



**SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı**

**MÜEYYED CENDÎ'YE GÖRE**

**VARLIK VE BİLGİ**

**Doktora Tezi**

**Ayşe Mine AKAR**

**Sivas**

**Mayıs 2020**

**SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı**

**MÜEYYED CENDÎ'YE GÖRE  
VARLIK VE BİLGİ**

**Doktora Tezi**

**Ayşe Mine AKAR**

**Tez Danışmanı:**

**Doç. Dr. Yüksel GÖZTEPE**

**Sivas**

**Mayıs 2020**

## KABUL VE ONAY

**Üniversite:** : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
**Enstitü** : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**Ana Bilim Dalı** : Temel İslam Bilimleri  
**Tezin Başlığı** : Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi  
**Savunma Tarihi** : 18.05.2020  
**Danışmanı** : Doç. Dr. Yüksel Göztepe

	Unvanı - Adı Soyadı	İmza
<b>Jüri Başkanı</b>	: Prof. Dr. Alim YILDIZ	
<b>Üye</b>	: Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE	
<b>Üye</b>	: Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER	
<b>Üye</b>	: Doç. Dr. Yüksel GÖZTEPE	
<b>Üye</b>	: Dr. Öğrt. Üyesi Sema ÖZDEMİR	

**Oy Birliği**

**Oy Çokluğu**

Ayşe Mine AKAR tarafından hazırlanan Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi başlıklı tez kabul edilmiştir. ..../..../.....

**Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL**  
**Enstitü Müdürü**

## ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu doktora tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;

2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;

3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;

4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

  
Ayşe Mine AKAR

## ÖNSÖZ

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin metafizik görüşlerini en özlü biçimde ortaya koyduğu *Fusûsu'l-hikem* adlı eserinin ilk şârihi olan Müeyyed Cendî'ye dâir, birkaç ansiklopedi maddesi ve tasavvuf alanı dışındaki araştırmacılar tarafından kaleme alınmış birkaç makale dışında, müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmalar da, Cendî'nin biyografisine dâir bilgiler verdiği *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Futûh* adlı eserini tahkik eden Necîb Mâyil Herevî'nin, eserin girişine yazdığı takdim yazısı ile Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'undaki Cendî ve Lâmiyye maddelerinin tekrarından ibaret olduğu için eksiktir. Müellifin tasavvufî problemlere yaklaşımı ve Ekberî gelenek içerisindeki yeri ise, Abdullah Bosnevî'nin yazdığı küçük bir risâle dışında, müstakil olarak hiç ele alınmamıştır. Oysa önemli bir İbnü'l-Arabî takipçisi ve biyografi yazarı sayılan Abdurrahman Câmî'ye göre, Cendî'nin *Fusûsu'l-hikem* şerhi diğer tüm şerhlerin kaynağıdır. Müeyyed Cendî'nin müstakil çalışmalara konu olmaması, İbnü'l-Arabî düşüncesinin tam ve doğru bir şekilde değerlendirilememesine neden olacaktır. Bu sebeple biz, sonraki çalışmalara bir başlangıç olması arzusuyla müellifin hayatı, eserleri, ekberî geleneğe tesirleri ile varlık ve bilgi görüşünü ele almaya çalıştık.

Her tez yazım süreci kendi içerisinde bazı zorluklar barındırır. Burada sayacağım isimler benim yaşadığım zorlukları aşmam için ellerinden gelen gayreti gösterdiler, hepsine ayrı ayrı teşekkür etmek isterim. Bu açıdan öncelikli olarak danışman hocam Doç. Dr. Yüksel Göztepe'ye ve tez konusu olarak Cendî'yi öneren muhterem hocam Prof. Dr. Kadir Özköse'ye şükranlarımı sunuyorum. Her iki hocam da hem yazdıklarımı titizlikle okuyup kıymetli tenkidler yönelttiler hem de bir anne-akademisyen olarak, çalışabilmem için fakültede en uygun şartları sağladılar. Onların bu duyarlı tavrı ve anabilim dalımızda tesis ettikleri dayanışma ortamı olmasa, tezimin bitmesi mümkün olmayacaktı.

Cendî'nin eserleri arasında yer alan *Risâle fi'l-Kaza ve'l-Kader*'i Mısır'dan getirtme lûtfunda bulunan Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hammoud'a; hem yazma hem de Farsça eserlerin çözümlenmesinde yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen Doç. Dr. Yusuf Yıldırım'a; şerhte rastladığım zor ibârelerin tercümesinde bilgisine baş

vurduğum Prof. Dr. Mehmet Ali Şimşek'e; tezimle ilgili kıymetli eleştiriler yönelten Prof. Dr. Alim Yıldız ve Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever'e; İSAM, Süleymâniye, Beyazıt ve Topkapı Sarayı kütüphaneleri çalışanlarına ve alanı olmadığı halde her zaman benimle istişâre etme nezâketini gösteren Arş. Gör. Sema Tombul'a da teşekkür borçluyum.

Akademik dayanışmanın güzel misâllerini gösteren, benden önce benzerî çalışmalar yapıp bir e-posta ile tezlerini gönderme inceliğinde bulunan kıymetli meslektaşlarım ve hocalarıma da çok teşekkür ederim. Özellikle, tezimin her aşamasında bilgi birikimi, tecrübesi ve manevî danışmanlığından istifâde ettiğim Dr. Öğr. Üyesi Sema Özdemir'e sonsuz şükranlarımı sunuyorum.

