göre sûfîlerin ilgilendikleri başka konular ve öncelikle yöntem ve niyetleri kendilerini diğer ilim ehlinden ayırt eder.[180]

Tanrı'nın Metafizik'in konusu olmasının hangi anlamda olduğunu tespit gerekir. Bu konu, daha çok Metafizik'in meseleleri bahsinde ele alınsa da Konevî şöyle der: "İlmin konusu, ya Haktır veya Hakk'ın dışındaki şeylerdir. Konusu Hak olan ilim, ya *başka*sına ilişmekten münezzehliği ve müstağnîliği açısından Hak'la ilgilenir ya da Hakk'ın başkasına ilişmesi ve başkasının da O'nunla irtibatı açısından veya her iki durumu birleştiren bir ilişkinin makuliyeti açısından veya üç nispetten de münezzeh olan başka bir nispet açısından veya ıtlak ve her çeşit sınırlılıktan mutlaklığı açısından Hakk'a yönelir."[181]

---

179 Cürcânî, *Şerh-i Mevâkıf*, I: 36.

180 Kayserî, *Risâle fi ilmi't-tasavvuf*, s. 110.

181 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 100 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 166).

2.2 Metafizik'in Meseleleri

Konevî Metafizik'in meselelerinin *ilkelerden ortaya çıkan şeyler* olduğunu belirtir: "Metafizikte meseleler, ana-isimler –ki onlar, ilkelerdir– sayesinde açıklanan bu isimlerin konularının hakikatleri, mertebeler, mevtınlar; her kısmın hükümlerinin tafsillerinin kendileriyle olan ilişkisi ve bunun yeri; bu nispet ve eserler ile ortaya çıkan vasıflar, özellikler, fer'î isimler gibi hususlardır."[182] Burada belirttiği şeylerin ise temelde iki ana konuya raci olduğunu söyler. Bunlar, bir yandan Tanrı'nın âlem ile irtibatı, öte yandan âlemin Tanrı ile irtibatıdır.[183] Bu irtibatlardan *bilinebilir ve bilinemez* hususlar da Metafizik'in meseleleridir. Tanrı'nın mutlaklığı itibariyle âlem ile herhangi bir ilişkisinin olması mümkün değildir. Bu itibarla, daha sonra da belirteceğimiz gibi, Tanrı herhangi bir şekilde bilgimizin konusu olamaz.

Konevî'nin gerek Metafizik'in konusunu ele alırken ifade ettiği ve gerekse burada *mesele*den söz ederken belirttiği bir ifadesi Tanrı'nın bu yönüyle de Metafizik'in önce konusu, buna bağlı olarak de meselesi olabileceğini kabul ettiğini gösterir. Konevî *konu*'dan söz ederken 'farklı oluşu bakımından Hakk'ı bilmek' demişti. Hakk'ın âlemden farklılığı, Hakk'ın mutlaklık ve müstağnîlik yönüdür.

*Metafizik'in meselesi*nin çerçevesini anlamak için öncelikle 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.[184] Başka bir ifadeyle Tan-

182 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9 (*Miftâhü'l-gayb*, 4a).

183 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10 (*Miftâhü'l-gayb*, 4b).

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

rı, mutlaklığı itibariyle bilgimizin konusu olamayacağı gibi, bu yönüyle âlemle de yaratma veya başka bir irtibat ve ilişki içinde olamaz.[185] Tanrı, isim ve sıfatları itibariyle âlemle irtibatlı olabilir. Konevî bunu 'ana isimlerden ortaya çıkan şeyler'[186] diye belirtir.

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 Metafizik'in konusudur. Bu yönüyle Konevî, Metafizik bilgiyi '*âlemin varlıklarına yayılan tecel*liyi bilmek'[187] diye isimlen-

---

s. 184). Başka bir ifadesinde ise şöyle der: "Taalluk, iktiza vb. şeyler, melûh ile irtibatlı olan ve melûhun da kendisine bağlı olduğu ulûhiyet nispeti itibarına bağlıdır. Ulûhiyet cihetinden, nispetler, isimler ve itibarlar Hakk'a izafe edilir." Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 187 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 249). Başka bir eserinde ise şöyle der: "Kevn'in (oluş) durumu, daha sonra –Allah'ın izni ile– genişçe açıklayacağımız üzere, varlık ve mertebe arasında sınırlı olup, eserin varlığa izafe edilmesi, belirtilen sebepten dolayı mümkün olmayınca, eserin mertebeye, yani mutlak varlık (vücûd) mertebesi olan ulûhiyete izafe edilmesi ortaya çıkmıştır. Binaenaleyh eserler, ulûhiyet mertebesine ve isimler diye ifade edilen bu mertebenin nispetlerine istinat ederler." Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 17 (*Miftâhü'l-gayb*, 9a).

185 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 birlik, varlığının vacipliği veya (varlık için) mebde olması veya yaratmayı gerektirme (iktiza) veya kendisinden herhangi bir eserin sâdır olması veya ilminin kendisine veya başkasına taalluk etmesi gibi herhangi bir nispetin O'na izafe edilmesi, sahih ve geçerli değildir. Çünkü bütün bunlar, taayyün (belirlenme) ve takayyüt (sınırlanma) hükmü verirler. Kuşkusuz ki herhangi bir taayyünün taakkul edilmesi, Hak için la-taayyünün ortadan kalkması demektir." Bkz. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 9 (*en-Nusûs*, s. 6).

186 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9 (*Miftâhü'l-gayb*, 4a).

187 *Miftâhü'l-gayb* şarihlerinden Malkoçzâde Mustafa, metafiziği 'âlemin Hak ile ve Hakk'ın âlemle ilişkisi açısından Hakk'ı bil-

dirir. Buradaki isimlendirme Metafizik'in meselesinden hareketle yapılmış bir isimlendirmedir. İbnü'l-Arabî ise *şekilci* âlimlerin Hak ile her varlık arasındaki bu yönü bilemeyişlerine dikkat çeker.[188] 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 meluh ile meluhun ilah ile irtibatıdır."[189]

Âlemin Tanrı ile bu irtibat tarzı, *özel yön* (*vech-i has*) 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 aslını 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. Har halükarda metafizik, öncelikle eşyanın ve varlıkların isimler ve sıfatları yoluyla Tanrı'ya bağlanmasının; meseleye Tan-

---

mek' diye tanımlar. Bu anlamda Hakk'ı bilmek ilahın melûh ve melûhun ilah ile irtibatını bilmek diye de isimlendirilebilir. Bkz. Malkoçzâde Mustafa Efendi, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, 3b, Esad Efendi, No: 1729. Şarih, âlemin ve Hakk'ın irtibatını ise âlem açısından Hakk'ın sıfatlarıyla vasıflanmakla Hakk'a bağlanmak, Tanrı açısından ise isim ve sıfatlarının âlemde zuhur etmesi diye yorumlar. Bkz. Malkoçzâde, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, 4b.

188 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-tecelliyât*, s. 17.

189 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 119 (*Miftâhü'l-gayb*, 78a).

rı 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 ilahi'nin (Metafizik) meseleleri, çokluğun zat-ı ilahi'den sudur edip tekrar kendisine dönmesinin keyfiyetidir. Bunun yanı sıra, ilahi isimlerin ve rabbani na'tların mazharlarının açıklanması, Ehlullah'ın Hakk'a dönmelerini açıklanması, onların sülûklarının, mücahedelerinin ve riyazetlerinin açıklanması, bütün amel, fiil ve zikirlerin dünya ve ahiretteki nefsü'l-emre göre olan neticelerinin açıklanması."[190] Kayserî'ye göre bütün bunlar, *nefsü'l-emir*'de oldukları hal üzere bu ilimde açıklanır ki *nefsü'l-emir* üzere açıklama iddiası, daha sonra da göreceğimiz gibi, Konevî'nin önemle üzerinde durduğu bir meseledir.

2.3 Metafizik'in İlkeleri

Metafizik'te kullandığımız kavramlar ve bu kavramlara dayandırdığımız öncüllerimiz nelerdir? Kısaca Metafizik'te ilkeler nelerdir?

Metafizik'te ilkeleri araştırmak bizi doğrudan *ilahi isimler* meselesiyle karşı karşıya getirir. 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 Metafizik'in ilkelerinin *ilahi isimler* olduğunu şöyle dile getirir: "Bu ilmin ilkeleri ise Hakk'ın varlığının lazımı olan hakikatlerin esaslarıdır. Bunlar, *zat isimleri* diye isimlendirilirler."[191]

---

190 Kayserî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 110.

191 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9 (*Miftâhü'l-gayb*, 4a). Açıklama için bkz. Malkoçzâde Mustafa, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, 5b vd.

Tanrı *isimler* vasıtasıyla âlemle irtibatlı olduğu gibi âlem tarafından bilinmesini de bu isimlerin aracılığına bağlamıştır. 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."[192] Tanrı bilgisinden söz etmek, Tanrı'nın isim ve sıfatlarından söz etmek demektir. Bu itibarla o, isimleri *gaybın anahtarları*[193] 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 seçti-

---

192 Konevî, *Esmâu'l-Hüsnâ Şerhi*, s. 13 (*Şerhu Esmâillâhi'l-hüsnâ*, 23b).

193 Bu isimlendirme Konevî'nin pek çok eserinde zikredilir. Başta temel eseri *Miftâhü'l-gayb*'ı zikredebiliriz. Bu isimlendirme, doğrudan ilahi isimlere atıf yapan bir isimlendirmedir. *İlahi Nefhalar*'da gayb anahtarları hakkında şu bilgiyi verir: "Alt sınıfları için cinsler hükmünde olduğunu belirttiğimiz niteliklerden ibaret olan ilahi-külli şe'nler, cinsliklerinin mertebesi açısından 'ilk isimler', 'gaybın anahtarları', 'sıfatların esasları' (ümmehâtü's-sıfat) gibi isimlerle isimlendirilmiştir." Bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 86 (*en-Nefehât*, s. 64). Konevî başka bir ifadesinde ise şöyle der: "İlahi-asli harfler, Hakk'ın kendi vahdaniyetindeki varlıkları açısından eşyayı taakkul etmesinden ibarettir. Bu taakkulun bir benzeri, suretlerinin ilim ile zihninde taayyün etmelerinden önce insanın nefsindeki tasavvurudur. Bunlar manevi, zihnî ve hissî terkipten yoksun, tekil tasavvurlardır ve *mefâtihu'l-gayb* (gaybın anahtarları) diye isimlendirilen ilk anahtarlardır. Onlar zatî isimler ve asli şe'nlerin esaslarıdır." Bkz. Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 23-24 (*el-Fükûk*, s. 189).

ği 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."[194]

Konevî'nin isimler görüşünü ve özellikle isimler arası ilişkileri daha sonra ele alacağız, fakat burada dikkat çekmek istediğimiz husus şudur: Konevî varlıklar ile isimler arasında asıl-fer ilişkisi tesis ederek bir yandan bütün varlıkların Tanrı ile irtibatını açıklarken, öte yandan her bir varlığın Tanrı hakkındaki bilgisini ilahi isimlerden birisiyle gerçekleştiğini dile getirir. Her varlığa ait bir ilahi isim, *rabb-ı has*[195] diye isimlendirilir.

2.4 Metafizik'in İlimlerle İlişkisi

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

194 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-kasem-i ilahi*, s. 3. İbnü'l-Arabî ismin Tanrı için anlamını da belirtir. Buna göre isim, manalardan soyut lafız değildir. Bunlar ulûhiyetteki manalara delalet eden lafızlardır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-kasem-i ilahi*, s. 3 vd. Kayserî ise 'İsim, sıfat ile birlikte zattır,' der. Bkz. Kayserî, *Keşfü'l-Hicab an Rabbi'l-erbâb*, s. 97. Benzer ifade için bkz. Fergânî, *Müntehe'l-medârik*, I: 35.

195 Konevî şöyle der: "İnsandan sâdır olan her fiilin, her semada bir sureti vardır. Bu suret, bu fiil bu âlemde taayyün ettiğinde somutlaşır. Bu suretin ruhu ise failin ilmi ve fiil esnasındaki niyetine bağlı olan huzurudur. Bu suretin baki kalması, fiil esnasında fail üzerinde rab olan (rabb-i has) ismi açısından Hakk'ın yardımına bağlıdır." Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 284 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 341).

varlık olan metafizik, en üstün ilimdir.[196] Ancak üstünlüğün yanı sıra metafiziğin diğer ilimler için *kuşatıcı* ve *şamil* bir üst ilim olduğunu da belirtmeliyiz. Konevî bunu metafiziğin *konusu açısından ilimleri ihatası* diye açıklar.[197] 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.[198]

---

196 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10 (*Miftâhü'l-gayb*, 4b). Konevî şöyle der: "Her ilmin değeri, malumu ve konusu ile alakalıdır. Metafizik, konusunun –ki Hak'tır– şerefi dolayısıyla en şerefli ilimdir." Kayserî, "Bu ilim, mevzusunun kıymeti ve meselelerinin izzeti sebebiyle, bütün ilimlerden üstündür," der. Bkz. Kayserî, *age.*, s. 110. Benzer değerlendirme için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 13.

197 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10 (*Miftâhü'l-gayb*, 4a).

198 Konevî, kâmil bilgiyi çeşitli ifadelerinde tanımlar: "Hakk'ın dışındaki herhangi bir şeyi bilmenin en üst derecesi, o şeyi Hakk'ın ilminde tam olarak görmenin neticesi olan bir ilim ile bilmekten ibarettir. Bu ilmin, iki alameti vardır: Birincisi, bu ilimden elde ettiğin şey ile, o konuda akla (nazar) müracaat etmekten ve bilginin artması için tekrarlamaktan müstağni kalmaktır. Çünkü, bir şeyi bilme iddiasından sonra, artma yoluyla o şeye dair bilginin yenilenmesi, daha önce o şeyi eksik bilmekten kaynaklanır. Binaenaleyh o şey, önceden tam olarak bilinmiş olsa idi Hakk'ın durumunda olduğu gibi, bilgi artmazdı. Hakk'ın durumunda olduğu gibi, artışa konu olmadan bir şeyi bilmek, malumu ilmen tam olarak ihata etmeye bağlıdır. Bu ilmin gerçekleştiğine ve sahihliğine delil teşkil eden diğer alamet ise ilmin hükmünün, bilinen şeyin sınırlılığını aşıp, bunun sonunun Hakk'ın mutlaklığı ile birleştiğini görünceye kadar o şeye sirayet etmesidir." Bkz. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 62 (*en-Nusûs*, s. 48).

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 hakikatlerin 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.[199]

2.5 Müşahede ve Keşfî Bilgiler İçin Miyar ve Mizan

Konevî'nin metafizik hakkındaki görüşleriyle ilgili üzerinde duracağımız başka bir mesele, bu ilmin tasavvufî tecrübe için bir *miyar* ve *kaide* olmasıyla ilgili görüşüdür. Bu bahisteki fikirleri Konevî'nin tasavvuf tarihinde temayüz etmesini temin etmiştir.

Miyar arayışı ne anlama gelir?

Konevî şöyle bir tespitten hareket eder: Her ilim grubunun doğruluğunda ittifak edip kabul ettiği bazı usul ve öncülleri vardır ki bunlar o kimselerin dayandıkları ve baş-

199 Kindî, *Risâleler*, s. 1.

vurdukları *mizanlar*dır.[200] Bunlar bir kez kabul edildiğinde, artık o ilimde ehil insanlar bunlardan hareket ederek kıyaslar yapar, yetkin deliller ortaya koyar. Bu delil ve kıyaslara ise bu ilme mensup insanlar herhangi bir itirazda bulunmaz. Ancak daha önemlisi bunların ilimde bir miyar işlevi görmesidir. Bu sayede, ilimde *doğru* ve *yanlış* ayırt edilir. Konevî şöyle der: "Her ilmin bir miyarı vardır, bununla o ilmin sahihleri batıllarından, yanlışları doğrularından ayırt edilir. İfade ilminde nahiv, şiirin veznini ve kafiyesini bilmek için arûz, teorik ilimlerde mantık ve düzenli sesleri bilmek için musiki gibi pek çok ilmi örnek olarak zikredebiliriz."[201]

Burada Konevî bir yandan mantık ve nahiv gibi ilimleri *miyar* ve *mizan* diye nitelerken, öte yandan Metafizik için de bu işlevi görecek bir *mizan* gerekliliğini vurgular.

Konevî'nin bu konudaki görüşleri ve tavrı, sûfîlerin bilgilerinden hareket ederek bir ilim inşa etmede çok önemli rol oynar. Bunu yaparken öncelikle böyle bir çabanın güçlüğünü itiraf eder. Bu güçlük, sûfînin zevk ve tecrübesine dayanan bir şey için *objektif* kriter koymanın imkânsızlığı; öte yan-

---

200 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 40 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 110). Konevî şöyle der: "Her grubun, doğruluğunda ittifak edip, kabul ettikleri bazı usulleri ve öncülleri (mukaddem) vardır ki bu usul ve öncüller, o kimselerin dayandıkları ve başvurdukları mizanlarıdır. Buna göre bu usul ve öncüller bu gruba mensup herhangi bir muhakkik tarafından tam olarak kabul edildiğinde, bu kişi, bunlardan sahih kıyaslar ve yetkin deliller oluşturabilir ki bu usulleri benimseyen kimseler, bu deliller ve kıyaslarda kendisine itiraz edemez; çünkü bu usuller, o grubun mizanı ve miyarıdır."

201 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği* s. 7 (*Miftâhü'l-gayb*, 2a). Burada Konevî nahiv, mantık ve aruz arasında bir benzerlik kurar ki bunun kaynağını Fârâbî'de görmekteyiz. Ancak daha sonra temas edeceğimiz gibi, bu benzerlikten hareket ederek ve mantığı salt bir miyar olarak niteleyerek Ehlullah'ın bu sanattan müstağni kalabileceklerini dile getirecektir.

dan özü itibariyle aklın sınırını aşan bir alanla ilgili herhangi bir kaidenin tespit edilmesinin güçlüğüdür.[202]

Konevî'ye göre sûfilerin bilgileri için bir *miyar* ve *mizan* tespiti herhangi başka bir ilme göre çok daha öncelikli ve önemli bir iştir. Bu sayede bir sûfînin sülûku sürecinde elde etmiş olduğu ilhamlar, varidatlar, keşifler vs. hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapması, özellikle yanlış ve doğruyu ayırt etmesi mümkün olabileceği gibi bu bilgileri Kayserî'nin ifadesiyle *indîlik ve şâirâne tahayyüller* [203] olmaktan kurtarmak da bu sayede mümkün olacaktır.

Konevî uzun bir metninde şöyle der: "İlm-i ilahi hiçbir ölçü altına girmez denilse de bu ilmin ölçülerinin bilinmesi ve usulünün, kural ve ilkelerinin öğrenilmesi çok önemlidir. Ölçü altına girmez demek, onun kuralsız veya miyarsız olduğu anlamına gelmez. Aksine bundan anlaşılması lazım gelen husus, onu tespit edecek bir ilkenin altına girmesinin veya belirli bir sistemle sınırlanmasının mümkün olmayışıdır."[204] "Kâmil veliler, her mertebenin, ilahi isimlerin, makamların, hallerin, vakitlerin, nimetlerin bir mizanı olduğunu ifade etmişlerdir. Mizan vasıtasıyla fetih türleri, şuhudî ve ledünni ilimler, ilhamlar, varidatlar, yüce mertebelerin, hallerin ve makamların mensupları için gerçekleşen tecelliler ve varidat arasındaki farklar ayırt edilir; bunun yanı sıra insan, ilahi ve melek kaynaklı sahih ilham ile itimat edilmemesi gereken şeytani ilham vb. arasındaki farkı bununla tespit eder."[205]

---

202 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10 (*Miftâhü'l-gayb*, 4b).

203 Kayserî, *Risâle fi ilmi't-tasavvuf*, s. 111.

204 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10 (*Miftâhü'l-gayb*, 4b).

205 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 11 (*Miftâhü'l-gayb*, 5b). Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin ilham veya keşif türleri hakkındaki görüşleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 35

Böylelikle Konevî, tıpkı mantık sanatı düşüncelerin çelişkilerden uzak ve doğru bir şekilde ifadesini düzenlediği veya nahiv doğru konuşmayı ve cümle kurmayı öğrettiği gibi[206] sahih ilham ile batıl ilham arasındaki farkı ortaya koyacak bir mizanın ortaya konulabileceğini, daha doğrusu böyle bir şeyin var olduğunu belirtir.

Bu mesele, baştan beri sûfîlerin üzerinde durdukları bir hususa eğilmemizi gerektirir. Sûfîler, zahir ehlinin tepkilerine karşı düşüncelerini bir anlamda mizan işlevine sahip naslarla teyit etmişlerdir. Bu tavır bir yönüyle de sûfîlik taslayan insanlara karşıdır. Bu bağlamda en genel anlamda *mizan* tasavvuru, 'Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet ile teyit edilmemiş hiçbir bilgi geçerli değildir,' deyişinde ifadesini bulur.[207] Böylece *ilk mizan,* naslar olmuştur. Ancak buradaki tavrın pratik bir düşünceye dayandığı bellidir. Bu bağlamda ikinci bir olgu, sûfîlerin itikat ve amel konularındaki görüşlerini anlatan çeşitli kitaplar ve eserlerin yazılmasıdır. Bu eserler, tasavvufa intisap eden kimseler için bir çeşit mizan mesabesindeki kitaplardır. Ancak Konevî'nin sözünü ettiği şey, bütün bunlardan çok daha farklıdır.

Konevî bir sûfînin kalbi arındırma ve belirli riyazetlerle bilgi edinebileceğini kabul eder. Ancak bu bilginin insandan insana veya devirden devre gibi çeşitli faktörlerle değişebileceğinin de farkındadır. İşte Konevî'nin tavrı tam olarak bu noktada tezahür eder: Acaba ilham sınıfı altına giren bütün

206 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 67 vd.

207 Bu gibi ifadeler için bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 216. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Şeriatın ret hükmünün bulunmadığı her hakikat hükmü sahihtir; aksi halde öyle hükümlere güvenilmez." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü lâ-yeğûlu aleyh,* s. 2. Başka bir ifadesinde ise şeriatın hakikat ile aynı olduğuna dikkat çeker. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-terâcim*, s. 28.

bu sübjektif bilgileri değerlendirmek ve sahih ile batılı ayırt etmek mümkün müdür? Bir sûfî, 'Kalbime geldi ki...' gibi bir ifadeyle ilham ve keşfine atıf yaparak bir bilgi dile getirse bu durumda dinleyenin tavrı ne olabilir? Dinleyen herhangi bir şekilde kendisine aktarılan bilgiyi değerlendirme hakkına ve imkânına sahip midir? Bu sorun tasavvuf tarihinde teorik metinlerin ortaya çıkışını ve sûfîlerin tasavvufu kayd ve zabt etme çabalarını anlamak bakımından son derece önemli bir sorun olarak görünmektedir. İlk sûfîler bu sorunla yüz yüze geldikleri gibi tasavvuf tarihinde de bu sorun tasavvufa yönelik eleştirilerin de temel konusu olagelmiştir.

Konevî bütün bu bilgilerin değerlendirilebileceğini ve objektif kurallarla yorumlanabileceğini kabul eder. Konevî'nin bir referans çerçevesi diye isimlendirebileceğimiz bu kaidelerin kaynaklarını tam olarak tespit etmek güçtür. Ancak burada şu temel olguyu belirtmekle yetineceğiz: Bu kaideler, akıl, şeriat ve sarih keşif tarafından kabul edilmiş tahkik kaideleridir. Burada Konevî'nin öncelikle keşif, nas ve sarih akıl arasında bir uyum gördüğünü belirtmeliyiz. Bu nokta onun düşüncesini ve bir yandan şeriat-hakikat, öte yandan akıl ve keşif ilişkisini yorumlamada merkezi bir öneme sahiptir. Nitekim bu kaidelerin genel çerçevesini oluşturan ve değer derecelerini bildiren *tahkik* terimi de *kendinde gerçekliğe* atıf yapan bir terim olarak seçilmiştir. Sadreddin Konevî eşyanın kendinde bulunduğu durumdaki bilgisine, nefsü'l-emre muttali olmak ve eşyayı o halde öğrenmekten söz etmektedir. Bu itibarla Konevî herhangi bir ispatlama yöntemini benimsemese de[208] gerektiği durumlarda akıl veya bir nas ile veya

208 Konevî özellikle cedel yöntemine tepkilidir. Eserlerinde böyle bir yöntemi kullanmayacağını belirtirken bu yöntemin sadece peygamber ve velilerin değil, gerçekte ilk filozofların bile uzak durdukları

sadece muhakkik kâmillerin keşiflerine atıf yaparak bu kaideleri delillendirir.

Daha önemlisi ise bizzat bu kaideleri başka pek çok delilin yerine ikame etmiş olmasıdır ki bu tavır, *ilkeler*in tanımında dile getirilen pek çok delilin yerini tutmak özelliğiyle uyumludur.[209] Konevî'nin bu kaidelere yüklediği işlevi anlamak için çeşitli eserlerindeki bazı örnekleri zikretmemiz yeterlidir: Tanrı'dan âlemin başka bir ifadeyle çokluğun Bir'den sudurunu izah ederken "Bir'in bir'den başkasını izharı mümkün olmadığı için,"[210] diye genel bir kurala atıf yapar. Başka bir örnekte ise sûfînin sülûkundaki bir durumu nitelerken 'hakikatlerde başkalaşma olması imkânsız olduğu için' der.[211]

---

bir yöntem olduğunu belirtir. Konevî şöyle der: "Bu kaidelerden her birisi, temel hakikatler ve metafizikle ilgili meseleleri kapsar. Bunların bir kısmının şer'î deliller, bir kısmının nazari deliller, diğerlerinin ise zevke ve keşfe dayanan burhanlar ile tespit edilmeleri mümkündür. Keşfe dayanan bu burhanlara nurani mükaşefelerle açık ve tam zevklerle tahakkuk eden hiç kimse itiraz edemez." Bu ifadesinin ardından ise meseleleri cedel ve ispatlama yöntemini kullanarak ortaya koyma yolunu seçmeyişini açıklar: "Bu durum sabit iken ve iş açıkladığım gibi olmakla beraber, bu kaidelerde zikredilen ve bundan sonra gelecek meseleleri –ifadelerinde böyle bir yöntemi benimseyen kimseler gibi– şer'î veya nazari ve zevkî deliller ile ortaya koymaya çalışmadım; fakat Allah takdir etmişse, yazarken bu delillerden zikrettim. Bunu da perdeli kimseleri meseleye ısındırmak, tereddüt sahibi zayıf kimseleri teskin ve bu bilgilere ortak olanlara da hatırlatmak için zikrettim." Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 39-40 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 109-110 vd.)

209 Tehânevî, *Keşşâf*, I: 9; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I: 5-6.

210 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 13a).

211 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 140 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 206). Konevî şöyle der: "...Böyle bir şey, hakikatlerin değiştirilmesi kabilinden bir iştir ve muhaldir." Başka bir ifadesinde ise şöyle der: "Kesin ilim şunu ifade etmiştir ki gaybî hakikat, ne değişme ve ne de başkalaş-

Bu itibarla bu kaideler, bir yandan varlığın her alanına şamil tahkik kaideleri, öte yandan muhakkiklerin üzerinde görüş birliğine varmış oldukları genel kabullerdir.

3. Metafizik'in Temellendirilmesi

3.1 Konevî'nin Felsefe Eleştirisi

3.1.1 Burhan Yöntemi ve Müşahede Yöntemi

Konevî gerçeğe ulaşmak için iki temel yöntem bulunduğunu belirtir. Birincisi *burhan yöntemi*dir. Bu yöntem, öncüllerle istidlal ederek gerçeğe ulaşmamızı temin eder ve Konevî'nin *ehl-i nazar* diye isimlendirdiği kimseler bu yöntemi esas alır: "Kıyas ve öncüllerin oluşturulması, talibin nefsinin nazari düşüncesiyle idrak etmek istediği herhangi bir hakikate ulaşmasını temin eden bir yoldur. Buna göre talip, bazen o şeyin sıfat, lazım ve hassalarını bilgi düzeyinde aşarak ona ulaşır; bazen ise ya düşüncesinin zayıflığından veya idrakindeki bir kusurundan veya sadece Hakk'ın ve dilediği kullarının bildiği başka engellerden dolayı o şeyin bilgisine ulaşamaz."[212]

İnsanın kıyas yapabilmesini ve böylece bilgiye ulaşmasını temin eden şey, bilgisinin ve idrakinin konusu olan şeyler ile arasındaki münasebet ve ilişkidir. İnsan, herhangi bir şeyin bir özelliğini aradaki münasebet bağıyla idrak eder ve o özellikten hareket ederek o şeye dair bir bilgi elde eder. Nefs bilinen bir sıfattan veya lazımdan (ayrılmaz özellik)

---

ma kabul eder. İnsanın varlığı üzerinde bütün veya özetle verilmiş hüküm, tafsîlî ve mücmel olarak, bütün âlem hakkında verilmiştir." Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği,* s. 205.

212 Konevî, *Fatiha Tefsiri,* s. 55 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 123)

veya arazdan, aşama aşama yükselip, bunlarla o şeyin aslı olan hakikate veya bu asla izafe edilen diğer sıfat, özellik ve arazlara ulaşır.[213]

Bilgiye ve hakikate ulaşmayı sağlayan ikinci yöntem ise *müşahede* ve *keşif* yoludur.[214] Bu yol, soyutlanma ve tam muhtaçlık ve idrak mahallini (Konevî bunu ifade etmek için bazen kalbi bazen ise sûfîlerin çokça kullandıkları lübbü veya sırrı kullanır) kevnî ilgilerden, ilimlerden ve kanunlardan bütünüyle boşaltarak Hakk'a yönelmekten ibarettir."[215] Burada akıl yürütme ve istidlalin yerini *kalbi arındırmak, tasfiye, mücahede*, riyazet, tam bir muhtaçlık içinde Hakk'a yönelmek, ilgileri toplamak, niyeti halis kılmak vb. tasavvuf kitaplarında anlatılan ve *sülûk yöntemi* diye isimlendirebileceğimiz bir yöntem alır. Bunun sonucunda kişi mutlak hakikati müşahede eder.

Böylelikle Konevî ilim gruplarından sarf-ı nazar ederek, kesin ve açık üslupla burhan ve müşahede yöntemlerini ha-

---

213 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 55 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 123).

214 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, 52 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 120). Konevî, bu düşüncesini pek çok eserinde tekrarlar. Burada örnek olarak, *Tebsıratü'l-mübtedi* (*Marifet Yolcusuna Kılavuz*) isimli risalesindeki ifadelerini aktaracağız: Şöyle der: "Hazret-i kayyumiyyeti talip ve cemal-i samediyyete müştak olanlar iki kısma münhasırdır: Bahs ve efkâr ashabı, keşf ve ebsâr erbabı. Onlardan her birinin bu matlubu elde etmek için tarîk-i muayyeni vardır. Amma ehl-i bahs ve nazar, terkîb-i mukaddemât ve takrîr-i edille ile matlaplarının müntehasına vasıl olmak isterler. Ve kitapları onunla meşhûn ve tarîkleri bu üslup ile meşhurdur ki mümkünâtın vücûdundan Vâcib Teâlâ ve Tekaddes hazretlerine istidlal ederler. Halktan *Hâlık*'a ve su'ndan *Sâni*'a giderler. Bu tarîk de makbul ise de feyz-i nûri-i Nebevi aleyhi's-selâmdan hâli olursa, akıbet onun hâsılı, hayret-i mezmûmdan başka bir şey olamaz." Bkz. Konevî, *Marifet Yolcusuna Kılavuz*, s. 37.

215 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 52 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 120).

kikate ulaştıran iki temel yöntem olarak ortaya koymuştur. Bu tavrıyla Konevî iki şeyi yapar: Birincisi, özünü istidlal ve kıyasın oluşturduğu burhan yöntemini gerçeğe ulaştıran temel bir yöntem olarak gördüğünü belirtir. İkincisi ise ilk kez bu derece açık ve kesin bir üslupla sûfîlerin kalplerini arındırmak ve Hakk'a iltica etmelerinin özünü oluşturduğu yöntemlerini burhan yönteminin yanında insanların gerçeğe ulaştıran ikinci bir yöntem olarak ortaya koymuş olmaktadır. Gerçi, daha önce de belirttiğimiz gibi, tasavvuf tarihinde bu tarz temayüller olmuştur. Gazzâlî sûfîleri, kelamcılar, bâtınîler ve filozoflar ile birlikte hakikat talibi dördüncü grup olarak ifade etmiştir. Ancak söz konusu eserlerdeki tavır, hiç bu kadar açık ve kesin bir üslupla ve sûfîlerden –sarf-ı nazar edilerek– bir *yöntem* olarak müşahede adı altında ortaya konulmamıştı.

Konevî'nin tasnifi farklı bir üslupla İbnü'l-Arabî'de görülür. İbnü'l-Arabî, hakikate ulaşmanın ya akıl veya müşahede ile mümkün olabileceğini dile getirir. Bunun yanı sıra İbnü'l-Arabî ilimleri esas alarak benzer bir tasnifi dile getirmiştir: "İlimler üç kısımdır. Birincisi, akıl ilmidir. Bu ilim, herhangi bir zorunluluk meydana getiren veya bir delilin incelenmesinin ardından gelen ilimdir."[216] Bu, Konevî'nin *burhan yolu* diye isimlendirdiği yoldur. İbnü'l-Arabî ise onun dışında iki şıklı bir ilimden söz eder: "İkinci ilim, haller ilmidir. Bu ilimlerin sadece zevk ile öğrenilmesi mümkündür. Dolayısıyla akıllı kişi, bu ilimleri tarif edemez, bunların bilinmesi için bir delil ortaya koyamaz."[217] İbnü'l-Arabî, bu gibi ilimlerin balın tatlılığı, sıbır otunun acılığı, cinsel birleşmenin zevki, aşk, şevk, vecd gibi psikolojik durumlarla örneklen-

216 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 139.
217 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 139.

dirir. Ancak bu bağlamdaki başka bir örneği özellikle akıl ve hal ilimlerini ayırt edişte çok önemlidir. İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûdun temel önermelerinden birisi olan Allah var idi ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu ifadesiyle Hz. Peygamber'in cennet nimetleri hakkındaki ifadesini aktarır. Ona göre ikinci kısımdaki anlatımlar ancak zevk ile öğrenilebilir. Çünkü bal lafzıyla ağzın tatlanması düşünülemez.[218] Ancak şaşırtıcı olan, İbnü'l-Arabi'nin birinci ifadenin akla hitap ettiğiyle ilgili görüşüdür. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûdun temel önermesini akla hitap eden bir önerme olarak niteler ki bu tespit, yeni tasavvuf anlayışında yansımasını bulmuştur. Şu halde İbnü'l-Arabî, üç kısım altında ele aldığı ilimlerden –üçüncüsü İbnü'l-Arabî'nin aklın takatinin üzerinde diye nitelediği esrar ilimleridir– ikisinin zevk ve tahkike dayandığını, bir tanesinin ise delil ve incelemeye dayandığını belirtmekle bir anlamda Konevî'nin tasnifiyle uyumlu bir tasnifi dile getirmiştir.[219]

---

218 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 140.

219 İbnü'l-Arabî iki tür ilmi ayırt edecek bir ölçü verir: "İbarenin açıkladığı manası açık ve anlaşılır olan veya işitende ve anlayanda tatlı bir şekilde anlaşıldığında, bu ilim nazari aklın ilmidir. Çünkü o, aklın idraki altındadır ve akıl nazar ettiğinde bu ilmi anlayabilir. Esrar ilimleri ise böyle değildir. Çünkü esrar ilimlerini ibare aldığında, karmaşık hale gelir. Haller ilmi ise bunların arasındadır. Esrar ilmi senin katında güzel olduğunda ve onu kabul edip, ona inandığında müjdeler olsun sana! Çünkü sen, zaruri olarak bu ilimden bir keşif üzeresin ve bunun farkında değilsindir. Bundan başka yol yoktur. Çünkü gönül, sadece sahihliğine kesin kanaat getirdiği şeyle tatmin bulur. Aklın burada herhangi bir dahli yoktur. Çünkü bu ilim, aklın idrak edeceği şeylerden değildir. Şayet bu ilmi, masum getirdiğinde ise akıl sahibi de tatmine erer. Masum olmayan kişi bu ilmi getirdiğinde ise onun sözlerinden sadece zevk sahibi lezzet alabilir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 146-47.

Müşahede yönteminin hakikate ulaştıran bir yöntem diye ortaya konulması, bazı eleştirilerle karşılaşabilir. Bunların başında, sübjektif niteliği nedeniyle, pek çok insanın böyle bir yöntemin varlığını kabul etmeyişleri gelebilir. Gerçekten de sübjektif bir tecrübe hakikate ulaşma yöntemi olarak nasıl ortaya konulabilir? Konevî bu sorunu ele alırken iki aşamalı bir yöntem takip eder: Birincisi ilk yöntemin sistematik eleştirisi, ikinci aşama ise müşahede yönteminin dayandığı epistemolojik çerçevenin ortaya konulması ve buna bağlı sorunların analizi. O halde ilk ele alacağımız konu, Konevî'nin burhan yöntemi, başka bir ifadeyle aklın özelde metafizik, genelde ise bilgiye ulaşmadaki imkânlarıyla ilgili görüş ve eleştirileridir.

3.1.2 Konevî'nin Felsefeye Bakışı

Konevî müşahede yöntemini bilgiye ulaştıran bir yöntem olarak ortaya koyup onun dayandığı nazari esasları tahlil ederken, öncelikle felsefe ve aklın metafizik imkânlarını tahlil eder. Başka bir ifadeyle müşahede yönteminin gerekliliği, burhan yönteminin eksik ve yetersizliğinden ortaya çıkar. Konevî'ye göre burhan yöntemi, sınırlı bir bilgiye ulaştırsa bile, nihai olarak eşyanın kendiliklerinde bulundukları hal üzere hakikatlerini bilmek için yeterli olmadığı gibi daha önemlisi Tanrı hakkında tatmin edici bir cevap da ortaya koyamaz.

Bu bağlamda Konevî felsefeye ve akla bakışında Gazzâlî ile mukayese edilebilir. İki düşünürün söz konusu meseleler karşısındaki benzerliği Nihat Keklik tarafından değerlendirilmiştir. Keklik, Konevî'nin Gazzâlî'nin felsefe eleştirisini sürdürdüğünü iddia etmiş, onun filozoflara ve felsefeye karşı tavırlarını yorumlayıp, bunları *oldukça menfi* tavırlar diye niteledikten sonra 'XIII. Asrın Gazzâlî'si' diye tasvir et-

tiği Konevî'nin felsefe tasavvurunun adeta Gazzâlî'nin telakkisinin bir devamı olduğunu ileri sürmüştür.[220] Bu tespitin bazı aşırı yargılar taşımasına rağmen kısmen doğru olduğunu söyleyebiliriz.

Gazzâlî başta *Tehâfütü'l-felâsife* ve *el-Munkiz* gibi eserlerinde İslam filozoflarına eleştiriler yöneltmiştir. Gazzâlî'nin tavrını Konevî ile mukayesede dikkat çeken ilk husus, Gazzâlî'nin yöntemlerden ziyade ilim gruplarını dikkate alarak bir tasnif yapmış olmasıdır. Bununla birlikte Gazzâlî her grubun belirli bir yönteme sahip olduğundan söz eder ve her birisinin gerçeğe ulaştırmadaki imkân ve eksikliklerini ortaya koymaya çalışır.

Konevî ise ilim gruplarından sarf-ı nazar ederek öncelikle *yöntem*'den söz eder.[221] Bu tavır, konuyu daha teknik ve tarafsız incelemede kendisine geniş bir imkân verir. Üstelik Konevî kelamcıları veya Bâtınîleri hemen hiç dikkate almaz. Kelamcılara karşı görüşlerini bazen ifade etmiş olsa bile onları *ilim talipleri* ve *yöntem sahibi* kimseler diye görmez. Şu halde düşünürümüz, esasta iki yöntemi ve mensuplarını karşılaştırmak ve böylelikle her iki yönteme dair fikirlerini ortaya koymak çabasındadır. Bu tavır, Konevî'nin felsefe ve filozoflara bakışının öncelikle olumlu ve müspet olduğunu gösterir. Bu noktada Gazzâlî ile Konevî arasında ortak tavır şudur: Her iki düşünürün ilk hareket noktası, filozofların veya Konevî'nin daha çok kullandığı ifadesiyle *ehl-i nazar*'ın pek çok çelişkiye düşmüş olduğunu tespittir.[222] Filozoflar,

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

221 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 52 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 122).

222 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 47 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 115); Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 49; a. mlf., *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul, 1981, s. 5.

her konuda görüş birliğine varmak bir yana, pek çok meselede çelişir, birisinin ileri sürdüğü bir fikri diğeri reddeder.

Görüş birliği ve çelişkisiz-tutarlı bir yapının herhangi bir ilme büyük güç kazandırdığı bellidir. Mensupları arasındaki *görüş birliği*, bir ilmin sübjektiflik ve indîlikten objektifliğe geçişinin kanıtı sayılabilir. Bu bağlamda felsefe tarihinde filozoflar arasındaki çelişki ve görüş ayrılıklarını uzlaştırmaya ve gidermeye dönük çabalar dikkate değerdir. Öte yandan Kayserî *zahir ehli*'nin sûfîlerin keşif ve müşahedelerini *indî ve şairane tahayyüller*[223] diye suçladıklarını belirtirken bu noktaya temas etmiştir. *Görüş birliği* meselesinin bir düşünceye veya bilime meşruiyet sağlamasının örneğini Konevî'nin ifadelerinde görmekteyiz. O, filozofların hemen hiçbir meselede görüş birliğine sahip olmadıklarını ileri sürüp felsefeyi eleştirirken, öte yandan sûfîlerin temel meselelerde hiçbir görüş ayrılığına düşmeyişlerini de kullandıkları yöntemin ve sahip oldukları bilgilerin doğruluğunun bir kanıtı olarak görür. Şöyle der: "Herhangi bir esasta büyük veliler arasında kesinlikle görüş ayrılığı olmaz. Kâmil veliler arasındaki görüş ayrılığı, işaret ettiğimiz gibi, sadece tikel meselelerde olabilir. Veya ihtilaf, ehl-i zevk kimselerden kemale ulaşmamış mutavassıt veya bidayet mertebesindeki kimseler veya zahirî mükaşefelerin sahipleri arasında olabilir."[224]

Böylelikle Konevî müşahede yönteminin doğruluğunu sahiplerinin görüş birliği içinde olmasıyla delillendirirken görüş ayrılıklarının ise sadece tikel konularda bulunduğunu iddia eder. Konevî'nin zikrettiği *orta* derecedeki sûfîler ise meselenin başka bir boyutuna dikkatimizi çeker: Tasavvufa intisap eden her insanın aynı derecede mütalaa edileme-

223 Kayserî, *Risâle fi-ilmi't-tasavvuf*, s. 111.

224 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, 82 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 148).

yeceği bellidir. Bu yönüyle tasavvuf içinde de taklit-tahkik dereceleri devam eder. Dolayısıyla çelişkiden söz edeceksek, ancak bu seviyedeki insanlar arasındaki çelişkilerden söz edebiliriz. Öte yandan hakikatlerin bilgisine ulaşmamış kimseler, bu konuda öne geçmiş insanları taklit etmelidir.[225]

Başka bir ifadesinde şöyle der: "Rasûller, nebiler ve kâmil veliler arasında bilgi kaynaklarının aslında, neticelerinde ve temel mertebelerin hükümlerine dair açıklamalarında hiçbir görüş ayrılığı yoktur."[226] "Bir görüş ayrılığından söz edilse bu, sadece tikel meselelerde ve şeriat alanıyla ilgili ilahi hükümlerdedir. Çünkü bunlar, mükelleflerin hallerine, zamanlarına ve onların alışkanlıklarına ve maslahatlarının gereklerine tabidir."[227] Bu konu, özellikle din ve şeriatlardaki değişmelerle ilgilidir. Genel olarak din ve şeriat hükümlerinde değişmeler söz konusu olduğu gibi özel olarak da bir din içinde veya daha özel olarak velilerin bilgileri arasında farklılıklar olabilir. Bu yönüyle Konevî, İbnü'l-Arabî'nin ve daha önceki sûfîlerin bazen *hallerdeki farklılık*, bazen sûfînin halini ve müşahedesini yanlış yorumlaması veya bazen de fakihlerin içtihat yanlışlıklarına teşbihle *içtihat hatası* diye niteledikleri görüş ayrılıklarını farklı ifadeler kullansa da kabul eder ve döneme, konunun tikelliğine, sûfînin haline vurgu yapar. Bu bahisteki en önemli misali, her mevsimin kendine özgü ürünü olmasıdır. Bu örnek peygamberin, devrinin gereği olan hakikatleri dile getirmesini izah ettiği gibi genel olarak büyük muhakkikler arasındaki görüş ayrılıklarını değerlen-

225 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9 (*Miftâhü'l-gayb*, 4a). Konevî, mebâdî hakkında bilgisi olmayan kimselerin bu bilgileri muhakkikleri taklit ederek öğrenmeleri gerektiğini belirtir.

226 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 81 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 147).

227 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 81 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 147).

direbilecek genel bir çerçeve ortaya koyar. Filozoflar ise sahip oldukları bilgi araçları ve kullandıkları yöntemlerin gereği olarak çelişkilere düşmüşler, hemen hiçbir konuda tam bir görüş birliğine varamamıştır. Konevî filozofların görüş ayrılıklarından söz ederken Gazzâlî'nin ifadelerini hatırlatır: "Bu insanlar, herhangi bir konuda tek bir hükümde bile görüş birliğine varamamıştır. Her gruba göre *doğru*, kendisinin doğru sayıp tercih ettiği ve mutmain olduğu şeydir."[228]

Bu tavrın sebebi, felsefecilerde gördükleri otorite sahibi filozofların gücüne dayanmak ve bu otoriteler sayesinde *meşruiyet* sağlama arzusudur. Gazzâlî İslam filozoflarının önceki felsefe geleneğinden etkilenişlerini, *otorite* sahibi filozofların uyandırdığı hayranlığa bağlayarak açıklar.[229] Gazzâlî'nin eleştirisi, İslam filozoflarının felsefe tarihinde temayüz etmiş büyük filozofların isimlerinden ve şöhretlerinden etkilenip, bu özellikteki insanların hemen hiçbir konuda hata yapmış olamayacaklarını farz ederek onlara tam bir güvenle itimat etmiş olmaları iddiasına dayanır. Bir anlamda İslam filozofları, bir çeşit selef otoritesine teslim olmuş gibidirler ki bu eleştiriyi Konevî'de de aynen görmekteyiz.

Konevî'ye göre filozofların kesin bir bilgiye ulaşmaları veya kendi ifadesiyle 'bahisler üzerine nazari deliller getirip, yerleştirmek ve bunları fikir düzeyinde şüphelerden, cedel düzeyinde ise itirazlardan salim olacak şekilde akli delillerle ispat etmek' mümkün değildir.[230] Bunun başlıca sebebi, bilgiye ulaşmak için kullandıkları bilgi araçları ve bu

228 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 47 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 115); Gazzâlî'nin ifadesi için bkz. *el-Munkiz*, s. 30.

229 Gazzâlî, "Tehâfütü'l-felâsife", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çev. Mahmut Kaya, s. 134.

230 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 46 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 114).

araçların çeşitli psikolojik amiller ile malul oluşudur. Çünkü teorik hükümler, sahiplerinin idrak araçlarına göre değişir: "İdrak araçları, sahiplerinin teveccühlerine, teveccühler ise akide, eğilim, mizaç ve münasebetlerin farklılığına bağımlı olan maksatlara tabidir."[231] Bu sebeple akılcılar farklı sonuçlara ulaşmış, neticede ise 'Bir şahsa göre doğru olan, diğerine göre yanlış; birisine göre delil olan şey, diğerine göre şüphe olmuştur.'[232]

Bu durum, Konevî'ye göre öncelikle nazari hükümlerimizin mahiyetleriyle ilgilidir. Nazar veya fikir yoluyla elde ettiğimiz hükümler, bunları elde ettiğimiz idrak vasıtalarımıza tabidir. Bu anlamda idrak vasıtalarımızdaki eksiklik, kusur veya başka birtakım özelliklerin bu bilgilerimizi etkileyeceği kuşkusuzdur. Aynı zamanda idrak araçlarımız da, yönelimlerimize bağımlıdır; bu yönelişler, maksatlara, maksatlar ise inançlara ve ilgilere bağımlıdır. O halde bilgilerimizi veren araçlar, nihayette bizim psikolojik özelliklerimize bağlı ve verdikleri bilgiler de bu özelliklerimizin tesiri altındadır. Konevî insanlar arasındaki görüş ve akide farklılıklarının en temel sebebinin, idrak araçlarının bilginin failiyle ilişkisi olduğunu ileri sürer. Bu demektir ki idrak araçlarımız hiçbir zaman objektif ve nesnel koşullarda eşyanın hakikatleri hakkında bize bilgi vermeyecektir. Her insan veya her grup, doğru ve geçerli bilgiye ancak kendisinin veya grubunun sahip olduğunu ileri sürmekten geri durmayacaktır. Çünkü doğru, herkesin kendisince benimsediği ve inandığı şeydir.

Konevî'nin filozofların çelişkileri olarak ileri sürdüğü başka bir görüş ise *delillerin denkliği*[233] diye isimlendirile-

231 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 46 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 114).
232 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 47 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 115).
233 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 48 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 117).

bilir. Buna göre birbiriyle çelişen zıt görüşlerin uzlaştırılması mümkün olmadığı gibi birinin diğerini çürütmesi de imkânsız olabilir. Yani, bu delillerden herhangi birisi, diğer görüşü çürütmek için yeterli bir güce sahip olmadığı gibi diğer görüş de kendisini çürütemez. Bununla birlikte bu iki delilden bir tanesi kesinlikle yanlıştır. Bu durumda yanlışlığın her iki delilde bulunması ihtimali ortaya çıkar. Böyle bir durumda herkesin *doğru* bulduğu şey, kendisinin veya grubunun *doğru* dediği şeydir.[234] Konevî bunu şöyle açıklar: "Herkesin mutmain olduğu bilgi, kesbî bir delil olmaksızın kendi zevkinde doğru/gerçek olarak meydana gelen şeydir. O ve düşüncesinde kendisine uyan, bilgisini aldığı kaynakta ve itminanının konusu olan durumun dayandığı şeyde ona ortak olan kişi, bunu kabul etmiş ve doğruluğuna hükmetmiştir."[235]

Üstelik teorik düşünce ve fikir kuvvetiyle elde edilmiş birtakım bilgilerde zaman içinde meydana gelmiş görüş değişiklikleri, bu melekelere karşı bir güvensizlik doğurabilir. Pek çok kimse akıl ve nazar kuvvetiyle elde etmiş olduğu bir bilginin, daha sonra veya bir başkası tarafından yanlış bir bilgi olduğunu ispat ettiğini müşahede etmiştir. Bu durumda, insanlar salt akıl ve fikir kuvvetine karşı bir güvensizlik beslemişlerdir.[236] Bununla birlikte insanlar, herhangi bir kesinliğe dayanmadığı halde bu gibi durumlarda bilgilerinin kesin olduğunu kabul eder gözükürler. Konevî akılcıların bu gibi meseleler karşısındaki tavırlarını zevk ehlinin kendilerine gelen ve delillendiremedikleri şeyler karşısındaki tavırlarıyla karşılaştırır: "Bu insanların bu deliller karşısındaki durumları, bir açıdan, zevk mensuplarına, bir açıdan da ön-

234 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 51 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 120).
235 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 51 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 121).
236 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 47 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 116).

cülleri kabul edip, neticede kuşkulu davranmakla akıl karşısında *vehim mensuplarına* benzer."[237] Çünkü her iki grup da ispatlayamadığı ancak kesinliğine inandığı bilgilere sahiptir.

Bu mesele düşünürün filozoflara bakışında önemli bir noktaya işaret eder. Konevî bazı bilgilerin ispat edilemeyişini veya haklarında delil getirilemeyişini o bilgilere karşı bir itimatsızlık saymak veya buradan hareketle filozofları eleştirme niyeti taşımaz. Aksine ona göre bu nokta, özellikle sûfîler ile filozoflar arasında uzlaşmanın gerçekleşebileceği müşterek bir noktadır.

Konevî şöyle bir soruyu farz ederek meseleye yaklaşır: Bir şeyin gerçek ve kesin doğru olduğu her zaman kesin kanıtla ispatlanabilir mi? Böyle bir şey imkânsızdır. Çünkü bazı kesin bilgilerimiz vardır ki bunlar hakkında bir delil getiremeyiz. Ancak bu bilgilerimizin doğruluğundan da kuşku duymayız. Acaba bu durumu nasıl izah edebiliriz? Konevî'nin görüşü, bir yönüyle filozofların farklı alanlarda farklı ispat yöntemlerinin olabileceği görüşüne benzer. Başka bir ifadeyle söz gelişi Kindî'nin metafizikteki ispat ile matematik veya fizik alanındaki ispatı ayırt etmesi gibi, çeşitli konularda farklı ispatlar ve deliller getirilebileceğini kabul eder. Bu noktada filozoflara yönelik eleştirisi de bilginin tabiatındaki bir olguyu hatırlatmaktan ibarettir: "Bütün bilgi alanları için aynı ispat yöntemini kullanamayız ve her bilgi için kanıt ortaya koyamayız."

Akılcılar *düşünce kanunu* üzerinde de çeşitli görüş ayrılıklarına düşmüştür. Birinci görüş ayrılığı *deliller* üzerindeki görüş ayrılığıdır. Bazı insanlar, birtakım delil ve karineleri yeterli görürken bazıları aynı delilleri yetersiz görmüştür. İkincisi bu delillerden hareketle vermiş oldukları hükümle-

237 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 49 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 117).

rin zorunlu olup olmadığı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Üçüncüsü ise *selim fıtratların* bilgileri elde etmede yeterli olup almadığı ve insanın bir düşünce kanunundan müstağni kalıp kalamayacağı konusundaki görüş ayrılığıdır.[238] Konevî son madde üzerinde önemle durur ve daha sonra göreceğimiz gibi *ehlullah*'ı selim fıtratları sayesinde düşünce kanunundan müstağni kalanlar arasında zikreder.

Bu eleştiride Konevî'nin tavrıyla Gazzâlî'nin tavrı arasında derin bir fark bulunur. Konevî'nin tavrı, felsefenin ve aklın imkânlarını ele alıp çelişkileri ve eksiklerini tespit etmekten ibarettir. Bununla birlikte Konevî dışlayıcı bir tavır takınmaz. Gazzâlî'nin tavrı ise bizzat felsefeye yönelik bir tavırdır. Bu anlamda o, felsefeye bir 'savaş' açmıştır. Nitekim *Tehâfüt*'ün üçüncü mukaddimesinde bu niyetini açıkça belirtir ve bu savaşta bütün İslami ekollerden yararlanacağını belirtir: "Amaç filozoflar hakkında iyimser olan ve yöntemlerinin çelişkisiz olduğunu sananları, onların tutarsızlıklarının çeşitli yönlerini açıklayarak uyarmaktır... Bu konuda belli bir mezhebe bağlı kalmayıp bütün mezhepleri onların aleyhine tek bir mezhep olarak kullanacağım."[239]

Böyle bir üslubu Konevî'de bulmak mümkün değildir. Konevî'nin tavrında farklı olan bir şey de felsefeyi bir bütün olarak görmemesidir. Filozoflar arasında dönemsel ayrımlara gittiği gibi tarz olarak da gerçek hakîmler ve mütefelsiflerden söz ederek felsefede başka bir ayrım yapar.[240]

238 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 49 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 118).

239 Gazzâlî, "Tehâfütü'l-felâsife", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çev. Mahmut Kaya, s. 138.

240 Benzer bir ifade Cendî tarafından zikredilir. O, nefs ile ilgili görüşlerinden söz ederken gerçek-keşfe dayanan hikmet tabirini vehme dayanan resmî hikmet tabirinin zıddı olarak kullanır ki gerçek hikmet ile Konevî'nin sözünü ettiği gerçek hakîmleri kastettiği bellidir. Bkz. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 79.

Üstelik Konevî pek çok noktada *muhakkik sûfîler*le *muhakkik hakîmler* arasındaki görüş birliğinden söz eder. Ona göre gerçek hakîmler, kelamcılardan muhakkiklere daha yakın kimselerdir. Tûsî ile yazışmalarında bir eleştiriye şöyle cevap verir: "Muhakkikler, *görüş birliği* dedikleri vakit, bununla filozofların kendileriyle olan ittifakını kastederler. Onlar nazari aklın kendi başına idrak ettiği konularda onlara muvafıktırlar. Düşüncenin tavrının ve sınırlı hükümlerinin dışında kalan diğer bilgileri idrak etmede ise filozoflardan ayrılırlar. Muhakkikler, farklı tabakalarıyla kelamcılara ise pek az meselede muvafakat ederler."[241] Hâlbuki Gazzâlî öncesi sûfîlerin kendilerini ve ilimlerini kelam bilginleriyle uzlaştırmak için sarf ettikleri gayretten kısaca söz etmiştik.[242] Böylece tasavvuf-kelam yakınlığının yerini Konevî ile birlikte tasavvuf-felsefe yakınlığı almıştır.

Konevî daha ileri giderek gerçek felsefecilerin bilgilerini *arz ve takrir*lerinin peygamber ve kâmillerin yöntemleriyle aynı olduğunu ileri sürer. Bu bahisteki eleştirisi, genellikle *cedel* üzerinde odaklaşmıştır. Ona göre ilk filozoflar, kendileriyle *cedel* yapmak isteyenlerden sarf-ı nazar ederek, insanları ahlakî gelişime yönlendirmişlerdir. Peygamberlerin, velilerin ve ilk hakîmlerin âdeti, herhangi bir şeyi *kesin* delillerle ileri sürüp tartışarak ifade etmek değildir: "Hak, peygamberine, söylediği ve haber verdiği her konuda mükellef ve muhatap olan her bir fert için bir mucize göstermesini veya mutlak delil ortaya koymasını emretmemiştir."[243]

241 Konevî, Risâle-i Hâdiye, *Yazışmalar* s. 189 (*el-Mürâselât*, s. 166).

242 Bu konudaki en önemli örnek Kelâbâzî'dir. Kelâbâzî daha önce de belirttiğimiz gibi, eserinde sûfîlerin itikadi görüşlerinin Ehl-i Sünnet'e ve özellikle de Eş'arîlere uygun olduğunu ortaya koymuştur. Aynı tavır Serrâc'da da açıkça görülür.

243 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 43 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 112).

Konevî'ye göre her konu için kanıt göstermek, felsefede, daha doğrusu ilk hakîmlerin öğretim yöntemlerinde de yoktur. Bu yöntemden sapılması, Aristoteles takipçileriyle birlikte *cedel* sanatının benimsenmesiyle başlamıştır. Ehl-i fikir olmakla birlikte ilk hakîmlerin âdeti, halvet, riyazet ve benimsemiş oldukları şeriat kaidelerinin gereğine göre davranmaktı. Bir mesele kendilerine açıldığında maslahatın gerektirdiği ölçüde onu mürit ve talebelerine açıklarlardı. Bu bilgiyi talebelerine aktarmaları ise burhanî takrir ile değil, hatabi bir dille olurdu. Makbul bir maslahat kesin kanıt getirmelerini gerektirirse delili ortaya koyar ve düşüncelerini delillendirirlerdi. Aksi takdirde sadece talebelerine söylemek istedikleri şeyleri ifadeyle yetinirlerdi. Konevî bu durumun Aristoteles devrine kadar böyle sürdüğünü belirtir. Bundan sonra *cedel sanatı* ortaya çıkmıştır ve ilk hakîmlerin yönteminden kökten bir uzaklaşma olmuştur.[244]

Bu görüşe kaynaklık edecek ifadeleri İslam filozoflarının eserlerinde görmek mümkündür: "Bazı filozoflar metafizikten önce ahlak ilminin öğrenilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü ahlakını düzeltmeyen kimsenin bir ilmi doğru öğrenmesi mümkün değildir."[245] Fârâbî bu görüşleri dikkate almak gerektiğini belirtir. Çünkü "felsefe ilmine başlamadan önce arzu ve isteklerin fazilete yönelmesi için nefsin şehevi arzularını yenerek, ahlakı iyileştirmek gerekir... Felsefeye başlamak isteyen kimse, ahlakını düzelttikten sonra zihin gücünü geliştirmelidir."[246]

244 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 43 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 112).

245 Fârâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çev. Mahmut Kaya, s. 81. Benzer ifade için aynı eser içinde bkz. Fârâbî, "Eflatun ile Aristo'nun Görüşlerinin Uzlaştırılması", s. 96.

246 Fârâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", s. 82.

Bu görüşünü teyit eden bir düşüncesi de felsefe öğrenmenin amacında ortaya çıkar. Fârâbî'ye göre felsefe öğrenmenin amacı, Yüce Yaratıcı'yı bilmek, O'nun hareket etmeyen, değişikliğe uğramayan Bir olduğunu, her şeyin etken sebebinin o olduğunu; O'nun kendi cömertliği ile hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de insanın gücü ölçüsünde yaratıcıya benzemektir. Ardından Fârâbî felsefe öğrenmek isteyen kimsede bulunması gereken özellikleri zikreder. Bu bahiste Konevî'nin görüşüyle uyumlu bir ifade şudur: "Felsefe öğrenmek isteyen, şehvet duygularını yenerek, ahlakını düzeltmeli ki arzu ve isteği hazza değil sadece gerçeğe yönelsin."[247]

Konevî'nin felsefenin bir çeşit bozulmaya ve aslından sapmaya maruz kaldığını düşündüğünü söyleyebiliriz ki bunu *muhakkik* filozoflar ile *mütefelsif*[248] filozoflar de-

247 Fârâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", s. 81.

248 Konevî'nin bu tabiri kullanışına örnek olarak şu ifadesini verebiliriz: "Bu kelamı düşünen kimse –ister kelamcıların görüşlerini benimseyen, isterse de sözde akılcıların (*en-nazzârü'l-mütefelsifîn*) görüşlerini benimseyenlerden olsun– şu konuda hiçbir tereddüt taşımaz: İçinde bulunduğu cisimler âleminde idrak ettiği her şey, cevher-arazdan veya heyula-suretten oluşur." Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 461 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 506). Benzer bir ifadede ise sonraki dönem filozofları ile muhakkikler arasında nefs konusundaki görüş ayrılığına temas eder: "Ruh bedenden ayrılmış olsa bile ehl-i nazar sonraki filozofların aksine, muhakkiklere göre kendisinde zuhur ettiği âleme münasip bir mazhar ve neşetten hâli kalmaz." Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 156 (*Miftâhü'l-gayb*, 103a). Konevî bazen muhakkik ile birlikte selim akıl sahibi deyimini kullanır: "Muhakkiklerin ve selim akıl sahiplerinin ittifak ettikleri şu kaideye göre..." Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 57 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 127). Konevî selim akıl veya selim fıtrat deyimlerini özellikle İbn Sînâ'dan söz ederken kullanır. Buna göre Konevî, insandan veya çevreden kaynaklanan bir bozulmaya maruz kalmamış aklın bilgi imkânlarıyla, çeşitli inanç

yimleriyle kavramlaştırmıştır. Bunu örneklendirirken filozofların maddeye bakışlarını ve ruhun maddeyle ilişkisini değerlendirilişini misal olarak verir. Şöyle der: "Tabiatın kadrini bilmemenin bir örneği de geç dönem filozoflarının onu kötüleyerek karanlık ve pas diye nitelemeleri, hükümlerinden kurtulmaya çalışmaları, özeliklerinden soyutlanmak istemeleridir."[249]

Böylece Konevî, filozofları eleştirdiği halde felsefe içinde dönemsel ayrımlara gitmek ve muhakkik hakîmler ile mütefelsif filozofları ayırt etme gereğini ısrarla belirtir. Muhakkik hakîmlerin başında ise Konevî'nin 'son eserlerinde tasavvufa yöneldiği hissedilen' diye nitelediği İbn Sînâ gelir. Bu da Konevî ile Gazzâlî arasındaki temel farklardan birisi sayılabilir.

---

ve önyargılarla kuşatılan aklın bilme imkânları arasında belirli bir ayrım yapar. Konevî'ye göre birinci durumun en iyi örneği, İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ ile muhakkikler arasındaki pek çok meselede tezahür eden görüş birliği, ancak selim akıl veya selim fıtrat ile tahkik arasındaki mutabakat ile izah edilebilir. Başka bir ifadesinde ise zevk ve hikmet ehlinden olan muhakkikler arasındaki görüş birliğinden söz eder: "Zevk (sûfîler) ve hikmet (felsefe) ehlinden olan muhakkiklerin görüşüne göre, cüzi nefisler, mizaçtan sonra ve ona göre ortaya çıkar." Bkz. Konevî, *Yazışmalar*, s. 181 (*el-Mürâselât*, s. 159). Başka bir ifadesinde ise mütedeyyin filozoflar (hakîm) ile muhakkikler arasındaki görüş birliğinden söz eder: "Muhakkiklerin büyükleri ve mütedeyyin filozoflar, 'Eşya, Hakk'ın nefsinde nakşedilmiştir (irtisam),' diyerek bu mertebeye işaret etmişlerdir." Bkz. Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 24 (*el-Fükûk*, s. 189). Başka bir ifadesinde de keşif ve nazar ehli olan muhakkiklerden söz eder: "Hakikatler, keşif ve nazar ehlinden muhakkiklere göre, *ca'l* ile de nitelenemezler." Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 24 (*Miftâhü'l-gayb*, 13b).

249 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 102 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 85).

3.1.3 Aklın İmkânı: Neyi Bilebiliriz?

Konevî'nin bu konudaki fikirleri bir yönüyle sûfîlerin akla yönelik tavrını yansıtır: Akıl sûfînin nihai yetkinliği gerçekleştirmede önünde duran engellerden birisidir. Akıl bir *bağ*'dır.[250] Düşünürümüz bunu bazen dile getirir ve *zayıf akıl, sınırlı akıl, sınırlı akıl ve alışkanlıklar*[251] gibi ifadelerle aklın sûfînin önünde engel oluşuna dikkat çeker. İlk dönem tasavvuf eserlerinde bu anlama gelen ifadeleri görmek mümkündür. Bu çerçevede iki örnek zikredeceğiz:

Hucvîrî akılla Tanrı'nın bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu ileri süren Mutezile kelamcılarını şiddetle eleştirir ve çeşitli delillerle görüşlerine karşı çıkar.[252] Çünkü Hucvîrî'ye göre bizzat akıl tanımlanabilen bir şey değildir. Kendisi bilinmeyen bir şey başka bir şeyi nasıl bilebilir? Aklın Tanrı'yı bilmede yeterli olduğunu kabul ettiğimizde, bütün akıllıların Tanrı'yı bilmeleri gerektiğini kabul etmemiz gerekir. Hâlbuki tecrübelerimiz böyle bir zorunluluğun olmadığını gösterir.[253] Hucvîrî Tanrı'yı bilmenin aklın gücünü aştığını bizzat imanın gerekliliğinin istilzam ettiği bir netice olarak görür. Aklın Tanrı'yı bilmede yeterli ve bu bilginin zorunlu bir bilgi olduğunu kabul etsek hiçbir insanın Tanrı'yı bilmekten mahrum olmaması gereğini kabul etmemiz gere-

250 Bu bağlamda çeşitli eserlerde akıl kelimesinin anlamından hareketle geliştirilmiş düşünceleri görebiliriz. Buna göre bir şeyi bağlamak anlamındaki *akıl*, insanın mutlak hakikate ulaşmasının önünde bir engel ve bağdır. Aklın tarifi için bkz. Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 152; Tehânevî, *Keşşâf*, II: 1027 vd.

251 Konevî'nin bu gibi ifadelerine örnek olarak Bkz. *Fatiha Tefsiri*, s. 68, 413, 487 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 136, 453, 526); *Yazışmalar*, s. 170 (*el-Mürâselât*, s. 149); *Tasavvuf Metafiziği*, s. 19 (*Miftâhü'l-gayb*, 10b); *İlahi Nefhalar*, s. 106 (*en-Nefehât*, s. 81).

252 Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 398.

253 Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 399.

kirdi.[254] Hâlbuki bu durum, sadece gerçeklerle ve tecrübeyle değil, bunun yanı sıra yaratılışın gayesiyle de çelişir. Çünkü insanların ve cinlerin yaratılmasının sebebi olan 'Tanrı'ya ibadet' veya Hucvîrî'nin yorumuyla *Tanrı'yı bilmek*, ancak aklın takatini aşan bir özellikte ise insanların mümin ve kâfir diye ayırt edilmesini temin edebilir. Aksi halde herkes imanda eşit olurdu.[255] Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin veya Konevî'nin meseleyi daha teknik ele aldıklarını hatırlamak gerekir. Daha sonra temas edeceğimiz gibi Konevî *bir şeyi bilmen*in ne anlama geldiğini ayrı ayrı ele alır. Söz gelimi Tanrı'yı yaratıcı bir güç, bir varlık olarak bilmek ile O'nun niteliklere sahip bir ilah olarak bilinmesi iki farklı durumdur. Dolayısıyla Hucvîrî'nin kelam terminolojisiyle dile getirdiği düşüncesinin Konevî'nin düşüncesiyle kısmen uyuşmadığını belirtmeliyiz.

Kelâbâzî ise Konevî'nin bazı görüşlerini hatırlatan ifadeler kullanır: "Akıl yaratılmış ve hadis bir şeydir. Binaenaleyh akıl, sadece kendisi gibi, yaratılmış ve hadis şeyleri idrak edebilir." Bunun sonucu ise Allah'ı ancak kendisinin bilebileceğidir. Kelâbâzî, aklın bilebileceği şeyleri, Tanrı'nın varlığı ve dini sorumluluklar diye belirler. Bu görüşünü şöyle ifade eder: "Akıl, sadece kulluğun nasıl yapılacağını temin eden bir araçtır, Allah'a yukarıdan bakmak için değildir." Başka bir ifade ise aklın sadece yaratılan varlıklar etrafında dönüp dolaşacağı şeklindedir: "Akıl, Yaratan'a baktı mı erir gider." Kelâbâzî'nin aklın Tanrı'yı bilmek ve ona inanmadaki gücünü şu cümlelerle özetleyebiliriz: "Büyük sûfîlerden birisi, şöyle demiştir: Allah'ın kendisini bizzat tanıttığı kimselerden başkası O'nu tanıyamaz. Allah'ın kendisini Ben

254 Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 398.
255 Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 405.

Tek'im diye tarif ettiği kimselerden başkası O'nu tevhit edemez. Lütfedip iman verdiği kimselerden başkası O'na iman edemez. Kalbine tecelli ettiği kimselerden başkası O'nu vasfedemez. Allah'ın dost seçtiği kimselerden başkası O'na dost olmaya layık değildir."[256] Bu gibi ifadeleri Konevî'de sıkça görmek mümkündür.

Konevî'nin akıl ve aklın imkânları konusundaki fikirlerinin temel kaynaklarından birisi İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî, aklın soyutlama özelliğinden hareket ederek, Tanrı ve nihai gerçek hakkında müspet bir bilgi ve hüküm veremeyeceğini belirtir ki bu görüşün yansımalarını Konevî'de görmekteyiz. Bu fikri şöyle özetleyebiliriz: Akıl, nesneleri belirli cins ve özelliklerine göre tasnif eder. Daha sonra da her birisinin temel özelliklerini dikkate alarak tanımlar. 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 sınıflar. Mesele Tanrı'yı bilmek olduğunda ise durum değişir. Tanrı, bütün şeylerden farklı ve faslı, cinsi, benzeri olmadığı için aklın O'nun hakkında verebileceği nihai hüküm, *selbî* bir bilgi olabilir. Böylece aklın Tanrı hakkındaki hükmü, Konevî'nin ifadesiyle selblerden ibarettir ve *selb, bilgi ifade etmez.*[257] İbnü'l-Arabî, şöyle der: "Akıllar Allah'ı mevcut oluşu cihetinden ve *selb* yönünden bilebilir; O'nu *ispat* yönünden bilemez. Filozoflar ve kelamcılar ise böyle düşünmez. Üstadımız Ebû Hâmid [Gazzâlî] bu konuda bizim gibi düşünür. Binaenaleyh Allah, aklın kendisini *nazar* ve *fikir* gücüyle bilmesinden yücedir."[258]

---

256 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 132-133 (*et-Ta'arruf*, s. 93-94).

257 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 27 (*Miftâhü'l-gayb*, 16a).

258 İbnü'l-Arabî, *Risâletü'ş-Şeyh ile'l-İmâm er-Râzî*, s. 3. Ayrıca bkz. a. mlf., *İnşâü'd-devâir*, s. 29 vd.

İbnü'l-Arabî, akıl gücünü temsil eden birisiyle peygambere ve ilahi hitaba *tabi* bir insanı mukayese ederek, nihai gerçekliği elde etmede aklın başarısızlığını ortaya koyar.[259] Bu iki kişi, *sülûkun* başlangıcında nefis terbiyesi ve ahlakı güzelleştirmenin gereğine hükmeder. Felsefeci akıl yoluyla, *tabi* ise peygamber ve şeriat sayesinde bunu öğrenebilir. Mücahede ve esaretten kurtulma dönemi sona erdiğinde, varlıklarının dışında maddi âlemden gelen herhangi bir bilgileri kalmaz. Artık göklerin kapıları kendilerine açılır. Burada, önce beraber yürüyecekleri, ardından ayrılacakları *ruhani yükseliş* başlar. Aklı esas alan felsefecinin yükselişi hayret, şaşkınlık, ümitsizlik, mücadele ve ömrünü harcamasına pişmanlıkla sona erer. Sûfînin miracı ise kesin bilgiye ulaşmasının nuruyla, ünsiyette, ifadesi mümkün olmayan zat-ı ilahiyye ve isimlerinin sırlarının kendisine açıldığı müşahede mertebesinde sona erer. Gerçek marifet ve büyük bir özlem makamı olan bu makam, aynı zamanda bu yolun ve miracın son mertebesi olan *samt* (susma) makamıdır.[260]

İbnü'l-Arabî'nin ikinci metni ise Nuh Fassı'nda yer alır ve akıl ve vehim güçlerini mukayese ederek Tanrı hakkındaki gerçek bilginin niteliğini tahlil eder.[261] Burada Nuh, aklı; muhatapları ise vehim gücünü temsil eder. Aralarındaki çatışma

---

259 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II: 356. İbnü'l-Arabî'nin benzer ifadeleri için bkz. *Kitâbü't-terâcim*, s. 12 vd. Ayrıca 'akli miraç' ehlinin de içinde yer aldığı çeşitli insanların miraçları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-İsrâ*, s. 2 vd. Ayrıca değerlendirme için bkz. Afîfî, *İslam'da Manevi Hayat*, s. 123 vd.

260 İbnü'l-Arabî, Fahreddin Râzî'ye yazdığı mektubunda şöyle der: "Arif kişinin akıl ve fikir mertebesiyle özellikle Allah'ı bilmede mutmain olması ve sükûnete ermesi imkânsızdır. Ayrıca Hakk'ın zatının nazar yönüyle bilinmesi mümkün değildir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü'ş-şeyh*, s. 4.

261 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 68-74.

ve özellikle Tanrı bilgisiyle ilgili mücadele, insanın iki kuvveti arasındaki çatışmanın bir yansımasıdır: Nuh'un kavmi, Tanrı'nın her çeşit mahsus surette bulunduğuna inanmakta ve bu suretlere Tanrı demekteydi. Nuh ise onlara Tanrı'nın bu suretler olmadığını O'nun müteal ve aşkın bir rab olduğunu söylemekteydi. İbnü'l-Arabî'ye göre kavminin yaptığı şey, *vehim* kuvvetinin gereğiyle Tanrı hakkında hüküm vermek iken, Nuh'un yaptığı, aklın hükmünü Tanrı'ya vermekten ibaretti. Çünkü vehim kuvveti, teşbihi gerektirir ki bu, Nuh'un kavminin duyularla algılanan suretlerde Tanrı'yı görmesiyle ifade edilmiştir. Akıl ise Tanrı'yı tenzih ve tecrit etmeyi gerektirmiştir, bu da Nuh'un söz konusu suretlerden Tanrı'yı tenzihinde tezahür etmiştir.

İbnü'l-Arabî, her iki gücün Tanrı hakkındaki hükümlerini de eksik sayar. Başka bir ifadeyle gerek Nuh ve gerekse kavminin Tanrı hakkında verdikleri hüküm, tam doğru değildir ve gerçeğin sadece bir kısmına işaret eder. Gerçek hüküm, vehim ve akıl güçlerinin birlikte vereceği hükümdür ki bunu *tenzih ve teşbih hükümlerinin birleşmesi* diye ifade edebiliriz. İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı hakkında tenzih ve teşbihi birleştirmek, gerçek anlamda kemali temsil eden Hz. Peygamber tarafından dile getirilebilir ve bu istidat da O'na ve ümmetine aittir.[262] Konevî, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini aklın Tanrı hakkında verdiği hükümlerle ilgili genel bir ifadeyle özetler: "Akılların fikir ve basiretleri cihetinden olan bütün tenzihleri, selbî hükümlerdir. Selbî hükümler, hakiki bir bilgi ifade etmez."[263] "Tenzih, hiçbir zaman tam bir bilgi ifade

262 İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bu hüküm, tek ayette ifade edilmiştir: O da '*O'nun benzerinin misli gibisi yoktur,*' (Şûrâ, 42/11) ayetidir." Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 70.

263 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 101 (*en-Nusûs*, s. 81).

etmez."[264] Başka bir anlatımla soyutlamak ve bir şey *şu değildir* demek, o şeyi tanımlamada yeterli sayılamaz. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle "Hakk'ı yaratıkların niteliklerinden mutlak anlamda tenzihe itimat edilmez. Çünkü bu, Hakk'ın kendisi için sabit kıldığı şeyi nefye neden olur."[265]

Konevî akıl eleştirisinde İbnü'l-Arabî ile hemfikirdir, ancak o, daha teknik ve ayrıntılı bir analize gider: 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 başarısızlığını izah etmez, bunun yanı sıra bütün soyut hakikatler karşısında da başarısızlığını açıklar. Başka bir ifadeyle Konevî meseleyi sadece aklın Tanrı'yı bilmesinin neden mümkün olmadığını izah etmekle sınırlı görmez. Bu mesele, idrak ve idrak sürecinin analizini içeren kapsamlı bir tahlildir. Buna göre Konevî açısından mesele, bir yandan idraki mümkün kılan durumlar iken öte yandan idrakin konusunu teşkil eden şeylerin özellikleridir.

Bir şeyi bilebilmek, bilen ile bilinen arasındaki *münasebet* sayesinde mümkündür. Bu şart, bilginin öznesi ile nesnesi için geçerli olduğu gibi aynı zamanda bilgi vasıtası ve aracı için de ayrı ayrı geçerli ve gereklidir. Aklın bir şeyi bilip bilmediğinden söz ettiğimizde, bilgiye konu olan o şey ile aklın arasında bir münasebetin bulunup bulunmadığından söz etmekteyiz. Bu bağlamda münasebet ve mübayenet terimleri Konevî'nin düşüncesinde çok önemli yer tutar. Bu konuyu çeşitli vesilelerle ele alacağız, ancak şimdilik sadece aklın imkânı ile ilgili olarak bu kavramlara yüklediği an-

264 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 38 (*el-Fükûk*, s. 203).
265 İbnü'l-Arabî, *Risâletü lâ-yeûlu aleyh*, s. 4.

lam üzerinde duracağız. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Mukayyet Mutlak'ı nasıl bilebilir ki? Mümkünün sahip olduğu bütün yönler yokluk ve ihtiyaç özelliğindedir. Bu durumda özü gereği zorunlu ile mümkünü birleştiren bir yön olsaydı mümkün hakkında bu yön dolayısıyla caiz olan ihtiyaç ve fena, zorunlu hakkında da caiz olurdu. Zorunlu ve mümkün arasında ortak bir yönün ispatı, imkânsızdır. Çünkü mümkünün vecihleri kendisine tabidir. Mümkün kendi nefsinde, adem onun hakkında caizdir. Dolayısıyla ona tabi şeyler de bu hükmü almaya layıktır."[266]

Başka bir ifadesinde şöyle der: "İnsan Hakk'ı delil cihetinden asla bilemez, ama O'nun varlığını ve tek mabud olduğunu bilebilir. Çünkü idrak eden insan, herhangi bir şeyi, o şeyin benzeri kendisinde bulunmadan idrak edemez. Şayet bu durum olmasaydı, hiç kuşkusuz o şeyi ne idrak edebilir ve de tanıyabilirdi. Dolayısıyla insan, sadece kendisinde benzeri bulunan bir şeyi idrak edebilir, bu durumda gerçekte sadece kendisine benzer ve aynı olan bir şeyi idrak edebilir. Bârî Teâlâ ise hiçbir şeye benzemez ve hiçbir şeyde onun misli bulunmaz. Dolayısıyla Hakk'ı insan asla bilemez."[267] İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın

266 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 188.

267 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II: 102. Tanrı ve âlem arasındaki farklarla ilgili olarak bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-ezel*, s. 7. İbnü'l-Arabî çeşitli ifadelerinde şöyle der: "İzzet perdesindeki hakikati itibariyle kendisi ve masiva arasında hiçbir ilişki olmadığı için –işaret edildiği gibi– bu vecihten Hakk'a dalmak ve onu tanımaya çabalamak, vakit zayi etmek, elde edilmesi imkânsız bir şeyi aramak ve ancak icmali olarak elde edilebilecek şeyi istemekten ibarettir." "Bilinmelidir ki kevnin zatın bilgisine asla taalluku olamaz. Kevnin bilgisinin konusu, mertebeyi bilmektir ki o da Allah'tır. Mertebeyi bilmek, ilahın bilgisine ve de onun sahip olması gereken fiillerin isimleri, celal özelliklerine sevk eden, rükünleri korunmuş bir delildir." "Bize göre zatın bilinemeyeceğinde hiçbir

hiçbir şeye benzemediği için herhangi bir şekilde mahiyetinin bilinemeyeceği fikri ile Konevî'nin Tanrı'nın mutlak birliğiyle hiçbir şeyin münasebeti olmadığı için hakkında bir bilgi sahibi olmak veya hüküm vermek mümkün değildir deyişi aynı anlamdadır. Böylece her iki sûfî de bilen ile bilinen veya bilgi aracı ile bilinen arasındaki münasebet rabıtasına bağlayarak bilginin gerçekleşebileceğini kabul ederler.

Akıl bir şeyin varlığını bilebilir. Özellikle Tanrı söz konusu olduğunda, yaratıcı bir güç olarak Tanrı'yı bilmenin mümkün olabileceği İbnü'l-Arabî tarafından da dile getirilmiştir. Bununla birlikte bir şeyin varlığını bilmek ile o şeyin mahiyetini veya hakikatini bilmek arasında herhangi bir ilişki yoktur. Varlık ile mahiyet eşit olsaydı tek bir şeyin varlığını öğrendiğimizde, bu varlık bilgisinden bütün hakikatlerin varlık ve mahiyet bilgisine de ulaşmak mümkün olacaktı. Bu ise hem akıl ve hem de tecrübe açısından mümkün olmayan bir şeydir.[268] Şu halde aklın eşyaya dair bilgisi, öncelikle *varlık bilgisidir* ve eşyanın var olduğuna dair bir hüküm vermekle sınırlıdır. Eşyanın hakikat ve mahiyetleriyle ilgili vereceğimiz hükümler ise başka birtakım bilgilerimizin de gerçekleşmesine bağlıdır.

Konevî meselenin başka bir yönüne işaret eder: Bir şeyi, ona ait bir sıfat veya özellik veya araz veya lazım itibariyle değil de hakikati açısından idrak edebilseydik, o hakikatin benzerini idrak de mümkün olurdu. Çünkü hakikatler, birbirleri-

---

görüş ayrılığı yoktur. Aksine hades sıfatlarının tenzihleri ona verilir. Zatın kadimliği ve varlığı için söylenen ezel bile, evveliyete ve hâdisliğe layık olan şeylerin nefyinden tenzih anlamı taşırlar. Eş'arîler bu konuda bize karşı çıkmışlardır. Onlar zannetmişlerdir ki Hakk'ın nefsî-sübûtî sıfatlarını bilebilirler. Nerede! Biz ise Ebu Said Harrâz'ın dediği gibi, Allah'ı ancak Allah bilir deriz."

268 Konevî, *Yazışmalar*, s. 54, 191 (*el-Mürâselât*, s. 49, 167).

ne benzer; birisi hakkında mümkün olan benzeri hakkında da mümkündür. Şu halde insan eşyanın hakikatini asla idrak edemeyecektir ve Konevî bunu insanın Tanrı'nın hakikatini idrak edemeyişinin delili sayar: "Eşya ile aramızda pek çok açıdan münasebet bulunduğu ve onların kayıtlardan soyutlanmaları söz konusu olmadığı halde, eşyanın hakikatlerini mücerretlikleri makamında idrak etmekten aciz isek Hakk'ın hakikatini idrak ve zapt etmekten aciz olmamız daha tabiidir."[269]

Konevî aklın eşyanın mahiyetlerini idrak etmede İbn Sînâ'nın da böyle düşündüğünü belirtir. Gerçi Tûsî'ye göre İbn Sînâ'nın ifadeleri Konevî'nin yorumuyla bağdaşmaz. Ancak burada önemli olan Konevî'nin kendi fikrini teyit eden bir yorumu bu ifadeden çıkartmış olmasıdır. Şöyle der: "Akılcıların üstadı ve imamı Reis İbn Sînâ, bu sırra vakıf olduğunda –ya fıtratının sahihliği dolayısıyla nazari kuvvet perdesinin ardından veya bazı ifadelerinde ima ettiği gibi zevk yoluyla– şu kanaate varmıştır: Eşyanın hakikatlerine vakıf olmak, insanın gücünü aşar. İnsanın bilebileceği nihai şey, eşyanın özellikleri, lazımları ve arazlarıdır."[270] Bunun sebebi basittir: Hakikatleri bütün özellik ve niteliklerinden soyutlayarak tasavvur ettiğimizde, onlara dair herhangi bir bilgimiz olamaz. Hatta onları isimlendirmemiz de mümkün değildir.

Bu noktada Konevî'nin düşüncesinin dayanağı, akli bilgilerin kaynağının *his* olmasıdır. Konevî bir ifadesinde 'Bilgilerimiz ya histen alınmıştır veya vehbîdir,' der.[271] Burada vehbî

---

269 Konevî, *Yazışmalar*, s. 56 vd. (*el-Mürâselât*, s. 52); *Fatiha Tefsiri*, s. 58 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 127).

270 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 90 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 156).

271 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 292 (*en-Nefehât*, s. 238). Kul ile Rab arasında vasıtanın bulunmadığı ve tahsili için çabanın gerekmediği ilim, vasıtalar yoluyla elde edilse bile vehbî ilimdir. Çaba ve bilinen vasıtalar yoluyla elde edilen ilim ise müktesep ilimdir.

bilgileri Hak tarafından *verilmiş bilgiler* diye yorumlamak mümkün olduğu gibi *ilksel bilgi* anlamında da yorumlayabiliriz. Nitekim Konevî başka bir ifadesinde bilgiyi *hatırlama* olarak niteleyip nefsin bu âleme gelmesinden önce bilgiye sahip olduğunu, ancak çeşitli sebeplerle bu bilgiyi unuttuğundan söz eder. Bu sebeplerin ortadan kalkıp bilginin gerçekleşmesi ise *hatırlama*, Konevî'nin ifadesiyle *tezekkür* diye isimlendirilir.[272] Akıl, duyunun verilerinden soyutlama yaparak eşyayı sınıflar. İbnü'l-Arabî, bu anlamda akıl-his ilişkisini 'His akıldan daha kıymetlidir, çünkü akıl hisse yönelir,' diyerek dile getirir.[273]

Başka bir ifadesinde ise bilginin kaynağının ya *apriori* bilgi veya duyu olduğunu daha açık bir şekilde dile getirir. Konevî şöyle der: "Düşünce sahibi veya yazan âlim, yazmak veya ifade etmek istediği şeyde iki kaynaktan yararlanır: Birincisi öncesel-fıtrî ilimdir, ikincisi ise duyulardan elde ettiği ilimdir."[274] Ancak onun akıl eleştirisini dikkate aldığımızda şu kesindir: Düşünürümüz, bütün bilgileri nihayette *his* ile elde ettiğimizi ve ikinci aşamada aklın hissin verilerini sınıfladığını düşünür. Bunun neticesinde ise zihinde eşya hakkında oluşan bilgi veya tasavvurlar ile kendinde şey veya ona dair bilgi anlamındaki gerçeklik arasındaki münasebet ortadan kalkar. Bilindiği gibi zihindeki bilgi ile bilginin konusu arasındaki bu köprü, varlığın kategorileriyle mantığın veya düşüncenin kategorileri arasında kabul edilen mutabakata dayanmaktaydı. Düşünürümüz bu mutabakatı reddedip daha sonra göreceğimiz gibi *bilginin sübjektifliği* sonucuna ulaşır.

---

272 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 292 (*en-Nefehât*, s. 238).

273 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-celâle*, s. 4.

274 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 133 (*Miftâhü'l-gayb*, 89a).

Konevî, İbn Sînâ'nın "İnsanın bir şeyin hakikatini bilmesi, kesinlikle mümkün değildir. Çünkü eşyayı bilmenin kaynağı, histir. His ile toplanan bilgilerin ardından akıl, hissin verilerini tasnif eder. Böylece akıl, eşyanın bazı özelliklerini, fiillerini, durumlarını bilir. Bu bilgisinden de, kesin olmayan genel bir bilgiyle o şeyin bilgisine ulaşır. Bu durumda insan, belki de o şeyin sadece bazı özelliklerini bilebilmiştir"[275] anlamındaki ifadesini böyle yorumlar. Tûsî'nin bu yoruma itirazı, filozofların *gerçeklik ve mutabakat,* başka bir anlatımla *zihni bilgi* ile *kendinde şey* arasındaki örtüşmeyi nasıl tasavvur ettiklerini göstermesi bakımından kayda değerdir. Böylece Tûsî, Konevî'nin tespit ve değerlendirmesine belirttiğimiz açıdan karşı çıkmakta ve düşüncenin kategorileriyle varlığın kategorileri arasındaki mutabakatı esas alarak bilgilerin gerçekliğini ve *nefsü'l-emr*'e, yani *kendinde şey*'e mutabakatını savunmaktadır. Onun yorumu İslam filozoflarının bilgi görüşlerinin bir yönünü ifade eder. Zihnimizde bilginin form ve kategorilerinin bulunduğunu kabul etmezsek, hiçbir şekilde gerçek bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Üçgen kavramı zihnimizde dıştakine mutabık olarak sabit değil ise üçgen hakkında bir bilgi edinmemiz mümkün değildir.

Münasebet bağı oluşmadığı için bilginin gerçekleşmeyişi, farklı bilgi melekeleri için de ortaya çıkar. Mesela bu durum, nazar ve istidlalle bilgiye ulaşan akıl kuvvetinde makulat düzeyinde, müşahede ve keşif bilgisine ulaşan kalp veya mahsus cisimlerle ilişki kuran duyu vasıtaları düzeyinde farklı ortaya çıkar.[276] Akıl soyut hakikatleri idrak edemez. Bunun sebebi, o hakikatler ile akıl arasında *ortak nispet* bu-

275 Konevî, *Yazışmalar*, s. 56 (*el-Mürâselât*, s. 52). İbn Sînâ'nın bu ifadesi *et-Ta'likât*'tan aktarılmıştır.

276 Konevî, *Yazışmalar*, s. 43 vd. (*el-Mürâselât*, s. 42).

lunmayışıdır. Gözümüz çok büyük nesneleri veya çok küçük nesneleri göremez. Çünkü bunlar, gözün görme yetisiyle herhangi bir münasebet bağı oluşturmaz. Kalp *paslı ve tefrika halinde* iken paslı ve dağınığın zıddı olan *birlik* özelliğindeki hakikatleri idrak edemez.[277]

Böylelikle Konevî daha sonra ele alacağımız şekilde, idrakin ve iki şey arasındaki her türlü eylemin *ara durum* diye niteleyebileceğimiz ve münasebeti mümkün kılan bir özellik sayesinde gerçekleşebileceğine dikkat çeker. Burada ifade ettiğimiz örnekte *ara durum*, makul bir yakınlık; söz konusu olan saf karanlık ve saf ışık olduğunda ise idrake konu olan bunların arasındaki *ara varlık* olan *ziya* (karanlık içeren ışık) idraki temin edebilir.[278] Bilginin gerçekleşmesi için bilinen ile bilen arasında münasebet şart ise bu durumda bilginin imkânı münasebetin varlığına bağlı olmaktadır. Münasebet yok ise idrak de mümkün değildir. Bunun en önemli tezahürü, insanın Tanrı'ya dair bilgisinde ortaya çıkar. Acaba insan Tanrı'yı bilebilir mi? Bu bilgiyi temin eden bir münasebet veya *ortak nispet*'ten söz edebilir miyiz? Konevî öncelikle bu soruya olumsuz cevap verir. Daha doğrusu Tanrı'nın mutlaklığının bilinemeyişini bu prensibe göre izah eder. Şöyle der: "Şeriat mensupları, zevk ve selim akıl sahipleri arasında muhakkik olanlar şunda ittifak etmişlerdir: Hakk'ın hakikati bilinemez."[279]

Konevî Tanrı'nın mutlaklığının insan tarafından bilinemeyişinin sebebini ikisi arasında herhangi bir münasebet

---

277 Konevî, *Yazışmalar*, s. 44 (*el-Mürâselât*, s. 43); *Fatiha Tefsiri*, s. 65 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 133).