Çıkmak istediğim tüm yolculuklarda kendisini yanı başımda bulduğum Harun Akar'a, sadece *yollarda* yanımda olduğu için değil, üç güzel çocuğun sorumluluğunu da benimle paylaştığı için minnettârim. Son olarak; nasîhat, teşvik ve duâları için muhterem annem, babam ve merhûm babaanneme bu çalışmanın bir duâ ve rahmet olmasını niyâz ediyorum.

Ayşe Mine AKAR

Mayıs 2020, Sivas

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER .....	iii
KISALTMALAR .....	vii
TABLOLAR LİSTESİ.....	ix
ÖZET.....	xi
ABSTRACT .....	xiii
GİRİŞ .....	1
ÇALIŞMANIN GENEL ÇERÇEVESİ .....	1
A. Çalışmanın Konusu, Amacı ve Yöntemi .....	1
B. Literatür Değerlendirmesi ve Kaynaklar .....	5
1. BÖLÜM.....	17
1. MÜEYYED CENDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, TESİRLERİ .....	17
1.1. Hayatı.....	17
1.2. Eserleri.....	30
1.2.1. Günümüze Ulaşan Eserleri .....	31
1.2.1.1. Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh .....	31
1.2.1.2. el-Kasîdetü'l-lâmiyye ve Şerhu Kasîde-i Lâmiyye.....	35
1.2.1.3. Zeylû Kasîde-i Lâmiyye .....	37
1.2.1.4. Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader .....	39
1.2.1.5. Şerhu Fusûsi'l-hikem .....	40
1.2.1.6. el-Kasîdetü'l-gaybiyye.....	47
1.2.1.7. Kitâb-ı Nüketi'l-Işk.....	47
1.2.2. Günümüze Ulaşmayan Eserleri.....	48
1.2.3. Müellifin Yazacağını Belirttiği Eserler.....	52
1.2.4. Müellife Ait Olduğu İddia Edilen Eserler.....	53
1.2.5. Eserlerindeki Yöntem ve Üslûb .....	54
1.3. Tesirleri.....	56
1.3.1. Ekberî Geleneğe Tesirleri .....	56

1.3.2. <i>Fusûsu'l-hikem</i> Şerhinin Tesirleri .....	59
<b>2. BÖLÜM.....</b>	<b>63</b>
<b>2. MÜEYYED CENDÎ'NİN VARLIK GÖRÜŞÜ.....</b>	<b>63</b>
<b>2.1. Vücûd Kavramının Genel Çerçevesi.....</b>	<b>64</b>
2.1.1. Sözlük Anlamından Istilâhî Anlamına Geçiş Süreci.....	64
<b>2.2. Tümel Bir Kavram Olarak Vücûd .....</b>	<b>67</b>
<b>2.3. Varlık-Mâhiyet İlişkisi.....</b>	<b>72</b>
<b>2.4. Ontolojik Bir Hakikat Olarak Vücûd .....</b>	<b>91</b>
2.4.1. Mutlak/Vâcib Vücûd.....	92
2.4.2. Mukayyed/Mümkün Vücûd .....	96
<b>2.5. Zâtî Mertebeler .....</b>	<b>100</b>
2.5.1. İlâhî Zât'ın Lâ Taayyünü .....	102
2.5.2. İlâhî Zât'ın İlk ve İkinci Taayyünü .....	105
<b>2.6. Cendî'nin Yaptığı Diğer Mertebe Tasnifleri .....</b>	<b>108</b>
2.6.1. Hakk'a Dâir Bilgi Açısından Mertebeler .....	108
2.6.2. Âlemlerin Mertebeleri.....	109
2.6.3. Harflerin Mertebeleri .....	111
2.6.4. Ümmü'l-Kitâbın Mertebeleri .....	114
2.6.5. Sayı Mertebeleri .....	116
<b>2.7. Cendî'nin Varlık Düşüncesinde Öne Çıkan Bazı Kavramlar... 118</b>	
2.7.1. İnniyet/Înâiyet .....	118
2.7.2. Adem.....	120
2.7.3. Sûret-Heyûlâ .....	122
2.7.4. 'Amâ-Gamâ.....	128
2.7.5. Tecellî/Feyz.....	130
2.7.6. Hakikat-ı Muhammediyye .....	132
<b>2.8. Çokluğun Zuhûru .....</b>	<b>134</b>
<b>3. BÖLÜM.....</b>	<b>141</b>
<b>3. MÜEYYED CENDÎ'NİN BİLGİ GÖRÜŞÜ .....</b>	<b>141</b>
<b>3.1. Bilginin İmkânı ve Tanımı .....</b>	<b>142</b>