278 Konevî, *Yazışmalar*, s. 43, 50 (*el-Mürâselât*, s. 42, 49); *Fatiha Tefsiri*, s. 64 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 133).

279 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 64 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 133).

bağının olmayışıyla açıklar: "Mutlaklığında Hakk'ı bilmek, imkânsızdır. Çünkü bu durumda, Allah ile herhangi bir şey arasında asla bir ilişki yoktur."[280] "İzzet perdesindeki hakikati itibariyle kendisi ve masiva arasında hiçbir ilişki olmadığı için, bu vecihten Hakka dalmak ve onu tanımaya çabalamak, vakit zayi etmektir."[281] Şu halde sınırlı varlık ile mutlak varlık özü itibariyle birbirlerinden farklı oldukları gibi sınırlı varlığın Mutlak'ı bilmesi de mümkün değildir. Aynı gerekçeye dayanarak, herhangi bir münasebet rabıtası bulunmadığı için bu durum, bütün hakikatler için geçerlidir. Konevî şöyle der: "Basitlikleri ve birlikleri bakımından eşyanın hakikatlerini idrak, imkânsızdır. Çünkü bir ve basit olan, ancak biri ve basiti idrak edebilir."[282]

Konevî'nin bu konudaki fikirleri, İbnü'l-Arabî tarafından başka kavramlarla ifade edilir. İbnü'l-Arabî, Musa peygamberin Firavun ile Tanrı'nın mahiyeti hakkındaki tartışmasını delil göstererek Tanrı'nın mahiyetinin bilinemeyişini izah eder.[283] Bu tartışmada Firavun, peygambere 'Âlemlerin rabbi nedir?' diye soru sorar. Hz. Musa ise bunu, Tanrı'nın doğunun ve batının rabbi olduğunu bildirerek cevap verir. Firavun ise bu cevabı beğenmez ve Musa'yı kavmi karşısında gülünç duruma düşürmek ister. İbnü'l-Arabî'ye göre bu tartışma, her iki tarafın Tanrı hakkında üstün bir bilgiye sahip olduklarını gösterir. Firavun, Musa'nın cevap veremeyeceği bir soruyu, mahiyetten ve hakikatten sorma edatı olan *mâ* (nedir)[284] ile

280 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 64 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 133).

281 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 31 (*Miftâhü'l-gayb*, 18b).

282 Konevî, *Yazışmalar*, s. 41 (*el-Mürâselât*, s. 41).

283 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 208.

284 *Mâ* sorusu, mahiyet sorusudur. Bkz. Kindî, *Risâleler*, s. 34. Gazzâlî ise bu soru edatıyla üç şeyin sorulabileceğini belirtir. Birincisi, bir sözcüğün şerh edilmesi, ikincisi sorulan şeyi diğer şeylerden ayı-

sorarak aslında Musa'yı aciz bırakmak istemiştir. Hz. Musa da sorunun cevabını vermek yerine Tanrı'nın isim ve sıfatlarının eserleri olan fiillerine işaret ederek Tanrı'nın başka bir yönü hakkında cevap vermiştir.

Şu halde bilginin konusu ne olursa olsun bilmek, bilen ile bilinen arasında müşterek özelliğe bağlıdır. Bu durumda bilen, bilinene dair özeliğine göre ve vechine göre bilinen hakkında belirli bir bilgi edinmiş olmaktadır. Bu yönüyle akıl ancak arasında münasebet bulunan şeyleri idrak edebilir, Tanrı'nın mutlaklık mertebesindeki durumu, hakikati, yaratıcı bir güç olmanın ötesinde niteliklere sahip bir ilah olmasını akıl idrak edemez. Daha doğrusu bunlar, İbnü'l-Arabî'nin tasnifini kullanırsak aklın müfekkire gücü bakımından ulaşabileceği bilgiler değildir. Ancak akıl, başka bir yönü itibariyle –ki İbnü'l-Arabî ona 'kābil olması yönü' der– bunları anlayabilir.

Şimdi ise münasebet teriminin nefsin tezkiye edilmesiyle hakikate ulaşma arasındaki ilişkiyi izahta nasıl işlev kazandığına bakalım.

3.2 Bilgiye Ulaştıran Bir Yöntem Olarak Müşahede

Konevî gerçeğe ulaşmanın esas yönteminin müşahede ve iyân olduğunu belirtmiştir. Bu yöntem, insanın bütün idrak melekelerini mutlak bilgiye ulaşmasını engelleyen her türlü özellikten temizleyip olumlu özelliklerle kendisini takviye etmesinden ibarettir. Konevî söz konusu yöntemi kısa bir metinde aşamalarıyla özetler: Zevke dayanan sahih ilmin gerçekleşmesi, ilahi inayetin ardından cüzi-zahirî-bâtınî

---

ran uygun bir sözcüğün istenmesi, üçüncüsü ise bir şeyin mahiyetinin ve zatının hakikatinin talep edilmesi. Bkz. Gazzâlî, *Mustasfa*, I: 13-14.

melekelerin farklı ve çeşitli amaçlardan kurtulmuş olmasına bağlıdır.[285]

Bunun yanı sıra, idrak vasıtalarının her çeşit ilim ve inançtan hatta Hak'tan ibaret olan *matlub*un dışındaki her şeyden temizlenmesi gerekir. Konevî'nin zikrettiği bu ikinci şart, özellikle akıl eleştirisinde gördüğümüz üzere, akli bilginin sınırlılığına sebep olan, insanların çeşitli alışkanlıklarının, temayüllerinin ve inançlarının idraklerine egemen olmasıyla ilgilidir. Ardından Hakk'a yönelmek gerekir. Sâlik, niyetini ve himmetini birleştirmeli, tam bir ihlasa sahip olmalı ve hiçbir kesinti veya düşünce bölünmesi ve niyet parçalanması olmaksızın sürekli veya en azından çoğu zaman bu halde bulunmaya çalışmalıdır.[286] Konevî'nin bu ifadeleri, müşahede yönteminin özünü teşkil eden sülûkun aşamalarını özetler. Peki, bütün bunlar yerine getirildiğinde ne olacaktır? Bu yapılanlarla insanın hakikate ulaşma talebi arasında nasıl bir ilişki vardır?

Konevî'ye göre bütün bunlar yerine getirildiğinde, öncelikle nefs ile ilahi mertebe arasında münasebet kemale erecektir.[287] Bu münasebet, insanın bilgi sahibi olmasını temin eder. Bunu anlayabilmek için Konevî'nin bilmenin ve bilmemenin neden kaynaklandığına dair görüşlerini hatırlamak gerekir:

Bir şeyi bilmek, bilen ile bilinen arasındaki *münasebet* sayesinde mümkündür. Eşya arasında bir münasebet bulunmasa idi bilgi mümkün olmayacaktı. Çünkü bir şeyi bilmek, münasebet sayesinde gerçekleştiği gibi bir şeyi talep de mü-

285 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 69 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 134 vd.)
286 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 69 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 134 vd.)
287 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 69 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 134 vd.)

nasebetin tam olmayışından kaynaklanır.[288] Burada münasebetin tam olmayışı, iki şeyin birbirinin aynı olmayışı demektir. Çünkü her yönden birbirinin aynı olan iki şey aynı şey demektir. Hâlbuki varlıkta birbirinin her bakımdan aynısı olan iki şey yoktur. Şu halde eşya arasında benzerlik, ayniyet vb. terimlerle ifade edebileceğimiz münasebet ve zıtlık, farklılık, başkalık vb. terimlerle ifade edebileceğimiz mübayenet ve farklılıktan aynı anda söz edebiliriz. Münasebet ve farklılık arasındaki denge, bilginin var olup olmamasını belirler. Bir varlık, herhangi bir şey ile arasındaki münasebet güçlendikçe o şeye dair bilgi edinebilir; buna karşın münasebetin zıddı olan farklılık varlığa egemen oldukça, o şeye dair bilgi imkânsız hale gelir. Konevî insanın Tanrı'yı bilme ve O'na yaklaşma çabasını, münasebet terimini esas alarak genişçe izah eder. Başka bir ifadeyle eşyayı bilmemiz eşya ile aramızdaki münasebet sayesinde gerçekleşiyorsa, aynı şekilde Tanrı hakkındaki bilgimiz de Tanrı ile aramızdaki münasebet sayesinde mümkün olabilecektir.

Konevî Tanrı-insan ilişkisini bu münasebet itibariyle şöyle değerlendirir: "Hak bazı kullarını bu duruma muttali kılmak isteyince öncelikle âlemlerden müstağni zatının özelliğini, ulûhiyet ve ona tabi isimler, sıfatlar ve nat'larla onlara bildirmiş, ardından da zatının meluh ile irtibatını göstermiş, onları ilah ve meluh arasındaki bağlılık sırrına vakıf kılmıştır. Bu bağlılık, her ikisinin hem varlık ve hem de takdir olarak diğerine bağlı olmasını ifade eder. Böylelikle bu insanlar, Hak ile yaratıkları arasındaki münasebet yönlerinden birisini idrak etmişlerdir. Ardından Hak, ulûhiyetini, aklen

288 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 54 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 123 vd.) Benzer ifade için bkz. *İlahi Nefhalar*, s. 183 (*en-Nefehât*, s. 145).

ve şer'an sabit olan birlik özelliğiyle nitelemiştir. Onlar da, ulûhiyeti dış âlemde hakikati olmayan akledilir bir nispet olarak öğrenmiş, Hak ile yaratıkları arasındaki *münasebet*in başka bir yönünü daha müşahede etmişlerdir." Ardından Konevî, Tanrı'nın birliğinin ve vahdetinin mukabili olarak, her varlıkta da bir birliğin ve vahdetin bulunduğunu öğreterek, kullarına münasebet ve irtibat yollarını gösterdiğini belirtir: "Hak, bu insanlara şunu da bildirmiştir: İster pek çok cüzden oluşmuş olsun, isterse de basit olsun her varlığın kendisine özgü bir ahadiyeti vardır. Bu ahadiyet, *çokluğun birliği* olsa da böyledir."[289]

Konevî varlıkların görünür âlemdeki yapısıyla manevi âlem arasındaki ilişkiyi esas alarak, benzer şeyin bâtında bulunduğuna dikkat çeker: "Bâtın açısından da durum bu şekildedir. Çünkü her müridin iradesinin, bütün hal ve zamanlarda sadece bir konusu olduğu gibi, kalp de her şeyi kapsama gücünde olsa bile bir vakitte sadece bir tek şeyi içerebilir. Böylelikle bu vecihlerden başka birtakım münasebetler de ortaya çıkmıştır. Binaenaleyh ulûhiyet bir nispettir, malumluk bir nispettir, taayyün bir nispettir, kendisiyle nitelenilen birlik de bir nispettir. Ulûhiyet bir nispettir; Vücûd'tan mücerret olması açısından mümkün ayn (hakikat) bir nispettir. *Kün* (ol, yaratma kelimesi) ve benzeri bir ifadeyle yaratmaya dönük *ilahi teveccüh* bir nispettir; mutlak gayb mertebesinden taayyün eden ve irade nispetiyle sınırlanan tecelli de bir nispettir. Taayyünü açısından bu tecellinin taalluk ettiği şey de bir nispettir. Varlık ortaklığı bir nispet olduğu gibi ilmî müştereklik de bir nispettir. Binaenaleyh Hak ve halkı arasındaki münasebet sahih olmuştur. Böylece irtibat sırrı or-

289 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 67 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 134).

taya çıkmış, münasebet bağıyla ilah ve meluh arasında eser meydana gelmiştir."[290]

O halde Konevî'ye göre Tanrı ile insan arasında bilgiyi mümkün kılacak *münasebet*, hatta pek çok münasebet vardır. Bu münasebetler Tanrı'yı kendileri bakımından bilmeyi mümkün kıldığı gibi bilginin niteliği de bu münasebetlere göre değişir ve farklılaşır. Bu bağlamda Konevî'nin münasebet ve farklılık terimlerini dinamik kavramlar olarak kullandığına dikkat çekmek gerekir. Münasebet, temizlik, cilalanmak, paralellik, itidal, benzerlik, nispet, birlik, ittihat gibi kavramlar bilmeyi mümkün kılan özelliğin yerine kullanıldıkları gibi farklılık, tezat, tenafür, çokluk, paslanmak, tefrika, inhiraf vb. kavramlar da bilmeyi imkânsız kılan özelliğin yerine kullanılan kavramlardır.

Konevî şöyle der: "Bilgilerin en yetkin ve eksiksizi, Hakk'ın bilgisine benzeyendir. Bu bilgiyi, zatını her türlü sıfattan, nakıştan temizleyen, bütün mertebeleri, varlıkları, manevi, ruhani, misali ve hissi itidalleri, onlara tabi olan nispi kemalleri ve dereceleri içeren gerçek itidal mertebesini kuşatan büyük noktanın ortasına yerleşip, ilahi kemale ait mutlaklıkla ve bütün taayyünlerin kaynağı olduğunu söylediğimiz birinci taayyün ile tahakkuk eden kimse elde edebilir. Bu kimsenin zatı, Hak veya halk, her şey için bir ayna haline gelir. Bütün malumlar, o aynaya yansır ve nefsinde ve Hakk'ın bilgisinde taayyün ettiği taayyününün aynısıyla O'nun aynasında taayyün eder. Bu malum için, birinci taayyününe mutabık olan veya olmayan, herhangi bir başka taayyün yenilenmez. Bu bilgi, bilgilerin en şereflisi, en kâmili ve en üstünüdür. Hakk'ın bilgisi, sadece öncelik, sürekli ku-

290 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 68 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 135).

şatma, sirayet etmekle beraber eksiksiz yaygınlık itibariyle bu bilgiden farklıdır."[291]

3.2.1 Ehlullah ve Düşünce Kanunundan Müstağni Kalmak

Konevî müşahede yönteminin aşina olduğumuz duyu vasıtaları veya akli yöntemin dışında bir bilgi kaynağı, mensuplarının da sıradan insanlarınkinden farklı bir idrak melekesi kullandığını belirtirken bir mukayese ortaya koyar. Bunu yaparken öncelikle dil için nahiv veya şiir için aruz ve musiki için nağmeleri bilmek neyse, düşünce için de mantığın o olduğunu tespit eder. Nahiv, dil kurallarını tespit eder ve düzenli bir şekilde konuşmamızı ve düşüncelerimizi ifade etmemizi sağlayan kuralları belirler. Aruz, ölçülü bir şekilde şiir söylemeyi veya melodi ilmi de musikinin ölçülerini belirler. Nahiv, aruz, musiki ve mantık, tutarlı konuşmak, şiir söylemek, musiki icra etmek ve düşünmek için zaruri araçlardır. Peki, bunlardan müstağni kalınabilir mi? Nahiv bilmeden dil kurallarına uygun cümleler kurmak veya aruz bilmeden ölçülü şiirler yazabilmek ve her şeyden önemlisi mantık bilmeden tutarlı düşünmek ve düşünceyi ifade edebilmek mümkün müdür?

Konevî bunun mümkün olduğunu ve tecrübe ve gözlemlerin bunu doğrulayan sayısız örnekler verdiğini belirtir. Bunu ifade ederken ise öncelikle *akılcılar* arasında konu üzerindeki görüş ayrılığından söz ederek bir *düşünce kanunu*na bağlanmanın zorunlu olup olmadığını ele alır. Ona göre *nazar ehli*, belirli bir düşünce kanununa muhtaç olunup olunmadığı konusunda görüş ayrılığına düşmüştür. Konevî'nin

---

291 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 172 (*en-Nefehât*, s. 136).

kastettiği görüş ayrılığı, bütün insanların böyle bir kanuna muhtaç olup olmadıklarıyla ilgilidir. Bazı bilim adamları, düşünce kanununu herkes için zorunlu sayarken bazıları çeşitli özelliklere sahip insanların bundan müstağni kalabileceğini belirtir.[292] Bazı insanlar *selim fıtrat* sahibi olmakla, bazı insanlar ise *Allah katından teyit edilmiş* olmakla düşünce kanunundan müstağni kalabilir. Konevî bu durumun nazar ehli tarafından kabul edildiğini, gözlemlerin de bunu doğruladığını belirtir. Nazar ehlinin buna rağmen mantık sanatını zorunlu saymalarının bir çeşit ihtiyat ve tedbir niyetinden ve müstağnilik durumunun istisna teşkil etmesinden kaynaklanır. Çünkü "Bütün metotları kullanmak kişiyi hataya düşmekten korur. Düşünce kanuna muhtaç olmak, ihtiyatlı bir iştir." Öte yandan "Bazı insanların selim fıtratları sayesinde bazılarının ise çaba olmaksızın sadece kendisine mahsus ilahi yardım ile pek çok konudaki fikirlerinde isabet etmiş olması, başka insanların bu kanuna ihtiyacını ortadan kaldırmaz. Misal olarak doğuştan şair olan ya da aruz ile şiir yazan kişi veya şehirli-ecnebiye nispetle nahiv ilmine ihtiyaç duymayan bedevi verilir."[293] "Az sayıdaki insanın fikrî kanundan müstağni kalması, pek çok insanın ona muhtaç olmasını engellemez."[294]

Şu halde bazı insanlar özel yetenekleriyle mantık sanatını kullanmaktan müstağni kalsalar bile herkesin böyle bir imkâna sahip olmadığını dikkate aldığımızda, doğru düşünceye ulaşabilmek için mantığın gerekliliği ihtiyatın gereğidir. Konevî nazar ehlinin selim bir zekâ ve fıtrat sahibi olmaları nedeniyle düşünce kanunundan müstağni saydığı

292 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 49 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 118).
293 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 50 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 119).
294 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 50 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 119).

azınlığın içine Hak'tan ilim alan, O'nun cömertlik denizinden beslenen ve varlığının sırlarına muttali olan Allah ehlinin girdiğini düşünür.[295]

Mantık ve teorik düşünceden yararlanmadan hakikatlerin bilgisine ulaşılabileceği görüşü, sûfîlerin nasları anlamadaki yöntemlerini de açıklayabilir. Acaba nasları anlamak için dilbilgisi, tefsir içine giren konuları bilmek herkes için zorunlu mudur?

İbnü'l-Arabî, bazı sûfîlerin dilini bilmedikleri halde ilahi kitabı anlayabildiklerinden söz eder. İlahi hitabın nasıl yorumlanacağı meselesiyle ilgili görüşlerini dile getirirken, Konevî'nin bir anlamda mantık veya aruz bilmeden şiir söyleme yeteneğine sahip insanlar hakkında dediği gibi bazı insanların ilahi hitabın dilini bilmeden de manaların kalplerine doğduğunu belirtir. Şöyle der: "Kur'an'ı kalbine indiren, kendi dilinde olmasa da anlamı kalbine indirmiştir ve okuduğunu bilir. Bu lafızlar, kendi dilinde olmadıkları için Kur'an'ın dışında ne anlama geldiklerini bilmese de okuduğu şeyin anlamını bilir. Tilaveti esnasında –eğer Kur'an'ı kalbine indiren kimselerden biriyse– tilaveti esnasında bunların anlamını bilir."[296] Benzer ifadeleri sûfîlerin eserlerinde görmek mümkündür. Konevî'nin mantık sanatı ve nahiv hakkındaki ifadeleriyle İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ı anlamayla ilgili ifadelerini bir araya getirdiğimizde her iki sûfînin *tasavvufî yöntem* diye isimlendirebileceğimiz bir yöntemle doğal şartlarda ve gerekli bilgi araçlarını kullanmadan ulaşılamayacak bazı bilgileri edinmeyi mümkün gördüklerini anlıyoruz.

---

295 Konevî, *Yazışmalar*, s. 31 (*el-Mürâselât*, s. 31).
296 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III: 93-94.

Mantık sanatının gerekliliği hakkındaki ifadeleri İbn Sînâ'nın görüşleriyle değerlendirebiliriz. Onun ifadelerine baktığımızda en azından Konevî'nin fikirlerinin kaynağını bulabilmekteyiz. İbn Sînâ, mantığın yararını ve gerekliliğini anlatırken şöyle der: "Mantık, gerçek anlamda had diye isimlendirilen tanımın hangi suret ve madde ile elde edileceğini belirten bir sanattır."[297] Ardından mantığı Konevî gibi, nahiv, aruz bilgisiyle karşılaştırır: "Mantık sanatının düşünce gücüne nispeti, nahvin kelama, aruzun şiire nispeti gibidir."[298]

Mantık sanatının nahivle ilişkisini ve bu ilişkinin çerçevesini en iyi belirleyen ifadeler, Fârâbî'de bulunabilir. Fârâbî, mantık sanatının nahivle ilişkisini anlatırken 'Mantık, kelimelerin kanunlarını vermesi ile bir dereceye kadar nahiv ile birleşir,' der.[299] Nahiv belirli bir dile mahsus kaideleri verirken, mantık bütün dillerin kelimelerini içine alan kanunları verir. Bu itibarla Fârâbî'ye göre mantık *evrensel nahiv*, nahiv ise *yerel mantık* sayılabilir.[300] İbn Sînâ ise bütün insanların nahiv bilmek veya her şiir yazan kişinin aruz bilmek zorunda olmadığını belirtir: "Selim fıtrat ve zevk-i selim, bazen nahiv ve aruz öğrenmekten müstağni kalabilir."[301] "Aruz, şiiri düzenlemede genellikle fayda vermez. Aksine zevk-i selim, ondan müstağni kalabilir. Aynı şekilde, bedevî fıtrat da, Arap nahvinden müstağni kalabilir."[302] İbn Sînâ aynı hükmü mantık için veremeyeceğimizi kesin bir dille belirtir: "Hiçbir insan fıtratı, düşüncesini kullanmada bu âletten müstağni

297 İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 10.
298 İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 10.
299 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 76 vd.
300 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 76 vd.
301 İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 10.
302 İbn Sînâ, *Burhan*, s. 20.

kalamaz."[303] "Bu sanata gelince, bilgiyi nazar ve düşünce ile elde eden hiç kimse bundan müstağni kalamaz."[304]

İbn Sînâ, bir istisnadan söz eder ki Konevî ona büyük önem atfeder: "Bedevinin nahiv veya selim fıtrat sahibinin aruzdan müstağni kalması gibi mantıktan müstağni kalabilecek yegâne kimse Allah katından teyit edilmiş insan olabilir!" İbn Sînâ, Allah katından teyit edilmiş olmayı başka bir bağlamda şöyle açıklar: "Bu sanat, kesb için yeterli bir nitelik ile teyit edilmemiş insanın kemali için zorunludur. Bilgiyi elde etmesi için yeterli bir nitelikle Allah katından teyit edilmiş böyle bir insanın mantık sanatını kullanmak zorunda kalanlara nispeti, bir bedevinin, nahiv sanatını kullanmak zorunda olan 'Arapçayı öğrenmiş kişiye' nispeti gibidir."[305]

Bununla birlikte meselenin, mantık sanatının dil ile ilişkisi bağlamında ele alınmış geniş bir sorunun bir kısmıyla ilgili olduğu bellidir. Bu bağlamda Fârâbî'nin mantık ilmi ve bundan müstağni kalınıp kalınamayacağı hakkındaki görüşlerine de kısaca temas etmek gerekir. Fârâbî, mantık ilmini aklı düzeltmeye ve yanlış yapılması mümkün olan bütün makul şeylerde, insanı doğru yola ve gerçek tarafına yöneltmeğe yarayan kanunları ve insanı makullerde yanlıştan, sürçmeden, hatadan koruyan kanunları veren bir sanat olarak niteler.[306] Bunun ardından ise mantık sanatını nahiv ile karşılaştırır.

Fârâbî, mantık sanatının karşılaştırılabileceği çeşitli ilimlerden ve bu itibarla alabileceği isimlerden söz eder: "Mantık, aruza benzer; çünkü aruzun şiirde bize verdiği

303 İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 10.
304 İbn Sînâ, *Burhan*, s. 20.
305 İbn Sînâ, *Burhan*, s. 20.
306 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 67.

bütün kanunları makullerde mantık verir. Mantık duyulur şeyleri ölçtüğümüz terazi ve ölçütlere; çizginin düzgün olmasını temin eden cetvele; daire çiziminde pergele benzer."[307] Fârâbî mantık sanatının faydalarını anlattıktan sonra, 'İnançlarında ve düşüncelerinde zanlar ile yetinmek istemeyen kimseler için mantık zaruridir,' diyerek mantığın gerekliliğini belirtir. Ardından mantık sanatından müstağni kalmanın mümkün olup olamayacağını ele alır. Bazı insanlar, cedelî söz ve söylevlere iyice alışmanın yahut hendese ve geometri bilgilerine iyice alışmanın mantık sanatını işlevsiz bırakacağını veya bunların mantığın yerini tutabileceğini ileri sürmüşlerdir. Fârâbî'ye göre böyle bir iddia, şiir ve nutukları ezberleyip bunların dilin düzenlenmesi ve konuşurken hata yapılmaması bakımından nahivden müstağni kalma iddiasına benzer.

Fârâbî çeşitli nitelikleriyle temayüz etmiş ve herhangi bir dil kuralı bilmediği halde mükemmel konuşma yeteneği olan insanlardan söz etse bile, İbn Sînâ'nın ifade ettiği *Allah katından teyit edilmiş* kimselerden bahsetmez. Bununla birlikte gerek İbn Sînâ gerekse Fârâbî, mantık ve nahiv arasındaki benzerliğin haklarında aynı hüküm verilmesine sebep olacak dereceye taşınmasına karşı çıkar. Bu konuda Fârâbî'nin ifadelerine değinmiştik, İbn Sînâ ise Fârâbî'ye göre daha kesin bir tavra sahiptir. İbn Sînâ, mantığın konusunu ele alırken mantıkçının dil ve lafızlarla ilgisinin aslında sadece bir zorunluluktan kaynaklandığına dikkat çeker.[308] Böylelikle gerek Fârâbî gerekse İbn Sînâ'nın –İbn Sînâ'nın istisnasını hariç tutarsak– herhangi bir şekilde mantık sanatından müstağni kalmayı onaylamadıkları anlaşılmaktadır.

307 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 67 vd.
308 İbn Sînâ, *Burhan*, s. 21-22.

Konevî'nin ifade ettiğimiz düşüncesi ile ilgili şunu söylemek mümkündür:

Bu görüşlerde iki şeyi birbirinden ayırt etmeliyiz: Birincisi, bedevinin nahivden müstağni kalabileceği meselesinde olduğu gibi, çeşitli insanların bazı melekeleriyle veya yaratılışlarıyla çeşitli sanat veya bilimlerden müstağni kalması; ikincisi ise özellikle İbn Sînâ tarafından açık bir şekilde dile getirilen Allah katından teyit edilmiş olmakla bu gibi sanatlardan ve bilimlerden müstağni kalmak. Konevî'nin ifadeleri her iki şıkkı birbirine karıştırdığı izlenimi verir. İbn Sînâ ve Fârâbî'nin ifadeleri, dil ile mantık sanatı arasındaki ilişki üzerinde odaklaşıp, nahive karşı mantık sanatının üstünlüğünü ve gerekliliğini vurgulamak amacı taşır. Gerçi, özellikle Fârâbî'nin mantık ve nahiv arasındaki benzetmesini dikkate aldığımızda, mantık sanatının gerekliliği Konevî'nin deyimiyle ihtiyatlı bir davranış olmaktadır. Ancak yine de Konevî'nin bu ifadeye gereğinden fazla bir önem atfedip ifadeyi bağlamından uzaklaştırdığını ve aradaki zayıf bir bağlantıyla İbn Sînâ'nın veya Fârâbî'nin maksadını aşan bir sonuca vardığını söyleyebiliriz.

İbn Sînâ, bazı insanların hiçbir şekilde ölçü bilmedikleri halde ölçüye uygun şiir söyleyebildiklerini veya nahiv kurallarını bilmediği halde bedevinin şehirliye göre dili daha iyi kullanabildiğini dile getirmiştir. Konevî'nin buradan çıkardığı sonuç, bazı insanların mantık veya belirli bir akıl yürütmeye muhtaç kalmadan birtakım bilgilere ulaşabilecekleridir. Hâlbuki böyle bir sonuç, bu kabullerden çıkmaz. Üstelik her iki örnekte zikredilen kişilerin dil kurallarını veya söz konusu olan şiir ise aruzun ölçüsünü bilmeyişleri, herhangi bir öğrenmeden ve talimden müstağni kaldıkları anlamına gelmez. Her halükarda Konevî'nin bu tespite gereğinden faz-

la bir yer verdiği ve aradaki küçük bir benzerlik ilişkisinden hareketle kendi düşüncesini zayıflatabilecek bir sonuca ulaştığını söyleyebiliriz.

İbn Sînâ'nın 'Tanrı tarafından teyit edilmiş kimse' ifadesine Konevî'nin yüklediği anlam, bizi müşahede yönteminin önemli bir niteliğine götürür. Bu da Tanrı'nın bu bilginin konusu olmasının ona yönteme kazandırdığı ayırıcı ve belirgin özelliktir.

3.2.2 Tanrı-Âlem Arasında Münasebet ve İki İrtibat Tarzı

Konevî'nin *müşahede yöntemi*ni temellendirirken bilgi ve müşahedenin konusuyla ilgili üzerinde durduğu iki önemli husus vardır ki her ikisi de konunun *Tanrı* olmasından kaynaklanır. Tanrı'nın bir bilginin veya müşahedenin konusu olması başka bir şeyin bilginin konusu olmasından farklı sonuçlara yol açar. Konevî'nin bu bahisteki fikirleri iki başlık altında ele alınabilir: Birincisi bilginin gerçekleşmesinde şart koştuğu *münasebet*e bağlı olarak Tanrı-âlem arasındaki münasebet ve irtibat meselesi; ikincisi buna bağlı olarak *Tanrı'nın bilginin konusu* olmasının neticeleridir.

Birincisi, Konevî'nin *iki irtibat* diye isimlendirdiği konuyu ele almamızı gerektirirken diğeri özellikle Reynold Nicholson tarafından dile getirilmiş ve Âbid el-Câbirî'nin de gnostik akımların mahiyetiyle ilgili aktardığı bir sorunu ele almamızı gerektirir. Bu sorun, Câbirî'nin ifadesiyle, gnostik akımların Tanrı tasavvurlarının ana karakterini belirleyen *bilinemezci-Müteal Tanrı*[309] görüşünün Konevî açısından tahlilidir. Câbirî, çeşitli araştırmaları özetlediği eserinde gnostik akımların Tanrı tasavvurunun esasta bilinemezci ve Müteal bir Tanrı görüşüne dayandığını ileri sürmüştür.

309 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 245 vd.

Nicholson ise İslam'ın genel Tanrı tasavvurunun insan ile Tanrı arasında ilişki ve irtibatı mümkün kılacak bir *şahıs Tanrı* (personal God) veya *zat* terimiyle ifade edilemeyecek ölçüde müphem bir görünüm arz ettiğini ileri sürmüştür.[310] Konuyu ayrıntılı olarak daha sonra ele alacağız, ancak öncelikle Konevî'nin Tanrı-âlem ilişkilerine dair düşüncesini ortaya koymak gerekir. Müşahede yöntemi belirli bir varlık görüşüne dayanır. Başka bir ifadeyle varlık anlayışı, zorunlu bir şekilde bilgi anlayışının genel çerçevesini belirler ve birincinin öncülleri ve kabulleri zorunlu olarak neticelerini diğerinde yansıtır. Konunun başka bir önemi ise Konevî'nin filozoflara yönelik eleştirilerinin özünü bu meselenin teşkil etmesidir.

Tanrı-âlem arasındaki yaratılış sürecini ifade eden başlıca görüşlerden birisi, Tanrı'dan âlemin belirli bir *taşma* ile meydana geldiğini ve bu ilişkinin sürekliliğini ileri süren sudurcu anlayıştır. Bir'den veya İlk Varlık'tan öncelikle İlk Akıl sudur eder. Bu İlk Akıl, kendisini ve el-Evvel'i düşündüğü için kendisinden nefsi çıkar. İlk Akıl'dan İkinci Akıl çıkar. Böylece, bir mertebede edilgen olan, diğer mertebede veya alt mertebedekine göre etkin olmaktadır. Üçüncü Akıl, kendisinden bir önceki akıldan çıkmış, buna karşın Dördüncü Akıl da ondan çıkmıştır vs.

Bu sistemde, akıllar arasındaki ilişki illet-malul ilişkisidir ve her bir akıl kendisinden önceki aklın malulü, bir sonraki aklın ise illetidir. Böylece her şey bir silsile sonucunda Tanrı'dan meydana gelmiş olmaktadır. Varlık-bilgi ilişkisi açısından meseleye baktığımızda ise herhangi bir varlığın

---

310 İslam düşüncesinde Tanrı tasavvurlarının genel bir değerlendirmesi için bkz. Afîfî, "İslam'ın Akli ve Tasavvufi Yorumları", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 23 vd.

Tanrı'ya dair bilgisi de bu sürece ve silsileye bağlı gerçekleşir. Burada konu, Tanrı'nın tikelleri bilip bilmemesiyle ilgilidir. Konevî'ye göre bunun anlamı, sadece bir bilme değil, bunu da içine alacak şekilde Tanrı'nın tikel varlıklarla ilişkisi meselesidir. Bu silsile, aynı zamanda varlıkların bilgi ve idrak tarzlarının da nasıl gerçekleşeceğini belirler. Buna göre her varlık, özellikle de insan, nasıl bir silsile sonucu varlık alanına geldiyse (*nüzul*), aynı silsileyi takip ederek (*urûc*) bilgiye ve kemale ulaşacaktır.

Bu anlamda bilgisizlik veya karanlık, varlığın veya nefsin söz konusu silsile boyunca uğradığı felekler ve mertebelerden kazanmış olduğu tesirlerin bir sonucudur. İnsan, her âlem ve feleğe uğrayarak, onlardan birtakım tesirler alır. Neticede ise mutlak karanlık ve zulmet niteliğindeki cisimler âlemine ulaşır. Buna göre nefs, bu süreç sonucunda cehalet ve karanlık içinde kalıyorsa, insanın aydınlanması ve mutlak bilgiye ulaşması da nefsinin bu âlemlerin tesirlerinden kurtulup mutlak anlamda soyutlanmasıyla gerçekleşecektir.

Konevî silsile veya vasıtalar yoluyla Tanrı'dan sudur edişi kabul eder. Şöyle der: "Her varlığın Hak ile irtibatı iki şekildedir. Birincisi tertip ve vasıtalar silsilesi açısından gerçekleşen irtibattır. Diğeri ise herhangi bir vasıtanın hükmünün bulunmadığı irtibattır."[311] "Her şey iki açıdan Hakk'ın mertebesiyle irtibatlıdır. Birincisi tertip ve vasıtalar silsilesi açısından Hak ile irtibattır. Daha önce bu konudan bahsetmiş, bu açıdan ilimlerin eksikliği, kemali, azlığı ve çokluğunun sebebini belirtmiştim. İkinci irtibat tarzının gereği ise herhangi bir mümkünün tavassutu olmaksızın Hak ile irtibatın bulunması ve O'ndan bilgi almaktır. Şu var ki zikredi-

311 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 100 (*el-Fükûk*, s. 264); *Yazışmalar*, s. 74 (*el-Mürâselât*, s. 68).

len diğer yönün hükümlerinin egemen olmasından dolayı bu yönün hükümleri, mümkünlerin çoğuna nispetle ortadan kalmıştır."[312]

Bu silsile, değişik şekillerde isimlendirilen bazı mertebelere sahip olmakla birlikte Konevî, Kalem mertebesi, sonra Levh-i mahfuz, Arş, Kürsi, Gökler, Unsurlar, Müvelledat ve en son olarak da yaratılışın ve varlığın nihayeti olan insan türünden oluşan bir silsile olarak bunu dile getirir.[313] Bu silsiledeki varlıklar, bir yandan önceki varlıklardan meydana gelen neticeler iken öte yandan sonra gelen varlıklar için mebde veya sebep mesabesindedirler. Gerçi Konevî sudur görüşünden farklı olarak, bu varlıkların işlevlerini dile getirmiştir. Silsiledeki her varlık, Tanrı'nın yaratma eyleminin gerçekleşme vesilesi olan *vasıtalar* ve *şartlar*dır. Bunların 'şartlar ve vasıtalar' diye nitelenmesi, bir yandan Konevî'nin genel varlık tasavvurunu belirleyen yegâne fail ve müessir Tanrı anlayışı ile uyumlu iken öte yandan ikinci tür irtibata da zemin hazırlar. Konevî'nin bu bahisteki fikrini İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle 'Tanrı sebeplere bağlı değil, sebepler katında fiilini icra eder,' şeklinde özetleyebiliriz.[314]

Tanrı'nın varlıklarla bu tarz irtibatı filozoflar tarafından da kabul edilmiştir. Ancak bu noktada Konevî bir şeye dikkat çeker: Silsileyi meydana getiren varlıkların, özellikle akılların sayısı ve mertebeleri üzerindeki görüşlerinde filozoflar herhangi bir kesin delile sahip değillerdir. Bu nokta, Konevî'nin üzerinde özellikle durduğu bir meseledir ve Tûsî de bu konu-

312 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 175 (*en-Nefehât*, s. 138-39).

313 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 148 (*Miftâhü'l-gayb*, 96a); *Kırk Hadis Şerhi*, s. 179 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 158 vd.)

314 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, thk. H. S. Nyberg, Leiden, Brill, 1919, s. 122.

da Konevî'ye hak verir.[315] Ardından filozofların Tanrı ile âlem arasındaki ikinci irtibat tarzını veya Tanrı'dan sudur eden ilk şeyin ne olduğuna dair sûfî-muhakkiklerin görüşlerine herhangi bir şekilde karşı çıkamayacakları iddiasını da bu fikrine dayandırır. Başka bir ifadeyle aklın kesin bir hüküm veremeyeceği bir alanda sûfîlerin bir görüşünün kesin olarak inkâr edilmesi aklın mutlaka gerektirdiği bir hüküm değildir.

Silsile yoluyla varlıklar ve Tanrı arasında kurulan dolaylı ontolojik ilişki, doğru fakat eksik bir gerçeği ifade eder. Bütün varlıklar, aynı zamanda doğrusal bir yolla da Tanrı'yla ilişki içinde olmalıdır. Meseleye başka bir açıdan baktığımızda ise Konevî'nin varlık silsilesini tasavvur ederken üzerinde durduğu en önemli meselenin her şeyin Tanrı ile doğrudan irtibatını temin eden bir yapının ortaya konulması olduğunu belirtmeliyiz. Bu bağlamda şöyle der: "Her şeyin çoğul veya tekil olarak, mertebe veya varlığı açısından Hakk'a dayanması gerekir."[316]

Konevî konu üzerinde o kadar ehemmiyetle durur ki silsilenin ilk halkasını oluşturan ve sonraki varlıklar ile Müteal Tanrı arasında aracı varlık olan İlk Akıl'ı Tanrı'dan ilk sudur eden şey saymaz. İlk Akıl da diğer her şey gibi mümkün ve yaratılmış bir varlıktır. Hâlbuki ilk çıkan şey, bütün varlığın Tanrı ile irtibatını sağlayacak ve bütün varlık arasında *ortak nispet* mesabesinde bulunacak bir şey olmalıdır. Bu ortak nispet veya Konevî'nin deyişiyle *kadr-i müşterek*[317] daha

315 Konevî, *Yazışmalar*, s. 127 vd. (*el-Mürâselât*, s. 112). İbnü'l-Arabî aynı şeyi felekler ve bunların sıralanmasıyla ilgili bilginin ancak keşif veya haber-i sadık ile bilinebileceğine dikkat çeker. Bu konu ve felekler hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Ukletü'l-müstevfiz*, s. 66.

316 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 256 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 315).

317 Konevî, bazen kadr-i müşterek olarak *birlik* (vahdet) terimini de kullanır. Buna göre birlik, çoklukları birleştiren ve hepsinin ara-

sındaki ortak ölçüdür. Bu yönüyle birlik ve varlık işlevleri açısından aynıdır. Konevî şöyle der: "Böylece vahdetin hükümleri kesrette, çokluğun hükümleri de vahdette zuhur etmiştir. Birbirinden farklılaşmış ve çoğalmış şeyler arasında müşterek ölçü (kadr-i müşterek) olduğu için vahdet, kesreti birleştirmiş –daha önce de belirttiğimiz üzere– bizzat çokluğu birleştirdiği için onun fasıllarını da kavuşturmuştur." Bkz. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 59 (*en-Nusûs*, s. 46). Hak ile herhangi bir varlık arasındaki ortak ölçü, başka bir ifadeyle o varlığın Tanrı ile irtibatını temin eden şey, ilahi bir isimdir. Bu yönüyle Konevî, ortak ölçü tabirini ilahi isimler için kullanır ve İbnü'l-Arabî'nin rabb-ı has tabirinin tam karşılığı olur. Şöyle der: "Bütün tesir sahipleri ve boyun eğdirenlere ait tesir ve teshirin sebep ve şartları, cem (çokluk) sırrının hükümlerine bağlıdır. Bu makamdaki cemin sırrı ise boyun eğdirilen eşyanın hazırlanması ile yıldızların toplamı arasındaki ortak ölçünün hükmüdür. Ortak ölçü (kadr-i müşterek) Hakk'ın o şey, yani o isim açısından, onları, yani yıldızları yaratmaya yöneldiği ismin suretinden ibarettir. Bu ismin hükmü, diğer yıldızlarda faildir. Her semanın bir ismi vardır ki o ismin hükmü bu şekildedir. Meleklerden her bir sınıfın bir reisi vardır ki o sınıf, bu reise istinat eder. Reis ise isme istinat eder ve reis, bu ismin hükmü ile zahir olur ve ona tabidir. Reislik ve isme dayanmada cinlerin sınıfları, hatta diğer varlıkların hükümleri de böyledir. Buna göre hayvanlardan her bir sınıf, söz gelişi, bu sınıfın tür olarak müşterek oldukları bir asla dayanır. Bu belirli hayvan, istinat ettiği aslın kendisindeki hükmünden dolayı, benzerlerinde müessir olur. Söz konusu bu asıl, o hayvanın varlığının sebebidir. Bununla birlikte hayvan, muhakkiklerce bilinen tertip silsilesinin gereğine göre, kendi türünden olan hayvanlara tesir eder." Bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 13 (*en-Nefehât*, s. 5). Konevî başka bir ifadesinde ise söz konusu ortak ölçünün bilginin gerçekleşmesindeki işlevine dikkat çeker: "Bir şeyi tam olarak (tahkik) bilmek, kendisine zıt bir şey ile mümkün değildir. Aksine bir şey, sadece kendisiyle tam olarak bilinebilir. Bir şey kendisinden farklı bir şey ile bazı açılardan bilinse bile bu, bilen ile bilinen arasındaki ortak ölçüye (kadr-i müşterek) bağlıdır. Söz konusu ortak ölçü açısından her ikisi birdir." Bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 302 (*en-Nefehât*, s. 245). Benzer ifade için bkz. Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 23.

sonra ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi *vücûd-ı âmm* yani genel varlık tecellisidir.[318]

Böylece meselenin en önemli noktasına gelmiş bulunmaktayız. Konevî Tanrı-âlem ilişkilerini ortaya koyarken her varlığın Tanrı ile silsilenin dışında da bir ilişkisinin olması gerektiğini belirtir. Bunun için de Bir'den Bir çıkar prensibine bağlı kalarak, varlık anlayışını filozofların sudur anlayışından temelde ayırt eden bir yaklaşım getirir: Tanrı basit ve birdir. Bir'den bir'in çıkması zorunlu olduğu için Tanrı'dan bir çıkmıştır. Buraya kadar Konevî filozoflarla aynı terminolojiyi kullanır. Fakat ona göre filozoflar, bu ilk çıkan şeyi *ilk akıl* diye isimlendirmekle büyük hata etmiştir. İlk çıkan şey, kesinlikle, genel varlık (vücûd-ı âmm) olmalıdır.[319]

Konevî'nin sisteminde *genel varlık*, sudur nazariyesindeki İlk Akıl'ın yerini tutar. Daha doğrusu filozofların Tanrı'dan ilk çıkan şey diye isimlendirdikleri İlk Akıl, Konevî'ye göre genel varlık (vücûd-ı âmm) olmalıdır. Bunun çeşitli sebepleri vardır, bunları ayrıntılı ele alacağız, ancak burada şunları zikredebiliriz: Birincisi, hem filozofların ve hem de Konevî'nin temel bir prensip kabul ettikleri Bir'den bir çıkar ilkesidir. Tanrı *mutlak bir* olduğuna göre, herhangi bir itibar düşünülmeden kendisinden çıkan ilk şey *bir* olmalıdır. Bunun anlamı şudur: Tanrı'dan sadece bir şey çıkar, o şey de

318 Konevî, *Yazışmalar*, s. 72 (*el-Mürâselât*, s. 66); *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 13a). Konevî şöyle der: "Hakikatler, soyutluk, cevherlik ve aynî sıfatta müşterek; aralarında müşterek olan Vücûd-ı âmm itibariyle de bir ve benzerdirler. Kendisinde hiçbir şeyin çoğalmadığı (taaddüt) ve farklılaşmadığı ilahi-gaybi sır yönünden ise suretler ve şekiller zuhur etmiştir." Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 125 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 190).

319 Konevî, *Yazışmalar*, s. 64 vd. (*el-Mürâselât*, s. 59).

*genel varlık tecellisi*dir. İşlevi ise bütün varlıkların Tanrı ile doğrudan irtibatını tesis etmektir.

Sudur görüşünün eksik yönü, tikel varlıkların Tanrı ile *varlık* ve *bilgi* ilişkisinin mahiyetini açıklayamayışta odaklanır. Başka bir ifadeyle sudur, varlıkların Tanrı'dan vasıtalar zinciriyle (dolaylı) çıktığını dile getirmiş ve açıklayabilmiş olsa bile tek tek varlıkların Tanrı ile ilişkisini izah edemez. Aslında bu itiraz, filozoflara yöneltilen Tanrı'nın tikelleri bilmediği iddiasının bir yansımasıdır ve filozoflar buna çeşitli şekillerde cevap vermişlerdir. Konevî de bu soruyu Tûsî'ye yöneltmiş ve filozofların sadece *silsile yoluyla* Tanrı-âlem ilişkisini kabul ettikleri sürece bu sorunu cevaplayamayacaklarını iddia etmiştir.

Konevî filozoflara şunu sorar: "Bir'den sâdır olan bir niçin *ortak-genel varlık* olmasın ki? Bu durumda İlk Akıl ve diğerleri de ona dâhil ve bütün varlıklar, söz konusu silsilenin vasıtalığı olmaksızın Hak ile irtibatlı olurlar."[320] Böylece bütün akıllar ve *vasıta* diye isimlendirilen her şey, Tanrı'dan *taşan* varlık ile yaratılış fiilinin kendilerinde gerçekleştiği *şartlar* haline gelir.[321] Konevî bu sayede, Akıllar'a izafe edilen *sebep* veya bir anlamda *ikincil yaratıcılık* işlevini sadece Genel Varlık'a izafe ederek, bütün akılların ve silsilenin unsurlarının mahiyetlerin istidatlarını tamamlayan şartlar anlamında vasıta, daha doğrusu *vesile* olarak görür. Başka bir ifadeyle 'Vasıtalar hazırlayıcıdır. Onlar, varlık vasıtası ile tikel istidatların taayyününü gerektirir. Hak ise feyiz verendir.'[322] Tanrı'dan söz konusu prensibe göre sudur eden

320 Konevî, *Yazışmalar*, 72 (*el-Mürâselât*, s. 67).

321 Konevî, *Yazışmalar*, 73 (*el-Mürâselât*, s. 67).

322 Konevî, *Yazışmalar*, 73 (*el-Mürâselât*, s. 67). Benzer ifade için bkz. Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 74 (*el-Fükûk*, s. 237).

bu *varlık tecellisi*, bütün varlıklar arasındaki *ortak ölçü*dür. Onun sayesinde Hak ile eşya arasındaki irtibat gerçekleşir.[323] Şu halde Konevî, Tanrı'dan çıkan şeyin İlk Akıl kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan sorunu, bütün varlıklara yayılan ve hepsinin arasında ortak olan *genel varlık* (vücûd-ı âmm) ile aşar.

Konevî imkân kavramının analizinden de bu iki irtibatı çıkarır: Âlem ve içindeki varlıklar Tanrı ile iki çeşit ilişki içindedir. Buna karşın her açıdan ve her itibarla mutlak anlamda bir olması sebebiyle aynı şey Tanrı için düşünülemez. Tanrı, her açıdan bir olduğu için, âlemle sadece bir açıdan irtibatlıdır. Âlemin iki açıdan Tanrı ile irtibatlı olması ise bizatihi *imkân* kavramının içermiş olduğu *çokluk* ile açıklanabilir. Konevî şöyle der: "Şeriat ve hakikat mensuplarına göre Allah'ın mevcudatla irtibatı iki açıdan sabittir. Birincisi tertip, ikincisi vasıtalar aracılığıyla."[324] "Hiçbir şey yoktur ki iki açıdan Hakk'ın mertebesi ile irtibatı olmasın. Birincisi tertip ve ikincisi de vasıtalar silsilesi açısından Hak ile irtibattır."[325]

Başka bir ifadesinde ise Tanrı'nın tikellerle ilişkisinin kıyas ve akıl ile bilinmesinin imkânsızlığına dikkat çektikten sonra, keşif bilgisinin bu konudaki hükmünü belirtir: "Hakk'ın zatî bilgisinin bilinenlere nasıl iliştiği meselesini *nazar* ve *kıyas* yoluyla bilebilmek imkânsızdır. Zevkî bilgi

---

323 Konevî, *Yazışmalar*, s. 73 (*el-Mürâselât*, s. 67).

324 Konevî, *Yazışmalar*, s. 74 (*el-Mürâselât*, s. 68).

325 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 175 (*en-Nefehât*, s. 138). Benzer bir ifade için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâb-ı eyyâmi'ş-şe'n*, s. 3. Cendî, sûfîlerin meşhur *'Allah'a giden yollar nefeslerin sayısıncadır'* deyişini bu özel irtibat tarzıyla ilişkilendirerek açıklar. Bkz. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 86. Cendî bu iki irtibat tarzını 'silsile yoluyla irtibat' ve 'her varlığın ayn-ı sabiti açısından irtibat' diye niteler.

ise bütün eşyanın iki farklı açıdan Hak ile irtibatlı olduğunu ifade eder: Birincisi zikredilen yorum ile *tertip silsilesi*, diğeri ise vasıtaların ortadan kalktığı doğrudan irtibattır. Çünkü ilahi yardımın tertip silsilesinde sınırlı olduğuna dair kesin hiçbir delil yoktur."[326]

İbnü'l-Arabî de Konevî'nin imkân kavramının analizinden çıkarttığı bu ikili yapıyı mümkünün varlığında bulur: Her mümkün iki yöne, İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle iki veçhe sahiptir. Birincisi Tanrı'nın kendisini yaratma sebebi, ikincisi ise doğrudan Tanrı'ya bakan yönüdür.[327] Buna bağlı olarak da Tanrı hakkındaki bilgi yollarının her varlığın Tanrı'ya dönük *vecih*lerin farklılığı nedeniyle farklılaşabileceğine dikkat çeker.[328] Başka bir ifadesinde ise mümkünün iki vecihli oluşundan ve bu sayede iki farklı bilgi edinme yolundan söz ederken İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri tam olarak Konevî'nin ifadeleriyle örtüşür.[329] Bununla birlikte bu tarz, insanların çoğunda ilk irtibat tarzını teşkil eden silsiledeki varlıklar ve aracılar sebebiyle etkisizleşir. Konevî bunu 'çokluk hükümlerinin birlik hükmüne egemen olması' diye de açıklar. İkinci irtibat tarzının gereği ise herhangi bir mümkünün tavassutu olmaksızın Hak ile irtibatın bulunması ve O'ndan bilgi almaktır.[330]

İrtibat kelimesinin üzerinde de durmamız gerekir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Konevî metafiziğin konu ve meselesini Tanrı'nın âlemle ve âlemin Tanrı ile ilişki ve irtibatı

326 Konevî, *Yazışmalar*, s. 72 (*el-Mürâselât*, s. 66).
327 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mesâil*, s. 12.
328 İbnü'l-Arabî'nin görüşleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü menzili'l-kutub*, s. 16 vd.
329 İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleri için bkz. *Kitâbü'l-mesâil*, s. 12 vd.
330 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 175 (*en-Nefehât*, s. 138).

diye tespit etmişti. Burada, Tanrı'nın âlemle ve âlemin Tanrı ile irtibatı diye zikredilmesi, her iki şıkkı da içine alması niyeti taşır. Çünkü Tanrı'nın âlemle irtibatını bu ilmin yegâne konusu olarak ele almak, zorunlu olarak tek tarzın bilgisini içerir. Hâlbuki Konevî'ye göre, âlem de Tanrı ile iki farklı açıdan ilişki içindedir. Binaenaleyh bu iki irtibat tarzının da metafiziğin konusu olabilmesi için ifadenin böyle zikredilmesi gerekmiştir. Şu halde Konevî'nin sözünü ettiği metafizik, bir yandan özü gereği mutlak bir olan Tanrı'nın âlemle tek yönlü irtibat tarzını, öte yandan özü gereği çokluk özelliğindeki âlemin Tanrı ile ikili irtibat tarzının bilgisini içerir.

Konevî bu irtibat tarzını *Hakk'ın eşya ile beraberliği*[331] diye de isimlendirir. Bunun anlamı zahir ve bâtın olarak Hakk'ın eşyayı kuşatmasıdır. Bu beraberliğe ise "*Nerede olursanız olun Allah sizinledir*", "*İki kişi bir araya gelirse üçüncüsü Allah'tır*" ve "*Biz ona şahdamarından daha yakınız*" gibi ayetlerden delil getirir. Peygamberin herhangi bir melek vasıtası olmaksızın Tanrı'dan doğrudan aktardığı ifadeleri bu tarz ilişkiye delalet ederken melek vasıtası ile Tanrı'dan aktardığı bilgiler ilk irtibat tarzına işaret eder.

İki irtibat tarzı, varlığın bir *daire* olarak tasavvurunda daha iyi anlaşılabilir. Konevî daire veya merkez-muhit ilişkisiyle iki ayrı açıdan aynı sonuca ulaşır: Birincisi, bir da-

331 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 30 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 24). Konevî şöyle der: "Şeriat ve hakikat mensuplarına göre Allah'ın mevcudatla irtibatı iki açıdan sabittir. Birincisi tertip ve vasıtalar aracılığıyladır. İlki Kalem mertebesi, sonra Levh-i mahfuz, Arş, Kürsü, Gökler, unsurlar, müvelledât ve son olarak da yaratılışın ve varlığın nihayeti onan insan türüdür. İkinci irtibat tarzı, vasıtasızdır. Bunun anlamı şudur: Her varlığın Allah Teâlâ ile irtibatında Rabbiyle arasında hiçbir vasıta yoktur." Bkz. Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 179 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 158).

irenin çevresini sudur silsilesi olarak tasavvur ettiğimizde silsilenin neticede tekrar daireye ulaşmasıdır. Konevî bunu *zuhurun kaynağına dönmesi* diye niteler ve böylelikle varlıklar sonuçta asıllarına döner. İkincisi ise zuhur sürecinde de varlıkların merkezle ilişkileri devam eder. Böylece her nokta bir açıdan silsile, öte yandan doğrudan merkeze bakmakla iki açıdan Tanrı ile irtibat halindedir.

İbnü'l-Arabî'nin ifadeleriyle, meseleyi şöyle açıklayabiliriz: Noktadan muhite çıkan her çizgi, failine nispetle eşittir ve çevredeki bir noktaya ulaşır. Nokta, özünde, kendisinden muhite çıkan çizgilerle ne çoğalmıştır ve ne de artmıştır. Merkezdeki nokta, muhitteki her noktaya kendi zatıyla mukabele eder. Çünkü merkezdeki nokta, çevredeki çizgilerden birisine tekabül ettiği şey ile başka bir çevreye tekabül ettiği şey farklı olsa idi bu durumda merkezdeki nokta çoğalırdı ve tekliği sahih olmazdı. Hâlbuki o tektir. Şu halde bütün noktalara onların çokluklarına rağmen kendi zatıyla mukabil olmuştur."[332] İbnü'l-Arabî'ye göre merkezdeki noktadan muhitteki noktaya uzanan bu çizgi, her yaratığın Rabbi ile arasındaki özel irtibat yönüdür.[333] Bu sayede her varlık, Tanrı ile doğrudan irtibat halinde olduğu gibi aynı zamanda doğrudan bilgi alma istidadını da bu yön temin eder.

Konevî her varlığın Tanrı ile arasındaki bu özel irtibatı ve rabıtayı *vech-i has* diye isimlendirir.[334] Konevî şöyle der:

---

332 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV: 155.

333 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV: 156.

334 Konevî, vech-i has yönüyle insanların ulaşabileceği bilginin özelliğini ele alır. Buna göre bu yönüyle insanın elde ettiği bilgiye hiç kimse ortak değildir. Çünkü bu yönden Tanrı ile varlık arasında herhangi bir vasıta olmadığına göre, aynı zamanda elde edilen bilgide ve irtibatın niteliği de bir vasıtaya dayanmaz. Bkz. Konevî, *Yazışmalar*, s. 75 (*el-Mürâselât*, s. 70). Konevî başka bir açıdan ise

"Her varlığın, Hak ile irtibatı iki şekildedir. Birincisi, tertip ve vasıtalar silsilesi açısından gerçekleşen irtibattır. Diğeri ise herhangi bir vasıtanın hükmünün bulunmadığı irtibattır. Muhakkikler, bütün varlıklar ile Rab arasında herhangi bir vasıtanın bulunmadığı bu tarzı *vech-i has* (özel yön) diye isimlendirir."[335]

Şu halde Konevî, bilinemezci bir Tanrı anlayışı yerine, özelde insan genel olarak âlem ile irtibat içinde bir ilah anlayışını savunur. Üstelik bu irtibat, doğrudan ve dolaylı irtibat olmak üzere iki ayrı tarzdadır. Her iki irtibat tarzı Tanrı-âlem arasındaki varlık ilişkisini olduğu gibi bilme, tesir-teessür, sevgi vb. ilişkileri de tesis eder. Binaenaleyh Tanrı, bilinebilir ve müşahede edilebilir bir Tanrı'dır ve O'nun müşahede konusu olmasının sonuçlarını görmeliyiz.

3.2.3 Bilginin Konusu Olarak Tanrı

Konevî'nin Tanrı-âlem irtibatında iki irtibat tarzını ileri sürmesi ve bu ikinci irtibat tarzına başta peygamberlerin Tanrı'dan bilgi almaları almak üzere her çeşit vahiy ve ilham bilgilerini dayandırması, sûfîlerin Tanrı tasavvurunu *kadim-gnostik akımların* Tanrı tasavvurlarından ayırt eden bir yönünü ele almamızı gerektirir. Daha önce de değindiğimiz gibi Âbid el-Câbirî, gnostik akımların temel özellik-

ilimleri tasnif ederken bu konuya temas eder: "İnsan için gerçekleşen her ilmin ya Hak veya Hak'tan başkası ile ilgili olduğu bilinmelidir. Eğer ilim 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 meluh ile meluhun ilah ile irtibatıdır. Ehlullah'a göre bu ilim, mümkünlerin a'yânında zuhur eden tecelliyi bilmek diye isimlendirilir." Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 119 (*Miftâhü'l-gayb*, 78a). Benzer konu için bkz. Konevî, *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*, s. 81 (Şerhu Esmâillâhi'l-hüsnâ, 54b).

335 Konevî, *Yazışmalar*, s. 75 (*el-Mürâselât*, s. 70).

lerinden birisinin Tanrı'da aşkınlık yönünün vurgulanması olduğunu belirtir. Gerçekten de bu akımların yapısını incelediğimizde Tanrı'nın maddeden ve her türlü maddi ilişkiden mücerret bir güç olarak tasavvur edildiğini görmekteyiz. Bu yaklaşımın temel dayanağı, soyut olanın yüceliği ve temizliği, öte yandan maddi olanın ise süfliliğidir. Dolayısıyla *yücelerin yücesi* Tanrı, her türlü maddilikten aşkın ve yüce tasavvur edilmeliydi.[336] Hemen belirtmeliyiz ki sûfîlerin böyle bir değerlendirmeyi kabul etmeleri mümkün değildir. Onlara göre *bilinemezci Tanrı tasavvuru*, olsa olsa Metafizik'te sadece aklın kullanımının yol açtığı bir yanlışlık ve hatadır. İbnü'l-Arabî –daha sonra temas edeceğimiz gibi– aklı, hakikati selbî olarak tanımlama özelliğiyle eksik sayarken aynı zamanda filozofların bilinemezci-mutlak Tanrı tasavvurunu da eleştirir.

Konevî Vücûd-ı Mutlak'ta (mutlak varlık, salt varlık veya Hak) iki itibari yön veya durum bulunduğundan hareket eder. Birincisi, Câbirî'nin *gnostik akımların Tanrı tasavvurunun ana niteliği* diye dile getirdiği aşkınlık ve yüceliktir. Bu itibarla Hak bilenemez, âlemle veya âlemin içindeki herhangi bir şeyle ilişkisi söz konusu olamaz. Bu yönüyle verilebilecek her hüküm mutlaklıkla çeliştiği gibi O'na *mutlak* veya *mücerret* bile denilemez.[337] Mutlaklık veya başka bir hüküm bile *sınırlama*dır ve Tanrı'nın mutlaklığıyla çelişir. Binaenaleyh Konevî Tanrı'nın mutlaklığını dile getirmede en azından kavramsal düzeyde gnostik akımlarla hemfikirdir. Ancak düşünürümüz bu noktada durmaz, mutlaklığı dengeleyen ve Tanrı ile âlemin ilişkisini ve irtibatını temin eden ikinci bir yönün

336 Gazzâlî'nin İslam filozoflarına bu bahisteki eleştirileri için bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 103-107, 113-115.

337 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25 (*Miftâhü'l-gayb*, 14b).

varlığından söz ederek mutlaklığın dışarıda bıraktığı Tanrı-âlem, daha özelde Tanrı-insan ilişkisine zemin oluşturacak ikinci bir alanın kapısını açar. İkinci yön, Tanrı'nın –veya Konevî'nin ifadesiyle– Vücûd-ı Mutlak'ın takyit ve âleme ve zuhura dönük yönüdür.

Bu ikinci yön, birinci hükmümüzde zorunlu olarak içkindir. Başka bir ifadeyle birinci hükmümüzün analizinden bu ikinci yöne zorunlu olarak ulaşabiliriz. Bu noktada Konevî, İbnü'l-Arabî'nin daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuş olduğu paradoksal mutlaklık-mukayyetlik veya celal ve cemal yönlerinin tedahülünü ve girişikliğini dile getirir.[338] Daha da önemlisi yine İbnü'l-Arabî gibi, bu paradoksal yapının sadece Tanrı ile ilgili bir durum değil, her şey ilahi surete göre yaratılmış ve *ferin aslına tabi olması* gerektiği için, bütün âleme sirayet eden bir özellik olduğunu dile getirmiş olmasıdır. Başka bir anlatımla Tanrı mutlak-mukayyet olduğu gibi, âlem ve içindeki her şey de aynı anda hem mutlak ve hem mukayyettir.[339] Bu yaklaşım, bir yandan genel bilgi görüşün-

338 İbnü'l-Arabî'nin bu meseleye dair ifadeleri, *Kitâbü'l-celal ve'l-cemal* isimli risalesinde geçer. Burada Tanrı'nın celal niteliklerini onun bilinemez ve mutlaklığını ifade eden yönü; cemal özelliklerini ise bilinmesi ve taayyününü ifade eden nitelikleri olarak niteler. Bunun yanı sıra her ikisinin mütedahil oluşuna da dikkat çeker. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-celal ve'l-cemal*, s. 4-5.

339 Konevî bu düşüncesini şöyle dile getirmiştir: "Varlıkta, mutlaklık ile nitelenmiş hiçbir varlık yoktur ki bir veya iki taakkul sahibinin taakkulünde taayyün etmesi cihetinden bile olsa takyide dönük bir yönü olmasın. Aynı şekilde varlıkta hakkında sınırlanmışlık (takyit) hükmü verilmiş hiçbir varlık yoktur ki mutlaklığa dönük bir yönü bulunmasın. Fakat bunu, sadece Hakk'ı arif olup bileceği her şeyi de Hak ile bildikten sonra, eşyayı tam bir bilgi ile tanıyan kimse bilebilir." Bkz. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 65 (*en-Nusûs*, s. 50).

de öte yandan özellikle *yorum* anlayışında sürekli göz önünde bulundurulması gereken temel bir husustur.

Konevî bu içkinliği ortaya koyarken *düalist* madde-ruh ayrımı görüşünden kendisini büsbütün uzaklaştıran bir tavır geliştirir: Düalist görüş –ki Konevî onu *geç dönem hakîmleri*ne mal eder–[340] maddeyi *kötü ve karanlık* diye niteleyip ruhu ve ruhanileri maddeden soyutlandıkları ölçüde yetkin saydığı için Tanrı'nın veya ruhun maddi şeylerle ilişkisini onun mutlaklığıyla ve aşkınlığıyla çelişen bir şey diye görmüştür. Öte yandan Konevî, bilinemezci Tanrı anlayışını ortaya çıkaran şeyin insanın Tanrı hakkındaki mutlak iyi yargısı olduğunun farkındaydı. Şu halde bir yandan ruh-beden ilişkilerinde madde hakkındaki bu bakışın, öte yandan bilgiye ve hükme konu olması bakımından mutlak iyi hakkındaki tahlilin eleştirilmesi doğru bir sonuca ulaşmanın yegâne yoludur. Konevî öncelikle maddeye ve daha geniş anlamda da tabiata farklı bir bakış açısı geliştirir. İnsanın ve ruhun kemali beden ile ilişkisi sayesinde ortaya çıkar. Bu itibarla Konevî'nin Tanrı'nın er-Rahîm ismiyle Tabiat arasında bir ilişki kurduğunu görmekteyiz.[341] Öte yandan Tanrı'nın mutlaklığından *taayyün* edip bilinir ve ilişki kurulur bir ilah olması, varlığın ve yaratılışın yegâne anlamı, özellikle Tanrı'nın mükemmel varlık olmasının bir sonucu olan ve *ikinci kemali*n –sıfat ve isimlerin kemali– biricik gerçekleşme yoludur. Sûfîler bu süreci 'Bir hazine idim, bilinmek istedim, âlemi yarattım,' anlamındaki meşhur bir rivayetle açıklar.

Metafiziğin konusundan söz ederken Tanrı'nın hangi anlamda bir bilgi konusu olabileceğinden bahsetmiştik. Bu

340 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 101 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 84).
341 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 99 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 82).

noktada Konevî, mutlaklığı itibariyle Tanrı hakkında herhangi bir hüküm vermenin mümkün olmadığı gibi hiçbir şekilde bilginin konusu olamayacağını belirtir. Bununla birlikte âlemle münasebetleri açısından Tanrı bilgimizin konusudur. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın âlem ve varlıklarla ilişkisi ve bu ilişkinin niteliği Konevî'ye göre metafiziğin konu ve gayesini teşkil eder. Bir sûfînin gayesi, bu bilgiye ulaşmak, bunun için gerekli kalbî ve ruhani mücahede ve temizliği yerine getirmektir.

Belirttiğimiz anlamda olsa bile Tanrı'nın bilgimizin veya müşahedenin konusu olması ile başka bir şeyin bilginin konusu olması arasında derin farklar olduğu bellidir. 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.[342]

Konevî'nin dikkat çektiği ilk mesele, bilgi sürecinin önce Tanrı'dan kaynaklanmasıdır. 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 istek Tanrı'nın yaratılış ve zuhura dönük meyli ve yönelişini ifade eden *hubbî teveccüh*, yani bilinmeyi sevmek ve istemekten kaynaklanan yönelme deyişiyle kalıplaşmıştır. Bu mesele, sûfîlerin Tanrı tasavvurlarının ve âlemle ilişkisini yorumlamalarının odağını oluşturur. Bu bağlamda sûfîler, bazı ayet ve hadislerden hareket eder. Tanrı âlemi ve bütün yaratıkları kendine ibadet etmeleri için

342 Sûfîlerin Tanrı tasavvuru ve bunun neticeleri için bkz. Afîfî, "İslam'ın Akli ve Tasavvufî Yorumları", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 48-60.

yarattığına göre yaratılış belirli bir sebep ve gayeye bağlanmıştır. Bu gaye, bütün yaratıkların kendisine ibadet etmeleridir. Sûfîler, ibadet ile marifet arasında bir *lüzum ilişkisi* tesis ederek, söz konusu talebi epistemolojik bir düzleme taşımış 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 içkin sıfat ve isimlerini bilmek isteyişi, onun kendi zatından kaynaklanan bir zorunluluk ile zuhura meylini gerektirmiştir. İlk mertebe, zatın kendisi için ve kendisiyle zuhur etmesidir. Burada hiçbir anlamda başkalık veya başka (gayr) 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* diye isimlendirilir ve bu tecellide isim ve sıfatlar birbirlerinden ayrılmış olarak taayyün ve zuhur ederler. Tanrı'nın bilinmek iradesi ve talebi, insan-ı kâmil ile tamamlanır. Bu sebeple insan-ı kâmil, varlığın *gâî illeti*[343] ve âlemin kendisiyle ayakta durduğu ve bekasının bağlı olduğukimsedir.[344] İbnü'l-Arabî, insanın âlemin Tanrı'nın yardı-

343 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 49 vd.; Avni Konuk'un izahı için bkz. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I: 109 vd. Konevî şöyle der: "İnsan-ı kâmil gâî illet ve son varlıktır. İlklik onun mertebesinden ortaya çıkar. O, kevnî ve rabbani iki denizin bileşimi, imkânî ve vücûbî iki makamın aynasıdır." Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 13 (*Miftâhü'l-gayb*, 6b).

344 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 49. İbnü'l-Arabî 'Âlem, içinde insan-ı kâmil bulunduğu sürece devam eder,' der. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-terâcim*, s. 25. Konevî bu görüşü teyit ederken, ahiretin, hatta cehennemin bile insan-ı kâmil olmadan baki kalamayacağını dile getirir: "Cennet insan-ı kâmili sığdıramaz. Onun cennette olan

mını kabul etmesindeki aracılığı nedeniyle *kutub*, kutbun da bir olduğuna dikkat çeker.[345]

O halde bir sûfînin kalbini arındırmak ve çeşitli mücahede yöntemleriyle bilmek istediği Tanrı, aynı zamanda bilinmek, kendini yaratıklarına tanıtmak isteyen, sûfînin yönelişine ve yakarışına karşılık veren fail ve şuurlu bir Tanrı'dır. Bu durum sûfîlerin bilgi ve müşahede yöntemi hakkındaki ifadelerinde göz önünde tutulması gereken en önemli hususdur.

Sûfîler, daha önce temas ettiğimiz üzere, aklı eleştirirken onun tenzih yoluyla Tanrı hakkında bir bilgi verdiğini dile getirmiştir. Tenzih ise Tanrı'yı sadece mücerret ve müteal bir güç olarak tasavvura sebep olmaktadır. Hâlbuki onların 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-ı nevafil ve kurb-ı feraiz diye isimlendirilen iki terimde kendisini bulur. Bu terimler bir hadisten alınmıştır ve hadiste Hz. Peygamber, kulun birtakım ibadetlerle Allah'a yaklaşacağını, ona yaklaşınca da kendisini seveceğini, ardından ise Hakk'ın, o kulunun işitmesi, görmesi, tutması vs. gibi bütün uzuvları olacağını belirtir. Bütün bu sürecin ardından ise kul, artık

---

kısmı, bu cennete uygun olan yönüdür. İnsan-ı kâmil, her âlemde, bu âleme uygun olan yönü ve bu âlemin kendisinde insandan bulunan şeye göre Hak'tan talep ettiği özelliği bulunur. Hatta şöyle derim: Eğer cehennem, insan-ı kâmilden hâlî kalsa idi o da baki olmazdı." Bkz. Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 86 (*el-Fükûk*, s. 249).

345 İbnü'l-Arabî, *Istılâhu's-sûfîyye*, s. 4.

Tanrı ile bilen, Tanrı ile gören ve Tanrı ile işiten hale gelir. Sûfîler 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' 'Onlar Tanrı'yı bilmiş ve her şeyi Tanrı ile bilmişlerdir.'[346]

O halde Konevî'nin ilk hareket ettiği nokta bizzat Tanrı'nın bilinmek isteyen ve yaratıklarına kendisini tanıtmak isteyen bir Tanrı olduğudur. Bu durumda bilginin nasıl gerçekleştiğinin izah edilmesi gerekir. Bunun için de Tanrı'nın âlemle ve âlem içindeki her bir varlık ile nasıl bir ilişkisinin olduğunun tespit edilmesi gerekir.

3.2.4 Nefs Görüşü: İnsanın İlahi Tabiatı

Konevî'nin nefs görüşü bilgi görüşünün esasını oluşturur. Düşünürümüzün nefs teorisi, büyük ölçüde *sudurcu* varlık görüşünün nefsin varlığı ve bu âleme inişiyle ilgili görüşlerinden yararlanmıştır. Nefs, belirli bir süreç içinde çeşitli feleklerden ve varlık mertebelerinden geçip kesafet ve

346 Konevî şöyle der: "Şu halde kim Hakk'ı tam olarak bilirse bu durumda tazammun (içerme) ve iltizam yoluyla her şeyin hakikatini bilebilir. Hak ve insan-ı kâmilin dışındaki şeylerde ise durum, açıkladığımız tarzdadır. Çünkü Allah'ın kullarından bazıları, Hakk'ın fethinin kaynağı olabilir. Böylelikle o kimse, Hakk'ı Hak ile bilir. Bu durumda Hakk'ın bilgisi ve müşahedesiyle tahakkuk edip, bu bilginin ve müşahedenin hükmü, o kimsenin varlığının mertebelerine sirayet eder. Böylelikle o kişi, kendisine en yakın şey olan nefsine varıncaya kadar her şeyi Hak ile bilir." Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 249 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 309). Bu ve benzeri ifadeler ve bunlar hakkında değerlendirme için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-a'lâm*, s. 2-3.

madde âlemine ulaşmıştır.[347] İniş ya da nüzûl, nefsin karanlık ve madde âlemine inişini temsil eder. Nefis, uğradığı her mertebeden belirli bir özellik ve tesir alarak, gittikçe daha karanlık ve kirli hale gelmiştir.

Konevî'nin üzerinde durduğu husus, insanın var oluşuyla epistemolojik imkânlarının ilişkisidir. İnsan, belirli bir süreç içerisinde –Konevî'nin ifadesiyle– şehadet veya kesafet âleminde ortaya çıkar. İnsanın veya nefsin bu var oluşu, *nüzûl* (iniş) diye ifade edilir. Nüzûl, nefsin sadece kesafet ve madde âleminde ortaya çıkması demek değil, aynı zamanda, mücerretlik ve ezelî ilim âleminde bilmiş olduğu şeyleri unutması anlamına gelir. Başka bir ifadeyle nüzûl, madde ve çokluğun insan ile mutlağın bilgisi arasına girmesi demektir. Bundan dolayı çokluk ve madde âlemi *karanlık, zulmet, cehalet* diye isimlendirilir. Nefsin ezelî bilgiyi unutup cehalet içinde kalması nasıl bir vetirede gerçekleşiyorsa bu bilgiye ulaşması da aynı şekildeki bir süreçte gerçekleşir. Bu ikinci süreç, birincinin mukabili olarak *urûc* (yükseliş) diye isimlendirilir. Bu süreçte nefis, madde ve kesafet âlemine ulaştığı nüzul yolunu takip ederek, ilk mertebesine ulaşmaya çalışır. Bu mertebeye ulaşmak, belirli yöntem ve pratiklere bağlıdır.

Nefsin bilgiye ulaşmasıyla ilgili görüşlerini belirleyen en önemli kaide, *tahkik kaideleri* arasında zikretmiş olduğu *bir şey kendisine zıt bir şey tarafından bilinemez* ilkesidir.[348]

347 Bu konuda İslam felsefesine tesir eden kaynakların başında gelen Hermetik düşüncenin nefs ve nefsin tenezzül süreci, *Hermes'in Müşahedesi* diye bilinen bir metinde zikredilir. Metin ve değerlendirme için bkz. Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 343 vd. Sûfîlerin İslam filozoflarından aşina oldukları Yeni Platoncu nefs tasavvurlarından etkilenişleri hakkında bkz. Afîfî, *İslam'da Manevi Hayat*, s. 71 vd.

348 Konevî şöyle der: "Bir şey, kendisine zıt ve farklı başka bir şey ile bilinemez. Binaenaleyh, Bir olarak Bir, çok olması açısından çokluk

Kaidenin öncelikli amacı, Tanrı-âlem veya daha özel olarak Tanrı-insan ilişkilerini izahtır. Tanrı ile âlem arasında bir çeşit münasebet ve ilişki bulunmalıdır ki bilgi gerçekleşebilsin. Bu münasebet, sadece bilgi için değil, sevmek, talep etmek, tesir etmek gibi Tanrı ve âlem arasındaki bütün fiiller için gereklidir ve bunların hepsinin genel çerçevesini belirler. Bu sebeple Konevî meseleye öncelikle bilgi yönünden bakmakla birlikte, diğer tezahürlerini de değerlendirir: "Sevginin nedenlerinden birisi, seven ve sevilenin birtakım sıfatları arasında gerçekleşen münasebetin neticesidir. Biz, kendimizden Hak'ta yansıttığımız şeyi severiz ve O da bizde, kendisini sever."[349]

O halde en önemli mesele, Tanrı ile münasebet içindeki bir nefs tasavvurunun geliştirilmesidir. Daha önceki ifadelerinden Konevî'nin bu tarz bir münasebetin varlığını kabul ettiğini görmüştük.[350] Bütün varlıklar ile Tanrı arasında münasebet sabittir. Söz konusu münasebet, bilmeyi ve tesir-teessür ilişkilerini mümkün kılar. Konevî ilke olarak bunu kabul etmiş olmakla birlikte, bu münasebetin bazı arızi durumlar sebebiyle ortadan kalktığını ya da işlevsiz kaldığını belirtir. Bu ise nefsin tenezzülüyle gerçekleşir.

(kesret) ile bilinemez. Aynı şey bunun tersi için de doğrudur. Fakat burada bir sır vardır: Çokluğun kendisine özgü bir birliği, birliğin de nispi bir çokluğu vardır ki onunla taalluk ve taayyün eder. Buna göre birlik ve çokluktan birisi diğeriyle bilindiğinde, bunun sebebi birbirlerini içermiş olmalarıdır. Çünkü ikisini birleştiren bir şey olmalıdır." Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 15 (*Miftâhü'l-gayb*, 7b).

349 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 68 (*en-Nefehât*, s. 48).

350 İbnü'l-Arabî, ittihadın dışındaki konularda Tanrı ile yaratıkları arasında ortaklık bulunduğuna dikkat çeker. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'ş-şâhid*, s. 1.

Nefsin kemale erdirilmesi ve sûfîlerin tespit ettikleri yöntemlere göre madde âleminin kirlerinden arındırılması, söz konusu münasebetin *bilfiil* hale getirilmesinin yegâne yoludur. Süreç kemale erdiğinde artık insan ile Tanrı arasındaki münasebet bil kuvvelikten bilfiil hale gelir. Başka bir anlatımla Konevî'nin *seyr-i sülûk* anlayışı, sayesinde nefsin –Cüneyd-i Bağdâdî'nin deyimiyle– bu dünya hayatında var olmadan önceki haline döndüğü[351] ve bir başkalaşma ve değişme yaşayarak Mutlak'ın özelliğini kazandığı sürecin adıdır.[352]

Her varlıkta Tanrı ile ilişkisini ve onu bilmesini mümkün kılacak bir yön vardır. Bu bağlamda nefsin tabiatiyle ilgili fikirler, tasavvuf tarihinde daha geriye götürülebilir. Meselenin genişçe tahlili konumuzun dışındadır, ancak bu noktada iki isim üzerinde durmak gerekir. Birincisi özellikle tevhit kavramına getirdiği boyut ile tasavvuf tarihinde önemli bir yeri olan *sûfîlerin imamı* Cüneyd-i Bağdâdî; ikincisi ise Hallâc ve onun insan tabiatı hakkındaki görüşüdür.

Cüneyd, tevhidi insanın olmadan önceki haline dönmesi diye tanımlar. Bu düşünce, insanın ezelî bir hakikati olduğunun açık ifadesidir ve bir anlamda Konevî'nin *nefsin ezelî âlemdeki haline dönmesi* diye ifade ettiği düşünceyle paraleldir. Ancak Hallâc'ın insanın lahût ve nasût tabiatı hakkındaki düşünceleri bu noktada hem konumuzla daha

351 Cüneyd-i Bağdâdî, *Mektuplar*, nşr. Süleyman Ateş, İstanbul, 1970, s. 3.

352 Konevî bu başkalaşmayı *sayrûret* diye dile getirir. Şöyle der: "Böylelikle varlıktaki fertlerden her birisi, bütünün suretiyle (*sûretü'l-cem*) hükmüyle ve özelliğiyle tahakkuk eder ve zahir olur. Bunun neticesi ise zikredilen yorumla, ferlerin asıllara dönüşmesi (*sayrûret*); Bir'in kendi zatının hallerinin çeşitlenmelerinde şahıs, nevi, cins, fasıl olarak zuhur etmesi, farklılık ve değişiklik sürekli ve daima baki kalmakla birlikte başkalarının varlığının ortadan kalkmasıdır." Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 393 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 438).

yakından ilişkilidir ve hem de yoruma mahal vermeyecek derecede açıktır: Hallâc'a göre insanda iki yön bulunur. Birincisi, insanın beşeri ve maddi yönüdür.[353] Öte yandan Hallâc, bu görüşe bağlı olarak ikinci bir teori ileri sürmüştür. O da daha sonra özellikle İbnü'l-Arabî tarafından sistemli bir şekilde açıklanacak olan *insan-ı kâmil* görüşüdür.[354] Hallâc onu *Hüve Hüve* diye isimlendirir.[355] Şu halde insanda ilahi bir yön bulunur ve bu yön ile insan –Hallâc'ın ifadesiyle– Tanrı'nın emanetini kabul ehliyeti kazanır ve –Konevî'nin ifadesini kullanırsak– insan-ı kâmil haline gelir. Konevî insanın bu ilahi yönünü onun Tanrı'nın ilminde *sabit hakikati* diye tanımlar. Çünkü bir şeyin hakikati, onun Hakk'ın ilminde ezelî ve ebedî olarak bir tek süreçte bilinişinin suretidir.[356]

Konevî *nefs* konusunu Tûsî ile mektuplaşmalarında ele alır ve ona filozofların görüşlerini sorar. Bu vesileyle de ge-

---

353 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 219.

354 Afîfî, "Müslümanların Logos Nazariyeleri", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 61.

355 Afîfî, "Müslümanların Logos Nazariyeleri", s. 91 vd.

356 Konevî şöyle der: "Hakk'ın dışındaki her şeyin hakikati, o şeyin Hakk'ın ilminde ezelî ve ebedî olarak bir tek süreçte (*ala vetîretin vâhidetin*) malum oluşunun suretinin taayyününden ibarettir. Hakk'ı veya O'nun dışındaki bir şeyi kâmil ve sahih anlamda bilmek, ilk taayyünü makamında o şeyin Hakk'ın ilminde malum oluşunun suretini idrak etmekle gerçekleşir. Söz konusu bu tam ve yetkin bilgi, varlık ile kisvelendiği (telebbüs) için bir açıdan kendisine arız olan ve farklılığı gerektiren çokluk mertebelerinden terakki edip, kendisi ile bilmeye yöneldiği herhangi bir şey arasında farklılığa sebep olan bütün çokluklardan soyutlanan (*insilâh*) kimse için mümkün olabilir. Kişi, bu bilinen şeyin mertebesine ulaştığında ise aralarındaki ortaklık ölçüsünün hükmüne göre onunla birleşir. Bu hüküm, daha önce de açıklandığı üzere, (bilen ile bilinen arasındaki) farklılık ve başkalık izlerini ortadan kaldırır." Bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 171 (*en-Nefehât*, s. 135).

rek kendisinin ve gerekse muhakkik sûfîlerin bu bahisteki görüşlerini dile getirir. Konevî'ye göre muhakkik sûfîler, nefsin bedenden ayrı ve bağımsız bir cevher olduğunda görüş birliğine varmıştır.[357] Böylelikle bedenden ayrı nefsin varlığını zorunlu görerek daha sonra bilgi görüşünün ana ilkesini ortaya koyar. Konevî nefsin mahiyetinin bilinmesinin güç olduğunu ifade etmiş olsa bile varlığının bilinmesinin güç olmadığına dikkat çeker. Çünkü nefsin mahiyetinin bilgisi, bedihi değildir. Konevî'nin üzerinde durduğu husus, Tûsî'nin "Beşeri nefsin hakikati, herkesin ben diye işaret ettiği şeydir. Bu, insan için en açık şeydir ve ispatı da kesin bir delile ihtiyaç duymaz. Çünkü bunun varlığının bilinmesi, fıtridir," görüşünü eleştirisiyle ilgilidir.

Acaba bedenden ayrı ve bağımsız bir nefs var ise her varlığın *ben* diye işaret ettiği şey bu nefis midir? Bu nefsin hakikati nedir?

Konevî bu sorunun kolaylıkla cevaplanamayacağını belirtir ve varlık bilgisiyle mahiyet bilgisini ayırt ederek meseleye yaklaşır. "Zorluk, bedenin ötesinde bedeni idare eden ve *nefis* diye isimlendirilen bir şey bulunduğunu bilmede değildir. Gerçekte zor olan, bu idare eden şeyin hakikatinin mahiyetini bilmektir. Bu anlamda nefsin mahiyetini bilmek, bedihi değildir."[358] Bunun sebebi, insanın ben diye işaret ettiği şeyin bazen insanın mahiyetini teşkil etmeyen başka bir özelliğinin olma ihtimalidir. Konevî şöyle der: "İnsan, iç-dış

357 Konevî, *Yazışmalar*, s. 192 (*el-Mürâselât*, s. 168). Bu bağlamda Konevî'nin fikirlerinden yararlandığı İbn Sînâ'nın nefsin varlığı hakkındaki görüş ve delilleri için ayrıntılı bir analiz için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 34 vd.; ayrıca bkz. Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa, 2000, s. 11 vd.

358 Konevî, *Yazışmalar*, s. 192 (*el-Mürâselât*, s. 168).

kuvvetleri ve sıfatları açısından çoğalmış bir varlıktır. Varlık nüshası, çeşitli unsurlardan meydana gelmiş, çokluğunun birliği onları birleştirmiştir." Bu durumda, izafet ve işaretler özellikle varlık veya varlığın kendisine iliştiği mahiyeti veya insanlık veya hayvanlık manası veya tabii-unsurî sureti gibi zâtının içermiş olduğu esas meseleleri açısından olmak üzere, bazı fertlerden bazılarına yönelik olabilir. Bazen de sözü edilen birlikleri açısından bir kısmından hepsine işaret ve izafe yapılabilir.[359] Başka bir anlatımla insanın kendisi hakkında soyutlama yaparak netice *ben* diye ulaştığı nihai şey, insanın hakikati olmayabilir. İnsan dış nesneler hakkında yanılıp onları tam tanımlamada başarısız kaldığı kadar kendisi hakkında da yanılabilir ve herhangi bir arazını veya özelliğini ben diye isimlendirebilir.

Konevî'nin ele aldığı bir mesele ise bu özelliğiyle tanımlanan nefsin bedenden bütünüyle soyutlanıp soyutlanamayacağıdır. Konu, içinde tenasühün de olduğu çeşitli sorunları ele almayı gerektirir, ancak Konevî'nin temas ettiği şey, nefsin bedenden soyutlanmasının imkânı ve cüzilikten külliliğe yükselebilmesidir.

Konevî nefislerin bedenlerinden soyutlanabileceğini, bunun yanı sıra nefsin külliliğe yükselebileceğini kabul eder. Bununla ise nefsin cüziliğinden terakki edip, *cüzi* diye isimlendirilmesine sebep olan sınırlı ve arızi özelliklerinden soyutlanmasını kasteder. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle nefsin külliliği hakikati ve hakkı cihetinden söz konusudur.[360] Başka bir ifadeyle nefsin külliliği asli ve gerçek haline dönmesi ve ulaşması demektir. Bu bahiste birtakım yanlış anlama-

359 Konevî, *Yazışmalar*, s. 191 (*el-Mürâselât*, s. 167).

360 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'ş-şâhid*, s. 2. İbnü'l-Arabî burada nefs yerine insanın külliliğini açıklar.

lar olabileceği Tûsî'nin itirazlarından anlaşılmaktadır ki Konevî bu itirazlara cevap olarak külliliği bu şekilde tanımlar.[361] Nefs bu hale geldiğinde ise daha önce imkânsız olan İlk İlke'yi müşahede edebilir. Çünkü sûfîler şu konuda görüş birliğine varmıştır: Bir tümeli, kişi de tümel hale gelmedikçe, müşahede etmek mümkün değildir.

Konevî bu süreci şöyle anlatır: "Nefis tümeller ile birleşerek tabaka tabaka yükselir. Her ittisalden bir istidat, nur ve basiret elde eder. Böylece İlk Akıl'a ulaşır. İlk Akıl ile birleşerek İlk İlke'yi müşahedeyi sağlayan istidat kazanır."[362] İbnü'l-Arabî de insanın varlık mertebelerini bilebilmesi için söz konusu mertebelere girmesi gerektiğinden, bunu yaparken de *terkibinin çözülmesinden,* kendi ifadesiyle *tahlil miracı*ndan söz eder. Çünkü 'Her mertebe, mertebeye giren kimseden kendisine münasip şeyi talep eder.'[363] Yani nefis birlik

361 Konevî, *Yazışmalar*, s. 192 (*el-Mürâselât*, s. 168).

362 Konevî, *Yazışmalar*, s. 197 (*el-Mürâselât*, s. 172). Konevî nefsin cüzilikten külliliğe yükselmesiyle gerçekte neyi kasteder? Bu konu Tûsî'nin itirazlarına yol açan bir konudur ve Konevî, bu itirazlara karşı düşüncesini açıklamıştır. Şöyle der: "Üstadın 'Nefs, bazen külli olmaya doğru terakki eder,' ifademize karşılık olarak dile getirdiği, 'Böyle bir şey, imkânsızdır,' sözüne gelince: Üstadın böyle söylemesinin sebebi, bununla kastedilen şeyin iki zatı, bir zata dönüştüren ittihat olduğu anlamıdır. Hâlbuki biz, bununla böyle bir şeyi kastetmediğimiz gibi, onlar da cüzilikleri açısından külli nefis ile birleşmezler. Böyle bir yorumdan dolayı muhakkike, 'Âlemin cüzleri ondan boşalır,' diye itiraz edilir. Biz bununla nefsin cüziliğinden terakki edip, cüzi diye isimlendirilmesine sebep olan sınırlı ve arızi özelliklerinden soyutlandığını kastederiz. Böylece nefis, asli külliliğine döner. Bu durumda, külli nefis ile ittisal ve arızi özelliklerin yok olması ile nefis hakkında önceden sabit olan şeyler, tekrar doğru olur. O halde nefis, külli nefis haline gelmesiyle âlemin parçaları âlemden boşalmış olmaz." Bkz. Konevî, *Yazışmalar*, s. 196 (*el-Mürâselât*, s. 171).

363 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'ş-şâhid*, s. 19.

ve basitlik âleminden çokluk ve kesafet âlemine inerken kendisine eklenen özellikleri, terakki ve *urûc* ederken tek tek bırakır. Bu bırakma ise inişte uğradığı mertebelerin çıkışta kendisine verdiklerini alması ve talep etmesiyle gerçekleşir. Bu durumda bilgisizlik ve karanlık, basitlik ve birlikten çokluk ve yoğunluğa inişte; bilgi ve aydınlanma ise çokluk ve karanlıktan birlik ve basitliğe doğru yükselerek gerçekleşir. Böylece Konevî nefsin miraç sayesinde İlk İlke'yi ve eşyanın bütün hakikatlerini müşahede edebilecek özellik kazandığını dile getirir. Başka bir ifadeyle müşahede edeceği şeyler ile arasındaki engeller kalkarak aynı hükme sahip olmalarını temin eden münasebet sağlanır.

Bu noktada münasebetin çeşitli tezahürlerinin nasıl ele alındığı ve sülûkun aşamalarıyla nasıl irtibatlandırdığına değinebiliriz. Konevî'nin *münasebet* bağlamında üzerinde durduğu en önemli mesele, birlik-çokluk kavramlarının geniş analizini içerir: Nefsin birlik hali, ilahi tecelliyi kabul istidadı kazandığı hal iken çokluk hali, niyet düzeyinde niyetinin farklı ilgilere dağılması; ilahi tecelli karşısındaki konumu itibariyle orta noktadan sapmış olması; ilahi isimlerle ilişkisi bağlamında aynı anda farklı isimlere konu olması gibi pek çok anlama gelir. Konevî'nin bu konudaki düşüncesinin anlaşılması için birlik-çokluk terimlerinin bu dinamik yorumuyla ilgili görüşlerine bakmak gerekir.

Her mümkün ikili bir yapıya sahiptir: Birincisi kendilerinden meydana geldiği unsurların çokluğu, ikincisi ise bunların itidal ve birliğe kavuşmasından meydana gelen birliği. Konevî bu ikili yönün sürekli olarak her bir varlıkta bulunduğunu belirtir. Bu yönüyle çoklukta birlik veya çoklukta birlik vardır. İbnü'l-Arabî, 'Varlıktaki her şey birdir, şayet böyle olmasaydı o şeyde vahdaniyet sabit olmazdı,'

der. Bir şeyin 'bir' olması, aynı zamanda o şeyin Mutlak Bir ile arasındaki münasebet yönlerinden de birisidir.[364] Konevî şöyle der: "Mümkün, hiçbir anda tefrika veya vahdaniyet özelliğindeki *cem* hükmünün kendisine egemen olmasından kurtulamaz."[365] Başka bir ifadesinde ise şöyle der: "Çokluğun hükmü, imkândır. Çokluğun kalması ve var olması, *mutlak birlik* özelliğindeki varlık tecellisi ve cem özelliğindeki hüküm ile mümkündür."[366]

Peki, bir varlığın birbirinden zıt unsurlardan oluşmasına rağmen ayakta kalmasını temin eden şey nedir? Gerek varlıkların ayakta kalmasını temin eden ve gerekse insanın ilahi tecellileri telakki etmesini temin eden birlik nedir?

Konevî, 'Tanrı âlemin yaratıcı ve varlığının devam ettiricisidir,' hükmünü dar anlamda ele alarak her bir varlığın Tanrı ile ilişkisinin belirli bir isim vasıtasıyla gerçekleştiğini düşünür. Söz konusu ilahi isim veya ismin hükmü, o varlığa egemendir ve ona belirli bir birlik özelliğini kazandırır. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle 'Tanrı, varlıkları, ilahi isimlerin sayısınca yaratmıştır.'[367] Ayrıca o isim Tanrı hakkında o varlığın ulaşabileceği bilgiyi ve Tanrı ile olan ilişkisini ve O'na istinadını belirler. İbnü'l-Arabî şu mısrayı aktarır:

Her şeyde bir ayet vardır ki
O'nun bir olduğuna delalet eder.

Ardından bunu şöyle açıklar: "Zikredilen ayet, her şeyin mutlak birliğinden ibarettir."[368]

---

364 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-elif*, s. 4.

365 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 71 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 137).

366 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 285 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 342).

367 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 52.

368 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III: 173. Bu ifade ve açıklaması için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-elif*, s. 4.

Böylece her şeyin birliğinin Tanrı'nın birliğini açıklayan bir delil olduğunu görmekteyiz. İbnü'l-Arabî'nin 'Kendini bilen Rabbini bilir' anlamındaki sûfîlerin büyük önem atfettikleri bir hadise verdiği anlamlardan birisi budur. Konevî ise Bir'i bir bilebilir veya Bir'den bir yardım alabilir gibi farklı ifadelerle iki şey arasındaki münasebetin farklı yönlerine bu ilkeden hareketle temas eder. Burada belirtmeliyiz ki bütün bunlar meşhur 'Bir'den bir çıkar,' ilkesinin farklı tezahürlerinden başka bir şey değildir.[369] O halde *bir şeyin birliği*, o şeyin mahiyeti, hakikati ve kendisi, aynı zamanda başka varlıklardan farklı olduğu özelliği demektir.

Tasavvufî bilginin gerçekleşmesi de bu terimlerle anlatılabilir: Sûfî, *sülûk* yöntemiyle *tefrika* halindeki ilgilerini birlik'e dönüştürerek ilahi bilgileri almak için istidat kaza-

369 Bu düşüncenin benzerini yaklaşık ifadelerle İbn Sînâ'da görmekteyiz. İbn Sînâ'nın düşüncesinin ayrıntısına girmezden sadece konumuzla yakından ilgili bir metnini aktarmak istiyoruz. Şöyle der: "Felekler dairesel hareketi gerektirme doğasında ortaktır. Dolayısıyla bu doğanın gereğinin maddenin varlığında ortaya çıkması gerekir. Kendisinde ayrı oldukları şey de, maddenin farklı suretlere hazırlanmasının ilkesi haline gelir. Fakat tür ve cinste ortak *çok şey*, belirli bir bir'in ortaklığı olmaksızın, tek başına kendiliğinde tek olan bir zatın illeti olamaz. Onu ancak başkası var eder. Bu bir, o çokluktan ancak onları *bir durum*a döndüren bir ile irtibatı aracılığıyla var olabilir. Böylece ayrık akıllar, daha doğrusu bize komşu olan sonuncu akıl, göksel hareketlerin ortaklığıyla edilgenlik tarzında *aşağı âlem* suretlerinin resminin bulunduğu bir *şey*in taştığı bir akıl olmalıdır. Söz konusu akıl veya akıllarda etkinlik tarzında suretlerin resmi de bulunmalıdır. Bir, bildiğin gibi, bir olarak, hatta göksel cisimlerin ortaklığıyla *bir*'de etkindir. Bu şey, unsurî bir cismin aracılığı olmaksızın veya cevherindeki genellikten sonra özel bir istidada sahip kılan bir vasıtayla göksel bir etkiyi özelleştirdiğinde bu ayrıktan özel bir suret taşar ve o maddenin suretinde şekillenir." Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 155.

nır. Konevî bir ayna olarak tasavvur ettiği kalbin temizlik ve paslılık halini birlik-çokluk terimleriyle irtibatlandırıp aynanın pastan ve kirden arındırılmasını çokluğun birliğe dönüşmesi olarak görür.

Şayet insan veya genel anlamda âlem, Tanrı'nın kemallerinin yansıdığı bir ayna ise ve tasavvufun özü bu aynanın parlatılıp ilahi kemallerin bilkuvvelikten bilfiil hale getirilmesi ise bu eylemi söz konusu ilkeyle nasıl uzlaştırabiliriz?

Konevî birlik ve çokluğun başka bir yönünü izah ederken tekrar bu meseleye işaret eder: Aynanın *kirlenmiş* olması veya kalbin parçalanmışlığı, arızi bir durumdur ve düzeltilmesi gerekir. Kalbin parçalanmasının veya farklı ilgi ve alakalara yönelmesi, aynanın kir ve pürüzleriyle aynı anlama gelir. *Aynayı parlatmak* tabirini, onun yüzeyini eşit hale getirmek, böylelikle aynadaki çokluk ve taaddüdü gidermek diye anlar ki buna *aynanın itidale kavuşması* da diyebiliriz.

Birlik özelliğini tekrar kazanan ayna, bu sayede bir olan Tanrı'nın tam karşısında bulunur. Artık ilahi tecelliler ve bilgiler aynanın temizliğine veya hiçbir şekilde kirlenmeyen *ezelî istidad*ına göre kendisine yansır.[370] Şöyle der: "Parlatılmış bir cisimdeki parlaklık, bu cismin yüzeyinin parçalarının eşitliği ve çokluğunun birliğidir. Yüzeyin parçalarının eşitliği, parlaklığın zıddı olan farklılığın olmayışı demektir. Farklılık, yüzeyin bazı cüzleri sabit iken, bazısının bozulmuş ve oyulmuş halde olması demektir." Bunun devamında, parlatmak veya cilalamak kavramlarını açıklar: "Bir şeyi *parlatmak* ile eşitliğin meydana gelmesi ve *birlik* özelliğinin zuhur

370 Konevî'nin iki istidat türü ve bunların temizliği ve kirlenmesi hakkındaki görüşü için bkz. *Kırk Hadis Şerhi*, s. 12 vd. (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 6 vd.)

etmesi için parlatılan şeyin yüzeyindeki farklılığın ortadan kaldırılması kastedilir."[371]

Âlem ile nefs arasındaki *mikro-makro kozmos* ilişkiyi dikkate alarak başka bir ilişki kurmak mümkündür: Nefs aynası parlatılarak ilahi tecelliyi telakki edecek hale geldiği gibi bütün âlem için bir ayna veya âlem aynası için cila mesabesindeki insan-ı kâmil sayesinde âlem Tanrı'nın tecellisini kabul edebilir.

İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hak, bütün âlemi ruhu olmayan gölgelerin varlığı gibi yaratmıştır. Âlem, adeta parlatılmamış bir ayna idi. Emr-i ilahi, âlemin aynasını parlatmayı gerektirdi. Âdem, bu aynanın cilasının ta kendisi ve bu suretin ruhu olmuştur."[372] Âdem'i *âlem aynasının cilası* diye nitelerken neyi kastettiğini daha iyi anlamaktayız: Âlem Tanrı'nın kendisinde kendisini gördüğü bir aynadır. Ancak bu ayna paslı ve kendisine yansıyan şeyi göstermeyecek bir haldedir. İnsanın bu âlemde var olması, aynanın cilalanması ve işlevsel hale gelmesi demektir. Konevî'nin ifadesiyle artık ayna

---

371 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 117 (*Miftâhü'l-gayb*, 77a).

372 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 49 vd. Aynı ifadeyi Konevî şöyle dile getirmiştir: "Biz Hakk'ın ilminde ezelde sabit malumluklarımızın suretlerinden ibaret olan hakikatlerimiz açısından, O'nun zatî ve mutlak varlığının aynalarıyız. Buna karşın Hakk'ın mertebesi de çoğalan hallerimizin ve çokluklarımızın aynasıdır. O halde biz, sadece birbirimizi –fakat Hak'ta– idrak ederiz. Biz kendimizden Hak'ta yansıttığımız şeyi severiz ve bunlar, sıfat ve hallerden ibarettir. O da bizde, kendisini sever. Şöyle ki Hakk'ın kendisinden farklı bir aynada kendisini görmesi, bir açıdan kendisi için kendisinde kendisini görmesinden farklıdır. Hatta burada ne görmek ne de çokluk söz konusudur. Çünkü farklı ayna –kendisi ile sınırlanan tecellinin mahalli olması açısından– kendisinde yansıyan şeyde bir hüküm izhar eder. Söz konusu bu hüküm, o şeyin kendisi için kendisinde nefsini görmesi halinde daha önce taayyün etmemiş idi." Bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 69 (*en-Nefehât*, s. 49).

birlik özelliği kazanmış ve Mutlak Bir'in tecellisini alacak, onun tam karşısında bulunarak kendisini görmesini sağlayacak itidal haline kavuşmuştur.

Binaenaleyh *varlığın birliği* öğretisini kabul eden sûfîlerin başta Hakikat-i Muhammediye olmak üzere insan-ı kâmilin epistemolojik ve ontolojik işlevi hakkındaki görüşlerinin dayanağı burasıdır.

Şu halde hem İbnü'l-Arabî hem de Konevî'nin ifadelerinde *parlaklık* birlik ile zıddı kir ve paslılık ise çokluk ile özdeştir. Nitekim Konevî ayna benzetmesinden ruhlar ve nefisler âlemine geçiş yaparak görüşünü daha genişçe açıklar: "Kevnî suretlerin insan ruhuna ve kalbine yansıması, bu aynadaki pürüz ve oyuklardan kaynaklanır. Bunlar belirtilen özellikteki bir mahalde amaçlanan tecellinin yansımasına engel teşkil eden farklılığı gerektirirler. Mahallin her suretten boşaltılması ise parlatma ve ruhi, kalbî veya parlatılan herhangi bir aynanın mukabil olduğu şeyin mahalle yansımasını gerektiren ve onu davet eden *hazırlık*tır. Cisimlerde bu hazırlanma, (bir şeyin tam karşısında bulunmak anlamındaki) *mukabele*, ruhlarda ve mekânsızlarda, *niyetlenmek* ve manevi-gaybi bir münasebet bağı ile *paralel olmak* diye isimlendirilir. Mahaldeki ihtilafın azlığı oranında paslanma eksilir, parlaklık hükmü güçlenir, neticesi ortaya çıkar."[373]

373 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 117 (*Miftâhü'l-gayb*, 77a). Konevî burada paslanmanın bütün kalbi kuşatmadan bulunuşunu ehl-i nazarın durumuna benzeterek şöyle der: "Parlatılması istenilen mahalle yayılan farklı suretler, bütün mahalli kuşatır ve hükmü de o mahalde derinleşirse buna kir ve perde denilir. Derinleşmeden yayılırsa, örtü, pas gibi vb. sıfatlar denilir. Tam ihata etmeden ibaret olan yayılma ve derinleşme gerçekleşmez ise sahibinin hali karışıktır. Bu durumda hüküm, hangisi baskın ise ona aittir. Paslanmanın, bütün kalbe yayılmadan kalbin sadece bazı yönlerinde

Anahtar terimlerden birisi, aynanın *muhâzât* diye nitelenen konumudur. Terimin zıddı ise *sapmış olmak* anlamındaki *inhiraf* kelimesidir. Her iki terimin anlaşılması, daha önce temas ettiğimiz, varlığın dairevî tasavvuruna bağlıdır. Bu anlayışta merkez nokta ile çevre noktalar arasındaki ilişki her noktanın merkez nokta karşısındaki konumuna göre değişir. Bilinmesi gereken ilk şey, konumların Konevî'nin *gayr-i mec'ul* yani yaratılmamış diye nitelediği *ezelî konumlar* olduğudur. Bu durum, varlık ve bilgideki derecelenme ve farklılıkların ezelî hakikatlerden kaynaklanması anlamına gelir. Öte yandan Konevî'nin merkez nokta ile çevre noktalar arasında yardımı ulaştıran bir *bağ* düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu noktada ortaya çıkan kavram, ilk dönem tasavvufunda genellikle incelik ve rikkat anlamlarına gelen *rakika*'dır. Rakika, merkez nokta ile çevre noktalar arasındaki ilişkiyi izah eden çok önemli bir terimdir ve söz konusu *bağ* aracılığıyla merkez noktadan bilgi ve varlık yardımı çevreye ulaşır. Konevî'nin bu terim yerine bazen *özel yön* (vech-i has) terimini kullandığını görmekteyiz.

---

derinleşmesi, nazari itikat mensupları ve belirli hal ve makam sahibi sınırlı zevk mensupları hakkında gerçekleşir. Onlar, tattıklarının dışındaki şeyleri inkâr eder ve içinde bulunduklarından başka hallere arzu duymazlar. Onlar mevcut temizlik ve parlatma ile Hakk'ı mülahaza ederler ve bir ölçüde müşahede ve marifet elde ederler. Fakat temizlik bütün kalbi kuşatmadığı için kendilerinde kalan kir ve pas, onları kâmil müşahede, sahih ve tam marifetten alıkoyar. Böylece de elde ettikleriyle tatmin olurlar ve zannederler ki elde ettiklerinin ötesinde hiçbir hedef yoktur. Binaenaleyh söz konusu insanların sınırlı da olsa Hakk'a ulaşmalarının sebebi, taharetleridir. Sınırlamak, sınırlanmak ve durmalarının sebebi ise geride kalan kirin hükmüdür. Bu hüküm, Mutlak Hakk'ı müşahede ve O'nu tam bilmeye engel teşkil eder. Bu hüküm, bu insanlarda kalan imkân hükümleri ve kevnî suretlerin eserlerindendir."

Paralel olmak, merkez noktaya tam olarak bakmak veya onun mukabilinde bulunmak, böylelikle de ondan gelecek tecelliye doğrudan mazhar olmayı temin eder. Bu terimden hareketle Konevî'nin görüşlerini daha iyi anlayabileceğimiz gibi aynı zamanda Konevî'nin düşüncesindeki tutarlılık ve terimlerin yer değiştirmesi olgusunu da takip etmek mümkündür.

Konevî birbiriyle ilişkili çeşitli terimler kullanır: Bunlar mukabele, tekabüliyet, muhâzât, mudahat, birlik, itidal, cem, parlatmak, tezkiye, tasfiye, münasebet, bilmek, sevmek, incizâb ve bunların karşısında ise inhiraf, çokluk, tefrika, kir, teşettüt, çokluk gibi terimler iki ayrı kutbu temsil ederler.

Konevî'nin aynanın parlatılması veya mümkünün çokluğunun birliğe kavuşması veya vahdetin çokluğune egemen olması gibi ifadelerle dile getirdiği düşüncesi, bizi sûfîlerin sıkça sözünü ettikleri bir kavrama götürür. Bu kavram sûfîlerin –her ne kadar ilk dönem klasiklerinde ahlaki bir kavram diye görülse de– *cem-i himmet* terimidir. Terim, başta Muhâsibî olmak üzere sonraki pek çok tasavvuf klasiğinde ele alınmış ve genellikle niyetin ve iradenin bir hedefe yöneltilmesi anlamında kullanılmıştır.[374] Sâlik, kemale ulaşabilmek için himmetini her çeşit meşguliyetten, başka bir ifadeyle kendisini Allah'tan uzaklaştıran ve ilgisinin parçalanmasına sebep olan her çeşit işten soyutlanıp bütünüyle Hakk'a yönelir. Bu hal cem-i himmettir ve sûfîler cem-i himmeti genel ifadesiyle böyle nitelemişlerdir. Bu genel çerçeveye Cüneyd-i Bağdâdî'nin insanın *kendi birliğini* gerçekleştirmesi ile ilgili ifadelerini de eklemeliyiz. Cüneyd, tevhidi anlatırken *nefsin tevahhüd hali*nden söz eder ve gerçek tevhidin idrakini insanın kendi birliğini gerçekleştirmesine bağlar. Cüneyd, nefsin gerçek tevhid haline ulaşmasını tas-

374 Muhâsibî, *er-Riaye li hukukillah*, s. 70; Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 233.

vir ederken şöyle der: "Kendin ile şahidinden gaib olmayasın; şahidin de senin ile senden gaib olmaya... Böylece olmadan olduğun gibi olursun. Ardından ise kendi ferdaniyetinle tevahhüd edersin, vahdaniyetin sayesinde teyit edilmiş olursun."[375]

Konevî'nin ifadeleri ile bu görüşler aynı bağlamda değerlendirilebilir. Gerçi ilk dönem müelliflerinde tam anlamıyla bir *ilahi isimler* görüşü ve bunların *varlıkların rableri* olması gibi belirgin ifadeler bulamıyoruz. Hatta Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifadesini dikkate almazsak sûfîlerin *cem-i himmet* ile ilgili görüşleri daha çok iradenin ve niyetin tashih edilmesiyle ilgili yorumlanabilir. Ancak Bağdadî'nin ifadelerini Konevî ile ilk sûfîler arasında bir köprü diye görürsek bütün bu ifadelerin aynı kapsama giren farklı terimler ve isimleştirmeler olduğunu kabul edebiliriz. Çünkü hangi anlamda olursa olsun, iradenin toplanması veya kişinin kendi birliğini gerçekleştirmesi neticede tek olan Tanrı'nın bilgisine ulaştıran bir imkân sağlar. Konevî bunu daha sistematik şekilde, ilahi isimler ile varlıklar arasında kurduğu ilişki ile açıklamıştır. Buna göre *cem-i himmet*in temin ettiği şey, ilahi ismin varlığa egemen olması ve bilkuvve halindeki vahdetin bilfiil hale gelmesiyle sâlikin ulaştığı halin aynısıdır.

4. Müşahede Yönteminin Neticesi

4.1 Gerçeklik ve Mutabakat

Bilgilerimizin gerçeğe veya *kendinde şeye* mutabık olup olmadığı bilinebilir mi? Konevî sorunu farklı bir şekilde dile getirir: *Nefsü'l-emir,* yani kendinde şeyin durumu nedir?

375 Cüneyd-i Bağdâdî, *Mektuplar*, s. 2.

Bunun anlamı şudur: Mademki ya idrak araçlarımızın özellikleri ya da bizzat tabiatımız, inançlarımız veya çeşitli özelliklerimiz bilgimizi etkilemiş veya bilginin konusu açısından baktığımızda ise eşyanın sadece bazı özelliklerini bilebiliyorsak bütün kayıt ve şartların dışındaki *bilgi*, bütün kayıtların dışındaki *bilgi nesnesi* ve konusu ile nasıl bir ilişki içindedir.

Konevî'nin bilgiyle, özellikle de aklın eşyayı bilmesiyle ilgili eleştirisi, böyle bir soruyu sormasını kaçınılmaz kılar. Çünkü bilgimizin bir yandan idrak araçları, öte yandan idrak edilen şeyin özellikleri sebebiyle *malul* olduğunu dile getirmişti. Düşünürümüzün verdiği örnekle uzaktan bir cismi gördüğümüzü varsayalım. Herkes cisimle arasındaki mekân, konum, görme yetisi, cismin özelliği gibi pek çok dış şart ve koşulun etkisiyle cismi görecek, herkes bu şartların etkisiyle bir yargı verecektir. Bu yargıların aynı olması ise genellikle imkânsızdır. Bunun yanı sıra herkesin tecrübesinin de gösterdiği gibi idrak edilen bir şeyin olduğu da kabul edilmelidir. Başka bir ifadeyle bilgilerimiz hakkındaki kuşkulardan bilgi konusu hakkında da mutlak bir kuşkuya kapılmak yersizdir. Bu durumda şu tespit kaçınılmaz olmaktadır: Fikir kuvveti, ruhun bir sıfatı ve hassası olduğu için, sadece kendisi gibi bir sıfatı idrak etmiştir. Herkesin herhangi bir hakikati bilmiş olduğunu kabul etmemiz gerekir.[376]

Bütün insanlar yanılamayacağına göre idrak edilen şey hakkında ne diyebiliriz?

Konevî sorunu şöyle tespit eder: "İdrak edilen şey, ancak bir çokluğa sahip olandır. Farklılığı talep esnasında çokluktan ayrılan şey ve onun hakkında verilen hüküm gerçekte değil, farazi olarak ve zihinlerde somutlaşması itibariyle

376 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 57 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 126).

sabittir. Acaba bu şey, bu faraziye ve şahıstan sarf-ı nazar edersek gerçekte takdir edildiği gibi midir, değil midir veya hakkında önceden verilen hüküm gibi midir, değil midir?"[377]

İşte Konevî bu çok önemli soruyu sorar ve bunu *nefsü'l-emir neye taalluk eder*? diye kalıplaştırır. Bu soru çok önemlidir, çünkü sorunun bir yönü eşya hakkındaki nihai bilgimiz ile ilgiliyken daha önemlisi Tanrı hakkında verdiğimiz hükümlerin gerçekle ilişkisi de bu sorunun cevabıyla kısmen anlaşılabilir.

Cürcânî, nefsü'l-emri şöyle tanımlar: "*Nefsü'l-emir* eşyanın bütün suretlerini, küllilerini, cüzilerini, küçüklerini, büyüklerini, mücmel ve mufassal olarak, ister aynî olsun ve isterse de ilmî olsun hepsini içeren zatî ilim demektir."[378] Konevî'nin tanımı Cürcânî'nin tanımına benzese de bu tanım terim hakkında yeterli bir açıklama sayılmaz. Geniş tarifi Tehânevî'de bulmaktayız: "Nefsü'l-emir *kendiliğinde mevcut* demektir. Bir şeyin haddi zatında mevcut olması ise o şeyin vücûdunun herhangi bir değerlendirenin itibarına veya farz edenin farzına bağlı olmayışı demektir."[379] "*Nefsü'l-emir* hem harici ve hem de zihni içerir, fakat o, hariçten daha kapsamlıdır. Çünkü hariçte mevcut olan her şey, nefsü'l-emirde kesin olarak mevcuttur. Nefsü'l-emir, zihni olandan ise bir açıdan daha kapsamlıdır. Çünkü zihindeki her şey, nefsü'l-emirde bulunmaz. Mesela beş sayısının çift sayı olduğu zihinde kabul edilse bu hüküm, yanlış ve nefsü'l-emre aykırı olur. Bununla birlikte bu, zihinde sabit olduğu için zihnî olarak vardır."[380]

---

377 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 457 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 502).
378 Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 244
379 Tehânevî, *Keşşâf*, II: 1303-4.
380 Tehânevî, *Keşşâf*, II: 1303-4.

Bu tanımda *nefsü'l-emir*, insanın idrak ve değerlendirmesinin dışında kendiliğinde var olan şeydir. Bu durum haricî, yani zihnî olmayan şeklinde de anlaşılır. Nitekim Tehânevî bazı eski mantıkçıların *hariçteki mevcut* ile *nefsü'l-emr*i ayırt etmediklerini, bu terimler arasındaki ayrımın daha sonra ortaya çıktığını belirtir.[381] Tehânevî'nin konumuz açısından başka önemli bir ifadesi ise *nefsü'l-emir* ve ilimler ilişkisidir. Gerçek ilimler[382] her iki anlamıyla da nefsü'l-emirde mevcut ilimlerdir.[383] Konevî kelam ilmini ve mensuplarını eleştirirken ilimleri bu tasnifle ele alır ve kelamcıların *nefsü'l-emr*e uygun olarak meseleyi ele almayışlarına dikkat çeker: "Kelamcılar, gerçek imanın gerektirdiği şeye vakıf olamamışlar tasdik şartlarını da ifa etmemişler ve işin gerçeğini de *nefsü'l-emir*'de bulunduğu hale uygun istenilen bilgi ile idrak etmemişlerdir."[384]

Konevî'nin görüşlerini ele alırken öncelikle terimi hangi bağlamda değerlendirdiğine veya ona ulaştığına dikkat çekmeliyiz:

Eşya, hakikat ve bu hakikate eklenmiş nispetler, itibarlar, özellikler, lazımlar diye tasavvur edilir. İnsanın eşyaya dair bilgileri, birisi bilginin nesnesi diğeri ise bilginin öznesine bağlı olmak üzere ikili bir bağımlılıkla gerçekleşir: Birincisi eşyanın bu özelliklerini bilmekle eşyaya dair herhangi

381 Tehânevî, *Keşşâf*, II: 1303-4.

382 Tehânevî'ye göre gerçek ilimler, millet ve dinlerin değişmesiyle değişmeyen ilimlerdir. Buna göre, bütün peygamberler itikadi konularda hemfikir oldukları için kelam ilmi, mantık ve felsefenin bazı kısımları bu ilimler arasında yer alır, buna karşın kendisinde değişmeler olduğu için fıkıh ilmi hakiki ilim sayılmaz. Bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, I: 33.

383 Tehânevî, *Keşşâf*, II: 1303-4.

384 Konevî, *Yazışmalar*, s. 24 (*el-Mürâselât*, s. 25).

bir bilginin elde edinilmesi, ikincisi ise bu bilgilerin idrak araçları, inançlar, yetenekler, eğilim ve mizaçlar gibi bilginin öznesinden kaynaklanan birtakım şart ve durumlardan etkilenmesidir.

Hakikatler, kendiliklerinde basit ve birdir. Hiçbir hakikat, bu özelliğiyle idrakin konusu olamadığı gibi, insan müdrikesi de soyut hakikatleri bilebilecek yetenekten yoksundur. Bilginin konusu, eşyanın birtakım arazlarla kaim olmasıyla ortaya çıkar. Bu durumda *bilgi* bilen ile bilinen arasında bir nispet olarak tezahür eder. Başka bir ifadeyle Konevî bilgiyi iki varlık arasındaki bir *bağıntı* veya *münasebet* sayesinde mümkün görür. Bu durumda bağıntılar veya nispetler, kendilerini taşıyan idrak sahibine tabidir. Çünkü "Nispetler, sadece zihinde bulunan yok olan şeylerdir. Zihinler ve sahipleri ise yok idiler, sonradan var olmuştur."[385] İnsan sadece *nispetler* sayesinde bir bilgi elde edebilir veya insan bilgisi şeyden elde ettiği tasavvurdan ibarettir. Konevî şöyle der: "Şey, mahiyeti üzere bulunduğu durumda asla idrak edilemez ve ona ulaşılamaz."[386] Böyle bir bilginin gerçekte bilinene mutabık olup olmadığı meselesi en önemli sorundur. Bu mesele *nefsü'l-emir neye taalluk eder* diye kalıplaştırılmış bir ifadeyle ele alınır ve başta *Tanrı'nın bilinmesinde*ki yansımaları olmak üzere çok önemli sonuçlar ortaya çıkar.

Konevî terimi değişik vesilelerle kullanır ve hemen hepsinde *özel şart ve kayıtların dışında gerçekte* veya *kendinde varlık* diye tanımlayabileceğimiz bir anlam yükler. Mesela akılcıların bilgilerinin gerçeğe mutabık olup olmadığını tahlil ederken şöyle der: "Yakinî ilmin düşünce kanun ile ve nazari burhan ile elde edilmesi zordur. Bununla birlik-

385 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 458 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 503).
386 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 458 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 503).

te, gerçekte (nefsü'l-emir) doğrulukları ve kabul edenlerinin nazarında kuşkulardan salim olmaları itibariyle burhanlarla ispat edilen şeyler, doğruluk ve yanlışlıklarına dair herhangi bir kesin delilin bulunmayışından dolayı ihtimalli ve tereddütlü olan şeylere nispetle son derece azdır."[387] Burada Konevî hükümlerin sahiplerinin dışında bir gerçekliğe sahip olup olmadığını araştırırken *nefsü'l-emir* kavramını *hüküm sahiplerinden bağımsız* anlamında kullanır. Benzer bir ifade şudur: "Bu sıfatların nisbet edildiği kimse hakkında verilen hüküm, sahih ve sabit olabileceği gibi bazen olmaz. Bu durumda hüküm, *gerçekte* (nefsü'l-emir) değil, sadece böyle olduğuna inanan kimsenin iddiasınca geçerli ve sabittir."[388]

Konevî insanın eşya hakkında verdiği hükümleri şöyle değerlendirir: Herkesin sonuçta mutmain olduğu bilgiler, o kimsenin kendi zevkine göre doğruluğu ortaya çıkan ilimlerdir. Ardından şunu tespit gerekir: Doğru sayılan hüküm *gerçekte* (fi-nefsihi) sahibinin inandığı gibi doğru mudur, değil midir? Konevî'ye göre bu sorunun cevabını akıl ile vermek mümkün değildir. Çünkü zihnimizdeki hükümlerin kendinde şeye tekabül edip etmedikleri 'Gerçek bir keşif ve ilahi bildirmeyle bilinebilir.'[389]

Zihindeki bilgi ile eşyanın hakikatleri arasındaki ilişki, bir tür *andırma* ve *benzerlik* ilişkisidir. Benzerlik ise benzerliği yapanın tasavvuruna ve zihnine tabidir. Başka bir ifadeyle bilginin nihayeti bir tür benzerliğe ulaştığı gibi benzerlik de insanın idrakine bağlıdır. Bunun neticesinde Konevî şöyle der: "Mutlak varlık, mahiyeti açısından görülemez, taayyün etmez ve herhangi bir renkle boyanmaz. Mümkünlerin a'yânı

387 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 52 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 121).
388 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 327 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 382).
389 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 52 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 121).

ise mücerret a'yân olmaları itibariyle herhangi bir idrakin konusu olmazlar, sadece zihinde tasavvur edilebilirler. Bunların zihindeki taayyünleri ise arızidir. Çünkü bu taayyün, onların Hakk'ın ilmindeki ezelî taayyünleri değildir. Mümkün hakikatlerin Hakk'ın ilmindeki taayyünleri ise Hakk'ın sabitliği gibi, ezelî ve ebedîdir. Zihnî taayyün ise tasavvur sahibinin zihnine arız olmuştur. Bu ikinci taayyünün nihayeti ise andırma (*muhâkât*) yönünden diğerine benzemesidir. Benzerlik de benzetmeyi yapanın tasavvuruna, onun gücüne ve zihnine tabidir. Yoksa bu, tasavvur edilen hakikatlerin Hakk'ın nefsindeki taayyünlerine nispetle mahiyetleri üzere bulundukları hale göre değildir. Şu halde hiçbir yaratık, mahiyetleri üzere mümkün hakikatleri (a'yân) idrak edemez. Hiç kimse, vücûdu veya Hakk'ın zatını nispet ve izafetlerin hükümlerinden mücerret olmaları yönünden idrak edemez."[390]

Böyle bir tavır, Konevî'yi bir çeşit kuşkuculuğa ve bilinemezciliğe götürür. Nitekim *doğru*nun ne olduğunu tavsif ederken her grubun doğru diye benimsediği şeyin doğru olduğunu belirtir.

4.2 Tenzih ve Teşbih Arasında Tanrı Bilgisi

İnsan Tanrı hakkında hükümler verir. Bu hükümler Tanrı için ne anlama gelir?

Bu soru, Konevî'nin Tanrı'nın bilinmesine dair görüşlerinin özünü oluşturur. İnsanların Tanrı'ya dair hükümleri, öncelikle bir iyi niyetten kaynaklanır. Başka bir anlatımla insanlar Tanrı hakkında daima onun *mükemmel varlık* oluşundan hareketle hükümler vermiştir. Bu hükümleri ise iki ana kavram altında toplayabiliriz: Birincisi, Tanrı'nın aş-

390 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 455 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 500).

kınlığını ve eşyadan farklılığını tespit eden *tenzih hükümleri*dir. İkinci tür hükümler ise Tanrı'yı herhangi bir şekilde bir şeye benzeten ve âlem ile arasında benzerlik kabul eden hükümlerdir ki genel olarak *teşbih hükümleri* diye isimlendirilirler.

Konevî'ye göre bu iki uç arasında verilen her hüküm, gerçekte Tanrı'ya tam anlamıyla mutabık olamayacağı için aynı derecede doğruluk ve yanlışlığa sahiptir. Başka bir ifadeyle Tanrı *şöyledir* veya *şöyle değildir* derken verilen hükümler insanın idrakine ve varlıktaki durumuna göre değişkenlik arz eden hükümlerdir, 'Yoksa *nefsü'l-emir*'de bunlar eşittir.' Böylelikle Konevî bilginin gerçekleşmesine dair genel tasavvurunun benzerini insanın Tanrı tasavvuruna yansıtır. İnsanın duyuları vasıtasıyla idrak ettiği herhangi bir şeye dair verdiği hüküm eksiklikler ile malul olduğu gibi Tanrı hakkındaki hükümleri de eksikliklerle maluldür. Bunların başında, daha önce eşyaya dair hükümlerin esasını oluşturan, *nefsü'l-emir*, *kendinde şey* tartışmasındaki gibi, *zihindeki hüküm* ve tasavvurlar ile olgunun veya *kendinde şey*in mutabakatı ve örtüşmesi sorunu gelir. Eşya hakkındaki hükümlerin *kendinde şey*'e tekabül edip etmedikleri bilinemeyeceği kabul edilip *zihindeki* ile *kendinde şey*in ilişkisi bir çeşit *benzerlik* ve *andırma* ilişkisi olarak yorumlandığı gibi, burada da Tanrı hakkındaki hükümlerin de Tanrı'nın *kendinde* bulunduğu halle ilişkisi böyle ele alınır. Meseleyi başka bir açıdan ele aldığımızda şunu söyleyebiliriz: Konevî insanın Tanrı hakkındaki hükümlerini değerlendirebileceği genel bir çerçeve elde edebilmek için eşya hakkındaki hükümleri değerlendirdiği genel bir çerçeve ortaya koymuştur.

Bu genel tespitin ardından meseleyi biraz daha açıklayabiliriz:

İnsanın Tanrı hakkındaki hükümlerinin kaynağı, ya akli hükümler veya şer'î rivayetlerdir.[391] Bu hükümlerde insanın bütün dayanağı, *kemal ve iyi* tasavvurudur. Konu üzerinde Konevî önemle durur ve insanın Tanrı veya genel anlamda eşya hakkındaki hükümlerinde tercihlerinin ve iyi-kötü değerlendirmelerinin egemenliğine ısrarla dikkat çeker. Bu kabuller, bilginin gerçekleşmesinde önyargıların bir set oluşu gibi, gerçek bilgi ve Tanrı veya eşya hakkındaki doğru hüküm vermede bir engel teşkil eder. İnsan, kendisine göre doğru ve iyi olan şeyin Tanrı hakkında sabit olmasını ister ve buna göre hüküm verir. "Neticesinde ise en yetkin ve mükemmel saydığı şeyi Hakk'a izafe etmiş, bu sıfatın Hak için sabit ve sadece O'na ait olduğuna hükmetmiştir. Eksiklik mertebelerinde ve iyi olmayan suretlerde taayyün ettiğini zannettiği şeyi ise başkasına nispet etmiş, başkasının özelliği saymış ve bu sıfatı, herhangi bir şekilde Hakk'a izafe etmekten kaçınmıştır. Bu hükümlerin hepsi, gerçeği olmayan zanlar, eksik ve zayıf bilgiye dayanan kuruntulardır."[392]

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: "Kemaline ve eksikliğine, güzelliğine ve çirkinliğine hükmedilen bütün sıfatlar Hak için sabittir ve O'nun için zatîdir. Bununla birlikte söz konusu hükümler, aynı zamanda Tanrı'dan nefyedilmelidir."[393]

Böylelikle Konevî Tanrı hakkındaki hükümde bir paradoksa ulaşır: Tanrı her niteliği kabul eder ve aynı zamanda

391 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 156 (*en-Nefehât*, s. 123).
392 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 157 (*en-Nefehât*, s. 124).
393 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 157 (*en-Nefehât*, s. 124).

her nitelikten ve hükümden de tenzih edilmelidir. Bu düşüncenin kaynağını İbnü'l-Arabî'de görmekteyiz. İbnü'l-Arabî, aklın mahiyeti gereği cinsi ve faslı olmayan Tanrı hakkında verebileceği nihai hükmün tecrit ve tenzih olduğunu belirtir. Hâlbuki *tenzihler*, Konevî'nin de sıkça tekrarladığı gibi, bilgi ifade etmez. Başka bir anlatımla bir şey *şu değildir* demek o şeyin ne olmadığı hakkında bir bilgi verse bile ne olduğu hakkında bilgi vermez. Gerçeğin ikinci kısmı ise insanın başka bir melekesine dayanır. O da aklın zıddına Tanrı hakkında sürekli müspet ve teşbih hükmü veren *vehim* kuvvetidir.[394] İnsan, vehim gücünün Tanrı'yı somutlaştırma ve teşbih özelliğiyle, aklının tecrit ve tenzih hükümleri arasında kalır. Bunun en iyi örneği, *Fusûsu'l-Hikem*'de dile getirilmiş olan Nuh peygamber ile kavmi arasındaki çatışmadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre mesele insanın aklının Tanrı hakkında verdiği tenzih hükmünü temsil eden bir peygamber ile insanın vehim gücünün Tanrı hakkındaki teşbih hükmünü temsil eden insanlar arasındaki görüş ayrılığıdır. Başka bir ifadeyle Nuh peygamber ile kavmi arasındaki görüş ayrılığı, akıl ve vehim güçleri arasındaki bir çelişkidir. Bu noktada, her iki tavır da gerçeğin bir yönüne işaret etmekteydi. Buna göre, Tanrı bir yandan tenzih edilmesi gerekirken, öte yandan teşbih edilmesi ve yaratıkları ile arasındaki ilişkinin bütünüyle ortadan kaldırılmaması gerekirdi. Hâlbuki Nuh insanlara Tanrı'nın taptıkları suretlerle hiçbir ilişkisi olmayan salt mücerret ve münezzeh bir Tanrı olduğunu söylemekte, Tanrı hakkında eksik bir bilgi vermekteydi.

394 İbnü'l-Arabî'de vehim kuvveti için bkz. Suâd el-Hâkim, *el-Mu'cemu's-sûfîyye*, s. 1241. Sühreverdî 'Vehim gücü aklın tasdik ettiği kaziyelerde akıl ile çelişir,' der. Bkz. Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 9. İbn Sînâ ise şöyle der: "Vehim gücü, duyulur şeylerde ve onlarla ilişkili konularda kanundur." Bkz. İbn Sînâ, *İlahiyat*, s. 148.

İbnü'l-Arabî'ye göre Nuh peygamberin davetinin eksik yönü, teşbihi büsbütün ihmal etmiş olmaktı. Üstelik bu tavrıyla Nuh peygamber, sadece gerçeği eksik ifade etmiş değildi. Bunun yanı sıra insanların takatini aşan bir şeyi kendilerine yüklemiş, başka bir ifadeyle onları yapamayacakları bir şey ile sorumlu tutmuştu. Nuh peygamberin davetinde başarısızlığa uğraması ve insanların kendisinden yüz çevirmelerinin sebebi buydu ve bu konuda da mazurdu.[395] Çünkü tenzih ve teşbih hükümlerini aynı anda dile getirmek ve Tanrı'yı zıt ve mütekabil özelliklerle nitelemek sadece Hz. Peygambere ve onun ümmetine ait bir özellikti. Böylece Hz. Peygamber, hakikatinin kendisinden önceki bütün peygamberlerin hakikatlerini cami olması özelliğiyle bir tek ayette Tanrı hakkında akıl ve vehim melekelerinin verdikleri hükümleri birleştirebilmiştir.[396]

Konevî İbnü'l-Arabî'nin bu yorumlarına tam anlamıyla katılır ve Tanrı bilgisinin kemalinin tenzih ve teşbih hükümlerini aynı anda Tanrı'ya vermek olduğunu belirtir. Tanrı hakkında insan bilgisinin sınırı ve nihayeti, Tanrı'nın zıtları birleştiren bir hakikat olduğunu bilmektir. Konevî'nin bu düşüncesi, uzun bir ifadesinde dile getirilmiştir:

"Allah'ı bir olması açısından bilen onu tanımamıştır. Allah'ı, Allah ile bilen onu tanımamıştır. Allah'ı deliller, şahitler ve ayetler ile bilen onu tanımamıştır. Allah'ı, talebin neticesinde meydana gelen delilin şehadeti ile bilen onu tanımamıştır. Nefsinin herhangi bir hali açısından Allah'ı bilen onu tanımamıştır. Marifeti, herhangi bir ilim, amel, kasıt veya çaba ile Hakk'a yönelmesinin ve teveccühünün neticesi olan onu tanımamıştır. Marifetinin neticesi, bir şeyi benim-

395 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 70 vd.

396 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 336 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 389).

semek, bir şeyi terk etmek, bir şeyi tashih veya bir başka şeyi tezyif veya onaylama veya karşı çıkma veya tercih etmek veya yüz çevirmek olan kimse onu tanımamıştır. Hak'ta müstehlek olma tadını tadan ve onu netice olarak gören kimse Hakk'ı tanımamıştır. Marifeti herhangi bir sebebe veya bilinen veya bilinmeyen sebeplere bağlı kalan onu tanımamıştır."[397]

Bütün bu hükümler, Tanrı'yı herhangi bir yönüyle niteler. Konevî bu tarz bilgilerin Tanrı'yı gerçek anlamda tanıma olmadığını dile getirdikten sonra Tanrı hakkındaki gerçek bilginin Tanrı'nın bildirmesiyle gerçekleşebileceğine dikkat çeker. Bunu "Marifet, Hakk'ın kendisine nitelenemeyen bir tecelli ile ansızın geldiği kimseye aittir," ifadesiyle dile getirir. Ardından bilginin özelliğini belirtir: Bu bilginin en temel özelliği, daha önce ifade etiğimiz gibi, Tanrı hakkında tenzih ve teşbih hükümlerini aynı anda ifade etmiş olmasıdır. Konevî bunu şöyle dile getirir: "Bu marifetin özelliği şudur: Allah'ı her vasıf ile mevsuf olarak bilmek, bütün harfleri ihata eden mana olduğu gibi, cem ve çoğul olarak bütün suretlerin ve harflerin zahirliği de O'na aittir. O, bilinmede veya inkâr olunmada münhasır değildir, zatı açısından hiçbir şeyden tenzih de edilmez."[398]

Tanrı hakkındaki hükümlerin tenzih ve teşbih arasında bulunmasının bir sonucu, insanların bu belirsiz ve açık olmayan Tanrı tasavvurundan kendilerine göre bir Tanrı tasavvurlarına varmış olmalarıdır. Herkes, Tanrı hakkın-

397 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 125 (*en-Nefehât*, s. 98). Bu metin ve yorumu için bkz. Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan*, s. 80 vd. Konevî'nin burada ifade ettiği düşüncenin benzeri Hallâc-ı Mansûr'un ifadelerinde bulunabilir. Bkz. Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbü't-Tavâsin*, Çev. Yaşar Nuri Öztürk, s. 143-44.

398 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 125 (*en-Nefehât*, s. 98).

da birtakım zan ve inançlar besler. Bu zan ve inançlar ise hiçbir zaman gerçekte Tanrı'ya tekabül etmez, 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 mu'tekad* fikrine götürür. Konevî şöyle der: "İnsanların Allah hakkındaki bilgilerinin çoğu zanlardan ibarettir. Bunun için Allah 'Ben, kulumun bana olan zannına göreyim, benim hakkımda dilediğini zannetsin,' buyurmuştur."[399]

4.3 Sübjektif Tanrı Tasavvuru: İlah-ı Mu'tekad

İnsanın Tanrı hakkındaki bilgisinin *tenzih-teşbih* arasında bir bilgi olduğunu belirtip Tanrı hakkındaki hükümlerimizin zihinlerimizde veya inançlarımızda gerçekleşen hükümler olduğunu dile getirdikten sonra, insanların inançlarında bir Tanrı tasavvuru geliştirmiş olacakları kesindir. Konevî bunu *inançlarda yaratılmış Tanrı* veya *inanılan Tanrı* gibi kavramlarla dile getirir. Kavram, içeriği Konevî'nin genel bilgi görüşünün istilzam ettiği bir netice olsa bile bir hadisten alınmıştır: "Ben kulumun zannı üzereyim." Konevî bu hadise atıf yaparak herkesin kendisine göre bir Tanrı tasavvuru geliştirdiğine dair fikrinin referansı haline getirir.

Bu hadis kadar önem atfedilen başka bir rivayet ise Tanrı'nın kıyamet günü birtakım suretlerde kullarına tecelli edeceğiyle ilgilidir. Tanrı, kıyamet günü gerçekte bulunduğu hal üzere kullarına tecelli eder fakat hiç kimse onu kabul etmez ve 'Sen bizim Rabbimiz değilsin!' diye kaçışırlar. Bunun üzerine Tanrı, herkese herkesin O'nun hakkındaki tasavvuruna göre tecelli eder. Böylece herkes, kendi inancına göre gör-

399 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 53 (*el-Fükûk*, s. 217).

düğü Tanrı'yı kabul eder ve O'nu ikrar eder. Sûfîler, bu rivayeti de *ilah-ı mu'tekad*'ı açıklayan çok önemli bir delil saymıştır. 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 ve her birisi, kendi alameti ile O'nu tanır."[400]

Konevî insanın ibadet ettiği varlıkla ilişkisini *ilim-malum* ilişkisi tasavvuruna bağlı ele alır: İnsan bir şeye ibadet etmek için yöneldiğinde bu yönelişin öncesinde Mabud'un arzusu ve iradesi vardır. Burada Konevî'nin belirtmek istediği şey, müteesir müessire tesir ettiği gibi, ibadet edilenin de ibadet edene tesiridir. Bu tesir de, daha önceki gibi, ibadet edilen şey hakkında ibadet sahibinin sahip olduğu bilgidir. Burada mabud, ilahi ilimdeki malum gibi tasavvur edilmiş ve herkesin aslında kendisine göre sahip olduğu bir Tanrı fikrine yöneldiğine işaret edilmiştir. Konevî şöyle der: "Bir şeye ibadet eden, ibadet ettiği şeye yönelir. Bir şeyin mabuduna yönelmesi, yönelişe kendisini sevk eden nedenden sonra gelir. Söz konusu neden, kişinin yöneldiği varlık hakkında kendisinde sabit olan şeye göre ortaya çıkar. Kişide sabit olan şey ise birtakım delil ve öncüllerden meydana gelen ilmî bir suretten ibarettir. Bunlar, o kimsenin inancına göre, yakinî bir kesinlik ifade eder."[401]

İnsanın zihninde ibadet ettiği şey hakkında sahip olduğu bilgi ve verdiği hüküm, gerçeğe uygun olabileceği gibi gerçekle çelişebilir de. Bu hükümler gerçekle uyuşmazsa bunlar sadece kendilerine inanan kimsenin zihninde doğrudur veya

400 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 95.

401 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 327 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 281).

bu sıfatlar ve hükümler, izafe edildikleri kimseden başka birisi hakkında sabit olabilirler. Bu görüşler, sadece kendi görüş, sezgi ve tasavvurlarına göre bunları iddia edenlerin zihinlerinde taayyün eden somut şeylere delalet ederler. Konevî'nin vardığı sonuç, insanın kendi zihninde ürettiği şeye ibadet ettiği ve bu suretlere taptığıdır. Üstelik bu durum sülûkunu tamamlamış insanlar için de devam eder. Sülûkun sonu, Tanrı'nın insanın görmesi, işitmesi vs. olması olsa bile, insan yine kendisine göre bir Tanrı tasavvuruna sahip olacaktır. Konevî bunu şöyle dile getirir: "İşin nihayeti, Hakk'ın bizim işitmemiz, görmemiz ve aklımız olmasıdır. Hâlbuki bu da maksadın gerçekleşmesini sağlamaz. Çünkü Hakk'ın bizimle birlikte olması ve bizim vasıflarımızın yerini alarak bizimle kaim olması, O'na göre değil, bize göredir."[402] Hak, kendi zatında bulunduğu hale göre kulun işitmesi ve görmesi olsaydı kul, Hakk'ın görmüş ve işitmiş olduğu görülen ve işitilen her şeyi görmüş ve işitmiş olurdu ki bu imkânsızdır.

Sübjektif Tanrı telakkisinin başka bir yönü ise bizzat Tanrı ve varlığın mahiyetine racidir. Tanrı sayısız isim ve sıfatlara sahiptir ve bu sıfatlar Tanrı'nın âlem ve âlemin içindeki varlıklarla tek tek ilişkisini temin eder. Herkes belirli bir isim cihetinden Tanrı ile ilişki içindedir ve varlığın Tanrı hakkındaki nihai bilgisi bu ismin verdiği bilgidir. İsimler müşterek bir anlama sahip olsalar bile, pek çok insan bu ortaklığa ulaşmadan isimlerin verdikleri farklı manalara göre bir Tanrı tasavvuruna sahip olabilir. Bu durumda kaçınılmaz olarak Tanrı hakkındaki bilgiler çelişir. Bu durum, eşya hakkında herhangi bir özelliğiyle bilgi edinen kimsenin eşya hakkında kuşatıcı bir bilgiye ulaşamayışına benzer. Konevî şöyle der: "Hakk'ın isimlerinden her birisi, âlemdeki herhangi bir sınıfın zuhur

402 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 451 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 496).

etmesinin sebebi ve o sınıfın kıblesidir. Bu isim o varlığın kıblesi olmuştur ve varlık Hakk'ı ancak bu isim açısından bilebilir ve o mertebeden Hakk'a istinat edebilir."[403]

Bütün insanlar zihin ve inançlarında geliştirdikleri bir Tanrı tasavvuruna ibadet etseler bile, hiç kimse gerçekte Tanrı'dan başkasına ibadet edemez. Hiç kuşkusuz, burada görünüşte bir çelişki vardır ve Konevî bu çelişkiyi aşmak için çeşitli yollar arar. Meseleye Tanrı açısından baktığında ilahi isimler ile Zat arasındaki ilişkiyi yorumlar; meseleye insan yönünden baktığında ise insanın iki çeşit ibadetinden söz ederek bir yol bulmaya çalışır: "Kimse Allah'tan başkasına ibadet etmemiştir. O'ndan başkasına da teveccüh edilemez. Çünkü bu ilahi ve kâmil ayna, olmuş ve olacak bütün varlıkların kıblesidir. Ayrıca her şey, bu ayna ile karşı karşıyadır ve her şeyin zatın gaybından taayyün etmiş aslı bunda bulunur."[404] Konevî bu ifadesini başka bir şekilde ibadetleri ikiye ayırarak açıklar: "İbadet ikiye ayrılır: mutlak zatî ibadet ve mukayyet ibadet. Birinci ibadet her varlığın yaratılmamış istidadıyla ilahi emre boyun eğmesidir. Yaratma emrini kabul etmek de bu kısma girer. Konevî bunu 'Zatî ibadet, insanın Hakk'ın ilminde *şey-i sabite*sinin ilk varlığı yaratıcısından kabul etmesi, onun nidasına icabet etmesi, *kün* (ol) emriyle ortaya çıkan *tekvini emr*e boyun eğmesidir,' diye açıklar. Bu ibadetin hükmü, sonsuza kadar devam eder. Çünkü insan varlığı ve hallerinin her birisi açısından daima yaratıcısına muhtaçtır."[405] Diğer ibadet ise insanın teklifle muhatap olması ve onun gereğini yerine getirmesidir. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin *meşiyet emri* ile *teklifî emir* arasındaki ayrımını hatırlayabiliriz. Birinciye

403 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 331 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 385).
404 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 347 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 399).
405 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 337 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 390).

bütün varlıkların bilinç ve iradelerini aşan bir şekilde tabi olduğu genel varlık nizamını yürüten *ilahi emir*, ikincisine ise insanın irade ve bilinciyle benimsediği veya reddettiği şer'î hükümler girer. Konevî'nin zatî ibadet dediği meşiyet emrine, sıfatî ibadeti ise teklifî emre tekabül eder.

Konevî'nin *zatî ibadet* hakkındaki fikri, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kulun *olmazdan evvelki haline dönmesi* tarzındaki tevhit tarifini hatırlatır. Bu hal, cismani yaratılıştan önce insanların Tanrı karşısında onun tekliğine ve Rab oluşuna şahitlik etmeleridir. Her varlık, Tanrı ile cismani yaratılışını aşan bir zamanda ilişki içindeydi ve onun tekliğini ve rab oluşunu tasdik etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî bunu tevhidin ve tasavvufun nihai amacı kabul ettiği gibi Konevî de bu *ezelî misak*'ı varlıkların yaratılmamış istidatları ile Hakk'ı tanımalarıyla karşılar.[406] Her varlığın bilincini aşan ve yaratılmamış bir istidatla Tanrı'ya bağlı olması Tanrı açısından *Tanrı'nın her şeyi kuşatması*yla da ifade edilebilir. Tanrı her şeyi ilim ve varlık olarak ihata ettiğine göre her şey nihayette kendisini kuşatan varlığa varır.[407]

---

406 Konevî'nin misak ve elest kavramlarını kullanışı hakkında bkz. *Fatiha Tefsiri*, s. 285, 416 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 126, 341). Konevî şöyle der: "Hakk'ın gaybından haricî (aynî) varlık alanına sudur edişinden itibaren seyri ahadiyet özelliğinde olan ve hakikati ve ruhaniyeti yönünden herhangi bir âlemde veya bir mertebede (hazret) engellenmeyip üzerinden perde kaldırıldığında geçtiği bütün mertebeleri hatırlayan kimse ile perdelerinin kesifleşmesine ve çoğalmasına, bunun yanı sıra sıkıntı ve afetler içinde dolaşmasına sebep olan söz konusu mertebelere girişi ve çıkışı engellenen ve tekrarlanan kimseyle karşılaştırılabilir mi? Önceki kişinin kat ettiği mertebeleri hatırlaması bağlamında, elest misakını hatırlayıp hatırlamadığı kendisine sorulduğunda 'Sanki o, şimdi de kulağımdadır,' diye cevap verir, bazıları ise bundan daha fazla şeyler söyleyebilir." Bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 295 (*en-Nefehât*, s. 192 vd., 240).

407 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 358 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 407).

Burada bir konuya temas etmek gerekir ki o da *sübjektif Tanrı tasavvuru* ve buna bağlı meseleleri nasıl değerlendirmek gerektiğidir. Çünkü bu konu belki de bütün tasavvufun en önemli meselesi olduğu gibi aynı zamanda başta İbnü'l-Arabî olmak üzere pek çok sûfînin suçlandığı ve itham edildiği konuların başında gelir. Meselenin doğru tahlili, sûfîlerin görüşlerini dile getirdikleri bağlamı dikkate almak ve genel düşüncelerinden hareketle metinleri yorumlamaktır. Konevî'de daha açık bir şekilde gördüğümüz Metafizik'in terimleriyle meseleyi açıklarsak, sorun kısmen çözülür. Metafizik, bir şeyi salt varlık olması bakımından ele almayı gerektirir. Sûfîler *varlık olmak bakımından varlık* deyimini bir bakış açısı ve değerlendirme tarzından çok, bir 'şey' olarak görmüş ve bu tanımlamanın ancak Tanrı için geçerli olabileceğini düşünmüşlerdir. Bununla birlikte bu ifadeyi bir bakış açısı ve değerlendirme tarzı olarak görmemize engel de yoktur. Bu durumda bir şeye varlıktaki konumu açısından bakmak ile o şeyin değere konu olmasının temyiz edildiğini görmekteyiz. O halde sübjektif Tanrı tasavvurunu bu genel çerçevede yorumlamak gerekir.

Şu halde Konevî genel bilgi görüşüyle tutarlı bir şekilde Tanrı hakkındaki yargılarda da insanın sübjektif bir Tanrı tasavvuruna ulaştığını tespit etmiştir. Sübjektif Tanrı tasavvuru, sûfîlerin din, ahlak, kötülük sorunu, sorumluluk vb. pek çok konudaki görüşlerinin esasını oluşturur. Bu tasavvurun dayandığı esaslara genel olarak temas ettik. Son olarak, bu inancın insanda ve özellikle de Tanrı'yı herhangi bir suret ile sınırlamayan ve bütün suretlerde tecelli eden Hakk'ı tanıyan arifteki yansımasının *hayret* olduğunu belirtelim. Çünkü arif, kendisinin de bir itikat sureti olsa bile, tenzih-teşbih yargısını hatırladığımızda, Tanrı'nın aynı

anda surette bulunan ve bulunmayan olduğunu bilen kimsedir. Tanrı'yı belirli bir surette sınırlamadığı gibi bir suretin mutlak anlamda diğerinden üstün olduğunu da iddia etmez. Herkesin mazeretini kabul eder.

4.4 Sülûkun Sonu: Hayret

Sûfî sülûkunun neticesinde neyle karşılaşır?

Bunun Tanrı bilgisiyle olan yönünü ilah-ı mu'tekad ve tenzih-teşbih arasında Tanrı bilgisi meselesinde ele almıştık. Ancak burada ele alacağımız meselenin başka bir yönüdür: Bu, sûfînin neticede ulaştığı bilgi karşısındaki tepkisidir. Başka bir ifadeyle sûfî, sülûkunun neticesine nasıl bir tepkiyle karşılık verecektir?

Sûfînin sülûkunun neticesinde yüz yüze geldiği *hakikat* karşısındaki tepkisi, bir çeşit hayrettir. Bu hayret, bilgisizlikten değil, hakikatin çelişik ve paradoksal mahiyetinden kaynaklanan bir hayrettir. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine başvurursak hayretin iki şıkkının ayırt edildiğini görmekteyiz. Birincisi, cehalet ve bilgisizlikten doğan akılcı kimsenin hayretidir ki bunu özellikle filozofun sülûkunu tasvir ederken ortaya koymuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre bu hayretin sebebi, akılcının sülûka veya hakikate ulaşmaya başlarken umduğuyla tam anlamıyla çelişen bir şey elde etmiş olmasıdır. Bu durumda ise tam bir hüsran ve şaşkınlık içinde kalır. İbnü'l-Arabî bunu kötü bir durum olarak niteler. Bunun karşısında ise İbnü'l-Arabî'nin ***Muhammedî hayret*** diye isimlendirdiği ikinci bir hayret vardır.[408]

Üzerinde durmamız gereken bir husus İbnü'l-Arabî'nin bu hayreti 'Muhammedî hayret' diye isimlendirmesidir. Bu

408 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 73. Açıklama için bkz. Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 116 vd.

isimlendirmenin iki sebebi vardır: Birincisi Tanrı'nın mutlak ve kâmil bilgisinin tarzını teşkil eden tenzih ve teşbih arasındaki bilginin *Muhammedî tavır* diye görülmesidir. İbnü'l-Arabî, Nuh Fassı'nda bu meseleyi ayrıntılı ele alır ve buradan peygamber ve ümmetinin ayrı ayrı eksikliklerine işaret eder. Tanrı hakkında akıl ve vehim güçlerinin gerektirdiği hükmü aynı anda verebilmek, Tanrı'nın bütün mütekabil isimlerinin mazharı olan Hz. Muhammed'in istidadına mahsustur ve sadece onun şeriatı bu hükmü getirebilir. İsimlendirmenin ikinci sebebi ise sûfîlerin aktardıkları bir rivayettir. Hz. Peygamber "Rabbim, sana dair hayretimi artır," demiştir.[409] Böylece *hayret*, sadece karşılaşılan bir durum veya maruz kalınan bir şey değil, talep edilen bir şey olmaktadır. Bu anlamda hayretin ideal bir mertebe olduğu da anlaşılmaktadır.

Konevî hayreti üç kısımda ele alır: Birincisi, hayretin geniş anlamda yorumlandığı sıradan insanların ve başlangıç halindeki sâliklerin hayretidir. Konevî'ye göre insan, bizatihi, bu hayrete maruz kalır. Bunun sebebi, insanın yaratılmışlığının gereği olarak muhtaçlığıdır. Konevî şöyle der: "Gayeler himmetler, maksatlar, çekici ve davet edici münasebetler ve daha önce yeterli ölçüde zikretmiş olduğumuz hususlar ile ortaya çıkarlar. Binaenaleyh insan, tercih edeceği bir yön, arzulayacağı bir gaye, bağlanacağı herhangi bir mezhep veya itikat belirmediği sürece, şaşkınlık ve hayret içinde kalakalır. Çünkü insan, yaratılışı, hali ve içinde bulunduğu pek çok durum cihetinden sınırlıdır. Şu halde o, istinat edeceği, nefsini bağlayacağı ve ona güveneceği herhangi bir şeye yönel-

409 Hayret ve bu hadisin yorumu için bkz. Fergânî, *Müntehe'l-medârik*, I: 6 vd.

mekten müstağni kalamaz."[410] Konevî bu ilk hayretin ortadan kalkmasının ardından insanların bir kısmının ulaştıkları bilgilerle yetineceğini, buna karşın bazı insanların ise daha ileri mertebelere ulaşacaklarını belirtir. İkinci hal mensuplarının hayretini de ifade ettikten sonra Konevî üçüncü hayret sahiplerinden söz eder. Konevî'ye göre bu, muhakkik kimselerin hayretidir.

Konevî bu bilgiye ve makama ulaşanların iradelerinin dışında bir hayretle karşılaştıklarından söz eder. Bu hayretin insanın iradesinin dışında gerçekleşmesi önemlidir, çünkü burada sûfî artık tam anlamıyla fena mertebesine ulaştığı için herhangi bir bilinç ve irade sahibi değildir. Bu esasları, anlayış, zekâ ve aklın tasallutuyla değil, keşif vasıtasıyla öğrenen kimse, bir hayretle karşılaşır. Bu hayretin, ortadan kalkması söz konusu değildir, onda kuşku duymaz ve onu kendisinden uzaklaştırması da mümkün değildir. Kişi böyle bir hayreti bulamazsa zikredilen türde bir zevk sahibi değildir.[411] Hayretin sebebi, isimlerdeki farklılık ve Tanrı'nın aynı anda farklı hükümlü isim ve sıfatların sahibi olmasıdır. Bu nedenle, esastaki farklılık ve ihtilaf muhakkiklerin hayrete düşmesinin sebebi olmaktadır.[412]

Dikkate değer bir husus, Allah kelimesinin kökeninin bu hayretle irtibatlandırılmasıdır. Allah isminin köklerinden birisi, insanları hayrete düşürmek anlamındaki *elihe* kelimesidir. Konevî şöyle der: "Allah kelimesi, hayrete düşmek anlamındaki *elihe-ye'lehu* kelimesinden türetilmiştir. Bu, akıl sahiplerinin akıllarının Allah'ın celalinin deryasının dalgalarında ve büyüklüğünün nurlarının parıltıları altında şaşıp

410 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 441 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 487).
411 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 88 (*Miftâhü'l-gayb*, 59a).
412 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 447 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 493).

kalmalarına işaret eder. Kelimenin bu anlamı, köken ile ilgili ileri sürülmüş bütün yorumlar dairesinin merkezidir. Çünkü bu yorum ismi, hayret, ibadet ve yükseklik gibi hallere sahip kılar. Bu ise tenzihtir ve Hakk'ın yaratıklarına benzemekten yüce olmasıdır. Tenzih hayrete sebep olur, çünkü tenzihin nihayeti, nispetleri var kılmaktır. Nispetler ise mazharların varlığının bağlı olduğu kemal sıfatlarıdır."[413]

Konevî, hayreti, sahiplerinin özelliklerini belirterek tanımlama yoluna gider. Muhammedî hayret makamına ulaşan kimselerin belli başlı özellikleri şunlardır: Kişinin bu mertebeye ulaştığının birinci alameti, âleme ve bütün insanlara karşı hoşgörü ve müsamaha ile yaklaşmaktır. Çünkü bu makama ulaşan kimse, her yaratığın belirli bir isim cihetinden Hakk'a istinat ettiğini bilir ve ortaya çıkan görüş ayrılıklarının temelde isimler arasındaki hüküm farklılıklarından kaynaklandığını bilir.

Müsamahanın sebebi bağlamında Konevî önemli bir düşüncesini dile getirir ki bu, daha önce *nefsü'l-emir* konusuyla ilgili düşüncesinin devamıdır. Konevî 'Kendinde gerçeğin herhangi bir formu yoktur,' der. Başka bir ifadeyle nihai hakikat için *şöyledir* veya *böyledir* denilecek bir durum yoktur. Çünkü idrak, herhangi bir surete sahip olmayan şeyin çeşitli mertebe veya idrak sahibine bağlı durumlara göre gerçekleşen bir süreçtir. Konevî bu durumu 'tecellinin heyûlânî nite-

413 Konevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, s. 35 (*Şerhu Esmâillahi'l-husnâ*, 33a). Benzer bir ifadeyi İbnü'l-Arabî'de görmekteyiz. İbnü'l-Arabî Allah isminin hükmünün kendisini bilmek isteyen herkes hakkında hayreti meydana getirmek olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî'nin bu görüşü için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-celâle*, s. 7. Konevî'nin görüşünün benzeri için bkz. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 34. Ayrıca bkz. Afifüddin Tilimsânî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, Çev. Selahattin Alpay, s. 8.

likte olması' diye ifade eder. Başka bir ifadesinde meseleyi şöyle dile getirir: "Kişinin idrak etmede, tam olarak bilmede ve tahkik etmede arzu duyduğu makul veya mahsus hiçbir şey yoktur ki o şey, kendiliğinde (nefsü'l-emir) herhangi bir surette olsun. Bir şeyin idraki, mertebeye veya hale veya idrake idrak edene nispetle gerçekleşir. İdrak sahibine nispetle idrakin gerçekleşmesi ise onun meleke, sıfat, araç ve benzeri şeylerin özelliğine bağlıdır."[414] Dolayısıyla hiç kimse veya verilmiş hiçbir hüküm başkasına göre öncelikli olamaz veya diğerine göre daha doğru değildir.

Hayret makamına ulaşmış insanların başka bir özelliği ise herhangi bir inanç veya akide ile sınırlı olmamaktır. Konevî bunu "Büyükler, ihata ve birleştirme özelliğine sahiptir. Onlar herhangi bir zevk ile veya itikat ile sınırlı değildir. Bütün zevk sahiplerinin zevklerini, bütün itikat sahiplerinin itikatlarını ikrar ederler. Bütün zevk ve itikatlardaki doğruluk ve nispi hata yönünü bilirler," diyerek dile getirir.[415]

Bu nokta, gerek İbnü'l-Arabî'nin ve gerekse Konevî'nin bütün din ve inanç mensuplarına yaklaşımında belirgin bir etkiye sahiptir. İbnü'l-Arabî, ilah-ı mu'tekad görüşünü açıklarken arifin herhangi bir itikat suretiyle sınırlanmamasının gereğini belirtir ve bu durumu arif olmanın gereği sayar. Öte yandan genel anlamda sınırlama ve belirli bir şeyi kabul etmek, daha önce mutlaklık-mukayyetlik bahsinde gördüğümüz gibi, inhisar sayılmıştır. İbnü'l-Arabî Hristiyanların Hz. İsa hakkındaki görüşleriyle Tanrı'yı belirli bir mazharda ve itikat formunda sınırlayarak *küfür* ve inkâra düştüklerine dikkat çeker. Konevî ise 'Kâmil insanların belirlenmiş bir kıbleleri yoktur,' diyerek aynı konuya temas eder. Çün-

414 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 88 (*Miftâhü'l-gayb*, 59a).
415 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 447 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 493).

kü "Hak kendilerini bütün gizli ve açık cihetlerden kuşatmış olduğunu onlara bildirmiş, kendilerine kendisinden tecelli etmiştir."[416]

Konevî'nin ifadeleriyle bu makamın başka bazı özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: Bu zevk sahibi her iki şeyden daha üstün olanını görse bile, bir şeyi kaçırmaktan asla esef duymaz. Bir şey için pişman da olmaz, herhangi bir şeye güvenmez ve itimat etmez. Bulunduğu makam, vakit, hal, mizaç, mevtin veya mertebenin belirlediği şeylerin dışında, izafi olarak değerli veya değersiz bir şeyin gerçekleşmesi için şevk de duymaz. Bu kişi, ne bütün olarak ne de tedricen belirli bir durumdan bütünüyle münfail olmaz. O, varlık açısından kevnde bir çelişki görmez.[417] Bu zevk sahibinin alametlerinden birisi de bir mertebenin hükmünü bir diğeri ile karıştırmamaktır. Bu zevk sahibi, mertebeleri bilir ve tafsildeki gereklerini ve onların gerektirdiği şeyi bilir. Bunun neticesinde ise hükmünde isabetli olur ve hata etmez.[418]

Sülûkun sonunun hayrete ulaşması, İbnü'l-Arabî'nin *hayvaniyet mertebesiyle tahakkuk* diye isimlendirdiği ve temel özelliği *mutlak edilgenlik* mertebesinde bulunmak olan başka bir terimi hatırlamayı gerektirir. Bu yönüyle bu terimin de Konevî'nin görüşünü açıkladığını kabul edebiliriz. Nitekim İbnü'l-Arabî, hayvaniyet mertebesini açıklarken onun temel özelliğini *susmak* diye belirtir.

---

416 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 454 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 499).

417 İbnü'l-Arabî, bu ifadenin benzerini 'Eğrilikte bile görülmeyen istikamete itimat olmaz,' diye dile getirmiştir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü lâ-yeûlu aleyh*, s. 9.

418 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 89 (*Miftâhü'l-gayb*, 59b). İbnü'l-Arabî, aynı düşünceyi 'Her hal ve makama onların gerektirdiği en uygun davranışla muamele eder,' diye dile getirmiştir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-envâr*, s. 17.

İKİNCİ BÖLÜM
KONEVÎ'NİN VARLIK GÖRÜŞÜ

1. Varlık (Vücûd) Meselesinin Genel Çerçevesi

1.1 Vücûd Kavramının Tahlili

1.1.1 Vücûd Kavramının Anlamı ve Vücûdu Bilmek

Vücûd çok anlamlı kelimelerden birisidir.[419] Bu durum kavramın anlam ve içeriğinin tespitinde birtakım güçlüklere sebep olur. Bu bağlamda iki esas anlam ile karşılaşmakta-

419 Konevî, *Yazışmalar*, s. 53, 189 (*el-Mürâselât*, s. 48, 166). Nasireddin Tûsî'nin vücûd terimi hakkındaki görüşü için bkz. Konevî, *Yazışmalar*, s. 106. Varlık teriminin birden çok anlama gelmesi ve aynı anda pek çok şeye yüklem olması, onu bu tarzda kullanılan ortak lafızlardan birisi sayıp saymama sorunu gündeme getirmiştir. Nasireddin Tûsî, bu bağlamda bu terimin bu anlamdaki terimlerle ilişkisini kısaca özetler: Bir tek anlamı olan ve pek çok şey için söylenmiş lafızlar, iki kısma ayrılırlar. Bunlardan bir tanesi, bu kavramın bu pek çok şeyin tikellerinde eşit ölçüde bulunmasıdır. Tûsî'nin bu konuda verdiği örnek, insanlık veya at olmak gibi külli kavramların tikellerde bulunuşudur. Buna göre bu gibi kavramların özelliği, tikellerinde aynı derecede bulunmak ve aynı hükme sahip olmaktır. Konevî de bu konuda aynı fikri dile getirmiştir. İkinci tür kavramlar ise bazı şeylerde daha fazla veya öncelikli olarak bulunan kavramlardır. Tûsî, bu ikinci türe örnek olarak un veya karda bulunan beyazlığı verir. Bu gibi kavramların özelliği, bulundukları şeylerde farklı hükümler alabilmeleri ve eşit derecede

yız.[420] Birincisi *var olmak* anlamındaki mastar anlamı; ikincisi ise *var olan* anlamındaki mevcut anlamı. Konevî'nin her iki anlamı da dikkate alarak kavramı kullandığını gördüğümüz gibi, bazen ikinci anlamdaki vücûdu başka bir kelimeyle ifade eder ki o da *mevcut* kelimesidir. Şu halde vücûd ile birlikte ikinci bir kavram olarak mevcudu da dikkate almak gerekir.

Vücûd kavramının anlamını tespitteki zorluklardan birisi ilk dönem tasavvuf eserlerinde sûfînin karşılaştığı bir hal anlamında *vücûd* ve bundan türetilmiş çeşitli kavramların yol açtığı zihin karışıklığıdır.[421] Bu durumda bir hal anlamındaki vücûd ile tahakkuk ve daha genel anlamda bütün bir varlık ve oluş anlamındaki vücûd arasındaki irtibatı tespit güçleşir. Kuşeyrî, vücûd kavramını aynı kökten türetilmiş vecd ve tevacüd kavramlarıyla birlikte tarif etmiştir:

---

bulunmak zorunda olmayışlarıdır. Tûsî, bunu bu kısımda, bu kavramların gereklerinin bir olması zorunlu değildir ifadesiyle dile getirir. Bu bağlama giren başka bir örnek ise ilim veya cehalet gibi bulundukları şahıslarda farklı derece ve hükümlerde bulunabilen niteliklerdir. Tûsî, varlık teriminin de bu ikinci tür çok anlamlı kavramlardan birisi olduğunu belirtir. Buna göre, varlık lafzı arız olduğu şeylerde aynı hükme ve dereceye sahip olarak bulunmak zorunda değildir. Tûsî bunu şöyle ifade eder: "Varlık da bu kabildendir. Çünkü varlık, Vâcib'de mahiyetine arız olmaksızın zatı ile kaim olarak bulunur. Vâcib olmayanda ise mahiyetine arız olarak bulunur. Mahiyete arız olan varlık, cisim ve maddede mahiyetin kendinden başka bir şey ile kaim olmamasını gerektirir. Surette ve arazda ise bunların bir mahal ile bulunmalarını gerektirir."

420 Kayserî, *Keşfü'l-Hicâb an Kelâmi Rabbi'l-erbâb*, s. 93. Vücûd kelimesinin anlamları hakkında bkz. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I: 4 vd.; Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 91 vd.; Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 190; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 250.

421 Vücûd-vecd ve tevacüd terimleri hakkında bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 70, 560.

Ona göre bu terimlerin ilkini oluşturan tevacüd, sülûka yeni başlamış kişinin zorlamalı ve iradeyle vecdi elde etme çabasıdır.[422] Vecd, tevacüd halinden sonra gelir. Buna göre vecd, kasıt ve zorlama olmaksızın sâlike gelen ve kalbine tesadüf eden bir şeydir. Kuşeyrî'nin vecd hakkında verdiği tanımlardan şu ortaya çıkar: Vecd, kulun etkisiz kaldığı ve hiçbir irade ve ihtiyarının bulunmadığı bir halde kula gelir. Vücûd vecd halini aşan sâliklerin ulaştığı mertebedir. Kuşeyrî, mürşidi Ebu Ali Dekkâk'ın şu ifadesiyle üç terim arasındaki ilişkiyi açıklar: "Tevacüd, kulun istiabını gerektirir. Vecd, kulun istiğrakını gerektirir. Vücûd ise kulun helak ve yok olmasını gerektirir."[423]

Hucvîrî ise bu terimler hakkında şu bilgileri verir: "Vecd ve vücûd iki mastardır. Birisi hüzün diğeri ise bulmak demektir. Sûfîlerin bu iki terim ile kastettikleri şey, semada kendilerine zuhur eden iki halin ispatıdır. Birincisi hüzün ile bitişiktir, diğeri ise istenilene kavuşmakla beraberdir... Vecdin hakikati ise istenilen şeyin gerçekleşmesidir. Vecd, talep eden ve edilen arasındaki bir sırdır ve bu sırrın açıklanması mümkün değildir. Vücûd, sevilenin sevene bir ikramıdır, bunun hakikatine işaret edilemez."[424] Ardından kendi düşüncesini açıklar: "Vecd, kalbin elemidir. Vücûd ise bu elemin ortadan kalkması, sâlikin amacına ulaşmasıdır."[425]

İki mutasavvıfın ifadelerinden şu ortaya çıkar: Vecd, vücûd ve ilgili kavramlar, sûfînin tasavvufi tecrübesinin çeşitli merhalelerinde ortaya çıkan hallerdir. Bu hallerde sâlik, müteessir veya müessir durumda olsa bile, netice de bunlar

422 Kuşeyrî, *Risâle*, Çev. Süleyman Uludağ, s. 189.
423 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 189-191.
424 Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 567.
425 Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 567.

onun yaşadığı tecrübeye bağlıdır. Bu iki yazarın aktardığı rivayetlerden anladığımız kadarıyla ilk dönem sûfîleri vecd veya vücûd terimini kullandıklarında, sâlikin beşeri özelliklerini tasfiye edip ruhunu arındırdıktan sonra yüksek bir ruhi halde (Hucvîrî buna *sema* ile işaret etmiştir) karşılaştığı manevi ikramları veya halleri kastederler.

İlk sûfîlerin terimi ele alışıyla daha sonra kazandığı anlam arasındaki bağlantıyı Kâşânî'nin ifadeleri ve tanımlarında bulabilmekteyiz. Kâşânî *vücûd* kelimesinin anlamını sözü edilen eserlerle aynı bağlamda *bulmak* şeklinde yorumladığı gibi ardından *mertebelerde vücûd* konusunu ele alarak Tanrı için kavramın ifade ettiği anlamı dile getirir. İlk taayyün ve birinci mertebede vücûd, *zatın kendisini kendisinde bulması* demektir. İkinci mertebede ise zatın sıfatlarının zuhuru açısından kendisini *bulması* veya *bilmesi* demektir.[426] Böylelikle ilk sûfîlerin sûfînin bir hali olarak yo-

426 Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm*, s. 586. Kâşânî şöyle der: "Vecd (bulmak): Vecdin bir şeyi bulmak şeklinde vicdan veya vücûd demek olduğu ileri sürülmüştür. Bunların anlamı farklıdır. Vecd ile kastedilen şey, bir şeye tesadüf etmek ve mana ve suret itibariyle onunla karşılaşmaktır. Bir görüşe göre ise vecd, vicdan veya vücûddan daha özel bir anlam taşır. Çünkü vecd, talep ettiği şeyi kaybetmek sebebiyle, kalbe gelen hüzün için kullanılır. Bir görüşe göre ise vecd, nefse gelip nefsin kendiliğinde bulduğu her şeydir." Bunun ardından ise mertebelerde vücûd kavramını açıklar: "Vücûd fi't-taayyün-i evvel (ilk taayyünde vücûd): Birinci taayyün ve ilk mertebede vücûd, vahidiyetin kendisinde mündemiç olması itibariyle, zatın kendisini kendisinde bulmasıdır. Bu, mücmel buluştur ve tafsilleri buna dercedilmiştir. Bunun hakkında, çokluğun, farklılığın, başkalığın ve ayrımın bulunmadığı hükmü verilmiştir. İkinci taayyün ve ikinci mertebedeki vücûd ise zatın kendisini zuhuru ve er-Rahman isminin zahiri diye isimlendirilen sıfatlarının zuhuru ve de taayyünlerinin suretlerinin zuhuru açısından bulması demektir. Bu suretler, ilahi isimler diye isimlendirilirler. Bununla beraber onun hakikati

rumladıkları vecd veya bundan türetilmiş başka kavramlar ile sonraki sûfîler, özellikle Konevî'de vücûd kavramı arasındaki anlam ilişkisi sürer. Kâşânî'nin ifadeleri, sadece ilk dönem eserlerinde *tevacüd-vecd-vücûd* kavramlarıyla Konevî gibi sûfîlerin eserlerindeki vücûd kavramı arasındaki ilişkinin sürdüğünü ispatlamaz, bunun yanı sıra daha sonra ele alacağımız gibi *vücûd* ile *bilmek* arasındaki ilişkiyi de bariz bir şekilde izhar eder. Çünkü zatın kendisini taayyün mertebelerinde *bulması* anlamındaki vücûd aynı zamanda bu mertebelerde zatın kendisini veya sıfatlarını *bilmesi* de demektir.[427] O halde vücûd, ilk anlamı *bulmak* veya *bilmek*ten, *bulunan* ve *var olan* anlamına genişleyen bir kelimedir.

Başka bir mesele ise *vücûdu bilmenin* mümkün olup olmadığıdır. Acaba vücûd herhangi bir şekilde bilinip tanımlanabilir mi?

İbn Sînâ *vücûd* ya da Türkçe ifadesiyle *varlık* kavramının nefste *apriori* olarak şekillenmiş ve tanımlanmak için

---

birdir ve nispi çokluk kendisine izafe edilebilir. Binaenaleyh zat, bu esnada, gerçek bir birlik ve nispi bir çokluğa sahiptir." Bkz. Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm*, s. 586 vd.

427 Vücûd kelimesi bilmek ile yakın anlamlı bir kelimedir. Bu bağlamda Konevî'nin *ehl-i keşf ve'l-vücûd* tabirini bu bilgiyle ilgili yorumlamak mümkündür. Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 343 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 396). Konevî şöyle der: "Hakk'ın, her şeyde, özellikle de şeriatlarında, emirlerinde ve haberlerinde olmak üzere, zahirî ve bâtınî bir hükmü vardır. Bunları, kâmil ve ehl-i keşf ve'l-vücûd olan temekkün sahipleri bilir ve müşahede eder. Resmî ilimlerin mensupları ise bazı teklifi suretlerde illetlendirme yoluyla, bu hükümlerin zahirinin pek azının farkına varırlar." Başka bir ifadesinde de bu terimi kullanır: "İman, hidayet, takva ve benzeri sıfatların, üç mertebesi vardır: ilk mertebe, orta mertebe ve son mertebe. Hak, aziz kitabının pek çok yerinde bunlara dikkat çekmiş olduğu gibi, ehl-i keşf ve'l-vücûd olanlar da bu mertebeleri müşahede etmiş, bunlar ile tahakkuk etmişlerdir."

başka herhangi bir şeye gerek duymayan kavramlardan birisi olduğunu belirtmişti. Konevî'nin vücûdu bilmekle ilgili görüşü, daha önce kısmen ele aldığımız üzere genel bilgi görüşünün devamıdır. Bir şeyin bilgi konusu olabilmesi için belirli bir çokluğa sahip olması gerekir. Başka bir ifadeyle birtakım özelliklere sahip olması veya bir zıddının bulunması gerekir. Şu halde vücûdun bir bilgi konusu olabilmesi için Konevî'nin ifadesiyle belirli bir çokluğu barındırmış olması, başka bir ifadeyle birtakım özelliklere sahip olması gerekir.[428] Mutlak bir kavram ve gerçeklik olarak düşünülen vücûdun tanımlanması ve bilinmesi imkânsızdır. Konevî benzer durumu bütün *mutlak kavramlar* için dile getirir. Söz gelişi 'bilgi' her insanın eşyayı idrakinin genel adı olmakla beraber, Konevî'ye göre bizzat bilginin tanımlanması güç, hatta imkânsızdır. Onu tanımlamaya kalkmak, büsbütün tanımlanamaz hale getirmek veya meselenin ehemmiyetini anlamamak demektir.[429] Saf ışık veya mutlak karanlık vb. şeyler de tanımlanamaz. Vücûd, ancak zıddı olan yokluk ile ve ona göre tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle vücûd, ancak *yok olmayan* tarzında tanımlanabilir. Bunun anlamı nefste *aprio-*

428 Konevî şöyle der: "İdrak edilen şey, birliği itibariyle değil, çokluğu itibariyle idrak edilir. Buna göre insanın insan oluşu cihetinden, içinde çokluk bulunmayan bir şeyi idrak etmesi mümkün değildir." Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 22 (*Miftâhü'l-gayb*, 12a). *Fatiha Tefsiri*'nde Konevî 'Mücerret hakikatleri bilmek imkânsızdır,' der. Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 62 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 130).

429 Konevî şöyle der: "İlim, bizzat nurun kendisidir. Bir şey, ancak nurun kendisiyle idrak olunabilir. Hiçbir şey, nur olmaksızın bulunamaz. Zuhurunun şiddetinden dolayı da bizzat nurun tarifi, mümkün değildir. Çünkü muarrif (tarif eden), muarraftan (tarif olunan) daha üstün ve önce olmalıdır. İlimden üstün ve ondan önce, sadece zatın gaybı vardır. Bu gaybı ise Hakk'ın dışında hiç kimsenin ilmi ihata edemez." Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 85 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 151).

ri olarak bulunan şeyin yok olmayan anlamındaki varlıktır. Bu durumda Konevî zihnin herhangi bir şeyi ilk tanımlama sürecindeki *selbî* yargısını varlığa hamlettiğini düşünür. Nitekim Tehânevî vücûdun tanımı hakkındaki görüşleri aktarırken benzer konular üzerinde durur.[430]

Konevî'nin vücûd kavramını ele alırken herhangi bir varlık anlamındaki mevcut ile bir ve bölünmez hakikat olarak vücûd arasında gördüğü ayrıma dikkat etmek gerekir. Bunu özellikle *Vücûd-ı Mutlak* ve onun Hak olması meselesinde ele alacağız, ancak burada belirtmek istediğimiz şey, Konevî'ye göre bu anlamda bile idrake konu olan şeyin bu vücûdun belirli niteliklerle sınırlandığı *mukayyet vücûd* veya Nablusî'nin ifadesiyle *mevcut* anlamındaki vücûddur.[431] Bu sebeple Konevî idrake ve bilgiye konu olan şeyin her halükarda vücûdun birtakım hükümleri olduğuna dikkat çeker.[432] "İnsan hangi tarzda idrak ederse etsin ve hangi makamda müşahede gerçekleşirse gerçekleşsin, mazharlarda idrak olunan şeyler ve müşahede edilen renkler, ışıklar ve nitelikleri ve nicelikleri farklı çeşitli yüzeylerden ibarettir. Bütün bunlar, Varlığın hükümleri veya Vücûd'a *lazım sıfatlar*dır. Bunlar, Vücûd değildir, çünkü Vücûd birdir."[433]

Şu halde Konevî mutlak anlamda vücûdu (varlık) bilmenin mümkün olmadığını ifade eder. Bununla birlikte herhangi bir şeyin *yok olmayan* anlamında mevcut oluşunun bilinebileceğini belirtir ve bu bilmenin bedihi olduğunu kabul eder. Bu yönüyle Konevî'nin İbn Sînâ'nın düşüncesi-

430 Tehânevî, *Keşşâf*, II: 1456 vd.
431 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 22 (*Miftâhü'l-gayb*, 12a).
432 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 22 (*Miftâhü'l-gayb*, 12a).
433 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 12b).

ne yaklaştığını söyleyebiliriz. Öte yandan varlığı bilmenin *selbî* bir biliş olduğunu ve *selbî bilgi*nin sûfîlerin görüşünde *herhangi bir bilgi ifade etmediğini* hatırlamalıyız. Konevî şöyle der: "Bir şeyin, belirli bir şey olduğunu ve şeylerin madum olmadıklarını bilmek zor değildir. Zor olan, şeyleri ikinci itibar ile bilmektir. Bu ikinci itibar, şeylerin hakikatlerini bilmektir."[434] Bir insan, 'varlığım' veya 'kendim' derken bedihi olarak neyi bilir? Konevî'ye göre burada bedihi olarak bilinen insanın bahsettiğimiz anlamda kendisini bilmesidir. Başka bir ifadeyle bedihi ve açık olan bilgi, varlığı hissetmek ve onun herhangi bir şey olduğunu idrakten ibarettir. Çünkü aklı olan kimse, bu konuda tartışmaz ve kuşkuya kapılmaz.[435]

Böylece Konevî varlığı yok olmayan anlamında bilmenin mümkün ve bu tarz bilginin bedihi olduğunu kabul eder. Bu yönüyle de Konevî, İbn Sînâ gibi, varlığın nefiste *evvelî* olarak şekillenmiş şeylerden sayar ve açıklığı ve benzerinin olmayışı nedeniyle tanımlanamayacağını düşünür. Ancak bu bilgiden var olan şeye dair bir hüküm çıkartmanın veya bir şeyi *yok olmayan* anlamında var olmak (selbî bilgi) itibariyle bilmek ile o şeyin hakikatini veya bir özelliğini bilmek (ispati bilgi) arasında ilişki bulunmadığını dile getirmiş olmaktadır.

Daha sonra da ele alacağımız gibi, Konevî'nin mümkünde varlık-hakikat veya mahiyet ayrımının esasta dayandığı noktalardan birisi budur.

---

434 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 64-65 (*en-Nefehât*, s. 46).

435 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 65 (*en-Nefehât*, s. 47).

1.1.2 Varlık ve Yokluk (Vücûd ve Adem)

Varlık ve yokluk bir şeyin ispatı veya nefyi şeklinde tanımlanabilir.[436] Konevî varlığı esas kabul eder ve bu konudaki görüşleri onun zorunlu olarak *mutlak yokluk* fikrini kabul etmesine imkân vermez. Yokluk izafi bir gerçekliğe sahip olabilir.[437] Yokluk varlığın mukabili değil onun zuhur ve tecelli etmesindeki bir imkân ve araçtır. Bu anlamda yokluk mümkünlerin bulunduğu hal veya mertebe diye isimlendirilebilir. Konuyu *sübut* ve *mevcut* veya *tahakkuk* terimleri hakkındaki görüşlerinde ele alacağız, ancak şimdilik temas edeceğimiz husus, Konevî'nin varlığın bilinmesi konusunda olduğu gibi burada da tekrar varlık ve ışık ilişkisi üzerinde durmasıdır.

Varlık ile yokluk arasındaki ilişki saf ışık ile karanlık arasındaki ilişkinin bir benzeridir. Karanlık, saf ışığı idrak edilir hale getirdiği gibi, yokluk da varlığın ortaya çıkmasına ve zuhur etmesine sebeptir.[438] Bununla birlikte Konevî yokluğun veya karanlığın sadece akılda gerçekliğinin olabileceğine dikkat çeker ve bu anlamda yokluk varlık için –onun zıddı değil– bir *ayna* mesabesindedir: Varlığın mukabilinde düşünülen yokluk, sadece akılda gerçekleşebilir. Salt varlık

---

436 Bu tarif için bkz. İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 7. İbnü'l-Arabî varlığın ve yokluğun adeta bir ev gibi varlık için bir mekân olmadığına, bunların var olan üzerine zait bir şey olmadığına dikkat çeker. İbnü'l-Arabî'ye göre adem ve vücûd, mevcut ve madumun aynıdır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 6. Varlık ve yokluk ilişkisi hakkında bkz. Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 4

437 Adem (yokluk) hakkında bkz. Kayserî, *Tahkik-i mâi'l-hayat*, s. 186; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I: 8.

438 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 65 (*el-Fükûk*, s. 227). Benzer ifade için bkz. Kayserî, *Tahkik-i mâi'l-hayat ve keşf-i esrâri'z-zülumât*, s. 186.

ise idrak edilemez. Varlığa mukabil düşünüldüğü mertebede yokluk, varlık için bir ayna gibidir.[439]

Varlık için bir ayna mesabesindeki yokluk varlığın zuhur ve tecellisini sağlar. Bu bağlamda Konevî varlık ve nur arasındaki ortaklık ve benzerliği ilim ile birleştirerek her üçünün de kapalı şeyleri açma özelliğindeki ortaklıklarına dikkat çeker. Saf ışık, karanlığı ve karanlıktaki şeyleri aydınlattığı gibi ilim de bilinmeyen şeyleri ortaya çıkartır. Varlık ise izafi yokluk halinde bulunan şeyleri gerçek ve dış varlık alanına çıkartır.[440] Kapalı olanın varlık ile açılması şudur: Varlık esasta bir iken farklı çokluklara bitiştiğinde (a'yân-ı sabite, mümkünlerin hakikatleri), farklı kabul derecesindeki hakikatlerin varlığı bilinir. Böylece varlık, madum mahiyetlerin bilinmesinin sebebi haline gelir. Çünkü varlık olmasa idi, hiçbir mahiyetin varlığı bilinemezdi. İlim ise madum mahiyetleri daha önce ortaya çıkartır ve varlığı nasıl kabul ettiklerini, bu kabulün beka, fena, basitlik ve terkip gibi tabi özelliklerini bilir. Nurun *açması* ise varlığın keşfinden daha sonra olmakla beraber, keşfin makul olmasında varlık ve ilim ile ortaktır.[441] Burada Konevî'nin hareket noktasının mutlak anlamda yokluktan yaratmanın olamayacağı, var olan şeylerin ilahi ilimde sabit hakikatlerinin bulunduğudur. Dolayısıyla Tanrı'nın kendi ilmindeki şeyleri bilmesi veya onların üzerine nurunu yayması veya onlara varlığıyla tecelli etmesi hep aynı anlama gelen farklı anlatımlardır. Konevî'nin varlık, ilim ve nur arasında kurduğu paralellik buradan kaynaklanır.