<b>3.2. Bilginin Kısımları.....</b>	<b>148</b>
3.2.1. Genel Tasnîfler.....	148
3.2.2. Sırr-ı Kader Bilgisi.....	155
<b>3.3. Bilginin İfadesi: Lafızlar .....</b>	<b>160</b>
<b>3.4. İlim-Malûm İlişkisi .....</b>	<b>165</b>
<b>3.5. Bilginin Konusu.....</b>	<b>173</b>
3.5.1. Allah'a Dâir Bilgi ve İlâhî İsimler .....	173
3.5.2. İnsana Dâir Bilgi .....	180
<b>3.6. Bilgiye Ulaşma Yolları.....</b>	<b>185</b>
<b>3.7. Bilginin Elde Edilmesi: Seyr ü Sülûk.....</b>	<b>189</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>195</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>199</b>
<b>EKLER.....</b>	<b>219</b>
<b>Ek 1. Cend Şehrinin Divânu Lûgâti't-Türk'te Yer Alan Dünya</b>	
<b>Haritasında Gösterimi .....</b>	<b>219</b>
<b>Ek 2. Cendî'ye Ait Eserlerin Yazma Nüshalarından Örnekler .....</b>	<b>220</b>
<b>ÖZ GEÇMİŞ.....</b>	<b>233</b>



## KISALTMALAR

<b>a.s.</b>	:Aleyhisselâm
<b>bk.</b>	:Bakınız
<b>ed.</b>	:Editör
<b>haz.</b>	:Hazırlayan
<b>İBB</b>	:İstanbul Büyükşehir Belediyesi
<b>krş.</b>	:Karşılaştırınız
<b>m.ö.</b>	:Mîlattan önce
<b>mlf.</b>	:Müellif
<b>nr.</b>	:Varak numarası
<b>No.</b>	:Hadis numarası
<b>nşr.</b>	:Neşreden
<b>ö.</b>	:Ölümü
<b>TDV</b>	:Türkiye Diyânet Vakfı
<b>thk.</b>	:Tahkîk eden
<b>trc.</b>	:Tercüme eden
<b>t.y.</b>	:Tarih yok
<b>vb.</b>	:Ve benzeri
<b>vd.</b>	:Ve devamı
<b>v. dğr.</b>	:Ve diğerleri
<b>y.y.</b>	:Yayıncı bilinmiyor



## TABLÖLAR LİSTESİ

<b>Tablo 1:</b> Allah lafzının harflerinin delâlet ettiği mânalar.....	113
<b>Tablo 2:</b> Şehâdet âlemine delâlet eden harfler.....	114
<b>Tablo 3:</b> Sûretler Tasnîfi .....	127
<b>Tablo 4:</b> Sekiz ilimle âmîl olan saadet ehlinin nûrları ve bu nûrların işlevleri.....	154
<b>Tablo 5:</b> Kadere dâir bilgileriyle Allah'tan istekte bulunanlar ve bu isteklerin gerçekleşip gerçekleşmeme durumları .....	159



## ÖZET

Hicrî yedinci yüzyılın ikinci çeyreğinde bugünkü Kazakistan sınırları içerisinde kalan tarihî Cend şehrinde doğan Müeyyed Cendî, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı önemli eserinin ilk şârihidir. Hayatını Anadolu ve İran'da geçirmiş, tasavvufî eğitimini Sadreddîn Konevî'den tamamlamış ve hem metafizik hem de ahlâka dâir önemli eserler telif etmiştir. Bu çalışmada müellifin hayatı ve eserleri kendi telifâtından yola çıkılarak belirlenmiş, ekberî geleneğe tesirleri ile varlık ve bilgi konusundaki temel problemlere yaklaşımı ele alınmıştır. Bu bağlamda birinci bölümde müellifin biyografisi ve eserleri doğru bir şekilde tespit edilmeye çalışılmış, eserlerinin yazma eser kütüphanelerindeki nüshaları incelenerek ayrıntılı bilgi verilmesi hedeflenmiştir. İkinci bölümde varlık konusuyla ilgili temel problemlere karşı Cendî'nin yaklaşımı ele alınmış, müellifin varlık-mahiyet ilişkisine dâir kelâmî hassâsiyetine işaret edilmiştir. Ayrıca bu bölümde, müellifin Mutlak ve mümkün varlık kategorilerine dâir görüşleri ile ilâhî Zât'ın mertebeleri ve müellifin çeşitli açılardan yaptığı mertebeye tasnîflerine de yer verilmektedir. Vahdet-i vücûd düşüncesi için bir sorun olmaktan uzak sayılabilecek çokluk problemi de burada ele alınmıştır. Son bölümde ise bilgi felsefesinin konuları arasında yer alan bilginin imkânı, tanımlanıp tanımlanamayacağı, konusu, bilginin ve bilenlerin tasnîfi, bilginin ifade aracı olan lafızlar ile bilgiye ulaşma yolları ve seyr ü sülûk konuları ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Müeyyed Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, İbnü'l-Arabî ekolü, İbnü'l-Arabî, Konevî.