---

439 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 65 (el-Fükûk, s. 227).
440 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 64 (el-Fükûk, s. 226).
441 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 64 (el-Fükûk, s. 226).

1.1.3 Varlık, Rahmet ve Rıza

Varlık rahmet, yokluk azaptır. Bu yönüyle o, İslam filozoflarının vücûd ile rahmet arasında kurdukları ilişkinin ve ayniyetin benzerini dile getirir.[442] Vücûdun *rahmet* anlamında kullanılması, onun Tanrı'nın en önemli isimlerinden birisi olan er-Rahman ve er-Rahîm isimleriyle birlikte düşünülmesini gerektirir. Konevî şöyle der: "er-Rahman hikmetin gerektirdiği tarzda varlıkların (a'yân) kabiliyetlerine göre varlığı ve surî kemali her şeye veren demektir. er-Rahîm kendisine vacip kıldığı şekilde, özel manevi kemali kullarından itaat ve ibadet edenlere verendir."[443]

Tanrı'nın en büyük ismi er-Rahman'dır. Bu yönüyle rahmet ile varlık arasındaki ilişki daha önem kazanır. Rahmet ile varlık arasındaki ilişki, Tanrı'nın âlemi yaratması ve ona varlık vermesinin er-Rahman ismiyle ilgili olmasıdır. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın âlemle varlık ilişkisi er-Rahman isminin gereği ve neticesidir. Konevî şöyle der: "er-Rahman ismi, ihata, hüküm, taalluk ve kapsayıcılıkta Allah ismini takip etmiştir."[444] Bununla birlikte Allah ismi ile Rahman ismi arasında bir fark vardır. Bu fark, Allah isminin kuşatıcılığı, buna karşın Rahman isminin ise özel olarak varlık ile ilişkili olmasıdır. Bu fark, daha sonra özellikle Tanrı'nın yaratması ve varlık vermesini dile getiren *nefes*in özel anlamda Rahman ismiyle ilgili olmasında (Nefes-i Rahman) tezahür eder. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın yaratması ve varlık bahş etme-

442 İbn Sînâ "Vücûd sırf hayırdır," der. Bkz. İbn Sînâ, *İlahiyat*, s. 355. Değerlendirme için bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 137; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 72.

443 Konevî, *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*, s. 39 (*Esmâü'l-hüsnâ*, 35b).

444 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 255 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 315).

si er-Rahman ismiyle ilgili olduğu gibi Nefes-i Rahmânî de mümkün mahiyetlerin izafi yokluktan dış varlığa çıkmalarını temin eden şeydir. Böylelikle er-Rahman, Tanrı'nın yaratma ve varlığı baki kılmayla ilgili isimlerinin yerini tutan genel isim olmaktadır.[445]

Tanrı'nın âleme varlık vermesi ve onu yokluktan varlığa çıkartması âleme rahmetinin neticesidir. Konevî bunu 'Rahmet ve onun gazabı geçmesi olmasaydı âlem var olamaz, el-Mun'im, el-Muhsin ve benzeri isimlerin de herhangi bir ayn'ı zuhur edemezdi,'[446] ifadesiyle dile getirir. Başka bir ifadesinde ise şöyle der: "Rahmet varlığın kendisi olduğu için, Hakk'ın zatî özelliği rıza, onun mukabili de gazap olmuştur. Rahmet gazabı geçmiş ve Hakk'ın zatî vasfı olan rıza ile ona baskın gelmiştir. Bunun anlamı, Tanrı'nın ilminde sabit hakikatleri bulunan şeylere dışta zuhur imkânı vermesidir. Çünkü Hakk'ın hoşnutluğu –ki rahmettir– gazabını geçmeseydi hiçbir şey mevcut olamazdı."[447] Konevî'nin rahmet ile birlikte hoşnutluk veya rıza terimini de varlıkla eş anlamda kullandığını görmekteyiz. Tanrı'nın en büyük *rızası*, âlemi yaratmaktır. Bu bakış açısı, sûfîlerin varlık ve âlemdeki kötülük hakkındaki görüşlerini belirler.

O halde varlık ve rahmet özdeştir ve varlığın bulunduğu her yerde rahmet de bulunur. Âlemde görülen ve kötü ve şer diye nitelenen olaylar da her şeye sirayet eden rahmet ve rızadan yoksun değildir. Konevî şöyle der: "Gazap ve elem gibi şeyler, keşf ve *tahkik* bilgisine göre, varlık bakımından

445 Konevî'ye göre bu isimler arasındaki ayrım için bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 255 vd. (*İ'câzü'l-beyân*, s. 315 vd.)

446 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 255 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 315).

447 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 479 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 519).

rahmetin ta kendisidir. Gazabı yaratıp onu yokluktan varlığa çıkartması bile Hakk'ın gazaba rahmetinden kaynaklanır."[448]

1.1.4 Sübut ve Mevcut Olmak Anlamında Varlık

Varlık konusundaki meselelerden birisi de terimin çeşitli izafetlerle veya yakın anlamdaki kavramlarla kullanılmasıdır. Bunların başında *sübut* ile *mevcut olmak* arasındaki ayrımdır. Konevî'nin varlık hakkındaki genel görüşü ve varlığın ve rahmetin esas oluşu, mutlak anlamda bir yokluk tasavvuruna imkân vermez. Nitekim o, yokluğu ancak izafi bir yokluk ve bunun neticesinde ise varlık için bir *ayna* olarak tasavvur etmişti. *Mutlak yokluk* fikrini kabul etmeyişin başka bir sebebi ise yaratma veya –sûfîlerin daha çok tercih ettikleri ifadeyle– zuhuru açıklamanın böyle bir kabulle mümkün olamayışıdır. Öte yandan var oluşu salt varlık tecellisiyle açıklamak da mümkün değildir. Çünkü 'Bir şeyin salt varlığı açısından herhangi bir etkisi veya bir şey meydana getirmesi düşünülemez.'[449]

Bu nedenle Konevî mutlak yokluğun her yönüyle anlamsız olduğunu düşünür. Buna karşın Tanrı'nın eşyaya varlık vermesi *yokluktan varlığa gelme* veya *var olmak* kavramı, varlık ve yokluk kavramlarını içerir. Buradaki yokluk ne anlama gelir ve Konevî'ye göre yaratmanın veya varlık vermenin anlamı nedir?

Bu noktada iki durumu iki ayrı kavramla ifade eder: Ayırt ettiği iki durumdan birisi, Tanrı'nın ilminde var olmak, ikincisi ise dışta var olmaktır. Birincisini *sübut* terimiyle dile getirirken, ikincisini *mevcut olmak* diye karşılayabileceği-

448 Konevî, *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*, s. 40 (*Esmâü'l-hüsnâ*, 36b).

449 Konevî şöyle der: "Bir şeyin sırf vücûdu açısından asla tesiri olamaz." Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 17 (*Miftâhü'l-gayb*, 9a).

miz *hariçte tahakkuk* terimiyle dile getirir. Gerçi özellikle sübut terimini hariçte gerçekleşmek anlamında kullanması da mümkün olabilir, ancak belirttiğimiz ayrım kesin ve net bir ayrımdır. Şu halde Konevî'nin 'sübut' ve 'hariçte tahakkuk' veya 'mevcut olmak' terimlerini kullanışı ve bu noktada belirgin bir ayrıma gidişi, onun varlığın esas olduğu ve buna bağlı olarak da yokluğun ancak izafi olabileceği görüşlerinin neticesidir.

Bir şeyin sübutu veya mevcut olması ne demektir?

Mutlak anlamda, başka bir ifadeyle herhangi bir kayıt ve şartı düşünmeksizin kendiliğinde vücûd veya varlık, Tanrı'dır. Vücûd belirli tenezzül mertebelerinde sınırlanarak bir açıdan kendinden farklı şeyleri meydana getirir. Meselenin ayrıntısını daha sonra ele alacağız, ancak burada belirtmek istediğimiz şey, bu vücûdun herhangi bir şeyi meydana getirebilmesi için tesirine konu olacak şeylerin *bir şekilde var olması*dır. Söz konusu şeyler, eşyanın hakikatleridir ve bunlar Tanrı'nın ilminde *sabit* olarak bulunur. Burada Konevî'nin kullandığı terim bazen sübut terimi olmakla birlikte, bazen de bu bulunuşu *bir çeşit vücûdî duruma sahip olmak* diye ifade eder. Bu ifadedeki *bir çeşit* kaydı, onların kendiliklerinde değil, *kendilerini bilene nispetle* göreli ve nispi bir varlıklarının olabileceğidir. Bu konu, eşyanın mahiyetlerinin yaratılmış olup olmadığıyla ilgilidir ve Konevî bu konuda kesin olarak eşyanın mahiyetlerinin yaratılmamış olduğunu ve Tanrı'nın ilminde *sübut* diye nitelenen bir çeşit vücûdî duruma sahip olduklarını belirtir. Konevî bu meseleyi başka bir açıdan *sübut şeyliği* ve *varlık şeyliği* diye ele alır.[450] *Şeylik* iki anlamda kullanılır: Birincisi varlık şeyliği,

450 İbnü'l-Arabî'nin çeşitli varlık mertebelerindeki mevcut görüşü için bkz. İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 7 vd.

diğeri ise sübut şeyliğidir. *Varlık şeyliği*, bir şeyin kendinde ve başkasında bizzat mevcut olmasıdır. Konevî bu tarz şeyliğin insanların çoğunca bilindiğine dikkat çeker. *Sübut şeyliği* diye isimlendirilen ikinci şeylik ise her şeyin Hakk'ın ilminde ezel ve ebedde bir tek vetirede değişmeksizin ve başkalaşmaksızın bilinen sureti demektir.[451]

Tanrı'nın ilminde *sübut* halinde bulunan hakikatler, öncelikle Tanrı'nın nitelikleridir. Bu yönüyle söz konusu niteliklerin ortaya çıkma talebi vardır ve sübut halinden dışta var olma haline intikal etmek veya belirsizlikten belirli hale gelmek isterler. Sûfîlerin *bilinmek isteği* diye kalıplaştırdıkları varlığın gayesi, bu anlamda öncelikle zat için, ardından zatın nitelikleri için bir gayedir. Zat nitelikleri ve onların birbirlerinden ayrışması sayesinde *bilinmek* istediği gibi nitelikler de hakikatlerini ve kendilerini diğer niteliklerden ayıran özelliklerini bilmek istemişlerdir. Bu isteğin onlarda yarattığı darlık ve sıkıntı ise varlığın rahmet olması veya kendilerini bilmenin darlıktan rahata çıkmanın vasıtası olan nefes ile var oluşun açıklanmasını izah eder. Vücûd-ı Mutlak'ın onlarda tecelli etmesiyle ve Vücûd'dan bir ölçüde farklılaşarak dışta var olur. Bu durumda eşya, *mevcut* diye isimlendirilir. Konevî şöyle der: "İlim mertebesinde her şey bizzat diğerinden ayrı olsa bile, ilahi varlık nuru, onların çokluklarını birleştirmiş onları kaynaştırmış, bazısını diğeri için izhar etmiştir. Hak, onları nefsinde zikretmiş, yokluk hükümlerinin onlara galip olmasından sonra Hakk'ın kendilerini zikretmesiyle, hatta bizzat Hak ile var olmuştur."[452]

---

451 Bu tanım aynı zamanda Konevî'nin ayn-ı sabite, bazen ise mümkünün hakikati tanımıdır. Bu konuda bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 12b).

452 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 29 (*en-Nefehât*, s. 16).

1.2 Vücûd'un İki Kategorisi: Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-vücûd) ve Mümkün

Var olan şeyler iki kısma ayrılır: Birincisi varlığı kendisinden kaynaklanmayan ve zorunlulukla var olmayan *mümkün*, ikincisi ise özü gereği var olan *Vâcibü'l-vücûd* (zorunlu varlık veya varlığı zorunlu olan).[453] Buradaki ayrım, bir şeyin varlığının sebebinin kendisi veya başkası olması, buna bağlı olarak da o şeyin yokluğunu farz edebilmeye dayanır. Hemen belirtmeliyiz ki sûfîler bu ayrımı filozof ve kelamcılardan farklı ele almış, özellikle bu ayrımdan Zorunlu Varlık'a ulaştıktan sonra zorunlu ve mümkün arasındaki ilişkiyi tamamen farklı sonuçlara varacak şekilde yorumlamışlardır. Bu konuya ileride temas edeceğiz.

Abdurrahman Câmî, bu taksimi *başka bir şeyden aydınlanan* veya *kendisinden ibaret bir ışık ile aydınlanan* nesnelere benzetir. Ardından ise varlığı vacip ve mümkün diye iki kısma ayırır.[454] Benzer bir şekilde Kayserî, vücûd

---

453 Bu tanımlar için bkz. Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri: Uyûnü'l-mesâil*, s. 86 vd. Ayrıca zorunlu, mümkün ve imkânsız için bkz. Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 57. Fârâbî'nin görüşü hakkında değerlendirme için bkz. İlhan Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, s. 47 vd.

454 Câmî şöyle der: "Şayet varlıkta vacip olmasıydı her şeyin mümkün olması gerekirdi. Bu durumda ise hiçbir şey mevcut olamazdı. Çünkü mümkün sayıca çok olsa bile, hiçbirisi kendi başına varlık sahibi değildir. Bunun yanı sıra başka bir şeyi meydana getirmesi de mümkün değildir. Çünkü bir şey var olmadan başka bir şeyi yaratması mümkün değildir. Yaratma mertebesi, var olma mertebesinden daha sonradır." Bkz. Abdurrahman Câmî, *Dürretü'l-Fâhire*, s. 1. Burada Câmî, Konevî'nin de düşüncesiyle paralel olarak, gerek kelam ve gerekse felsefe ve gerekse tasavvufta kabul gören bir yaklaşımla bu ayrımı temellendirir. Nitekim Fârâbî, varlığın ya vacip veya mümkün olması gerektiğini belirtirken benzer ifadeleri kullanmıştır. Bkz. Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri: Uyûnü'l-mesâil*, s. 87.

bahsinde öncelikle mümkün ve vacip ayrımının üzerinde durur.[455] Ona göre ilim adamları, âlemin mevcut olduğunda ve varlığının başkasından olduğunda görüş birliğine varmıştır. Âlemin varlığı başkasından olmasaydı zorunlu olurdu. Varlığın bir yönü mümkün olunca, teselsüle veya devre düşmemek için, mutlaka varlıkta zorunlu ve varlığı kendisinden olan bir hakikate ulaşmak gerekir. Bu *zorunlu varlık*, varlığın aynısıdır.[456]

Konevî Tanrı'nın *zorunlu varlık* olduğunu onun özelliklerini dile getirerek açıklar: "Hak, Vücûd-ı mahz'dır (Mutlak Varlık). O, mukabilinde çokluk düşünülemeyen gerçek birlikle birdir." Başka bir ifadesinde ise "Hak için varlık, zatının aynıdır, başkası için hakikati üzerine zait bir şeydir," der.[457] Bunun anlamı Hakk'ın varlığının başka birisinden kaynaklanmasının mümkün olmadığıdır. Mümkün ise varlığını başkasından kazanabilir ve böylece var olması ve yok olması eşit iken mevcut hale gelebilir. Varlık mefhumunun vacip ve mümkün varlığa izafe edilmesindeki en önemli fark şudur: Vâcib hakkında varlık onun zatının aynıdır, mümkünde ise varlık, kazanılmıştır ve bu varlık onun bir sıfatı veya zatı olarak nitelenemez. Bu konuda Konevî'nin görüşlerinin bir yansımasını Nablusî'de görmekteyiz. Nablusî vücûd (varlık) ile mevcut (var olan) arasındaki ilişkiyi ele alarak vacibe ve mümküne varlığın izafesini değerlendirir. Bu değerlendirmede ise özellikle mümkün söz konusu olduğunda Arapça'daki *ism-i mef'ul* kipinin anlamından hareket eder.[458]

---

455 Kayserî, *Risâle fi-ilmi't-tasavvuf*, s. 113. İbnü'l-Arabî'nin vacip ve mümkün görüşü için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-ezel*, s. 7.

456 Kayserî, *Risâle fi-ilmi't-tasavvuf*, s. 113.

457 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 13a).

458 Abdülganî Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 60.

Nablusî, sıfat kalıbıyla *ism-i mef'ul* kalıbı arasında bir karşılaştırma yapar: Acaba bir şey *mevcuttur* dediğimizde mevcutluk o şeyin bir sıfatı mıdır? Başka bir ifadeyle mevcut olmak, siyah nesne için siyahlık gibi bir nitelik midir? Siyahlık-siyah kumaş, beyazlık-beyaz kar, un gibi sıfatlar ile bunlarla nitelenen şeyler arasında belirli bir ilişki bulunur. Bu ilişkide sıfat, üst bir terim olmakla birlikte, neticede mevsufuna, yani nitelendiği şeye tabidir. Nablusî'ye göre aynı şeyi vücûd ve mevcut için söyleyemeyiz. Çünkü öncelikle vücûd bir sıfat değildir. Bunun yanı sıra mevcut, herhangi bir sıfat kalıbı değildir. Gerçi Nablusî *mevcutluk* (mevcudiyet) gibi bir kipin varlığını bize hatırlatır, fakat burada söz konusu olan önceki örnekteki sıfat-mevsuf değildir.[459] Mevcudun anlamı varlığı olan, yani kendisiyle nitelenmediği halde varlık isminin kendisine verildiği şey demektir.[460]

Nâblûsî bunu şöyle örneklendirir: "Madrub (dövülen), darb edilen demektir. Başka bir ifadeyle madrub, darb sıfatıyla vasıflanan şey değil, failin fiilinin üzerinde gerçekleştiği kimse demektir. Gerçi dövülmüşlük (madrubiyet) anlamında bir sıfatı olabilir, nitekim mevcutluk da (mevcudiyet) anlam itibariyle mevcudun bir sıfatıdır. Fakat lafız, buna delalet etmez. Çünkü mevcut lafzı, kendisiyle bir sıfatla sıfatlanmanın kastedildiği bir kalıp değil, ism-i mef'ul kalıbıdır."[461] Şu halde mevcut kelimesinin etimolojik tahlilinin bizi ulaştırdığı sonuç, varlığın eşya için bir nitelik olamayacağıdır. Aksi-

459 Abdülganî Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 60.

460 İbnü'l-Arabî 'Vücûd mevcudun sıfatı değildir,' der. Bu ifade ve değerlendirme için bkz. İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 9. İbn Sînâ da varlığın mümkün için bir sıfat olamayacağını belirtir.

461 Abdülganî Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 59.

ne mevcutluk bir durumdur ve eşyanın herhangi bir şekilde vücûd kazanmasıyla dönüştükleri bir haldir.

Burada Nablusî *mevcut* ile kelimenin türetildiği *vücûd* arasında bir ilişki ve daha sonra bir ayırım tespit eder. Bu ayrıma da mümkün ve vacipte vücûd ayrımını dayandırır. Buna göre mevcut, vücûdu olan şey demektir. Bu anlamda mevcut vücûdun tahsisi, belirlenmesi ve özellik kazanmış halidir. Buna karşın bir de anlam açısından mevcut ile irtibatlı olan, yani kendisinin de bir çeşit mevcutluğu bulunan vücûd bulunmalıdır. O da bütün mevcutları ayakta tutan ve hepsinin kaynağı olan el-Vücûd'dur.[462]

1.3 Zorunlu Varlık'ta Vücûd

1.3.1 Tanrı veya Hak Anlamında Vücûd

Konevî'nin varlık görüşünün esası, mutlak anlamda varlığın Hak veya Tanrı olduğu ilkesinden hareket eder.[463] Günlük dilde herhangi bir nesneye yüklem olarak kullandığımız varlık kavramı, Konevî'nin ıstılahında büsbütün anlam

462 Kayserî benzer bir akıl yürütmeyle mümkün varlıktan tümevarımsal olarak Vacip Varlık'a ulaşır. Ayrıntıları için bkz. Kayserî, *el-Mukaddemât*, *Resâil* içinde, s. 29.

463 Konevî şöyle der: "Vücûd-ı mutlak Hak'tır." Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 15 (*Miftâhü'l-gayb*, 7b); *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 11 (*en-Nusûs*, s. 8); *Fatiha Tefsiri*, s. 86 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 152). Nablusî şöyle der: "Hak, vücûddur, yani Vücûd-ı Mahz'dır. O'nun vücûdu, mahsus ve makul bütün mahiyetlerin kendisini kaim kılmasından münezzehtir." Bkz. Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 11. Kayserî şöyle der: "*Min-haysü hüve hüve*, yani herhangi bir şartı dikkate almadan Vücûd Hak'tır." Bkz. Kayserî, *el-Mukaddemât*, s. 29. Atpazarî, Konevî'nin vücûdun Hak olduğunu izah ederken kullandığı ihtilaf kelimesini yorumlar ve bunun mutlak anlamda vücûd olduğuna dikkat çeker. Fenârî de benzer ifadeyi tekrarlar. Bkz. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 112.

değiştirerek Hak ile özdeş hale gelir. Bu durumda zorunlu olarak *Hak vücûddur* ifadesi, herhangi bir nesnenin vücûd/varlık veya kelimenin ism-i mef'ul kalıbı mevcut diye nitelenmesinden farklıdır. Gerçi Konevî'nin tavrı, Tûsî'nin varlığın ortak anlamlı lafızlardan oluşu ve var olanlara verilmesi bahsindeki görüşlerinden kısmen farklıdır. Tûsî söz konusu görüşünde, varlığın, ilim, bilgisizlik, beyazlık vb. kavramlar gibi, sahibinde farklı hükümde bulunabilen ortak lafızlardan olduğuna dikkat çekmiştir. Konevî buna kısmen katılır. Ona göre buradaki farklılığın gerçekte varlıktan kaynaklandığını kabul etmek imkânsızdır. Başka bir ifadeyle ortak lafızlardan birisi olan ilim, iki insanda farklı derecede bulunmaktaysa ilimlerin gerçekte farklı olduğunu kabul edemeyiz. Bu durum, ilim özelliğinin bilenlerde tezahür edişindeki farklılıktır. Yani ilim kendi dışındaki sebeplerle iki insanda farklı farklı tezahür etmiş, bazı insanlarda daha güçlü ve şiddetli, bazı insanlarda ise zayıf bulunmuştur. Ortak anlamlı terimler içinde en önemlisi *varlık* terimidir. Varlık iki şeye izafe edildiğinde burada nasıl bir ayrımı var sayabiliriz? Tûsî'ye göre, buradaki ayrımın tıpkı ilim veya beyazlık meselesinde olduğu gibi farklı hükme sahip çok anlamlı kavramların ayrımıdır. Konevî ise bunu kabul etmez. Ona göre buradaki ayrım, haricî amiller nedeniyle varlığın farklı tezahür etmesidir.[464]

464 Konevî, *Yazışmalar*, s. 189 (*el-Mürâselât*, s. 166). Konevî, Nasireddin Tûsî'nin görüşlerine şöyle karşılık verir: "Bunların hepsi, muhakkike göre, herhangi bir çoğalma olmaksızın ilim, varlık vb. ortaya çıkan hakikatte meydana gelen zuhura racidir. Buna göre herhangi bir kabil, bir hakikatin zuhurunu başka bir kabilde ve onunla zuhurundan daha yetkin olarak kabule müsaittir. Bununla beraber hakikat, hepsinde birdir. Üstünlük ve farklılık, bu hakikatin –herhangi bir şarta bağlı olmaksızın– başka bir şeydeki taay-

Konevî'nin bu bahisteki düşüncesini ele alacağız, ancak şimdilik şunu belirtebiliriz: Vücûd ile Tanrı arasındaki özdeşlik, sadece Konevî'nin varlık görüşünü değil, bunun yanı sıra başta İbnü'l-Arabî olmak üzere ana fikirlerini *vahdet-i vücûd*un teşkil ettiği bir ekolün görüşlerinin özünü oluşturur. Bu görüşün önemini en iyi yansıtan örneklerden birisi, Rükneddin Alaüddevle Simnânî ile Kâşânî'nin ifadelerinde görünür. Simnânî'nin bir talebesi Kâşânî'yle yolculuk yaparken hocasının İbnü'l-Arabî hakkındaki görüşünü aktarmış. Rükneddin, İbnü'l-Arabî'yi iyi bir sûfî olarak gördüğünü, fakat onun Allah'a Vücûd-ı Mutlak dediği için büyük hata yaptığını iddia etmiş. Kâşânî'nin verdiği cevap bu düşüncenin İbnü'l-Arabî ve sonraki sûfîlerin anlayışını yansıtması açısından dikkate değerdir: 'Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin bü-

---

yününden farklı olarak taayyün ve zuhur etmesini gerektiren duruma göre hakikatin zuhurları arasında meydana gelir. Dolayısıyla gerçekte salt hakikat oluşu açısından hiçbir çokluk, bölünme ve parçalanma söz konusu değildir." Bunun ardından ise Tûsî'nin örneklerini değerlendirir: "Tûsî, bu meseleyi açıklarken şöyle demiştir: Bir kimse şöyle iddia edemez: Eğer aydınlık ve ilim, karanlığın ortadan kalkmasını ve bilinen şeyin var olmasını gerektirirlerse o halde bütün aydınlık ve ilimler de böyledir. Şöyle demesi ise böyle değildir: Eğer varlık, bir mahiyete arız olmadığından dolayı (bir şey) gerektirirse her varlığın da böyle olması gerekirdi." Konevî buna karşı kendi görüşünü şöyle dile getirmiştir: "Şayet bununla hakikatte farklılık olabileceğini kastetmemiş ise bu, doğrudur. Çünkü ışık, ışık olması açısından tek bir hakikattir. Fakat karanlığı gidermek, bazen ışığın hakikatinin gereği olabilir. Işığın karanlığı gidermesi, onunla olan özel bir taayyünü ve belirli bir tarzda ve belirli bir durumda zuhur etmesi şartına bağlıdır. Yoksa ışık, zuhur ettiği her yerde bu tesiri göstermez." Bkz. Konevî, *Yazışmalar*, s. 190 (*el-Mürâselât*, s. 166). Abdurrahman Câmî, Konevî'nin ifadelerini Eş'arî kelamcılar ve filozoflarla mukayese eder. Bkz. Câmî, *Dürretü'l-Fâhire*, s. 5.

tün bilgilerinin özü bu sözdür ve bundan güzel bir sözü de yoktur.'[465]

Bu ifadenin benzeri kelam bilgini Saadedin Taftazânî tarafından dile getirilir: "Sözde felsefeciler ve mutasavvıflar arasında el-Vâcib'in hakikatinin vücûd-ı mutlak (sırf varlık) olduğu düşüncesi meşhurdur. Bu noktada vücûdun adem (yokluk) veya madum olmasının imkânsızlığından hareket etmişlerdir, bu bellidir."[466] Bu yaklaşımın önemli bir tezahürünü Abdurrahman Câmî dile getirir. Câmî, vahdet-i vücûdu benimsemiş sûfîlerin Tanrı'nın mahiyeti ile varlığının eşitliğinden ve varlığında başkasına muhtaç olmayışından hareket ederek Tanrı'nın mutlak varlık olduğunu kabul ettiklerinde çok önemli bir sorunla karşı karşıya kalmamış olmalarına dikkat çeker. Bu sorun Tanrı'nın varlığı ve birliğinin ispatı meselesidir.[467] Başta Konevî olmak üzere, genellikle bu alandaki eserlerde Tanrı'nın ispatı veya benzeri konulara yer verilmez. Bunun yerine Tanrı'nın Vücûd olduğunu ispatlamak ve bununla ilgili çeşitli meseleler söz konusu görüşlerin yerini tutmuş görünür.[468]

Konevî şöyle der: "Hak, Vücûd-ı mahz'dır (Mutlak Varlık)."[469] Konevî Hak ile özdeş saydığı *mutlak vücûd* hakkında başka açıklamalar yapar: "Bu anlamda vücûd, idrak edilemez. İd-

---

465 Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, s. 658.

466 Bu ifade ve eleştirisi hakkında bkz. Abdülgani Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 122.

467 Abdurrahman Câmî, *Dürretü'l-Fâhire*, s. 11. İbnü'l-Arabî 'Vahdaniyeti ispat için delile gerek yoktur,' der. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mesâil*, s. 21.

468 Bu konuda misal olarak Kâşânî ve Davud Kayserî'nin eserlerini verebiliriz. Bkz. Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 4; Kayserî, *el-Mukaddemât*, s. 29.

469 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 21 (*Miftâhü'l-gayb*, 11b).

rak edilen şey, mazhar ve mertebelerdeki tezahürleri olabilir. Onun herhangi bir şekilde nitelenmesi mümkün değildir. Kendisinden farklı oluşu itibariyle kendi dışındaki bir şey ile idrak edilemez."[470] "Hak olan Vücûd, mutlaklık ve takyit ile sınırlanmış değildir. Cüzi ve külli de değildir. Umumi, hususi, kendi zatına zait bir birlik ile vahid de değildir kesir de değildir. Çünkü bu vücûd hakkında hüküm vermek veya bir şekilde onu nitelemek mümkün değildir."[471]

Konevî'nin bu görüşü Vücûd'a iki farklı açıdan bakmak esasına dayanır. Bu ayrım ise izafi bir ayrımdır ve bunun için *itibar* veya *itibarî*, *nispi* gibi görecelik ifade eden terimler kullanılır. Böylece vardığı sonuç, mutlaklık ve mukayyetlik derecelerindeki Vücûd arasında sadece itibarî ve nispi olabileceğidir. Konevî şöyle der: "Vücûd-ı Mutlak'ın iki itibarı vardır: Birincisi sadece vücûd olmasıdır. Bu itibarla vücûd, Hak'tır."[472] Bu varlıkta çokluk, bileşiklik, sıfat, na't, isim, resim, nispet ve hüküm bulunmaz. O'nun hakkında söylenebilecek yegâne şey, bütün niteliklerden arınmış anlamında *mutlak varlık* olduğudur. Bununla birlikte *varlık* teriminin de gerçek anlamda bir isim olmadığına dikkat etmek gerekir. Varlık herhangi bir şekilde nitelenmesi söz konusu olmayan bir şeyi anlaşılır ve ifade edilebilir yapmak için kendisine verilmiştir.[473] Bu anlamda vücûd (varlık), cevher değildir,

---

470 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 22 (*Miftâhü'l-gayb*, 12a).

471 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 9 (*en-Nusûs*, s. 6).

472 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25 (*Miftâhü'l-gayb*, 14b); *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 98 (*en-Nusûs*, s. 78).

473 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25 (*Miftâhü'l-gayb*, 14b). Konevî, Tanrı anlamında kullanılan varlık veya bu varlığın birliğini nitelerken kullandığı vahdet terimlerinin günlük dilde kullanılan birlikten farkına ve bu mertebede sadece selbî anlam ifade etmelerine dikkat çekmiştir: "Vahdet sözümüz ise tenzih ve anla-

çünkü cevher dışta mevcuttur, araz da değildir. Zira araz olsaydı, kendisinden önce var olan bir mevzu ile kaim olmuş olurdu. Bu durumda ise bir şeyin kendisinden önce olması gerekirdi ki bu imkânsızdır.[474]

Bu ifadeleri açıklayan düşünceleri Nablusî'de bulmaktayız. Ona göre bu anlamdaki vücûdu anlayabilmek için onun tahakkuk veya sübut anlamındaki vücûd olmadığını bilmeliyiz. Nablusî bunu şöyle açıklar: "Tahakkuk anlamında vücûd, bir şey kendiliğinde sabit olup gerçekleştiğinde söylenen *vücide'ş-şey'ü vücûden* (bir şey vücûd buldu) anlamındaki vücûd mastarıdır. Husul ise hariçte değil, sadece zihinde var olmaktır. Zihinde mevcut olmak anlamındaki varlık hariçte mevcut varlığın sahibi Hakk'a isim olarak verilmez."[475]

O halde Hak, *tahakkuk* anlamıyla vücûd değildir. Başka bir ifadeyle Hak, âlemlerin soyut varlığı, yani kendiliklerinde tahakkuk edişleri ve sabit oluşları değildir. Aynı zamanda Hak, bir şeyin başkası için gerçekleşmesi demek olan mastarlık anlamındaki vücûd da değildir. Hak, bir şeyin akılda ve histe gerçekleşmesi ve onlarca idrak edilmesi anlamında

---

şılır kılmak içindir. Yoksa bu, perdeli zihinlerin anladığı herhangi bir tarzdaki vahdet kavramına delalet etmez." Bkz. *Tasavvuf Metafiziği*, s. 21 (*Miftâhü'l-gayb*, 11b). Başka bir ifadesinde aynı şeyi varlık için söyler: "Varlık sözümüz ise anlatmak içindir. Yoksa bu, onun için gerçek bir isim demek değildir." Bkz. *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25 (*Miftâhü'l-gayb*, 14b). Fergânî Tanrı hakkında el-Ehad isminin müspet değil, selb ifade ettiğine dikkat çeker. Bkz. Fergânî, *Müntehe'l-medârik*, s. 7. Benzer ifade için bkz. Kayserî, *Mukaddemât*, s. 30 vd. Nablusî, "Burada Vücûd anlatımı mümkün kılan bir ibaredir," der. Bkz. Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 21. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I: 5.

474 Kayserî, *el-Mukaddemât*, s. 33.

475 Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 21.

bir şeyin varlığı değildir. Kastedilen bu sıfatlarla vasıflanmış hakikattir.[476]

Konevî'nin mutlak vücûdu Tanrı ile aynı sayması ve buna yüklediği anlamın tespiti, vücûd ile mevcut arasındaki ayrımın bilinmesine bağlıdır. Mutlak anlamda *vücûd* ifadesi, bizzat bu ayrım ile ilgilidir ve gerek Konevî ve gerekse de bu görüşü kabul eden sûfîler vücûd ile mevcut arasında bariz bir fark görmüştür. Nitekim bunun önemli bir örneğini Nablusî'de görmüştük. Nablusî, Konevî'nin *mukayyedin özellikleri* diye ele aldığı nitelikleri mevcudun nitelikleri olarak görür ve Tanrı anlamdaki vücûdun gündelik dilde mevcudun kullanımdan başka bir şey olduğuna dikkat çeker. Bu konudaki görüşlerini dile getirirken de vücûd ile mevcut arasındaki benzerliğin bunlar arasında bir denklik ve eşitlik görmeye; bunun ise özellikle vahdet-i vücûdu benimsemiş sûfîlerin görüşlerinin yanlış anlaşılmasına yol açacağını belirtir. Vücûd-Allah ilişkisindeki en önemli mesele, bu ifadenin kesinlikle *mevcutlar Allah'tır* demek olmadığıdır.[477]

Vücûd ve mevcut arasında nasıl bir fark olabilir?

Nablusî bu soruya şöyle cevap verir: Mevcutlar çok, vücûd birdir, artmaz ve çoğalmaz. Vücûd asıldır, mevcutlar ise ona tabidir, ondan sâdır olmuş ve onunla kaimdirler. Vücûd, mevcutlar üzerine hüküm sahibidir, onları değiştirir ve farklılaştırır. Mevcudun anlamı varlığı olan şey demektir, yoksa vücûdun kendisi değildir.[478]

Mutlak anlamda vücûd Hak'tır ifadesi açıklanmaya muhtaç bir ifadedir. Sûfîlerin hangi delillerden hareket et-

476 Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 21.

477 Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 11.

478 Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 60. Benzer ifade için bkz. Kayserî, *Risâle fi-ilmi't-tasavvuf*, s. 114.

tiklerini veya hangi delillerle bu görüşlerini izah ettiklerini ele almak gerekir. Câmî, daha önce aktardığımız ifadesinde, sûfîlerin bu özdeşliği kabul etmekle Tanrı'yı ispat sorununu aştıklarını dile getirmişti. Varlık, en temel ve hakkında delil istenilmeyen bir kavram ve gerçeklik ise bu durumda mutlak varlık Tanrı'nın varlığı için de delil aranamaz. Gerçekten de Câmî'nin de belirttiği gibi, özellikle vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîler, Varlık ile Hak arasında bir özdeşlik müşahede ettikten sonra, Tanrı'nın varlığını ve birliğini ispatla ilgilenmemişlerdir.[479] Bunun yerine onlar, Tanrı'nın neden *mutlak varlık* olduğunu açıklayan deliller zikretmişlerdir. Bu deliller, Konevî tarafından özetle zikredilir, ancak özellikle şarihlerinin açıklamaları Konevî'nin delillerini daha anlaşılır hale getirir. Bu şarihlerin ön önemlilerinden birisi olan Fenârî'nin görüşlerini kısaca aktarabiliriz.

Fenârî, Hakk'ın *mutlak varlık* (vücûd-ı mutlak) olduğunun kesin delillerle kanıtlanabileceğini ileri sürer. Bazı deliller şunlardır:

(a) Hak *mutlak varlık* olmasıydı ya yokluk veya madum ya da mevcut veya sınırlı varlık olmalıydı. Yokluk ve madum olmayacağı kesindir. Üçüncü ihtimal, Hakk'ın mevcut olmasıdır. Bu bağlamda *Hak mevcuttur* diyebilir miyiz? Fenârî'ye göre diyemeyiz. Çünkü Hakk'a mevcut dememiz, onun bir *vücûd* ile mevcut olması demektir. Burada Fenârî sûfîlerin filozof ve kelamcılara nispet ettikleri 'özel varlık ile var olmak' düşüncesine konuyu getirmiş olmaktadır. Özel varlık ise kendisinden başkadır. Çünkü o, ya mevcudun sıfatıdır veya mevcut vücûdun bir sıfatıdır. Başkasıyla mevcut olan herhangi bir şey, asla zorunlu varlık olamaz. Böyle bir durum terimin kendisiyle çelişir. Böylelikle Fenârî, Hakk'ın

479 Abdurrahman Câmî, *Dürretü'l-Fâhire*, s. 11.

mutlak varlık olmasını O'nun *zorunlu varlık* olmasının istilzam ettiği bir netice sayar. Bu yaklaşıma göre *zorunlu varlık* aynı zamanda *mutlak varlık* demektir.

(b) Hakk'ın hakikati *mutlak varlık* olmasaydı ya özel varlık olur ya da varlığı kendisine zait olurdu. Bunlar da mümkün değildir. Bu düşünce birinci şıkta kısmen zikredilmişti. Tanrı'nın kendisinden başka bir varlıkla var olması, onun basit ve bir olmasıyla çelişir.

(c) Üçüncü delil, istidlalle ortaya çıkar: Suretlerin anlam ve hakikatlerin eserleri olduklarını görüyoruz. Böylece şu sonuca ulaşırız: Hakikat suretlerde etkindir. Genel eserler, hepsini kapsayan hakikatlere istinat eder. Bütün mevcutlardaki etkin hakikati bilmek istediğimizde, onun hepsini kapsayan hakikat olduğunu görürüz. Bu hakikat *mutlak varlık*'ın hakikatidir.[480] Buradaki akıl yürütmenin eserden müessire, sonuçtan sebebe, görünenden görünmeye doğru bilinen yöntem olduğu aşikârdır. Burada dikkate değer olan şey, Fenârî'nin kelamcıların ve filozofların kullandığı yöntemin aynısıyla farklı sonuçlara varabilmesidir.

Davud Kayserî ise vacip varlık mümkün varlık taksiminden zorunlu olarak varlık ile Vâcib'in hakikatinin özdeşliğine ulaşır. Ona göre, varlığın tanımından ulaştığımız bu hakikatin *varlığın aynısı* olduğunun mücbir nedenleri vardır. Bir an için bu hakikatin aynısı olmadığını farz etsek, bu durumda şu ihtimaller ortaya çıkar: Vâcib varlığın iliştiği başka bir hakikattir. Böylece Vâcib, mevcut olmaktadır. Vâcib'in varlığın hakikatinden başka bir hakikat sayılması, kelamcıların görüşüdür. İkinci ihtimal, bu hakikatin diğer varlık fertlerinin

480 Bu konuda bkz. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 151 vd. Fenârî eserinde bu konuya geniş yer ayırır ve çeşitli eleştirileri cevaplandırır. Ayrıca bkz. Kayserî, *Risâle fi-ilmi't-tasavvuf*, s. 114.

kendisinden feyiz aldıkları varlığın bir ferdi olmasıdır. Bu da filozofların görüşüdür.[481] Her iki düşünce de imkânsızdır. Kelamcıların benimsemiş olduğu birinci düşünce, varlıktan ayrı bir hakikat olarak tasavvur edilen Vâcib'in gerçekleşmede ve var olmada varlığa muhtaç olmasını gerektirir. Çünkü kendisinden başka her şeyin gerçekleşmesi ancak varlık ile mümkün olabilir. Vücûdun herhangi bir şeyden ayrılabileceğini farz etsek, o şey kendiliğiyle tahakkuk etmemiş olur. Bu durumda Vâcib *vâcib* olamaz. Filozofların benimsemiş olduğu ikinci görüş ise *kendiliğinden varlığı olmayan* bir şeyin başkasına varlık verebileceğini kabul etmeyi gerektirir ki bu da kaçınılmaz olarak geçersiz bir düşüncedir.

Vücûd, Vâcib'in aynı ise vücûdun kendiliğinde cevher ve araz olması mümkün değildir. Çünkü cevher ve araz, Vücûd ile varlık kazanır ve onunla mevcut hale gelir. Vücûd olmasaydı, ne cevher ne araz olabilir ne de onlar vücûd ile tahakkuk edebilirdi. Böylece Kayserî şu hükmü verir: "Vücûd, her şeye gerçeklik kazandıran ve onları var eden şeydir. Çünkü âlem, cevher veya arazlardan ibarettir."

Bu görüşlerin Konevî'nin *Vücûd Hak*'tır görüşünü açıkladığını kabul edebiliriz. Hem Fenârî'nin hem de Kayserî'nin ifadelerindeki hareket noktası, Vâcib kavramının zorunlu olarak herhangi bir şeye muhtaç olmayan anlamına gelmesi; bunun yanı sıra zatında bir hakikat ve vücûd ikiliğinin bulunmasının da birlik kavramıyla çeliştiğinin kabul edilmesidir. Bu durumda her şeyi var kılan *el-Vücûd* zorunlu olarak *Vâcib* olmalıdır ve bu da O'nun hakikatiyle aynı sayılmalıdır. O halde Konevî'nin Tanrı'nın mutlak vücûd olduğu görüşü, bir yandan Tanrı'nın zorunlu varlık, öte yandan ise onun bir ve basit varlık oluşuyla izah edilebilir bir kabuldür. Bununla

481 Kayserî, *Risâle fi-ilmi't-tasavvuf*, s. 114.

birlikte Tanrı'da hakikat ve vücûd ilişkisi ayrıntılı olarak ele alınması gereken bir konudur.

1.3.2 Tanrı'da Varlık-Mahiyet

Bütün varlıklardaki gibi Tanrı söz konusu olduğunda da bir vücûd ve bir de mahiyetten söz edebiliriz. Bu mahiyet, *Tanrı'nın zatı, hakikati, künh-i 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 ise Tanrı'nın başka hiçbir şeye bağlı veya muhtaç olduğu vehmine sebep olmamak. Şu halde Tanrı hakkında vücûd ve mahiyeti ve bunların birbirleriyle ilişkisini ele alırken, bir taraftan Tanrı'nın basitlik ve tekliği ispatlanırken, buna bağlı olarak Tanrı'nın kendine yeten ve hiçbir şeye muhtaç olmayan varlık oluşunun tespiti gerekir.

Tanrı söz konusu olduğunda vücûd ile ilgili bilinmesi gereken ilk şey, vücûdun Tanrı'nın mahiyeti üzerine zait bir şey olmadığıdır. Çünkü vücûdun Tanrı'nın mahiyeti üzerinde zait bir şey olduğunun düşünülmesi, Tanrı'da bir vücûd ve bir de mahiyet bulunduğu anlamına gelir.[482] Bu durumda ise Tanrı mahiyet ve vücûddan *bileşik* bir varlık olurdu. Hâlbuki Tanrı hakkındaki en kesin hükmümüz, O'nun *basit* ve *tek* olduğuydu. Tanrı hakkında hiçbir anlamda terkip düşünülemeyeceği için vücûdun Tanrı üzerine zait olması imkânsızdır.[483]

---

482 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 13a); *Yazışmalar*, s. 53 vd. (*el-Mürâselât*, s. 48).

483 Konevî, *Yazışmalar*, s. 54 (*el-Mürâselât*, s. 49). Benzer ifade için bkz. Kayserî, *Risâle fi-ilmi't-tasavvuf*, s. 113; Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 186 vd.; Nablusî, *el-Kavlü'l-metin*, s. 4.

Böyle bir iddia, başka yollarla da çürütülebilir: Tanrı'nın vücûdunun hakikati üzerinde zaitliğini kabul ettiğimizde Kayserî'nin ifadelerinde de gördüğümüz gibi, onun nereden kazanılmış olduğu problemiyle karşılaşırız. Bu vücûd, ya kendiliğinde vardır ya da varlığı başka bir şeye bağlıdır. Kendiliğinden var ise Tanrı'nın yanında ikinci bir kadim olması gerekir ki böyle bir şey imkânsızdır, çünkü Tanrı birdir. Öte yandan bu vücûd başka bir şeyden kazanılmış veya Tanrı tarafından yaratılmışsa ya Tanrı'nın varlığının başka bir şeye dayanması ya da hadis bir şeyle ilgili olması sonucunu ortaya çıkartır. Tanrı söz konusu olduğunda her iki durum da imkânsızdır ve bunlar *zorunlu varlık* fikriyle çelişir.[484]

Konevî'nin Tûsî'ye yönelttiği sorulardan birisi, *Tanrı'da mahiyet-vücûd* ilişkisiyle ilgilidir: "Zorunlu'nun varlığı hakikati üzerine zait midir değil midir?" Konevî aklın bu konuda yeterli ve tatmin edici bir delil getirmesinin mümkün olamayacağını belirtir. Böylelikle işin başında aklın başarısızlığını ve bir kesinliğe ulaşmasının mümkün olamayacağını dile getirmiş olur. Şöyle ki "Hakk'ın varlığı, onun hakikatinin aynıdır dersek çeşitli gerekçelerle bu iddia kabul edilmeyebilir. Bu gerekçelerden birisi şudur: Zihnimizde *varlık mefhumu*, tek kavramdır. Bu kavram, ya bir şeyin mahiyetine arız olur veya olmaz veyahut bu ikisinin dışında üçüncü bir durum vardır. Varlık herhangi bir mahiyete ilişirse ya her varlığın kendi mahiyetine ilişmesi zorunludur ya da böyle bir şey mümkündür. Bu durumda vâcibü'l-vücûdun (zorunlu varlık) varlığı da onun hakikatinin bir sıfatı olur. İkinci durumda ise zihnimizdeki varlık kavramının, herhangi bir mahiyete arız olmaması gerekir. Bu durumda ise mümkünlerin mahiyetleri ya mevcuttur veya değildir. Fakat varlıkları hakikatle-

484 Konevî, *Yazışmalar*, s. 54 (*el-Mürâselât*, s. 49).

rinin aynısıdır. O halde tek kavram olarak tasavvur ettiğimiz varlık mefhumu, bir olmaz. Bu ise çelişkidir. Üçüncü durumda ise vâcibu'l-vücûd'un varlığı mahiyetlerden soyutlanmış olarak sadece ayrık bir sebepten dolayı vardır. Bu durumda bizatihi vâcibu'l-vücûd olan, başkasından dolayı vâcibu'l-vücûd olur ki bu da çelişkidir.[485]

Vücûd ve hakikat ilişkisi sorunu özellikle Tanrı'yı bilmekle ilişkisi açısından önemlidir. Çünkü vücûd ile hakikat aynı şey ise Tanrı'nın varlığını bilen kimse zorunlu olarak da Tanrı'nın hakikatini de bilebilmelidir. Hâlbuki Tanrı'nın hakikatinin bilinemez olduğunda bütün akıl sahipleri arasında görüş birliği vardır."[486]

---

485 Nablusî ise Tanrı'nın vücûd dışında bir hakikatinin olamayacağını ele alırken üç konu üzerinde durur ve şöyle der: "Hakk'ın *vücûd-ı mahz*ının dışında hiçbir şekilde mahiyeti yoktur. Çünkü olsaydı, üç durum ortaya çıkardı ki bunların her birisi de Hak için imkânsızdır: Birincisi Hakk'ın vücûd-ı mahzının dışında bir mahiyeti olsaydı, Hak kendine özgü bir mahiyet ve hem Hak ve hem de başka şeyler için genel olan bir vücûddan mürekkep olurdu. Özel ve genelden meydana gelen her şey ise hâdistir, hâlbuki Allah hakkında hâdislik imkânsızdır. İkincisi böyle bir durumda Hakk'ın mahiyetinin vücûda muhtaç olması gerekirdi. Çünkü mahiyet, vücûddan başka bir şeydir. Vücûda muhtaç olan her şey hâdistir ve hâdislik de Hak için imkânsızdır. Üçüncüsü ise böyle bir durumda, Hakk'ın hâdislere benzemesi gerekirdi. Çünkü bütün hâdisler, vücûd ile nitelenmiş mahiyetlerdir. Hak ise hâdislerden hiçbirisine asla benzemez. Zira hâdislere benzeyen şey de hâdistir." Bkz. Nablusî, *el-Kavlü'l-metin*, s. 4; Kayserî, *Risâle fi-ilmi't-tasavvuf*, s. 113.

486 Konevî, *Yazışmalar*, s. 54 (*el-Mürâselât*, s. 49). Bununla birlikte Tûsî, Konevî'nin bütün akıl sahipleri Tanrı'nın hakikatinin bilinemez olduğunda görüş birliğine varmışlardır ifadesini doğru bulmaz. Ona göre doğru ifade 'Filozoflar, bu konuda görüş birliğine varmışlardır. Çünkü kelamcılardan Mutezile'nin büyükleri, Hakk'ın hakikatinin mahiyeti üzere insan tarafından bilindiğini iddia etmişlerdir,' olmalıdır. Konevî'nin bu itiraza verdiği cevap,

Meselenin başka bir yönü, *birlik-çokluk* sorunu etrafında odaklaşır. Vücûd ile hakikat ayrı ise bu durumda Tanrı'da bir hakikat ve bir de vücûd bulunması gerekir. Hâlbuki Tanrı mutlak anlamda bir ve basittir. Vücûd ile hakikati ayrı sayıp vücûdu hakikatin sıfatı veya arazı sayanlar olmuştur. Kastedilenlerin özellikle kelamcılar olduğu bellidir. Hâlbuki Konevî vücûdu bir sıfat veya bir araz olarak görmediği gibi Tanrı'nın bir ve basit oluşuyla çelişmeden bu ikiliği gidermeye çalışır. Konevî Tanrı'nın hakikatinin bilinemez olduğunu pek çok kez dile getirmiştir. Ancak bir yandan da mutlak anlamda vücûdun Tanrı veya Hak olduğunu belirtmişti. Burada vücûd ile hakikat veya Tanrı'nın mahiyetini aynı saymış değil midir?

Tanrı'nın varlığı hakikatinin aynı olsa idi hakikati bilinirdi. Tanrı'nın hakikatinin veya zatının bir açıdan bilindiği, bir açıdan bilinmediği söylenemez. Çünkü bu durumda onun zatında birbirinden farklı iki yönün düşünülmüş olması gerekirdi. Tanrı'nın bütün açılardan birliği sabit iken, zatında çeşitli ve farklı yönlerin bulunamayacağı kesindir. Bir şeyde farklı yönlerin bulunduğunu ileri sürmek, o şeyin birliğiyle çelişir. Konevî Tanrı'da vücûd ve mahiyeti veya zatı aynı sayar. Fakat vücûdun bu açıdan bilinemezliğine dikkat çeker. Çünkü *Hak* anlamında kullanılan vücûd, herhangi bir

---

bilim gruplarına bakışını göstermesi açısından ilginçtir. 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." Bkz. Konevî, *Yazışmalar*, s. 189 (*el-Mürâselât*, s. 166).

şeye yüklem olan vücûd değildir. O, sadece bir ifade ve anlatmayı mümkün kılma anlamında vücûddur. Öte yandan bu anlamda vücûd veya onun yerine kullanılan *Bir*, olumlu bir niteleme değil selbî bir nitelemedir. Sûfîlerin bu noktadaki ayrımı genellikle gözden kaçırılmıştır. Nablusî sûfîlerin bu anlamda vücûd lafzını kullanışlarının böyle bir pratik işleve sahip olmasıyla açıklar: "Biz Hakk'a vücûd derken *zihne yakınlaştıran* bir ibareyi kastetmekteyiz."[487]

Şu halde 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 da bilinmesi anlamına gelirdi ki bu imkânsızdır.

1.3.3 Vücûd ve İlahi İsimler İlişkisi

Acaba *Hak* anlamında kullanılan *mutlak varlık* Tanrı'nın bir ismi veya sıfatı mıdır? Böyle ise isimlerin ve sıfatların ancak ilahi bilgiyle belirlendiğini savunan kimseler ilahi haberde Tanrı'nın böyle bir ismi veya sıfatı olmadığını ileri sürerek böyle bir kullanımı reddedebilirler. Nitekim *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Cendî, ilahi isimlerin sadece Tanrı tarafından belirlenebileceğine dikkat çeker.[488] Nablusî de böyle bir probleme dikkat çeker ve sûfîlerin vücûd lafzını Allah'a bir isim olarak vermediklerini belirtir. Sûfîler bu ifadeyi sadece zihne yakınlaştıran bir ibare olarak kullanır.[489] Konevî şöyle der: "Varlık dememiz anlatmak içindir. Yoksa Hak için gerçek bir isim değildir."[490]

---

487 Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 21.

488 Müeyyidüddin Cendî, *Vuslat Yolu: Nefhatü'r-Ruh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, Çev. Hayreddin Yılmaz, İstanbul, 1996, s. 49.

489 Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 21; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25 (*Miftâhü'l-gayb*, 14b).

490 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25 (*Miftâhü'l-gayb*, 14b).

Konevî'nin Mutlak Varlık'ı Hak anlamında kullandığını belirtmiştik, bununla beraber Konevî Tanrı'nın böyle bir isminin bulunduğunu belirtmez veya Nablusî'inin de ifade ettiği gibi sûfîler onu bir isim saymaz. Ancak Konevî, Tanrı'nın bazı isimleriyle ilgili yorumlarında *el-Vücûd*'un içeriği arasındaki benzerlikler üzerinde durur. Başka bir ifadeyle Tanrı kendisini bize açık bir isimlendirmeyle *el-Vücûd* diye tanımlamış olmasa bile, başka isimleri hakkında verdiği bilgilerin zorunlu neticesi olarak O'nun *el-Vücûd* olduğu sonucunu çıkarırız. Bu yönüyle Konevî açık bir isim saymasa bile, 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.[491] el-Vücûd ismine

491 Konevî şöyle der: "el-Vâcid, talep ettiği şeyi bulan demektir. Bunun anlamı, her şey kendisine muhtaç olduğu halde kendisi her şeyden müstağni kalan Zengin (el-Gani) demektir. Şu halde ne birisi ona yardım edebilir ne de bir talip kendisine katılabilir. Bu ismin eserlerinin zuhuru, seçkinlere egemen olur. Bunun sebebi şudur: Allah, emrinin her şeye işlediğini ve hükmünün her şeye ulaştığını gördüğü gibi, aynı şekilde arifler de her şeyde Hakk'ı bulurlar ve görürler. Bununla beraber arifler, herhangi bir ayrım olmaksızın vücûdun hakikat birliğini (*ahadiyyetü ayni'l-vücûd*) görürler. Nitekim herhangi bir insanın –söz gelişi Ahmet'in– hakikatinin birliği de müşahede edilir. Buna göre, varlıkta sadece Ahmet'in bulunduğu takdir edilmiş olsaydı o, hiçbir şeyden ayırt edilmezdi. Çünkü (bu takdire göre) ondan başka hiçbir şey yoktur. el-Vâcid'in herhangi bir şeyi talep edip de o şeyin meydana gelmemesi mümkün değildir. Bu bağlamda, Hakk'ın iman etmemiş kâfirlere iman etmeleriyle ilgili hitabı hakkında perdeli kimselerin zannettiği şey ile muhakkikin anladığı şey farklıdır: Muhakkike göre bu hitaba rağmen onların iman etmeyişlerinin sebebi Hak'tır. Çünkü Allah, onlara tevfik ihsan etmemiştir. Şayet Allah, onların mahallerinde imana 'ol' diye hitap etmiş olsaydı hiç kuşkusuz ki iman kendisine

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. Bilindiği gibi cevher terimi kendi başına kaim olan demektir. Araz ise kendi başına var olmayan ve varlığında başkasına muhtaç olan şey demektir. Kur'an, Allah'ın her şeyin Kayyûm'u olduğunu belirtir.[492]

Tanrı'nın el-Kayyûm ve bütün âlemin araz tasavvur edildiği bir varlık anlayışının geliştirilmesi bu ismin tabii neticesidir. Konevî bu isimler hakkında şöyle der: "el-Hayy'ın hayatı, karşısında duran herkesi aydınlatan güneş için güneş ışığı gibidir. Bizatihi Hayy'ı kim görürse canlanır ve hiçbir şey ondan gizli kalmaz. Her şey canlıdır. Eşyanın hayatı mutlak el-Hayy'ın hayatının onların üzerindeki bir feyzi olduğuna göre, a'yân-ı sabite, sabitlikleri halinde hayat sahibidirler. Hayat sahibi olmasalardı Hakk'ın celaline layık bir kelam ile *kün* (ol) sözünü duyamazlardı."[493] el-Kayyûm ismi hakkında ise şöyle der: "Kayyûmluk, Hayy'ın bir sıfatı ve na'tı olduğuna göre, el-Kayyûm her durumda el-Hayy'a eşlik etmiştir."[494]

---

emredilmiş yerde gerçekleşirdi. Hâlbuki el-Vâcid'in iradesinin konusu sadece emretmektir, yoksa kâfirin varlığında imanı meydana getirmek bu iradenin konusu değildir. Hiç kuşkusuz, el-Vâcid'in irade ettiği şey de gerçekleşmiştir." Bkz. Konevî, *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*, s. 182 (*Esmâü'l-hüsnâ*, 88b).

492 İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hak, her üzerinde kaim olan ve her şeyin kendisiyle ayakta durduğu kimsedir." Bu anlamda Tanrı âlemin koruyucusudur. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-terâcim*, s. 17-18.

493 Konevî, *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*, s. 177 (*Esmâü'l-hüsnâ*, 87a).

494 Konevî, *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*, s. 177 (*Esmâü'l-hüsnâ*, 87b).

1.4 Mümkünde Varlık

1.4.1 İmkân, Mümkün ve Tercih

Mümkün, var olma ile yok olma arasında bulunan varlıktır. Başka bir ifadeyle mümkünün var olması ve yok olması eşittir.[495] Mümkün özü gereği iki yöne veya duruma sahiptir: Birincisi Konevî'nin ifadesiyle mümkünün *varlığa dönük* yönüdür. Bu yön, mümkünün Tanrı'dan vücûd kabul etmesini ve Tanrı'nın ilmindeki *sübut* halinden haricî varlık alanında *mevcut* hale geçişini temin eder. Mümkünün ikinci yönü ise onun *karanlığa* veya yokluğa bakan yönüdür.[496] Bu ikinci yön, varlığının kendisinden olmayışı anlamına gelir ve ancak bir *tercih edici* sayesinde mevcut hale gelmesini zorunlu kılar. Çünkü mümkündeki bu iki yön, birbirlerine karşı öncelikli değildir, başka bir ifadeyle var olma veya yoklukta kalma istidadı eşittir. Ancak dıştan bir tercih edici sayesinde mümkünün varlık yönüne bakan kısmı, yokluk yönüne üstün gelir. Bunun anlamı mümkünün mevcut olmasıdır. Konevî bu durumu şöyle dile getirir: "Söz konusu iki yön de mümkünün zatî özelliğidir. Bunun için mümkünün (varlığını yokluğuna tercih eden) bir tercih ediciye muhtaç olması zatî bir özelliğidir, tercih edici ise Hak'tır."

Bu bağlamda dikkat eder bir husus, mümkün mahiyetler ile ilahi isimler arasında kurulan ve Konevî'nin *izafet, bağlılık, tevakkuf* gibi terimlerle dile getirdiği irtibat ve ilişkinin açıklanmasıdır.[497] Konevî ilahi isimlerin zuhur talepleriyle,

---

495 Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 23.

496 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 240 (*en-Nefehât*, s. 192).

497 Konevî şöyle der: "Ulûhiyet meluh ile irtibatlı bir mertebedir, meluh da ulûhiyetle irtibatlıdır. Bu, bağımlılık (tezayüf) sırrının gereğidir. Ayrıca ulûhiyet birdir, şayet bir olmasaydı akıl sahiplerine malum olan birtakım zararlar ortaya çıkardı." Başka bir ifa-

bu isimlerin mazharları ve tecelligâhları olan mümkün mahiyetlerin ilişkisini zuhura muhtaçlık açısından değerlendirir. İlahi isimlerin zuhura ihtiyaçları mümkün mahiyetlerden daha fazla ve elzemdir: "İsimlerin sabit hakikatlere tesire muhtaç olmaları, onların isimlerin eserinin kendilerinde zuhur etmesine muhtaç olmalarından daha büyüktür."[498] Bu bağlamda Tanrı'nın iki isminin anlamını imkân kavramıyla irtibatlandırır. Bunlar el-Mukaddim ve el-Muahhir'dir. el-Mukaddim, bazı fiilleri bazısının önüne geçiren, el-Muahhir ise bazı filleri bazısının gerisinde bırakan demektir. Burada öne geçirme veya geriye bırakma ise mümkünlerle ilgilidir. Konevî bunu varlığın iki derecesi olarak belirtir.[499] Öte yandan öne alma veya arda bırakma mümkünlerin tercih edilmesiyle ilgilidir.

Söz konusu tercihin sebebi nedir? Konevî bunu iki açıdan ele alır: Birincisi ilahi isimlerin zuhura meyletme ve ortaya

---

desinde ise şöyle der: "Birbirine bağlı iki şeyin (mütezayif), birisi olmadan diğeri hem varlık açısından sabit olmaz ve hem de takdir açısından bilinemez. Binaenaleyh hakikatler, nispetler, mertebeler, na'tlar, sıfatlar vb. birbirine bağımlı (tezayüf) her şeyde durum böyledir." Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 50 (*Miftâhü'l-gayb*, 30b). (Zuhurda başkasına) bağımlılık (tevakkuf), daha önce de belirtildiği gibi, (ilahi ve kevnî) iki mertebeyi de şamildir. Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 44 (*Miftâhü'l-gayb*, 26a). *Fatiha Tefsiri*'nde ise şöyle der: "Fakat tecellinin kabulü, tecelli eden (mütecelli) ile tecelli edilen (mütecellâ-leh) arasındaki münasebeti temin eden istidada tabidir. Böylelikle Hakk'ın eserinin kendisine bağlı olduğu (tevakkuf) irtibat gerçekleşmiş olur." Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 65. (*İ'câzü'l-beyân*, s. 133). *İlahi Nefhalar*'da ise şöyle der: "Bu makamdan 'Âlemlerin Rabbi' ifadesine dercedilmiş bağımlılık (tezayüf) sırrı ve bunun gerektirdiği çeşitli hükümler öğrenilir." Bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 283 (*en-Nefehât*, s. 231).

498 Konevî, *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*, s. 78 (*Esmâü'l-hüsnâ*, 53a).

499 Konevî, *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*, s. 193 (*Esmâü'l-hüsnâ*, 92a).

çıkma talepleridir. Her ilahi isim veya genel anlamda ifade edersek Vücûd-ı Mutlak, bilinmek ve kendi kemallerini izhar etmek ister. Bu, Konevî tarafından *hubbî talep,*[500] yani *bilinme isteme arzusu* diye ifade edilir. Mümkün mahiyetler de Hak'tan kendilerine varlık bahşetmesini talep eder. Burada Konevî'nin zorunlu olarak ikili bir yapıdan ve ilişkiden söz ettiğini, hâlbuki gerçekte ikilik bulunmadığını kabul ettiğini görmekteyiz. İlahi isimlerin eserlerini izhar talebi, mahiyetlerin ve hakikatlerin varlık talebinden sonradır. Ancak aynı zamanda mahiyetler ile isimler veya önce de belirttiğimiz gibi genel olarak zat ile isimler arasında zamansal bir öncelik veya sonralık söz konusu olamaz. Bütün bunlar, akıl düzeyinde ortaya çıkan kavramlardır ve sadece meseleyi anlaşılır kılmak için yüklenen manalardır. Yoksa isimler ile istidatlar arasında gerçek ve fiilî bir fark bulunmadığı gibi, talepleri arasında da zamansal bir öncelik ve sonralık söz konusu olamaz.

Konevî âlemin ilahi ilim mertebesinde Tanrı'dan varlık talep ettiğini ve bu talebin ilahi isimlerin zuhur talebinden önce oluşuna dikkat çeker. Bu talep ve ardından gerçekleşen kabul ise âlemin mümkün olmasının sebebidir: "Hâdis âlemin varlığı, yaratıcısından pek çok nispet talep etmiştir. Âlem mümkün olmasaydı, varlığı kabul etmezdi."[501] Böylece

---

500 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 49 (*Miftâhü'l-gayb*, 30a).

501 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 46 (*el-Fükûk*, s. 210). Konevî bu ifadeyi İbnü'l-Arabî'den aktarır ve metnin tamamı şöyledir: "Var olmayan, sonradan olan âlemin varlığı, yaratıcısından pek çok nispet talep etmiştir. Bunlara istersen isim de diyebilirsin. Bunun olması gerekir. Bunların hepsi ile âlemin varlığı gerçekleşmiştir. Âlem, zatın birliğinden var olmuştur. Çokluğun birliği, isimler açısından ona mensuptur. Çünkü âlemin hakikatleri, bunu ondan talep etmiştir. Âlem mümkün olmamış olsa idi varlığı kabul etmezdi.

Hak, daima varlık feyzi ile mümkünlere varlık verir. Mümkünler ise sürekli olarak karanlık ve yokluk halinde sabittir ve kendiliklerinden herhangi bir varlığa sahip değildir.

İbnü'l-Arabî bu durumu 'Âlem fena ve beka arasında bulunur,' diyerek dile getirirken[502] Konevî şöyle der: "Mümkünün hakikati daima sabitlik karanlığında bulunur, kendiliğinden bir varlığı yoktur."

1.4.2 Mümkünde Varlık-Mahiyet İlişkisi

Tanrı'da mahiyet-vücûd ilişkisini ele aldıktan sonra, mümkünde *mahiyet-vücûd* ve *mümkün mahiyet* hakkındaki görüşleri ele almamız gerekir. Bir şeyin mahiyeti ile bir şeyin hakikati aynı anlamda kullanılır. Bununla birlikte sûfîler için doğru kavram, *ayn*'dır. Konevî, tahkik ehlinin *ayn* dediği şeyin filozofların ve kelamcıların *mahiyet* veya *malum-madum* diye isimlendirdikleri şey olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla *hakikat* veya *mahiyet* veya *madum-malum* diye isimlendirilen şey, *ayn* olmalıdır ve *ayn* Tanrı'nın ilminde sabittir: "Hakk'ın dışındaki her şeyin hakikati, o şeyin Hakk'ın ilminde ezelî ve ebedî olarak bir tek süreçte malum oluşunun suretinin taayyününden ibarettir."[503]

Âlem iki emirden var olmuştur: Birisi zikretmiş olduğumuz nispetlerin çokluğunun kendisine mensup olduğu ilahi iktidar, diğeri ise kabuldür. Çünkü muhal (imkânsız), tekvini kabul etmez. Bunun için Allah *'o da, olur'* buyurdu ve tekvini, kabulü açısından âleme nispet etti." Bkz. Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 46 (*el-Fükûk*, s. 210). Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Nakşi'l Fusûs*, s. 4. Metnin yorumu için bkz. Abdurrahman Câmî, *Nakdü'n-nusûs fi şerh-i nakşi'l-fusûs*, s. 165 vd.

502 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-terâcim*, s. 20.

503 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 171 (*en-Nefehât*, s. 135). Benzer ifade için bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 13a).

Ayn-ı sabiteye mahiyet ismini verenler filozoflardır. Konevî bunu, özellikle Nasireddin Tûsî ile yazışmalarında dile getirir. Bunun yanı sıra madum-malum isimlendirmesi Mutezile kelamcılarına ait bir tanımlamadır. Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin *ayn-ı sabite* kavramının kaynağı üzerindeki görüşlerinde Mutezile'nin madum görüşleriyle benzerliğe dikkat çeker.[504]

Konevî Tûsî ile mektuplaşmalarında *mümkün mahiyetler* konusunu ele alır ve şöyle sorar: Mümkün mahiyetler yaratılmış mıdır yaratılmamış mıdır?[505]

Konevî aklın mümkün mahiyetler hakkındaki bilgisini ve nihai hükmünü tahlil ederek çeşitli ihtimalleri değerlendirir: Akıl mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu iddia edebilir. Bu durumda mahiyetler yaratılmamış olmakla birlikte herhangi bir varlık sahibi değillerdir. Aksini farz etsek bu durumda 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.[506]

Mümkün mahiyetler, yaratılmamış iken bir çeşit varlıkları var ise[507] zatî özelliklerinden (imkân ve ihtiyaç) kurtulmuş

504 Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde A'yân-ı Sabite ve Mutezile'deki Madumat", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 259 vd.

505 Konevî, *Yazışmalar*, s. 59 (*el-Mürâselât*, s. 55).

506 Konevî, *Yazışmalar*, s. 59 (*el-Mürâselât*, s. 55 vd.). Ayrıca bkz. *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 13a). "Hak için varlık zatının aynı, başkası için zatı üzerine zait bir şeydir."

507 Konevî'nin 'bir çeşit varlık' diye aktardığımız ifadesinin tam karşılığı genellikle 'emr-i vücûdî' ifadesidir. Bununla Konevî'nin kastettiği şey, daha sonra göreceğimiz gibi, Mutezile kelamcıların madum şey hakkındaki görüşleri veya filozofların mahiyetler ve sûfîlerin ayn-ı sabite hakkındaki ifadelerinde olduğu gibi, hariçte var olmadığı halde herhangi bir şekilde tesir sahibi olmak veya tesire konu olmak açısından dikkate alınacak duruma sahip olmaktır.

demektir. Hâlbuki hakikatlerde değişme ve başkalaşmanın olmadığı bir ilke ve sûfî-muhakkiklerin görüş birliğine vardıkları bir kaidedir.[508] O halde 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 oldukları varlık arasındaki ilişkiyi ayırt etmek gerekir. Aynı iseler, Konevî'nin sıklıkla temas ettiği ve imkânsız diye nitelediği *totoloji*[509] 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.[510] 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.[511]

Buraya kadar mümkün mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu kabul ettiğimizde ortaya çıkacak ihtimalleri ve çeliş-

---

508 Konevî, en genel anlamda bu konuyu tahkik kaidelerinde ele alır ve bütün bilgi ve varlık görüşünde bu ana ilkeye bağlı kalır.

509 Konevî, *tahsîlü'l-hâsıl* ifadesini kullanır. Bununla kastedilen şey, var olan bir şeyi tekrar üretmek, meydana getirmektir. Böyle bir şey ilahi hikmetle çelişeceği ve varlıkta hiçbir şekilde tekrar olamayacağı için imkânsızdır. Konevî'nin bu ifadeyi kullanışına misal olarak bkz. *Tasavvuf Metafiziği*, s. 15 (*Miftâhü'l-gayb*, 7b); *Fatiha Tefsiri*, s. 459.

510 Konevî, *Yazışmalar*, s. 60 (*el-Mürâselât*, s. 56).

511 Konevî, *Yazışmalar*, s. 60 (*el-Mürâselât*, s. 56).

kileri 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.[512] 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 *vücûd-mahiyet* ilişkisinde olduğu gibi burada da Konevî'nin gayesi salt akılcı bir yöntemle 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 çelişiktir. Çünkü bu bilgide mümkün mahiyetlerle ilgili iki şey tespit edilir. 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. Nitekim bu konuda ileri sürülebilecek itirazları Konevî dile getirmişti. İkincisi, mahiyetlerin bir çeşit varlıklarının 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."[513] "Keşif sahipleri doğru düşünce mensupları, bazılarınca (filozoflar) *mümkün mahiyetler* diye isimlendirilen âlemin hakikatle-

512 Konevî, *Yazışmalar*, s. 60 (*el-Mürâselât*, s. 56).

513 Konevî, *Yazışmalar*, s. 62 (*el-Mürâselât*, s. 57); *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 13a).

rinin yaratılmamış olduğunda görüş birliğine varmıştır."[514] "Hakikatler, suretlerinin Hakk'ın ezelî-zatî ilminde taayyün etmesi itibariyle *mec'ûl* diye nitelenemez."[515]

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 tesir edemez. Mahiyetlerin bir çeşit varlığı olduğunu kabul edersek, o zaman bunların yaratılmış olduğunu kabul edemeyiz. Çünkü varlıkta esas olan kemalin gerçekleşmesidir. Kemal halinde olan bir şeyin yaratılması kemalin 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 bunlar yaratılmamış şeylerdir.

Konevî eşyanın mahiyetlerinin *yaratılmamış* olduğunu belirtirken ne demek ister?

Meseleyi en iyi ifade eden örneklerden birisi Tûsî ile mektuplaşmalarında ele alınır. Konevî Tûsî'ye Tanrı'nın eşyayı yaratmasının ne anlama geldiğini sorduktan sonra, Tanrı'nın yaratmasının sadece *varlık vermek* olduğunu belirtir. Bunu şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür. Tanrı siyah bir şeyi yaratırken buradaki yaratma eylemi ve süreci nedir? Tanrı, önce siyahlığı yaratıp ardından siyahlıkla birlikte siyah bir şeyi mi yaratır? Tûsî, buna şöyle cevap verir: Siyah, bir Yaratıcı'nın yaratmasıyla siyah olmaz. Biz ilkin siyahlığı

514 Konevî, *Yazışmalar*, s. 61 (*el-Mürâselât*, s. 57).

515 Konevî, *Yazışmalar*, s. 62 (*el-Mürâselât*, s. 57). Benzer ifade için bkz. *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 13a).

farz edip sonra ona yaratıcının yaratmasını ilave ettiğimizde, Yaratıcı'nın onu daha önce farz ettiğimiz durumdan farklı bir şekilde yaratması söz konusu değildir.[516]

Konevî bu konuda Tûsî'nin görüşünü onaylamakla birlikte, meseleyi bir de Tanrı'nın kudreti açısından değerlendirir. Acaba Tûsî'nin ifadesinde dile getirilen durum, Tanrı'nın siyahı siyah yapmaya kadir olmadığı anlamına mı gelir? Bu sorunun cevabı her iki düşünüre göre de *hayır*dır. Bununla birlikte Konevî'nin meseleye kudret-irade sıfatları ve Tanrı'nın mutlak otorite sahibi oluşu açısından bakmasının genel görüşleriyle tam anlamıyla uyuşmadığını belirtmek gerekir. Çünkü Konevî Tanrı'da irade ve kudret ilişkisinin insanların bu kavramların mahiyetinden anladığından farklı olduğuna dikkat çekmişti. İnsanların verdikleri hükme göre, Tanrı'nın mutlak irade sahibi olmasıyla olmaması arasında herhangi bir fark yoktur. Çünkü her iki durumda da verilen hükümlerin kaynağı insan ve insanın beğeni ve tercihidir.

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 tecellisi*dir ve varlık bütün mümkünler arasında eşittir, bu durumda farklılığın kaynağının varlık olması tasavvur edilemez. Farklılığı meydana getiren ve bu varlığı da müteaddit yapan şey, istidatlar ve yaratılmamış mahiyetlerdir. Konevî bunu "İmkân mertebesine izafe edilen şeyler, sınırlılıklarıyla ve farklı istidatlarıyla, mutlak ve zatî varlık ile Hak'tan taşan Tek Varlık'ı çoğaltır," diye dile getirir.[517]

---

516 Konevî, *Yazışmalar*, s. 101 (*el-Mürâselât*, s. 93).

517 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 147 (*el-Fükûk*, s. 309).

Mümkünde görülen eksikliklerin kaynağı da bizzat mümkünler ve onların yaratılmamış mahiyetleridir. Konevî bunu "Mümkünde görülen ve ona izafe edilen her eksiklik ve elem veya kemale ulaşmasını engelleyen her kusur, onun imkânının özelliği ve ademî nispetinin karanlığından kaynaklanır. Bunlar cehalet ve benzeri gibi manevi şeyler olabileceği gibi, zahirî şeyler de olabilirler," diye dile getirir.[518] Bu farklılık, aynı zamanda mümkünün saadet ve Hakk'a yakınlığını da belirler. Bunun başka bir sebebi ise Tanrı ile mümkün arasına giren imkân vecihlerinin ve vasıtaların sayısının artmasıdır.[519]

Bununla birlikte Konevî açısından en önemli durum, bu mahiyetlerin esasta Tanrı'nın sıfatları olduğunun bilinmesidir. Daha sonra a'yân-ı sabite bahsinde ele alacağımız gibi, mümkünlerin ilahi ilimde sabit hakikatlerini ilahi sıfatlar yapmakla Konevî âlem ile Tanrı arasındaki ayrımı ancak göreli bir ayrım düzeyine indirmiş olmaktadır.

2. Zorunlu Varlık ve Mümkün Varlık İlişkisi

2.1 Bir ve Çok İlişkisi

2.1.1 Birlik ve Çokluk

Birlik ve Bir, çokluk ve çok ile ilgili görüşlerini ele alırken öncelikle bu terimlere kısaca bakmak gerekir. Kayserî şöyle der: "Birlik ve çokluk, iki akli kavramdır. Dıştaki şeylerin bunların birisinden soyutlanması mümkün değildir."[520]

---

518 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 240 (*en-Nefehât*, s. 192).

519 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 241 (*en-Nefehât*, s. 193).

520 Kayserî, *Esâsü'l-vahdâniyyet ve mebniyyü'l-ferdâniyyet*, s. 150; a. mlf., *Şerhu'l-kasîdeti'l-mîmiyye*, s. 65.

Bunun anlamı birlik ve çokluğun dış varlıkları olmayan ve sadece hakikatleri ve hükümleri olan tümel şeylerden ibaret olmasıdır. Bununla birlikte hiçbir şey birlik ve çokluktan yoksun kalamaz. Kindî 'Âlemde birlik ve çokluktan yoksun hiçbir şey yoktur' der.[521] Birlik, iliştiği şeyi dışta tek yapan bir manadır, çokluk ise iliştiği şeyi hariçte çoğalmış hale getirir. Bunlar zıt terimlerdir ve bir araya gelmeleri mümkün değildir.

Konevî birliğin üç derecede ele alınabileceğini belirterek öncelikle bu sıralamayı dile getirir. Birinci mertebe, mahiyeti açısından birliğin ele alınmasıdır. Bu yönüyle birlik, mutlak birlik anlamındaki *ahadiyet* ile aynıdır. Birinci mertebesinde birlik, bir'in sıfatı değil, onun zatıdır. Konevî'nin buradaki düşüncesini şöyle ifade edebiliriz: Varlık mutlaklık mertebesinde Tanrı için bir sıfat sayılmadığı gibi, aynı şekilde bu mertebede birlik de ilim veya irade gibi Tanrı veya daha genel anlamda Bir'in sıfatı sayılamaz. Çünkü bu mertebesi itibariyle birlik, ifade ve taakkul düzeyinde bile bir çokluğa imkân tanımaz. Bu mertebe, birlik ile Bir'in aynı olduğu, birliğin birin zatı olduğu mutlak mertebedir. Konevî bunu şöyle dile getirir: "Bir'in iki hükmü vardır. Birincisi onun, herhangi bir sıfat, isim, na't veya sabit bir hüküm veya araz veya lazım şeklinde bir sıfat diye düşünülmeden sadece kendisi için bir olmasıdır."[522]

Bu bağlamda mesele öncelikle Vücûd-ı Mutlak ile ilgili olsa bile Konevî hemen her meselede olduğu gibi burada da

521 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 36. Ayrıca bkz. Kayserî, *Risâle fi-marifeti'l-muhabbet*, s. 143.

522 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 159 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 225). Benzer ifade için bkz. Kayserî, *Esâsü'l-vahdâniyyet ve mebniyyü'l-ferdâniyyet*, s. 154 vd.; Ayrıca bkz. Fergânî, *Müntehe'l-medârik*, s. 7 vd.

birliğin zatın aynı olmasını bütün varlıklar, veya kendi deyimiyle *ayn*lar için geçerli görür. Birliğin bir'in bir sıfatı değil zatının aynı olması sadece Tanrı için söz konusu değildir. Birlik vasfını haiz her varlık için böyle bir mertebe vardır. Çünkü her şeyin kendisine ait bir birliği vardır. Bu birlik, o şeyin, zatî şe'nlerden birisinin, işaret edilen yorum ile birlik ile nitelenmiş zattan farklı olmayışı açısından dikkate alınmasıdır.[523]

Konevî'nin bu ifadesi, herhangi bir varlıktan söz ederken kullandığı *zatının ahadiyeti*[524] veya *varlığının birliği* (bu ifade özellikle vahdet-i vücûd teriminin Konevî'de kaynağını araştırırken yanılgılara yol açmıştır. Hâlbuki kastedilen herhangi bir şeyin sadece varlığı veya varlığının birliğidir) veya daha genel anlamda 'Bir'den bir çıkar,' prensibine bağlı olarak sudur eden şeyin mutlak anlamda bir olması veya İbnü'l-Arabî'nin "Tanrı'dan bütün âlem sâdır olmuş olsaydı ondan yine bir sâdır olurdu. Hak birliği açısından her şey ile beraberdir"[525] gibi ifadelerini açıklar. Kâşânî, bu mertebede birliği Hakk'ın kendisini kendisiyle bilmesi ve taayyünü cihetinden kendisini idraki, bu bütün itibarları, isimleri, sıfatları, nispetleri ve izafetleri ortadan kaldıran gerçek birlik diye tanımlar.[526] Bu tarif açısından kendisine baktığımızda burada birlik, ilim-âlim-malumun bir olduğu ve hiçbir şekilde çokluğun söz konusu olmadığı bir şeyin kendisi ve hüviyeti olan birliktir.

Birlikten söz ederken dikkate alınması gereken ikinci mertebe, birliğin Bir'in bir sıfatı kabul edildiği mertebedir.

---

523 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 73 (*el-Fükûk*, s. 236).
524 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 13 (*Miftâhü'l-gayb*, 6b).
525 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II: 434.
526 Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm*, s. 585.

Bu mertebede birlik, *nispetlerin birliği* ve *sıfat ve izafetlerin birliği* diye isimlendirilir.[527] Konevî'nin sıfat ile nispet veya itibar terimlerini yakın anlamda kullandığını ve özellikle kelamcıların sıfatlar görüşünü benimsemediğine dikkat çekmiştik. Bu sebeple bu birliğin sıfat birliği ve nispet birliği olarak isimlendirilmesinin nedeni anlaşılmaktadır. Bir varlık çeşitli nispet ve sıfatlara sahip olsa bile, bunlar onun zatının birliğini ortadan kaldırmaz. Başka bir ifadeyle sıfatlar da bir birlik teşkil eder. Aksi halde sıfatların zatın birliğini ortadan kaldırdıklarını veya onunla birlikte çokluk teşkil ettiklerini düşünmek *taaddüd-i kudema* fikrine sebep olurdu. Tanrı söz konusu olduğunda, onun 'Allah' diye isimlendirilen mertebesi açısından bu tarz bir birliğe konu olabilir. 'Allah' diye isimlendirildiği mertebe, ulûhiyet mertebesidir ve bu mertebe isim ve sıfatların nispet ve itibarlar olarak ortaya çıktığı mertebedir. Konevî bunu "Allah ismi, bütün isim ve sıfatların kaynağı, halk indinde bilinen birlik ve çokluğun kökenidir," ifadesiyle dile getirir.[528]

Bu mertebe *vahidiyet* mertebesi olduğu gibi aynı anlama gelen çeşitli isimlerle isimlendirilebilir.[529] O, isim ve sıfatların mertebesidir. İsim ve sıfatlar, mutlak birlik sahibi zattan bir açıdan farklılaşmış ve zatın veya Vücûd-ı Mutlak'ın bu mertebesinde bir farklılık ve nispi çokluk meydana gelmiştir. Konevî bu mertebeyi *ulûhiyet* veya bazen *uluhet mertebesi* diye de isimlendirir. Ulûhiyet mertebesi, Tanrı'nın âlemle ve çoklukla ilişkili olduğu ve her türlü fiil ve eylemin kendi-

527 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 73 (*el-Fükûk*, s. 236).

528 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 73 (*el-Fükûk*, s. 236).

529 İbnü'l-Arabî insanın ahadiyet değil, vahidiyet üzere yaratıldığını belirtirken bu iki birlik arasındaki farka ve Tanrı'nın âlemle ilişkisinin ulûhiyet mertebesi yönünden sabit oluşuna dikkat çeker. İbnü'l-Arabî'nin görüşü için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-elif*, s. 3 vd.

sine nispet edilmesinin mümkün olduğu mertebedir. Burada Konevî daha sonra göreceğimiz gibi, *belirli bir çokluğun* varlığını dile getirir. Bu çokluk nispet ve izafetlerin çokluğu, Tanrı karşısındaki durumları açısından ise birliğidir. Çünkü sıfat ve itibarlar, kendisine nispet ve izafe edildikleri zattan ayrı ve müstakil şeyler sayılamaz.

Konevî birliğin üçüncü bir derecesinden söz eder: Bu mertebeyi ise *kendisine hükümlerin katışmayışı açısından birlik* diye tanımlar. Bunları ayrıntılı ele alır, ancak bizi ilgilendiren yönü, bu tarz birliğin İbn Sînâ tarafından *nicelikler-deki nitelikler* diye isimlendirilen birlik türü olmasıdır.[530] Bu birlik, bir bütünün içindeki unsurların birliğidir. Bununla birlikte bütün bizzat onları içerir. Konevî'nin bu konudaki örneği, bir söz konusu olduğunda yarım veya altı rakamını teşkil eden birlerdir. Bu birlik *nispi çokluğun* kaynağıdır. Konevî bu tür birliği şöyle açıklar: "Birlik ve çokluk birbirinin zıddıdır. Fakat birin, ikinin yarısı, üçün üçte biri, dördün çeyreği, beşin beşte biri olmasından anlaşılan şey itibariyle, birliğin izafi bir çokluğu vardır. Bunlar, birin birliği için zorunlu hükümlerdir, birin hakikatinde çokluğun olması gerekmez. Çokluğun da kendisine özgü bir birliği vardır. Bu birlik, külli ve bütün oluşu açısından bütünün birliğinin makullüğüdür. Birincisi, diğeri ile bilindiğinde veya aralarında bir irtibat düşünüldüğünde, bunun sebebi, ortaklık ölçüsüdür. Birlik ve çokluktan her birisi, kendisinde diğerinde bulunan şey ile bilinebilir."[531]

Konevî'nin üçüncü tür birlik tanımı, başka bir açıdan çokluk ile ilgilidir. Bunu şöyle açıklamak mümkündür: Var-

530 İbn Sînâ, *İlahiyat*, s. 143. Bu birlik türü hakkında bkz. Kayserî, *Esâsü'l-vahdâniyyet ve mebniyyü'l-ferdâniyyet*, s. 151.

531 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 73 (*en-Nefehât*, s. 52).

lıkta esas olan birliktir. Çokluk ise ancak nispi ve izafi bir varlığa sahiptir. Bundan önemlisi ise çokluğun var olabilmesi için mutlaka bir birliğe dönüşmesi ve kendisinde birliğin bulunması gerekir. Konevî bunu *çoklukta birlik* terimiyle kalıplaştırmıştır. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bir, kendi dışındaki şeylerle iki olmaz. Adet ve çokluk, birin mevcut olmayan makul mertebelerdeki tasarrufuyla zuhur etmiştir. Binaenaleyh, varlıktaki her şeyde bir bulunur. Bir olmasaydı, Hakk'ın birliği o şeyde sabit olmamış olurdu."[532]

Daha önce gördüğümüz gibi, her şeydeki birlik, hem İbnü'l-Arabî hem de Konevî tarafından Tanrı'nın birliğinin ve tevhidin anlaşılmasının yegâne vasıtası sayılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin aktardığımız ifadesiyle her şeyde bulunan bir, Mutlak Bir'in şahit ve kanıtıdır. Çünkü

Her şey de bir ayet vardır
O'nun bir olduğunu gösteren.

2.1.2 Bir-Çok İlişkisi ve Sudur

Konevî birlik çokluk ve bunların ilişkileri hakkında genel bir ilkeden hareket eder: Bir şey, kendisiyle zıt başka bir şey ile bilinemeyeceği gibi kendisinden farklı bir şeye tesir de edemez. Birlik ve çokluk birbirinin zıddı ise ve bir ile çok her yönden birbirine zıt ise bunların ilişkisini açıklamak mümkün olamaz. Hâlbuki bir ve çok arasında ilişkinin bulunduğunu bilmekteyiz. Şu halde yapılması gereken, ilişkilerini temin edecek şekilde birlik ve çokluğu yorumlamaktır.

Öte yandan Konevî Bir'den bir çıkar ilkesinden hareket eder ve bu ilkeyi aklın ve sahih müşahedenin ilkesi sayar. Bu durumda sudur, zorunlu olarak çokluğu bu ilkeye göre izah

532 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-elif*, s. 4.

eden bir yaklaşım gösterir. Peki, bir'den bir çıkar ise bu durumda çokluk nereden meydana gelir?

Konevî bunu yaparken öncelikle birlik terimini analiz eder –ki daha önce bunu gördük– ve sonuçta en genel anlamıyla iki tür birliğe ulaşır: Birincisi hiçbir şekilde çokluğun düşünülemeyeceği birliktir. Bu birlik, Konevî tarafından *ahadiyet* diye ifade edilmiştir. Konevî bu birliği çeşitli ifadelerinde dile getirmiştir. Misal olarak Tanrı'nın isimlerinden birisi olan el-Ehad hakkındaki görüşlerini verebiliriz: "el-Ehad zatında hiç kimsenin ortağı olmadığı bir ferdin ismidir."[533] "Hakk'ın birliği, herhangi bir muvahhidin birlemesi veya Hakk'ın kendisi için birlemesi değildir ki Hakk'ın birliği meydana getirilmiş bir şey olsun. Çünkü Hakk'ın künhü, kendiliğiyle ve kendisi için birdir, mutlak birliği de kendi zatından kaynaklanır."[534] Birliğin ikinci türü ise belirli bir çokluğu barındırır *vahidiyet* terimiyle ifade edilir. Bu ikinci tür birlik, her türlü çokluğun kaynağı olduğu gibi Tanrı'nın çokluk ile ilişkisi de bu birlik sayesinde mümkündür. Bu çokluk, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının çokluğudur ve onların çokluğu ve birlikten farklılıkları gerçek değil ancak itibari ve nispi çokluktur.

Konevî'nin birlik ve çokluk terimlerinin analizinden ulaştığı sonuç, birliğin bir çokluk; çokluğun ise kendisini ayakta tutan ve varlığını sürdürmesini temin eden bir birliğe sahip olduğudur. Tanrı-âlem ilişkisinde bunu şöyle izah edebiliriz: Tanrı açısından âlemle ilişkisini temin eden ve mümkün kılan şey, isim ve sıfatlarıdır; buna karşın kesret niteliğindeki âlemin Tanrı ile irtibatını temin eden şey ise âlemde bulunan ve o şeye egemen olan birliktir.

---

533 Konevî, *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*, s. 187 (*Esmâü'l-hüsnâ*, 89b).
534 Konevî, *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*, s. 187 (*Esmâü'l-hüsnâ*, 89b).

Bu birliği, başka bir ifadeyle çokluktaki birliği nasıl anlayabiliriz?

Bunun anlamı farklı derecelerde farklı şekillerle isimlendirilse de esasta ve özünde ilahi isimlere dönen bir birliktir. Şöyle ki âlem veya âlemin içindeki her bir şey ilahi isimlerin mazharıdır. Bu isim o şeyin var olmasını temin ettiği –ya da başka bir ifadeyle Vücûd-ı Mutlak o isim yoluyla kendisinde tecelli ettiği– gibi, aynı zamanda onun varlığını sürdürmesini de temin eder. Konevî bunun sürekliliğine dikkat çeker. Çünkü ilahi isimlerin varlıklarla ilişkisi bir anda gerçekleşip nihayete eren bir eylem olarak tasavvur edilemez. Aksine her an ve her durumda bu ilişki sürer. Bu süreklilik, *zorunluluk* hükümlerinin *çokluk* hükümleriyle (imkân) birlikte bulunması diye de isimlendirilir. Bu durumda zorunluluk hükümleri bir şeyin varlığını sürdürmesini temin ederken, buna bağlı olarak bilmek, idrak etmek, sevmek vb. olumlu fiilleri de mümkün kılar.

Konevî tikel şeyler hakkındaki bu değerlendirmeden âleme intikal eder: Bir bütün olarak âlemin birlik yönü, insan-ı kâmildir. Böylece âlemin çokluğu insan-ı kâmil ile birliğe dönüşür ve mutlak-bir Tanrı'dan ilahi yardım almaya devam edebilir. Konevî'nin insan-ı kâmil ile âlemin çokluğunun birliğe dönüştüğü görüşü başka bir bağlamda dile getirdiği ancak İbnü'l-Arabî'nin daha ayrıntılı ele aldığı insan-ı kâmilin âlemin cilası olmasıyla uyumludur.[535]

535 İbnü'l-Arabî âlemin varlık sebebini izah ederken şöyle der: "Hak, sayısız esmâ-i hüsnâsı açısından onların a'yânını bütün emri kapsayan cami bir varlıkta görmek isteyince –dilersen vücûd ile muttasıf olmasından dolayı– Emr'i hasr eden cami bir kevnde kendi aynını görmek ve onunla kendi sırrının kendine zahir olmasını diledi de diyebilirsin. Çünkü bir şeyin kendi nefsini kendi nefsiyle görmesi, o şeyi ayna gibi başka bir şeyde görmesi gibi değildir. Bu durumda nefsi, bakılan ma-

Bir ile çok arasındaki varlık ilişkisi, Bir'in çokluğa varlık vermesidir. Konevî'ye göre çokluğun, isim ve sıfatların çokluğu demek olduğunu ve bunun nispi bir çokluk olabileceğini hatırladığımızda, burada Bir'in varlık vermesini kendi isim ve sıfatlarının mazharları olan a'yân-ı sabiteye varlık vermesi olarak yorumlayabiliriz. Konevî bu süreci ifade ederken *Bir'den bir çıkar* ifadesiyle dile getirdiği *sudur* veya bir ürün vermek anlamındaki *ismar*, Vücûd-ı Hakk'ın belirli mertebe ve derecelerde *zuhur, taayyün* veya *tecelli* etmesi gibi terimleri kullanır. Bu terimler, çeşitli anlam farklarına sahip olsa bile müşterek bir anlama sahiptir: O da Bir ile çok arasındaki varlık ilişkisinin sürekliliğini ifade etmiş olmaktır. Bu durumu ve sürekliliği en iyi anlatan ifadelerinden birisi, Konevî'nin düşüncesiyle tam uyumlu olduğunu düşündüğümüz, Tanrı'nın âlemi yaratmasının güneşin ışınlarıyla âlemi aydınlatmasına benzeten ifadedir.[536]

---

hallin verdiği bir surette kendisine zahir olur. Şöyle ki bu mahallin varlığı olmadan ve onun o mahalle tecellisi bulunmadan, kendisi için suret zahir olmazdı. İşte bunun için Hak, bütün âlemi ruhu olmayan bir ceset gibi yaratmıştır. İlahi hükmün özelliğidir ki o mahalli nefh-i ilahi diye tabir edilen ruh-ı ilahiyi kabul etmesi gerekli olarak tesviye etmiştir. O da ancak ebedî ve ezelî olan tecelli-i daim feyzini kabul etmek için tesviye olunan bu suretten istidadın meydana gelmesidir. Sadece kabil vardır. Kabil ise Hakk'ın *feyz-i akdes*inden gerçekleşmiştir. Böyle olunca emrin küllisi, ondan başladığı gibi yine ona raci olur. Emr, âlem aynasının cilalanmasını iktiza etmiştir. Binaenaleyh Âdem, bu aynanın cilası ve bu suretin ruhu olmuştur." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 49.

536 Bu ifade *İhvân-ı Safa Risâleleri*'nde zikredilir. Ancak güneş ve ışınları misali, Konevî'nin de çokça kullandığı bir örnektir. Benzer bir kullanımı Abdurrahman Câmî'de de görmekteyiz. O, varlığı sınıflamasının ışıklarının kaynağının kendilerinden olup olmaması meselesini bu misal ile açıklar. Bkz. Câmî, *Dürretü'l-Fâhire*, s. 3.

2.2 Zorunlu Varlık'ın Mümkünlere Varlık Vermesi

2.2.1 Âlemin Varlık Sebebi ve İlahi İsimlerin Zuhur Talebi

Âlemin varlık sebebi, Tanrı'nın *bilinmek istemesi*nden ibarettir. Tanrı bilinmek istemiş, bunun için âlemi yaratmıştır. En genel ifadesiyle böyle dile getirebileceğimiz *bilinme arzusu*, çeşitli rivayetlerle desteklenmiş, sûfîler arasında genel kabul görmüştür. Bunun en önemli ifadesi, İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği ve özünü bir şeyin kendisini kendisinde bilmesi ile başka bir şeyde kendisini görmesi arasındaki ayrımın oluşturduğu Tanrı'nın kendisini ve kabiliyetlerini bir aynaya yansıtarak bilmek isteğiyle ilgili düşüncedir.[537] Bunları başka bir vesileyle ele almıştık, ancak burada dikkat çekeceğimiz husus, bu bilinme arzusunun *isimlerin zuhur etme talebi* diye ifade edilmiş olmasıdır.

Konevî isimlerin bilinme ve hükümlerini ortaya çıkartma talebi üzerinde durur. Âlemin varlık sebebi de isimlerin bu talebidir. Ancak Konevî'nin dikkat çektiği başka bir şey, isimlerin veya bunların suretleri ve mazharları olan a'yân-ı sabitenin birbirlerinin hükümleriyle *boyanmış* olarak zuhur etmesidir ki o da zuhurun sebebidir. Başka bir ifadeyle a'yân-ı sabite veya ilahi isimler,[538] sadece kendi eser ve hükümlerini izhar etmekle kalmaz, aynı zamanda birbirlerinin hükümlerini içermiş olarak zuhur eder. Bu durum Konevî'nin bilgi gö-

537 İbnü'l-Arabî'nin görüşü için bkz. İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem, s. 49

538 Çeşitli vesilelerle a'yân-ı sabite ve ilahi isimler arasındaki ilişkiye temas etmiş ve aynı şeyin bir açıdan ilahi isim, başka bir açıdan ise mümkün mahiyet veya hakikat diye isimlendirildiğini belirtmiştik. Bu düşünceyi *Miftâhü'l-gayb* şarihlerinden Malkoçzâde'nin veciz bir ifadesinde görmekteyiz. Malkoçzâde ismi şu şekilde tanımlar: "Muhakkiklerin ıstılahında isim, mümkünün ilimde sabit aynını izhar eden tecelli demektir." Bkz. Malkoçzâde, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, 2b (Ayasofya, 1931).

rüşünde büyük öneme sahip olan *varlıklar arasındaki münasebetler* meselesiyle yakından ilişkili olduğu gibi âlemin kesafet, terkip, mezç, telif âlemi olmasının anlamı da budur. Duyulur âlemde bir şey unsurlar arasındaki bir karışımdan meydana geldiği gibi hakikatler ve ilahi isimler arasında da karışım ve terkipler gerçekleşir. Gerçekte unsurlar arasındaki karışım ve terkipler, asıldaki bu terkibin yansımasından başka bir şey değildir. Eşya hakkında bilginin gerçekleşmesi için şart olan münasebet ve ilişkiler, eşyanın istinat ettiği a'yân-ı sabite ve isimler arası ilişki ve münasebetler sayesinde mümkündür. Başka bir ifadeyle ilahi isimler ve a'yân-ı sabite birbirlerinin hükümlerini içerdikleri için bunların tezahürleri olan eşya arasında da zorunlulukla *münasebet* gerçekleşmiştir. Bu münasebetler eşya arasında tesir-tees-sür ilişkilerini veya bilginin gerçekleşmesini sağlar. Konevî bunu çeşitli ifadelerinde dile getirir: "Âlem, gerçekleşmesi zuhur ve yayılmaya bağlı kemalin zuhuru için var olmuştur. Böylelikle bütün emrin hakikatlerinden her bir fert, bütün hakikatlerin hükümleri ile boyanır."[539] Böylece bir yandan her isim veya ismin sureti olan *ayn* (mümkün hakikat, ayn-ı sabite) kendi özelliğiyle zuhur ettiği gibi zuhurda başka isimlerin veya *ayn*ların hükümlerini de içermiş olmaktadır.

Tanrı'nın âlemi yaratması ve ona varlık vermesi, kemalinin neticesidir. Bunu anlatmak için Konevî taşmak anlamındaki *feyezan* veya *feyiz* kelimelerini kullanır: Tanrı kâmil olduğu için âlemi yaratmıştır, yoksa kemale ulaşmak için değil. Burası Tanrı-âlem ilişkisinde Konevî'nin büyük ehemmiyet verdiği bir konudur. Konevî şöyle der: "Hak'tan, *başka* diye isimlendirilen şeye ulaşan feyiz, Hakk'ın mükemmel olmasının gereğidir." Bu ilişkiyi açıklarken kadim bir örnek-

539 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 123 (*en-Nefehât*, s. 97).

ten yararlanır: kap ve içindeki şeyin ilişkisi. Konevî "Her kap dolmuş olduğu ve dolduktan sonra kendisinden taşan şey ile kemalini bulduğu gibi yaratılış feyzi de böyledir," der. Doluluk ise Tanrı'nın varlığının zorunlu oluşu ve başkasına ihtiyaç duymayışı bakımından zatından kaynaklanan başkasına muhtaç olmamak demektir. Bu durum Tanrı'nın kemal, daha doğrusu mükemmel ve tam olması demektir. Bu anlamdaki kemal başka herhangi bir şeye bağlı veya ilişkili değildir. Aksi halde mükemmel diye nitelenmesi mümkün olmazdı. Çünkü bir şeyin kâmil ve mükemmel olması, İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi, kurucu unsurlarından herhangi birisinin dışta kalmayışı ve başkasına bağlı olmayışı demektir. Ancak böyle olduğunda bir şeyin kemalinden ve yetkinliğinden söz edilebilir. İkinci bir kemal daha vardır. O da isim ve sıfatların kemalidir. Bu kemal ilk kemalin gereği olarak âlemin ortaya çıkmasıyla tamamlanır. Binaenaleyh yaratma Tanrı'nın kemalinin neticesidir, yoksa yaratması kemali doğurmaz. Hak, kâmil olmuştur ve yaratmıştır, kâmil olmak için yaratmamıştır. İkinci kemal ise sıfatî-esmâî kemaldir. Bu kemal, zatî hallerinin suretlerinde taayyünü açısından Hakk'ın sıfatlarıdır.[540]

Başka bir açıdan feyiz ve taşmanın yerini *bereket* kelimesi almıştır ki o da var olmayı kemalin bir gereği saymayı açıklayan başka bir örnektir. Her şeyin bereketi, kendi cinsinden yetkinlik ve tamlığının ortaya çıkmasıdır. Bu bağlamda bereket çeşitli şeylerde ayrı ayrı düşünülebilir: "Güneşin bereketi onun ışınlarıdır. Ezelî-ilahi varlığın bereketi, başkasına izafe edilme hükmü verilmiş varlıktır... *Müvelledat-ı selase*nin (bitki-maden-hayvan) bereketi ise onlardan ortaya çıkan şahıs ve türlerdir. Zahir, bâtının bereketi; malum

540 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 103 (*en-Nefehât*, s. 78).

ise değersizliğinden dolayı meçhul olmayan bilinmeyenin bereketidir."[541]

O halde Konevî'ye göre Tanrı'nın âlemi yaratması kemalinin neticesidir. Yoksa yaratmak Tanrı'ya bir kemal sağlamaz. Böylelikle Konevî ilahi isimlerin hükümlerini izhara tevakkuf eden kemalini bu kez bereket, taşma vb. terimlerle yine birinci kemale irca ederek, Mutlak Varlık'ın kendisinden başkasına bağlı olabileceği vehmini gidermek istemiştir. Konevî'nin ifadesiyle "Hak, kâmil olduğu için yaratmıştır, yoksa kâmil olmak için yaratmamıştır. Hakk'ın yaratması, O'nun kemalinin neticesidir, yoksa kemali, yaratışının neticesi değildir."[542]

2.2.2 Genel Varlık (Vücûd-ı Âmm), A'yân-ı Sabite ve Sürekli Yaratma

Tanrı'nın mümkünlere varlık vermesinin niteliğini ele alırken Konevî'nin varlık görüşünde büyük öneme sahip bir kavramı incelemek gerekir. Bu kavram, *genel ve ortak varlık* diye karşılayabileceğimiz *vücûd-ı âmm ve'l-müşterek* diye ifade edilmiştir.

Konevî bu isimlendirmeye ve nitelemeye büyük önem verir ve Tanrı'dan mümkünlere dönük çıkan şeyin mahiyetini tespitte bu kavramdan yararlanır. *Bir'den bir sâdır olur* ilkesine göre Tanrı'dan çıkan şey sadece *varlık tecellisi* olabilir.[543] Konevî'ye göre bu durum, sadece keşif açısından değil, aynı zamanda akıl açısından da zorunludur. Çünkü Tanrı'da vücûdun dışında veya ötesinde bir hakikat veya mahiyet bu-

541 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 103 (*en-Nefehât*, s. 78).

542 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 103 (*en-Nefehât*, s. 78).

543 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 13a); *Yazışmalar*, s. 72 (*el-Mürâselât*, s. 66).

lunamayacağı ve onun mutlak anlamda varlık olduğunu kabul ettikten sonra, varlık tecellisinde başka bir şeyin O'ndan çıkabileceğini kabul etmek çelişkidir.[544]

Konevî önce Tanrı'dan ilk çıkan şeyin mahiyetini tespit eder, ikinci olarak onun üzerlerine *yayıldığı* hakikatleri ele alır. Bu da Konevî'nin *ilke* saydığı başka bir düşüncenin neticesidir: 'Bir şeyin *sırf varlığı* açısından herhangi bir şeyi meydana getirmesi mümkün değildir.' Nitekim bunu *tahkik kaideleri* bahsinde ayrıntılı ele alacağız, ancak burada belirtmek istediğimiz şey, Konevî'nin yaratma sürecinde Tanrı'dan çıkan ilk şeyin *varlık tecellisi* olmasıyla tecelliyi *kabul* edecek hakikatlerin bulunmasının zorunluluğu görüşünün birbirine bağlı iki şey olmasıdır. Başka bir ifadeyle Tanrı'dan çıkan şeyin sadece varlık tecellisi olduğunu kabul etmekle yaratma eyleminin gerçekleşebilmesi için *a'yân-ı sabite*nin gerekliliğini de belirtmiş olmaktayız. Aksi halde ne zuhuru ne de varlıktaki çeşitliliği ve çokluğu açıklayabilirdik. Öncelikle Bir'in veya Vücûd-ı Mutlak'ın ilk tecellisinin Vücûd-ı âmm (genel varlık veya genel varlık tecellisi) oluşunu ispatlayan delilleri ele alacağız. Konevî'nin bu bahisteki görüşlerini anlayabilmek için Fenârî'nin açıklamalarından da yararlanacağız:

Vücûd-ı âmm dediğimiz şeyin gerek Konevî gerekse Fenârî'deki tam ifadesini belirtmeliyiz: Fenârî şöyle der: *el-Vücûdü'l-âmm el-mefâz alâ a'yâni'l-mümkinati mâ sebeka el-ilmü bi vücûdihî vücide ev lem yûced ba'de.* Bu ifadeyi,

544 Konevî'nin Tanrı'da vücûd-mahiyet ilişkisi ve Tanrı'nın hakikatinin vücûd olduğu görüşü, bir yandan Tanrı'nın birliğinin zorunlu neticesi iken, öte yandan mümkünlere ve zuhura dönük veçhesi itibariyle de Hak'tan çıkan tecellinin mutlaka varlık tecellisi olmasını ispatlar.

'mevcut olsun veya henüz mevcut olmamış ilmin var olmasına sebkat ettiği mümkünlerin a'yânı üzerine feyiz veren genel varlık' diye tercüme edebiliriz. Kayseri ise Nefes-i Rahmânî'nin tahkik ehlinin lisanındaki adının *vücûd-ı munbasıt* (yayılan varlık) olduğunu belirtir ki bu da söz konusu varlığın ikinci özelliğidir.[545] Bu ifade, bir açıdan genel varlığı tanımlar. Çünkü onun ilk özelliği umumiliktir. Bu özelliğiyle vücûd her şeyi kapsar. Nitekim başka ifadelerde Konevî onu *müşterek* diye tanımlar. Yani bütün varlıkların müşterek olduğu veya ilk tanımıyla bütün varlıkları kapsayan umumi varlık. İkinci özellik ise bu genel veya müşterek varlığın, bütün mümkünlerin hakikatlerine *feyezan etmesi* ve onların üzerine yayılmasıdır. Mümkünler dışta mevcut olabileceği gibi henüz mevcut olmamış şeyler de olabilir.

Şu halde vücûd-ı âmm, *mümkün* sınıfı altına giren her şey ile vücûd-ı mutlak arasında bir anlamda vasıta, ikincisinin feyzini birincilere ulaştıran bir berzah[546] varlık, daha ayrıntıya gittiğimizde ise o feyzin ta kendisidir.

Acaba, Konevî bu terim ile tam olarak neyi kasteder? Bu sorunun cevabını, Konevî'nin bu terime yüklediği anlamlardan çıkarmak mümkündür. Vücûd-ı âmm, Bir'den veya Vücûd-ı Mutlak'tan ilk sâdır olan şey, onun ilk tecellisidir. Bu tecelli, bütün mümkünlerin üzerine yayılır ve onların hakikatlerine veya istidatlarına *varlık* verir. Bu ilk tecelli, *Nefes-i Rahman* diye de isimlendirilir.

İbnü'l-Arabî bu bağlamda Nefes-i Rahmânî, hakikatü'l-hakāik, Hakikat-i Muhammediye gibi isimler kullanır ki hepsi Konevî'nin genel varlığa yüklediği işlevi görür. An-

545 Kayserî, *Keşfü'l-Hicâb an kelâmi Rabbi'l-erbâb*, s. 96.

546 İbnü'l-Arabî berzah terimini manalar âlemi ile cisimler arasında görülen âlem diye tarif eder. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Istılâhu's-sûfiyye*, s. 16.

cak İbnü'l-Arabî'nin eş anlamda kullandığı başka bir terim hususi işlevi açısından Konevî'ye daha yakın gözükür. O da İbnü'l-Arabî'nin *el-Hak el-mahluk bihi* dediği ve *yaratmada vasıta olan Hak* diye karşılayabileceğimiz şeydir[547] ve onu Allah'ın ilk yarattığı mevcut diye tanımlar.[548] Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'de varlık ile nur arasındaki ilişki çerçevesinde *genel varlık nuru* ifadesi de geçer. Nitekim bir ifadesinde 'mevcutların suretlerinin kendisinde taayyün ettiği genel varlık nurunun yayılması' deyimini kullanır.[549] Bu itibarla Konevî'nin isimlendirmesinin yeni olmadığını kabul edebiliriz.

Konevî'nin bu terimi seçmesinin ve kullanmasının üzerinde durmamız gerekir: Öncelikle *vücûd-ı âmm* teriminin Nasirüddin Tûsî'nin yazışmalarında da geçtiğini ve bu anlamda filozoflar tarafından da bilindiğini belirtmeliyiz. Ancak Tûsî'nin ifadelerinde filozoflarca bu terimin zihindeki *tümel* bir kavram olarak kullanıldığını görmekteyiz. Tûsî bu bağlamda şöyle der: "Genel ve müşterek varlık, sadece akılda gerçekleşir. Müşterek her genel durum için de bu, böyledir. Şöyle ki aynî bir şey, birden çok şeye yüklem olamaz. Çünkü o, bütün eşyada bulunsa idi bizzat bir şey değil, şeyler olurdu."[550] Ardından genel varlık ile zorunlu varlık arasındaki ilişkiyi ele alarak, aralarındaki yegâne farkın zorunlu varlığın zihnin dışında, yani dışta bulunmak anlamında

---

547 Bu terim ve İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşündeki yeri için bkz. Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 213. Afîfî bu terimin İbnü'l-Arabî'den önce İbn Berrecân tarafından yaklaşık olarak İbnü'l-Arabî ile aynı anlamda kullanıldığına dikkat çeker. Bkz. Afîfî, *age.*, s. 220.

548 İbnü'l-Arabî, *Istılâhu's-sûfîyye*, s. 5.

549 İbnü'l-Arabî, *Risâletü'ş-Şeyh ile'l-İmâm*, s. 12.

550 Konevî, *Yazışmalar*, s. 123 (*el-Mürâselât*, s. 108).

aynî varlık, buna karşın genel varlığın zihindeki akli bir şey olduğunu belirtir.

O halde Tûsî'ye göre *genel varlık*, mümküne veya Tanrı'ya yüklem olabilen zihindeki tümel varlık terimidir. Konevî'nin sözünü ettiği *genel varlık* ise Tanrı'dan çıkan feyzin ve tecellinin adıdır ve onun zihni bir şey olması düşünülemez. Bu açıdan Konevî'nin üzerinde durduğu bir mesele, feyzin mahiyetinin tespitidir. Bu konu da Tûsî ile yazışmalarında geçer ve Konevî şöyle sorar: "Hak'tan sudur eden feyzin hakikati nedir? Akıllar, bu feyiz ve bunun Hak'tan nasıl sudur edip, kabiliyetlere nasıl ulaştığı hakkında ne bilebilir? Bu feyzin, mümkünlerden birisi olması veya Hak olması caiz değildir."[551]

Ardından meselenin yaratma ve varlığa imdat etmekle ilişkisine dikkat çekerek Tanrı'nın yaratmasının anlamı üzerinde durur. Tûsî bu soruyu şöyle yanıtlar: "Feyiz, Hak'tan sâdır olan bir varlıktır. Bu feyiz, bir kabul edene muhtaçsa ve kabul eden de var ise onu kabul eder. Bu esnada, Hak'tan kabul edene herhangi bir hareket olmaz, hiçbir şey ondan kabul edene ulaşmaz; kabul eden de Hakk'ı telakki etmez ve O'na doğru bir hareketi olmaz."[552]

Şu halde Konevî'nin, bu isimlendirmeyi ve nitelemeyi felsefede de kullanılan anlamından aldığını kabul edebiliriz. Ancak Konevî'nin ısrarla üzerinde durduğu husus, Vücûd-ı âmm'ın Bir ile içinde Yüce Kalem veya İlk Akıl'ın da bulunduğu bütün mümkün varlıkların üzerinde bir varlığa sahip olduğudur. Konevî bu nedenle onu Tûsî gibi 'sadece akılda tahakkuk eden' tümel bir kavram saymaz.

Konevî'nin Tanrı'dan çıkan ilk şeyin filozofların savunduğu gibi İlk Akıl değil de *genel varlık tecellisi* anlamındaki

551 Konevî, *Yazışmalar*, s. 91 (*el-Mürâselât*, s. 84).
552 Konevî, *Yazışmalar*, s. 141 (*el-Mürâselât*, s. 125).

vücûd-ı âmm olduğunu belirtip İlk Aklın varlığının bu varlık sayesinde gerçekleştiğini söylemesi, vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîlerin varlık mertebeleri ile Yeni Eflatuncu-sudur görüşü ve varlık mertebeleri arasında oldukça mühim bir farka istinat eder. Sudur görüşünde Bir'den çıkan varlıklar bir silsile teşkil eder. Bunların başında filozofların Tanrı'dan çıkan ilk şey dediği *İlk Akıl* bulunur. Bu sistemin dayanağı 'Bir'den bir çıkar,' prensibidir. Bir'in mahiyetinde çokluk bulunmadığı için kendisinden çıkan ilk şey mutlaka bir olmalıdır. Aksi halde Bir'in birliğini ispatlayamayız. Görünürdeki çokluk ise Bir'den çıkan ve İlk Akıl diye isimlendirilen bu ilk varlıktaki itibari durumlardan kaynaklanır. Tûsî bunu şöyle izah eder: "İlk Akıl'da dört itibar bulunur. Birincisi onun varlığıdır, bu varlık el-Evvel'dendir. Diğeri onun mahiyetidir, mahiyeti zatındandır. Üçüncüsü el-Evvel'i bilmesidir ve bu, el-Evvel'e bakmasıyla (onu düşünmesiyle) gerçekleşir. Dördüncüsü ise kendi zatını bilmesidir. Bu da nefsine nazar ile kendisine aittir. Bu itibarlar ile el-Evvel'den feleğin sureti, maddesi, aklı ve nefsi sudur eder."[553]

553 Konevî, *Yazışmalar*, s. 126 (*el-Mürâselât*, s. 111). Tûsî şöyle ekler: "Filozoflar, bunu misal tarzında ortaya koymuşlardır, böylece pek çok eserlerin pek çok itibarlar sebebiyle nasıl sudur ettiği öğrenilir. Bununla beraber, tek itibar ile 'Bir'den sadece bir çıkar,' görüşünü benimsemişlerdir. Onlar diğer pek çok varlığın Bir'den nasıl sudur ettiğini bildiklerini iddia etmezler, dokuz feleğin dışındakilerin varlığına da itiraz etmezler. Onlar on aklı var saymışlardır. Akılların, bundan az olması mümkün değildir. Daha fazlasına gelince, söz gelişi felekleri çok olarak zikretmişlerdir. Bunların hareketleri farklıdır, her birisinin aklı ve nefsi olmalıdır. Filozoflar, sabit ve mekânlı yıldızların varlığına da itiraz etmemişlerdir. Bunlar çeşitli ve çok itibarlar sebebiyle sâdır olurlar. Bütün bu cisimler, nefisleri ve bunların akılları, nevi şahıslarına münhasırdır. Onlar bütün mevcutların varlıklarının, birbirlerinin vasıtasıyla veya itibara bağlı olarak veya itibarsız Mebde-i Evvel'den (İlk Kaynak)

Konevî İlk Akıl'da bulunduğu farz edilip çokluğun kaynağı sayılan *itibarlar*ın veya itibari şeylerin Bir'den ilk çıkan şeyin İlk Akıl olmasını engellediğini düşünür. İlk Akıl diğer bütün mümkünler gibi, Bir'den varlık *kabul* eden mümkün bir mahiyet ve kabul edilen varlıktan oluşur. Bu durumda Bir'den sâdır olan ilk şey, ya bu ikisinin toplamıdır –ki bu durumda onda çokluk bulunur– ya da Bir'den ilk sâdır olan şey, bu mahiyete bitişmesi özeliğiyle *genel varlık tecellisi*dir. Özellik sudur eden şeyin bir parçası ise bu durumda vücûd çoğalmış olmaktadır. Aksi halde, Bir'den sudur eden şey, herhangi bir mümkün mahiyete bitişme özelliği olmayan vücûddur.

Konevî Tanrı'dan ilk çıkan şeyin İlk Akıl değil de bu varlık tecellisi olduğunu izah ederken şöyle bir yaklaşım getirir: Filozoflar, mahiyetlerin *gayr-ı mec'ûl* (yaratılmamış) olduğunu kabul etmiştir. Bütün mahiyetler arasında müşterek varlık da -akli bir kavram olarak- birdir Bu mahiyetler, içlerinde İlk Akıl da olmak üzere, bütün varlıkların müşterek olduğu bir varlık ile vasıflanmıştır. Konevî 'Mademki bütün mahiyetler bu varlıkla vasıflanmada ortaktır, neden bu varlık vücûd-ı âmm olmasın?' diye sorar.[554] Bu varlığın İlk Akıl değil de vücûd-ı âmm (genel varlık) olduğunu kabul edersek, İlk Akıl ve diğer varlıklar ona katılır. Böylelikle bütün varlıklar silsile vasıtasıyla değil, doğrudan Hak ile irtibatlı hale gelir. Bunun anlamı akılların ve *vasıta* diye isimlendirilen her şeyin Hak'tan taşan bir varlık ile yaradılış fiilinin kendi-

---

sudur ettiğini caiz görmüşlerdir." Bkz. Konevî, *Yazışmalar*, s. 126 (*el-Mürâselât*, s. 111). Tûsî'nin sudur hakkındaki ifadeleri Fârâbî ve İbn Sînâ'ya dayanır. Fârâbî'nin görüşü için bkz. Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 89 vd. İbn Sînâ, *İlahiyat*, s. 402 vd. İbn Sînâ'nın sudur görüşü hakkında değerlendirme için bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 200.

554 Konevî, *Yazışmalar*, s.72 (*el-Mürâselât*, s. 66).

lerinde gerçekleştiği şartlar ve *vesileler* haline gelmeleridir. Hak'tan sâdır olan bu varlık, bütün varlıklar arasındaki ortak ölçüdür ve Hak ile diğer varlıklar arasındaki irtibat onun açısından gerçekleşir.

Bu varlık tecellisi, a'yân-ı sabite üzerine yayılır ve onlara varlık kazandırır. Burada Konevî başka bir ilkeden hareket eder ki o da 'Bir şeyin sırf varlığı açısından tesiri olmaz,' diye ifade ettiği düşüncesidir. Bir şeyin *sırf varlığı açısından tesiri olmaz* demek, 'Tanrı'nın sırf varlığı açısından tesiri olmaz,' demektir. Şu halde tecelliden bir sonuç çıkabilmesi için onu *kabul* edecek şeyler olmalıdır. Konevî'ye göre yaratma –ki bunu hiçbir zaman *yoktan yaratma* tarzında yorumlamamak gerekir– öncelikle bu varlık tecellisinin a'yân-ı sabite üzerine yayılmasıdır. Böylelikle sadece kendisi olmaklığı bakımından bir sonuç ve ürün çıkmayan varlık tecellisinden ilahi ilimde *sabit* hakikatler ile birlikte ürün ve netice çıkar.

Varlık tecellisinin *a'yân-ı sabite* üzerine yayılması nasıl bir işleve sahip olmaktadır?

Konevî bunu istidatların çokluğu ve vücûdun (varlık) birliğinin karşılaşması olarak görür. Bunun neticesinde tek olan Varlık müteaddit kabiliyetlerde çoğalır. A'yân-ı sabite ve mümkün kabiliyetler karşısında varlık tecellisinin işlevi, ilim ve ışığın işleviyle açıklanabilir. Biz, yaratma sürecinde Tanrı'nın fiilini bu hakikatleri *bilmesi* veya onlara *nurunu* vermesi olarak niteleyebiliriz. Varlık tecellisi ile ilim arasındaki ilişki, Tanrı'nın bilmesi ile yaratması arasındaki ilişkidir. Tanrı'nın eşyayı bilmesi onları yaratması veya kendi ifadesiyle onlara varlık vermesi demektir. Bu yönüyle hakikatler, Hak tarafından bilinen şeyler anlamında *malum* diye isimlendirilir.

İlim ile varlık arasında kurulan irtibatın benzeri *varlık tecellisi* ve *nur* arasında kurulur. Yokluk karanlığında bulunan mümkün hakikatler üzerine yayılan ve onları dışta mevcut haline getiren varlık tecellisi, hakikatlere aydınlık veren ve onları karanlıktan aydınlığa çıkartan nurdur. Konevî'nin bu tarz ilişkiler kuması, bir tek şeyin çeşitli işlevleri açısından farklı isimlerle isimlendirilmesi olarak görülebilir. Başka bir anlatımla mümkün hakikatler üzerine yayılan varlık tecellisi veya hakikatlere ilişen ilahi ilim veya imkân karanlığındaki kabiliyetlere aydınlık veren ışık, aynı bağlamdaki ifadelerdir.

Konevî'nin Bir ile çok veya Tanrı ile âlem arasındaki yaratma ilişkisinde çok önemli bir konu ise *yaratmanın sürekliliği* fikridir. Çünkü var olması ve yok olması eşit *mümkün*, Tanrı'nın varlığını yokluğuna tercih etmesiyle varlık kazanmış olsa bile kazandığı varlık onu imkânın ilk tanımından çıkaramaz. Çünkü hakikatlerde bir başkalaşmanın ve dönüşmenin olması imkânsızdır. Bu konu, *sürekli yaratma* ve tecellilerin sürekliliği fikri açısından büyük öneme sahiptir. Konevî hakikatlerde başkalaşma olamayacağını ve mazharların kendilerinde zuhur eden karşısında bir varlık sahibi olamayacaklarını dile getirir. Bunun tabii neticesi ise özü gereği mümkün olan şeylerin varlık tecellisini kazanmakla bu özelliklerinin ortadan kalkmayacağıdır. Başka bir ifadeyle, varlık tecellisi, mümkünü imkân alanından çıkarmaz, mümkün her an varlığı ve yokluğu eşit olan şeydir. Konevî şöyle der: "Âlem, her anda zatı ile Hakk'a muhtaçtır. Hak, varlık ile ona imdat eder. Âlemin hakikati, bu varlık ile baki olur. Aksi halde yokluk, varlığının ikinci anında, âlemi talep eder. Bu talep, âlemin mümkün ve bir yönüyle yokluğa bakan nispetinden kaynaklanır."[555]

555 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 134 (*en-Nefehât*, s. 105).

Konevî âlemin Hakk'ın yardımını kabul etmesini *vücûb* ve *birlik* hükümlerinin *çokluk ve imkân* hükümlerine baskın olmasıyla açıklar. Âlemin Hakk'ın yardımına muhtaçlığı ve sürekliliğinin bu sayede mümkün olması, vücûb ve birlik hükümlerinin imkân ve çokluk hükümlerine baskın olması demektir. Konevî'nin ifadesiyle âlemin her nefeste varlığın bekasını ve varlığını gerektirecek birlik ve çokluk özelliğindeki *tercih edici* bir hüküm bulunmalıdır. Aksi halde mümkün yok olurdu. Her varlık, Arş'ın hareketinin vasıtasıyla kendisine ulaşan bu hazırlayıcı emir ile birlik ve çokluk özelliğindeki ilahi-vücûdî tecelli nurunu kabul eder. Bu nur ile bazı varlıklara göre belli bir süreye kadar, bazılarına göre ise belirsiz bir süreye kadar, varlık baki kalır.[556]

2.3 Vücûd ve Mertebeler

Konevî'nin varlık görüşünde, varlığın mertebeleri veya *hazretleri* önemli bir yer tutar. Ancak daha önemlisi, varlığın mertebelerle ilişkisidir. Bu nokta gözden kaçırıldığında konu anlaşılmaz hale gelebileceği gibi bazen Konevî'nin ifadeleri böyle bir yanlış anlamaya sebep olabilir. Ancak onun *vücûd-ı âmm* görüşü, *varlığın mertebeleri* görüşünün genel çerçevesini oluşturur.

Vücûd'un iki itibari durumu vardır: Bunlar daha önce belirttiğimiz gibi, mutlaklık ve mukayyetlik veya taayyündür. Buna göre asıl olan vücûddur ve bu vücûd bir itibara göre mutlak ve başka bir itibara göre mukayyet olabilir. Konevî bunu şöyle dile getirir: "Vücûdun iki itibarı vardır. Birincisi mutlaklık... diğeri ise mukayyetlik itibarıdır."[557]

556 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 134 (*en-Nefehât*, s. 105).

557 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25 (*Miftâhü'l-gayb*, 14 b); *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 65 (*en-Nusûs*, s. 50).

Bu değerlendirmede iki şeye dikkat etmeliyiz: Birincisi bunların *itibar* yani değerlendirmeye bağlı nispi durumlar olmasıdır. Başka bir ifadeyle vücûdun mutlak ve mukayyet olması veya başka bir şekilde nitelenmesi, hiçbir zaman mutlak anlamda gerçek ve geçerli bir sınıflama değildir. Bunun neticesinde ise vücûdun mertebelerde taayyün etmesi de izafi ve nispi bir taayyündür.

Konevî varlıktaki bu ikili durumu çeşitli terimlerle açıklar. Bu bağlamdaki ifadelerinden birisi, mutlaklığı gayb, mukayyetliği ve taayyünü ise şehadet diye isimlendirdiği şu ifadesidir: "Varlık iki asılda sınırlıdır: Gayb ve şehadet. Buna karanlık ve nur, zahir ve bâtın da denilebilir. Bu sebeple Hak da ez-Zâhir ve el-Bâtın'dır."[558] Konevî bunu karanlık ve nur, zahir ve bâtın diye de ifade edebileceğimizi belirtir. Mutlaklık, karanlık, la taayyün, gayb gibi terimler varlığın birinci kutbuna; nur, taayyün, zuhur, şehadet gibi terimler ise varlığın ikinci kutbuna işaret eden terimlerdir. Varlığın bu ikili görünüşü, en iyi bir şekilde Tanrı'nın mütekabil isimleriyle ifade edilir: Tanrı el-Bâtın'dır, fakat aynı zamanda ez-Zâhir'dir.

Konevî mutlaklığın ve mukayyetliğin aynı anda düşünülmesi gerektiğine dikkat çeker. Başka bir ifadeyle aynı anda taayyün eden ve taayyün dışı kalan şey Vücûd'un kendisidir: "Hak, taayyün eden şeylerde taayyün etmiş değildir."[559] Başka bir ifadesinde ise Tanrı'nın ez-Zâhir ve el-Bâtın olmasının zorunlu olarak hem taayyün ve hem de taayyünsüzlüğü iktiza ettiğine dikkat çeker ki burada Konevî'nin kullandığı kavram *bereket* kavramıdır. Tanrı'nın el-Bâtın olması, bütün mertebelere de bu özelliği kazandırır: "Hakk'ın sınırlamayı

558 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 105 (*en-Nefehât*, s. 70).
559 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 34 (*el-Fükûk*, s. 199).

ve sonluluğu ortadan kaldıran mutlaklığı vardır. Bunlardan (zahir ve bâtın) her bir mertebenin, farklılığı ve taayyünü açısından sınırlı olsa bile, bir açıdan mutlaklık ve sonsuzluk sıfatı vardır. Dolayısıyla bunların sınır ve sonluluk kabul etmeyen taayyünlerinden meydana gelen şey, onların bereketidir."[560]

Bu iki itibari durum özellikle mertebelerde varlığın zuhur ve taayyünü görüşüyle başka bir bağlam kazanır. *V*ücûd mertebeleri konusu sûfîler arasında büyük ehemmiyet kazanmış, bununla birlikte pek çok yanlış anlamalara da sebep olmuştur. Bunların başında mertebelerin *sudur* anlayışında olduğu gibi belirli bir gerçekliğe sahip oldukları yanılgısıdır. Konevî'nin varlık mertebeleri görüşü, mertebelerin izafi ve sadece akılda gerçekliğe sahip oldukları olgusundan hareket eder. Varlığın bulunduğu çeşitli durumları ifade eden mertebeler sınırsız kabul edilebilir. Mertebeden söz ederken, izafi ve gerçekliği olmayan bir mertebede varlığın sınırlanmışlığından ve bu anlamda kazandığı yeni bir varlık isminden söz etmekteyiz.

Konevî'nin varlık ve mertebe ilişkisi konusundaki en önemli misali Elif harfinin belirli mahreç mertebeleri sürecinde harfleri meydana getirmesiyle ilgili örneğidir. Elif, bütün harflerin heyulası mesabesindeki nefestir. Bu nefes belirli mahreçlerde bulunmakla harfleri meydana getirir, başka bir açıdan ise söz konusu mertebelerde çeşitli harflerin isimlerini alır. Konevî şöyle der: "Nefes, göğsün içinden çıkıp, bütün harf mahreçlerinin derecelerinde belirlenir ve bütün harflerin suretleriyle zuhur eder. Çünkü bütün harfler, harfler âleminde bulunuşları itibariyle bu nefes ile ayakta durur. Binaenaleyh nefes, harf suretlerinin heyulası iken, harfle-

560 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 105 (*en-Nefehât*, s. 70).

rin zahirleri de bu nefesin tafsilleşmesinin suretleridir. Bu suretler, nefesin birliği halinde nefesin aynısı, buna karşın, bunların her birisi harflerin mahreç derecelerinde yekdiğerinden farklılaşır."[561] Konevî bu örneği vücûd ve mevcutlar arasında tatbik ederken başka vesilelerle de temas ettiği gibi, öncelikle insanın kelamıyla meydana gelen harfler ile varlıkların harf-kelime oluşları arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Buna göre bütün mevcutlar Hakk'ın kelimeleridir. İnsanın telaffuz ettiği harf ve kelimelerin aslı nefes olduğu gibi, aynı şekilde Hakk'ın kelimeleri olan mevcutların asılları da nefes, yani Nefes-i Rahmânî'dir. Konevî şöyle der: "Aynı şey, Nefes-i Rahmânî'nin uzayıp, var olanların mertebelerini ve mümkün fertlerin nefislerini ihata edişinde de söz konusudur. Bu mümkün fertler, ulvi-ruhanileri ve süfli-cismanileri içerir. Çünkü bunların hepsi, Allah'ın bitmez tükenmez kelimelerinin suretleri ve tecellilerinin çeşitlenmeleridir. Hak ise varlık mertebelerinin a'yânının harflerinde taayyün eden ve var olan şeylerin mazharlarında zuhur edendir."[562]

Konevî bazen beşli ve bazen ise yedili bir tasnif ile varlık mertebelerini sıralar. Ancak bu konuda Konevî'nin görüşleri açık değildir. Bunun yanı sıra Konevî'de mertebeler meselesini ayrıntılı ele almayı zorlaştıran bir husus, pek çok kez bu sıralamayı zikretmiş olmasına rağmen, haklarında geniş bilgiler vermeyişidir. Bunun önemli bir sebebi, bizzat mertebe kavramının içermiş olduğu izafilik ve nispilik ile Konevî'nin dikkatinin mertebelerden çok mertebelerde taayyün ve zuhur eden vücûd (varlık) etrafında odaklaşmış olmasıdır. O

561 Konevî, *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*, s. 26 (*Esmâü'l-hüsnâ*, 28a). Bu misal ve Nefes-i Rahmânî ile irtibatı için bkz. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 43.

562 Konevî, *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*, s. 26 (*Esmâü'l-hüsnâ*, 28a).

halde mertebe konusu, bir anlatım imkânı ve kolaylığı sağlaması itibariyle başvurulan bir ifade aracıdır. Nitekim bazen bir tek paragrafta bütün mertebeleri sıralar: "el-Müdebbir isminin mertebesinden söz konusu berzahî-vücûdî emir tafsilleşir. Sonra, Levh'de Kalem ile bu emrin, ruhani tafsilleşmesi zuhur eder. Sonra bu ikisi ile misalî eşyanın suretleri ve onların yüce ruhlarının mazharları misal âleminde zuhur eder. Sonra bu tek emir, feleklerde yıldızlar ve melekler ile tafsilleşir, çoğalır ve bu âleme ininceye kadar her surette, o şeyin, ezelî ilim mertebesinde ve Ümmü'l-kitap'taki hakikatinin istidadına göre kısımlara ayrılır. Emir, Ümmü'l-kitap'tan işaret ettiğimiz el-Müdebbir isminin mertebesine inmiştir. Buradan da his âleminde taayyün eder ve seferi tamamlanır."[563]

Konevî'nin buradaki ifadeleri, onun *vücûd mertebeleri* hakkındaki genel görüşünü özetler. Buna göre varlık emri – ki buna varlık tecellisi demek yerindedir– öncelikle isimler mertebesinden başlar. Konevî bu metinde el-Müdebbir ismine dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra başka herhangi bir isim de olabilir. Bunun ardından Kalem veya İlk Akıl vasıtasıyla Levh'de tafsilleşir. Burada Konevî'nin vasıtalı ve vasıtasız yaratma veya zuhur konusunu dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Çünkü İlk Akıl ve ardından silsiledeki her bir unsur, sonrakine varlık tecellisinin ulaştırmanın vasıtalarıdır. Ancak Konevî daha önce de belirttiğimiz gibi, bu vasıtaların sadece şartlar diye görülmesi üzerinde önemle durur. Çünkü Tanrı'dan başka hiçbir şey gerçekte fail değildir. Ardından söz konusu tecelli, silsiledeki başka bazı vasıtalar ile insana ulaşıncaya kadar inişe devam eder.

563 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 219 (*en-Nefehât*, s. 176).

Konevî bu sıralamayı insana varıncaya kadar ilahi yardımın *tenezzül* mertebelerini zikrederken de tekrarlar: "İlahi yardım, mutlak-zatî feyizden (feyz-i akdes) işaret olunan berzahlık ile taayyün eder ve İlk Akıl mertebesine ulaşır. İlk Akıl, Kalem diye ifade edilir. Bu yardım, daha sonra Levh'e, sonra Arş'a, sonra Kürsî'ye, sonra peş peşe diğer feleklere ulaşır. İlahi yardım, feleklerden unsurlara, sonra müvelledâta (maden-bitki-hayvan) ulaşır ve böylece uğramış olduğu her mertebenin özellikleri ile boyanmış bir halde nihayette insana ulaşır."[564]

Başka bir ifadesinde ise mertebeleri daha genel sıralar: "Varlığın yayılmasının başlangıcı ve Hakk'ın hüviyetinin gaybından taayyünü açısından taayyünde ve zuhurda külli mertebeleri vardır. Mertebelerin ilki, manalar âlemidir, sonra ruhlar âlemi gelir. Sonra ruhları ve manaları cesetlendiren misal âlemi gelir. Şöyle ki bu âlemde zuhur ve taayyün eden her şey, cesetlenmiş olarak taayyün eder. Sonra his âlemi gelir. Bu âlemin evveli, bütün mahsus cisimleri ihata eden ve cihetleri sınırlayan Arş'ın suretidir. Hüviyet gaybından sâdır olan manevi varlığın seyri, külli mertebelerinde zuhur eder. Bu zuhurun nihayeti, his âlemidir. Çünkü varlığın Arş'tan sonraki taayyünleri ve zuhurunun çeşitlenmeleri, tafsil ve terkipten ibarettir. Böylece zuhur derecelerinin Arş'ta ve Arş ile tamamlandığı ortaya çıkmıştır."[565]

Böylelikle Konevî yayılmasının başlangıcı ve Hakk'ın hüviyetinin gaybından taayyünü diye nitelediği la-taayyün mertebesinden başlayarak, bazı külli mertebeleri zikreder. Buna göre la-taayyün mertebesini birinci mertebe sayarsak, manalar âlemi, ruhlar âlemi, misal âlemi ve his âlemi

564 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 21 (*el-Fükûk*, s. 186).
565 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 109 (*el-Fükûk*, s. 273).

Konevî'nin başlıca varlık mertebeleri olarak zikrettiği mertebelerdir. Bu sıralama, beşli bir taksimdir. Ancak manalar âlemini iki ayrı kısımda mütalaa etmeyi mümkün kılan ifadeleri olduğuna göre ve insan-ı kâmili veya bazen 'bütün mertebeleri birleştiren mertebe' ifadesiyle dile getirdiği his ve şehadet âlemini de iki kısım olarak saydığımızda bu sıralama yedili olabilir.

Konevî'nin *varlığın beş mertebesi* diye isimlendirdiği şeye iki açıdan bakmak mümkündür: Birincisi Mutlak Varlığın tenezzül ve taayyün mertebeleri olarak bu mertebelerin ele alınması, ikincisi herhangi bir varlığın bu mertebelerde bulunması veya *huzur*u açısından mertebelerin dikkate alınması. Konevî bir yandan mertebelere yukarıdan aşağı doğru (tenezzül) bakarken, vücûdun bulunduğu mertebeleri sıralar. İkinci açıdan ise her tikel varlığın bir anlamda gerçeklik ve tahakkuk derecesini ve mertebesini ortaya koyar. Bunu, *vücûdun nüzulü ve urûcu* diye isimlendirmek mümkündür. Burada Konevî'nin "Her ayetin zahri, batnı, haddi, matlaı vardır," şeklindeki meşhur rivayeti bütün varlıklar için yorumladığını görmekteyiz: Her bir varlığın görünen bir yönü, görünmeyen yönü, haddi, matlaı vardır. Bunlardan genellikle son iki terim a'yân-ı sabite mertebesini anlatmak için kullanılır. Bir ayetin gerçek anlamı ve hakikati onun matla mertebesi olduğu gibi her varlığın hakikat ve gerçek anlamı da onun ayn-ı sabite mertebesidir. Şu halde varlık mertebelerinin anlamı, *urûc* ve *nüzul* sürecini ele alırken ortaya çıkar. Nüzul süreci, genellikle Mutlak Varlık'ın taayyün ve tecellisidir. *Urûc* süreci ise ayrışan, kesifleşen, belirlenen, sınırlanan, farklı mertebelerde farklı terkiplere konu olan tikel varlığın İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle *tahlil miracı*, yani tenezzülde kazandığı kesafet ve terkibin dağılıp soyutlanma-

sı, sûfîlerin yaygın ifadesiyle ise tasfiye ve tezkiye süreciyle *ezelî tekliğine*, ilahi ilimde *sabit hakikatine*, kısaca *ayn-ı sabitesi*ne dönme sürecidir. Mertebeler konusunun sûfîler arasında revaç bulmasının temel nedeni budur.

Konevî şöyle der: "Beş ilahi mertebenin hükümlerinin gereğine göre, her varlığın beş mertebesi olduğu bana gösterilmiştir. Birinci mertebe, varlığın ayn-ı sabitesi açısından dikkate alınmasıdır. Bu mertebe, genel mertebe sıralamasında taayyün-i evvel veya sani mertebesidir. Taayyün-i evvel mertebesi, Hakk'ın kendisini bilmesi mertebesidir. Başka bir ifadeyle Vücûd-ı Mutlak'ın ilk sınırlanma ve taayyün mertebesidir. Bu mertebe, aynı zamanda her bir mümkünün hakikat mertebesidir, çünkü her mümkünün hakikati veya ayn-ı sabite, o şeyin Hakk'ın ilminde ezelî ve ebedî olarak *bir tek süreçte* malum oluşunun suretinin taayyününden ibarettir."[566]

Konevî'nin *ezel ve ebedde tek süreçte* ifadesi, mertebenin kadimliği ve mümkün mahiyetin veya hakikatin yaratılmamışlığını açıklar. Gerçi bu mertebede herhangi bir şeyin Hak'tan farklı olarak bulunması söz konusu değildir. Yine de mümkün hakikatin bu mertebede bir şey olarak dikkate alınmasının ortaya çıkardığı sonuçlar vardır. Bunlar o şeyin kendisine göre yok, Hakk'ın bilgisine göre ise var olmasından kaynaklanır. Nitekim ayn-ı sabitenin veya mümkün hakikatin bu özel durumu Konevî tarafından dışta var olmak ile yokluk arasındaki orta durumu anlatan *sübut* terimiyle ifade edilmişti. Daha önce de belirttiğimiz gibi sübut terimi, yokluk ve dışta varlık sahibi olmak arasında bir ara terimdir. Ayn-ı sabiteye kendisi açısından baktığımız zaman yoktur. Başka bir ifadeyle müstakil bir varlığa sahip değildir.

566 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 171 (*en-Nefehât*, s. 135).

Öte yandan Tanrı'ya ve onun varlığını kabul etmesi açısından baktığımızda ise bir anlamda vardır.

Bu tanım Konevî'nin *imkân* tanımına da tam olarak uygundur. Mademki mümkün varlığı ve yokluğu eşit olandır, bu durumda *sübut* terimi bu orta durumu, yani bir yandan var olma ihtimalini, öte yandan varlık alanına çıkmama ihtimalini ifade eden en uygun isimlendirme olmaktadır. *Sübut* terimiyle birlikte Konevî'nin dile getirdiği ezel ve ebed ifadesi ise mümkünlerin sürekli ve daimî olarak bu özelliklerini sürdürmesine işaret eder. Çünkü Konevî hakikatlerde değişme ve başkalaşma olmadığını bir ilke olarak kabul etmişti. Bu durumda *mümkün hakikatler*, Tanrı'nın ilminde hiçbir şekilde değişmeden ezelî ve ebedî olarak, başka bir ifadeyle Tanrı'nın kendilerine varlık vermesinden önce ve sonra da sübut halinde kalır. Çünkü sübut onların mümkün oluşlarından kaynaklanan bir özelliğidir. Öte yandan bu durum, varlık tecellisinin sürekli bu hakikatler üzerinde gerçekleşmesini açıklar. Söz konusu hakikatler her zaman ilahi ilimde *sabit*tir ve onlar asla *haricî varlık kokusu koklamamıştır*.

Konevî her varlığın ikinci mertebesi olarak *ruhanilik mertebesi*ni zikreder. Her şeyin bir ruhaniliği vardır. Burada iki durum söz konusudur: Birincisi sırf ruh olan varlıklar. Bu anlamda Konevî, maddeden ayrık ve soyut sırf ruhların varlığını kabul eder ve ilahi ilimde sabit hakikatlere varlık verilirken bunun bir kısmının bütün mertebelerde, bazısının ise sadece bazı mertebelerde zuhur edebileceğini belirtir. Tanrı'nın varlık verdiği her şeyin mutlaka zikredilen bütün mertebelerinde zuhur etmesi gerekmez. Bilakis bazı varlıklar *sırf ruhlar* mertebesinde kalabilir.

İkinci husus, her varlıkta ruhanilik ile bunun zıddı olan cismanilik veya maddilik arasındaki denge ve itidalin varlı-

ğın bulunduğu mertebeye işaret edeceğidir. Bir varlıkta ruhanilik yönü baskın ise bu durumda o ruhaniler kısmında yer alır. Konevî bunu şöyle belirtir: "Her şeyin bir ruhaniliği vardır. Bu ruhaniliğin saltanat ve hükmü ya zahirdir, bu kısma misal olarak, melek, cin, insan ve hayvan gibi şeyleri verebiliriz. Veya bitkiler, madenler ve benzeri unsurî ve unsurî olmayan suretlerde olduğu gibi gizlidir."[567] İbnü'l-Arabî bu kısma genellikle Hz. İsa'yı örnek verir.

Bir şeyin üçüncü mertebesi, o şeyin tabiatı ve sureti açısından dikkate alınmasıdır. Konevî şöyle der: "Sonra şeyin, tabiatı ve sureti açısından itibarı gelir. Her ruhaniliğin lazımı olan suretler, çeşitli tarzlardadır. Ruh, melekler, cin ve insanların büyükleri gibi bir tek vakitte çeşitli suretler ile bezenmek özelliğinde ise onun tek hükmü vardır. Ruhun özelliği, bir suret ile sınırlanıp onu aşmamak ise ruhaniliğin mazharlarına göre gizli hükümleri vardır."[568]

Şu halde vücûd mertebelerine iki açıdan bakmak gerekir: Mertebeler yukarıdan aşağıya doğru *vücûd mertebeleri*dir, başka bir ifadeyle Vücûd-ı Mutlak'ın taayyün ve tecelli ettiği mertebelerdir. Yukarıya doğru (*suûd*) mertebelere baktığımızda bunlar, her varlığın Tanrı'nın ilmindeki bulunuşuna, Konevî'nin ifadesiyle taayyün nispeti veya *irtisam*ına kadar, bulunduğu mertebelerdir. Böylelikle Konevî'de *nüzul* ve *urûc* mütedahil iki kavrama dönüşerek *genel varlık* hakkında verilmiş hüküm onun fer ve parçalarına sirayet etmiş, varlık görüşü bilgi ve sülûk anlayışıyla iç içe girmiştir.

---

567 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 33 (*en-Nefehât*, s. 19).
568 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 33 (*en-Nefehât*, s. 19).

2.4 Vücûd Mertebeleri

2.4.1 La-Taayyün Mertebesi

Vücûdun zuhur ettiği mertebelerin sıralanışı, *taayyünsüzlük* (la-taayyün) mertebesi ile başlatılır. Gerçi la-taayyün ile taayyün çelişen kavramlardır. Çünkü vücûdun taayyün etmesi ve belirli mertebelerde farklı hüküm ve isimleri alması, onun bilginin konusu olmasıyla ilgilidir. La-taayyün ise hiçbir şekilde bilinmemek ve idrak edilmemek demektir. Bununla birlikte la-taayyünün sıralamada zikredilmesi, iki anlamda mümkündür: Birincisi taayyün mertebelerini sıralamanın ancak *la-taayyün* mertebesinden başlanarak yapılabilmesi, ikincisi ise bizzat taayyün ve mertebe kavramının nispiliğini ve izafiliğini bu kavramın ifade etmesi. Her iki durumu, Konevî açısından şöyle açıklamak mümkündür:

Her taayyün daha önceki bir taayyünsüzlükten ortaya çıkar. Bu durum farklı dereceleriyle farklı isimler alabilir. Ancak Konevî "Zuhur, kendisinden önceki bir bâtınlıktan olabilir"[569] diyerek ona işaret eder. Böylelikle varlıkta esas olan *bâtınlık*tır. İkincisi ise la-taayyün taayyün ile anlaşır ve bilinir hale gelen vücûdun bilinmez yönüne işaret eden bir manaya sahiptir. Çünkü Konevî'nin sürekli ifade ettiği gibi la-taayyün ile taayyün aynı vücûd için ve aynı anda geçerli iki durumdur. Yoksa önce bir taayyünsüzlük tasavvur edip taayyünün buradan çıktığını farz etmek Konevî'ye göre tam bir çelişkidir. Bu anlamda taayyün ve la-taayyün, varlığın iki itibarı diye ele aldığımız mutlaklık ve mukayyetlik ile aynı anlama gelir. Nasıl ki vücûd için mutlaklık ve mukayyetlik aynı anda verdiğimiz iki hükümdür ve vücûd aynı anda iki zıt ve çelişik hükme konu olmaktadır, aynı şekilde aynı anda

569 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 37 (*el-Fükûk*, s. 202).

hem taayyün eder ve hem de taayyün dışı kalır. Konevî bunu "Her taayyünde taayyünsüzlük vardır," veya "Hak taayyün eden her şeyde taayyünsüzdür," ifadeleriyle dile getirir.[570]

Taayyün etmeyen ve bu anlamda idrak ve bilginin konusu olamayan bir şey hakkında nasıl hüküm verilebilir ki? Ya da bir şeye *mutlak* demek de onu mutlaklıkta sınırlamak değil midir? Konevî bu mertebe hakkında insanın hiçbir şekilde hüküm vermesini mümkün görmez. Burada la-taayyün ve mutlaklık ifadeleri Konevî'ye göre bilgi vermek yerine, tam olarak bu bilinemezliği dile getiren ifadelerdir. Konevî şöyle der: "Mutlaklık *selbî bir nitelik* anlamındaki mutlaklıktır, yoksa zıddı sınırlama olan bir *mutlaklık* değildir. Bu mutlaklık, bilinen birlik ve çokluktan veya mutlaklık ve sınırlanmada hasredilmekten veya bütün bunları birleştirmekten veya bunlardan münezzehlikten *mutlak* olmaktan ibarettir. Hak, bütün bunlardan münezzeh iken, aynı zamanda hepsi O'nun hakkında sahihtir."[571] Konevî'nin ifadesiyle iki kavram, *selbî* kavramlardır ve selbî kavramlar *müspet bilgi* ifade etmez.[572] Sûfîler bu mertebeyi nitelemek için zikredilen Vücûd-ı Mutlak ifadesinin bile belirli bir sınırlanma ifade edebileceğinin farkında olarak okuyucularını ikaz eder. Hiçbir şekilde bu mertebe için mutlaklık kavramı, sınırlı olmayan anlamında bir sınırlılık ifade etmez. Aksine o, Nablusî'nin de belirttiği gibi, sadece anlatımı ve ifadeyi mümkün kılan bir ifade olarak görülmelidir ve bunun dışında hiçbir hüküm içerdiği sanılmamalıdır.[573]

570 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 34 (*el-Fükûk*, s. 199).

571 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 10 (*en-Nusûs*, s. 7).

572 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 38 (*el-Fükûk*, s. 203).

573 Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 21. Avni Konuk bu mertebeyi şöyle niteler: "Bu mertebe vücûdun mertebe-i ıtlakı olup, cemiî nuût ve sıfat izafesinden münezzeh ve her kayıttan, hatta kayd-ı ıtlaktan

Konevî taayyünsüzlük mertebesinin hiçbir şekilde hükme konu olamayacağıyla bağlantılı olarak, bu mertebe itibariyle Vücûd-ı Hakk'ın herhangi bir fiili veya sıfatı iktiza etmeyeceğini belirtir. Bunun mantıksal neticesi şudur: Bu mertebede Vücûd, âlemin kaynağı ve mebdesi sayılamaz. Konevî şöyle der: "Hak, zatının mutlaklığı açısından herhangi bir şeyin mebdesi ve kaynağı olarak nitelenemez." Konevî bunu Tanrı'ya iktiza fiilinin nispet edilebileceği durumları ele alırken dile getirir ve mertebeyi ifade etmek için de sırâfet-i zat, mutlaklık, ahadiyet, gaybü'l-gayb gibi deyimler kullanır. Bütün bunlar, bilginin ve idrakin konusu olmak anlamına gelen ve Tanrı'nın mutlak aşkınlığını dile getiren kavramlardır.

2.4.2 Taayyün-i Evvel ve Taayyün-i Sani Mertebeleri

Vücûd, mutlaklık halinden kendisinden kaynaklanan bir sebep ile bilinmeye yönelmiştir. Sûfîler bunu genellikle *Tanrı'nın bilinme arzusu* diye ifade eder. Bilinme arzusu, daha önce de belirttiğimiz gibi, Tanrı'nın kendisini bir ayna mesabesindeki bir şeyde görmek ve kemallerini yansıtmaktan ibarettir. Böylelikle Mutlak Varlık taayyün etmiş ve sınırlanmıştır. Bunun ilk mertebesi ise Tanrı'nın kendisini bilmesi mertebesidir. Konevî şöyle der: "Zattan ilk taayyün eden şey, ilminin zatının aynı veya zatın üzerine zait bir sıfat olması açısından değil, nispi farklılığı açısından Hakk'ın ilmi olduğu için, bu ilmi taayyün, isimler ve a'yân diye ifade edilen bütün taayyünleri birleştiren taayyün olmuştur. Eşya onlarda, yani bu ilmî nispette resmedilmiştir. Bu ilmî nispet, kendiliklerinde oldukları hale göre bilinenlere ilişir."[574]

---

dahi mukaddestir." Bkz. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I: 10.

574 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 52 (*el-Fükûk*, s. 216).

Bu mertebe *ilk taayyün mertebesi* olarak isimlendirilir.[575] Burada Hak, kendisini kendisiyle bilmiştir ve bu mertebe *bilen, bilinen ve bilme*nin bir olduğu mertebedir. Mertebe iki farklı açıdan değerlendirilebilir: Birincisi ikinci ve birinci taayyün mertebelerini bir sayıp Tanrı'nın isim ve sıfatlarını zatının aynı olarak bildiği mertebe ile bunları birbirlerinden farklılaşmış olarak bildiği mertebenin *taayyün-i evvel* diye isimlendirilmesidir. İkincisi ise bu mücmel ve mufassal bilmeyi ayrı iki mertebe sayıp ilk taayyünü iki ayrı taayyün mertebesi olarak isimlendirmek. Konevî'nin bunlardan hangisini tercih ettiği açık değildir, ancak iki mertebeyi genellikle bir saydığını kabul edebiliriz.

Bu mertebe, çeşitli isimlerle isimlendirilebilir. Birincisi *Hakikat-i Muhammediye* mertebesi olmasıdır. Konevî bunu şöyle dile getirir: "Hakk'ın kendisini idrak etmesi, kendisinin ve başkalarının nitelenmiş olduğu bütün taayyünlerin kaynağı olan bir taayyün ile taayyün etmiştir. Bu taayyünün sebebi, mutlak olarak değil, daha önceden zikredilen gaybi hakikatten ayrı oluşu açısından ahadiyet-i cem ile nitelenmiş ilahi-kemalî hakikat-i insaniye'dir. Çünkü Hak, dikkat çekilen gaybi mutlaklığından ayrı olmadığı gibi, hakikat-i insaniyye de başka bir açıdan bu gaybden farklı ve ayrı değildir."[576] Böylelikle Vücûd-ı Mutlak'ın ilk tenezzül mertebesi ile insanın *urûc* mertebelerinin sonuncusu aynı olmaktadır.

Bu mertebede Tanrı'nın kendi kemallerini bilmesi, bütün mertebelerdeki zuhurunu bilmesi demektir. Çünkü bu mertebe bütün mertebeleri içerir. Konevî bunu şöyle dile getirir: "Hakk'ın kendisini Hakikat-i Muhammediye'de görmek istemesinden elde ettiği şey, bütün kevnî mertebeleri ve bunla-

575 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 170 (*en-Nefehât*, s. 135).
576 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 171 (*en-Nefehât*, s. 136).

rın hükümlerini birleştiren bir hakikatte kendisini müşahede etmektir."[577] Bu ilk taayyünün ve bilmenin bu mertebenin sahibi için anlamını şöyle dile getirir: "Söz konusu tecelli ile Hz. Peygamber (sav) için meydana gelen şey ise kendisini ilahi ve birleştirici bir mertebede görmekten ibarettir. Bu mertebe, zat mertebelerini ve ulûhiyet hükümlerini içerir. Böylece Hak, bu birleştirici mertebede Hz. Peygamber için mazhar ve aynalık makamına yerleşmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in hakikati de daha önce Hak için bütün kevnî mertebelerin ve mazhar hükümlerin tam ve uygun bir aynası olmuştu."[578] Bu mertebe *hakikatü'l-hakaik* diye isimlendirilmiştir. Bunun sebebi, bu mertebenin bütün zuhur mertebelerinin ve vücûb ve imkâna ait hakikatlerin kaynağı olmasıdır. Bu anlamda bu ilk taayyün mertebesi, asılların aslıdır. Konevî şöyle der: "Bilinen ve nitelendirilerek isimlendirilen mertebelerin ilki, cem ve vücûd mertebesidir. Bazı muhakkikler, bu mertebeyi hakikatü'l-hakaik, ahadiyet-i cem makamı, cem makamı vb. şekillerde ifade etmişlerdir."[579]

Başka bir açıdan bu mertebe, *Amâ* diye isimlendirilmiştir. Bunun sebebi, bu mertebedeki belirsizliktir.[580] Bu mertebe, vahidiyet mertebesi diye de isimlendirilmiştir, daha önce de belirttiğimiz gibi vahidiyet mertebesi Tanrı'nın sıfatlarının birliği mertebesidir. Bu mertebe âlemin Tanrı'ya istinat ettiği mertebedir. Konevî Tanrı'nın el-Mebde diye isimlendirilmesinin ancak bu mertebe açısından mümkün olabileceğini belirtir. Şöyle der: "Böylece Hakk'ın mebde (başlangıç)

577 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 141 (*en-Nefehât*, s. 112).
578 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 141 (*en-Nefehât*, s. 112).
579 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 43 (*Miftâhü'l-gayb*, 25b).
580 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25 (*Miftâhü'l-gayb*, 14b).

oluşu ve ondan bir şeyin veya şeylerin meydana çıkış nispetinin vahidiyet açısından geçerli olduğu ortaya çıkmıştır."[581]

2.4.3 Ruhlar Mertebesi

Bu mertebe, vücûdun belirli bir farklılığa sahip mertebelerdeki zuhurunun ilkidir. Bu yönüyle ruhlar mertebesi, ilk iki veya başka bir sıralamaya göre üç mertebeden farklıdır. Çünkü ilk mertebelerde hiçbir şekilde gayrilik yoktur, sadece itibar ve nispetlerin zattan bir yönüyle farklılaşması söz konusuydu.

Konevî bu mertebeyle ilgili iki önemli husus üzerinde durur: Birincisi kendilerinde ruhanilik yönü güçlenmiş varlıklardan söz ettiği gibi bu yönün zayıf kaldığı varlıklardan da söz etmesidir. İkincisi ise bu mertebenin özellikle misal ve onun ardından gelen şehadet mertebesiyle ilişkisidir. Konevî ruhların cisimlerden önce yaratıldığına dikkat çeker. Bu itibarla o, ruhun bedenden ayrı ve önce olduğunun muhakkikler arasında görüş birliğine varılmış konulardan birisi olduğuna dikkat çeker. Ruhların varlık olarak bedenlerden önce yaratılmış olması, onların daha güçlü ve muktedir olmalarını izah eder. Ruhlar, bedenlerden ve cisimlerden önce yaratılmış olmakla Tanrı'nın bedenlere ulaşan yardımı da ancak ruhlar vasıtasıyla olmuştur. Bu yönüyle ruhlar mertebesi, Tanrı'nın yardımını cisimlere ulaştıran bir ara varlık veya Konevî'nin ifadesiyle *berzah* mertebedir.

Konevî'ye göre özellikleri farklı iki şeyin birbirleriyle irtibatlı olabilmesi için müşterek bir özelliğe sahip olmaları gerekir. Bu yönüyle ruh ile kendisine zıt beden arasında bir irtibattan söz edebilmek, bu ikisi arasında berzah mesabesindeki misal âleminin varlığına bağlıdır. Bu berzah varlık

581 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 79 (*el-Fükûk*, s. 242).

sayesinde özellikte birbirinden farklı iki şey arasında irtibat ve ilişki mümkün hale gelir. Bu yönüyle de misal âlemi, şehadet âlemi ve cisimler ile ruhlar arasında bir berzah mertebedir. Başka bir ifadeyle her mertebe, bir açıdan her mertebe, kendisinden önceki ve sonraki mertebeler arasında bir berzahtır. Konevî şöyle der: "Ruhlar âlemi, varlık ve mertebe yönünden, cisimler âleminden önce olduğu için, cisimlere ulaşan rabbani yardım, Hak ile aralarında ruhların vasıta olmasına bağlı olmuştur. Cisimlerin idaresi de ruhlara havale edilmiştir. Basit ile mürekkep arasındaki zatî zıtlıktan dolayı, ruhlar ile cisimler arasında irtibat imkânsızdır. Çünkü bütün cisimler mürekkep, ruhlar ise basittir. Dolayısıyla cisimler ile ruhlar arasında hiçbir irtibat ve ilişki yoktur. İrtibat olmadıkça da tesir ve teessür, yardım ve yardımı almak, gerçekleşmez. Bunun için Allah Teâlâ misâl âlemini, iki alemin birbirleriyle irtibatının mümkün olması için ruhlar ve cisimler âlemini birleştiren bir berzah yapmıştır. Böylelikle, ruhlar ve cisimler arasında tesir-teessür, yardım ve idare gerçekleşir. Binaenaleyh ruhlar misâl âlemi ve özelliği vasıtasıyla misalî tezahürleriyle cesetlenir."[582]

2.4.4 Misal Mertebesi

Konevî, mutlak vücûdun taayyün ettiği bir mertebe olarak da misal mertebesini zikreder. Bu mertebe iki kısımdır: Birincisi, şehadet âlemine dönük yönüdür; ikincisi ise ruhlar âlemine bakan yönüdür. Bu itibarla misal âlemi, ruhlar âlemiyle şehadet âlemi arasında bir berzah mertebe sayılabilir.[583] Konevî bu berzahlık kavramı üzerinde durur ve her bir mertebenin bir önceki ile sonraki arasında vasıta ve berzah

582 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 164.
583 Kayserî, *Risâle fi-ilmi't-tasavvuf*, s. 117.

mesabesinde olduğuna dikkat çeker. Konevî şöyle der: "İlahi kelamın, zahrini ve bâtnını ayırt eden haddi vardır, bununla zahirden bâtına terakki edilir. Had, zatıyla, ilahi kelamın zahirini ve bâtınını birleştiren bir berzah, aynı zamanda bâtın ile matlaı ayırt eden bir ayraçtır. Bunun bir benzeri, mutlak gayb ve şehadet mertebelerini birleştiren misal âlemidir."[584]

Misal mertebesinin özel olarak anlamı, insanın *musavvire* gücüyle ilişkisidir. Bu mertebe, şehadet âlemindeki olayları ve olguları sembolik suretlerle var olduğu mertebedir. Konevî bu mertebe hakkında şu bilgileri verir: "Misal âleminin ez-Zâhir isminin mazharı olan âlemin suretine nispeti, insan zihninin ve hayalinin kendi suretine nispeti gibidir. Âlemin suretinin ruhu, bir açıdan el-Bâtın isminin mazharıdır. Sureti olmayan makul şeyleri cesetlendiren şey, el-Bâtın ve el-Müdebbir ismidir. Ayrıca buradaki ilim ve kuvvette hiçbir eksiklik söz konusu değildir."[585]

2.4.5 Şehadet ve İnsan-ı Kâmil Mertebeleri

Vücûdun zuhurunun kemale erdiği mertebe şehadet mertebesidir ve *şehadet* mertebesi insanın kendisinde var olmasıyla kemale erer. Böylelikle *varlık dairesi* tamamlanır, zuhur nihayete ulaşır. Burada Konevî'nin üzerinde durduğu bazı konular vardır: Birincisi, kemalin ancak madde ile birleşmek sayesinde mümkün olabileceğidir, bu konuya başka bir bağlamda temas etmiştik, ancak burada dikkat çekmek istediğimiz husus, bunun zuhurun kemaline ulaşmasının yegâne yolu olmasıdır. Tanrı'nın kendini kendisiyle bilmesiyle başlayan vücûdun taayyün ve zuhur süreci, farklılık ve

584 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 321 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 378).
585 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 41 (*el-Fükûk*, s. 206).

başkalığın zirvesinde paradoksal olarak kemale ulaşır. Kemal ise insan-ı kâmildir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, insan-ı kâmil veya hakikat-i insaniye ilk taayyünün mazharıdır. Başka bir ifadeyle hakikatler arasındaki taakkul düzlemindeki sıralamada ilk zuhurun mazharı ve sureti insan, özel olarak da Hz. Peygamber'in hakikatidir. Böylelikle hakikati itibariyle ilk olan sureti itibariyle son olmuştur. Genel ilke, her şeyin kendi aslına ve başladığı yere dönmesidir. Zuhur ilk olarak, insan-ı kâmilin hakikati ile –ki Hz. Peygamber'in hakikatidir– başladığı gibi bitişi de onunla olmuştur. İnsanın ontolojik olarak ilk, zuhur bakımından son varlık olması bunu açıklar. Konevî şöyle der: "Emir, insan türüne ulaşıncaya kadar cem ve zuhurda derecelenir. İnsan türü, bütün tabii kuvvetlerin, vücubî ve esmâî hükümlerin, melekî teveccühlerin ve felekî eserlerin hedefi ve hepsinin birleşme mahallidir. Bu hükümlerin, eserlerin ve özelliklerin, taayyün, zuhur ve insani mertebede bir araya gelişleri, insani mizaçlar ile ve onlarda taayyün eden itidal derecelerine göre farklılaşır."[586]

Bu mertebenin hakikat itibariyle ilk, zuhur ve taayyün itibariyle ise son mertebe olmasının marifet meselesinde tezahür eden çok önemli sonucu vardır. Buna göre hakikati itibariyle ilk, zuhur itibariyle ise son varlık olması, insanın bütün varlıklara karşı daha geniş bilme imkânlarına sahip olduğu anlamına gelir. Çünkü varoluş süreci ile bilginin gerçekleşmesi mütedahil iki süreçtir. İnsanın ilk varlık olarak Tanrı'nın ilminde taayyün etmesi, bütün varlıklar için yaratılış sebebi ve yaratma vasıtası olması demektir. Böylece kendisinden sonra gelen bütün varlıklar insan ile ilişkili olmuşlardır. Bunun yanı sıra, insanın şehadet âleminde zuhur

586 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 110 (*el-Fükûk*, s. 274).

eden son varlık olması ise bütün varlıkların özelliklerini kazanmasını mümkün kılar. Konevî şehadet âleminin özelliğini şöyle dile getirir: "Emrin sonu, her bir şe'nin, bütün şe'nlerin özellikleri ve zatî birlik hükmü ile kendisini belirleyen bir durumda sınırlanmamanın sureti ile zuhurdur. Bu, fiil-infial, zuhur-bâtınlık, kemal-noksanlık olarak, hepsiyle tahakkuk ettikten sonra gerçekleşir."[587] Bu özelliğiyle insan İbnü'l-Arabî tarafından *varlığın anahtarı* diye isimlendirilmiştir, çünkü Tanrı insan ile varlığı açmıştır.[588]

İşte Konevî'ye göre insanın bütün hakikatleri o hakikatlerden kendisinde bulunan özellik sayesinde bilmesi, bu sayede mümkün olabilir. Konevî bu durumu 'insanın her şeye münasip olması' diye dile getirir.

3. Konevî'nin Varlık Görüşünün Değerlendirilmesi

Konevî'nin varlık görüşünü herhangi bir kavram ile nitelemek veya bu anlamda genel bir kavram bulmak mümkün müdür?

Genellikle, İbnü'l-Arabî'nin öncülüğünü yaptığı ve Konevî, Cendî, Fergânî, Kayserî, Fenârî, İznikî gibi sûfîlerin mensubu oldukları ekolün varlık tasavvuru *vahdet-i vücûd* terimiyle nitelenmiştir.[589] Bununla birlikte vahdet-i vücûdun anlam ve içeriği konusunda tam bir tanımlama yapılamadığı gibi bu anlayışın ekoldeki her sûfînin varlık tasavvurunu belirleyen bir kavram olup olmadığı bir sorun olarak kalmıştır. Öte yandan vahdet-i vücûd, tasavvuf tarihinde üzerinde en çok

587 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 19 (*en-Nefehât*, s. 10).

588 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-terâcim*, s. 8.

589 Bu konuda bkz. Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler", A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Giriş Kısmı, I: XLVIII.

spekülasyon yapılan konuların başında gelir ve bazen tasavvuf tarihi bu görüşü kabul edenler ve etmeyenler diye sınıflanabilmiştir. Bu tartışma ve eleştiriler bazen kelamcılardan geldiği gibi bazen bizzat tasavvuf içinden de eleştiriler gelmiş ve vahdet-i vücûda olduğu kadar konuyla doğrudan veya dolaylı irtibatlı meseleler üzerindeki görüş ayrılıkları önemli bir literatür meydana getirmiştir.

Vahdet-i vücûd terimini tasavvuf tarihinde ilk kullanan kişinin Konevî olduğu iddia edilir.[590] Bu açıdan kavramın anlam ve içeriğinin tahlili gerektiği gibi Konevî'nin böyle bir kavram kullanıp kullanmadığı ve kullanmış ise hangi anlamda ve bağlamda kullandığını tespit gerekir. Böylelikle varılacak nokta, Konevî'nin genel varlık görüşünü herhangi bir terimle isimlendirmenin mümkün olup olmadığını da gösterecektir.

Vahdet-i vücûdu sözlük anlamı açısından *varlık birliği* diye tanımlayabiliriz. Ancak bu anlam kavram hakkında hiçbir bilgi vermediği gibi bazen kavramın literal yorumu anlamı daha da anlaşılmaz hale getirebilir. Vakıa sözü edilen *varlık* ve *birlik* ne anlama gelir?

Afîfî, ilk dönem sûfîleri ile İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf üzerindeki temel görüş ayrılıklarının iki temel kavram ile ifade edilebileceğini belirtir. Bunlar vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd terimleridir.[591] Afîfî, ilk dönem sûfîlerinde birlik ve tevhidin bir hal olarak tezahür ettiğini ve buradan hareketle

590 Afîfî'nin görüşü için bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 42 vd. İbrahim Medkûr için bkz. "Vahdet-i vücûd beyne İbnü'l-Arabî ve Spinoza", *Tezkârî*, Kahire, Mektebetü'l-Arabiyye, 1969. Ayrıca vahdet-i vücûd teriminin tarihçesi hakkında bkz. Bekri Alaaddin, *Abdülganî en-Nablusî: Hayatı ve Fikirleri*, s. 153 vd.

591 Afîfî, *İslam'da Manevi Hayat*, s. 161.

âlem hakkında bir mebde ve mead yorumu geliştirmediklerine dikkat çeker. Başka bir ifadeyle ilk sûfîler, tasavvufi tecrübenin bir mebde ve mead yorumuna kaynak teşkil etmeyeceğini düşünmüştür. Bu nedenle onların tevhit düşünceleri, tevhidin müşahede haline bağlı olduğunu anlatan *vahdet-i şuhûd*, yani *müşahedenin verdiği birlik* olarak isimlendirilir ki bunun sonradan İmam Rabbânî'nin görüşlerine kaynaklık ettiği malumdur. İbnü'l-Arabî ile birlikte mesele farklı bir mahiyet kazanır. Artık konu, sûfînin tecrübesinin dışında ve sûfînin haline bağlı olmaktan çıkan genel bir âlem ve Tanrı ilişkisi yorumudur. Afîfî, böylece İbnü'l-Arabî ve –kendisi fazla dikkate almasa da– sonraki sûfîlerde belirli bir varlık görüşünün ortaya çıktığına dikkat çeker. Gerçi İbnü'l-Arabî öncesi bazı sûfîlerde *vahdet-i vücûd* temayülünün bulunduğuna da dikkat çeker. Bu sûfîlerin başında Hallâc-ı Mansur veya İbnü'l-Fârız gibi sûfîler gelir. İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı *vahdet-i vücûd*[592] diye isimlendirilmiş olsa bile kendisinin böyle bir kavram kullanmadığı da bilinmektedir.[593] Bazı araştırmacılar kavramın İbnü'l-Arabî eleştirmenleri tarafından yapılmış bir isimlendirme olduğunu ileri sürmüştür. İbn Teymiyye'nin böyle bir isimlendirmeyi yapmış olabileceği, görüşlerden birisidir.

Vahdet-i vücûdu nasıl tanımlayabiliriz? En önemli tasavvuf sözlüklerinden birisinin yazarı Kâşânî şöyle der: "*Vahdet-i vücûd* ile vücûdun vacip ve mümküne bölünmemesi kastedilir. Vücûd, bu taifeye göre, filozof ve kelamcıla-

592 Vahdet-i vücûd hakkında bkz. S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 117; Ferid Kam, *Vahdet-i vücûd ve Panteizm*, s. 77 vd.; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i vücûd ve İbnü'l-Arabî*, s. 9 vd.

593 Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler", A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Giriş Kısmı, I: XLVIII.

rın anladığı gibi değildir. Onların çoğu vücûdun bir *araz* olduğuna inanır. Hâlbuki onların araz olduğunu zannettikleri vücûd her mevcudun hakikatini gerçekleştiren şeydir. Bu ise Hak'tan başka bir şey olamaz. Ayrıca birlik ile nitelenmiş zatın iki itibarı vardır: Birincisi, zatın içermiş olduğu ve ihata ettiği hakikatlerin aynı olması itibarıdır. Bunlar kendisinden başka değildir. Vücûd da söz konusu bu hakikatlerin birisi ve idrak melekeleri için de en barizi ve zahiridir. Bu durumda vücûd, bu anlamda zatın aynıdır."[594] O halde terimin birinci kısmını oluşturan varlık veya vücûd, sûfîlerin *varlık olmak bakımından varlık* ifadesini yorumlayışlarında gördüğümüz gibi, Hak ile eş anlamda kullanılan Vücûd'dur.

Kâşânî'nin ifadelerinde üzerinde durulan ana mesele vücûdun *araz* veya *vücûd-ı has*, yani *özel varlık* olmadığıdır. Daha doğrusu, özellikle Nablusî'nin ayrıntılı açıklamalarını hatırladığımızda, bu kapsamda sözü edilen şey bir cevhere yüklem olan *araz* anlamıyla *varlık* veya Tanrı için kullanılan özel varlık değildir. Bunlar kelamcı veya felsefecilerin Tanrı'da vücûd-hakikat ilişkisinden hareket ederek getirdikleri kavramlardır. Kâşânî, sûfîlerin vücûdu böyle bir ayrıma tabi tutmadıklarını belirtir ve vahdet-i vücûdun anlamının da öncelikle *kendinde varlığı* bu tasnife öncelemenin ve evvelemirde onu ele almanın zorunluluğu demektir. Nablusî sûfîlerin *vahdet-i vücûd* hakkındaki görüşlerini ele alırken iki çeşit varlık birliğinden söz eder. Birincisi *var olan şeylerin birliği* anlamındaki *vahdet-i mevcûd*, diğeri ise sûfîlerin sözünü ettikleri *vahdet-i vücûd*. Ayrıca vücûd ile mevcut arasında dikkate alınması gereken zorunlu fark gözden kaçırıldığında vahdet-i vücûdun *var olanların birliği* gibi an-

---

594 Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm*, s. 591.

lamsız bir yoruma tabi tutulabileceğine dikkat çeker.[595] Pek çok insanın sûfîlerin ifadelerini böyle nitelemelerinin sebebi, sûfîlerin varlık derken gerçekte neyi kastettiklerini anlayamamaları ve *Vücûd Allah'tır* demekle *mevcut Allah'tır* ifadesini ayırt edemeyiştir. Hâlbuki aradaki fark son derece açıktır.[596]

Konevî *vahdet-i vücûd* ve müteradif lafızları kullanır. Bu bağlamda en meşhur örnek, *Miftâhü'l-gayb*'de geçen iki ifadesidir ki bu ifadeler terimi ilk kullananın Konevî olduğu yanılgısına yol açmıştır. Konevî bir şeyin *sırf varlığı* açısından tesiri olamayacağını dile getirirken, aynı zamanda bir şeyin kendisine zıt bir şey tarafından idrak edilmesinin de mümkün olmadığını dile getirir. Bu meseleye daha önce değinmiştik, ancak burada dikkat çekeceğimiz şey, bu ifadenin söz konusu terimin kullanımına örnek teşkil etmesidir. Konevî şöyle der: "İnsanın, varlığının birliği (*vahdet-i vücûd*) gibi gerçek bir birlikle *bir* iken bir şeyi idraki geçerli değildir. İnsanın idraki, varlık ve hayatla nitelenmiş, ilim ve iradeye sahip, idrak ettiği şey ile arasında münasebetin bulunduğu ve idrake mani engellerin ortadan kalktığı bir hakikat oluşuna bağlıdır."[597]

Konevî *vahdet-i vücûd* ifadesini kullanmış olsa bile bunun genel bir *varlık görüşü* veya konunun ele alınış tarzıyla *vahdet-i vücûd* ile ilgili olmadığı bellidir. Burada belirtilen açık bir şekilde, insanın irade, kudret, hayat vb. gibi niteliklerini dikkate almadan *sırf var olması* açısından herhangi bir şeyi bilmesinin mümkün olmadığıdır. İnsanın sırf varlığı açısından bir şeyi idrak edebildiğini kabul etmek ve bu

595 Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 51.
596 Nablusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 51.
597 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 22 (*Miftâhü'l-gayb*, 12a).

noktada sözü edilen vasıfları gereksiz görmek, herkesin aynı şeyi idrak edebileceğini iddia etmeye sebep olurdu. Dolayısıyla dikkat çektiği husus, insanın veya herhangi bir varlığın etkinlikte bulunabilmesi için *sırf var olmasının* yeterli olmadığını belirtmek, buradan hareketle de aynı hükmü Tanrı'ya tatbik etmektir. Böylece 'Tanrı, sırf varlığını dikkate aldığımızda, müessir olamaz,' diyerek Tanrı'da nispet ve itibarlar diye yorumladığı *ilahi* sıfatları temellendirmeye çalışır. Meselenin ikinci yönü ise Konevî'nin *ahadiyet-i cem* diye isimlendirdiği yaratılış ve zuhur sürecinde belirli bir çokluğun bulunmasının tespitidir. Ardından Konevî idrake konu olan şeylerin de birliğinden söz eder. Buna göre idrak edilen şey de birliği cihetinden değil, aksine belirli bir çokluğa ulaşmasıyla idrak veya bilgi konusu haline gelebilir: "İdrak edilen şey de birliği itibariyle değil, çokluğu itibariyle idrak edilir. İnsanın insan oluşu cihetinden, içinde çokluk bulunmayan bir şeyi idrak etmesi mümkün değildir."[598] Konevî'nin bu noktadaki meşhur örneği, saf ışığın veya saf karanlığın idrake konu olmamasıdır. Her şey içinde belirli bir çokluğu barındırdığında, başka bir ifadeyle, mutlaklıktan, belirsizlikten ve teklikten belirlenmeye, sınırlanmaya ve çoğalmaya doğru yöneldiğinde idrakin konusu haline gelebilir. Burada da mütekabil terim çiftlerini peş peşe kullandığını görmekteyiz: bir yanda mutlaklık, belirsizlik, bilinemezlik, birlik; öte yanda sınırlanma, taayyün, belirlenme, çokluk vs.

Konevî varlıkları, birliğin baskın olduğu kısım, çokluğun baskın olduğu kısım, birlik ve çokluğun beraberce bulunduğu kısım şeklinde üçe taksim ederken de bu meseleye temas

598 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 22 (*Miftâhü'l-gayb*, 12a). Benzer ifade için bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 455, 456 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 500-501).

eder.[599] Böylece sadece Vücûd için değil, her şey hakkında bir *birlik*ten söz eder. Bu birlik, bazen *saf mutlaklık* anlamında kullanılırken bazen o şeyin *hüviyeti*, bazen o şeyde baskın olan *vücûb yönü* veya *bir ilahi ismin bir şeye egemen olması* gibi farklı durumlarda farklı terim ve isimlerle isimlendirilir. Bu konu, özellikle *birlik* kavramının anlam ve içeriğinin tahlilinde göz önünde tutulmalıdır.

Konevî'nin Tanrı'dan ilk çıkan şeyin mahiyetini ele alırken de *vahdet-i vücûd* terimini kullanır ve *Hakk'*ın mutlak birliğinden ve *varlığının birliği*nden söz eder: "Bir'in birden başkasını izharı mümkün olmadığı için, vahdet-i vücûdu itibariyle Hak'tan sadece bir sâdır olur. Bize göre o Bir, var olan ve ezelî ilmin var olacağına hükmettiği var olmayan şeylerin hakikatlerine feyiz veren Vücûd-i Âmm'dır."[600] Burada *vahdet-i vücûd*, Hakk'ın varlığının birliği anlamında kullanılmıştır ve bu kullanımda mevcutlar herhangi bir şekilde dikkate alınmadığı gibi esas itibariyle bu nitelemede *Vücûd Hak'tır* kabulünün esas olduğu bellidir. Nitekim Konevî başka bir ifadesinde varlık-Hak, ardından da ilim-varlık ilişkisi üzerinde durarak bu noktaya dikkat çeker: "Hakk'ın varlığı birdir ve ilim ondan farklı değildir. Hakk'ın ilmi bir açıdan zatının aynıdır ve irade nispeti ile taayyün eden de Mutlak Varlık'tır. Bu mutlak varlık, parçalara ayrılmaz ve bölünemez. Sadece ayn-ı sabitenin hükmü vasıtasıyla ve onun mertebesinde taayyün ederek ve hususileşerek zuhur etmiştir."[601]

Başka bir ifadesinde ise ariflerin sülûklarında *varlık birliğini* müşahede edişlerinden söz ederken vahdet-i vücûd yerine *ahadiyetü'l-vücûd* ifadesini kullanır: "Varlığın mut-

599 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 468 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 510).

600 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 13a); *Yazışmalar*, s. 72 (*el-Mürâselât*, s. 66).