## ABSTRACT

Müeyyed Jandī, born in Jand, which is a historical city and is within the borders of today's Kazakhstan in the second quarter of the seventh century, is the first commentator of the important work of Ibn al-Arabī called *Fusūs al-hikam*. He spent his life in Anatolia and Iran, completed his mystical education from Sadreddin Qunawī, and wrote both metaphysical and ethical books. In this study, the life and works of the author have been determined based on his own books, his effects on the Aqbarī tradition and his approach to basic problems in existence and knowledge have been discussed. In this context, the biography and works of the author have been tried to be determined correctly in the first chapter and it is aimed to give detailed information by examining the copies of his works in manuscript libraries. In the second chapter, the approach of Jandī against the basic problems related to the subject of being is discussed and the theologic sensitivity of the author regarding the relation of being and nature is pointed out. Also in this section, the views of the author about the Absolute and possible categories of being, the ranks of God and the other classifications from various angles are discussed. The problem of multiplicity, which can't be regarded as a problem for wahda al-wujud thought, is also discussed here. In the last chapter, the possibilities of knowledge, whether it can be defined, its subject, the classification of knowledge and the subjects and ways of accessing knowledge and *seyru sulūk* are discussed.

**Keywords:** Tasawwuf, Mueyyed Jandī, *Sharh al-Fusūs al-hikam*, School of Ibn al-Arabī, Ibn al-Arabī, Qunawī.



# GİRİŞ

## ÇALIŞMANIN GENEL ÇERÇEVESİ

### A. Çalışmanın Konusu, Amacı ve Yöntemi

Müeyyed Cendî VII./XIII. yüzyılda yaşamış bir *Fusûsu'l-hikem* şârihidir. XIII. yüzyılın başlarında bugünkü Kazakistan sınırları içerisinde kalan Cend şehrinde doğmuş, tasavvufa intisâb ettikten sonra da Anadolu'ya, Konevî'nin yanına gelmiştir. Burada hocası vefât edene kadar onun hizmetinde bulunmuş, seyr ü sülûkünü tamamlamıştır. Hocasının vefâtından sonra Bağdat, Sinop, Kenger ve Tebriz'de bulunarak eserlerini buralarda telif etmiş ve Tebriz'de vefât etmiştir.

Cendî'nin metafiziğe dâir en önemli ve kapsamlı eseri *Fusûs* şerhidir. Ancak bu şerh muhtevası bakımından asıl metni takip ettiğinden konu sıralaması sistematik değildir. Bunun doğurduğu en önemli olumsuz sonuç, müellifin herhangi bir konudaki görüşlerini tespit etmenin zorluğu yanında; onun, tasavvuf felsefesinin hangi konularına ağırlık verdiğini belirlemenin de güçlüğüdür. Bu bağlamda müellifin görüşlerini tespit etmek için temel metafizik sorular okuyucu tarafından sorulmalı, cevapları sistematize edilmeli ve bu cevapların Ekberî gelenek içindeki yeri belirlenmelidir. Bu açıdan bir *Fusûs* şârihine sorulabilecek en temel sorular varlıkla ilgili olanlardır. Çünkü bir düşünürün metafiziğin en temel konusu olan varlıkla ilgili görüşleri, onun epistemolojisinden kozmolojisine, ahlâktan insan görüşüne kadar metafizik kapsamındaki her düşüncesine tesir etmektedir. Bu yüzden çalışmamız öncelikle müellifin varlık, ikinci olarak ise bilgi konusundaki görüşlerini ele almaktadır.

Bir zühd hareketi olarak ortaya çıkan tasavvufun terimler üretip eserler ortaya koyan sistematik bir ilim haline gelmesi hicri III.-VII. yüzyıllar arasındadır. Tasavvuf tarihçileri tarafından *sünnî tasavvuf* adı verilen bu dönemde Kindî (ö. 252/866) ile başlayan felsefî tercümele İslâmî ilimlere yüzyıllar içerisinde tesir edecek sonuçlar

verirken,<sup>1</sup> Grek mirasını önce Fârâbî (ö. 339/950) ardından İbn Sînâ (ö. 428/1037) İslâm düşüncesinde yeni bir şekle sokmuş,<sup>2</sup> İbn Sînâ'nın metafizik problemlere yaklaşımı tasavvufa da tesir ederek VII. yüzyıldan itibaren bu alanda yeni bir döneme girilmesine sebep olmuştur. *Nazarî tasavvuf* adını alan bu yeni dönem ise Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile başlatılır. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde dağınık biçimde sunduğu görüşlerini en önemli takipçisi Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) üzerine eklemeler yaparak sistemleştirmiştir.<sup>3</sup> Bu yüzden İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini takipçilerinin nasıl ele aldığını anlamak hem tevârüs edilen felsefî geleneği doğru anlamaya hem de bizzat İbnü'l-Arabî'ye öğrencilik yapmış kişilerin yorumlarını değerlendirmeye bağlıdır. Binâenaleyh çalışmamızda sık sık İbn Sînâ ve Konevî'ye atıflarda bulunduk.

Konevî'nin İslâm felsefî mirası üzerine getirdiği en mühim yeniliğin metafizik ilminin *salt varlık* olarak kabul edilen konusunu *Hakk'ın varlığı* olarak tanımlaması olduğu kabul edilir.<sup>4</sup> Konevî'ye göre varlık zaten Hakk'ın kendisidir.