601 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 153 (*Miftâhü'l-gayb*, 100b).

lak birliğini (ahadiyetü'l-vücûd), sayı ve sayılanın yokluğunu müşahede ederler."[602] Bu varlık birliğinin mazharlar sebebiyle ve vasıtasıyla gizlendiğine dikkat çekerken de aynı terimi kullanır: "Mazhar mertebesinin hükümleri ile boyanmak, *varlığının birliği* (ahadiyetü'l-vücûd) sırrını ve daha önce de belirttiğimiz gibi mutlaklığı cihetinden kendisine ait hükmünün sırrı gizlenir, ezelî ilmin hükmü, kendi asaleti üzerinde kalır."[603]

Konevî'nin sıkça kullandığı ifadelerden birisi ise ademî ve nispi olanın zıddına *gerçek birlik* gibi bir anlam verebileceğimiz *vahdet-i vücûdiyye* ifadesidir. Burada *vücûdiyye* gerçek ve var olan anlamında kullanılırken, onun mukabilinde genellikle *nispi* veya *ademî* deyimi kullanılır. Konevî zat gaybını nitelerken ve onun her türlü çokluğun kaynağını oluşunu belirtirken şöyle der: "Zat gaybı, her türlü çokluğun, nispi ve vücûdî birliğin (vahdet-i vücûdiyye ve nispiyye) kaynağıdır. Çünkü bütün bunlar, bu gaybda silinmiştir. Söz konusu gayb, her mertebenin, varlığın, adedin ve sayılan şeylerin aslıdır."[604] "Söz konusu ilahi ve kevnî mertebelerde zuhur ve bâtınlık nispetleriyle varlık birliği (ahadiyyetü'l-vücûdiyye) dikkate alındığında, Hak'tır denilir. Bu iki mertebede, çoğul veya tekil ve vücûdî olarak çokluk dikkate alınırsa, *halk* ve *sivâ* veya *zahir ve mazharlar* veya şe'nlerin ve isimlerin suretleri denilir. Çokluk belirtilen haricî çokluk anlamında alınmayıp tek hakikate dönen *nispet* diye düşünüldüğünde çokluk, Hakk'ın isimleri, halleri, nispetleri vb. bilinen isimlerdir denilir. Nitekim ariften ve onun zevkinden üstün olan muhakkikin zevki böyle demeyi gerektirir." Konevî esas ve ilk

602 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 296.
603 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 153 (*Miftâhü'l-gayb*, 101a).
604 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 236 (*en-Nefehât*, s. 189).

kavram ve gerçeklik olarak varlığı ve bunun tekliğini almıştır. Bu varlık, birdir ve sadece kabiliyet ve hakikatler sebebiyle çoğalmıştır. Konevî şöyle der: "Tek *varlık* vardır ve o da, kabiliyetlerin hakikatlerinin farklılaşması sebebiyle farklı, çoğalmış ve taaddüt etmiş olarak zuhur etmiştir. Bununla beraber o, mazharlardan soyutlanışı itibariyle, kendiliğinde artmaz ve çoğalmaz."[605]

Konevî sûfînin bir hali olarak varlık birliğini müşahede edebileceğini belirtir. Bunu, tecellinin hangi isimden kaynaklandığına bağlı olarak izah eder: "Tecelli, ez-Zâhir, el-Bâtın veya el-Camî isminin mertebesine göre tecelli eder. Tecelli, ez-Zâhir ismine ait ve şehadet âleminde gerçekleşmişse, tecelligâha Hakk'ı her şeyde *hal* olarak görme imkânı verir. Böylece tevhid hükmünün sırrı, o kişinin tabiatının ve hissî ve hayalî kuvvetlerinin mertebelerinde zuhur eder."[606] Başka bir ifadesinde ise sâlikin ulaştığı hayret ile bu birliği görmek arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Daha önce de belirttiğimiz gibi, sûfî, sülûkunun neticesinde bir hayret ile karşılaşır. Sûfîler *hayret* üzerinde önemle durur ve bunun bilgisiz insanların veya aklıyla gerçeğe ulaşmaya çalışan insanların hayretlerinden farklı olduğuna dikkat çeker. Bu hayretin sebebi, marifete, müşahedeye, bütün varlıkların sırrını görmeye ve *vücûdun birliğini* (ahadiyyetü'l-vücûd) gerçek anlamda idrake tam olarak ulaştıktan sonra hükmü ortaya çıkan bir hayrettir.[607] Şu halde başka bir açıdan *vahdet-i vücûd*, Konevî'ye göre sûfîyi hayrete düşüren nihai mertebelerden birisidir.

---

605 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 60 (*Miftâhü'l-gayb*, 39a).
606 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 73 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 140).
607 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 460 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 504).

Konevî insanın bu birliği idrak etmesini müşahedenin sonu sayar: Kesinleşmiş ve tahkik edilmiş bir müşahede, müşahede edilenin bir olduğunu şahitlik eder. Bu şahitlik akıl düzeyinde değil, hal olarak gerçekleşen şahitliktir. Çünkü müşahededе akletme ve gören-görülen ayrımı, kısaca temyiz yoktur. Gerçek müşahede, salikin çokluğunun kendi birliğinde silinmesiyle gerçekleşir. Bu halde artık müşahede eden ve edilen birdir. Çünkü her şeydeki öncelik birliğe aittir. Çokluk ikinci derecede ortaya çıkar ve sülûk daha önce gördüğümüz gibi izafi çokluğun birlikte silinmesi ve fena bulmasıdır. Sûfîler bu durumu anlatmak için *cem* veya *cemu'l-cem* diye ifade eder. Müşahede gerçekleştikten sonra sâlik ikinci defa bu birlikten bir açıdan müşahedenin neticesi olan ilim mertebesine döner. Sûfîlerin *fark* dedikleri hal budur. Konevî kişinin müşahede haliyle ardından döndüğü ilk hal arasındaki ayrımı çok önemli bir ifadeyle kalıplaştırmıştır: "Tevhit müşahedenin, temyiz ise ilmin hükmüdür."[608] Başka bir ifadesinde ise "Bu müşahede, şuhud açısından bir, ilim açısından ise mufassal ve temeyyüz etmiştir," der.[609]

Bu şu demektir: Mutlak birlik, ancak müşahededе mümkündür ve müşahede esnasında görülebilir. Bu mutlak birliği anlatmaya kalktığımızda ise mutlaka çokluğu dile getiririz ve müşahede eden ile edilenin farklılığını varsayarız. O halde mutlak birlik, hiçbir zaman taakkul ve ifade düzleminde gerçekleşmeyecektir. Bu nedenle 'Tevhit müşahedenin temyiz ise ilmin hükmüdür,' demiştir. Çünkü ikilik olmaksızın bilmekten söz edemeyiz.

Öte yandan birlik, her şeyde esas ve asıl olandır. Çokluk ise bu birliği örtmüş ve perdelemiştir. Konevî'nin tekrar vü-

608 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 165 (*en-Nefehât*, s. 131).
609 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 139 (*en-Nefehât*, s. 111).

cub ve imkân hükümlerinin tedahülü ve baskınlığı meselesine döndüğünü görmekteyiz. Konevî'nin birliği varlığın mutlak bir niteliği sayması, varlığın mevcut diye isimlendirilen şeyleri birleştirici olması özelliğinde tezahür eder. Bütün varlıkları görünürde aynı hükmü kabul etmeye hazır hale getiren şey öncelikle *varlık*'tır. Şöyle der: "Eşya arasındaki görünür bütünlüğün (cem) sebebi ve hakikatleri açısından birbirlerinden farklı olmalarına rağmen onların çokluklarını birleştiren illet, varlıktır."[610] Şu halde Varlık birdir, sadece 'birdir' yeterli bir ifade değildir. Varlık, aynı zamanda çokluğu birleştiren şeydir. Burada Varlık'ın isimlerle ilişkisinde zatın işlevine sahip olduğu veya zat ile aynı anlamda kullanıldığı anlaşılıyor.

Vücûdun *bir* olmasının bir gereği, isim ve sıfatlar ile zat veya Vücûd-ı Mutlak arasındaki ilişkinin gerçek bir ikilik ve farklılık olmamasıdır. Vücûd-ı Mutlak'in ilk tecelligâhı olan isim ve sıfatlar, gerçekte kendisinden farklı değildir. Konevî şöyle der: "İsim ve sıfatların O'nun tecelligâhı olması, perdelerin, tecelligâhların ve mahallerin, kendilerinde, onlar ile ve onlar üzerinde tecelli edenden farklı olduğu anlamında değildir. Bilakis bu, Hakk'ın mutlak zahirliğinin, bâtını için tecelligâh olduğu anlamındadır."[611] İsim ve sıfatlar ile zat asındaki ilişki, âlem ve Vücûd-ı Mutlak arasındaki ilişkinin de genel çerçevesini oluşturur. Çünkü o ikisi arasındaki ilişki, isim ve sıfatlar ile âlem arasındaki ilişkinin aslı ve esasıdır. Başka bir ifadeyle isim ve sıfatlar Vücûd-ı Mutlak'ın tayyün ve tecelli ettiği ilk mazhar olduğu gibi âlem de isim ve sıfatların zuhur ve tecelli ettiği mazhardır. Birinci derecede zuhur eden ile mazhar arasındaki ilişki, zorunlu olarak, fer-

610 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 47 (*en-Nefehât*, s. 31).
611 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 216 (*en-Nefehât*, s. 174).

lerine de sirayet eder ve âlemin *vücûd-ı mutlak* karşısındaki gerçekliğinin ve farklılığının derecesini belirler.

Konevî'nin varlık bahsinde dikkat çektiği bir husus, *vahdet-i vücûd*un anlamını ve Konevî'nin düşüncesindeki tam karşılığı bilgi verebilir: Tanrı'dan ilk çıkan şeyin niteliği ve ismi hakkında filozofları eleştirirken İlk Akıl yerine, ilk çıkan şeyin *genel varlık* veya *genel varlık tecellisi* olması gerektiğini ısrarla belirtmişti. Ardından *genel varlık*'ın bütün mümkünler arasında ortak olduğunu, başka bir ifadeyle bütün mümkünleri birbirlerine bağladığı gibi aynı zamanda hepsini Tanrı'ya bağladığını ve onların Tanrı ile irtibatını temin ettiğini belirtmişti. Vakıa, Konevî'nin sudur görüşündeki en önemli konu, *genel varlık'ın* işlevi ve bir yandan Tanrı ile öte yandan mümkünler ile ilişkisiydi. Konevî pek çok ifadesinde Vücûd'u ve özel olarak da *varlık tecellisi* diye isimlendirdiğimiz *genel varlık*'ı (vücûd-ı âmm ve'l-müşterek) bütün mümkünler arasındaki *ortak nokta*, *kadr-i müşterek*, hepsini birleştiren yön diye nitelemişti. Tanrı açısından baktığımızda ise bu tecelli sayesinde Tanrı'nın her şey ile beraber olması, her şey ile doğrudan ve vasıtasızca irtibatlı olması mümkün olmaktadır.

Böylece vahdet-i vücûdun en önemli ifadesine ulaşmış bulunmaktayız: Konevî'nin veya başka sûfîlerin vahdet-i vücûd diye kavramlaştırılan şeyin delilleri olarak ileri sürdükleri kanıtlar, bazı noktalarda odaklaşır: Bunların başında Tanrı'nın her şeyi yaratan ve her şeye varlık veren ve bekalarını sürdüren olduğudur. Bu anlamda vahdet-i vücûddan söz etmek, başta el-Hayy ve el-Kayyûm gibi isimler olmak üzere, Tanrı'nın yaratmayla ilgili isim ve sıfatlarının işlevinden söz etmektir. Tanrı Mutlak Varlık, onun dışındaki her şey ise sadece yok olucu arazlardır. Tanrı'nın yaratmasının

varlık vermek olmasının bir sonucu olarak var olan her şey bu *varlık* sayesinde doğrudan Tanrı'ya bağlanmış olmaktadır. Konevî bunu daha önce de belirttiğimiz gibi, özel yön veya *doğrudan irtibat* diye isimlendirir. Başka bir ifadeyle varlığın bir olması ve her şeyin bu varlık sayesinde *mevcut* hale gelmesi, her şeyin Tanrı ile doğrudan irtibatını temin eder. Bunun neticesinde ise Tanrı her şey ile beraber olmaktadır. Konevî vahdet-i vücûdun en önemli kavramsal ifadesini *Hakk*'ın eşya ile beraberliği diye isimlendirir. Bu yönüyle *vahdet-i vücûd* diye kavramlaştırılan düşüncenin Tanrı'nın mutlaklık ve münezzehliğini dengeleyen içkinlik ve teşbih yönüyle ilgili olduğu unutulmamalıdır.

Şu halde Konevî'nin varlık görüşünün en önemli noktasını tespit ettik: Bunlar birbirine bağlı iki hükümdür: Tanrı eşyayı, eşya için bir varlık yaratıp bu yaratılan varlığı onlara izafe etmekle var etmez. Ya da eşyanın kendiliklerinden kazanabileceği bir varlık da söz konusu değildir. Tanrı öncelikle kendi ilminde *sübut* halinde bulunan hakikatlere varlık tecellisini yayar ve onlar da bu tek varlık tecellisi sayesinde hariçte mevcut olurlar. Mevcutların varlık ile ilişkisi ve varlığın her mevcutta farklı derecelerde bulunması, hiçbir şekilde varlığın kendisiyle ilgili değildir. Çünkü böyle bir durumda varlığın çoğalacağını ve artabileceğini kabul etmiş oluruz. Bu anlamda her türlü çokluk ve farklılık, bizzat eşyanın hakikatlerine racidir.

Bunun tabii sonucu ise Tanrı'nın her şey ile beraber olması ve her varlığın doğrudan ve dolaylı olarak Tanrı ile irtibatıdır. Bu durum, Tanrı'nın mutlaklık ve bilinemezliğinin içkinlik ve yakınlık ile dengelenmesi, teşbih ve tenzih arasındaki Tanrı tasavvurunun ortaya konulmasından ibarettir. İşte Konevî'nin varlık görüşünün ana fikri, bu noktadır.

Öte yandan Konevî, varlıktaki bu *birliği* anlamada insanların farklı derecelerde bulunabileceğini kabul eder. Bu durum sonradan vahdet-i vücûda yöneltilen eleştirilere karşı bir ön savunma gibidir.

Konevî insanların tevhit karşısında üç kısım olduklarını belirterek üç ayrı tevhit ehlinden söz eder. Bunların birincisi, Tanrı ve âlemi mutlak anlamda var sayan insanların tevhit görüşleridir.[612] Bu insanlar, Tanrı'yı âlemin yaratıcısı ve banisi kabul etmekle birlikte âlemi de var sayar. Bu insanların genel anlamda Konevî'nin *ehl-i nazar* diye isimlendirdiği kimseler olduğu bellidir: "Başka bir grup ise bunların tam karşısında durur ve her hakikatte Hakk'ı idrak ederler. Onlar, eşyanın Hakk'ın mazharları olduğunu ve Hakk'ın onlarda sadece zuhur ettiğini unutur, başka'yı nefyeder, zahir olan Hakk'ın dışındaki siva'yı kabul etmezler. Onlara idrak edilen çoklukların ve bunların sebepleri sorulduğu vakit, bunların mahiyetini ve niteliklerini bilmezler ve buna cevap veremezler."[613] Bu insanlar, sûfîlerin bir kısmı, özellikle de hallerinin kendilerine baskın geldiği kimselerdir. Bunların yanılgısının temel nedeni, mertebeler arası ilişkileri ve mertebelerin hükümlerini bilememektir. Başka bir ifadeyle bu insanlar müşahedelerinde değil, müşahedenin sonuçlarını değerlendirmede hata etmiştir. Sûfîlerin bu tarz hataları İbnü'l-Arabî tarafından ayrıntılı ele alınmış ve müşahede düzleminde veya ifade ve aktarım düzeyindeki hatalar ayrı ayrı mütalaa edilmiştir. Vahdet-i vücûda yönelik bazı eleştirilere Konevî'nin eksik insanların özelliği diye saydığı bu kimselerin ifade ve görüşlerinin yol açmış olabileceğini varsayabiliriz. Bu iki sınıfın ortasında ise kâmiller bulunur.

---

612 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 67 (*Miftâhü'l-gayb*, 44a).
613 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 67 (*Miftâhü'l-gayb*, 44a).

Konevî kâmil insanları ve onların tevhit anlayışlarını şöyle niteler: "Temkin sahibi kâmiller ise vücûd itibariyle Hakk'ı zahir olarak müşahede ederler, bütün (ilahi ve kevnî) hakikatleri, söz konusu bu üç külli hakikat ve diğerlerini, Hakk'ın tecelligâh ve mazharları diye müşahede ederler. Bunlar ya bu üç hakikat ve benzerleri zatî-ilahi isimler gibi, başlangıçta Hakk'a aittirler. Veya hem Hakk'ın hem de Hakk'ın tecelligâhları olan zikredilen zatî isimlerin ve asli hakikatlerin tecelligâh ve mazharlarıdır. Hak, kendisine isimlik ve vasıflık anlamında izafe edilen ve başkasına da izafe edilen diğer külli ve cüzi hakikatlerin taayyünlerinin ardından *celânın kemali*ni talep eder. Bütün bunlar, ihata, hüküm, mevhum eksiklik ve kemaldeki farklılıklarıyla birlikte, Hakk'ın şe'nlerinden ibarettirler. Bu kimseler, Hakk'ı gerçek müşahede ile müşahede eden ve Hakk'a dair değil, kendilerine dair gerçek marifetle O'nu bilenlerdir. Bu marifet de Hak ile sabit olan müşahede ve marifeti tam olarak elde etmelerinden ve Hak için de onlara dair marifet ve müşahedenin gerçekleşmesinden sonra gerçekleşir. Çünkü onlar Hak ile idrak ederler, Hak da onlar vasıtasıyla idrak eder. Bu makam ehli, hal müşahedesinin mensupları gibi âlemi nefyetmedikleri gibi, perdeli kimseler gibi, âlemi ispat da etmezler. Bununla beraber onlar, âlemi ve Hakk'ı itiraf ederler, Hak ile başkasını da ayırt ederler."[614]

614 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 68 (*Miftâhü'l-gayb*, 44b).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KONEVÎ'NİN BİLGİ VE VARLIK GÖRÜŞÜNÜN DAYANDIĞI KAİDELER

1. Varlıkta Nizam Fikri ve Sebeplilik

1.1 Varlıkta Nizam ve Gaye

Hüküm vermek, hükmü geçerli kılacak bir varlık anlayışını gerektirir. Böylece verilen hüküm, her zaman ve hükme konu olan bütün türleri içerebilir. Varlık tasavvuru, değişkenlik ve olgular arasında bir süreksizliğe dayanıyorsa o zaman bilgiden söz etmek mümkün olmaz. Konevî bir *ilim*den söz eder ve bu ilimde verilecek bir hüküm sürekliliğe sahip olmalıdır. Bunun gerçekleşebilmesi için de varlık anlayışının *sürekliliği* meşru kılacak tarzda tasavvur edilmesi gerekir. Bu kaide[615] ile eşyanın gerçekliğini ve bilginin imkânını kabul ettiği gibi, aynı zamanda bu kaide, bilginin imkânını ve eşyanın hakikatlerini inkâr eden *sofistler*e yönelik dile geti-

615 Kaide kavramının tanımı sözünü ettiğimiz sürekliliği açıklamaya yeterlidir. Cürcânî kaideyi bütün cüzlerine tatbik edilen külli kaziyye diye tanımlamaktadır. Başka bir ifadeyle bir kaideden söz ettiğimizde bu kaidenin bütün cüzleri ve meseleleri içermiş olması gerekir. Bkz. Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 171.

rilen 'Eşyanın hakikatleri sabittir ve bunlara dair ilim gerçekleşmiştir,' prensibiyle aynı bağlamdadır.[616]

Konevî'nin bilgi ve varlık görüşünü dayandırdığı kaidelerin ilki illet-malul ve varlıkta sebeplilik ilişkisi ve bir nizamın bulunuşuyla ilgilidir. Bu kaidenin hem şeriat ve hem de akıl ve keşif tarafından teyit edilmiş genel bir kaide olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle kaidenin kaynağı, sadece ehl-i Hakk'ın keşifleri değil, aynı zamanda şeriat ve akıldır. Konevî kaideyi doğrudan veya dolaylı pek çok eserinde tekrarlar, çeşitli meseleleri ona dayandırarak izah eder.[617] Bir şey için iktiza fiilinin iki tarzda düşünülebileceğini belirtir: Birincisi *lizatihi*, yani herhangi bir haricî şarta veya sebebe bağlı kalmadan bir varlığın sadece kendi zatı dolayısıyla bir şeyi gerekli kılmasıdır. Bu durumda bu fiil ve neticesi, failin zatının varlığına bağımlı olmaktadır. İkinci durum ise bir veya fazla şarta bağlı olarak başka bir şeyi gerektirmesidir ki bu durumda da bu gerektirmenin varlığı, şarta veya şartlara bağlıdır.[618]

Bu kaide, eşyanın hakikatlerine dair düşüncenin bir devamıdır. Başka bir ifadeyle eşyanın hakikatleri hakkındaki tasavvur, bu hükmü istilzam eder. Konevî eşyanın hakikatlerinin sabit olduğunu çeşitli ifadelerinde ortaya koyar. Bu ifadeleri, söz konusu ilkenin farklı ifade biçimleri olarak

---

616 Taftazânî, *Şerh-i Akaid-i Nesefî*, s. 101 vd.

617 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14 (*Miftâhü'l-gayb*, 7a). Konevî şöyle der: "Bir şey, herhangi bir şart olmaksızın, *lizatihi* bir şeyi iktiza ederse, zatı devam ettiği sürece o şeyi iktiza etmeye devam eder. Zatına zait bir şart ile o şeyi iktiza ederse, bu şarta ve bu şartın hükmünün devam etmesine göre, o şeyi iktiza eder."

618 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14 (*Miftâhü'l-gayb*, 7a). Bu iki iktiza türünün açıklaması ve misalleri için bkz. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 76 vd. Atpazarî, *Şerh-i Miftâh*, v. 7; İznikî, *Şerh-i Miftâh*, v. 4b.

görülebilir. Şöyle der: "Hakikatler değişmez. Yokluk varlığa dönüşmeyeceği gibi varlık da yokluğa dönüşmez."[619] Ardından söz konusu kaideyi zikrederek görüşünü temellendirir: "Bir şeyin zatı bir durumu gerektiriyorsa zatı devam ettiği sürece o şey üzerinde kaimdir. Eğer bir veya fazla şartla gerektirirse fiil bu şarta bağlıdır."[620] Konevî, bu sürekliliğin dayanağı olarak âlemin ilahi ilimde *sabit* bulunuşunu gösterir: "Âlemin cüzlerinden her birisinin sureti veya bütünün sureti, Hakk'ın ilminde ezelî ve ebedî olarak bir mertebede değişme ve tebdil olmaksızın sabittir."[621] "Sebat hükmü her şeyi kuşatır. Çünkü herhangi bir şeyin *lizatihi* iktiza ettiği bir hüküm, o şey için sabit olduğu gibi, bu hükmün sadece kendisine ait olması veya başkasının bu özellikte ona ortak olması da sabittir."[622]

Kaidenin çok önemli bir tezahürü ise *varlık yokluk* ilişkisinde ortaya çıkar. Konevî, varlığın yokluktan çıkmayacağını ve salt yokluk olamayacağını izah ederken yine bu ilkeye atıf yapar: "Mutlak yokluk, varlığa dönüşmez. Bunun nedeni böyle bir durumda hakikatlerin başkalaşacak olmasıdır (*kalbü'l-hakāik*) ki böyle bir şey imkânsızdır. Yokluk, yani salt yokluk bu anlamda Yaratıcı'nın tesirini ve yaradılışını kabul eden bir mahal olamaz."[623] İbnü'l-Arabî ise "Varlık yokluğa, yokluk

---

619 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 190 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 169).

620 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 190 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 169).

621 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 191 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 170).

622 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 235 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 293). *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Müeyyidüddin Cendî, Tanrı'nın zatının bilinemeyeceğini 'Bir şey *lizatihi* bir şeyi iktiza ederse zatı devam ettiği sürece o şeyi iktiza eder,' hükmüne bağlı olarak açıklamaktadır. Bkz. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 31.

623 Konevî, *Yazışmalar*, s. 199 (*el-Mürâselât*, s. 173).

varlığa dönüşmez. Hakikatlerin değişmesi mümkün değildir," der.[624]

Konevî kaide bağlamında varlıkların fiillerini ve bu fiillerin doğrudan veya dolaylı ortaya çıkardığı neticeleri ele alır. İlk mesele Tanrı için *iktiza* kavramının anlamıdır. Belirtmeliyiz ki iktiza başta âlemin yaratılması olmak üzere Tanrı'nın varlıktaki her çeşit fiil ve eylemini içeren genel bir terimdir. Tanrı için *iktiza* isim ve sıfat mertebesini teşkil eden ulûhiyet açısından sabit olabilir.[625] Tanrı'nın veya bir varlığın şartlı veya şartsız *iktiza* ettiği herhangi bir neticenin sürekliliği *malulün tam illetinden ayrı kalamayışı*'dır.[626] Nitekim Fenârî'nin de belirttiği gibi kaide, esasta zorunlu-mümkün arasındaki *illet-malullük* ilişkisini belirler. Zat bir şeyi iktiza ettiğinde, mümkünün tam illetidir. Zat illet olduğunda, malulünün bulunmaması söz konusu değildir. Aksi halde mümkünün varlığının, herhangi bir tercih edici –ki o Hak'tır– bulunmadan var olması gerekirdi.[627] Fenârî'ye göre böyle bir şey, kesinlikle imkânsızdır. İllet ve malulün bir arada bulunamayacağını farz ettiğimizde mümkünün mahiyetinin değişmesini, zorunlunun çoğalacağı ve hâdis olabile-

624 İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 11.

625 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 81 (*Miftâhü'l-gayb*, 3a); *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 9 (*en-Nusûs*, s. 6). Konevî burada 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, varlığının vacipliği veya (varlık için) mebde olması veya yaratmayı gerektirme (iktiza) veya kendisinden herhangi bir eserin sâdır olması veya ilminin kendisine veya başkasına taalluk etmesi gibi herhangi bir nispetin O'na izafe edilmesi, sahih ve geçerli değildir. Çünkü bütün bunlar, taayyün ve sınırlanma hükmü verirler."

626 Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 77; Atpazarî, *Şerh-i Miftâh*, v. 11.

627 Benzer açıklama için bkz. Burûsevî, *Şerh-i Miftâh*, v. 7; İznikî, *Şerh-i Miftâh*, v. 4.

ceği gibi durumlarla karşı karşıya kalırız ki bunların hepsi imkânsız şeylerdir.[628] Başka bir açıdan zorunlu olanın mümkünü var kılmada yetersiz olduğu sonucu çıkar. Şu halde illet olan zat, malul olan mümkünün varlığını iktiza eder.

İllet-malul ilişkisi veya varlıkta genel anlamda sebeplilik diye tanımlayacağımız bir şey var mıdır? Bu soru, iki şekilde ele alınabilir: Birincisi, bir bütün olarak âlemin illeti veya sebebi; ikinci olarak ise âlemdeki olguların veya varlıkların arasındaki sebeplilik ve illiyet bağlantısı. Öncelikle Konevî'nin birinci, ardından ise ikinci şıkla ilgili görüşlerini ele alacağız.

1.2 Tanrı-Âlem İlişkisi: İllet-Malul

Konevî Tanrı-âlem ilişkisinin *illet-malul* ilişkisi olduğunu kabul eder. Bu ilişki, Tanrı'nın müteal ve mutlak yönü itibariyle değil, isim ve sıfatlarının mertebesini teşkil eden ulûhiyet mertebesi açısından gerçekleşmiş bir ilişkidir. Bu bağlamda bazı ifadelerini zikredebiliriz: "Hakk'ın mümkünleri yaratmaya teveccühü mutlak birliği açısından değildir, çünkü bu açıdan zat ile herhangi bir şeyin münasebeti, tesir ve teessür doğuracak bir ilişkisi olamaz."[629] "Mebde olmak, itibarların kaynağı ve nispet ve izafetlerin membaıdır. Hak, bir başka şeye nispeti açısından değil, sadece bu nispet cihetinden muhakkike göre mebde diye isimlendirilir."[630] "Zatın illet olması muhaldir. Fakat ulûhiyet, izafetleri kabul edebilir."[631]

628 Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 77.
629 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 151 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 130).
630 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 10 (*en-Nusûs*, s. 7).
631 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 195.

Tanrı ulûhiyetinin gereği olarak âlemi var etmiştir ve bu yönüyle onun illetidir. Tanrı ile âlem arasında *illetlik-malullük* ilişkisinden söz ettiğimizde birtakım meselelerle yüz yüze geleceğimizde kuşku yoktur. Birincisi Konevî'nin düşüncesinde âlemin yerinin anlaşılmasında büyük önem taşıyan âlemin belirli bir gayeye göre var olup olmadığı meselesidir.

Âlemin yaratılışında bir gaye var mıdır? Konevî âlemin belirli bir gaye için var olduğunu belirtir. Bu gaye sûfîlerin sıkça kullandıkları bir hadise göre "Ben bilinmez bir hazine idim, bilinmek istedim ve bilinmek için halkı yarattım"[632] şeklinde ifade edilen *Tanrı'nın bilinme arzusu*dur. Konevî hadise sıkça atıf yapar, bazen ondan türettiği *hubbî tevecc üh* (sevgiden kaynaklanan yönelme), *iradî-hubbî tevecc üh* (irade ve sevgi kaynaklı yönelme)[633] gibi terimlerle ilk yaratı-

632 Bu hadisin âlemin varlığının gayesi olarak izahı için Bkz. Konevî, *Tebsıra*, s. 26. Ayrıca bkz. Fergânî, *Müntehe'l-medârik*, s. 5. Bu bağlamda muhabbet için bkz. Kayserî, *Risâle fi-marifeti'l-muhabbet*, s. 138 vd. Muhabbet türleri ve zatî muhabbet, sıfatî muhabbet için bkz. Kayserî, *Risâle fi-marifeti'l-muhabbet*, s. 141 vd.; Kayserî, *Şerhu'l-kasîdeti'l-mîmiyye*, s. 63 vd.; Muhabbet ve ilim ilişkisi için bkz. Kayserî, *Şerhu'l-kasîdeti'l-mîmiyye*, s. 60 vd. Bu hadis ile bir görüşe göre Allah isminin türetildiği aşırı sevgi anlamındaki *veleh* ilişkisi için bkz. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 33. Ayrıca *kenz-i mahfi* ve yaratma sebebi ilişkisi hakkında bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 13 vd.

633 Konevî'nin üslubunun dikkat çekici bir özelliği, bu gibi çeşitli kavramlardan oluşmuş uzun cümleler kullanmasıdır. Bu gibi bir üslup, düşüncenin anlaşılmasını zorlaştırmakla beraber, bu gibi isimlendirme ve izafetlerde genellikle işlevlerin dikkate alındığını görmekteyiz. Bkz. *Fatiha Tefsiri*, s. 115, 163, 164 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 181, 228, 229); *Tasavvuf Metafiziği*, s. 52 (*Miftâhü'l-gayb*, 32a). Konevî, Tanrı'nın bilinmek isteyişinden kaynaklanan ilk hareketi ve bununla meydana gelen ilk nikâhı şöyle dile getirmiştir: Zikredilen nefes, mutlak-külli varlık yaratılışı ve nefesinin kelime ve

lış eylemine ve söz konusu gayeye atıf yapar. Bunun anlamı Tanrı'nın âlemi isim ve sıfatlarının bilinmesi için meydana getirmiş olmasıdır.[634] Tanrı'nın âlemi belirli bir gaye için yaratmış olması, hiç kuşkusuz, Tanrı'nın herhangi bir şekilde başka bir şeye muhtaç veya bir şeye mecbur olup olmadığı meselesine yol açar. Acaba Tanrı bilinmek veya bilinmenin neticesinde ortaya çıkan kemali için bile olsa başka bir şeye muhtaç olabilir mi? Bu ifadesiyle Konevî Tanrı'nın belirli bir anlamda, kendisinin dışındaki bir şeye muhtaç veya mecbur olduğunu belirtmiş olmuyor mu? Böyle bir şey ise Tanrı'nın mutlak varlık ve mutlak kemal sahibi olmasıyla çelişmez mi?

Bu sorun "Hakk'ın bir zatî kemali, bir de zuhuru âlemin icadına bağlı esmâî kemali vardır"[635] diyen Konevî tarafından kemalin ikiye ayrılmasıyla aşılır. Tanrı'nın iki kemali vardır: Birincisi Tanrı'nın zatına has kemalidir. Bu kemal, Tanrı'nın âlemlerden müstağni olmasını gerektirir. Bu yönüyle Tanrı, hiçbir şey ile irtibatlı değildir, hiçbir şey kendisine istinat etmez, hiçbir şeyin kaynağı olamaz, hiçbir şeye ilişmez, hiçbir şeye benzemez. Bu kemalin gereği zatın kendisine tecellisidir ve bu *feyz-i akdes* diye isimlendirilir. Bunun anlamı Tanrı'nın zatını bilmesi ve zatında mündemiç isim ve sıfatlarını mücmel bilmesidir. Konevî bunu örneklendirirken, bir sayısında bütün sayıların veya çekirdekte ağacın bütün

---

harflerinden ibaret olan Rab'dan sâdır olan kevnî varlıklar karşısındaki durumu, umumi buhar gibidir. Bu buhar, gayb mertebesinden (Hakk'ın bilinmek isteyişi anlamındaki) hubbî-iradî-ilahi bir teveccüh ile zatî isimler arasında gerçekleşen birleşmenin neticesidir. Bu, *birinci nikâh, tedellî menzili, Amâ mertebesi* ve *iktidarın nüfuz mertebesi* gibi isimlerle isimlendirilir. Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 52 (*Miftâhü'l-gayb*, 32a).

634 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 66 (*el-Fükûk*, s. 229).

635 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 66 (*en-Nusûs*, s. 51).

uzuvlarıyla birlikte bulunmasını verir.[636] Şu halde bu *birlikte çokluğun, mücmelde mufassalın* görülmesidir.[637]

İkinci kemal ise âlemin ve içindekilerin zuhuruna bağlıdır ve Tanrı ile âlem arasında bir bağımlılığı gerektirir. Bu ikinci kemal, âlemin ve içindeki her şeyin zuhur etmesini gerektirir. Âlemin ve yaratmanın Konevî'nin sistemindeki yerinin anlaşılması için bu kemale dair fikirlerinin ve bu bağlamda kullandığı *tezayuf* (izafe olmak) veya *tevakkuf* gibi terimlerin doğru anlaşılması çok önemlidir. Tanrı'nın sıfatlarına dair kemalin gerçekleşebilmesi, birinci kemalde *mücmel* ve içkin halde bulunan şeylerin birbirlerinden ayrılarak tafsilleşmesine bağlıdır. Bu ise âlemin ve içindeki şeylerin çeşitli varlık mertebelerinde zuhur etmesi anlamına gelir.

Konevî Tanrı'nın sıfatlarının kemalinin gerçekleşmesinin âlemin zuhur etmesine bağlı olduğunu belirtir. Bu bağlılık, karşılıklıdır. Bunun için kullandığı terim de iki şey arasındaki izafet ilişkisini ifade eden *tezayuf* kelimesidir. Bu bağlamda *tevakkuf* ve *terettüp* de kullanılır. Tanrı'nın çeşitli isim ve sıfatları fail ve müessir iken, onların fiil ve tesirlerini kabul edecek münfail ve müteessir edilgenlerle irtibatlıdır. Bu bağlamda ilah-meluh, kādir-makdur, fail-meful gibi ikili terimlerle Tanrı-âlem irtibatı dile getirilir. Bu ilişkiler, her halükarda zorunlu bağlantılardır. Çünkü Tanrı'nın sıfatları, anlamlarının ortaya çıkması için mefullere ihtiyaç duyar ve bunlar olmadan bu sıfatlar işlevsizdir. Fenârî'nin de dediği gibi "Tanrı'nın sıfatlarının işlevsiz kalması ise düşünülemez."[638]

---

636 Çekirdek-ağaç misali için bkz. Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", s. 33.

637 Sûfîlerin birlik-çokluk ilişkisini izah için kullandıkları çeşitli örnekler için bkz. M. Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 206 vd.

638 Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 78.

Konevî bu bağımlılığı açıklarken şöyle der: "Ulûhiyet, meluh ile ilişkili bir mertebedir. Meluh da ulûhiyetle ilişkilidir. Bunu, tezayuf sırrı gerektirmektedir."[639] "Bu bağımlılık, her ikisinin hem varlık ve hem de takdir olarak diğerine bağlı olmasını ifade eder."[640] "Âlem, gerçekleşmesi zuhur ve yayılmaya bağlı kemalin zuhuru için var olmuştur. Böylelikle bütün emrin hakikatlerinden her bir fert, bütün hakikatlerin hükümleri ile boyanır."[641] Benzer ifadeleri İbnü'l-Arabî'de de görmekteyiz: "Ulûhiyetin sahibi, kendisini talep edeni talep etmiştir. Melûh da ulûhiyeti talep eder, ulûhiyet meluhu talep eder."[642] Başka bir ifadesinde bu konudaki görüşlerinin bir neticesi olarak Tanrı bilgisinin insanın kendisini bilmesinin neticesi olduğunu dile getirir ve bu bağlamda Gazzâlî'yi eleştirerek ulûhiyeti açısından Hakk'a dair bilginin nefsi bilmenin ardından gerçekleştiğine dikkat çeker.[643] Bu yönüy-

639 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 40 (*Miftâhü'l-gayb*, 24a).

640 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 50 (*Miftâhü'l-gayb*, 30b). *Fatiha Tefsiri*'nde ise şöyle der: "Tecellinin kabulü, tecelli eden (mütecelli) ile tecelli edilen (mütecellâ-leh) arasındaki münasebeti temin eden istidada tabidir. Böylelikle Hakk'ın eserinin kendisine bağlı olduğu (tevakkuf) irtibat gerçekleşmiş olur." Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 65 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 133).

641 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 123 (*en-Nefehât*, s. 97).

642 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 195. Benzer ifade için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mesâil*, s. 9.

643 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-celâle*, s. 7 vd. *Fusûsu'l-Hikem* şarihlerinden Bâlî Sofyavî, 'Hak ve âlem birbirlerine muhtaçtır,' der. Burada Hakk'ın muhtaçlığı isimlerinin zuhur etmesi için âlemin varlığının gerekliliği, âlemin muhtaçlığı ise her an Tanrı'nın varlık yardımına muhtaç olmasıdır. Bkz. Bâlî Sofyavî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 37. Benzer ifade için bkz. Müeyyidüddin Cendî, *Vuslat Yolu*, s. 48. İbnü'l-Arabî'nin insanın Tanrı'yı bilmesinin kendisini bilmesinden sonra olduğuna dair ifadesi, meşhur 'Kendini bilen Rabbini bilir,' ifadesine dayanmaktadır. İbn Sînâ, bu ifadeyi benlik bilgisinin metafizik bilgiye giden yolun başında olması düşüncesiyle

le Tanrı'nın bilinmesinin âlemin veya özelde ise nefsin bilinmesine –ki bu düşünce aslında kelamcıların şahit ile gaibe istidlal ilkesinin küçük âlem olan insana uyarlanması ve tatbik edilmesinden başka bir şey değildir– bağlı olması, bizi tekrar bilme ve varlık arasındaki zorunlu ilişkiye götürür. Çünkü Tanrı'nın âlemle ilişkisinin zorunlu olması, aynı zamanda âlem vasıtasıyla bilinmesinin de zorunluluğunu içerir. İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'yi eleştirmesinin nedeni, onun bilmedeki bu süreci reddederken aynı zamanda ilah-meluh, razık-merzuk, fail-meful arasındaki zorunlu ilişkileri de reddetmek anlamına gelmesidir.

Bütün bu ifadelere göre âlemin varlığı, ilahi kemallerin tam olarak gerçekleşmesi için zorunludur. Başka bir ifadeyle âlem varlığıyla Tanrı'nın sıfatlarını kemale erdirir. Tanrı'nın sıfatlarında dahi olsa başka bir şeye bağlı ve muhtaçlığı fikri, Konevî tarafından başka bir izah tarzıyla çözülür. Tanrı'nın sıfatlarının kemali âlemde ortaya çıksa bile, hiçbir zaman 'Tanrı, kemale ulaşmak için âlemi yarattı,' denilemez. Söylenebilecek yegâne şey, Tanrı'nın kâmil olduğu için âlemi yarattığıdır.[644] İbnü'l-Arabî, aynı düşünceyi 'Tanrı âlemi varlık mertebelerini kemale erdirmek için yaratmıştır, yoksa kendisi kemale ermek için değil, çünkü kevn yaratılmamış olsaydı, varlık mertebeleri kemal ermezdi,' diyerek dile getirmişti.[645]

---

irtibatlandırarak hakîmlerin ve velilerin nefsini bilenin Rabbini de bileceğinde görüş birliğinde olduklarına dikkat çeker. Bunun yanı sıra İbn Sînâ, bu ifadeyi "Onlar Allah'ı unuttu, Allah da onlara kendilerini unutturdu," (Haşr, 19) ayetiyle irtibatlı görür. Geniş bilgi için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 63.

644 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 103 (*en-Nefehât*, s. 78).

645 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mesâil*, s. 27.

Bu kemalin âlemin varlığını meydana getirmesi, zuhur veya sudur fikrinin özünü oluşturan *feyiz* terimiyle en iyi bir şekilde dile getirilebilir: "Hak'tan, *siva* diye isimlendirilen şeye ulaşan feyiz, Hakk'ın kâmilliğinin sıfatının suretidir. Her kap, dolmuş olduğu ve dolduktan sonra kendisinden taşan şey ile kemalini bulduğu gibi yaratılış feyzi de böyledir."[646] Başka bir ifadesinde şöyle der: "Yaratma, O'nun kemalinin neticesidir, yoksa yaratması, kemali doğurmaz. Hak, kâmil olmuştur ve yaratmıştır, kâmil olmak için yaratmamıştır."[647] Konevî'nin verdiği örnek, sudur fikrinin en anlamlı örneklerinden birisini teşkil eden güneş ve güneş ışınları örneğidir: "Bir şeyin bereketi o şeye özgü bir niteliktir. Güneşin bereketi, onun ışınlarıdır. Bütün aydınlatıcı varlıkların bereketi de ışınlardır. Ezelî-ilahi varlığın bereketi, başkasına izafe edilen varlıktır."[648] "Hakk'ın vasıflandığı bütün kemaller, zatî kemallerden ibarettir. Bu kemale, zatı için zatından sahip olan, bazı mertebelerde harici şartlar ve arızlar sebebiyle nakıs olmaz, yani kemali zedelenmez."[649]

Şu halde âlem ve sıfatlar arasında tesis edilen bağımlılık ilişkisi, ikinci yorumda her ikisinin de vücûd açısından Tanrı'nın ilk kemaline bağlı olmaları ve onun ise her şeyden münezzeh ve müstağni kalması yönünden, ilk kemale irca edilmiştir. Böylece Tanrı, kendisinin dışındaki bir şeye ne vücûd ne de sıfatlarının kemalini bulması anlamında bağımlı ve muhtaç değildir: Tanrı'nın her iki kemali de dolaylı ve dolaysız olarak, kendisine aittir.

---

646 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 103 (*en-Nefehât*, s. 78).
647 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 122 (*en-Nefehât*, s. 95).
648 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 103 (*en-Nefehât*, s. 78).
649 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 67 (*en-Nusûs*, s. 51).

Sebepliliğin ikinci kısmı âlemdeki olguların ve varlıkların sebeplilik ilişkisiyle birbirlerine bağlanması meselesidir. Tanrı'nın âlemi yaratması, kendisine dair bilgisinin eseridir. Başka bir ifadeyle âlem, Hakk'ın ilmindeki surete göre zuhur etmiştir. Konevî bütün âlemin ve âlemdeki varlıkların belirlenmiş bir plana ve ilme göre yaratılmış olduğunu belirterek varlıkta 'herhangi bir maslahat ve gaye taşımayan fiil'[650] diye tanımladığı *abes* veya hikmete aykırı durum bulunamayacağını ifade eder. Çünkü Tanrı, abesle iştigal etmez ve yaptığı her şeyde bir hikmet bulunur. Başka bir ifadesinde ise âlemde *tesadüf* diye nitelenebilecek herhangi bir şeyin bulunmadığını, sebebi bilinsin veya bilinmesin her şeyin ilahi bir plana ve nizama göre yaratıldığını belirtir. Dolayısıyla Tanrı'nın yarattığı her şeyde ve her fiilinde, bir mebde ve gaye vardır.[651]

Konevî âlemdeki her olayın belirli bir sebebe bağlı yaratıldığını belirtir: "Allah, bir şeyi ancak gizli veya açık bir sebep ile yapar."[652] Bunun yanı sıra, âlemdeki olgular ve bütün nesneler belirli bir sebeplilik ilişkisiyle birbirlerine bağlanmıştır.[653] "Bütün âlem, başından sonuna kadar, ilahi sır ile birbirleriyle sınırlanmıştır."[654] Böylece âlemdeki her şey, belirli bir *sebeplilik ilişkisi* içinde birbirlerine bağlanmış, her şey tesir veya teessür eylemiyle başka bir varlığa dayanmıştır. Âlemdeki sebepliliğin bir yönü, üst âlemlerin alt varlık katmanlarında müessir olmasıdır. Konevî bunu *fer*

650 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 15 (*Miftâhü'l-gayb*, 7b); *Fatiha Tefsiri*, s. 279 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 337).
651 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 279 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 337).
652 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 111 (*en-Nefehât*, s. 85).
653 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 277 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 336).
654 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II: 56.

aslına tabidir veya *cüz külle tabidir* şeklinde ifade eder.[655] Başka bir ifadesinde ise şöyle der: "Görülen eserler, bâtın olan bir şeye bağlıdır."[656] "Cüzi istidatlar, varlıkta önceliği olan külli istidatlara tabidir."[657] Üst âlemin alt âlemlere tesirini mümkün kılan şey, sebeplerin neticelere göre daha üst varlık mertebelerinde ve zaman bakımından da daha önce var olmasıdır.[658] "Âlemdeki her bir olayın üst âlemde bir sebebi vardır: Ruhlar, cisimlerden öncedir. Ruhlar âleminin cisimler âleminden önce var olduğunda akıl, şeriat ve keşif bilgileri ittifak etmişlerdir."[659] "Her varlık, ilahi bir hakikate istinat eder."[660] Bunun neticesinde ise âlemde de ruh taşımayan hiçbir şey yoktur.[661]

Konevî üst âlem ile alt âlemler arasında bir *tesir-teessür* ilişkisi kurmakla birlikte, hiçbir zaman üst âlemdeki varlıklara müstakil müessir veya *ikincil yaratıcılar* ismini vermez. Böyle bir şeyin onun düşünce sistemiyle tamamen çelişeceği açıktır. Aslın fer'e bağlı olarak zuhuru veya tecellisinin çeşitlenmesi, illetlik, tesir ve teessür anlamında değil, *şartlık* anlamında gerçekleşir.[662] Şu halde bütün bunlar, Tanrı'nın iktizasının veya fiilinin *vasıtaları* ve *şartları*dır. Çünkü "Gerçekte her şeyin öznesi ve her şeydeki mutlak fail, Hak'tır."[663]

Konevî günlük hayatta gözlemlediğimiz sebeplerin *gerçek sebep* olmadığını ve onların herhangi bir şekilde *aşılabilece-*

655 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 53.
656 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 189 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 252).
657 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 89 (*en-Nefehât*, s. 64).
658 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 15 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 8).
659 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 15 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 8).
660 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV: 343.
661 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-terâcim*, s. 26.
662 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 82 (*en-Nefehât*, s. 60).
663 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 278 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 337).

ğini belirtir. Bunun bir örneği, ruhani yönü güçlenmiş insanların gösterdiği kerametler veya peygamberlerin gösterdiği mucizelerdir: "Fiilden umulan zararlı tesir, failin mahallinin o şeyi kabul için müsait olduğunda ortaya çıkar. Failin mahallinin o tesiri kabul etmesi ise o fiile karşı koyacak bir durumun olmayışına bağlıdır."[664] Misal olarak zararlı yiyeceklerin hatta zehirlerin bazı güçlü mizaç veya tam bir iman, doğruluk ve tevekkül ile bezenmiş faal nefis sahiplerine hiçbir zarar vermeyişi zikredilir. 'Çünkü' der, Konevî 'ateş, kendisine temas edildiğinde mutlak anlamda yakmaz. Bilakis kendisine temas eden cismin, yanmayı kabul etme özelliğinde olması şarttır.'[665]

Konevî bu gibi olağan üstü olayların genel bir ilkeye bağlı olduğunu belirtir ki bu da üst âlem-alt âlem ilişkileri kapsamında bâtıni sebeplerin maddi sebeplere üstünlüğüdür.

2. Sudur Görüşünün Genel Çerçevesi

2.1 Tanrı-Âlem İlişkisi

Konevî bu kaidede zuhur görüşünü izah eder ve bunun kapsamına *birlik* ve *çokluk* meselesi, buna bağlı olarak ise *kötülük problemi* girer.

Bir şey, kendisine nâkız ve zıt bir şeyi meydana getirmez.[666] Kullandığı terim, semere veya ürün vermek anlamındaki *ismar* (*yüsmiru*) kelimesidir ki bunun düşünürümüzün varlık tasavvurunu ifade ederken özenle seçilmiş bir terim olduğu anlaşılmaktadır. Kelimenin sözlük anlamı, Konevî'nin veya

664 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 133 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 113).
665 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 15 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 8); *Fatiha Tefsiri*, s. 490 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 528).
666 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14. (*Miftâhü'l-gayb*, 7a).

genel anlamda *sudur* fikrini benimseyenlerin *birlik-çokluk* ilişkisini izah edişlerinde büyük önem taşır: Bu sistemde herhangi bir şeyi meydana getirmek, bir çekirdeğin gelişip bir ağaç haline gelmesi, bir sayısının diğer sayıları meydana getirmesi veya güneşten ışınların çıkması örneklerindeki gibi bir şeyin kendisinden bir şeyi meydana getirmesidir. Bu yönüyle, *mücmelliğin tafsilleşmesi* diye tasavvur edilen zuhuru en iyi ifade eden benzetmenin *çekirdek-ağaç* benzetmesi olduğunu hatırlamalıyız. Bunu ifade eden bir deyim de Konevî'de sıklıkla karşılaştığımız, *her kaptan içindeki şey taşar* deyişidir.[667] Şu halde bir şeyi meydana getirmek, yoktan yaratmak veya başka bir şekilde ihdas etmek değil, o şeyi meydana getirenin özünde sahip olduğu özellik ve niteliklerin üründe tezahürünü temin eden bir eylem ve süreçtir. Nitekim Fenârî de bunu benzer ifadelerle açıklar. Ona göre bir şeyin mahiyeti açısından ve herhangi bir haricî unsur katışmadan kendisinin benzeri olan şeyi meydana getirmesinin sebebi, bir şeyin ürününün o şeyden meydana gelen bir *eser* olmasıdır. Bu eser, o şeyin külli veya cüzi lazımıdır. Bir şeyin lazımının o şeyin kendisinden farklı olması düşünülemez.[668]

Herhangi bir şey bir ürün meydana getirdiğinde, bu ürün kendisini meydana getirenden bütünüyle farklı olamaz. İlahi isimler ilimde taayyün eden hakikatleri –ki bunlar mümkünlerin hakikatleridir– meydana getirir. Bu mana ve hakikatler, nefislerde taayyün eden ruhları meydana getirirler. Bu ruhlar, misal âlemindeki suretleri veya basit cisimlerin suretlerini meydana getirirler, dördüncüsü ise misal âlemindeki hakikatler, müvelledatı (cemâdât, nebat ve hayvan) suretle-

667 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 102 (*en-Nefehât*, s. 77).
668 Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 89.

rini meydana getirir.[669] Bütün bunlardaki genel kaide, şey ile meydana getirdiği ürün arasındaki mahiyet benzerliğinin sürmesidir. Böylece ilahi isimlerin meydana getirdikleri hakikatlerin bu isimlerden bütünüyle farklı olmaması gerekir.

Tanrı-âlem ilişkilerine göz attığımızda, bunun en genel anlamda iki şekilde tasavvur edildiğini görmekteyiz: Birincisi Tanrı ile âlem arasında mutlak farklılık ve başkalığı esas alan ve Tanrı'yı âlemin salt yaratıcısı diye gören anlayıştır. Bu anlayışa göre Tanrı ile âlem arasındaki ilişki bir süreksizlik ve farklılık ilişkisidir. Tanrı, âlemi yoktan yaratmış, yarattıktan sonra da Tanrı ile âlem arasındaki ilişki kopmuştur. Bu yorum, genellikle Tanrı'nın mutlak irade ve kudreti üzerinde ısrar eden kelamcıların fikridir.

İkinci görüş ise Tanrı ile âlem arasında bir tür *süreklilik* ilişkisini ileri süren anlayıştır. Bu anlayışta, yoktan yaratıcı Tanrı fikrinin yerini tecelli veya zuhur eden Tanrı fikri alır: Âlem yoktan yaratılmış ve artık Tanrı ile ilişkisi kopmuş bir şey değildir. Aksine Tanrı'nın varlığından belirli bir şekilde ortaya çıkmış ve halen de Tanrı ile varlık ilişkisi devam eder. İslam düşüncesinde bu ikinci anlayışın önemli temsilcilerinden birisi olan *İhvân-ı Safa*, Tanrı-âlem ilişkisini "Tanrı'nın âlemi yaratması, bir mimarın bir binayı inşa etmesi veya bir ustanın bir duvarı yapması gibi değildir. Tanrı'nın âlemi yaratması, güneşin ışınlarıyla âlemi aydınlatması gibidir," diye izah eder.[670] Bu benzetme, gerçekten de Tanrı-âlem ilişkisini *sudur* perspektifiyle açıklayan en iyi örnek sayılabilir. Bu

669 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14 (*Miftâhü'l-gayb*, 7a). Açıklama ve değerlendirme için bkz. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 85

670 *İhvân-ı Safa Risâleleri*, III: 337. İhvân-ı Safa'nın Tanrı-âlem görüşleri için bkz. Enver Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. Bu ifade ve değerlendirme için bkz. Enver Uysal, *age.*, s. 146 vd.

süreklilik, ister sürekli bir akış olarak anlaşılsın isterse de İbnü'l-Arabî'nin belirttiği gibi her anda yenilenen sonsuz arazların oluşturduğu bir süreklilik olsun, *yoktan yaratma* fikrinden özünde farklıdır.

Her iki anlayışın ortaya çıkarttığı problemler vardır. Birinci anlayış Tanrı'nın mutlak kudret ve irade sahibi varlık oluşundan hareket ederek, âlemde bir düzenin ve yaratılışta gayeliliğin bulunup bulunmaması gibi sorunlarla yüz yüze gelir. İkinci yaklaşım Tanrı'nın hakîm ve âlim olmasından hareket edip âlem ile Tanrı arasında bir süreklilik öngördüğü için, bu teorideki en önemli problem mahiyeti açısından mutlak birliğe sahip mükemmel varlık Tanrı veya Bir'den, eksiklik ve değişme özelliğindeki çokluğun nasıl meydana geldiğinin açıklanmasıdır. Vakıa, bu problem, âlemin Tanrı'dan sudur ettiğini ileri süren görüşlerde çok önemli bir yer tutar. Sudur fikrini esas alan teorilerin karşılaştıkları problemi iki ana başlık altında ele alabiliriz: Birincisi, varlık açısından çokluğun özü gereği bir ve basit Tanrı'dan nasıl çıktığının açıklanması; ikincisi özü gereği mükemmel varlık Tanrı'dan eksik ve kötü bir âlemin nasıl çıktığının açıklanması. Birinci problem, *Bir'den bir çıkar* prensibi ve bunun Konevî açısından anlamının tahlilini, ikinci problem ise *âlemdeki kötülük* ve eksikliğin kaynağını incelemeyi gerektirir.

2.2 Bir'den Bir Çıkar

Bileşik âlem, basit Tanrı'dan nasıl *sâdır* olmuştur?

Bu sorunun cevabı, *Bir'den bir çıkar* diye bilinen prensip esas alınarak, belirli bir varlık silsilesiyle diye verilir. Bir'den bir çıkar, Konevî'nin kaidede zikrettiği görüşünün başka bir ifadesidir. Çünkü her yönüyle mutlak birlik sahibi Müteal Tanrı'dan bir şey sâdır olacaksa veya Bir, herhangi

bir dış kayıt ve şart olmadan, bir şey *ismar* edecekse, bu şeyin kendisine zıt ve onunla çelişen bir şey olmaması gerekir. Tanrı bir olduğu için kendisinden sâdır olan şeyin de bir olması gerekir.

Konevî "Bir'in birden başkasını izharı mümkün olmadığı için, vahdet-i vücûdu itibariyle Hak'tan ancak bir sâdır olur."[671] "Birliği açısından ve ahadiyeti makamında Bir, başka bir şeyi meydana getiremez ve çokluk Bir'den zuhur etmez. Binaenaleyh onunla birlikte, sadece kendisi bulunabilir,"[672] gibi ifadeler kullanarak bu esasa atıf yapar. Nasirüddin Tûsî ile yazışmalarında filozofların bu prensiple ilgili görüşlerini sorduktan sonra, bu ilkeye bağlı kalamayışlarını ve bu konuda kesin delile dayanmayışlarını eleştirir.[673] Öte yandan filozofları eleştirdiği bu ilkeden hareketle kendisi farklı bir sudur anlayışını ileri sürer ve bunu filozoflara karşı savunur.

Sudur görüşü, Bir'in kendisinden kaynaklanan bir zorunlulukla kendisini düşünmesi, neticesinde ise İlk Akıl'ın kendisinden sudur etmesiyle başlayan bir sürece dayanır.[674] Bir'in kendisini düşünmesinin neticesi olarak sudur eden İlk Akıl'da dört itibar bulunur. Bunları, Tûsî'nin ifadeleriyle şöyle izah edebiliriz: Birincisi, onun varlığıdır. Bu varlık, Evvel'dendir (İlk). Diğeri, onun mahiyetidir; mahiyet, İlk Akıl'ın zatındandır. Üçüncüsü el-Evvel'i bilmesidir. Bu el-Evvel'e bakmasıyla (onu düşünmesiyle) gerçekleşir. Dördüncüsü kendi zatını bilmesidir. Bu da kendi nefsine bakmasıyla

671 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 13a). Kayserî de bu ilkeyi birlik çokluk ilişkisi bağlamında zikreder. Bkz. Kayserî, *Esâsü'l-vahdâniyyet ve mebniyyü'l-ferdâniyyet*, s. 159.

672 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 163 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 228).

673 Konevî, *Yazışmalar*, s. 71 vd. (*el-Mürâselât*, s. 65).

674 Bu konuda bkz. İbn Sînâ, *İlahiyat*, s. 403; Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 88.

(onu düşünmesiyle) kendisine aittir.[675] Belirtilmesi gereken bir husus, İlk Akıl'daki bu çokluğun gerçek değil, itibari bir çokluk olduğudur. Aksi halde Konevî'nin de dediği gibi çokluğun Bir'den çıktığını kabul etmeleri ve bunun neticesinde ise temel prensiple çelişmeleri gerekir.[676] Tûsî şöyle der: "Bu itibarların herhangi bir şeyin *tam illeti* olmadığı ortaya çıkmıştır. Bunlar, bir tek kaynağa izafe olunan itibarlardır."[677]

Konevî çokluğun Tanrı'dan çıktığını ve Tanrı'nın ise *ahadiyet* sahibi olduğunu belirtir. Fakat bunun anlamı Bir'den hüviyeti itibariyle çokluğun sâdır olması değildir. Çünkü herhangi bir şeyden hakikati açısından kendisine zıt bir şeyin çıkması mümkün ve geçerli değildir.[678] Birliğin ve çokluğun, Bir'in ve çoğun birbirleriyle çeliştiğinde de bir kuşku yoktur. Bu durumda, bunlardan birinin diğerinden sudur etmesi imkânsızdır. Konevî bu problemi farklı bir açıdan çözmeye çalışır: Bir'in ve birliğin pek çok nispeti olduğu gibi, çokluğun da birliği vardır. Şu halde 'Birincisi diğeriyle ilişkili olduğunda veya ona tesir ettiğinde, bu durum zikredilen ortak özellikle gerçekleşir.'[679]

Konevî'nin birlik ve çokluk terimlerini daha önce de temas ettiğimiz farklı bir açıdan ele aldığını görmekteyiz. Birlik dediğimizde burada birin iki durumu vardır: Birincisi, birin herhangi bir şeyin sıfatı, lazımı, niteliği, ismi olarak veya başka bir anlamda kullanılmadan, salt kendinde birlik diye düşünülmesidir. Böyle tasavvur edilen birlik, mutlak

675 Konevî, *Yazışmalar*, s. 126 (*el-Mürâselât*, s. 111).
676 Konevî, *Yazışmalar*, s. 127 (*el-Mürâselât*, s. 112).
677 Konevî, *Yazışmalar*, s. 127 (*el-Mürâselât*, s. 112).
678 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 158 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 224); *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 13a).
679 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 158 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 224)

gayb veya ilahi hüviyet ile özdeştir.[680] Ardından ikinci birlik türü gelir. Bir'e izafe edilen ikinci hüküm, onun kendisini kendisi ile bilmesi ve bunu bildiğini de bilmesidir. Böylece Konevî bir şeyin kendisi hakkındaki bilgisini *mutlak birlik* anlamındaki ahadiyetten daha aşağı mertebedeki birlik diye görür ve bunu *birlik* veya *vahidiyet* diye isimlendirir. Bu mertebede Bir, birliğini ve mertebesini, birliğin kendisi için sabit bir nispet veya zorunlu bir hüküm veya kimsenin ortak olmadığı bir sıfat olduğunu bilir. Bu, birliğin Bir'in bir sıfatı diye ele alınmasıdır ve Konevî tarafından *nispetlerin, sıfat ve izafetlerin birliği* diye isimlendirilir. Bu tür birlik, Allah ismi açısından Hakk'a izafe edilebilir. Allah ismi, bütün isim ve sıfatların kaynağı, insanların bildikleri birlik ve çokluğun membaıdır; o, aynı zamanda ulûhiyet mertebesidir. Bu bilgi sayesinde nispi de olsa ilk mertebeye göre belirli bir çokluk ortaya çıkmıştır. İşte bu nispi taaddüt sebebiyle çokluk Bir'den meydana gelmiştir.[681]

Konevî aynı tahlilini çokluğa uygular. Çokluk iki kısma ayrılır: Cüzlerin ve zatın meydana gelmesini temin eden *unsurların çokluğu*. Misal olarak madde ve suret cüzleri veya cisme nispetle cevher ve araz, cevher ve arazdan oluşan türlere nispetle de fasıllar, cinsler verilebilir. İkinci kısım ise bir şeyin *lazımlarının çokluğu*dur. Bu da bir şeyin, kendiliğinde gerçek anlamda bir olması veya birtakım cüzlerden mürekkep olmasıdır. Bu şey, varlık kazandıktan

680 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 159 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 225)

681 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 158 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 224). Bir'in ve birliğin bu yorumları, İslam filozoflarıyla Hristiyan kelamcıların özellikle teslis üzerindeki tartışmalarında ele alınmıştır. Bu konuda bkz. H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, s. 247 vd. Kindî'nin bir ve türleri hakkındaki görüşü için bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 50 vd.

sonra, zatındaki nitelikler ve vasıflar kendisine lazım olur, fakat zatı onlardan oluşmaz. Aksine onlar, zorunlu olarak ve varlık açısından o şeye tabidir. Misal olarak, altı sayısını verebiliriz: Altının varlığı, çift terimi olmadan tasavvur edilemez. Bu demek değildir ki çift, altının bir parçasıdır. İkinci tür çokluk, gerçek anlamda bir çokluk değil, bir şeyin mertebeler veya lazımları itibariyle kazandığı çokluktur. Bir şeyin lazımının çokluğu ise o şeyin kendinde çok olması anlamına gelmez.[682]

Böylece Konevî ikinci bir tür birlik kavramına çokluk terimini tahlil ederek ulaşır. Çokluk, başka bir açıdan, kendinde birliği barındırır. Buradan Konevî'nin ulaştığı sonuç şudur: Bir'deki nispi çokluk ve çokluğun içindeki birlik, ikisinin hem varlık ve hem de bilgi açısından birbirleriyle irtibatlı olmalarını mümkün kılar. Başka bir ifadeyle her çokluk aslında birlik sahibi olduğu için Bir'den bir çıkar prensibine uygun olarak çokluk göreli ve nispi çokluğu kendinde barındıran Tanrı'dan sâdır olabilmiştir.

Konevî'nin bu kaideyle ilgili görüşlerini ele alırken üzerinde durmamız gereken bir husus İbnü'l-Arabî ile aralarındaki görüş farklılığıdır. Bu ilkenin İbnü'l-Arabî'deki görünümü bir ölçüde çelişiktir. Burada şöyle bir açmazla karşı karşıya kalıyoruz: Bir yandan Konevî bunu genel bir ilke ve Tanrı-âlem ilişkilerini, bunun sonucunda ise Tanrı'nın birliğini ispatlayan bir kaide olarak görür, öte yandan İbnü'l-Arabî, bu ilkeyi bazen şiddetle eleştirir, bazen herhangi bir zorunluluk taşımadan mümkün bir kural gibi tatbik eder, bazen ise bu ilkenin aslında içeriğini sadece muhakkiklerin bilebilecekleri üstün bir ilke olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî'nin bir

682 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 160 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 226).

eleştirisini zikretmekle yetinelim: "Âlemde *Bir'den bir çıkar* diyenden daha cahil kimse bilmiyorum."[683]

Konevî ile İbnü'l-Arabî arasındaki görüş ayrılığı nasıl yorumlanabilir? Bu sorunun cevabının önemli olduğunu düşünüyoruz, bu sebeple de İbnü'l-Arabî'nin kaideyi ele aldığı bazı ifadelerini zikredip aralarında bir görüş ayrılığı olup olmadığını değerlendireceğiz.

İbnü'l-Arabî şöyle der. "Hak isteseydi bazı insanların *Bir'den ancak bir sâdır* olur sözünden ibaret iddiasına aykırı olarak bir defada pek çok varlığı yaratırdı. İlk varlığın bir olduğu sabit oldu ise bu durum, Hak bakımından ihtiyarla gerçekleşmiştir."[684] Bu ifadeden İbnü'l-Arabî'nin ilkeyi benimsediği ve fakat onun Avni Konuk'un da belirttiği gibi Tanrı'nın iradesini sınırlamayacağını düşündüğü anlaşılmaktadır.[685] Başka bir ifadesinde özellikle Eş'arîlerin sıfatlar vasıtasıyla Tanrı'nın yaratma eylemini izhar etmesini delil göstererek, bu kaidenin hem geçerli ve hem de herkesçe kabul edilen bir ilke olmadığını belirtir: "Bir'den her açıdan bir sâdır olmaz. Eş'arîler, yaratmayı Hakk'a onun kadir olması açısından, ihtisası (mümkünün varlığını yokluğuna tercih) mürit olması, âlemi ayakta tutmasını âlim olması yönüyle izafe etmişlerdir. Bir şeyin mürit olması, kadir olmasının aynı değildir. Dolayısıyla Eş'arîlerin bunun ardından söyledikleri Hak her açıdan birdir sözleri sahih değildir."[686] İbnü'l-Arabî, sadece Eş'arîlerin değil, hiçbir fırkanın Tanrı'nın birliğini tam anlamıyla izah ede-

683 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 715.

684 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Yay. Haz. Mustafa Tahralı, s. 71.

685 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, s. 72-73. Avni Konuk'un görüşü için bkz. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I: 11vd.

686 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 193.

mediklerini belirtir. İbnü'l-Arabî, bir şeyden farklı birtakım eserler zuhur ettiğinde bunların o şeyin kabiliyetleri sayesinde zuhur edebileceğini belirtir: "Hakikati tek olan bir zattan farklı eserler zuhur ettiğinde bu durum, o şeyin hakikati değil, kabiliyetlerinden kaynaklanır. Bu meseleyi iyice incelediğinde hakîmin Bir'den bir çıkar sözü bâtıl olur."[687] İbnü'l-Arabî'ye göre akıl sahiplerinin Tanrı hakkındaki hayretleri, sıfatların Bir karşısındaki konumlarını ve sıfat-zat ilişkisini yorumlamada ortaya çıkar.[688]

Başka bir ifadesi ise farklı bir yorumlamayla bu kaideyi benimsediğini göstermektedir. Buna göre 'Bir'den bir çıkar,' ifadesinin anlamı, Tanrı'dan çıkan her şeyin yegâne olması demektir: "Allah'ın her mevcuda dönük bir *veçhi* vardır, çünkü o, bütün mevcutların sebebidir. Her mevcut, tektir ve iki olması sahih değildir. O da tektir. Ondan, sadece birin çıkması sahihtir. Çünkü Hak, her ferdin birliğinde bulunur. Şu halde ondan sadece bir sâdır olmuştur."[689] İbnü'l-Arabî'ye göre 'Bir'den bir çıkar,' ifadesinin anlamı budur. Bu fikrini daha da ileri götürerek şöyle der: "Allah'tan bütün âlem sâdır olsaydı, O'ndan yine bir sâdır olurdu."[690] Konevî'nin ifadelerinde zikredilen, çokluğun kendine özgü bir birliği olduğuna dair fikirleriyle İbnü'l-Arabî'nin bu ifadesi arasındaki benzerlik bellidir. Konevî başka bir ifadesiyle bunu daha da açık bir şekilde ortaya koyarak şöyle der: "Zahir ve bâtın varlıklardan her bir fert, zatı yönünden biriciktir ve sadece kendisi

687 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 458. İbnü'l-Arabî, Bir'den çeşitli itibarlarla farklı şeylerin çıkabileceğiyle ilgili ifadesi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mesâil*, s. 22.

688 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-celâle*, s. 11.

689 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II: 434.

690 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II: 434.

gibi yegâne olana mukabele eder ve şekli ile beraber sadece kendi aslına katılır ve izafe olur."[691]

İbnü'l-Arabî'nin ifadelerini tahlil ettiğimizde iki temel noktanın üzerinde durduğunu müşahede ederiz: Birincisi, İlk Mebde'in tekliği ve çokluk kendisinden herhangi bir şekilde çıkmış olsa bile bu birliğin zarar görmemesi. İkincisi ise Bir'den çıkan bütün varlıkların veya İbnü'l-Arabî'nin ifadesini kullanırsak merkez noktadan çıkan bütün çizgilerin noktaya eşit uzaklıkta bulunmasıdır. Böylece her bir çizgi ile merkez nokta belirli bir ilişki içinde olmaktadır. İşte bize göre, Sadreddin Konevî ile İbnü'l-Arabî'nin fikirleri tam olarak bu noktada uzlaşmaktadır: Buna göre yapılması gereken şey, Tanrı'nın birliğine zarar vermeden çokluğun ondan çıktığını ispat; ikincisi ise sonuçta Tanrı'nın çokluk âlemindeki varlıklarla sadece vasıta yoluyla değil, hepsiyle irtibatla olduğunu ispat etmek.

Konevî çok önemli iki meseleyle karşı karşıya gelmiştir. Birincisi İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Tanrı'nın sıfatları –Konevî bunları, izafetler, nispetler diye

691 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 95 (*Miftâhü'l-gayb*, 63a). Konevî, bu metni daha sonra kısmen temas edeceğimiz niyet ve niyetin dağılması meselesiyle ilgili ele alır. Bir şeyin bir olması sahihlik, buna karşın çokluk ise şeytani olarak nitelenmektedir. Şöyle der: "Bir niyet ile veya bir tek amel ile iki şeye yöneldiğinde veya birliği açısından bir şey ile iki şeyi elde etmeye yöneldiğinde veya herhangi bir feri iki asla veya bir tek tikeli iki külli şeye izafe ettiğinde şeytanın hükmü sana girmiştir. Bu durumda sahih ilimden mahrum kalmış ve ilminin semeresini tam olarak elde edememiş olursun. Hak sana yardım ederek belirtilen davranıştan sakınmanı ilham edip daha önce zikredilen prensipleri de zevk olarak tam ve sağlam olarak öğrendiğinde, selamete ermiş ve şeytan senin elinde müslüman olmuş olur. Böylece hal ve durum, sana varit olan her şeyi sahibinden alıncaya kadar, ellerine teslim edilir. Bu şey, hangi tarzda hangi mertebeden ve kimin eliyle varit olursa olsun böyledir."

isimlendirir– sayesinde pek çok fiilin ve varlığın kaynağı olabileceği; ikinci olarak ise Tanrı'nın her bir varlık ile ilişki içinde olmasıdır. Bunlar birbirlerini tamamlayan iki önemli mesele olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü Konevî filozofların sudur anlayışındaki silsile yoluyla Tanrı ile varlıkların ilişkisini tatminkâr ve doğru bulmamaktadır. Böyle bir varlık anlayışı, Tanrı'nın varlıklardan uzak olmasını ve aralarında herhangi bir doğrudan ilişkinin bulunmayışını gerektirecektir.

Burada ulaştığımız sunucu şöyle özetleyebiliriz: İbnü'l-Arabî, Tanrı-âlem ilişkilerini izah ederken, daha dinî bir üslup kullanır ve teorik arka plan ikinci planda kalır. Buna karşın Konevî sûfîlerin keşiflerini metafizik altında temellendirmek ister ve böylece bu keşiflere bir sistem kazandırmaya çalışır. Bunun neticesinde ise genel kabul gören bir prensibi sistemine daha belirgin bir şekilde katar ve görüşlerini bu prensip çerçevesinde dile getirir. Bununla birlikte her iki sûfînin müşterek oldukları noktalar, farklı oldukları noktalardan daha fazladır. Gerek İbnü'l-Arabî ve gerekse Konevî Tanrı-âlem ilişkisini izaha çalışmaktadır. Burada, sadece bir ilkeye bağlı kalmak veya Tanrı'yı belirli bir varlık silsilesinin en üst ilkesi, en mükemmel kısmı diye nitelemek onları tatmin etmez. Onlar, Tanrı'nın varlık ismini almaya layık yegâne varlık olduğunu ve kendisinin dışındaki her şeyin onun varlığından pay almış olmaları sayesinde mevcut olabileceklerini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla Tanrı-âlem ilişkisinde bu gerçeğin tam olarak yansıması gerekir.

Ele almamız gereken bir konu da âlemdeki eksiklik ve kötülük meselesidir. Özü gereği mükemmel ve *mutlak hayır* Tanrı'dan sudur eden âlem, niçin Tanrı gibi mükemmel ve iyi değildir? Âlemdeki kötülük ve eksikliğin kaynağı nedir?

Aslında bu sorunun cevabı, yukarıdaki açıklamalarda da görüldüğü gibi âlemin belirli bir farklılıkla Tanrı'dan sudur etmesiyle aynı kapsamda ele alınmalıdır. Başka bir ifadeyle âlemin Tanrı'dan belirli bir farklılık içinde zuhur etmesinin sebebi, aynı zamanda, âlemdeki eksiklik ve kötülüklerin de sebebidir.

Konevî âlemde kötülük ve eksiklik diye isimlendirilen şeylerin eşyanın yaratılmamış hakikatlerinden kaynaklandığını belirtir.[692] Bunlar ise Tanrı'nın sıfatlarının mazharlarıdır. Böylece âlemde kötü diye nitelenen olaylar, bir yönüyle, Tanrı'nın sıfatları arasındaki tezat ve mütekabiliyetlere bağlanır. Konevî Tanrı'nın herhangi bir isminin diğer isminden daha öncelikli olmadığını belirterek, insanların kötü diye niteledikleri bir olayın kaynağı olan ismin başka bir isim tarafından etkisiz bırakılmasının mümkün olamayacağını belirtir. Böylece âlemde kötülük olgusu, sürekli var olacaktır. Tanrı'nın el-Kahhar veya el-Mümît isminin âlemdeki tesirleri, Tanrı'nın el-Gafûr veya el-Hayy gibi isimlerinin tesirleriyle ortadan kalkmaz. Her isim yetki sahibidir ve her birisinin kemali, eserlerinin tam ve mufassal zuhuruna bağlıdır. Konevî'nin bu görüşünü İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle şöyle izah edebiliriz: "Ulûhet, âlemde bela ve afiyet olmasını gerektirir. Buna göre, el-Muntakim isminin varlıktan izalesi, el-Gafûr veya Zü'l-afv'ın izalesinden daha evla değildir. Herhangi bir isim hükümsüz kalsaydı muattal (işlevsiz) olur-

692 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 162 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 228). Konevî şöyle der: "Eksiklik, âletten ve onun yaratılmış cüzi-haricî varlık istidadının veya varlık ve yaratılmışlık dairesinin dışında gayb âlemindeki külli istidadından kaynaklanır. Âletin bu istidadı, failin onunla izhar etmek istediği şeye tam olarak cevap vermede eksik kalır."

du. Ulûhiyette tatil (işlevsizlik) ise imkânsızdır. Dolayısıyla isimlerin bir eserinin olmaması imkânsızdır."[693]

Konevî'nin başka bir yaklaşımı ise eşyanın ezelî istidatlarıyla Tanrı'nın tecellisini az veya çok kabullerinin onların varlıktaki derecelerini ve değerlerini belirlemesidir. Buna göre varlığı tam ve eksiksiz kabul eden şeyler, daha üstün ve şerefli, buna karşın varlığı kabuldeki eksiklik ise eşyanın daha düşük derecede bulunmasını gerektirmiştir. Bu eksiklik, bazen eşyanın istidatlarından kaynaklanabileceği gibi, bazen de varlık tecellisi ile arasına giren vasıta ve şartlar sebebiyle de olabilir. Böylece aradaki şart ve vasıtalar hangi varlık için az olursa, o varlık daha mükemmel olur ve Tanrı'ya çok benzer. Konevî şöyle der: "Mümkünde görülen ve ona izafe edilen manevi veya zahirî her eksiklik ve elem veya kemale ulaşmasını engelleyen vasıflandığı her kusur, onun imkânının özelliği ve yokluk nispetinin karanlığından kaynaklanır."[694]

Kötülük problemine karşı Konevî'nin yaklaşımlarından birisi de kötülüğün izafiliğini ileri sürmesidir. Bunu temellendirmek için de Tanrı'nın rahmetinin her şeyi kuşatmış olmasından hareket eder. Konevî bu görüşünü 'Benim rahmetim gazabımı geçmiş,' veya 'Rahmetim her şeyi kuşatmıştır,' gibi ayet ya da kudsî hadislerle teyit eder. Böylece her şeyde genel ve kapsamlı olarak bulunan şey, *Tanrı'nın rahmeti*dir. Bu, insanların şer diye isimlendirdikleri olaylar için de geçerlidir. Öncelikle, varlığın kendisi rahmettir ve var olan her

693 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 192. Fenârî'nin 'İsim ve sıfatlarda tatil imkânsızdır' ifadesi için bkz. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 111. İbnü'l-Arabî bu ifadelerini başka bir eserinde tekrarlamaktadır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mesâil*, s. 15.

694 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 240 (*en-Nefehât*, s. 192).

şey, Tanrı'nın rahmetine konu olmuştur. Buna karşın kötülük veya şer ise yokluktur ve ancak yoklukta bulunur.

Konevî şöyle der: "Rahmet varlığın ta kendisidir. Çünkü rahmet her şeyi genişleten şeydir. Her şeyi kuşatan şey sadece varlıktır. Varlık her şeyi hatta yokluk diye isimlendirilen şeyi de kapsar."[695] Bunun neticesinde ise âlemdeki olaylar arasında mutlak anlamda kötü vasfına sahip bir şey bulunmaz. İbnü'l-Arabî bunu 'Âlem hakikatleri arasında herhangi bir üstünlük yoktur,' ifadesiyle dile getirir.[696]

3. Yaratmanın Yenilenmesi (Tecdid-i Halk) ve Sürekli Tecelli

3.1 Varlıkta ve Tecellide Farklılık

Konevî önceki kaidede *Bir'den bir çıkar* prensibine bağlı olarak âlemin ve çokluğun Tanrı'dan nasıl meydana geldiğini ve bunun neticesinde de âlem ile Tanrı arasında devam eden *varlık ilişkisi*ni açıklamıştı. Bu kaide ise bir yönüyle önceki kaideyi açıklar ve ona yeni bir boyut kazandırır. İkinci kaidede kendisiyle aynı özelliğe sahip bir şeyi kendisinden meydana getiren Varlık, ikinci kaidede kısmen farklı bir şeyi meydana getirir. Konevî'ye göre, bir şeyin kendisiyle her yönüyle aynı başka bir şeyi meydana getirmesi mümkün değildir, bunların arasında belirli bir fark bulunmalıdır. Böyle bir fark bulunmadığını kabul edersek meydana gelmiş bir şeyi tekrar üretmek, eldekini tahsil (tahsilü'l-hâsıl=totoloji), var olan bir şeyi meydana getirmek diye Konevî'nin dile getirdiği birtakım anlamsızlıklarla karşı karşıya kalırız. Hâlbuki

695 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 99 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 82).
696 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-terâcim*, s. 3 vd.

hakîm ve âlim Tanrı, anlamsız ve boş işlerden münezzehtir.[697] Şu halde ikinci kaidede belirtildiği gibi meydana gelen ürün kendisini meydana getirene bir açıdan benzediği gibi burada ise arada bir farklılığın bulunması vurgulanmaktadır. Bu da âlemin Tanrı'dan niçin farklı olduğunu açıklar.

Kaide iki kısımdan oluşur. Birincisi herhangi bir şeyin – ki söz konusu olan özellikle Tanrı'dır– kendisinden farklı bir şeyi meydana getirmesi, buna bağlı olarak *imkân* özelliğindeki âlemin Tanrı'ya her an muhtaç olmasıdır. Bu konu, bizi özünü cevher-araz terimlerinin oluşturduğu bir *yaratılış teorisi* olarak *yaratmanın yenilenmesi* (tecdid-i halk) veya *sürekli yaratma* meselesine götürür. Kaidenin ikinci şıkkı ise sûfîlerin sülûklerinde karşılaştıkları hal ve tecellilerin çeşitliliği başta olmak üzere sûfîlerin kendi iç çelişki ve farklılıklarını izah ettikleri genel bir çerçeveyi ifade eder. Bu da kaidede "Hak, bir veya iki şahıs için, bir surette iki defa tecelli etmemiştir, muhakkak bunların arasında bir çeşit farklılık ve bulunmalıdır," diye ifade edilmiştir.[698] Her iki şık da derin bir şekilde birbiriyle ilişkilidir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın içinde insanın da bulunduğu âlemi her an yeniden yaratması ile sûfînin sülûkunda karşılaştığı tecellilerin her an yenilenmesi birbirini tamamlayan iki şeydir.

Konevî Tanrı'nın kendisinden farklı özellikte bir şeyi meydana getirmesini, tecellilerinin dereceleriyle izah eder: "Hakk'ın zahirliği mertebesindeki taayyünü, bir açıdan

697 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s.15 (*Miftâhü'l-gayb*, 7b). Bu kaide hakkında açıklamalar için bkz. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 98 vd.

698 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s.15 (*Miftâhü'l-gayb*, 7b). 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, *Kitâbü'l-celâle*, s. 9.

bâtınlığı mertebesindeki gaybi-zatî durumundan farklıdır. Hakk'ın zuhur ve bâtınlık mertebelerindeki taayyününün çeşitli dereceleri vardır. Bunlardan her birisi, kendisinden öncekine göre zahir, sonrakine göre bâtındır. Hakk'ın Kalem'den ibaret olan İlk Akıl mertebesindeki zuhuru, Levh mertebesindeki zuhurundan farklıdır. Mahiyetleri açısından sadece mücerret ruhlardan ibaret olan Levh'in altındaki ruhlar mertebesindeki zuhuru da mutlak misal âleminde misalî-bilinmezler ile zuhurundan farklıdır."[699] Başka bir ifadesinde ise "Her suret, taayyün ve benzerlikte, önceki suretin derecesinden aşağıdadır," der.[700]

Önceki kaidede Tek Tanrı'dan sadece birin sudur edebileceğini ve bunun ise *genel varlık tecellisi* olduğunu belirtmiştik. Burada ise tecellilerin sürekli yenilendiğini görmekteyiz. Konevî bu kaidenin yanı sıra pek çok ifadesinde bunu tekrarlar: "Hak ister bir kişiye, isterse de birden fazla kişiye tecelli etsin, tecellisi tekrar etmez."[701] "Kâmil keşif, varlıkta asla tekrar olmadığını ifade eder."[702] Konevî bu yenilenmeye rağmen Tanrı'dan her zaman *tek tecelli* çıktığını belirtir. Başka bir ifadeyle Tanrı her gün yeni bir *şe'n*'de olsa bile buradaki

699 Konevî, *İlahi Nefhalar*, 208 (*en-Nefehât*, s. 167). Konevî bunun devamında şöyle der: "Çünkü her bir tecelli, bir açıdan diğerinden farklıdır. Bu külli kaidede zikredilen muhaliflik, kendisi ile ismin müsemmadan, sıfatın mevsufundan ayrıldığı cihetten meydana gelir ve ortaya çıkar. Buna göre mahiyeti açısından kudret, mahiyeti açısından iradeden farklıdır. Kudret ve irade, kendileriyle vasıflanan, kendilerinde, kendilerine göre taayyün eden zat açısından ise farklı ve müteaddit değillerdir. Bütün isimlerde, sıfatlarda, hükümlerde, şe'nlerde ve delaletlerde de durum böyledir." Bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 209 (*en-Nefehât*, s. 167).

700 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 173 (*en-Nefehât*, s. 135).

701 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 86 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 152).

702 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 36 (*en-Nusûs*, s. 25).

yenilenme Tanrı'nın tecellisinde değildir. Aksine yenilenme, şe'nde veya istidatlarda ve onların sonsuz hallerinde gerçekleşir. Tanrı'dan her zaman tek şey çıkar ve o da *varlık tecellisi*dir. Varlık tecellisinden varlık kazanan ve tecellinin mazharlarda çoğalmasına sebep olan âlem varlığında Tanrı'ya muhtaç olduğu gibi var olduktan sonra da Tanrı'ya muhtaçtır. Çünkü âlem, mümkündür ve mümkün *varlığı ve yokluğu eşit olan* demektir. Âlem, ancak kendisini var kılan veya başka bir ifadeyle *varlık halini yokluk haline tercih eden* irade ve kudret sahibi birisinin var kılmasıyla mevcut hale gelebilir. Tanrı'nın kendisini var etmesine muhtaç olan âlemin bu özelliği, birinci kaidede her şeyin hakikatinin gerektirdiği özelliği sürdürmeye devam ettiğine göre daimî olarak sürer. Buna göre âlem, sadece var oluşunda değil, aynı zamanda varlığını sürdürmesinde de yani beka ve sürekliliğinde de Tanrı'nın inayetine muhtaçtır.[703] Âlemin her anda Tanrı'ya muhtaç olmasının sebebi, varlık teriminin Tanrı'nın dışındaki varlıklar için arızi ve zait bir şey olmasıdır.[704] Başka bir anlatımla "Mümkün için varlık kazanılmış olduğu için, bekası bağımlı olduğu şeyin yardımına muhtaçtır."[705]

Konevî bu bağlamda Tanrı'nın âlemi ayakta tutan ve var eden iki önemli ismine dikkat çeker: el-Hayy ve el-Kayyûm. Bunlar anlam açısından birbirine yakındır ve her ikisi de Tanrı'nın mümkün âleme hayat veya varlık vermesini, onu ayakta tutmasını ve diri kılmasını ifade eder.

el-Kayyum akla özünü cevher-araz terimlerinin oluşturduğu bir âlem tasavvurunu getirir. Konevî âlemin her an yenilenen arazlardan oluştuğunu belirtir. Bu yönüyle, Eş'arîlerin

703 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 134 (*en-Nefehât*, s. 104).
704 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 70 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 137).
705 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 234 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 292).

arazların yenilenmesi ile yakından ilişkili *tecdid-i halk* terimini kullanır.[706] Bu bağlamda düşünürümüz âlemin her an yeniden yaratılışını sadece bir yaratılış meselesi diye görüp, görüşlerini sadece cevher-araz bağlamında dile getirmez. Meselenin onun veya genel anlamda vahdet-i vücûdu kabul eden sûfîlerin düşüncesindeki önemi de buradan gelir. *Tecdid-i halk* düşüncelerini tahlil ettiğimizde, terimin öncelikle bir *yaratılış teorisi* olmakla birlikte, bunun neticesinde sûfîlerin manevi tecrübelerini ve müşahedelerini yorumlayan bir çerçeveyi de oluşturduğunu görürüz.

O halde meseleyi, öncelikle bir yaratılış teorisi olarak tecdid-i halk, ardından da sûfîlerin müşahede ve keşiflerini açıklayan bir çerçeve olarak tecdid-i halk diye iki ayrı kısımda ele almak gerekir.

3.2 Tecellide Tekrar Yoktur

Konevî Tanrı'nın âlemle ilişkisini *cevher-araz* ilişkisi şeklinde niteleyebileceğimiz bir çerçevede ele alır: Âlem, iki anda baki kalmayan' arazlardan oluşur.[707] 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. Konevî şöyle der: "Her şey, her şeydedir. Herhangi bir şeyin, belirli bir şey üzerinde sebatı yoktur. Bilakis her şey, idrak edenlerin gözünde sabit görünse bile bulunduğu durumdan

706 Eş'arîlerin görüşü için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 245 vd.

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

sürekli bir başkalaşma halindedir."[708] İbnü'l-Arabî'nin ifadesini kullanırsak âlemdeki her şey, bir halden başka bir hale intikal eder: buna göre zaman âlemi, her zamanda, intikal eder; nefesler âlemi, her nefeste intikal eder ve tecelli âlemi her tecellide intikal eder.[709] İbnü'l-Arabî'ye göre bunun sebebi, *"O her gün bir şe'ndedir,"* ayetinde belirtildiği gibi Hakk'ın sürekli yeni bir şeyde tecelli etmesidir. Konevî âlemdeki sürekli değişikliği ve yenilenmeyi, tecellilerin zahir-bâtın arasında sürekli gidip gelmesine bağlamaktadır. Böylece âlem, sürekli zahir ve bâtın olmakta devam eder: "Varlık, zuhur ve bâtınlıkta döner."[710]

Konevî'nin başka bir ifadesi varlıktaki bu *ardışıklığın* farklı bir yönünü açıklar: "Tecelliler, zuhurlarının kemale ulaşmasından sonra zuhur mertebesinden tekrar bâtınlık mertebesine döner. Çünkü ya bâtından zuhur veya zuhurdan bâtın vardır: bâtından eksilen her şeyi zahir alır, zahirden eksileni bâtın alır."[711] Böylece âlem, her an yenilenen tecelli veya *arazlar*dan oluşur. İbnü'l-Arabî "Arazlarımız her yeni-

---

708 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 152 (*en-Nefehât*, s. 120).

709 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III: 51. İbnü'l-Arabî âlemin her an yenilenen arazlardan oluştuğunu ve yaratılışın sürekli yenilendiğini sadece *ehl-i hisbân*'ın 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 hisbân'dan başka bunu bilen yoktur. Eş'arî de bunu araz görüşünde ortaya koymuştur." Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV: 379.

710 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 128 (*el-Fükûk*, s. 292).

711 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 111 (*el-Fükûk*, s. 275). Fergânî aynı düşünceyi 'Her şey ya nüzul eder veya *urûc* eder veya bütün bunlar da iki asla racidir: vahdet ve kesret,' ifadesiyle dile getirir. Geniş açıklama için bkz. Fergânî, *Müntehe'l-medârik*, I: 58 vd.

lendiğinde, haricî varlıklarımız da yenilenir,"[712] veya "Âlem sürekli yenilenme içindedir,"[713] veya "Âlemdeki her bir cevher her anda ve dakikada bekası için Tanrı'ya muhtaçtır,"[714] derken aynı şeyi dile getirir. Gerçi İbnü'l-Arabî'nin de belirttiği gibi, bir şeyin zahirde gözüküp *sonra* bâtına dönmesi veya iki mertebe arasında varlıkların bir anda gidip gelmesi arasında herhangi bir ara ve kesintinin bulunması gerekmez. Aksine buradaki kesinti, zihnin idrakine göre taksim ettiği bir zamanlamadır, yoksa buradaki *sonra* edatının, gecikme veya mühleti gerektirdiği iddia edilemez. Çünkü bu edat, her zaman gecikme ve sonralık anlamına gelmez. Bazen peş peşe gelen *illet-malul* arasındaki *illiyet* düzenine işaret edebilir.[715] İbnü'l-Arabî'nin varlık önceliğiyle zamansal öncelik ve sonralığı ayırt ettiği anlaşılmaktadır ki bu iki *öncelik-sonralık ilişkisi* Tanrı-âlem ilişkisinde başta olmak üzere sûfîlerin büyük önem atfettikleri bir olgudur.

Zahir-bâtın arasındaki *sürekli akış*, âlemle ve yaratılışla ilgili ilahi isimlerin temelde iki şekilde tasnifine dayanır: el-Muhyî, el-Mucid, el-Mübdi, er-Rahman, el-Musavvir vb. ilahi isimlerin bir kısmı varlıkların mevcut olmasını ve mazharlarının zuhurunu gerektirirken el-Mümît, el-Kahhâr, ed-Darr, el-Kābız vb. isimler de varlıkların ve mazharların yok edilmesini, gizliliğe çekilmesini icap ettirir. Böylece ilahi tecellilerle varlıklar bir anda zuhur ederken, aynı anda *bâtın* olur.[716] Konevî buradan hareketle varlıkta herhangi bir şeyin

712 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II: 564.

713 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III: 506. Benzer ifade için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV: 248.

714 İbnü'l-Arabî, *Kitâb-ı Eyyâmi'ş-Şe'n*, s. 3.

715 Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 336.

716 Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezâdlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, II: 20.

tekrarlanmasının düşünülmesinin *ilahi genişlik* ile çelişeceğini belirtir. Nitekim İbnü'l-Arabî de meseleyi aynı esasta ele alır: "Allah, bir şahsa iki kez tecellisini tekrarlamaz veya bir tecelliye iki şahsı ortak etmez. Bunun sebebi, ilahi genişliktir. Benzerler, gören ve işitenin benzerlik vehminde bulunmasına yol açar."[717] İbnü'l-Arabî, ilahi genişliğin bir neticesi olarak Tanrı'nın her bir şeyi kendine özgü ve tek olarak yarattığını belirtir. Ona göre, iki şey, tek bir mizaçta birleşmemiştir.[718]

Bu bağlamda şunu da belirtmeliyiz: Varlıktaki bu sürekli oluş ve yok oluş, tasavvuftaki *fena-beka* terimlerinin varlığa tatbik edilmesiyle de anlaşılabilir. Bu durumda tasavvufun iki dönemi aynı varlık görüşünde birleşmiş olur. Çünkü "Fena, sûfînin beşeri özelliklerinin veya zatının yok olması veya sadece belirli bir makamda Hak ile birliğinin gerçekleşmesi değildir. Bunun yanı sıra fena, hâdislerin suretlerinin her anda yok olup, bir olan mutlak cevherde –Hak'ta– baki kalmalarının bir simgesidir."[719] Şu halde fena, yaratma fiiliyle çelişmez. Aksine bu fiilin başka bir yönüdür ve fiilin diğer yönü ise bekadır. Yaratma, bir ilahi tecelliler silsilesidir. Bu silsilenin her bir halkası, varlık suretlerinden birisinin ortaya çıkıp, diğerinin gizlenmesinden meydana gelir. Konevî bunu 'zuhur ve bâtınlık arasındaki sürekli akış' olarak izah eder.[720]

---

717 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III: 173.