---

<sup>1</sup> Hem yapılan fetihlerle kültürel coğrafyanın genişlemesi hem de bu tercüme vesilesiyle Müslümanlar Grek, Helenistik, İran ve Hind kültürleriyle tanışmış; Hind matematik ve astronomisi, Fars ahlâk ve siyaseti ve Antik Yunan'ın muhtelif temel eserleri Müslümanlar tarafından okunup öğrenilmiştir. Bunlar arasında özellikle Plâton (m.ö. 427-347) ve Aristo'nun (m.ö. 384-322) bazı eserlerinin İslâm düşüncesine tesiri oldukça fazladır. Konuyla ilgili olarak bk. İlhan Kutluer, "İlim", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 112-113; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 110-123; M. Cüneyt Kaya, "İslâm Felsefesinin Mâhiyeti Üzerine", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 3. Baskı (İstanbul: İSAM, 2016), 15-36; İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 3. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 37-81.

<sup>2</sup> İbn Sînâ'nın etkisi sadece tasavvufta değil, İslâmî ilimler arasında nazarî meselelere felsefe ve tasavvufta birlikte diğerlerinden daha çok ağırlık veren kelâmda da belirgindir. İbn Sînâ'nın temsil ettiği Meşşâî felsefenin kelâma etkisi ise Gazzâlî ile başlayıp Fahreddîn Râzî'de zirveye ulaşır. Konuyla ilgili bk. Bilal Taşkın, "Osmanlı Döneminde Varlık Tartışmaları: Kara Seyyidî el-Hamîdî'nin Umûr-i Âmmeye Dâir Risâleleri Bağlamında Bir İnceleme", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm, Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir (İstanbul: y.y., 2016), 190-191; Veysel Kaya, *Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (Uludağ, 2013).

<sup>3</sup> Hiç şüphesiz nazarî tasavvufun ele aldığı ana meseleler düşünce tarihinin ulaşılabilen en eski zamanlarından itibaren insan fikrinin gündemindedir. Bu anlamda bu meseleler *kadîm problemler* olarak nitelenir. Tarihin çeşitli dönemlerinde bu meseleler, –tam da bu sebeple– dönüm noktası teşkil eden müellifler tarafından sistematik bir tarzda işlenmiştir. Varlık düşüncesini Bir'e dayandırıp bu Bir ile âlemdeki çokluğu kesret teorisiyle açıklayan ve var oluşu dereceli olarak ele alan Plotinus (ö. 270) bu dönüm noktalarından biridir. İslâm düşüncesinin kaynakları bağlamında bütüncül bir değerlendirme için bk. Macid Fahri, "İslâm Düşüncesinin Kaynakları" (II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı, İBB Kültür İşleri Dâire Başkanlığı Yayınları, 1997), 19-30.

<sup>4</sup> İbn Sînâ'ya göre metafiziğin konusunun salt varlık mı, Tanrı'nın varlığı mı olduğuyla ilgili olarak bk. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Süret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klâsik, 2017), 78-80. İbn Sînâ'nın metafizik ilminin konusu hakkındaki görüşleri için bk. Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh

Dolayısıyla varlık hakkında konuşmak zımnen Tanrı hakkında konuşmaktır.<sup>5</sup> Nitekim Cendî'nin sarîh biçimde belirttiği gibi “*Vücûd Hak içindir, hatta vücûd Hak'tır*”.<sup>6</sup> Ekberî ekol mensuplarının *kendinde varlık* ya da *varlık olmak bakımından varlık* yerine metafizik görüşlerinin merkezine Hakk'ın varlığını koymaları ve vücûdu sadece Hakk'a izâfe ederken, mevcûdâtı da o vücûdun taayyünleri kabul etmeleri onların ontolojik görüşlerinin çerçevesini oluşturur. Bu anlamda onların ontolojisini *teolojik ontoloji* olarak adlandırabiliriz.

“Varlık” veya “Hakk'ın varlığı”nı ifade etmek üzere hem İslam filozofları hem de Ekberî ekol mensuplarının kullandığı kelime ise *vücûddur*.<sup>7</sup> Vücûd, v-c-d kökünden gelir ve İbnü'l-Arabî'ye gelene dek tasavvuf terminolojisine yerleşmiş bu kökten pek çok kelimeye rastlanır.<sup>8</sup> Vücûdun ise genel olarak iki mânaya gelecek şekilde kullanıldığı görülür: Bulmak ve olmak. *Bulmak*, kelimenin kök anlamı iken *var olmak* anlamını yüklenişi ve bundan sonra İslam filozofları ve sûfilerin elinde hangi anlam ekseninde tartışma konusu edildiği mühimdir. Binâenaleyh çalışmamızda bu kelimenin ıstılahlaşma serüvenini ele aldık.

Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Cendî veya eserlerine dâir bugüne dek yapılmış çalışmaları tespit ederek ayrıntılı bir değerlendirmesini sunmayı hedefledik. Birinci bölümde az sayıdaki nitelikli kaynaktan müellifin biyografisini kronolojik olarak inşâ etmeye, eserlerinin tam ve doğru bir listesini sunmaya ve *Fusûsu'l-hikem*'in ilk şârihi olması hasebiyle kendisinden sonraki şerhlere tesirini tespit etmeye çalıştık. Müellifin hayatını kendi

---

b. Alî b. Sînâ İbn Sînâ, *Metafizik 1 Kitabı's-şifâ İlahiyât*, ed. Muhittin Macit, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), 1-14. Konevî'nin metafizik ilminin konu, ilke ve meselelerine dâir açıklamaları için bk. Sadreddîn Muhammed b. İshak Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miiftâhü'l-gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 16-20; Ekrem Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 75-93. İslâm filozofları ile Konevî'nin varlığı ele alış biçimlerine dâir kıyaslama ve genel bir değerlendirme için bk. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 41-69.

<sup>5</sup> “Metafiziğin konusu mutlak varlıktır veya mevcut olmak bakımından mevcuttur demekle metafiziğin konusu Tanrı'dır demek aynı şeydir.” Ömer Türker, *Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 21.

<sup>6</sup> “الوجود للحق بل الوجود الحق” Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî, 2. Baskı (Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2008), 458.

<sup>7</sup> Vücûdla kast edilen varlık anlamının antikçağdan itibaren farklı dillerdeki isimleri için bk. Mahmud Erol Kılıç, “Fusûsu'l-hikem”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 88.

<sup>8</sup> Bu kullanımlar için bk. Demirli, *Bilgi ve Varlık*, 187-190.

eserleri ve tarihî kaynaklar ekseninde hazırlamaya gayret ederken, yaşadığı çağın sosyal ve siyasî hadiselerine de yer verdik.

İkinci bölüm müellifin varlık düşüncesine hasredilmiştir. Vücûd konusundaki temel problemlere Cendî'nin yaklaşımını tespit etmeye çalışmanın yanında, müellifin ontolojisini dayandırdığı diğer temel kavram ve argümanlara da burada yer verdik. Bu bölümün en önemli özelliği, müellifin varlık-mâhiyet ilişkisi konusundaki görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. Çalışmamızda varlık-mâhiyet ilişkisini üç açıdan ele aldık. Birinci açıdan Cendî'nin hakikî varlığın yalnız Allah'a ait olduğu düşüncesini bölümün 'Mutlak Vücûd' başlığı altında incelerken, varlık-mâhiyet ilişkisinin diğer iki problemi olan Tanrı'da mâhiyet-vücûd ayniyeti ve Tanrı'nın mâhiyetinin salt vücûd olup olmadığı konularını 'Varlık-Mâhiyet İlişkisi' başlığı altında değerlendirdik. Zâtî mertebeler ve çokluk problemi de bu bölümde ele alınan konular arasındadır.

Üçüncü ve son bölüm ise Cendî'nin bilgi düşüncesini incelemektedir. Bilginin tanımı, imkânı, kısımları gibi bilgi felsefesine dâir temel konuların yanında, müellifin kendisine has görüşlerini içeren lafızlar, ilim-mâlum ilişkisi, mârifetullah ve bilgiye ulaşma yolları ile seyr ü sülûke dâir konular bu bölümde yer almaktadır.

Çalışmamızda mümkün mertebe Arapça ve Farsça kelimelerin Türkçe karşılıklarını kullanmaya gayret ettik ancak kavramlaşmış bazı kelimeleri olduğu gibi bırakmayı doğru bulduk. Tarihî şahsiyetlerin isimlerinin ilk geçtiği yerde vefât tarihlerini de hicrî ve milâdî olarak yanlarına yazdık. Dipnotlarda esere yapılan ilk atıfta yazarın tam adıyla eserin tam künyesini, ikinci ve sonraki atıflarda ise yazarın meşhur adı/soyadıyla eserin kısaltılmış ismini vermeyi öngören İSNAD atıf sistemini kullandık. Cendî'nin *Fusûsu'l-hikem* şerhine yaptığımız atıflar aksini belirtmediğimiz müddetçe Celâleddîn Aştîyânî'nin tahkîkini yaptığı 2008 tarihli neşrinedir. Diğer basılı yahut yazma nüshaları kullanmışsak bunları ayrıca belirttik. *Tuhfetü'l-Fütûh*'a yaptığımız atıflar ise aksi belirtilmediği müddetçe Necib Mâyil Herevî'nin 1982 tarihli neşrinedir. *Tuhfe*'nin Hayreddin Yılmaz tarafından yapılan Türkçe tercümesini pek çok hata barındırdığı için kullanmamaya özen gösterdik ancak ilk olarak bu tercümeden yararlanmışsak Herevî neşrinin yanında bu tercümeyi de dipnotta

göstermeyi sorumluluk saydık. Eğer kullandığımız yazma nüsha ise bunu ayrıca belirterek karışıklığın önüne geçmeye çalıştık.

İlk *Fusûsu'l-hikem* şârihi olan Cendî'nin hayatı, eserleri ve Ekberî gelenek içindeki yerini tespit etmeyi hedefleyen bu çalışmamızda yaşadığımız pek çok zorluk da oldu. Bunların başında müellifin hayatıyla ilgili yanlışların birbirini tekrar etmesi, eserlerinin kütüphane kayıtlarına yanlış geçirilmesi ve modern araştırmalarda eserler görülmediği halde görülmüş gibi müellife isnad edilmesi gelmekte olup; bunlar yaptığı yanlış yönlendirmelerle ciddi bir zaman kaybına ve elde ettiğimiz bilgilere tereddütlü yaklaşmamıza neden oldu. İbnü'l-Arabî, Konevî ve Cendî ile sonraki şârihlerin özellikle vücûd-mâhiyet ilişkisi çerçevesinde söylediklerinin birbirinin aynısı olacağına dâir ön kabulümüzün Cendî'nin konu hakkındaki düşüncelerini tespit etmeyi geciktirdiğini de itiraf etmeliyiz.