718 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III: 173. Bu düşüncenin bir yansımasını, Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ında görmekteyiz. Bedreddin, tecellilerin tekrar etmediğini ve her an yenilendiğine örnek verirken yeryüzüne "inen her yağmur damlasının bile birbirinden farklı olduğunu, aksini düşünmenin ise ilahi rahmeti daraltmak olduğunu belirtir." Bkz. Abdullah İlahi, *Keşfü'l-vâridât*, s. 33.

719 Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 335; İbnü'l-Arabî'nin görüşü için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 125.

720 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 111 (*el-Fükûk*, s. 275).

Konevî'nin bu konudaki fikirleri, Eş'arî kelamcılarının *cevher-araz* görüşüyle ilişkilidir. Gerçi o, doğrudan Eş'arîleri veya başka bir kelam fırkasını dikkate alarak 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 sûfîlerin varlık ve âlem tasavvuru bu konudaki fikirlerin anlaşılmasıyla doğru olarak idrak edilebilir.

İbnü'l-Arabî, iki grubun âlemin yapısıyla ilgili düşüncelerini mukayese ederek eleştirir. Birincisi, Eş'arîlerin *araz görüşü*dür. Eş'arîler, âlemin mahiyeti gereği iki anda baki kalmayan arazlardan meydana geldiğini ileri sürer. Âlem, sürekli yenilenen veya sürekliliği olmayan arazlardan oluşan bir bütündür. Eş'arîlerin bu fikrinin İbnü'l-Arabî'deki karşılığı 'Âlemde başkalaşma sâridir,' veya 'Akıl sahibinin değişme ve başkalaşmayı inkâr etmemesi gerekir,' ifadeleridir.[721] İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini dikkate aldığı diğer felsefi ekol ise sofistlerin bir grubu olan *Hisbaniyye*'dir. Onlara göre her şey bir yanılsamadır ve âlem bütünüyle değişimlerin toplamıdır.

İbnü'l-Arabî'ye göre her iki akım varlığın mahiyetiyle ilgili çok önemli bir gerçeği tespit etmiş olmalarına rağmen, yanlış sonuçlar çıkartmışlardır. Sofistler, varlıkta bir sürekliliğin bulunmadığını ve her şeyin bir akış ve değişme içinde olduğunu söylerlerken gerçeğin bir bölümünü ifade etmiştir. 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 görememiştir. Gerçekten de Eş'arîler, âlemi teşkil eden arazların mahiyeti hakkındaki

721 İbnü'l-Arabî, *Kitâb-ı Eyyâmi'ş-Şe'n*, s. 17.

düşüncelerinden âlemin bütünü hakkındaki hükümlerinde vazgeçmiş gibidir. 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 çıkartmış ve iki anda baki kalmayan arazlardan sürekliliğini devam ettiren bir âlemi çıkartmak gibi mantıksal bir çelişkiye düşmüşlerdir.[722]

İbnü'l-Arabî'nin Eş'arîlere yönelttiği eleştiri, sofistlere yönelttiği eleştiriden hem daha tutarlı ve hem daha önemlidir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin sofistlere yönelttiği eleştiri, onların varlıktaki değişkenlik ve akışın ötesinde sabit bir şeyi göremeyişleridir. Hâlbuki böyle bir şey onların sistemlerinin herhangi bir çelişkiye sahip olduğu anlamına gelmez, zaten onlar böyle bir fikri reddeder. Eş'arîlere yönelik eleştiri ise onların mantıksal bir yanlışlık ve bunun neticesinde ise büsbütün çelişki içinde olduklarını ifade eder. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Eş'arîler, kendisiyle kaim olmayan şeylerin (arazlar) toplamından, nefsiyle kaim bir şeyin varlığını iddia etmişlerdir."[723] Konevî de aynı düşünceyi Eş'arîleri zikretmeden dile getirmiştir: "Kendi başına kaim, müstakil ve sabit olmayan bir şeyden, kendisiyle kaim bir şey nasıl meydana gelebilir de onun hakkında sabitlik hükmü verilir?"[724]

Yok olan arazların yerini yeni arazlar mı alır yoksa aynı arazlar mı yenilenir? Bu soru, bizi bu bağlamdaki başka bir anahtar terime, *teceddüd-i emsal* yani benzerlerin ve örneklerin yenilenmesi diye dile getirilen kavrama götürür. Bu konu, İbnü'l-Arabî tarafından şöyle açıklanır. Madumun yenilenmesi,

722 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 125.
723 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 125.
724 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 457 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 502).

sadece *izafi madum*da gerçekleşir. Arazlar söz konusu olduğunda ise acaba onlar yok olduktan sonra tekrar kendileri mi tekrarlanır yoksa onların benzerleri mi? Akıl açısından arazların yok olduktan sonra tekrar yaratılmaları imkânsız değildir. Mesela bir şahıstan çıkan bir hareketi tasavvur edelim. Bu hareket yok olup, bunun yerini sakinlik aldıktan sonra tekrar hareket ortaya çıkar. Akla göre, Allah, yok olduktan sonra aynı hareketi yarattığı için, bu hareket hükümde kendisinden öncekinin aynısı olabilir. Böyle kabul ettiğimizde buradaki mesele, Tanrı'nın o hareketin varlığını yenilemesi olmaktadır.

O halde yok olan arazların yerini o arazların benzerleri alır, yoksa aynı arazlar yeniden yaratılmamaktadır. Konevî şöyle der: "Hakk'ın varlıktaki hükmü, tecellileri ve eserleri, her zaman ve haldeki ihbarları, emrinin ve iradesinin hükümleri, sadece o zamana, hale ve mensuplarına aittir. Hüküm verilen her şeyde, hükmün sürekliliğini ve devamlılığını gerekli kılan şey, perdeli kimseye nispetle, *misallerin perdesi*dir. Çünkü bazı durumlarda ve suretlerin genelinde yok olan şeyleri, yenilenen ile yok olan arasına hiçbir kesinti girmeksizin misallerinin zuhuru takip eder."[725] Burada yok olan şeyler ile onların yerini alanlar arasındaki rabıta ve bağın eşyanın ilahi ilimdeki hakikatleri olan *a'yân-ı sabite* olduğunu belirtmeliyiz. Avni Konuk'un dediği gibi "*Zâilat* (yok olanlar) ile *kâinat* (var olanlar) arasında kadr-i müşterek (ortak ölçü) ayn-ı sabitedir."[726]

Kaidenin ikinci yönü sûfîlerin bilgilerini değerlendirmede karşılaşılan tezat ve paradoksal ifadeleri açıklayan bir çerçeve oluşturmamızı mümkün kılmasıdır. Sûfîler, ehl-i nazar ve zahir ehli diye isimlendirdikleri insanların bilgi ve görüşlerinin tezat

725 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 89-90 (*Miftâhü'l-gayb*, 59b-60a).
726 Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I: 39.

ve çelişkilerle olduğunu ileri sürerek, gerçek ve sahih bilginin ancak belirli bir riyazet ve mücahedenin sonunda müşahede ve keşf ile elde edilebileceğini sıklıkla belirtmişlerdir. Bunun doğal sonucu ise hiç kuşkusuz, sûfîlerin sahip oldukları bilgilerin en azından kendi aralarında ittifak edilmiş, tezat ve çelişkilerden arınmış bilgiler olmasına dair bir beklentidir.

Pek çok sûfî, sûfîlerin bilgilerinin çeşitli tezat ve çelişkiler taşıyabileceğini peşinen kabul eder. Üstelik İbnü'l-Arabî ve Konevî bunun anlaşılır bir durum olduğunu belirtir ve nedenlerini ortaya koyarlar. Bir sûfînin farklı gelişim aşamalarında elde ettiği bilgilerin çelişkiler taşıması tabiidir. Bu konuda da görüşlerinin ana çerçevesini belirleyen prensiplerden birisinin 'Tecellilerde tekrar yoktur,' diye ifade ettiğimiz prensip olduğunu görmekteyiz. Şu halde ilk bölümüyle *cevher-araz* ve *zorunlu-mümkün varlık* kavramları çerçevesinde genel bir âlem tasavvuru oluşturan prensip, bu kez aynı yaklaşımla epistemolojik bir içerik kazanmakta ve tasavvufi bilgilerin değerlendirilmesinde işlev görmektedir. Böylece burada da sûfîlerin varlık ve bilgi görüşlerinin iç içeliğini ve tedahül edişine tanıklık ediyoruz.

Konevî ilahi tecellinin Tanrı'ya nispetle tek, buna mukabil ulaştığı tecelligâhta farklı ve birbirinden değişik özellik ve görünümler kazandığını pek çok ifadesinde dile getirir. Bunun sebebi, insanın idrakinin tecelliyi *olduğu gibi* görmek yerine mazhar ve tecelligâhlarda görebilmesidir. Konevî bu meseleyi şöyle açıklar: "Hitabın kendisine bağlı olduğu şeyin en azı bile, bir perdedir. Muhatap, özel bir istidat, mertebe, ruhanilik, hal, suret, mevtın gibi çeşitli şeylerle sınırlıdır. Binaenaleyh bütün bu zikrettiğimiz şeylerin Hak'tan varit olan tecellide bir eseri bulunur." "Bize gelen ve ulaşan tecelli, bulunduğu hal üzere kalmaz ve bizim de onu, o hal üzere

idrak etmemiz mümkün değildir. Çünkü biz, bize gelen şeyi, kendimize göre idrak ederiz."[727]

Tecellilerin çoğalması ve farklılaşması da mazharlara bağlıdır: "Üfleme tektir, üfleyen de tektir. Farklılık, istidat hükmüne bağlı olarak, üflenen şeydedir."[728] "Emir, Allah'a nispetle tektir, çokluk, madutların kendisindedir."[729] O halde herkes, Hak'tan gelen bilgiyi ve tecelliyi bulunduğu hale ve duruma göre idrak ettiğine göre, sûfîlerin bilgilerinin birbirinden farklı olması kaçınılmazdır. Konevî'nin bu tecellilerdeki farklılığı ilahi isimler arasındaki farklılığa irca ettiğini belirtmiştik. İsimlerin kendilerine mahsus hükümleri, mazharlarda veya mümkün varlıklarda nihayete erecek şekilde zuhur eder. Söz gelimi el-Evvel isminin hükmü kendi mazharında ortaya çıkar ve kemaline ulaşır. Ardından hükümranlık el-Âhir ismine ait olur. Bu ismin hükümleri de geride kalır. Bir ismin hükmünün sona ermesinin veya başka bir isme tabi olması veya katılmasının ardından başka bir ismin saltanatı ortaya çıkar ve hüküm o isme ait olur. Bütün isimlerin tecellileri bu şekilde varlıkta arada herhangi bir zaman aralığı girmeden *illet-malul* art ardalığı gibi sürer.

Bu bağlamda iç içe girmiş iki meseleyle karşılaşmaktayız. Birincisi tecellilerle kuluna veya varlığa gözüken Tanrı'nın suretlerde veya tecellilerde farklı görünümler kazanması, ikincisi kulun bu tecellileri idrakinin farklılaşmasıdır. Birinci mesele bizi Konevî'nin *ilah-ı mu'tekad* diye isimlendirdiği ve fakat daha geniş ve kapsamlı ifadelerini İbnü'l-Arabî'de gördüğümüz[730] *sübjektif Tanrı* tasavvuruna götürür. İkinci

727 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 225 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 283).
728 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II: 56.
729 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III: 55.
730 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mesâil*, s. 18.

mesele ise sûfîlerin genel anlamda hal ve makam görüşlerine götürür. Aslında her iki durum da birbiriyle ilişkilidir. Başka bir ifadeyle varlık mertebelerine yukarıdan aşağıya doğru baktığımızda Tanrı'nın kuluna *tecelli*, *tedelli*, *taayyün*, *zuhur* veya *tenezzül* ettiğini görürüz; aşağıdan yukarıya doğru baktığımızda ise kulun Hakk'a *urûc*, *terakki* veya *sülûk* ettiğini veya Hakk'ı *keşf* ve *müşahede* ettiğini görürüz.

Bir sûfînin sülûku sürecini iki terimle ifade etmek mümkündür: Birincisi sûfînin halinin tesirine bağlı kaldığı ve hiçbir şekilde etkin olmadığı dönem, ikincisi ise kemale erip zaman ve makam ve de hallerin egemenliğinden kurtulduğu dönemdir. İlki sûfînin *ibnü'l-vakt* diye isimlendirilen dönemi, ikincisi ise *âbâ-li'l-vakt* veya *âbâ-li'l-enfâs* diye isimlendirilen dönemidir. Konevî ikisi arasındaki derece farkını şöyle açıklar: "İnsan, zikrettiğimiz hale ulaştığında, ibnü'l-vakittir (vaktin oğlu, haline uyan). Kâmil olduğu zaman ise nefisler, haller, vakitler, ruhlar, suretler, mevtınlar vb. şeylerin *babası* olur. Zikredilen her şey kendisinden neşet eder ve onunla belirlenir ve zuhur eder."[731]

Sûfî, bunların ilkinde mutlak anlamda pasif ve edilgen iken ikinci halde aktif ve tasarruf sahibidir. Konevî şöyle der: "*Ebu'l-vakt* (vaktin babası) zamanın hakikatini ve *ed-Dehr* isminin müsemmasını bilen kişidir. Ebu'l-vaktin takdiri ve farzı ile andan ibaret olan vakit, birbirinden ayrılır, anların hükümleri birleşir ve böylelikle *ebu'l-vakt* sayesinde, söz konusu bu hükümler ile tafsil ve üstünlük zuhur eder. O, zamanın dürülmesini, yayılmasını, gizliliğini ve açıklığını his ve hayal, ruh ve misal, makam ve hal olarak müşahede eder."[732]

---

731 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 89 (*Miftâhü'l-gayb*, 59b).
732 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 200-1 (*en-Nefehât*, s. 159).

4. Vücûdun İki İtibarı: Mutlaklık ve Mukayyetlik

4.1 Zahirlik ve Bâtınlık

Konevî bu kaidede zuhur-bâtınlık ilişkisini ele alır: Her şey, bir yönüyle taayyün ve zuhur etmiş olsa bile başka bir yönüyle de bâtın kalmaya devam eder. Her şeyin bir görünen yönü, buna karşın bir de bâtın veya görünmeyen tarafı vardır.[733] Üstelik her iki yön, asla birbirlerini ortadan kaldırmaz ve birisi diğerinin yerine almaz. Konevî şöyle der: "Mutlaklık ile nitelenen hiçbir varlık yoktur ki takyide dönük bir yönü olmasın. Aynı şekilde hakkında takyit hükmü verilen hiçbir varlık yoktur ki mutlaklığa dönük bir yönü bulunmasın."[734] "Zuhur, önceki bir bâtınlıktan olabilir."[735] "Gayb, şehadetten öncedir."[736]

Konevî kaide kapsamında Vücûd'un iki itibarını ele alır: Mutlak Varlık iki itibari duruma sahiptir. Birincisi mutlaklık ve münezzehlik. Bu yön, Vücûd'un her şeyden münezzeh olmasını, hiçbir şey ile ilişki içinde olmayışını ve hiç kimsece bilinmeyişini gerektirir. Bu yönü itibariyle Tanrı hakkında hiçbir hüküm vermek mümkün değildir. Çünkü o hükmü geçerli kılacak bir *ilişki* veya *münasebet* Tanrı ile herhangi bir varlık arasında söz konusu değildir. Konevî şöyle der: "Zatına has mutlaklığı açısından Hakk'a dair herhangi bir hüküm vermek veya bir vasıf ile onu bilmek mümkün değildir."[737] Vücûd-ı Mutlak'ın bu yönü, *hüviyet gaybı* diye isimlendirilir.[738]

---

733 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 12. Açıklama için bkz. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 101 vd.

734 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 65 (*en-Nusûs*, 50).

735 Konevî, *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*, s. 31 (*Esmâü'l-hüsnâ*, 31b).

736 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 156 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 222).

737 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 9 (*en-Nusûs*, s. 6).

738 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 25 (*en-Nusûs*, s. 17).

Acaba Tanrı'nın zatı, onun mutlaklığını ihata edebilir mi? Konevî'ye göre Tanrı'nın zatı, isim ve sıfatlarını birleştiren mertebeye işaret eder. Bu yönüyle bu isim, aynı zamanda bir bilgi ifade ettiği için Tanrı'nın mutlaklığını ihata edemez.[739]

Zat ile eş anlamlı başka bir terim *Tanrı'nın hakikati* deyişimizdir. Tanrı'nın hakikati, O'nun kendisini bilmesinin suretidir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın hakikati, hiçbir şekilde başkalığın ve farklılığın bulunmadığı bir mertebede Tanrı'nın zatını kendisiyle bilmesidir. Burada ilim-âlim ve malum aynı şey olduğu için Tanrı'nın hakikati onun birliğiyle aynı anlama gelir: "Hakk'ın hakikati, nefsinde kendisini bilmesinin suretinden ibarettir."[740] Vücûd-ı Mutlak, aynı anda mutlak-mukayyet, insanın bilgisinin konusu olması itibariyle de hem tenzih ve hem de teşbih hükümlerini kabul edicidir. Tanrı, mutlaklığı itibariyle *tenzih* hükümlerini kabul ederken, taayyün etmesi yönüyle de *teşbih* hükümlerini kabul eder. Tanrı, bir yönüyle taayyün etmiş olsa bile başka bir yönüyle müteal ve mutlak kalmaya devam eder. Başka bir ifadeyle mutlaklık ve taayyün veya sınırlanma farklı mertebelere göre her an mevcuttur. Tanrı, taayyün ettiği şeyde taayyün dışıdır, bilindiği yerde bilinmemiştir.[741]

Aynı özellik Tanrı'nın isim ve sıfatlarının mazharları olan varlıklar için geçerlidir: Her varlık ikili bir yapıdadır: Birincisi zuhur ve taayyün eden yönü, ikincisi ise bâtın ve hakikat yönü. Konevî şöyle der: "Her şeyin bir zahiri vardır ki o şeyin sureti ve görünen yönünden ibarettir, bir de bâtını vardır ki o da bu şeyin ruhu, manası ve gaybıdır."[742] Böylece Tanrı

739 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 74 (*en-Nusûs*, s. 55).
740 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 170 (*en-Nefehât*, s. 135).
741 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 34 (*el-Fükûk*, s. 199).
742 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 155 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 221).

veya Vücûd-ı Mutlak hakkında kabul edilen bir hüküm, bütün varlığa tatbik edilmiş olmaktadır.

Konevî varlıkların her iki yönünü, Tanrı'nın iki ismine irca ederek açıklar. Her şeyin zahiri ve görünen yönü, Tanrı'nın ez-Zâhir ismine mensuptur. Buna karşın her şeyde gizli ve bâtın bulunan yönler el-Bâtın ismine aittir. Şu halde her varlık Tanrı'nın ez-Zâhir ve el-Bâtın isminin aynı anda mazharıdır. Bu iki ilahi isim, daha önce de belirttiğimiz gibi, varlıkların her an varlık ile yokluk arasında gidip gelmelerine sebep olmaktadır. Konevî şöyle der: "Bütün suretler, gizli ve açık farklı türlerine rağmen, şehadet özelliğiyle nitelenen ez-Zâhir ismine mensuptur. Bütün manalar ve mücerret hakikatler, gayba ve el-Bâtın ismine mensuptur."[743]

Konevî burada eşyanın iki alandaki bulunuşunu göreli olarak *gayb* ve *şehadet* diye isimlendirir: "Onlardan önce gelen ve zuhur eden her şeyi kapsayan bâtını mertebe gayb diye isimlendirildiği gibi, bunları birleştiren mertebe, zuhurlarına nispetle şehadet diye isimlendirilmiştir."[744] Konevî'nin ifadeleri, zaman ve mekânda tezahür etmekle *hakikat yönüyle var olmak* arasındaki ilişkiye götürür. Bir varlığın ilahi ilimdeki önceliği veya mertebe açısından daha önce var olması, şehadet âleminde veya başka bir âlemde daha önce var olması anlamına gelmez. Aksine zaman açısından şehadet âleminde daha sonra ortaya çıkan bir varlık, ontolojik açıdan ilk varlık olabilir. Bu bağlamda Konevî'nin zikrettiği örnek, Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber, bütün peygamberlerin sonuncusu olsa bile ontolojik açıdan ilk var olan şey, onun hakikati, başka bir ifadeyle *Hakikat-i Muhammediye*'dir. Genel örnek ise insandır. İnsan, ontolo-

743 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 155 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 221).
744 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 156 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 222).

jik veya hakikati açısından önce olsa bile, zaman açısından bütün varlıklardan sonra şehadet âleminde ortaya çıkmıştır.

4.2 Tasavvufî Tefsir ve Zahir-Bâtın

Her şeyin bir zahiri bir bâtını bulunduğunu gördükten sonra, bunun çok önemli bir tezahürünün Kur'an tefsirlerine yansıdığını görmekteyiz. Bu anlamda sûfîlerin en çok rivayet ettikleri hadis, Kur'an'ın bir zahiri ve bir de bâtını bulunduğunu belirtir.[745] Buradan sûfîler, görünür anlamın dışında Kur'an'dan başka anlamlar çıkartmıştır. Bu tavır, ilk dönem sûfîlerinden itibaren yaygın olarak sûfîlerin Kur'an'a bakışlarında ortaya çıkar.

Vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîlerin bu meseledeki tavrı önceki sûfîlerden farklıdır. Onlara göre varlıktaki her şey Tanrı'nın kelimeleridir. *Kelime*'nin İbnü'l-Arabî terminolojisinde *bir şeyin hakikati* anlamında kullanıldığını hatırlamalıyız. Bu itibarla öncelikle peygamberlerin kelimelerinden söz ederiz ve İbnü'l-Arabî'nin ölümsüz eseri *Fusûsu'l-Hikem* peygamberlerin *kelimeleri*ndeki hakikatlerden söz eden bir kitaptır. Konevî eşyanın ilahi ilimde sabitlik halinden haricî varlık alanına çıkmasında çokça kullandığı bir benzetme, *nokta-harf-kelime* benzetmesidir. Her varlık, rabbinin ilminde şekillenişi açısından bir *harf*tir. Bu durum daha önce belirttiğimiz gibi, her şeyin kendi varlığı açısından *yegâne* oluşu veya İbnü'l-Arabî'nin *her şey bir olarak sudur eder* ifadeleriyle anlattığı biriciklik veya her şeyin birlik mertebesidir. Ardından kelimenin ilahi nefes sayesinde kendi varlığının farkında olması ve diğerlerinden ayırt edilmesi ona

745 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 192 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 255).

yine bir mertebe kazandırmaktadır ki bu da harfin *kelime* olmasıdır.[746] Öte yandan sûfîler, noktayı genellikle çokluğun

746 Bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar*'daki uzun bir metinde harf-kelime, sure, kitap vb. kavramları varlığın zuhuru ile irtibatlandırarak açıklamaktadır. Önemine binaen bu metni burada aktarıyoruz: "Mümkünlerin kendisi ile bezendiği Genel Varlık (Vücûd-ı âmm), ilahi şe'nler üzerine yayılan zatî nurun taşmasından ibarettir. Böylece zatın gaybından gizli ve mutlak birliğinde (ahadiyet) silinmiş olan şe'nlerin taayyünleri, zuhur etmiştir. Mutlak gayb da ezelî-zatî-ilmî iktizaya göre –mutlak olarak değil– sadece varlığı açısından şe'nlerin hükümleri ile sınırlanmıştı. Akl-ı evvel diye isimlendirilen Kalem-i a'lâ'nın hakikati, imkânî taayyünlerin manalarını kuşatan manadan ibarettir. Hak, bunları sonsuz mümkünler arasından ortaya çıkartmak istemiş, onları, zatî-ilmî hükmün gereğine göre, gaybî-iradî hareket ile vücûdî nurun üzerine nakşetmiştir. Levhalar ise vücûdî nurun safhasının misalleridir. Kalem ile bitişen mürekkep ise Hakk'ın sonsuz mümkünlerin mutlaklığından ortaya çıkartmayı amaçladığı şeylere bitişen varlığın benzeridir. Yazmak, Hakk'ın nefsinde resmedilmiş taayyünlerin hükümlerini izhar etmek demektir. Bunlar bazen şe'n, bazen mümkün, bazen ise varlıkların hakikatleri olarak isimlendirilir. Kalem, ilim, irade, kudret, hayat ve varlığın birleşmesinden meydana gelen şeylerin hepsinden, zatî gaybın mutlaklığından kendisine bitişen bazı şeyleri, vücûdî nurunun safhasında ortaya çıkartır. Söz konusu bu safha, Hakk'ın daha önce işaret edilmiş taayyünleri içeren bâtınına nispetle zahiridir. Bu taayyünler, Hakk'ın zahirinin, bâtınına tecelligâh (mecla) ve ayna olması itibariyle, Hak'tan zuhur eden şeye yansımıştır. Okunan kitaplar, his, hayal, ruh ve misal olarak görünen suretler, mümkünler diye ifade edilmiş şe'nlere taayyünlerden başka bir şey değillerdir. Onlar ilmî nakışları açısından ilk harflerdir. Bu harfler taayyünlerinin Hakk'ın zahirinde zuhuru açısından ise kelimelerdir. Daha önce Hakk'ın zahirinin vücûdî nurun safhası olduğunu söylemiştik. Bunlardan ayet olanlar, birleşik (içtimai) heyetlerden birisinin sureti ile delalet anlamı içeren şeylerdir. Bunlardan sure olanlar ise esmâî ve kevnî mertebelerden herhangi bir mertebeye ilişen (taalluk) şahitlerin bir kısmını içeren şeydir. Nazil olan kitaplar ise vücûbî ve imkânî-ilmî hükümlerin suretlerinden ibarettir. Bu vücûbî ve imkânî hükümler, külli mertebelerden birisine ve onun ehline aittirler. Kur'an, varlıkların farklı tabakalarına ve bunların halleri, fiilleri, nispet ve

ve âlemin işareti saymıştır. İlk dönem mutasavvıflarından Ebû Bekir Şiblî "Ben B'nin noktasıyım" der ve *noktayı bilmek* insanın kendini bilmesiyle aynı anlamda kullanılmıştır. İbnü'l-Arabî ise "Biz söylenmemiş harfler idik" demiştir. Bütün bunlar, varlık ve yaratmanın en nefis örneklerinden birisi olan nefes-kelimeler ilişkisiyle var oluşu açıklama esasına dayanan benzetme kalıplarıdır.

O halde sûfîlerin dinî metinleri yorumlarken dikkate aldıkları ilk husus, her şeyin zahir ve bâtınının bulunduğudur. Bunun yanı sıra Kur'an'ın zahir ve bâtın diye dile getirilen bu iki noktası arasında sonsuz anlam derinlikleri vardır ve her bir mertebe bir öncekine göre zahir iken sonrakine nispetle de bâtındır. Gerçek anlam, bütün bu perdelerin ardında bulunmaktadır. Sûfîlerin nasların bu ikili veya çoklu anlam mertebesine sahip olmasına dayandırdıkları *idrak vasıtalarındaki farklılığa* da dikkat çekmek gerekir. Melekeler arasındaki en belirgin ayrım, kalp ile akıl arasındaki ayırımıdır. Ancak kalbin de çeşitli melekelere sahip olması sûfîleri daha teknik tahlillere sevk etmiştir ki bu gibi ayrımları belirgin bir şekilde Konevî'de görmekteyiz.[747]

---

bütün âlemlerdeki izafetlerine göre, eşyayı ihata eden ilmin hükmünün suretidir." Bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 22-23 (*en-Nefehât*, s. 11 vd.)

747 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 301 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 357). Konevî'nin kalp ile akıl arasında ayrım yapmanın ötesinde, kalbin çeşitli vecihlerinden söz ettiğini ve bunların herhangi birisiyle bilgiye veya müşahede ulaşmanın farklı sonuçlar meydana getireceğinden söz ettiğini belirtmeliyiz. Konevî şöyle der: "Kalbin vecihleri, zikredilen asli mertebelerin (hazerât-ı hams) sayısınca beş tanedir. Herhangi bir kimseden sâdır olan her bir fiil, bu vecihlerden birisinin veya hepsinin hükmüyle boyanmış olarak sudur edebilir." Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 301-302 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 357-358).

Bu konuda düşünürümüzün iki yaklaşımını zikredebiliriz: Birincisi kalbin çeşitli *vecih*leri ile hakikati idrak etmesidir: Kalbin bir veçhi belirli bir âleme, bir veçhi başka bir âleme bakar veya oradaki bilgilerin kendisine yansımasını bekler. Buna karşın *tam veçhi* ise bütün hakikatlerin kendisine yansımasına sebep olur. Konevî genel olarak varlıklarda, özel olarak da naslardaki zahir-bâtın yönlerinden kaynaklanan anlamları idraki, kullandığı *bilme* terimlerinde de dikkate alır. Buna göre Konevî ilimden söz ettiği gibi *irfan*, *marifet*, *müşahede*, *keşif*, *tahakkuk*, *istihdar* ve *huzur* gibi kavramlardan da söz eder. Böylece hem bilgi araçları farklılaşır ve hem de bilme eylemi bulunduğu mertebelere göre farklı isimler alır.

Varlık hakkındaki bu genel tasavvurdan sonra bütün âlemin hazerât-ı hams (beş hazret) diye isimlendirilen mertebelerin hükümlerinin aynası olduğunu belirtir. Bütün aynî varlıklar ve gaybi şeylerde bu beş hazretin hükmü sirayet etmiştir. Âleme izafe edilen bütün nitelikler, özellikler ve lazımlar, birlik özelliğindeki cem makamının hükmüyle zuhur eder. Bunun önemli bir tezahürü, ilahi kelamdır. İlahi kelam, Hakk'ın mertebesinden sâdır olmuş ve bize, zikredilen beş asli mertebenin ve bu mertebelerin içerdikleri şeylerin hükümleriyle boyanmış olarak ulaşır. Bu nedenle, ilahi kelamın bir *zahir*i vardır. Zahir, hissedilir suretler gibi, beyan ve zuhur mertebelerinin nihayetine ulaşan nas ve açıklığıdır. İlahi kelamın, bir *batn*'ı vardır. Bu da kudsî ruhlara benzer. İlahi kelamın zahri ve bâtnını ayırt eden *had*di vardır. Bunun ile zahirden bâtına yükselinir. Had, ilahi kelamın zahiri ve bâtınını birleştiren bir berzah, aynı zamanda bâtın ile *matla*ı ayırt eden bir ayraçtır. Bunun benzeri, mutlak gayb ve şehadet mertebelerini birleştiren âlem-i misaldir. İlahi kelamın

matlaı vardır. Matla, zahirin, bâtının, bunları birleştiren ve ayırt eden şeyin kendisine dayandığı hakikate ulaştıran şeydir. Böylelikle bütün bunların ötesindeki şeyi insana gösterir. Matla, Hakk'a ait zatî gayb mertebelerinin ilki, gayba ait mücerret hakikatlerin ve isimlerin mertebesinin kapısıdır.[748]

Bir ayetin bu şekilde anlam derecelerine sahip olması, onu anlayan kişilerin farklı anlamlara ulaşmasını mümkün kılar. Bu durumda Konevî nasların anlaşılmasında bir çeşit *zahirîlik* diye isimlendirebileceğimiz tavrı benimser. Nasların yorumlanmasındaki genel çerçeve, dil tarafından belirlenir. Bir kelimenin dil içinde geçerli birden fazla anlamı varsa, bu anlamların her birisinin Şâri veya konuşan tarafından kastedilmiş olması gerekir. Böylece bu esasa uyarak dil çerçevesinde yorum yapan herkes, kendisine göre isabet eder. Konevî bu durumu Kur'an'ın her şeyi ihata etme özelliğine sahip olmasına dayandırır: "Kur'an ihata edicidir. Ondaki herhangi bir kelimenin dilde çeşitli manaları var ise bütün bu anlamlar Hak tarafından kastedilmiştir. Herhangi bir kimse Hakk'ın kelamına dair Kur'an'ın nazil olduğu dilin gerektirdiği bir şey söyleyip kesin şer'î kurallar da bununla çelişmezse bu yorum haktır ve Allah'ın irade ettiğidir."[749]

5. Vücûd-ı Mutlak ve Mazharlar

5.1 Zahir-Mazhar İlişkisi

Konevî başka bir kaidede zuhur eden şey ile zuhur ettiği mazharları arasındaki ilişkiyi, ikinci olarak da mazharların kendilerinde zuhur eden karşısındaki durumun ele alır. Ge-

748 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 320 vd. (*İ'câzü'l-beyân*, s. 377).

749 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 274 vd. (*İ'câzü'l-beyân*, s. 334). Benzer ifade için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV: 25.

nel kural, mazhar olan bir şeyin bu özelliğiyle zahir olmasının mümkün olmadığıdır. Başka bir ifadeyle Konevî'nin *kābil* diye isimlendirdiği edilgen bir mazhar, kendisinden sonra gelen başka mazharların kaynağı olamaz. Çünkü taayyünde zahir mazhara, zuhurda ise mazhar zahire tabidir. Mazhar, ne mazhar olmakla ne kendi zatıyla ve ne de başka bir şeyde zahir olur.[750]

Kaidenin ikinci yönü, bize başka bir *mazhar* hakkında bilgi verir. O ise mazhar olduğu halde, aynı zamanda zuhur edendir. Konevî bu özelliğe sahip kimsenin sadece Hak olduğunu belirtir ve kâmillerin bir ölçüde bundan payının bulunduğuna dikkat çeker. Tanrı zatî iktizasıyla bilinmek istediğinde kendisinden bir varlık tecellisi zuhur veya taayyün eder. Bu taayyün ile Tanrı kendisinde bulunan sıfat ve kabiliyetlere nispi bir varlık kazandırır. Tanrı önce bunlar tarafından bilindiği gibi Tanrı da onları bilir. Şu halde a'yân-ı sabite mertebesi diye isimlendirilen bu mertebe Tanrı için bir ayna, Tanrı'nın zatı da onlara göre bir aynadır. Bu mertebe, diğer bütün mertebelerden farklıdır. Çünkü o, bir yönüyle edilgen ve müteessir iken, başka bir yönüyle fail ve etkindir.[751] Tanrı kendisinden bir itibarla farklılaşan şe'nlerinde zuhur etmektedir ve bunun yanı sıra onlar için bir mazhar haline gelmektedir. Böylece Tanrı, Konevî'ye göre, hem zahir ve hem de kendisinden itibari ve nispi farklılaşan halleri, başka bir ifadeyle isim ve sıfatlarının mazharıdır.

Konevî'nin kaidede dile getirdiği önemli bir husus da bazı kâmillerin de bu özellikten bir nasiplerinin olmasıdır. Bu ifade, gerek Konevî ve gerekse şarihleri tarafından bazı kâmillerin Allah'ın inayetiyle eşyada tasarruf sahibi olması,

750 Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 111.

751 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 18 (*en-Nusûs*, s. 13).

diledikleri surette gözükebilmeleri ve herhangi bir mazhar veya mahalde sınırlı kalmayışları olarak yorumlanır.[752]

Bu prensiple ilgili görüşlerini ele almadan öncelikle *mazhar* ile ilgili genel görüşlerini zikretmeliyiz. Bir şeyin mazharının o şeyin sureti demek olduğunu bilmeliyiz. Bu anlamda Konevî mazhar, tecelligâh, mertebe, suret gibi lafızları aynı anlamda kullanır. Konevî sureti şu şekilde açıklar: "Suret, bu ilk hakikatlerin taakkul edilmesini sağlayan ve bunların kendisiyle zuhur ettikleri şeyden ibarettir. O, yani suret, aynı zamanda her şeyin hakikatine verilen müşterek bir isimdir. Bu hakikat, cevher, araz veya herhangi bir şey olabileceği gibi, aynı türde veya şekilde veya tarzda da olabilir. 'Topluluğun yapısının, saf veya asker sureti gibi bir sureti vardır,' denilir. Şeriat gibi koruyucu bir düzene de *suret* denilir."[753] Suret tanımı, aynı zamanda mazhar tanımı sayılabilir. Mazhar, gaybi hakikatlerin kendisiyle zuhur ettikleri şeydir. Başka bir ifadeyle mazharın işlevi, hakikatlerin bilinir hale gelmesini temin etmektir. Buradaki anahtar terimlerden birisi, *zuhur* kelimesidir. Konevî zuhuru bir varlığın kendi zatında taayyün ediş nispeti diye açıklar. *Taayyün* terimini de Kayseri'nin ifadesiyle 'bir şeyin kendi dışındaki şeylerden farklılaşmasını sağlayan şey' diye tanımlayabiliriz.[754] Kevnî bir hakikatin zuhuru, onun taayyün etmesidir. Başka bir ifadeyle bir hakikatin yaratılış âleminde varlık kazanması o şeyin zuhuru demektir.

Üzerinde durmamız gereken bir husus, mazhar kelimesinin dilsel tahlilidir. Mazhar veya mecla, zuhur ve tecelli edilen yer anlamında *ism-i mekân* kalıbıdır. Konevî ve

752 Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 112.
753 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 61 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 129).
754 Kayserî, *el-Mukaddemât*, s. 60.

vahdet-i vücûdu kabul eden sûfîlere göre *zahir* (özne) karşısında mazharın bağımsız bir varlığının olamayacağını ve mazharın daima zahir ile birlikte düşünülebileceğini belirtmiştik. Böylelikle zahir ve mazhar veya mütecelli ve mecla hakkındaki fikirlerin Arapların ism-i mekân ve ism-i zaman kalıbını tasavvur edişleriyle uyumludur. İsm-i mekân kalıbı, Arapların mekânı *mekânda bulunan* ile birlikte ve ona bağlı düşündüklerini gösterir. Başka bir ifadeyle Araplar mekânda bulunandan bağımsız bir zaman veya mekân fikrine sahip değildir.[755] Bu düşünce, Konevî'nin ve vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîlerin mazharları zahir ile ilişkili ve ona bağlı mekân kalıpları olarak görmelerini izah edebilir. Konevî şöyle der: "Mazharlar, varlıkları açısından dikkate alınmadıklarında *ademî nispetler*dir. İsimlerin ve mazharlarından ibaret olan *a'yân*ın hükmü Vücûda tabidir."[756] Fenârî de 'Mazhar zuhurda zahire, taayyünde ise zahir mazhara tabidir,' derken bu ilişkiye dikkat çeker.[757]

Gerçi sûfîler bu meseleyle bağlantılı başka bir konu üzerinde de ısrarla durmuşlardır ki o da Konevî'nin *mazhar-zahir* görüşünü açıklaması bakımından kayda değerdir. Bu da hal/makam-sâlik ilişkisidir. Sûfîler, zuhur edenden bağımsız bir mertebe ve mazhar fikrine sahip olmadıkları gibi aynı zamanda sâlikten veya özellikle İbnü'l-Arabî'nin isimlendirmesiyle *rical*den bağımsız bir hal ve makam görüşüne de sahip değillerdir. Daha doğrusu onlar, hal ve makamları ricalin hal ve makamları olarak görürler, yoksa tümel ve soyut bir kavram olarak kabul etmezler. İlk dönem eserlerinde rical ve haller arasındaki ilişkilerle ilgili görüşler bunu gösterdi-

755 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 239.
756 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 256 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 316).
757 Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 112.

ği gibi özellikle İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ta veya *Fusûsu'l-Hikem*'de hal ve makamlarla rical ilişkisi hakkındaki görüşleri bunu yansıtır.

Ancak bu ilişki en iyi şekilde mazhar ve tecelligâhların zahir karşısında bir aynaya benzetilmesinde ortaya çıkar. Aynaya bir şey yansıdığında artık aynayı görmeyiz ve sadece yansıyan o cisimleri müşahede ederiz. Konevî şöyle der: "Hak, ez-Zâhir ismiyle isimlendirildiğinde, hakikatleri yönünden âlem, O'nun varlığının mazharları ve şe'nlerinin iliştiği tecelligâhlar olmuştur. Her mazhar görülmez, bununla birlikte onun eseri ve mazhara yansıyan şey ise zuhur eder. Bu nedenle, mazhara eser bu özelliğiyle nispet edilmez."[758] Başka bir ifadesinde ise 'Her mazhar bâtındır, zahir olan ise yansıyandır,' der.[759]

Konevî mazharın ilahi feyzi kabule müsait hale gelmesini açıklar ve burada mazhar ile ayna arasındaki benzerliği daha güçlü vurgular: "Her heyet ve birleşme, bir açıdan ilk ve mazhardır. Zatın mutlaklığından ona bitişen ve onun ile taayyün eden şey ise son ve zahirdir. Çünkü mazharın hükmü, aynanın hükmü gibidir. Ayna, kendisine yansıyan şeyler ile dolduğu vakit, görülmez, sadece kendisine yansımış şeyler görülür."[760] Ayna mesabesindeki mazhar, kendisine yansıyan şey ile birlikte düşünülür ve Arapların mekânın ve mekândaki cisim ile ilişkisinde olduğu gibi, kendisinde zuhur eden olmadan mazharın herhangi bir anlamı kalmaz.

Konevî'nin bu görüşü, mertebe ile mertebe sahibi arasındaki ilişkiyi tanımlayışında ortaya çıkar. Mazhar veya mertebeler, sahiplerinden ayrı bir hükme ve özelliğe sahip de-

758 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 350 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 401).
759 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 60 (*en-Nefehât*, s. 43).
760 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 60 (*en-Nefehât*, s. 43).

ğildir. Bunu açıklarken Konevî, ulûhiyet mertebesiyle zatın ilişkisinin saltanatın sultan ile veya halifelik mertebesinin halifeyle ilişkisi gibi olduğuna dikkat çeker. Bütün bunlar ancak sahipleriyle var olabilen şeylerdir. Öte yandan mertebe ile sahibi arasındaki ayrım akledilir bir ayrımdır.[761] Başka bir ifadeyle mertebe ile sahibi arasındaki ayrım veya mazhar ile zuhur eden arasındaki ayrım gerçek bir ayrım olamaz. Bu, bilgimizde ve taakkulümüzde gerçekleşen ve bizim yüklediğimiz bir ayrımdır. Konevî başka bir bağlamda aynı düşüncesini şöyle dile getirir: "Ulûhiyet, mahiyeti açısından varlığı olmayan akledilir bir mertebedir ve kendisiyle nitelenmiş ve isimlenmiş Hak'tan farklı değildir. Çünkü isim, bir açıdan isimlendirilenin aynıdır."[762]

Konevî'nin zahir-mazhar ilişkisinde dile getirmiş olduğu Tanrı'nın aynı anda hem zahir ve hem de mazhar olması meselesini, Tanrı'nın zuhuruna bakarak değerlendirmek mümkündür. İbnü'l-Arabî bunu şöyle ifade etmiştir: "Hak, sayısız esmâ-i hüsnâsı açısından onların a'yânını bütün emri kapsayan cami bir varlıkta görmek istemiştir. Bir şeyin kendi nefsini kendi nefsiyle görmesi, o şeyi ayna gibi başka bir şeyde görmesi gibi değildir. Bu durumda nefsi, bakılan mahallin verdiği bir surette kendisine zahir olur. Şöyle ki bu mahallin varlığı olmadan ve onun o mahalle tecellisi bulunmadan, kendisi için suret zahir olmazdı."[763]

Tanrı'nın isim ve sıfatlarında zuhuru, O'nun zahirinin bâtını için bir mazhar ve ayna olması diye de ifade edilir. Bu

761 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 80 (*Miftâhü'l-gayb*, 53a).

762 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 255 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 315).

763 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 48. Bu ifadenin açıklaması ve yorumu için bkz. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I: 109 vd.; Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 74 vd.

durumda Tanrı'nın zuhuru kendisinden yine kendisinde gerçekleşen ve hiçbir şekilde başkalığın bulunmadığı bir şekilde gerçekleşir. Çünkü herhangi bir şeyin halleri, ona nispetle zatının aynı olan nispetlerinin suretleridir. Bütün bu ifadeleri, Fenârî'nin şu cümlesiyle özetleyebiliriz: "Hak, sıfatları ve nispetleri yönünden mazhar, zatı ve gaybı itibariyle da ez-Zâhir'dir."[764]

Böylelikle Tanrı'nın bilinmek arzusu ve kendi kemallerini görme isteği, kendisinden başka bir şeye bağımlı kılınmadan gerçekleşmiş olmaktadır. Konevî bu bilgi hakkında şunları söyler: "Zatın sadece bir lazımı vardır ve o zattan nispi olarak farklılaşır. O da ilimdir. Birlik ilim cihetinden Hak için sabittir. Çünkü her şey onda şekillendiği için ulûhiyet ve diğer mertebeler ve malumlar ilimde ve ilimle taayyün ederler. Binaenaleyh ilim, zatî isimleri içermesi cihetinden *zat aynası*'dır."[765]

Konevî'ye göre zatın yegâne lazımı olan ilim veya Hakk'ın nefsini nefsinde taakkulü, zatın isimleri kapsamasını mümkün kılan aynasıdır: "Bu zat aynasında ilahi isimler, hem kendi özelliklerini ve hem de zat ile aynı oluşlarını bilirler: Böylece Hakk'ın, zatına dair ilmi kendisi için bir ayna gibidir."[766]

5.2 Hudûs Delili ve Teselsül

Konevî'nin *mazhar* veya *mecla*lara fail bir işlev yüklemeyişi onun genel varlık ve yaratılış görüşünün istilzam ettiği bir neticedir. Bu noktada Konevî'nin fikirleri, bir yönüyle bütün âlemi meydana getiren ve iki anda baki kalmayan *araz*

764 Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 112.
765 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 75 (*en-Nusûs*, s. 57).
766 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 75 (*en-Nusûs*, s. 57).

görüşü; öte yandan kelam bilginlerinin bu kavramsal yapıya dayandırdıkları *hudûs* deliliyle ilgilidir.

Kelamcıların Tanrı'nın varlığını kanıtlamada kullandıkları delillerden birisi *hudûs* delilidir. Buna göre âlem yoktan yaratılmıştır. Yoktan yaratılan her şeyin zorunlu olarak bir yaratıcısının bulunması gerekir. Âlem için bu yaratıcı da Tanrı'dan başkası olamaz. Çeşitli akıl yürütmelerle Tanrı'nın âlemin yaratıcı oluşu ispata çalışılır ki bu noktada iki kavram öne çıkar. Birincisi *devir*, diğeri ise *teselsülün imkânsızlığı*dır. Her iki kavramın ve bu akıl yürütmenin Konevî'nin mazharlarla Tanrı arasında kurduğu ilişkide önemli yeri bulunduğu için öncelikle bu iki kavrama değinmeliyiz.

Âlemin varlığı, kendisinden olamaz. Böyle bir durumda, âlem *zorunlu varlık* haline gelirdi. Âlemin varlığının Tanrı'dan başka bir varlıktan veya içindeki bir unsurdan olması da mümkün değildir. Çünkü bu durumda âlemin kaynağının kaynağını da tespit etmek gerekirdi. Böyle bir inceleme ise teselsül yani peş peşe gelen yaratıcılar zincirinin varlığını gerektirirdi. Bu durumda teselsülün bâtıl olduğu hükmü verilerek zihnin belirli bir noktada durması ittifakla kabul edilmiş ilke olarak gözükmektedir. İkincisi ise bir şeyin varlığının kaynağının kendisi olamayacağını belirten *devir* fikridir.[767] Konevî cevher-araz veya Tanrı âlem arasındaki yaratıcı-yaratılan ilişkisinin bir benzerini zuhur eden

767 Konevî, *Yazışmalar*, s. 91 (*el-Mürâselât*, s. 84); *Fatiha Tefsiri*, s. 262 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 322). Konevî şöyle der: "Mümkünlerin varlığı kendisi ile kabul ettikleri şey yaratılmış bir şey olsa idi iş teselsüle varırdı ve bir sonuç meydana gelmezdi. Böyle bir şey ise her halükarda imkânsızdır (muhal)." Bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 293 (*en-Nefehât*, s. 239). Terimlerin tanımı için bkz. Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 57, 105.

(zahir) ve mazhar arasında tesis ederek mazharların kendi başlarına zuhur edemeyeceğini dile getirir.

Konevî kelamcıların hudûs deliline benzer şekilde, hiçbir mazharın kendi başına zahir olmasının imkânsızlığını belirtirken bütün varlıkla ilgili devrî bir sistem ortaya koyar. Bu sistem, her bir varlığın Tanrı ile doğrudan ilişkisini mümkün kıldığı gibi, burada da bütün mazharların doğrudan Tanrı ile ilişki içinde olmasını ve varlığın Tanrı'dan başlayıp tekrar ona dönmesini temin eder. Bu devrîlik başta Konevî olmak üzere, vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîlerin varlık tasavvurlarını özellikle Yeni-Platoncu sudur görüşünden ayırt eden önemli bir yaklaşımdır.[768] Önceki kaidede arazların iki anda baki kalmamak şeklindeki birinci özelliği üzerinde durarak, *tecdid-i halk* fikrinin nasıl temellendirildiğini görmüştük. Burada ise arazların başka bir özelliği üzerinde durulmaktadır. O da hiçbir arazın kendiliğinden var olamayacağı, daha genel bir ifadeyle bütün mümkünlerin sadece Hak sayesinde varlık kazanabileceğidir.[769]

Hiçbir şey kendiliğinden *sabit* değildir. Her şey varlığında olduğu gibi varlığının devamında da Hakk'a muhtaçtır: "Terbiye hükmü, varlığının devam etmesi ve baki kalması için Hak'tan bütün mümkün varlıklar için hâsıl olan imdada mahsustur. Çünkü mümkün için varlık zatî değil de kazanılmış olduğu için, bekası bağımlı olduğu şeyin yardımına muhtaçtır. Aksi halde imkân özelliğine ait adem hükmü, var oluşunun ardından gelen ikinci anda kendisini talep eder ve o da yok olur. Şu halde kendisini sürekli kılmakla gerçekleşen varlığını

768 Mesela *Fusûsu'l-Hikem* şarihlerinden Kâşânî "İlahi şe'n ve tedbirî emr devrîdir," der. Bkz. Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 5.

769 Araz hakkında bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 245 vd.

yokluğuna tercih hükmünün sürekliliği ve şartları, varlığında kendisinden müstağni kalamayacağı şeylerdendir."[770]

Bu açıklamaların ardından vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîlerin geliştirdiği *varlık mertebeleri* düşüncesinin Yeni Platoncu sudur ve mertebe fikrinden ayrıştığı noktaların başında mertebe veya mazharlara yükledikleri anlamın geldiğini belirtmek gerekir. Vakıa, Afîfî'nin de isabetle belirttiği gibi, vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîlerin sözünü ettiği şey Mutlak Varlığın veya Tanrı'nın izafi mertebelerde zuhur etmesidir. Bu yönüyle onların mazhar ve mertebe anlayışının kelamcıların araz anlayışıyla yakınlık arz ettiğini belirtmeliyiz. Başka bir ifadeyle Konevî âlemin Tanrı'nın varlığından belirli bir süreçte sudur ettiğini belirttiğinde İslam filozoflarından öğrendiği *sudur*a yaklaşırken, bu süreci izah ederken ve bu noktada *mutlak fail Tanrı* anlayışını işlevselleştirirken esas olarak kelamcılara yakındır.

Konevî mertebelerin ve bütün varlıkların ilişkisini doğrusal bir silsile olarak değil, devrî bir hareket olarak görür. Bu durumda dairenin başıyla sonu birbirine kavuştuğu gibi merkez ve çevredeki noktaların ilişkisi tikellerin Tanrı ile ilişkisini açıklar. Bunu en iyi ifade eden benzetme de *çevre-nokta* benzetmesi olabilir. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Dairenin ortasında bulunan noktanın dışında kalan çizgilerin kendisinden çıktıkları merkeze nispetleri eşit olduğu gibi, aynı şekilde Hakk'ın bütün mevcutlara nispeti de tek bir nispettir. Bütün eşya, çevrenin noktaya bakması gibi Hakk'a bakar ve onun kendilerine hibe edeceği şeyleri kabul eder."[771] Konevî ise bu düşüncesini 'Emir dairedir, seyir ise çizgisel, dairevidir,' diye ifade eder.[772]

770 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 234 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 292).
771 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II: 252.
772 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 159 (*Miftâhü'l-gayb*, 106b).

Böylelikle mertebeler birbirine bağlandığı gibi nihayette son mertebe tekrar ilk mertebeye kavuşur, sonlar başlangıçlara eklenir. Başlangıçta mufassal mücmelde içkin olduğu gibi tafsil de tekrar başladığı noktaya geri döner.

6. Varlıkta Münasebet ve Farklılıklar

6.1 Bilginin Gerçekleşmesi Şartı: Münasebet

Konevî önceki kaidelerde bütün varlıklar arasında çeşitli açılardan irtibat ve münasebet, buna karşın belirli yönlerden de farklılık bulunduğu, bunun yanı sıra her şeyin bir açıdan Tanrı ile ilişkisi ve münasebeti olduğunu ortaya koymuştu. Bu kaidede ise varlıklar arasındaki bu ilişkileri, bu kez bilginin gerçekleşmesinin şartı olmaları itibariyle ele alır. İkinci kaidede 'Bir şey kendisine zıt ve bütünüyle farklı bir şey meydana getirmez,' dediği gibi, burada ise 'Hiçbir şey kendisinden farklı ve zıt bir şey ile bilinmez,' der. Kaidenin önceki kaidelerle tam anlamıyla uyumlu ve onların bir devamı olduğunu görmekteyiz.

Konevî şöyle der: "Bir şey, kendisine zıt ve farklı başka bir şey ile bilinemez."[773] Bir olması itibariyle bir, çokluk ile bilinemez. Aynı şey tersi için de geçerlidir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle "Bir'i ancak bir bilir."[774]

Konevî bu ifadelerini pek çok eserinde yineler ve bilgi görüşünü buna dayandırır.[775] Bilen ile bilinen arasında *münasebet* olmadan bilginin gerçekleşmesi mümkün değildir. Münasebetin her yönden gerçekleşmesi, başka bir ifadeyle bir şeyin başka bir şeyle her yönden münasebet içinde olma-

773 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 15 (*Miftâhü'l-gayb*, 7b).
774 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-İsrâ*, s. 5.
775 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 16 (*Miftâhü'l-gayb*, 8b).

sı ise mümkün değildir. Böyle bir şey, iki şeyin aynı olması anlamına gelir ve bu durumda bilgiden söz edilemez. Buna mukabil, bilen ile bilinen arasında herhangi bir münasebet yok ise bu durumda da bir bilginin gerçekleşmesi mümkün değildir.[776]

Bir şeyi bilmek ve bilmemek ile varlıklar arasındaki benzerlik ve münasebetin varlığı ve yokluğu aynı kapsamda değerlendirilir. Bir şeyi bilmemek, bilen ile bilinen arasında tam anlamıyla bir farklılığın bulunması demektir. Hiçbir şey, birbirinin tam anlamıyla aynı olamaz. Böyle bir şey olsa bilinen ile bilen eşit olduğu için birlik, bilgiyi ortadan kaldırır. Buna karşın iki şey arasında müşterek özellik bulunmaz ve bütünüyle birbirlerinden farklı olsalar, bu kez yine ilim gerçekleşmez. Konevî şöyle der: "Bir şeyi bilmemenin nedeni, farklılığa sebep olan şeyin hükmüdür. İlim ise –bilinen ne olursa olsun bilen de kim olursa olsun– sayesinde malum ile birliğin gerçekleştiği şeyin hükmüdür."[777]

Bilen-bilinen arasında münasebet bağlantısı tesis edilirken, öncelikle *birlik-çokluk* arasında bir rabıta tesis edilir. Buna göre hiçbir şey kendisinin zıddıyla bilinemeyeceğine, hatta kendisinden farklı bir şeyde tesir edemeyeceğine göre çokluk ile birlik arasında müşterek özellik bulunmalıdır. Konevî daha önce varlık ilişkisi bağlamında böyle bir ilişki kurduğu gibi, aynı şeyi bilgi irtibatı olarak tesis eder. Birlik içinde belirli bir çokluğu taşıdığı gibi bunun tersi çokluk için geçerlidir. Başka bir ifadeyle birlik içerdiği göreli çokluğuyla çoklukla ilişkide olduğu gibi çokluk da içerdiği birlik sebebiyle birlikle ilişki kurabilmekte ve onu bilebilmektedir.

776 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 54 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 123).
777 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 80-81 (*en-Nefehât*, s. 59).

Bir şeyin bilgimizin ve idrakimizin konusu olabilmesi için o şeyin salt mücerretlikten çıkıp kendisine sıfat, lazım, araz vs. gibi unsurların eklenmesi gerekir. İkinci olarak, bilginin öznesinin de salt varlığı açısından veya salt *birliği* açısından bir şeyi bilmesi mümkün değildir. Bunu şöyle dile getirir: "İnsanın *varlığının birliği* (vahdet-i vücûd) gibi gerçek bir birlik ile bir iken, idrak edebilmesi sahih değildir. İdrak edilen şey de birliği itibariyle değil, çokluğu itibariyle idrak edilir. İnsanın insan oluşu cihetinden çokluk bulunmayan bir şeyi idrak etmesi mümkün değildir."[778] Bileni *bilen* yapan şey varlığının dışında başka birtakım vasıflara sahip olmasıdır. Böylece Konevî salt birlik ve salt çokluk gibi iki kutuptan, birliği barındıran çokluk çokluğu barındıran birlik terimlerine ulaşarak varlıklar arasında belirli bir münasebet ve benzerlik fikrine ulaşır.

Bir şey kendisini tam anlamıyla bilebilir mi? Bilen ile bilinen arasında tam benzerlik veya ayniyet bulunduğunda bilgi kemale eriyorsa bu durumda her varlığın kendisine dair bilgisinin kâmil anlamda gerçekleşmesi gerekir. Çünkü örneğimizde bilen-bilinenin aynı varlık olduğu açıktır. Konevî sisteminden zorunlulukla çıkan böyle bir hükmü onaylamaz ve buna iki gerekçeyle olumsuz cevap verir: Mutlak bilgi, iki şey arasında veya bilen ile bilinen şey arasındaki bütün farklılıkların ortadan kalkmasıysa başka bir ifadeyle tam ayniyet ise bu durumda herhangi bir şeyin bizzat kendisini bilmeyişini nasıl açıklayabiliriz? Konevî bu soruyu dikkate alır ve insana en yakın şey olan nefsini bilemeyişini örnek verir.[779]

778 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 22 (*Miftâhü'l-gayb*, 12a).

779 Konevî şöyle der: "Bu insanlar, uzak bir mesafeden küçük hayvanın veya yıldızların ve güneşin cisminin her andaki hareketleri gibi, aşırı uzaklıktan dolayı bazı şeyleri idrak etmenin imkânsız

Burada Konevî tam ayniyetin paradoksal bir şekilde tam bir perdeye dönüşebileceğine dikkat çeker. Bu durum, özellikle Tanrı'nın dışındaki varlıklar için geçerlidir.[780]

Konevî birliği ve çokluğu bu kez *iki aşırı uç* diye tanımlar: Çok uzak ve çok yakın nesneler gözün idrak yeteneğiyle münasebetleri kesildiği için görülmez. İnsanın varlığını bilemeyişi de tam anlamıyla insanın kendisine çok yakın nesneleri bilemeyişine benzer. İnsan çok uzak nesneleri de bilemez. Bilgi, ancak bilgi vasıtalarıyla münasebetin bulunduğu orta uzaklık ve yakınlık özelliğine sahip nesneler için mümkündür.[781]

6.2 Münasebet ve Farklılıkların Kaynağı: İlahi İsimlerin İlişkisi ve Özel Rab (Rabb-ı Has)

Münasebet derken Konevî neyi kasteder?

Münasebet terimi şöyle tanımlanır: İki şeyi veya hüküm ve eserlerini kabul etmede birbirine benzeyen şeyleri birleştiren bir durum.[782] Başka bir tanım ise şöyledir: Münasebet, hükümleriyle vasıflanmakta ve eserlerini kabul etmede birbirine benzeyen iki veya fazla şeyi birleştiren her durum-

---

olduğunu düşünmüşlerdir. Bunun yanı sıra, aşırı yakınlıkta da durum bu şekildedir. Çünkü hava, gözbebeğine bitiştiği için idraki imkânsız kılar. Başka bir örnek ise gözbebeğinin kendisidir. Bu, görülen şeylere dairdir. Ma'kûlat (akledilir) ve basiret gücüyle görülen şeylerde de durum böyledir. Bu bölüme örnek olarak, insanın idrak melekesi nefis verilebilir. İnsan, başkasını idrak eder, fakat kendisine nispetle en yakın şey olan kendi nefsini ve hakikatini idrak edemez." Bkz. Konevî, *Yazışmalar*, s. 44 (*el-Mürâselât*, s. 43).

780 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 104 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 169); *Yazışmalar*, s. 43 (*el-Mürâselât*, s. 42).

781 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 105 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 170).

782 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 99 (*Miftâhü'l-gayb*, 65a).

dur.[783] İki şey arasında ortak bir hakikat veya özellik veya en geniş ifadesiyle bir *durum* vardır ve onların bu noktada aynı hükmü almasını gerektirir. Bunun karşısında ise Konevî'nin *mübayenet* diye isimlendirdiği şey yer alır. Bunu ise iki şeyin farklı hüküm almasına sebep olan *durum* diye niteleyebiliriz.

Konevî konuyu varlıkların birbirleriyle ilişkisi bağlamında ele aldığı gibi bir varlığın *mürekkep* yapısını tahlil ederken de aynı duruma temas eder. Başka bir ifadeyle bütün varlıkların birbirleriyle ilişkili oldukları durum tespit edilirken tek varlık söz konusu olduğunda da farklı unsurlardan meydana gelmesine rağmen o şeyi o şey yapan unsurun niteliğini de bununla ilgili bir mesele olarak tahlil edilir. Çünkü her varlık, Tanrı'dan tek ayn olarak sâdır olmakla birlikte, çeşitli varlık mertebelerinde ilahi isimlerin tecellileriyle mürekkep bir varlık haline gelmektedirler. Konevî bunu terkip, çokluk, taaddüt, tefrika gibi terimlerle dile getirir. Buna rağmen, varlıkta egemen olan şeyin birlik olması gerektiği fikrinden hareket ettiğimizde ise bu terkibin bir birliğe sahip olması, başka bir ifadeyle bu terkibe ve çokluğa bir birliğin egemen olması gerekir.

Konevî birliği –ki buna o şeyin *hüviyeti* veya kendisi de diyebiliriz– 'Bir şeyi ayakta tutan ve terkibi oluşturan unsurların insicamını temin eden şey,' diye niteler. Söz konusu *birlik* sayesinde her şey, varlığının sürekliliğini ve bekasını sürdürür. Bir an için birliğin olmadığını varsaysak, mevcudun yapısını oluşturan unsurlar karmaşaya düşer ve o şey anında yok olurdu. Bu bağlamda Konevî'nin her şeyde aynı anda bulunan *birlik-çokluk* fikrinin *cevher-araz* düşüncesiyle uyuştuğunu müşahede edebiliriz: Eşya sayısız arazlardan

783 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 236 (*en-Nefehât*, s. 189).

oluşur, bu arazlar bir cevher ile kaimdir. Bunu sayısal anlamda ifade edersek eşya çokluk özelliğine sahiptir. Bu çokluğu bir arada tutan *birlik* ile kaim olur. Görülür âlemde ortaya çıkan herhangi bir varlığı tasavvur ettiğimizde bunun *anasır-ı erbaa* diye isimlendirilen dört unsurun birleşiminden meydana geldiğini kabul ederiz. Bu unsurlar birbirlerinden farklıdır ve birbirlerini iterler, yani aralarında *tenafür* vardır. Dolayısıyla bu dört unsuru bir arada tutup aralarında insicam sağlayacak bir şey olmalıdır. Onun sayesinde *çokluk* bir anlamda *birliğe* dönüşür ve yapı kaostan nizama kavuşur. Aynı tahlili manevi mertebeler için düşünebiliriz: Manevi mertebelerde de farklı ilahi isimlerin etkilerine açık bir varlık, mütekabil tesirler sebebiyle yok olmaya maruz kalabilir. Bu yokluk ihtimaline karşı o şeyi var kılan ve varlığını sürdürmesini temin eden şey, yine *birlik* olmaktadır.

Şu halde gerek manevi ve akli mertebelerde ve gerekse duyulur mertebelerde farklı unsurlardan oluşan bir varlık, kendisini itidal ve ahenge ulaştıracak, başka bir ifadeyle taaddüt ve çokluğunu birliğe ve basitliğe irca edecek bir emire muhtaçtır. İşte bu *emir* veya şey, onu *bir* yaptığı gibi, Tanrı'nın tek olan ilahi tecellisini de telakki etme imkânı sağlar.[784]

784 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 67 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 134). Konevî şunu eklemektedir: "İşte bâtın açısından da durum aynen bu şekildedir. Çünkü her müridin iradesinin, bütün hal ve zamanlarda sadece bir konusu olduğu gibi, kalp de her şeyi kapsama gücünde olsa bile, bir vakitte sadece bir tek şeyi içerebilir. Hak, bu insanlara her varlığın ahadiyetini o varlığın mahiyet ve ayn-ı sabite diye isimlendirilen hakikati yönünden göstermiştir. Mahiyet veya ayn-ı sabite, bir şeyin ezelde Hakk'ın ilmindeki taayyün nispetinden ibarettir. Hakk'ın ilmi ise iki farklı görüşe göre, kendi zatının bir nispeti veya mevsufundan ayrı olmayan zatî sıfatıdır."

Düşünürümüz *birlik-çokluk* ilişkisini *baskınlık-mağlupluk* şeklinde izah ederken bir noktanın üzerinde durur: Bir varlıkta Tanrı'nın tecellisinin doğrudan yansıması ve buna karşı bu tecellinin araya vasıtalar girmesiyle dolaylı tecelli hale geldiğini farz edelim. Bu durumda her varlıkta *vücûb tecellisi* veya hükümleri ile *imkân hükümleri* aynı anda bulunur ve aralarında galiplik-mağlupluk ilişkisi vardır. Bazen *birlik hükümleri* galip olur ki, bir şeyin vücûb hükümleriyle bezenmesi demektir. Bu durumda o şey bilgi, nur, birlik, basitlik, birlik anlamındaki tümellik vb. niteliklere sahiptir. Bazen imkân hükümleri galip gelir ve varlık cehalet, karanlık, dağınıklık, tefrika, parçalanmışlık, kir vb. olumsuz niteliklerde kalır.[785]

Eşya arasında *münasebet* farklı açılardan gerçekleşir: "Münasebet, eşyanın zatları, bazen sıfatları, bazen bir veya birden fazla mertebedeki ortaklıkları, bazen şartlar, haller, vakitler, mevtınlar ve benzeri tafsilî durumlar gibi özellikleri ve bunların lazımları açısından olabilir."[786] Eşya arasında başta varlık açısından olan müştereklik başka birtakım özelliklerde de ortaya çıkabilir. Bu bağlamda eşya arasındaki münasebetlerden birisi *mümkün olmada müştereklik*tir. Yaratılmamış istidatlarıyla varlık tecellisinin feyzini kabulde ortaklıkları, tek varlığı çoğaltıp onu idrak edilir hale getirmede de ortaklık söz konusudur. Konevî'nin genel anlamda zikrettiği bu benzerlik ve ortaklıklar, bütün mevcutlar için geçerlidir. Ardından eşya arasında sıfatları açısından birtakım münasebet ve ortaklıklar meydana gelir. Misal olarak iki varlığın bir veya fazla mertebede ortaklığı, iki veya fazla şeyin bir cins veya tür veya tabiat altına girmesi veya ruhani

785 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 149 (*en-Nefehât*, s. 118).
786 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 234 vd. (*en-Nefehât*, s. 188).

veya cismani bir mertebede ortaklığı verilebilir. Ardından cisim oluşları açısından ortaklıklar ve farklılıklar bulunabilir.

Konevî'nin eşya arasındaki ilişkiler görüşü, onun ilahi isimlerin ilişkileri görüşünün tam bir yansımasıdır. Bunun böyle olması zorunludur, çünkü fer aslın hükmüne bağlıdır ve mazhar zahire tabidir. Bu itibarla Konevî'nin ilahi isimler görüşü üzerinde durmamız onun eşya hakkındaki görüşlerini de öğrenmemizi mümkün kılacaktır. Konevî'nin ilahi isimlerin birbirleriyle ve zat ile ilişkileri konusundaki fikirleri, öncelikle İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Arabî dolayısıyla da başka bir Endülüslü sûfî, *Halü'n-naleyn*'in yazarı İbn Kasî ile ilişkilidir.[787]

İbn Kasî'nin isimler görüşü, çeşitli açılardan ele alınabilir. Ancak bizi ilgilendiren özellikle İbnü'l-Arabî ile müşterek oldukları noktadır: İlahi isimlerden her birisi, bütün isimlerin *müsemmasıdır*. Onun bu konuda "*İster Allah ister Rahman diye dua ediniz, hangisine dua etseniz, en güzel isimler Ona aittir,*" ayetinden esinlendiği bellidir. Çünkü her durumda dua edilen bu isimlerin kendisine delalet ettiği *zat* olduğu için, Allah'a *Allah* veya *Rahman* veya başka bir ilahi isim ile dua etmek eşittir. Böylece herhangi bir ismin başka bir isme verilmesi ve herhangi bir ismin bütün diğer isimler ile isimlendirilmesi mümkündür. Başka bir ifadeyle her ilahi ismin delaleti öncelikle zat-ı ilahiye, ikinci olarak da o ismin

787 Bu eser ve yazarı hakkında bkz. Afîfî, "İbn Kasî ve *Hal-ı na'leyn* isimli eseri", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 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 ariflerin sözlerini bilmeden aktaran birisi diye niteler. Bkz. Afîfî, *age*, s. 322. vd. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin isimler görüşü ve İbn Kasî hakkındaki ifadesi için bkz. Toshihiko Izutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 149 vd.

hakikatinin vermiş olduğu icâbî veya selbî mana ve sıfatadır. Bu, ismin işaret ettiği ve kendisiyle diğer isimlerden farklılaştığı *özel yön*dür. Bunun yanı sıra, ismin genel bir delaleti daha vardır ki bu da *ismin zata delaleti*dir. Bütün isimlerin delalet ettikleri şey zat olduğu için, her bir ismin bütün isimlerle ve onların özellikleriyle nitelenmesi mümkündür.

Konevî İbnü'l-Arabî vasıtasıyla bu fikirlere aşinaydıve isimler görüşünde bu fikirden yararlandığı anlaşılmaktadır.[788] Ona göre bütün isimlerin kendilerine özgü ve her birisinin müşterek olduğu anlamları vardır. Başka bir ifadeyle her ilahi isim, bir açıdan diğer isimlerden farklı ve bir açıdan diğer bütün isimlerle müşterektir: İsimler hakikatleri yönünden birbirlerinden farklıdır. Her isim, bir açıdan isimlendirilenin aynıdır ve bütün isimlerle isimlenen *müsemma* tektir. Bu itibarla bütün isimlerin bir olduğu söylenebilir.[789]

Konevî bu ilişkiyi başka bir örnekte açıklar: "Allah ismine izafe edilen her istek, teveccüh ve iltica, yöneliş sahibinin, isteyenin ve sığınanın haline göre, bu cüzi ve sınırlı nispet ile izafe edilir. Bu isim, mutlak olarak zikredilemez ve tekrarlanamaz. Bu isim, hakikat açısından değil, sadece lafzı açısından zikredilir ve tekrarlanır.[790] Başka bir ifadeyle bu ismi zikreden kimse hangi niyet ve maksatla onu zikretmişse dua veya talep o açıdan zikredilmiş olmaktadır. Bu durumda Allah ismi, kuşatıcı ve cami isim olmakla bütün isimlere ayrı ayrı delalet etmiş olmaktadır. Bu görüş, İbn Kasî'nin de

---

788 Konevî'nin mühim talebelerinden *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Cendî'nin İbn Kasî ve isimler görüşünü zikrettiği kısım için bkz. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 30.

789 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 362 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 410).

790 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 220 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 278).

zikrettiği gibi, bir isim ile *tazammun* yoluyla diğer isimlere işaret etme özelliğinden kaynaklanır.[791]

İlahi isimler arasında bir yönüyle benzerlik ve bir yönüyle farklılık bulunduğu ispat edildikten sonra, bu yapının kolaylıkla isimlerin mazharları olan varlıklara tatbik edileceği bellidir. Nitekim Konevî de bu yapıyı olduğu gibi âlemdeki varlıklara tatbik eder ve âlemin asıl-fer, illet-malul ilişkisi gibi ilahi isimlere bağlı olduğundan hareket ederek bu ilişkiyi zorunlu bir ilişki olarak niteler.

Bir varlığın birbirinden zıt unsurlardan oluşmasına rağmen, ayakta kalmasını temin eden şey nedir? Gerek varlıkların ayakta kalmasını temin eden ve gerekse insanın ilahi tecellileri telakki etmesini temin eden *birlik* nedir?

Konevî daha önce de temas ettiğimiz gibi *Tanrı âlemin yaratıcısı ve varlığının devam ettiricisidir* hükmünü özelleştirerek her varlığın Tanrı ile ilişkisinin belirli bir isimle gerçekleştiğini düşünür. Söz konusu ilahi isim veya bu ismin hükmü, o varlığa egemendir ve ona belirli bir *birlik* kazandırır. Tanrı'nın isimleri sonsuz olduğuna göre varlıkların sayısı da sonsuzdur ve her bir varlık için bir ilahi isim tahsis edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle Tanrı varlıkları ilahi isimlerin sayısınca yaratmıştır: "Allah, hakikatleri isimlerinin adedince yaratmıştır. Ardından her bir hakikate kendi isimlerinden birisini vermiştir. O hakikat, o isme ibadet eder ve onu bilir."[792] Ayrıca o isim Tanrı hakkında o varlığın ulaşabileceği bilgiyi ve Tanrı ile olan ilişkisini de belirler.[793]

Her varlığın Tanrı ile bir ilahi isim vasıtasıyla ilişki kurması fikri, bizi Konevî'nin genel varlık anlayışı açısından

791 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 220 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 278). Benzer görüş ve açıklama için bkz. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 39.

792 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 52.

793 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III: 173.

son derece önemli bir kavrama götürür. O da bilebildiğimiz kadarıyla ilk kez İbnü'l-Arabî tarafından sistemli bir şekilde kullanılan *rabb-ı has* terimidir. İbnü'l-Arabî onu başta Nuh Fassı'nda olmak üzere çeşitli vesilelerle kullanır ve bir ayetten çıkardığı hükmü sisteminin temel kavramlarından birisi haline gelecek şekilde yorumlar.

İbnü'l-Arabî, terim ile esasta iki önemli şeyi temellendirir ki bunları aynı bağlamda Konevî'de görmekteyiz: Birincisi her varlığın doğrudan Tanrı ile ilişkisinin temini. İlahi isimler Mutlak Varlık ile âlem arasındaki *vasıtalar*dır ve biz Tanrı'yı isimler vasıtasıyla bilebiliriz. İkincisi, bu terimle İbnü'l-Arabî varlıkta cereyan eden birbirinden farklı ve bazı durumlarda insana göre *şer* veya *hayır* gibi yargılarla izah edilen zıt olayların kaynağının tekliğini ispat eder. Ahlakî düzeyde hangi isimle isimlendirilirse isimlendirilsin, her şey Tanrı'dandır ve belirli bir isim cihetinden Tanrı'ya bağlanır. Bu yönüyle Tanrı veya O'nun en büyük ismi *Allah*, bütün mütekabil fiil ve eylemlerin kendisinde birleştiği ve tek hale geldiği *birlik* mertebesinin sahibidir. Allah isminin ulûhiyet veya vahidiyet (birlik) mertebesinin sahibi olması bu demektir. Şu halde iyi kötü her şey, aynı Tanrı'ya dayanır ve Tanrı zıtları kendinde toplayan *el-Câmi'*dir.

Konevî İbnü'l-Arabî'nin görüşünü bütünüyle benimser. İlahi isimler, Tanrı ile âlem arasında vasıtadır ve her varlık belli bir ilahi isim sayesinde Tanrı'ya dayanır. İlahi isimler veya her bir varlığa ait *rabb-ı has* (özel rab) ile Tanrı arasında kurulan ilişki, kıyasın unsurları arasındaki ilişkiye benzer. Bu noktada Konevî ilahi ismi *vasıta*, *cami*, *kadr-i müşterek* (ortak ölçü) gibi isimlerle isimlendirir. İlahi isim bir yönüyle Tanrı hakkında bilgi taşırken, öte yandan o ilahi bilginin

tesirinin ve hükmünün neticesi olan varlık veya hakikat ile Tanrı arasında bir berzah ve ortak ölçü haline gelir.

Bütün varlıklar bu özelliğe sahip olmakla birlikte insan daha üstün ve kuşatıcı bir konuma sahiptir. *Küçük âlem* insan, kendisinin dışındaki bütün varlıklarla münasebetlidir. Böylece insan, her varlığa dair bir bilgi içerir: "İnsan her şeyin bir nüshasıdır. Binaenaleyh insanın kuvvet ve mertebesinde, kendisinde o şeyden bulunan özellik vasıtasıyla her şeye delalet etme imkânı vardır. Buna göre bazen insan, her şeye delalet etmede her şeyden müstağni kalabilir. İlahi katta da durum böyledir, çünkü Hak, her şeyi ihata eder. Şu halde kim Hakk'ı tam olarak bilirse, bu durumda tazammun (içerme) ve iltizam yoluyla her şeyin hakikatini bilebilir."[794] "İnsan varlığı, âlemin varlığının bir nüshasıdır. Âlemde bulunan her bir sıfat ve hükmün bir benzerinin veya aynının, âlemin nüshası olan insanda da bulunması gerektiğine dikkat çekiyorum."[795] Konevî'nin *mikro kozmos-makro kozmos* fikri, bilginin temelini oluşturur. Bu sistemde insan, öncelikle ilahi ve kevnî mertebeler arasında bir berzah, ardından bütün varlıklarla ilişkisi sebebiyle her şeye dair bilgiyi haiz varlıktır.

Konevî 'İnsan her şeyi kendisinden bilir,' der ki bu anlamda pek çok ifadesi vardır. Öte yandan tahkik kaideleri içinde zikrettiği bir şeyin kendisine zıt bir şeyi bilemeyeceği ilkesi de bu meseleyle ilgilidir. İnsanın varlığında bütün varlıkların ilkelerini taşıması ve bu ilkeleri bilmekle ilkelere istinat eden arazları, özellikleri ve lazımları bilebileceği bir açıkla-

794 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 249 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 309). Benzer ifade için bkz. Fergânî, *Müntehe'l-medârik*, I: 67; Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 17.

795 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 39 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 31).

ma tarzı olarak görünür. Bu durumda, İslam filozoflarının 'Sebepleri bilmek aynı zamanda sonuçları bilmek demektir,' şeklindeki yargılarıyla bir benzerlik kurulabilir. Öte yandan İbn Sînâ'nın nefsin bilfiil yetkinliğinin âlemin bütün üst-alt âlemlerin suretlerinin kendisine yansıdığı akli bir âlem olmaya dair ifadesi de Konevî'nin düşüncesini açıklayıcı bir ifade olarak görülebilir. İbn Sînâ bu düşüncesini şöyle dile getirmiştir: "Nefs-i natıkanın kendisine özgü yetkinliği, her şeyin sureti ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin sureti kendisinde resmedilmiş olduğu halde, akli bir âlem haline gelmektir. O, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt ruhsal kıymetli cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere doğru gider. Sonra *böyle devam eder ve bütün varlığın yapısını kendisinde toplar. Böylelikle nefs, bütün mevcut âleme denk* mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşahede eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherinden suretlenen *akledilir bir âleme dönüşür.*"[796]

Burada Tanrı-âlem arasındaki ilişkinin *sudur* ilişkisi olarak tasavvur edilmesinin büyük önemi vardır. Çünkü bu sistemde *ilk* olan sonrakiyle güçlü bir şekilde irtibatlıdır ki aynı şeyi İbn Sînâ'da da görmekteyiz. İbn Sînâ *önce gelen* ile *sonra gelen* arasındaki ilişkiyi açıklarken 'Önce olmak bakımından önce olan, sonradan gelende bulunmayan şeye sahip iken, sonrada bulunan her şeye de sahiptir,' der.[797] Söz gelimi üst âlemdeki herhangi bir varlık ile alt âlemdeki bir varlığın ilişkisini düşündüğümüzde, birinci ikincide bulu-

796 İbn Sînâ, *Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, 2005, II: 176.

797 İbn Sînâ, *Metafizik*, I: 145.

nan her şeye sahiptir. Ama bunun tersi söylenemez. Bu tespit, özellikle sebepler ve sonuçlar arasındaki ilişkiyi bilmede çok önemlidir ve dayanağı da sudur olarak gözükmektedir. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin *baba* ve bu bağlamda türettiği *ilk baba*, *ikinci baba* gibi terimleri de dikkate değerdir ve tam anlamıyla İbn Sînâ'nın zikrettiğimiz görüşüyle uyumludur.[798] Başka bir anlatımla İbnü'l-Arabî İbn Sînâ'nın önce olan yerine baba, birinci baba gibi isimler kullanır. Bazen ise varlığın ikili yapısını dikkate aldığında ana terimini kullanır. Bu terime yüklediği anlam ise babada olan her özelliğin kendisinden sonra meydana gelen şeye sirayet ettiğidir. Bu bağlamda sirayet etmek, sirayet eden, yayılan, ihata eden, kuşatan gibi bir özelliğin bütün varlıklara yayılmasını anlatan terimleri gerek İbnü'l-Arabî ve gerek Konevî'de sıkça görürüz.

Konevî insanın bu müstesna durumunu çeşitli şekillerde açıklar. Birincisi insanın ontolojik açıdan *ilk*, suret ve zuhur açısından ise *son varlık* olmasıdır. Böylelikle insan bütün varlıkların var oluş sebebidir. Bu özellikte insan Tanrı'ya benzer[799] ve Konevî Tanrı'nın kendisini bilmesinin âlemi bilmesinin sebebi olması gibi insanın kendisini bilmesini de âlemi bilmesinin sebebi olarak görür. İkincisi ise insan bütün varlık mertebeleri teşekkül ettikten sonra her mertebeden belirli bir özellik kazanarak veya her bir mertebenin rengiyle boyanarak şehadet âleminde meydana gelmiştir. Bunun neticesinde ise her şeyi içermesi ve kendinde topla-

798 Suâd el-Hakîm, *Mu'cemu's-sûfî*, ilgili maddeler.

799 Kâşânî 'Halife olan halifesi olduğu kimseye benzemelidir,' der. Bkz. Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 27. Ayrıca Kâşânî'nin Tanrı-insan arasındaki münasebet ve benzerlikler görüşü için bkz. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 24 vd.

ması açısından, bütün kevnî varlıklardan farklı iken, kevne ve ilahi isimlere ait hakikatlerin toplamının bir *nüshas*ı olması yönünden de bütün varlıklara benzer. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle bu itibarla insan, vücûb ve imkânı birleştirir ve o, iki hakikati birleştiren bir *rabıta*, iki ucu birleştiren bir *berzah* olarak nitelenebilir.[800]

Binaenaleyh insan, herhangi bir şeyi öğrenmek istediğinde, farklı olduğu yönüyle değil, kendisinde bu şeye münasip olan yönüyle onu öğrenebilir.

7. Tesir-Teessür İlişkisi: Ortak Nispet ve Berzah Varlık

Başka bir kaidede varlıkların birbirleriyle *tesir-teessür* ilişkileri ele alınır. Tanrı'nın sıfatları itibariyle âlemin kaynağı ve âlemdeki her olayın sebebi olduğunu görmüştük. Bu kaidede ise Yaratan ile yaratılmış, dolaylı olarak da bütün varlıklar arasında *tesir-teessür* ilişkisinin nasıl gerçekleştiği ele alınır. Kaide, bir öncekini tamamlar veya onun bazı özel kısımlarını açıklar. Genel anlamda ise varlıklar arasındaki benzerlik ve ilişkiyi açıklaması yönüyle ikinci kaideye bağlıdır. Böylelikle Konevî bir yandan yaratma veya sudur konusunda ortaya koyduğu düşünceyle öte yandan bilgi ve tesir gibi konulardaki fikirlerinde aynı sonuca varır: Taraflar arasında benzerlik ve münasebet olmadan bir netice ve ürün meydana gelemez.

---

800 İbnü'l-Arabî, *el-Ukletü'l-müstevfiz*, s. 42. İbnü'l-Arabî şöyle der: "İnsan bütün mevcutları kendinde toplayan bir nüsha olduğuna göre, her mevcuttan bir hakikat insanda bulunur. Söz konusu bu hakikat, o varlığa bakar ve bu sayede o şey ile insan arasında münasebet gerçekleşir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-tecelliyât*, s. 11.

Konevî varlıklar arasındaki tesir-teessür ilişkilerinin bütün varlıklar arasındaki ortak bağlantı veya nispetler sayesinde mümkün olduğunu dile getirir. Bunu anlayabilmek için öncelikle Konevî'nin yaratılış teorisinin bir *sudur teorisi* olduğunu hatırlamalıyız. Bu sistemde hiçbir şekilde yoktan yaratılan veya bağımsız ve bağlantısız meydana gelen bir şey yoktur. Bu anlamda bir yaratılış da söz konusu değildir. Bu sistemde olan şey, Bir'den bir'in çıkması, ondan ise çeşitli şartlar ve itibari durumlar nedeniyle başka şeylerin meydana gelmesidir. Bu çıkma, Konevî tarafından daha önce de ifade ettiğimiz gibi *ismar, tevlid, intaç, sudur, zuhur* gibi terimlerle dile getirilir ki sudur yerine eş anlamlı başka lafızları kullanması ve bunlarla suduru *yorumlaması* konuyu anlamak bakımından son derece önemli katkılar sağlar. Ayrıca mertebeler arasındaki ilişki de *nikâh* diye ifade edilir. Böylelikle hangi âlemde ve hangi mertebede olursa olsun meydan gelen her şey birbirleriyle ilişkili ve irtibatlıdır. Bu anlamda Konevî 'Bağımsız olan hiçbir şey yoktur,' veya '*İki tarafta da istiklal yoktur,*' ya da '*Âlem başından sonuna birbiriyle irtibatlıdır,*' der.

İki şey arasında bir tesir-teessür ilişkisi varsa mutlaka onların ilişkisini temin eden bir *münasebet* vardır. Bir şey, içinde kendi parçasının bulunduğu veya onunla birlikte bir nispetinin olduğu bir şeye tesir ettiğinde bu nispet, tesirin mahalli olan ve onu davet eden şeydir. Bunun anlamı bir şeyin aslında kendisine tesir etmesi demektir. O halde bir şey, kendi nefsinde müessirdir. Fakat bu tesir, bir yönden müessirden bir açıdan kendisinden farklı olan şeyedir. Veya o, sadece başka bir mertebe veya başka mevtinde, belli bir ayrılık ile kendisinin özel bir zuhuru olan şeyde müessirdir. Bu durum, sadece tesir veya bilmek için değil, sevmek, talep

etmek, dua etmek gibi âlemdeki bütün fiillerde geçerlidir. Bu sebeple kaideyi, tesir-teessür ilişkisi yönüyle ele almakla birlikte, bu gibi tezahürlerini de göz önünde bulundurmak gerekir. Konevî şöyle der: "Sevginin nedenlerinden birisi, seven ve sevilenin birtakım sıfatları arasında gerçekleşen münasebettir."[801]

Konevî'nin bilgi ve tesirin nasıl gerçekleştiğiyle ilgili düşüncesinde, *vasıta varlık* veya *ara bölge* diye isimlendirebileceğimiz *berzah* teriminin çok önemli bir yerinin olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda, her mertebe kendisinden sonraki mertebeye ilahi yardımın ulaşmasında vasıta ve berzah olmaktadır. Çünkü her mertebede iki özellik bulunmaktadır. Birincisi üst mertebeye benzerlik, ikincisi ise kendisinden sonraki mertebeye benzerliktir. Böylelikle her mertebe Tanrı'nın silsile yoluyla ulaşan ilahi tecellisini kendisinin üstündeki mertebeden alır ve bir sonraki mertebeye ulaştırır.

Ardından ruhlar âleminin sonraki âlemlere varlık yardımının ulaşmasında vasıta olmasına temas ederek bu âlemin kendisinden önceki ve sonraki arasında bir vasıta ve berzah oluşu üzerinde durur: Konevî'nin genel görüşleri için önemli bu ifadesi şöyledir: "Cisimlere ulaşan rabbani yardım Hak ile aralarında ruhların *vasıta* olmasına bağlıdır. Ardından cisimler ile ruhların ilişkisine temas ederek tekrar berzah kavramını değerlendirmektedir. Cisimlerin idaresi de ruhlara havale edilmiştir. Basit ile bileşik arasındaki zatî zıtlıktan dolayı, ruhlar ile cisimler arasında irtibat imkânsızdır. Çünkü bütün cisimler mürekkep, ruhlar ise basittir. Dolayısıyla cisimler ile ruhlar arasında hiçbir irtibat ve ilişki yoktur. İrtibat olmadıkça da tesir ve teessür, yardım ve yardımı kabul gerçekleşmez. Bunun için Allah, misal âlemini iki

801 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 71 (*en-Nefehât*, s. 51).

âlemin birbirleriyle irtibatının mümkün olması için ruhlar ve cisimler âlemini birleştiren bir *berzah* yapmıştır. Böylelikle ruhlar ve cisimler arasında tesir-teessür, yardım ve idare gerçekleşir."[802]

Münasebet farklı iki şeyi birleştiren ortak bir yön, bir anlamda *berzah*tır. Burada Konevî'nin bütün varlık katmanları için geçerli gördüğü bir terim olarak *berzah*ı sıkça kullandığını görmekteyiz. Berzah, iki farklı cisim arasında olduğu gibi bütün varlık mertebelerinin birbirleriyle ilişki içinde olmalarını temin eden bir kavramdır. Böylece varlıklar birbirlerine bağlandıkları gibi daha geniş anlamda varlık mertebeleri birbirlerine bağlanmakta ve bir *ahenk*, Konevî'nin ifadesiyle tam bir *itidal* meydana gelmektedir.

Bu yönüyle hayvani ruh da insanın ruhu ile bedeni arasında bir *berzah*tır. Berzah sayesinde ruh, bedeni yönetir.[803] İnsanın çeşitli melekeleri de genel varlık mertebeleriyle insanın ilişki kurmasında birer berzahtır. Nefis ilahi mertebelerden tenezzül ederken birtakım mertebelere uğrayarak şehadet âlemine ulaşır. Uğradığı her mertebede nefis, o mertebenin özellikleriyle bezenir. Böylece o mertebeleri arasında bir *münasebet* oluşur. Nihayet son mertebeye ulaştığında nefis, bütün mertebelerin özelliklerine sahip olarak her mertebeyle arasındaki münasebet gerçekleşir. Bunun yanında nefsin kaynağına dönüş serüveni vardır. Bu dönüş, *urûc* diye ifade edilir ve burada da nefis, tenezzülündeki yolu aynı şekilde geriye doğru gider ve bu daha önce uğramış olduğu mertebelerden kazandığı hüküm ve özelliklerden kurtularak tekrar ilk haline döner. Böylece sülûk, gerçekte, her nefsin ve onunla birlikte bedenin parçalarının belirli bir değişim

802 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 164 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 143).
803 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 165 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 143).

yaşaması anlamına gelir. Bu değişim ve dönüşüm sayesinde varlık veya parça, bir üstündeki varlıkla belirli bir *münasebet* tesis eder.

8. İlim-Malum İlişkisi

8.1 Tesir-Teessür İlişkisi ve 'İlim Maluma Tabidir' İlkesi

Konevî önceki kaidelerde Tanrı-âlem ilişkisini mümkün kılan genel varlık tasavvuru ortaya koymuş, bunun yanı sıra bu ilişkiyle ilgili gerek epistemolojik ve gerekse ontolojik meseleleri ele almıştı. Burada ise konuyu başka bir açıdan ele alarak Tanrı'nın yaratıcılığı ve yaratma eylemi karşısında âlemin durumunu ele alır.

Bu kaide, çeşitli açılardan önem arz eder ve özellikle *ilim-maluma tabidir* diye kalıplaştırılan ana fikri meşhurdur.[804] Öte yandan bu ifade etrafında ve anlamı üzerinde birtakım tartışmaların ve görüş ayrılıklarının çıktığını da görmekteyiz. Bunun sebebi, kaidenin görünüşte Tanrı'nın fiilinin herhangi bir şekilde bir sınırlamayla karşılaşabileceğini dile getirmiş olması, bunun ise *mutlak* ve *muhtar* Tanrı fikriyle bağdaştırılmasının güçlüğüdür. Yaratılan şeyin yaratmada belirli bir tesir sahibi olması ilk bakışta şaşırtıcıdır. Çünkü burada malullerin illetlerine tesir edebileceği gibi tabii algılayışa aykırı bir düşünce vardır. İlletlerin hem var oluş ve hem de fiilleri açısından malullerinden önce geldiğini gözlemleriz. Ancak Konevî herhangi bir müessirin tesirine konu olan şeyden öncelikle müteessir olması gerektiğini belirtir.