## **B. Literatür Değerlendirmesi ve Kaynaklar**

Tezimizin esasını oluşturan kaynaklara geçmeden önce bugüne kadar Cendî veya eserleri hakkında yapılmış müstakil çalışmalara kronolojik olarak yer vereceğiz. Buna göre yapılan ilk çalışma olarak Abdullah Bosnevî'nin (ö. 1054/1644) *Şerhu li ba'zi kelâmi'sh-Şeyh Müeyyed el-Cendî fi Şerhi Fusûsi'l-hikem* olarak bilinen risâlesini gösterebiliriz.<sup>9</sup> Devrinde “Şârihu'l-Fusûs” olarak bilinen Bosnevî<sup>10</sup> bu risâleyi kendi döneminde yaşayan ve “imam, ârif, muhakkik ve müdekkik kâmil şeyh” diye tavsîf ettiği<sup>11</sup> ancak kaynaklarda hakkında bilgi bulunmayan Muhammed el-Bakkânî eş-Şâmî'nin bir sorusu üzerine kaleme almıştır. Muhammed eş-Şâmî, Cendî'nin *Fusûs* şerhi mukaddimesinde “Allah” isminin harf sayısı ile ilgili olarak yazdığı bir pasajı yanlış anlamış, Cendî ve Konevî'nin bu konuda İbnü'l-Arabî'den farklı bir kanaatte olduklarını ve ona muhalefet ettiklerini zannetmiştir. Bosnevî ise her iki müellifin eserlerinden istişhadda bulunarak bu iddiayı reddeder ve yanlış anlaşılmaya konu olan

---

<sup>9</sup> bk. Abdullah Bosnevî, *Şerhu li ba'zi kelâmi'sh-Şeyh Müeyyed el-Cendî fi Şerhi Fusûsi'l-hikem*, Süleymâniye Kütüphanesi, Cârullah, nr. 2129, 157<sup>a</sup>.

<sup>10</sup> Abdullah Kartal, “Bursa’da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994): 297.

<sup>11</sup> bk. Bosnevî, *Şerhu li ba'zi kelâmi'sh-Şeyh Müeyyed el-Cendî (Cârullah/2129)*, 157<sup>b</sup>; Abdullah Bosnevî, *Şerhu li ba'zi kelâmi'sh-Şeyh Müeyyed el-Cendî fi Şerhi Fusûsi'l-hikem*, Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2077, 46<sup>a</sup>.

pasajı kendi görüşleriyle birlikte risâlede ele alır. Bu minvâlde İbnü'l-Arabî, Konevî ve Cendî'nin nefes-i Rahmânî, taayyün-i evvel, taayyün-i sâni ve Allah isminin harflerinin karşılık geldiği ontolojik mertebeler risâlede işlenen konular olmuştur. Eser, Cendî'nin konuyla ilgili görüşlerinin netleşmesi ve on yedinci yüzyıldaki ilmi bir tartışmayı sunması açısından önem taşımaktadır.<sup>12</sup>

Risâlenin Türkiye kütüphanelerinde bulunan üç nüshası vardır. Süleymâniye Kütüphanesi Cârullah bölümü numara 2129'daki nüsha iki varak olup eser 157<sup>a</sup> ile 158<sup>b</sup> arasındadır. Yazısı okunaklı talik hattır. Başlıklar ve cümle araları kırmızıyla işaretlenmiştir. İlk sayfa yirmi iki, son iki sayfa ise yirmi üç satırdır. Süleymâniye Kütüphanesi Ayasofya bölümü numara 2077'deki nüsha talik hatla yazılmıştır. Risâle 46<sup>a</sup> ile 48<sup>a</sup> arasındadır. Her sayfada on dokuz satır bulunmaktadır. Süleymâniye Kütüphanesi Hâşimpaşa bölümü numara 21'deki nüsha ise okunaklı bir rik'a hatla yazılmıştır. Baş tarafı eksiktir. Eser 54<sup>a</sup> ile 55<sup>b</sup> arasındadır. Her sayfada bulunan satır sayısı farklıdır. Hiçbir nüshada müellif ya da müstensih kaydı ve istinsah tarihi bulunmamaktadır.

Celâleddîn Aştîyânî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem* neşri Cendî hakkında yapılmış bir başka çalışmadır. Bu neşre Gulâm Hüseyin İbrâhîm Dînânî Farsça olarak uzun bir mukaddime yazmış, bu mukaddimede İslâm kültür tarihinde İbnü'l-Arabî'nin yeri ve önemi, hayatı, eserleri ve genel olarak görüşlerinden bahsetmiş; İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemdeki âlimlerin kimler olduğu, bunların eserleri, İbnü'l-Arabî'yi yetiştiren kültür ortamı hakkında bilgi vermiştir. *Fusûsu'l-hikem*'in ilk şârihinin kim olduğu, Cendî şerhinin diğer şerhler arasındaki yeri ve eserin mukaddimesindeki ana konulara da değinen Dînânî'nin İbnü'l-Arabî'nin hayatı hakkında verdiği malûmat kadar eserin müellifi olan Cendî hakkında bilgi vermediği görülmektedir. Cendî'nin