804 Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I: 41.

Bu tesir, çeşitli şekillerde düşünülebilir. Konevî, tesirin öncelikle bir şeyin tasavvur edilmesi olduğunu belirtir. Herhangi bir şeyi zihnimizde tasavvur ederken, o şey bizde bir tesir gerçekleştirir ve kendisine göre bizde bir tasavvurun oluşmasına sebep olur. Ardından o şeye tesirimiz gerçekleşir.[805] Tanrı ise âleme tesir etmezden önce, âlemi kendi zatında bilmektedir ve bu bilgide öncelikle âlem müessirdir. Başka bir ifadeyle Tanrı, âleme dair bilgisini âlemden kazanmaktadır ve âlem bu bilgiyi Tanrı'ya verirken ona bir çeşit tesirde bulunur. İşte kısaca bu şekilde özetlenebilecek ve *ilim maluma tabidir* diye dile getirilen düşüncenin ana fikri budur. Bu düşüncenin en önemli tezahürlerinden birisi, eşyanın mahiyetleri ve Tanrı'nın eşyayı yaratmasının anlamı meselesinde ortaya çıkar. Tanrı'nın eşyayı yaratması, kendi dilediği gibi ve salt ilahi kudretin tezahür ettiği bir eylem midir? Yoksa eşyanın bu yaratma eyleminde edilgenlikten başka herhangi bir katkısı düşünülebilir mi?

Konevî'nin bu kaidedeki fikirlerini destekleyen başka ifadelerini şöylece zikredebiliriz: "Hakk'ın ilminin herhangi bir maluma ilişmesi o malum kendinde ne olarak bilinmekte ise ona tabidir."[806] "Hüküm sahibinin mahkûm-ı aleyhteki hükmü, hüküm anında hâkimin haline ve yine hâkimin hükmü halinde mahkûm-ı aleyhin haline tabidir."[807]

Tanrı'nın ilmini iki şekilde ele alabiliriz. Birincisi Tanrı'nın kendisine dair ilmidir. Bu ilim, birlik mertebesinde gerçekleştiği için onda ilim, âlim ve malum tektir. Ardından Tanrı'nın ikinci tür ilmi gelir. Bu ise Tanrı'nın veya Vücûd-ı Mutlak'ın *vahidiyet mertebesi*ne tenezzül etmesiyle kendi-

805 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 17 (*Miftâhü'l-gayb*, 9a).
806 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 16 (*en-Nusûs*, s. 11).
807 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 17 (*en-Nusûs*, s. 12).

sinde içkin haldeki bütün isim ve sıfatların birbirlerinden farklılaşarak ilahi ilimde ortaya çıkmalarından ibarettir. İşte ikinci tür ilim, bunlara ve bunların mazharlarına dair ilmidir. Bu ilim ise onlar ilahi ilimde ortaya çıktıktan sonra, başka bir ifadeyle malum olduktan sonra iliştiği için *ilim maluma tabidir*.[808]

8.2 A'yân-ı Sabite: Mümkünlerin Hakikatleri

Tanrı'da herhangi bir şekilde müessir olan eşyanın hakikatlerini nasıl anlayacağız? Bu sorunun cevabı, Konevî'nin Tanrı'da sıfatlar ve ilahi şe'nler, ardından a'yân-ı sabite hakkındaki görüşüyle ilgilidir. Bir şeyin hakikati, o şeyin ezelde Tanrı'nın ilminde sabit olan taayyün nispetidir. Bu taayyünün ne olduğunu izah ederken onun çeşitli isimlerini zikreder. Bu taayyün, filozofların terminolojisinde *mahiyet*, Konevî'nin isim vermediği ancak Mutezile olduğu[809] anlaşılan kelamcıların ıstılahında *malum-madum* ve *şey-i sabit*, muhakkiklere göre *ayn-ı sabite*dir.

Konevî her üç ismi de çeşitli açılardan dikkate alır ve zaman zaman bunları bir birinin yerine kullanır: Eşyanın ilahi ilimde ezelî olarak taayyün eden malumluk nispeti *ayn-ı sabite*, *mahiyet* ve *malum-madum* aynı anlama gelen terimlerdir. Bu bağlamda Cürcânî'nin eş anlamlı terimler hakkındaki açıklamaları konuya ışık tutabilir: "Mahiyet genellikle taakkul edilen şeye denilir. Buna misal olarak insandan taakkul edilen şeyi verebiliriz. İnsan –haricî varlığın-

808 Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I: 20-21.

809 Mutezile'nin madumat görüşü ve a'yân-ı sabite hakkında değerlendirme için bkz. Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde A'yân-ı Sabite ve Mutezile'deki Ma'dumât", *İslam Düşüncesi üzerine Makaleler*, s. 259-272.

dan sarf-ı nazar edersek– düşünen canlıdır (hayvan-ı nâtık). *O nedir* (ma-hüve) sorusu karşılığında taakkul edilen şey *mahiyet*, hariçte sübutu açısından *hakikat*, başkalarından ayrılışı açısından *hüviyet*, lazımlarının kendisine yüklem olması açısından *zat*, lafızdan istinbat edilmesi açısından *medlul*, hâdislerin mahalli olması açısından ise *cevher* diye isimlendirilir."[810]

Şu halde mahiyet, hakikat, zat, cevher gibi terimler farklı durumlarda tezahür eden aynı şeyin isimleridir. Konevî ayn-ı sabitenin filozoflar veya kelamcılarca farklı isimlerle isimlendirilebileceğinden söz etmişti. Acaba kendi isimlendirmesi Cürcânî'nin tanımlarından hangisine mutabıktır?

Konevî'nin ayn-ı sabite teriminin bütün türleri içeren *nev* veya cinslerinde farklı seviyelerde bulunan *cinslik* anlamı taşımadığı bellidir. Bu anlamda ayn-ı sabitenin en önemli özelliği onun tikelliğidir. Konevî bu yönüyle *ayn* ile *harf* arasında benzerlik kurar. Ona göre her *ayn*, bir harftir. Bu yönüyle *ayn-ı sabite*, sadece cins veya nevden değil, *Platonik ideler*den de ayrılır. Bilindiği gibi *ideler* tümel hakikatlerdir; hâlbuki ayn-ı sabite tikeldir ve her bir ferdin ilahi ilimde sabit hakikatidir.[811]

Ayn-ı sabite ilahi ilimde sabittir ve *bir çeşit varlık sahibidir*. Bu yönüyle onu hakikat diye isimlendirebiliriz. Nitekim Konevî bir şeyin hakikatinin ilahi ilimde taayyün nispeti olduğunu pek çok kez dile getirmiştir. Ayn-ı sabitenin başka bir özelliği ise her bir ayn'ı diğerlerinden ayrı kılan özelli-

---

810 Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 195.

811 İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sabite ve Platonik ideler için bkz. Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 271; William Chittick, "İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd Öğretisi", *Varolmanın Boyutları*, Çev. Turan Koç, s. 201 vd.

ğidir. Bu yönüyle ayn-ı sabite *hüviyet* diye isimlendirilebilir ve Konevî'nin mahiyet veya hüviyet terimlerini aynı anlamda saydığı anlaşılmaktadır.

Eşyanın hakikatlerinin yaratılmamış olduğu temel kabuldür. Bu hakikatler *vücûdî* diye isimlendirilebilecek bir varlığa sahiptir.[812] Bu ne demektir?

Konevî ilahi ilimde sabit olmakla hariçte var olmak arasında bir ayrım yapar. Bir şeyin hariçte var olması, varlık, mevcudiyet, tahakkuk diye ifade edilir. Buna karşın bir şeyin ilahi ilimdeki varlığı *sübut* kelimesiyle diye ifade edilir. Bu durumda Konevî bu *vücûdî* durumun herhangi bir anlamda hariçte varlık çağrışımı yapamayacağına dikkat çeker. Üstelik bu durumda eşya hakkında verilen varlık veya sübut hükmü, ilahi ilme konu olması açısından verilir. Yoksa eşyanın kendisi böyle bir varlığa sahip değildir. Böylelikle Konevî eşyanın bağımsız veya Tanrı'nın yanında *kadim varlıklar* olarak bulunmalarını ortadan kaldırır.

Nitekim *şeylik iki anlamda kullanılır* diyerek,[813] Konevî ilahi ilimdeki şeylik ile hariçteki şeyliği ayırt eder ve bu ayrıma dikkat çeker. Konevî'nin sözünü ettiği şeylik, var olan her şeye *şey* isminin verilmesi anlamındaki *genel şeylik*tir. Ardından ikinci tür şeyliği ele alır ve onun *sübut* şeyliği ve yaratmaya konu olan *şeylik* olduğunu belirtir. Bu şeyliğin Hakk'ın onu bilmesi ve onun ezelî ilminin mertebesinde taayyünü ve diğer malumlardan ayrılması açısından *bir çeşit*

812 Konevî, *Yazışmalar*, s. 59 (*el-Mürâselât*, s. 55); *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23 (*Miftâhü'l-gayb*, 13a).

813 Konevî bu bağlamda çeşitli ayetlerde zikredilmiş şeylik kavramına atıf yaparak bunların anlamı üzerinde durur. Bu ayetler şunlardır: "*Seni önceden yarattım, bunun öncesinde sen bir şey değildin.*" (Meryem, 9) ve "*İnsanın üzerinden bir dehr geçmemiştir ki o zikredilen bir şey değildi.*" (İnsan, 1).

varlığı vardır. Başka bir ifadeyle yaratma hitabına muhatap *şey*, sadece kendisini Yaratan'ın kendisini bilmesi itibariyle bir *varlık sahibi*dir. Başka bir vesileyle Konevî bir varlığın çeşitli mertebelerdeki durumunu *nokta-harf-kelime* benzetmesiyle açıklar. Böylece insanın, kelimeleri, bâtınından harice çıkarması ile Tanrı'nın ilminde sabit *şeyler*i haricî varlık alanında mevcut hale getirmesi arasında benzerlik kurar. Şimdilik üzerinde duracağımız mesele, eşyanın ilahi ilimde sabit olan şeyliklerinin öncelikle bir *harf şeyliği*, daha sonra bunların *kelime* haline gelmesidir. Kelimeler, Nefes-i Rahmânî ile haricî varlık alanına çıkar ve *mevcut* diye isimlendirilir.[814]

Sübut terimiyle ifade edilmiş olsa bile eşyanın herhangi bir anlamda *varlık* sahibi olduğunu kabul ettiğimizde mesele yine çözümsüz kalır. Çünkü bu durumda Tanrı'nın ilmini kendisinin dışındaki bir şeye bağlı kılmaya devam ederiz ve ortadaki ikilik sürer. Bu ise bizi Konevî'nin *a'yân-ı sabite* ilgili ikinci görüşüne götürür. Bu mesele, Konevî'nin ve daha genel anlamda vahdet-i vücûdun en teknik ve anlaşılmaz meselesi sayılır. Bunu ifade etmek için kullanılan terimler farklılaştığı gibi, zaman zaman bunlara yüklenen anlamlar da farklılaşır. Bu durumda Konevî'nin veya vahdet-i vücûdu benimsemiş herhangi bir sûfînin a'yân-ı sabiteden hariçte var olan şeylerden söz edermiş gibi konuşması, kimi yanlış anlamalara sebep olabilir.[815]

Konevî a'yân-ı sabiteyi Vücûd-ı Mutlak'ın tenezzülünün ikinci mertebesi sayar. Bu derecelendirme, mertebelerin sa-

814 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 25 (*en-Nefehât*, s. 14).

815 İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sabiteden söz ederken kullandığı dilin yanıltıcı olabileceği iddiası için bkz. Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 58.

yısına göre değişir, ancak burada a'yân-ı sabitenin vahidiyet (birlik) mertebesine tekabül ettiğinde hiçbir kuşku yoktur. Bu mertebe Tanrı'nın isim ve sıfatlarının mertebesidir. Şu halde bir mertebe bir açıdan isim ve sıfatlar mertebesi, başka bir açıdan ise mümkünlerin hakikatleri olan *a'yân-ı sabite* mertebesi olmaktadır.[816] Üstelik daha önce de belirttiğimiz gibi a'yân-ı sabite hakkındaki hükümler ile isim ve sıfatlar hakkındaki hükümlerimiz uyuşmaktadır. Burada herhangi bir haricî farklılaşma söz konusu değildir ve isminin de belirttiği gibi bu mertebe *birlik* mertebesidir. Şu halde bu mertebe bir açıdan Tanrı'nın isim ve sıfatları, öte yandan eşyanın hakikatleridir. Başka bir anlatımla eşyanın ilahi ilimdeki hakikatleri, Tanrı'nın isim ve sıfatlarıdır. Gerçi İbnü'l-Arabî ve Konevî daha önce de belirttiğimiz gibi belirli bir şekilde çokluk çağrışımı yaptıkları için isim ve sıfatları kelamcıların düşündükleri gibi kabul etmemişlerdir. Onlara göre –ki bu düşünce özellikle İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinde açıktır– bir yandan sıfatlardan söz ederken öte yandan Tanrı'nın birliğinden söz etmek tam anlamıyla mümkün değildir.

Konevî isim ve sıfatlar görüşünü eşyanın hakikatleri için de geçerli sayar. Eşyanın hakikatleri isim ve sıfatlar karşısında herhangi bir anlamda çokluğa yol açacak şekilde müstakil değildir. Bunlar ilahi ilimde ortaya çıkan sıfatların istidat ve kabiliyetlerdir.[817] Bu durumda eşyanın hakikatleri ile sıfatlar arasındaki ilişki, bir tek şeyin iki farklı açıdan değerlendirilmesinden başka bir şey değildir. Buna göre, faillik ve müessirlik açısından *isim ve sıfatlar* diye isimlendirilen şey, bu sıfatların tesirlerini kabul ediş açısından yine aynı

816 İsimler ve a'yân-ı sabite ilişkisi hakkında bkz. Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 5.

817 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 37 (*Miftâhü'l-gayb*, 22a).

mertebede *eşyanın hakikatleri*, *eşyanın kabiliyetleri* ve *istidatları* diye isimlendirilir.

Böylelikle a'yân-ı sabitenin ikili tabiatları, başka bir ifadeyle bir yandan onların Allah'ın ilminde *akledilir malumlar* ve öte yandan da ilahi zatın belirli halleri (şe'nler) olması, Konevî'nin mahiyet ve hüviyet terimlerini *ayn-ı sabite* ile aynı anlamda kullanmasını izah edebilir. Bu durumda Konevî'den önce İbnü'l-Arabî'nin dile getirmiş olduğu *sıfatların zuhur talebi* meselesine ulaşmaktayız. Buna göre Tanrı'nın zatında içkin her sıfat, kendi eserini görmek ve böylelikle Tanrı'nın kemalini izhar etmek ister. Böylelikle ilmin maluma tabi olması, bu yorumla yine Tanrı'nın ilmine irca edilerek, sıfatların kendi özellik ve hususiyetlerini izhar etmeleri anlamına gelir.

Üzerinde durulması gereken bir mesele de *Tanrı'nın eşyayı bilmesi*nin anlamıdır. Bunu iki şekilde ele almak mümkündür: Birincisi Tanrı kendisini ve mümkün varlıkların hakikatlerini veya ikinci yorumla kendi şe'nlerini nasıl bilebilmektedir. Bu meseleye Konevî'nin cevabı, Vücûd-ı Mutlak'ın taayyün süreciyle verilmiştir. Tanrı veya Vücûd-ı Mutlak, *zatî bâis* ile taayyün eder. Konevî bu *bâis*'in *Tanrı'nın bilinme arzusu* olduğunu belirtir. Bu konu üzerinde daha önce de durmuştuk, ancak burada *bilinmek-bilmek* ile *taayyün*, *sınırlanma* gibi terimler arasında kurulan ilişkiye dikkat çekmek istiyoruz. Bir şeyi bilmek, o şeyin belirlenmesi (taayyün etmesi) anlamında olduğu gibi, mutlaklık ise bir şeyin bilinmeyişi ve bilgi dışı olması anlamına gelir.

Tanrı'nın bilgisinin ilk konusu, kendisidir. Tanrı, başka herhangi bir vasıtanın veya haricî bir şeyin bulunmayışı sebebiyle, kendisini kendisiyle bilebilir. Bu durumda ise ilim, âlim ve malum özdeş olmaktadır. Bunun ardından bu bilin-

me arzusunun ikinci tarzı gelir. Bu ise Tanrı'nın kemalinin neticesi olarak, kendi sıfat ve özelliklerini izhar talebinden ibarettir.

Tanrı'nın kendi *isimlerini bilmesi*, onlarda *tecelli* etmesi veya onlara *varlık vermesi* anlamına gelir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın kendi şe'nlerinde tecelli etmesi, aynı zamanda eşyayı yaratmasını da içerir. Konevî'nin Tanrı'nın eşyayı bilmesiyle ilgili yorumu, aynı zamanda onları yaratmasıyla veya onlarda tecelli etmesiyle ilgilidir. Bu durum, Konevî'nin *bilmek* terimini *varlık vermek* ile özdeşleştirmesinden ortaya çıkar. Konevî şöyle der: "Kudretin konusuna nasıl iliştiği açık değildir. Bunun sebebi, yaratmanın başlangıcında kudretin durumunun son derece kapalı olmasıdır. Çünkü imkân karanlıklarında kendilerinden gizlenmiş bir halde bulunan mümkün varlıklar üzerine yayılan aydınlatıcı varlık tecelli yaratılmamıştır. Hakk'ın ilminde taayyün eden hakikatleri yönünden mümkün varlıklar başka vesilelerle de belirttiğimiz gibi, yaratma ile nitelenemez. Kudretin tesiri, sadece *yayılan varlığı* mümkün varlığın hakikatine bitiştirmektir. O halde kudretin tesirini araştıran kimse ne elde edebilir?"[818]

Tanrı'nın eşyayı bilmesi, onlara *varlık vermesi*nden ibarettir. Bu anlamda *ilim kâşiftir*, yoksa eşyayı herhangi bir hale veya duruma zorlayan bir şey değildir. Daha önce ilim, varlık ve nur arasındaki ayniyeti ve her birisinin *kâşif* diye nitelendiğini görmüştük. Tanrı'nın bilmesinin işlevi, sadece eşyayı bulundukları hal üzere izhar etmek veya onları keşf etmek, ortaya çıkartmaktır. Bunu bir örnekle açıklarsak Konevî'ye göre Tanrı siyahı siyah yapmaz, siyah ezelî istidadıyla zaten siyahtır. Fakat o, ilahi zatta silinmiştir ve

818 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 119 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 100).

sadece *sübut* anlamında bir varlığa sabittir. İlim, bu şeyliğe iliştiğinde onu *siyah* olarak ortaya çıkartır. Böylelikle eşyanın niteliği ve istidatları ilim tarafından tespit edilmemiştir.

Bilgi *zorlayan*, başka bir ifadeyle söz gelimi mahiyeti ve istidadı belirleyendir diye bir iddia ileri sürülse Konevî'nin cevabı ne olurdu?

Konevî bunu yaratılış görüşüne dönerek reddeder ve ilmin sadece kâşif olduğunu, müessir olmadığını belirtir. Çünkü ilmin maluma ilişmesi maluma göredir.[819] Üstelik Konevî daha ileri giderek, zorlama söz konusu olsaydı zorlamanın ilim cihetinden (Tanrı) değil, bilinen (ayn-ı sabite) cihetinden olduğunu düşünebileceğimizi belirtir. Çünkü Tanrı'nın o şeyi yaratması ve var etmesi anlamındaki o şeyi bilmesi, malumun kendisinde bulunduğu hale tabidir. İlmin hükmü o şeye, kendisine göre değil, bilinen o şeye göre terettüp eder. Bu durumda zorunluluk, malumdan kendisine veya onu bilene olur. Bilginin ilişmesi bilinen şeyin bulunduğu hale tabidir.[820]

Konevî Tanrı'nın eşyaya varlık vermesinin keyfiyetini daha açık ifadelerle dile getirir: "Tanrı'dan sadece varlık tecellisi çıkar. Bu tecelli varlıkların hakikatlerine yayılır ve bu yönüyle onların hepsi arasında müşterektir. Varlıklar ise kendi istidatlarına göre bu varlığı kabul eder ve bunların hükümleri zuhur eder. Hak'tan varlık tecellisinden başka bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir."[821] "Hak'tan mümkünlere gelen şey, Hakk'ın *yaratıcı izhar*ıdır. Hakk'ın katında mümkünlerden bulunan şey ise *kabul* ve mümkün-

819 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 106-107 (*en-Nefehât*, s. 81).
820 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 106-107 (*en-Nefehât*, s. 81).
821 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 40 (*Miftâhü'l-gayb*, 24a).

lerin kendileriyle taayyün eden isimlerin hükümlerinin ve eserlerinin zuhurunda ve Hak'tan Hakk'a dönmelerinde *şart* olmalarıdır."[822]

Varlık tecellisi kendiliğinde hiçbir hüküm ve suret taşımadığı gibi eşyanın mahiyetlerinin gerektirmediği bir şeyi de istilzam etmez. Bu durumda farklılıklar gelen tecellide değil, istidat ve mahiyetlerdedir: "Tanrı'nın filinde *tahsis* yoktur. Tahsis Hakk'ın fiilinden etkilenen müteessir kabiliyetlerden kaynaklanır."[823] "Genel Varlık'ın dışındaki şeylerin hiçbir kapsayıcılığı yoktur. Onlar tahsis ve temyiz eder."[824] Konevî bu fikrini izah ederken Tanrı açısından yaratmanın ezelî ve yaratılmamış mahiyetlere *varlık vermek* demek olduğunu örneklerle açıklar: "Tanrı açısından bir karıncayı yaratmak ile Arş'ı, Kürsi'yi veya diğer ulvi yaratıkları var etmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Çünkü Tanrı'nın yaratmadaki fiili, kendisinden sâdır olan ve hakikatler üzerine yayılan tecelliden ibarettir."[825]

---

822 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 143 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 210).

823 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 136 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 116).

824 Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 89 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 156).

825 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 184 (*Şerh-i hadis-i Erbaîn*, s. 164). Konevî belirttiğimiz ifadesini bir hadisi açıklarken zikreder. Bu hadis, Hz. Peygamber'in herhangi bir şeye yöneldiğinde boynunu çevirmek yerine, bütün bedeniyle döndüğüne işaret eder. Konevî, bu hadisin anlamı ile Tanrı'nın yaratma eylemi arasında bir ilişki görerek Tanrı'nın yaratmasının da böyle yorumlanabileceğini belirtir. Buna göre Tanrı'nın herhangi bir şeyi yaratması, ona bütünüyle yönelmesi gibidir ve bu anlamda Tanrı'nın yönelişi varlıklara göre değişmez. *Fatiha Tefsiri*'nde başka bir açıdan meseleyi aynı ifadelerle değerlendiren Konevî salt tecellinin herhangi bir değere konu olamayacağını belirterek bunu yaratma meselesiyle ilişkilendirir. Buna göre Tanrı'nın varlıkları yaratmadaki eylemi, varlıklara göre değişmez, Tanrı her şeye eşit tarzda tecelli eder. Bu anlamda basit cisimlerin en büyüğü olan Arş'ı yaratmak ile basit

Meselenin başka bir boyutu eşyayı var etme sürecini belirleyen Tanrı'nın sıfatlarının sıralanmasında müşahede edilir. Acaba Tanrı'nın sıfatları arasında yaratılışta –taakkul düzeyinde bile olsa– bir öncelik ve sonralıktan veya hükümlerinin birbirleriyle ilişkisi bağlamında bir tabilik ve metbuluktan söz edebilir miyiz? Bunu şöyle de ifade edebiliriz: 'Tanrı eşyaya varlık vermiştir,' derken burada hangi filler ve eylemler gerçekleşmiştir?

Varlığın kaynağı, Tanrı'nın kendisine dair bilgisidir. Bu bilgi, la-taayyün ve mutlaklık mertebesinin ardından gelen ilk mertebedir ve bu mertebede Tanrı'nın hiçbir sıfatı hakkında bilgimiz yoktur. Ardından Tanrı bu bilgisiyle eşyayı bilir. Konevî Tanrı'da ilk sıfat olarak ilim ve Tanrı'nın âlim oluşunu dikkate alır: "İlim Allah'ın yaratmasındaki ilk sebebidir. Allah'ın kazası ve kaderi, ilmine tabidir."[826] Konevî açısından yaratma sürecinin bağlı olduğu sıfatlar sıralamasını şöyle ifade edebiliriz: ilim, irade ve kudret.[827] Fergânî'nin de dikkat çektiği gibi öncelik ve sonralığın zamanla ilgili olma-

---

bir karıncayı yaratmak arasında herhangi bir fark yoktur. Fakat hiçbir farklılığın (*tefavüt*) bulunmadığı Hakk'ın mutlaklıklarında herhangi bir şeref yoktur. Buna örnek olarak, Hakk'ın mutlak hitabı, mutlak maiyeti ve beraberliği, her şeyi ihata etmesi yönünden mutlak anlamda kendisine varma, yaratmaya dönük hem zatına ve hem de sıfatlarına ait mutlak teveccühünü verebiliriz. Çünkü Allah'ın, söz gelişi, Arş'ı veya Kalem-i a'lâ'yı yaratmaya teveccühü ile karıncayı yaratmaya teveccühü arasında hem ahadiyet-i zatı ve hem de teveccühü açısından hiçbir fark yoktur. Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 358-9 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 408-9).

826 Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 150 (*el-Fükûk*, s. 312).

827 Burada sıralamanın zamana bağlı olmadığı açıktır. Sıfatlar arasındaki ilişkinin zaman ilişkisi olmadığı hakkında bkz. Kayserî, *Nihâyetü'l-beyân fi-dirâyeti'z-zamân*, s. 169.

dığını belirtmek gerekir.[828] Bu sıralama aynı zamanda sıfatların tabilik-metbuluk sıralamasını da göstermektedir. Buna göre kudret iradenin belirlediği şeyleri varlık alanına çıkartırken irade ise ilme tabidir.

Konevî sıfatlar arasındaki bu ilişkiyi iradenin ilme tabi oluşunu esas alarak tahlil eder. Vardığı sonucu kendi ifadesiyle dile getirebiliriz: "İradeye nispet edilen tahsis, ilmin hükümlerinden birisidir. Çünkü bütün tahsisler iradeye dayansaydı irade olması özelliğiyle iradenin kendi tahsisi, ya kendisine dayanmış olurdu. Bu durumda bir şeyin, kendisine bağımlı ve kendisi için bir sebep olması gerekirdi ki bu doğru değildir. Ya da bu iradeden önceki başka bir iradeye dayanmış olması gerekirdi ki o da imkânsızdır."[829] Şu halde Konevî'ye göre her şeyden önce Tanrı'nın ilmi gelir ve eşyanın ilahi ilimde sabit hakikatlerine ilişir. Ardından irade ilme göre haricî varlık alanına çıkması istenilen şeyleri ayırt eder, sonra da kudret sıfatı iradenin ilme göre belirlediği şeyleri haricî varlık alanına çıkartır.

Bu durumda Konevî yaratma sürecini *kadir-i mutlak* Tanrı'nın bir fiili olarak değil, mahiyetlerin ve istidatların ezelîliğini kabul edip onları *ilahi sıfatlar* diye yorumlamasının istilzam ettiği bir sonuç olarak yoktan yaratmayı reddetmesi nedeniyle *hakîm ve bilen* Tanrı'nın fiili olarak görür. Bu nedenle de Tanrı'nın eşyayı var etmesi onları bilmesi veya Tanrı için bilmek yaratmak demektir. Ve yine bu nedenle Tanrı'nın bilgisi kendi sıfatlarından ibaret olan yaratılmamış hakikat ve mahiyetlere tabidir.

828 Fergânî, *Müntehe'l-medârik*, I: 6.
829 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 262 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 322).

9. Ulûhiyet Mertebesi ve Sıfatlar

9.1 Hak-Âlem İlişkisi ve Ulûhiyet Mertebesi

Konevî bu kaidede var oluş ve yaratmanın bağlı olduğu esası tespit eder. Mesele bir yönüyle Tanrı'nın isim ve sıfatlarıyla ilgili olduğu gibi bunun neticesinde de varlıktaki her çeşit tekvinin ve netice çıkartmanın dayandığı esası ele alır. Konevî şöyle der: "Bir şeyin, sadece kendi varlığı açısından asla eseri olmaz, gizli, başka bir durumun o şeye bitişmesi gerekir. O şey de müessir veya eserin dayandığı şeydir."[830] Tanrı'nın varlığını ve kendisinden ilk çıkan şey olan varlık tecellisini dikkate aldığımızda, salt bu tecelliyle herhangi bir sonuç meydana gelmez. İbnü'l-Arabî, Konevî'nin böyle dile getirdiği düşünceyi "Hak âlemi sadece zat veya bir oluşu açısından yaratmamıştır. Aksine Hak, âlemi zat, kādir oluşu cihetinden yaratmıştır,"[831] diyerek ifade etmiştir.

Bir şeyin sırf varlığı açısından tesiri olamaz. Aksi halde varlığın kendisi gibi bir şeyde müessir olacağını farz ederdik. Bu varlıklar birbirlerinin aynısı ise varlık kendisinde tesir etmiş olurdu ki bu, eldeki bir şeyi tekrarlamaktan ibaret olacağı için mümkün değildir.

Bir şeyin sırf varlığı açısından tesir etmesi mümkün değildir demek, bir şey ancak izafet ve nispetler sayesinde tesir eder demektir. Bunun yanı sıra, bir şeyin varlığı veya zatı, onun sıfatı veya nispeti, üçüncü olarak da tesire konu olan kendisini dâhil etmemiz gerekmektedir. Konevî pek çok eserinde bu kaideyi açıklayıcı ifadeler kullanır: "Bir şeyin sırf basitliği ve birliği açısından kendiliğinde tesirinin olması mümkün değildir. Bu durum, birlik makamının kendisinden

830 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 17 (*Miftâhü'l-gayb*, 9a).
831 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-elif*, s. 11.

farklı ve mertebe açısından aşağısında olan şeylerden ayırt edilmesini gerekli kılmıştır."[832] "Çünkü iki eşit şey –ki bunlar iki nispet veya iki varlık olabilirler– eşit oldukları noktada birbirlerine tesirde önceliğe sahip değillerdir. Şu halde birisinin müessir diğerinin müteessir olmasını sağlayan bir *neden* veya *gerekçe* bulunmalıdır. Bunun sebebi, bu kemal sıfatının veya üstünlüğü gerektiren durumun öncekine ait olmasıdır. Böylece alt mertebede bulunan, üstün ve müessir olan şeyin eserinin mahalli olur."[833]

Tesir-teessür ilişkisinin tesis edilebilmesi için iki şey arasında bir farklılık bulunmalıdır. Bu farklılık tesiri mümkün kılar. Konevî şöyle der: "Ulûhiyet, irtibat ve münasebeti (Allah ve âlem arasında) var eder. Aynı şekilde üçüncü bir şey olmaksızın bir tecellinin başka bir tecelliyle irtibatı da hiçbir fayda vermez. Söz konusu üçüncü şey, fiilin mazharı ve zat gaybından tecellinin taayyününün sebebidir. Ayrıca tecelliden farklıdır ve taaddüdü ispat eder. Aynı şekilde ayn-ı sabite, daha önce belirttiğimiz gibi vücûdî tecellinin bitişmesi olmadan, yaratılış emrini kabul sıfatı kendisine eklenerek dikkate aldığında, hiçbir netice ve fayda vermez. Çünkü kābil olmadan tecelliyle tecelli, âdeta birisinin kendi kendine vurması gibi hiçbir sonuç vermez. Mümkün ayn'ın başka bir ayn ile birleşmesinden bir netice çıkmayışının sebebi de budur. Bu ayn, ister daha önce belirttiğimiz yaratıcı tecelliyi kabul özelliği gibi kendi tabilerinden birisi olsun, ister başka bir ayn'a tabi müstakil-metbu bir ayn olsun, durum aynıdır."[834] Konevî başka bir ifadesinde ise meseleyi daha genişçe açıklar: "Bütün kuvvetlerin kendisinde eşit

832 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 167 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 232).
833 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 167 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 232).
834 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 118 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 284).

düşünüldüğü mutlak ve makul bir itidalden oluş meydana gelmez. Çünkü oluşta, etkenlik-edilgenlik ile belirli bir galiplik-mağlupluğun bulunması gerekir."[835]

Böylelikle Konevî Tanrı'nın âlemi yaratmasını âlemin hiçbir şekilde ortaya çıkmadığı bir yaratma veya Tanrı'nın sırf Vücûd sahibi oluşundan kaynaklanan bir süreç diye görmez. Yaratma veya Tanrı'nın âleme tesiri, üç unsuru barındırmaktadır. Birincisi Tanrı veya Zat, sadece vücûdu vermekle yaratmaya dâhildir. Karşısında ise bu vücûdu kabul etmekle yaratma eyleminde müessir olan *kābil hakikat* bulunur. Üçüncüsü ise bunların arasında bağlantı ve rabıta mesabesindeki sıfat veya nispettir. Konevî bütün bu ifadelerimizi çeşitli şekillerde izah eder: "Hak'tan mümkünlere gelen şey, Hakk'ın yaratıcı (*icâdî*) izharıdır. Hakk'ın katında mümkünlerden bulunan şey ise (yaratıcı izharı) kabul ve onların (mümkünler), kendileriyle taayyün eden (ilahi) isimlerin hükümlerinin ve eserlerinin zuhurunda ve Hak'tan Hakk'a dönmelerinde şart olmalarıdır."[836]

Konevî iki şeyi tespit eder: Birincisi mutlaklık ve müteal yönü itibariyle Hak ile yaratıkları arasında hiçbir ilişkinin olamayacağı ve bu yönüyle Hakk'ın yaratıkların mucidi veya mebdesi diye isimlendirilemeyeceği meselesidir. Yaratmadan ve herhangi bir tesirden söz edebilmek için bu Vücûd'a başka birtakım nispetlerin ve sıfatların eklenmesi gerekir. Böylece Fenârî'nin de belirttiği gibi,[837] tek başına herhangi bir sonuç meydana getirmeyen Vücûd, bu nispet ve itibarlar sayesinde bir yönüyle kendisine benzer ve bir yönüyle de kendisinden farklı ürünler meydana getirebilir.

---

835 Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 131.
836 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 143 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 210).
837 Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 134 vd.

Bu noktada Konevî'nin temellendirdiği ikinci husus, varlıkların Tanrı ile *yaratılan-yaratıcı* ilişkisinin ortaya çıktığı ulûhiyet kavramıdır. Ulûhiyet, Vücûd-ı Mutlak'ın taayyün ettiği ve birtakım nispet ve itibarlar kazandığı ilk mertebedir. Konevî bu mertebenin özelliğini şöyle dile getirir: "Eserler, ulûhiyet mertebesine ve isimler diye ifade edilen bu mertebenin nispetlerine istinat ederler."[838] Bu mertebede, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu isim ve sıfatların edilgen yönü olarak eşyanın mümkün mahiyetleri veya *merâtib-i vücûd* terminolojisiyle ifade edersek a'yân-ı sabitenin de bulunduğunu bilmeliyiz. Böylelikle ulûhiyet mertebesi üç şeyi içerir: Birincisi Vücûd-ı Mutlak'tan sâdır olan tek şey, vücûd tecellisi –ki Konevî bunu daha çok Nefes-i Rahman veya Vücûd-ı âmm diye isimlendirmektedir. İkincisi bu vücûdun taayyün etmekle kazandığı itibari nitelikler, nispet ve izafetler, üçüncüsü ise bu sıfatların mazharları ve eserlerinin nüfuz mahalli olan mümkün hakikatler. Böylelikle ulûhiyet mertebesi, ürün ve netice çıkartmak için gereken şartları haiz olmaktadır.

9.2 Birlikte Çokluk ve Çoklukta Birlik

Bu kaide bağlamında Konevî'nin varlık tasavvurunda çok önemli bir kavrama ulaşmış olmaktayız. Bu da *ahadiyet-i cem, içtima nispeti* ve benzeri şekillerde isimlendirdiği terimdir. Konevî şöyle der: "Cem sırrı, varlık ile zuhur eden her şeyde asıldır."[839] İbnü'l-Arabî yaratma eylemini bir örnekle açıklar: "Kendisinden korkulan ve karşı çıkılamayan bir âmir, kölesine 'Kalk!' der. Köle de efendisinin emrine uyarak ayağa

838 Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 17. İfadenin açıklaması için bkz. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 135.

839 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 56 (*Miftâhü'l-gayb*, 36a).

kalkar. Bu kölenin ayağa kalkmasında efendinin tesiri, ona 'Kalk!' demekten ibarettir. Kalkmak ise kölenin fiilidir."[840] Böylelikle Konevî'nin bir şeyin sırf varlığı açısından tesiri olamaz ilkesiyle İbnü'l-Arabî'nin verdiği örnek tam olarak uyuşur. Bu örnekte Tanrı'nın veya Efendi'nin köleye kalk emrinin gerçekleşmesi, sadece emir verenin zatı veya varlığı sayesinde gerçekleşmez, aksine efendinin bu kalkma eylemindeki tesiri, sadece kalk emridir. Bu emrin gerçekleşmesi ise muhatap ve muhatap ile emri veren Efendi arasındaki rabıta mesabesindeki bağdır.

Belirli bir çokluktan meydana gelen her ürünü veya eseri oluşturan bu çokluk, aslında bir birliğe sahiptir. Başka bir deyişle çoğul veya *selâse* dediğimiz üç nispet, temelde birdir. Bunun yanı sıra, çeşitli eser ve özeliklerden meydana gelmiş her birimi, sadece ahadiyet ayakta tutabilir. Burada Konevî başlangıçta bir hüviyet ve hakikat diye isimlendirdiği birliğe, bu kez ilk anlama bağlı olarak, eşyanın varlığını sürdüren ve ayakta kalmasını temin eden bir işlev yüklemektedir. Böylece birlik, taaddüdü ve çokluğu belirli bir nizama ve ahenge kavuşturan şeydir. Konevî'nin önemle üzerinde durduğu bir mesele, varlığın meydana gelmesinin şartı olan çokluğun ve kesretin baki kalmasının birlik sayesinde mümkün olmasıdır. Böyle bir şey, sonuçların başlangıca benzemesi fer'in asla dönmesi ifadelerinde olduğu gibi kaçınılmazdır. Çünkü çokluk ve taaddüt, bozulma ve değişmeyi ifade ettiği gibi birlik de bekayı ve varlığı ifade eder. Bu durumda bir şeyin varlığından söz edebilmemiz için onda bir birlikten söz etmemiz gerekmektedir. Bu birlik o şeyin varlığını sürdürme-

840 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 115 vd. Değerlendirme için bkz. Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 237 vd.

sini temin eder, daha doğrusu o yönüyle Hakk'ın varlık tecellisini almayı sürdürür.

Konevî her şeyde esas ve tesir sahibi olanın *ahadiyet* olduğunu, çokluğun da kendinde bir birliğe sahip oluşunu şöyle açıklar: "Netice çıkarmada şart olan tekrar, dikkat çekilen nikâhî tekrardan ibarettir. Dörtten birinin üçte sirayet etmesi ve orada gizlenmesi sebebiyle tekrar ile dörtlünün sureti üçleşir, böylece netice sahih olur ve eser meydana gelir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, sureti açısından zuhur eden şeyin hiçbir şekilde eseri yoktur. Gizlenme esnasında ise zahir ve bâtın farklı tarzlarına göre netice çıkarmada şart ferdiyet meydana gelir."[841] "Ferdiyet netice çıkarmanın sahih olabilmesi için ve daha önce nikâhın sırrı bahsinde belirtildiği gibi nikâh suretinin kemale ermesinde şart olduğu için, bu kaidenin bu makamdaki sırrı, asli-esmâî hakikatlerin kendi mertebelerinin suretlerinde gizlenmeleri olmuştur."[842]

841 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 53 (*Miftâhü'l-gayb*, 33a).
842 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 78 (*Miftâhü'l-gayb*, 52a).

SONUÇ

Sadreddin Konevî'de Marifet ve Vücûd konusunu incelediğimiz çalışmada vardığımız sonuçları şöylece özetleyebiliriz: Tasavvufun tarihsel gelişim sürecini takip ederek, *sûfî* ve *tasavvuf* kavramlarından hareketle ilk tasavvuf klasiklerinin nasıl bir tasavvuf tasavvuruna sahip olduklarını görmeye çalıştık. Bu bağlamda Kuşeyrî, Serrâc, Hucvîrî, Kelâbâzî ve Sühreverdî gibi yazarların tasavvuf anlayışını, buna bağlı olarak bazı temel konulardaki görüşlerine değindik. Bunu yapma gayemiz, Sadreddin Konevî'nin görüşlerinin arka planı ve tarihsel süreçteki yeriyle ilgili bir saptama yapmaktı. Gördük ki söz konusu eserlerde tasavvufu bir *ilim* olarak görmek yerine, ahlak ve züht ağırlıklı bir tavır ve pratik olarak görme eğilimi ağır basmaktadır. Bununla birlikte, bazı yazarlarda tasavvufu bir bilim olarak ortaya koyma tavrı da gözlemlenmiştir.

İlk dönem tasavvuf yazarları ile Sadreddin Konevî gibi sûfîlerin temsil ettiği tasavvuf arasında geçiş dönemi Gazzâlî'nin eserlerinde temessül etmiştir. Gazzâlî tasavvufu gerçeğe ulaştıran bir *metot* diye nitelemiş olmakla ikinci dönemdeki tasavvuf tasavvuruna katkı sağladığı gibi tasavvufun bilimler hiyerarşisinde yer almasına da katkı sağlamıştır. Bununla birlikte tasavvufun kazandığı yeni boyutlar, tasavvuf içi gelişmelerle açıklanamayacak derecede kar-

maşıktır. Bu bağlamda, İslam toplumunun siyasi ve sosyal gelişimleri dikkate alınması gerektiği gibi, İslam bilimleri arasındaki telfikçi eğilimlerin de mühim bir rol oynadığını görmekteyiz.

Tasavvufun yeni döneminde iki mutasavvıf ile karşılaşmaktayız: Birincisi İbnü'l-Arabî, diğeri Sadreddin Konevî'dir. İbnü'l-Arabî, belki de bütün İslam bilimlerinin en velûd yazarı olarak, pek çok konuyu *tasavvuf* ile irtibatlandırarak ele almıştır. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin klasik tasavvufla ilgili sayılamayacak meseleleri ele almakla geniş bir zemin oluşturmuştur. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufa kazandırdığı bu boyutlardan hareketle tasavvufî 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* kazandırmıştır. Bu itibarla ilk kez bir ilimden söz etmiş, sübjektif nitelikteki bir bilgiyi objektif kriterler ve ölçütlere bağlamanın imkânını araştırmıştır. Böylece Konevî varlık konusundan bilgi görüşüne, riyazet ve mücahede yöntemlerinden ahlak meselelerine varıncaya kadar tasavvufun hemen her alanında başvurulacak ve sübjektif bilgiler için *miyar* işlevi görecek bir *metafizik* arkaplan oluşturmaya çalışmıştır.

Konevî bunu yapabilmek için öncelikle bilim, daha doğrusu *müdevven ilim* tanımından hareket eder. Bir şeyin bilim olması o şeyin belirli bir konuya, buna bağlı olarak meselelere ve bu meselelerin araştırılması için de ilkelere, yani önce kavramlara ardından kavramlara dayandırılan tasdiklere sahip olması demektir. Metafizik de –veya ilm-i ilahi– bu anlamda bir bilimdir. Onun da konusu, meselesi ve ilkeleri vardır. Böylelikle Konevî metafiziği teknik anlamıyla bir *ilim*

olarak inşa ederek sübjektif bilgiyi değerlendirme işlevini kendisine yükler.

Konevî metafiziği –ki kastedilen yöntemi müşahede ve *îyân* olan bir ilimdir– *ilim* olarak inşa ederken ikili bir yol takip eder: Birincisi Konevî'nin *felsefe ve akıl eleştirisi*, ikincisi ise müşahede yönteminin gerçeğe ulaştıran bir *yöntem* olarak temellendirilmesi. Konevî *müşahede yöntemini* ve özünü istidlal ve kıyasın oluşturduğu *akılcı* yöntemi iki müstakil yöntem sayar. Ardından *burhan* yöntemini tahlil ederek metafizik alanda kesin bilgiye ulaşmadaki eksikliğini saptar. Konevî aklın yetersizliği karşısında başka bir yöntemin imkânlarını ele alır. Bu yöntem, müşahede yöntemidir ve özünü de *kalbin arındırılması*, riyazet yöntemleriyle gerçeğe ulaşmak teşkil eder.

Konevî *müşahede* yöntemini temellendirirken böyle bir yönteme kapı aralayacak bir tespit yapar: Herkes bilim üretmek veya bilgisini doğrulamak için *mantık sanatı* veya dil bilim gibi *miyar* ve *kanun* işlevine sahip yöntemleri kullanmak zorunda mıdır değil midir? Konevî bunu *düşünce kanununda müstağni kalıp kalmamak* bağlamında ele alır ve böylelikle müşahede yöntemi için bir imkân arar. Konevî'nin meseleyi bu şekilde tespiti önemlidir, çünkü herkesin mantık sanatına veya *düşünce kanununa* muhtaç ve bağımlı olduğunu kabul etmek, işin başında müşahedeyi dışarıda bırakmak ve gerçeğe ulaşmada sadece akıl yöntemini meşru saymak demektir. Ona göre böyle bir zorunluluk olmadığı gibi bu konuda filozoflar arasında da görüş ayrılıkları vardır. Hatta filozofların büyük kısmı bir düşünce kanununa bağlanmayı *ihtiyatlı* bir davranış olarak görmüştür. Buradan hareketle Konevî *ehlullah* diye isimlendirdiği seçkinlerin sıradan insanların muhtaç olduğu düşünce kanunundan müstağni

kalabileceğini kabul eder. Artık yapılması gereken böyle bir yöntemden müstağni kalan insanların önce Tanrı, ardından bu sayede bütün eşya hakkında kesin bir bilgi elde etmelerini mümkün kılan müşahede yönteminin temellendirilmesine gelir. Bu noktada Konevî'nin bilgi görüşü tam anlamıyla varlık görüşüyle iç içe girmiştir. Başka bir ifadeyle bilgi görüşünü mümkün kılan bir varlık görüşü geliştirmiştir.

Bilmek benzer şeyler arasında söz konusu olabilir. Konevî bunu *irtibat* veya *münasebet* terimleriyle açıklar. İrtibatlı veya münasebet içinde olmayan herhangi iki şey arasında bilgiden söz etmek mümkün olmadığı gibi aynı zamanda bunlar arasında hiçbir ilişkiden söz etmek de mümkün değildir. Hâlbuki Tanrı ile âlem veya daha özel olarak insan arasında ilişkilerden söz edebilmekteyiz. Biliyoruz ki Tanrı âlemle önce yaratma, ardından çeşitli düzeylerde ilişki içindedir. Tanrı'nın âlemle irtibatı müşahede yönteminin ilk dayandığı esastır. Konevî Tanrı ile âlem arasında iki çeşit irtibattan söz eder: Bunlardan birisi, Tanrı'nın âlemin yaratıcısı veya varlık kaynağı olmasına bağlı olarak, bir varlık silsilesi yoluyla âlemin Tanrı'yla irtibatıdır. Bu noktada Konevî suduru benimseyen filozoflarla görüş birliğindedir. Her varlık, Tanrı'dan belirli bir silsile yoluyla var olduğu gibi, bu silsile aynı zamanda varlığın Tanrı veya eşyaya dair bilgisinin de yolunu oluşturur.

Konevî bu irtibatı eksik görür. Çünkü o, her varlığın Tanrı ile irtibatını sebep ve vasıtalara bağlamakla Tanrı ile eşya arasındaki doğrudan irtibatı ihmal etmektedir. Hâlbuki Konevî'ye göre Tanrı ile âlem arasında ikinci bir irtibat daha vardır. Bu irtibat, âlemin herhangi bir sebep veya vasıta olmadan Tanrı ile doğrudan irtibatıdır. Böylelikle âlem birisi *sebep zinciri*, diğeri ise *doğrudan irtibat* olmak üzere Tanrı ile iki yönden irtibatlıdır. Neticesinde ise Tanrı hakkında iki

çeşit bilgi imkânı vardır: Birisi *sebepler ve vasıtalar yoluyla* dolaylı bilgi almak, diğeri ise hiçbir aracı ve vasıta olmaksızın, varlığın Tanrı'dan doğrudan *bilgi ve varlık yardımı* almasıdır. Konevî'ye göre her iki irtibatın bilinmesi metafiziğin meselesi olduğu gibi müşahede yöntemi de bu iki irtibat sayesinde mümkündür. Böylelikle Metafizik, sebepler ve vasıtalar yoluyla Tanrı ve eşya hakkındaki bilgiyle –bunu sebeplerden bilgi almak diye niteler ve filozoflara mâl eder– her yaratığın Tanrı ile arasındaki özel irtibat yönü ve bu sayede mümkün olan ikinci tür bilgiyi içerir.

Bu iki irtibat tarzı, varlığın *daire* şeklinde tasavvur edilmesinde ifadesini bulur: Merkez nokta ile çevre noktalar arasındaki çember ve doğrusal çizgi yoluyla gerçekleşen irtibat, her varlığın Tanrı ile arasındaki iki irtibatı açıklar. Çemberdeki her bir nokta, bir yandan çemberin diğer noktaları sayesinde Tanrı ile irtibatlı iken öte yandan her nokta merkez noktaya bakmakla doğrudan irtibatlıdır.

Konevî'nin üzerinde durduğu başka bir mesele *müşahede* yönteminin konusu ve hedefinin Tanrı olmasıdır. Tanrı'nın bilginin konusu olmasıyla başka bir şeyin bilgi konusu olması arasında önemli farklar olmalıdır. Bu farkların başında Tanrı'nın bu bilme sürecindeki bulunuşuyla ilgilidir. Tanrı, bilen, irade eden, kudret sahibi gibi niteliklere sahip etkin ve bilinçli bir zattır. Bunun neticesi ise insanın Tanrı'yı bilme sürecinde Tanrı'nın bu özelliğinin tezahür etmesidir. Bunun sonucunda ise şöyle bir neticeye ulaşırız: Bilmek istediğimiz Tanrı kendisini tanıtmak isteyen ve bu konudaki iradesi insanın iradesini önceleyen Tanrı'dır. Konevî *müşahede* veya başka bir yöntemin Tanrı bilgisine ulaştırdığını kabul etse bile nihayette Tanrı'nın bilinmesi Tanrı'nın irade ve inayetine bağlanır. Ancak Tanrı dilerse insan O'nu bilebilir. Bu

yoldaki çaba ise Eşarîliği hatırlatırcasına, ancak *vesile* sayılabilir.

Konevî'nin bilginin imkânını bilginin konusu ile öznesi arasındaki irtibata dayandırması, insanın *ilahi tabiatı* meselesini ele almayı gerektirir. İnsanın Tanrı'yı bilmesini mümkün kılan şey, insan ile Tanrı arasındaki benzerliktir ve bu da insanın *ilahi tabiatı*dır. Bunun en meşhur ifadesi, *insanın Tanrı'nın sureti üzerinde yaratılmış olması*dır. Ancak Konevî daha teknik bir analizle, insan ile Tanrı arasındaki ikinci irtibat tarzını bu *ilahi yön* olarak niteler ve Tanrı hakkındaki bilgiyi buna dayandırır. İnsan sahip olduğu bu ilahi yönü sayesinde metafizik yapabilmektedir ve bu yön insanın maddi yönüyle ilahi âlem arasında geçiş imkânını temin eden *berzah*tır.

Konevî müşahede yönteminin nihai durumunu ele alır. Konevî'nin tavrı, genel anlamda akıl eleştirisi ve bilgi görüşüyle uyumludur. Acaba eşya hakkındaki bilgilerimiz, eşyanın kendiliklerinde bulundukları hale mutabık mıdır değil midir? Başka bir ifadeyle bilgilerimizin gerçekle tam anlamıyla örtüştüğünü iddia edebilir miyiz? Felsefenin cevabı, varlığın kategorileriyle aklın veya düşüncenin kategorilerinin aynı olmasından hareket eder. Böylelikle düşünce, zorunlu olarak bize eşya hakkında gerçeğe mutabık bilgi ve hükümler verir. Ancak Konevî böyle bir ayniyeti kabul etmez. Ona göre bilginin öncelikli kaynağı duyu verileridir. Akıl bu verilerden hareket ederek eşya hakkında hükümler verir. Burada aklın işlevi, duyu verilerinin analiz edilmesi ve onlardan hareket ederek başka bilgilere ulaşmaktır. Gerçi Konevî duyu öncesi veya *apriori* bilgiyi de kabul eder, ancak bu bilgiye yüklediği işlev açık değildir ve İslam filozoflarının *faal akıl* ve bunun bilme sürecindeki işlevini dikkate almamak-

tadır. Böylece bilgilerimiz, gerçekle mutabakatı bilinemeyen kuşkulu bir nitelikte kalmaktadır.

Konevî'nin bilgi görüşünün başka bir tezahürü ise Tanrı bilgisinde ortaya çıkar. Buna göre insanın Tanrı hakkındaki bilgisi de nihayette kendi tasavvuruna bağlıdır. Ancak Konevî başka bir noktaya dikkat çeker: O da Tanrı bilgisinin veya kendinde şeyin mahiyetinin bu izafiliği zorunlu kılmasıdır. Başka bir anlatımla bilgi araçlarımızdaki eksiklikler bilginin kesinliğe ulaşmasını mümkün kılmadığı gibi, Tanrı'nın mütekabil nitelikleri ve kendinde şeyin formsuz ve niteliksiz tabiatı –Konevî bunu *heyûlânî vasıflı olmak* diye açıklar– kesin bir hükme ulaşmayı imkânsızlaştırır. Bunun neticesinde ise insanın varabileceği nihai hüküm, bir şeyin aynı anda müspet ve menfi hükmü kabul edici olmasıdır: *Tanrı aynı anda hem A'dır ve hem A değildir.* Konevî bunu *tenzih ve teşbih arasındaki Tanrı bilgisi* diye tespit eder ve insanın Tanrı hakkındaki nihai ve yetkin bilgisinin bu hükmü taşımasına bağlı olduğuna dikkat çeker.

Bunun ise iki önemli neticesi vardır: Birincisi her insanın kendisine göre bir Tanrı tasavvuruna sahip olmasıdır. Böylelikle herkes, *Tanrım* dediği ve kendisine göre tasavvur ettiği bir şeyi *rab* edinir. Bunun neticesi ise ifadenin aciz kaldığı bir şaşkınlık ve hayret ile karşılaşmaktır. Şu halde Konevî bilginin göreliliği ve *kendinde şey* ile mutabakatını tespit sorununa, insanın Tanrı hakkındaki bilgi ve hükümlerinin göreliliğini ve sâlikin neticede ulaştığı *hayret* halini dayandırır.

İkinci Bölüm'de ise Konevî'nin varlık görüşünü ele aldık. Konevî'nin varlık görüşü, konuları ele alışı itibariyle pek çok unsuru içerir. Bunların başında varlığın anlamı ve onunla ilgili konular gelir. Bu bağlamda *varlık* teriminin anlamı, müteradif kelimelerle ilişkisi ve varlık teriminin mümkün ve

vacip sınıflaması hakkındaki görüşlerini ele aldık. Konevî'nin bu bahislerde büyük ölçüde İslam filozoflarının görüşlerini ve kavramlarını kullandığını gördük. Ardından ise Konevî'nin zorunlu ve mümkün varlık ilişkisi hakkındaki görüşlerini ele aldık. Zorunlu ve mümkün varlık arasındaki ilişkinin özü, zorunlu varlığın mümküne *varlık vermesi*dir. Ancak Konevî özü gereği Bir ve basit varlık ile özü gereği çokluk özelliğindeki mümkün arasındaki ilişkiyi ayrıntılı ele alır. Burada Konevî'nin sudur görüşü ve bu eksende geliştirilmiş birlik ve çokluk ve Bir ve çok ilişkilerinden yararlandığını görmekteyiz. Bir, belirli bir çokluğa, çokluk ise kendisini bütünleştiren belirli birliğe sahiptir. İşte birdeki göreli çokluk, öte yandan çokluktaki birlik, iki farklı şey arasındaki münasebet ve irtibatı oluşturur. Böylece Konevî'nin bilgi görüşüyle varlık görüşü bu noktada da kesişir ve iç içe girer. Tanrı ile âlem ve özelde insan arasındaki bilgi ilişkisinin gerçekleşebilmesi, insanın *ilahi yönü* sayesinde mümkün olduğu gibi çokluğun Bir ile ilişkisi de çokluktaki *birlik* sayesinde mümkündür.

Konevî'nin bu bahisteki görüşleri İslam filozoflarının bir ve çok ve bunların ilişkileri hakkındaki görüşleriyle yakından ilgilidir. Bu nedenle Kindî ve İbn Sînâ gibi bazı filozofların görüşlerine temas ettik. Ancak daha ayrıntılı çalışmalar yapmak ve özellikle Pisagorcu sayı felsefelerine eğilmek ve bunlar ile önce İslam filozofları, ardından sûfîler arasındaki irtibat ve ilişkileri tespit etmek gerekmektedir. Meseleye başka bir açıdan baktığımızda ise Konevî'nin Metafizik sisteminin matematik veya tabiat bilimleri ve bu bilimlerdeki kavramlarla –bazen sayıların yerini harfler alır– örüldüğünü söyleyebiliriz.

Bir ve çok arasındaki ilişkinin tasavvuf açısından önemli bir yönü âlemin Tanrı'nın kemallerinin yansıdığı bir ayna

olmasıdır. Bu yönüyle Konevî Tanrı-âlem ilişkilerini şaşırtıcı bir üslupla yorumlar: Tanrı'da iki kemal vardır: Birincisi Tanrı'nın zatına mahsus kemali, diğeri ise sıfatlarının kemalidir. Tanrı, birinci açıdan her şeyden müstağni iken, ikinci kemali âlem ve âlemdeki şeylerin varlığına bağlıdır. Bu nokta, Tanrı için âlemin anlamını ifade etmesi bakımından büyük öneme sahiptir. Konevî âlemin varlık sebebini, bu ikinci kemalin gerçekleşme yolu ve imkânı olmasıyla açıklayarak, âleme varlık düzleminde çok önemli bir yer tanır. Âlem özel olarak da insan, hiçbir şekilde anlamsız ve gereksiz değildir. Aksine o Tanrı'nın sıfatlarının kemali için zorunludur. Bu noktada Konevî Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi bir çeşit *bağlılık ve görelilik* ilişkisi olarak niteler.

Tanrı özü gereği var olandır. Bu anlamda o, el-Vücûd'dur. Vücûdun mümkünle ilişkisi, ona varlık vermektir. Ancak başka bir açıdan bakıldığında ise *varlık verme* el-Vücûd'un çeşitli mertebelerde taayyün ve tecellisinden başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle mümkün, Mutlak Varlık'ın çeşitli mertebelerde sınırlanması ve belirlenmesinden ibarettir. Bu durum, Konevî'nin varlık mertebeleri görüşünde ele alınır. Bu mertebeler, çeşitli şekillerde yorumlanabilir ve sayıları da ikiden başlayarak farklılık arz eder. Ancak bütün bunlarda Konevî iki nokta üzerinde durur: Birincisi, *mertebe-varlık* ilişkisinde mertebelerin izafi ve ancak taakkulde gerçekliği olan bir şey olmasıdır. Böylelikle Konevî özellikle *Yeni Platoncu* sudur anlayışından farklı olarak, varlık silsilesinin unsurlarına hiçbir şekilde yaratıcı işlev yüklemez. Her mertebede ve her derecede gerçek fail ve varlık, el-Vücûd olan Tanrı'dır. İkincisi ise mertebeler arası ilişkilerin her mertebenin bir öncekine ilahi yardım veya tesiri ulaştırmada *şart* ve *vesile* mesabesinde olmasıdır. Konevî mertebelerin bir-

birleri için *berzah* olmasına dikkat çeker. Konevî bir ve çok ilişkisini açıklarken kavramsal düzeyde filozoflarla yakın iken, mümkün ve varlık silsilesindeki unsurların işlevini tanımlarken kelamcılara yaklaşır. Bu itibarla Konevî'nin varlık görüşü aynı anda felsefe ve kelam unsurlarını barındırır.

Konevî'nin *vahdet-i vücûd* terimini ilk kullanan kişi olduğuna dair görüşler vardır. Biz bu görüşlere temas ederek düşünürün sistemini niteleyebilecek bir kavram araştırdık. Bu kavram, aynı zamanda vahdet-i vücûdun Konevî açısından anlamı olmalıydı. Bize göre Konevî'nin bütün varlık görüşü iki noktada odaklaşır: Birincisi, filozofların veya kelamcıların varlık mefhumunun Tanrı ve mümkün ile ilişkisini incelerken geliştirdikleri *özel varlık, arazi varlık* vb. ayrımlara gitmeden, varlığın her mertebede ve herkes için *bir* olduğunun tespiti. Bu itibarla *Tanrı vardır* veya *Masa vardır* cümleleri arasındaki ayrım, varlığın kendisinde değil, varlık ve mahiyet ilişkisinden hareketle mahiyetlerde aranmalıdır. Tanrı mutlak anlamda bir ve basit olduğu için *Tanrı vardır* önermesi, zorunlu olarak "Tanrı el-Vücûd'dur," önermesine dönüşmektedir. Hâlbuki masada mahiyet varlık ile aynı olmadığı için benzer bir hükme varamayız.

Konevî'nin dikkat çektiği ikinci husus Mutlak Varlık olan Tanrı'nın mümkünlerle ilişkisinin *yaratma eylemi* sayesinde mümkün olmasıdır. Konevî Tanrı'nın eşyayı yaratmasının belirli bir anlamı olduğuna dikkat çeker. Bu anlam, Tanrı'nın eşyaya *varlık vermesi*dir ki bu yorum, sûfîlerin kelamcıların *yoktan yaratma* fikrini anlamsız ve içeriksiz bir kavram olarak görmelerini açıklar. Tanrı'nın mümküne varlık vermesi, Mutlak Varlık'ın sınırlanmasından başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle yaratma eylemini nasıl yorumlarsak yorumlayalım, neticede yaratılan ile Yaratan arasında bir ilişki

ortaya çıkar. Konevî bunu *genel varlık tecellisinin müştereklîği* olarak yorumlar. Neticede bir yandan bütün yaratılanlar arasında *ortaklık* ortaya çıktığı gibi öte yandan bütün yaratılmışlar Tanrı'ya bağlanır. Bunun Tanrı için anlamı ise Tanrı'nın her şey ile beraberliğidir. O halde Tanrı'nın eşyayı yaratması veya onlara varlık vermesi, Tanrı'nın her an onlarla irtibatını sağlayan müspet bir anlamla yorumlanmalıdır. *Maiyyet-i ilahiyye* veya *maiyyet-i Hak* gibi ifadelerle dile getirilen Tanrı'nın eşya ile her an beraberliği, Konevî'nin vahdet-i vücûd terimine yüklediği gerçek anlamdır.

Üçüncü Bölüm'de Konevî'nin bilgi ve varlık görüşünü dayandırdığı ana kaideleri ele aldık. Bu bölüm, *bilgi-varlık* iç içeliğini yansıtması açısından büyük önem taşır. Vakıa, Konevî'nin metafiziği bir ilim olarak inşa çabasında bu kaideler ve bunlara yüklediği anlam büyük önem taşır. Tezin diğer kısımlarında bu kaidelere atıflar yapılmıştı, ancak *kaide* kavramının özelliğini koruyabilmek için onların müstakil bir bölümde ele alınması daha uygun görülmüştür.

Konevî en temel eseri olan *Miftâhü'l-gayb*'de (*Tasavvuf Metafiziği*) bu kaideleri belirli bir sırayla zikreder ve bu sıralamada tam bir uyum ve tutarlılık vardır: Konevî bilginin mümkün olabilmesi için genel bir ilkeden hareket eder. Bu ilke, kuşkuculara karşı ileri sürülen ve bilginin imkânını savunan *varlık ve olgular arasındaki sürekliliği* ifade eder. Konevî bunu hakikatlerde değişme ve başkalaşmanın olmaması diye de ifade eder. Metafizik yapmamızı mümkün kılan şey, hakikatlerde başkalaşmanın olmayışı ve verdiğimiz hükmün geçerliliği ve sürekliliğidir. Ardından ise *iktiza* kavramının Tanrı-âlem ilişkisindeki anlamını ele alır. Bu ilişki, Tanrı'nın âlemle varlık ilişkisidir ve Konevî bunu *sudur* ile ifade eder. Konevî'ye göre bir şey kendisinden zıt ve bütü-

nüyle farklı bir şey meydana getiremez. Buna göre âlem, Tanrı'dan mutlak anlamda farklı ve zıt bir şey olarak meydana gelemez. Bunun felsefi ifadesi *Bir'den ancak bir çıkar* şeklinde kalıplaştırılmıştır. Ancak Tanrı-âlem ilişkisini salt benzerlik şeklinde yorumlamak totolojiye yol açar. Kaidenin ikinci kısmı –ki bunu üçüncü kaide olarak zikrettik– bu sorunu ortadan kaldırır ve ikinci kaidedeki eksikliği giderir. Bir şeyden bütünüyle kendisine benzer bir şeyin ortaya çıkması mümkün değildir. Şu halde âlem bir yandan kendisine benzer, bir yandan O'ndan farklı olarak Tanrı'dan sudur etmiştir. Bu düşüncenin feri ise *tecellide tekrarın olmayışı* şeklindedir. Bunun yansıması ise özellikle tasavvufî bilgilerdeki farklılıklarda görülür.

Tanrı'dan bir yönüyle kendisinden farklı ve bir yönüyle de benzer âlem çıkmış olsa bile Tanrı mutlaklığında kalmaya devam eder. Bu durum, Konevî'nin *varlıktaki iki kutup* olarak nitelediği mutlaklık ve mukayyetlikle ilgili görüşlerinin ana fikrini oluşturur. Üstelik Konevî bu fikri bütün âleme tatbik ederek her şeyin taayyün eden ve mutlak kalan yönü bulunduğuna dikkat çekerek sûfîlerin nasları yorumlamada dikkat çektikleri *zahir-bâtın* ilişkisi kapsamına referans yapar.

Vücûdun mertebelerde taayyünü *vücûd ve mertebe* ilişkisini ele almayı gerekli kılar. Konevî'nin bu noktadaki fikri, Arapların *ism-i mekân* kalıbını kullanışıyla uyumludur. Mertebede olandan bağımsız bir mekân veya mertebe fikri yoktur. Mertebe veya mekân, kendisinde bulunanla var sayılır. Konevî bunun en iyi örneğini mertebenin *ayna* olarak tasavvur edilmesi olduğuna dikkat çeker. Konevî'nin dikkat çektiği iki nokta daha vardır. Birincisi mertebeler arası ilişkilerde hiçbir mertebenin veya mertebede bulunanın başka bir mertebeye nispetle *yaratıcı* veya *fail* işleve sahip olmayışıdır. Bu

görüş, Konevî'nin *mutlak fail Tanrı'dır* fikriyle uyumlu olduğu gibi, aynı zamanda bu nokta onu filozoflardan daha çok kelamcılara yaklaştırır. İkinci konu ise mertebelerin doğrusal bir çizgi oluşturmak yerine, dairevi bir çember oluşturup neticede başladıkları noktaya ulaşmalarıdır. Böylelikle her şey, Tanrı'dan çıktığı gibi, neticede Tanrı'ya ulaşır.

Konevî varlıklar arası ilişkileri de iki kaidede ele alır: Hiçbir şey kendisine zıt bir şey tarafından bilinemez. Buna bağlı olarak hiçbir şey, kendisine zıt bir şeye tesir edemez. O halde bilgi, tesir-teessür vb. şeylerden söz etmek, varlıklar arası münasebetlerden söz etmek demektir. Konevî varlıklar arasında çeşitli bakımlardan *ilişkiler* ve *münasebetler* bulunduğuna dikkat çeker. Ancak en önemli mesele, bu ilişkilerin neticede ilahi isimler arasındaki ilişkilere dayandırılmasıdır: Her ilahi isim, bir yandan kendisine, öte yandan bütün isimlerin müşterek olduğu zata delalet eden iki anlama sahiptir. Böylelikle bütün isimler iki anlamlıdır ve isimler arası ilişkiler *içlem-kaplam* ilişkisi olarak görülebilir. Bunun neticesinde ise isimlerin mazharı olan –ki mazhar hükümde zahire tabidir– varlıklar da aynı hükme sahip olarak var olmuştur.

Konevî'nin bu münasebeti temellendirirken başka bir görüşü göre ise a'yân-ı sabitenin ilahi ilimdeki varlıklarıdır. Bu konuda Konevî iki noktaya dikkat çeker: Birincisi, a'yân-ı sabitenin *yaratılmamışlığı* ve zuhur taleplerinin ilahi ilimde müessir olmasıdır. A'yân-ı sabitenin yaratılmamış olması, onların mevcut olması anlamına gelmez. Konevî mevcut olmak ile yok olmak arasında ara bir durumu *sübut* terimiyle ifade eder ve *imkân* kavramıyla sübutu aynı anlamda sayar. Böylelikle a'yân-ı sabitenin yaratılmamışlığı, sadece Tanrı'nın kendilerini bilmesi anlamında bir gerçekliğe sahip olmak demektir ve bu durum Tanrı'da herhangi bir ger-

çek çokluğa yol açmaz. İkincisi Tanrı'nın eşyayı yaratması, a'yân-ı sabiteye *tecelli etmesi* veya onları *bilmesi* demektir. Burada Konevî'nin *yaratmak bilmektir* deyimini maharetle işlediğini görmekteyiz. Vakıa, Tanrı'nın eşyayı yaratması onları sadece *bilmesidir* ve bu bilme -varlık-ilim ilişkisini hatırladığımızda, bilmek var etmek olduğu için- onları hariçte *mevcut* hale getirir.

Konevî'nin yaratma sürecinde bu a'yân-ı sabiteyi zikretmesi, onun başka bir kaidesiyle uyumludur. O da bir şeyin sırf varlığı açısından tesirinin olamayacağıdır. Mutlak varlık olan Tanrı'dan bir şeyin meydana gelmesi, *sırf varlığı* açısından olamaz. Bu anlamda varlık tecellisini Konevî *heyulânî vasıflı* diye niteler ki bu niteleme gerçekten de dikkate değerdir. Niteliksiz tecellinin sonuç doğurabilmesi için, tecelliye konu olacak şeylerin ve o şey ile tecelli sahibi arasındaki rabıtanın *sübut* halindeki varlığı gerekir. Böylelikle Konevî taakkul düzeyinde bir çokluğa ulaşır. Tecelli sahibi *zat*, bu tecelliye konu olan *ayn-ı sabite* ve bu ikisi arasındaki bağ mesabesindeki *sıfat*. Bunun neticesinde ise Tanrı âlem ilişkileri ancak nispi çokluğu barındıran ulûhiyet mertebesinde gerçekleşir.

Kısaca özetlediğimiz bu fikirleriyle Konevî metafiziğin konusunu, ilkelerini ve meselelerini yeniden tanımlayarak ona *doğru* ile *yanlışı* ayırt eden bir *miyar* ve *mizan* görevi yükler. Konevî'nin başarısı hakkındaki nihai yargı, İbnü'l-Arabî'yle birlikte gelişen yeni tasavvufun farklı dönemlerdeki yazarlara ait eser ve düşüncelerin geniş bir tahlilini gerektirir. Ancak şimdilik onun sistemini en iyi ifade edebilecek değerlendirmenin *tutarlılık* olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda Konevî'nin bilgi ve varlık görüşü her açıdan birbiriyle tam olarak uyumludur.

BİBLİYOGRAFYA

Sadreddin Konevî'nin Eserleri

Miftâhü'l-Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd, Yazma: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya no. 1930; *Tasavvuf Metafiziği*, Çev. Ekrem Demirli, Kapı Yay., İstanbul, 2014.

İ'câzü'l-Beyân fi Te'vîli Ümmi'l-Kur'ân, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Kahire, 1970; *Fatiha Suresi Tefsiri*, Çev. Ekrem Demirli, Kapı Yay., İstanbul, 2014.

el-Mürâselât beyne Sadreddin Konevî ve Nasireddin et-Tûsî, thk. G. Schubert, Beyrut, 1995; *Yazışmalar*, Çev. Ekrem Demirli, Kapı Yay., İstanbul, 2014.

en-Nefehâtü'l-İlâhiyye, tah. Muhammed Hacevî, İntişarat-ı mevla, 1996; *İlahi Nefhalar*, Çev. Ekrem Demirli, Kapı Yay., İstanbul, 2015.

el-Fükûk fi Esrar-ı Müstenidât-ı Hikemi'l-Fusûs, thk. Muhammed Hacevî, İntişarat-ı Mevla, 1413; *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, Çev. Ekrem Demirli, Kapı Yay., İstanbul, 2014.

en-Nusûs fi Tahkîk-i Tavri'l-Mahsûs, thk. Seyit Celaleddin Aştiyani, Tahran, 1342; *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, Çev. Ekrem Demirli, Kapı Yay., İstanbul, 2014.

Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ, Yazma: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, no. 431; *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, Çev. Ekrem Demirli, Kapı Yay., İstanbul, 2014.

Şerhü'l-Erbaîne Hadîs, thk. Hasan Kamil Yılmaz, İFAV Yay., İstanbul, 1990; *Kırk Hadis Şerhi*, Çev. Ekrem Demirli, Kapı Yay., İstanbul, 2014.

Marifet Yolcusuna Kılavuz: Tebsiratü'l-mübtedî ve Tezkiretü'l-müntehî, Çev. Ahmet Remzi Akyürek, Yay. Haz. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2002.

Risâle-i Hâdiye, thk. G. Schubert, Beyrut, 1995; *Yazışmalar* içinde, Çev. Ekrem Demirli, Kapı Yay., İstanbul, 2014.

Risâletü'l-mufassiha, thk. G. Schubert, Beyrut, 1995; *Yazışmalar* içinde, Çev. Ekrem Demirli, Kapı Yay., İstanbul, 2014.

Diğer Kaynaklar

Afîfî, E. A., *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2000

Afîfî, E. A., *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1975.

Afîfî, E. A., *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., 1996.

Afîfî, E. A., *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2000.

Alaaddin, Bekri, *Bir Çağın Öncüsü: Abdülganî en-Nablusî: Hayatı ve Fikirleri*, Çev. Veysel Uysal, İstanbul, 1995.

Ankaravî, İsmail Rusûhî, *Şerh-i Mesnevî: Mecmûatü'l-letâif ve matmûretü'l-maârif*, I-VI, Bulak, 1835.

Aristoteles, *Metafizik*, I-II, Çev. Ahmet Aslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1985.

Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Nşr., İstanbul, 1970.

Atpazarî, Osman Fazlı İlahi, *Şerhu Miftâhi'l-gayb* (Yazma).

Bedevî, Abdurrahman, *Tarihu't-Tasavvufi'l-İslamî*, Vekaletü'l-matbûat, Kuveyt, 1978.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul, 1997.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetü'l-akli'l-arabî*, Beyrut, 1990; *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul, 1999.

Câmî, Abdurrahman, *Dürretü'l-Fâhire fi tahkîki mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hükemâi'l-mütekaddimîn*, Tahran, 1358.

Câmî, Abdurrahman, *Nakdu'n-Nüsûs fi şerhi Nakşi'l-Fusûs*, thk. W. Chittick, Tahran, 1370

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

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, 1997.

Cendî, Müeyyidüddin, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Celaleddin Aştiyani, Tahran, 1361.

Cendî, Müeyyidüddin, *Vuslat Yolu: Nefhatü'r-ruh ve Tühfetü'l-fütûh*, Çev. Hayrettin Yılmaz, İstanbul, İnsan Yay., 1996.

Chittick, William, "İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd Öğretisi", *Varolmanın Boyutları*, Çev. Turan Koç, İstanbul, 1997.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, (trs).

Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-III, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Dârü'l-cîl, 1997.

Çelebi, Kâtip, *Keşfü'z-zünûn*.

Dalkılıç, Mehmet, *İtikadi İslam Mezheplerinde Ruh Kavramı*, İstanbul, 2003.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, İFAV Yay., 1993.

Düzen, İbrahim, *Aziz Nesefi'ye Göre Allah Kâinat ve İnsan*, Ankara, 1991.

Encyclopedia of Religion and Ethics, "Mysticism" Maddesi.

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî*, Yay. Haz. Mustafa Kara, İstanbul, İnsan Yay., 1991.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992.

Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm: İlimlerin Sayımı*, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul, MEB Yay., 1989.

Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye: Mebâdiü'l-mevcûdât*, Çev. Mehmet Aydın vd., İstanbul, Kültür Bakanlığı Yay. 1980.

Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987.

Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnu'l-mesail)", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1995

Fârâbî, "Eflatun İle Aristo'nun Görüşlerinin Uzlaştırılması", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1995

Fârâbî, "Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1995

Fenârî, Molla Muhammed b. Hamza, *Misbâhu'l-üns (Şerhu Miftâhi'l-gayb)*, thk. Muhammed Hacevî, İntişarat-ı Mevla, 1412

Fergânî, Saidüddin, *Müntehe'l-medarik*, I-II, Kahire, 1876.

Gazzâlî, *Bâtınîliğin İç Yüzü: Fedâihu'l-bâtıniyye*, Çev. Avni İlhan, Ankara, TDV Yayınları, 1993.

Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, thk. Mahmud Bîcev, Matbaa-i sabah, 1992.

Gazzâlî, *el-Mustasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Çev. Yunus Apaydın, Kayseri, 1994.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul, 1981.

Hakîm, Suad, *el-Mu'cemu's-sûfî*: *el-Hikme fi-hudûdi'l-kelime*, Beyrut, 1981.
Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbü't-Tavâsin (Hallâc-ı Mansur ve Eseri)*, Çev. Yaşar Nuri Öztürk, 1976.
Hucvîrî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-mahcûb*: *Hakikat Bilgisi*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 1996.
İbn Haldun, *Mukaddime*, I-III, Çev. Z. Kadiri Ugan, MEB Yay. 1988.
İbn Haldun; *Şifaü's-sâil*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul.
İbn Sînâ, *Burhan*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire, 1954.
İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlahiyyat*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Dârü'l-cîl, 1992.
İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Mısır, 1973.
İbn Sînâ, *İlahiyat*, thk. Georges C. Anawati-Sait Zayed, Kahire, 1960.
İbn Sînâ, *Metafizik*, I-II, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul.
İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebû'l-Âlâ Afîfî, Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut.
İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, I-IV, Darü'l-fikr, (trs.)
İbnü'l-Arabî, *el-Ukletü'l-Müstevfiz*, , tah. H. S. Nyberg, Leiden, Brill, 1919.
İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-Devâir*, tah. H. S. Nyberg, Leiden, Brill, 1919.
İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, tah. H. S. Nyberg, Brill, Leiden, 1919.
İbnü'l-Arabî, *Kitâb-ı Eyyâmi'ş-Şe'n*, "*Resâil-i İbnü'l-Arabî*" içinde, Haydarabad, 1361/1948.
İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Elif*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Kasem-i İlâhî*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Mesâil*, Haydarabad, 1948.

İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-Tecelliyât*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-Terâcim*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Risâletü lâ-yeûlu aleyh*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Risâletü'ş-Şeyh ile'l-İmam er-Râzî*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Istılâhu's-Sûfîyye*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Nakşi'l-Fusûs*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Celâl ve'l-Cemâl*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Celâle*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Ezel*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Fenâ fi'l-Müşâhede*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-İsrâ*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Kurbet*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Mîm ve'l-vâv ve'n-nûn*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'ş-Şâhid*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Risâletü Menzili'l-Kutub*, Haydarabad, 1948.
İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-Envâr*, Haydarabad, 1948.
İhvân-ı Safâ Risâleleri
İlâhî, Abdullah, *Keşfü'l-Vâridât li tâlibi ehli'l-kemâlât*, thk. Ekrem Demirli, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, MÜSBE, İstanbul, 1995
İznikî, Kutbuddin, *Şerh-i Nusûs* (Yazma).
İzutsu, Toshihiko, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, Çev. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul, 1998.
Kam, Ferid, "Vahdet-i vücûd ve Panteizm", *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, Yay. Haz. Mustafa Kara, İstanbul, 1992.
Kâşânî, Abdurrezzak, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Şirket-i Mektebe ve Matbaa-i Mustafa el-Bâbî, 1407.
Kâşânî, Abdürrezzak, *Letâifü'l-A'lâm fi-işârât-i ehli'l-ilhâm*, thk. Macid Hadizade, Miras-i mektub, Tahran, 2000.

Kayserî, Davud, *Keşfü'l-Hicâb an Rabbi'l-erbâb*, *Resail-i Davud el-Kayseri* içinde, tah. Mehmet Bayraktar, Kayseri, 1997.

Kayserî, Davud, *Matlau Husûsi'l-Kilem fi Meâni Fusûsu'l-Hikem (Şerhu Fusûsu'l-Hikem)*, thk. Darü'l-i'tisam, Menşurat-ı envari'l-Hüda, 1416.

Kayserî, Davud, *Esâsü'l-vahdâniyyet ve Mebniyyü'l-ferdâniyyet*, *Resail-i Davud el-Kayseri* içinde, thk. Mehmet Bayraktar, Kayseri, 1997.

Kayserî, Davud, *Risâle fi-Marifeti'l-Muhabbet*, *Resail-i Davud el-Kayseri* içinde, thk. Mehmet Bayraktar, Kayseri, 1997.

Kayserî, Davud, *Şerhu'l-Kasideti'l-Mîmiyye*, thk. Mehmet Bayraktar, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXXII, Ankara, 1992

Kayserî, Davud, *Tahkîk-i Mâi'l-Hayat ve Keşf-i esrâri'z-zulumât*, *Resail-i Davud el-Kayseri* içinde, thk. Mehmet Bayraktar, Kayseri, 1997.

Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1967.

Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*: *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1992.

Kılıç, M. Erol, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeler: Vücûd ve Meratibü'l-vücûd*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*: *Felsefe Risâleleri*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, İz Yay., 1994.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul, 1987.

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifü'l-işarât*, thk. İbrahim Besyûnî, I-III, Kahire, 1981.

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyrî Risâlesi*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1981.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, İz Yay., 2002.

Malkoçzâde, Mustafa Efendi, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, Yazma: Esad Efendi, no. 1729.

Medkûr, İbrahim, "Vahdet-i vücûd beyne İbnü'l-Arabî ve Spinoza", *Tezkârî*, Mektebetü'l-arabiyye, Kahire, 1969.

Muhâsibî, Haris, *er-Riaye li-hukûkillah*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1970.

Nablusî, Abdülgani, *el-Vücûdü'l-Hak ve'l-Hitâbü's-sıdk*, thk. Bekri Alaaddin, Şam, 1995.

Nablusî, Abdülğani, *el-Kavlü'l-Metîn fi Beyâni Tevhidi'l-Ârifîn*, (trs.), (yy).

Nablusî, Abdülğani, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Matbaatü'z-zaman, 1304.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*; Çev. Ali Ünal, İstanbul, 1985.

Nesefî, Azizüddin, *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsân-ı Kâmil*, Çev. Mehmet Kanar, İstanbul, 1990.

Neşşâr, Ali Sami, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I-III, Kahire, Darü'l-mearif, trs.

Nicholson, Reynold, *The Idea Of Personality in Sufism*, Delhi, 1976.

Olguner, Fahrettin, *Üç Türk-İslam Mütfekkiri: İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul, 2001.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavuf*, İFAV, İstanbul, 1989.

Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa, 2000.

Râzî, Fahreddin, *İtikādâtü'l-Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Yay. Haz. Ali Sami en-Neşşâr, Kahire.

Râzî, Fahreddin, *Muhassalü'l-efkâr*, nşr. Semih Dağim, Beyrut.

Saçaklızâde, Mehmed b. Ebi Bekr Mar'aşi, *Tertîbü'l-ulûm*, Beyrut, 1988.

Schimmel, Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabalcı Yay., 2001.

Serrâc Ebu Nasr, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud vd., 1960; *İslam Tasavvufu: Lüma'*, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Altınoluk Yay. 1996.

Sofyavî, Bâlî, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, Dersaadet, 1309.

Sunar, Cavit, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, Ankara, 1974.

Sühreverdî, Ebu Hafs Şihabüddin Ömer, *Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-maarif*, Çev. H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul, 1990.

Sühreverdî, Şihabüddin, *Nur Heykelleri*, Çev. Saffet Yetkin, MEB Yay., İstanbul, 1988.

Sülemî, Ebû Abdurrahman, "el-Mukaddime fi't-tasavvuf", *Tasavvufun Ana İlkeleri*, Haz. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981.

Sülemî, Ebû Abdurrahman, "Derecâtü'l-muâmelât", *Tasavvufun Ana İlkeleri*, Haz. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981.

Taftazânî, Ebu'l-Vefa, *İbn Seb'în ve Felsefetühu's-sûfîyye.*

Taftazânî, Sadeddin, *Şerh-i Akaid-i Nesefi*, Kestelli Haşiyesi'yle birlikte, İstanbul, (trs).

Tahralı, Mustafa, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde.

Tahralı, Mustafa, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde.

Taşköprülüzade, *Miftâhü's-saâde.*

Tehânevî Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâf-ı Istılahat-ı Fünûn*, I-II, İstanbul, 1984.

Tilimsânî, Afifüddin Süleyman, *Esmaü'l-hüsna Şerhi,* Çev. Selahattin Alpay, İstanbul, 1996.

Uludağ, Süleyman, "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Eserleri", *Kuşeyrî Risâlesi* içinde, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1981.

Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı* : *Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul, 1985.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1995.

Uysal, Enver, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem,* İstanbul, İFAV Yay., 1998.

Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri: Müslüman, Hristiyan, Yahudi Kelamı*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi, 2001.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* İstanbul, Ensar Neşriyat, 1994.

İNDEKS

A

Âdem 184, 264
Afîfî (Ebû'l-Alâ) 33, 35, 36, 38, 40, 54, 90, 131, 154, 169, 173, 176, 206, 251, 271, 297, 298, 344, 345, 364, 368, 376, 389, 390, 392, 404, 422, 425
Aristoteles 81, 82, 125, 422

B

Bâtınîler 58
Bayezid-i Bestâmî 58

C

Câbirî (Muhammed Âbid) 423
Câmî (Abdurrahman) 12, 25, 66, 227, 232, 233, 237, 250, 264
Cendî (Müeyyidüddin) 12, 25, 26, 67, 244, 313, 319
Cüneyd (Bağdâdî) 41, 58, 60, 175, 187, 188, 204, 422

D

Dekkâk (Ebû Ali) 214

E

Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat 53
Eş'arîler 86, 124, 135, 332, 346, 347

F

Fârâbî 41, 75, 82, 83, 106, 108, 125, 126, 149, 150, 151, 152, 227, 247, 274, 328, 424
Fenârî (Molla) 12, 25, 26, 67, 240
Firavun 140

G

Gazzâlî 20, 54, 57, 58, 59, 62, 75, 87, 113, 115, 116, 119, 123, 124, 127, 130, 140, 141, 166, 319, 320, 407, 424

H

Hallâc 23, 60, 175, 176, 199, 298, 425
Halü'n-naleyn 376
Hucvîrî 31, 32, 39, 40, 50, 51, 52, 53, 67, 128, 129, 187, 214, 215, 407, 425

I

İbn Haldun 40, 52, 54, 60, 81, 84, 85, 425
İbn Kasî 376, 377
İbn Rüşd 21, 22, 82
İbn Seb'în 84, 429
İbn Sînâ 15, 17, 20, 28, 41, 60, 68, 72, 73, 76, 77, 79, 80, 82, 83, 95, 96, 104, 126, 127, 136, 138, 149, 150, 151, 152, 153, 177, 182, 197, 216, 219, 222, 227, 229, 260, 267, 274, 319, 320, 328, 381, 382, 414, 423, 425, 428
İbnü'l-Fârız 25, 26, 67, 298
İhvân-ı Safa 264, 326, 430
işrakîlik 60
İznikî (Kutbuddin) 12, 25, 67, 83

K

Kâşânî (Abdürrezzak) 12
Kâtip Çelebi 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 110
Kayserî (Davud) 12, 25, 26, 36, 67, 85, 91, 233, 238
Keklik (Nihat) 12, 115, 116, 199
Kelâbâzî 10, 31, 32, 39, 42, 43, 44, 48, 57, 63, 124, 129, 130, 407, 427
Kindî 40, 83, 86, 105, 122, 140, 257, 330, 414, 427
Konuk (Ahmed Avni) 213, 220, 235, 289, 332, 348, 387, 389
Kuşeyrî 18, 31, 32, 38, 39, 40, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 57, 108, 213, 214, 407, 427, 430

M

Mebâhis-i Meşrıkiyye 84
Mekkî (Ebû Tâlib) 58
Mevlana 22, 23, 24
Muhâsibî (Hâris) 58
Munkiz 57, 58, 59, 87, 116, 119, 424
Musa (Hz.) 140, 141
Mutezile 53, 128, 242, 251, 389

N

Nablûsî (Abdülganî) 12, 25, 228, 229
Nicholson (Reynold) 153
Nuh (Hz.) 197, 198

R

Râzî 51, 59, 65, 84, 85, 130, 131, 426, 428

S

Serrâc 31, 39, 49, 50, 53, 54, 57, 124, 407, 429
Şikuftiyye 55
Simnânî (Alaüddevle) 232
Sofistler 51, 346
Sühreverdî 39, 40, 41, 53, 54, 55, 56, 197, 407, 429

T

Taftazânî 51, 84, 233, 312, 429
Tehâfüt 123, 166
Tehânevî 69, 70, 72, 74, 76, 77, 96, 110, 128, 190, 191, 218, 429
Tûsî (Nasirüddin) 15, 271, 328

Z

Zünnûn Mısrî 60

Sûfiler manevi tecrübelerini anlatmak için birbiriyle irtibatlı üç terim kullanmıştır: *vecd, vücûd ve tevâcüd*. Vecd ya da vücûd, öncelikle bir şey bulmak, bilmek, tevâcüd ise bulmak için insanın kendini zorlaması demektir. Tasavvufun teorik gelişimiyle paralel olarak sûfinin vecd halinde bulduğu ya da bulmak için kendini zorladığı hali anlatan vücûd, felsefe ve kelamda aşina olduğumuz varlık anlamına doğru bir anlam gelişmesi kazanmış olsa bile sûfiler varlık ile bilmek ya da bulmak arasındaki ilişkiyi her zaman korumuştur.

ISBN: 978-605-5347-08-2
9 786055 147082

Bu meyanda varlık ve bilmek arasındaki ilişki bir sebep-sonuç, hatta madde-suret ilişkisi gibidir. Sadreddin Konevî, varlığı mutlak anlamda kullandığında Tanrı'yı kasteder. Bu anlamda varlık ya da Tanrı, Metafizik'in konusudur. Bu yaklaşım, başından beri kendilerince veya başkaları tarafından *varlığın birliği* diye isimlendirilen bir öğreti etrafında teşekkül etmiş bir ekolün ana fikri haline gelmiştir. Konevî varlık ve bilgi arasındaki bu ilişkiyi sürdürür ve sözgelimi Tanrı'ya varlık demenin bilgi ve dolayısıyla sınırlama ve tanımlama anlamına geldiğine dikkat çeker. Bu yönüyle sûfiler için bilmek ve varlık, birbirini 'gerektiren' iki şeydir.

En genel kavram olması itibariyle kendinden başka bir şey ile tanımlanamayan *varlık* başta Tanrı olmak üzere içinde insanın da bulunduğu bir gerçekliği işaret eder. *Bilgi* ise insanın, aynı zamanda bir parçasını teşkil ettiği, bu genel gerçeklikle ilişkisini tanımlar. Varlık-bilgi ilişkisi Mutlak Varlık'ın tecellisiyle de izah edilebilir. Buna göre öncelikle mutlaklık bilgi dışı olmak demektir. Mutlak Varlık'ın bilinmeye yönelmesi ise *taayyün, takayyüt, tecelli* vb. gibi bilgiyle ve tanımlamayla ilgili terimlerle ifade edilir. Bunların hepsini kapsayan terim ise *nüzul ve tenezzül*dür. Varlığın taayyünü tenezzül, buna karşın insanın seyr ü sülük serüveninde yukarı doğru terakkisi ise *urûc-mirâc* terimleriyle ifade edilir. Konevî'nin bilgi ve varlık görüşünü araştırmak, en genel ifadesiyle Konevî'ni Tanrı-âlem il ilahi isim . görüşlerini ayrı ele a

kapı
Kapı No: 464
Sadreddin Konevî Kitaplığı: 08
www.kapiyayinlari.com
bilgi@kapiyayinlari.com