---

<sup>12</sup> Risâlenin bütününe baktığımızda konusunun yukarıda bahsettiğimiz gibi Allah isminin harf sayısı ile ilgili olduğu görülmektedir. Ancak bu risâlenin, Cendî'ye göre taayyün-i evvel mertebesinin karşılığının elif mi yoksa hemze mi olduğunun Bosnevî'ye sorulması üzerine kaleme alındığı da ifade edilmektedir. bk. Kılıç, "Fusûsu'l-hikem", 13: 232. Risâlenin tahkiki ve değerlendirilmesi için bk. Ayşe Mine Akar, "Abdullah Bosnevî'nin Allah İsmi'nin Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (31 Mayıs 2019): 258-283.



birtakım görüşlerini de ele alan müellif, onun İbnü'l-Arabî'yi masum kabul ettiği yönündeki görüşünü<sup>13</sup> ise eleştirir.<sup>14</sup>

Mukaddimedede verilen bilgiye göre eser neşre hazırlanırken istifâde edilen nüshalar Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi ile Meşhed Fâzılhan Medresesi Kütüphanesi'ndeki nüshalardır. Yayına hazırlayanlar tarafından nüsha numaraları verilmemiştir ancak Herevî *Tuhfetü'l-fütûh*'da, neşredilen nüshanın Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi nr. 343'te olduğu bilgisini verirken diğer nüshadan bahsetmez.<sup>15</sup> Hazırlanan neşir 875 istinsah tarihlidir.<sup>16</sup> Eserin bu baskısı Meşhed Üniversitesi Yayınları tarafından 1982 yılında yapılmıştır. Eser ikinci kez Kum'da Bûstân-ı Kitâb tarafından 2008 yılında neşredilmiştir. Bu neşirde Dînânî'nin yazdığı mukaddime eserden çıkarılmış ve nâşirin ifade ettiğine göre de ilk nüshadaki hatalar düzeltilmiştir. Dînânî'nin mukaddimesi bu neşirden çıkarıldığı için sadece bu baskı esas alındığında eserin hangi nüshalardan istifâde edilerek yayına hazırlandığını öğrenmek imkânsız olmaktadır. Aştîyânî bu son baskının sonuna âyet, hadis, şiir, bölge, topluluk ve kabîle isimleri ile şahıs, mekân ve kitap isimleri ve terimlere dâir geniş bir fihrist eklemiştir. Eserin, sadece İran'daki iki nüshaya dayanılarak hazırlanmış olması, dünya kütüphanelerindeki diğer nüshalardan faydalanılmaması, nüsha seçiminin hangi kriterler benimsenerek yapıldığının belirtilmemesi, eser içindeki notlandırmanın yeterli olmaması, mevcut ve güvenilir daha eski tarihli nüshaların oluşu<sup>17</sup> gibi sebeplerle *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in bütün nüshalar incelenip kabul edilen kriterler ışığında yeniden tahkîkinin yapılması faydalı olacaktır.

Cendî hakkında yapılmış üçüncü çalışma Necîb Mâyîl Herevî'nin *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh* neşridir. *Tuhfe* hakkında ayrıntılı bilgi ilgili yerde geleceği için burada sadece Herevî neşrinin özelliklerine değineceğiz. Herevî, Cendî'nin hayatı ve eserleri hakkında elimizde bulunan sınırlı sayıda bilginin önemli bir kaynağı olan bu eserinden yola çıkarak neşrine bir giriş eklemiştir, bu girişte İslâm'da "ilk kâmil ârif"

---

<sup>13</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 130.

<sup>14</sup> Gulâm Hüseyin İbrâhîm Dînânî, "Mukaddime", *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, mlf. Müeyyedüddîn Cendî (Meşhed: Dânişgâh-ı Meşhed, 1982), 47.

<sup>15</sup> bk. Necîb Mâyîl Herevî, "Mukaddime", *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, mlf. Müeyyedüddîn Cendî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1982), 21.

<sup>16</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 736; Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî (Meşhed: Dânişgâh-ı Meşhed, 1982), 699.

<sup>17</sup> Müellifin eserleri bahsinde bu nüshalar hakkında bilgi verilecektir.

olan Hz. Peygamber'in yolunun Hz. Ali vasıtasıyla devam ettiğini ancak İslâm'ın sadece zâhir hükümlerine bağlı kalanların “İslâm irfânının büyüklerinin” yolundan nasibsiz kaldıklarını, bu büyüklerin eserlerinin ise pek çoğunun yayımlanamadığını ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin hicrî VII-IX. asırlar arasında Farsça yazan ârifler üzerinde etkili olduğunu belirten müellif, Ekberî ekole karşı olan ilgisizliğin aynı zamanda kendi kültürlerine karşı bir ilgisizlik olduğunu söyler. Eserin yayına hazırlandığı dönemde Farsçanın kullanıldığı ülkelerde İbnü'l-Arabî ve takipçilerine karşı var olan ilgisizliğin yavaş yavaş azaldığını belirten Herevî, Cendî'yi tasavvuf tarihinin en parlak dönemi kabul edilen hicrî yedinci asır ve sekizinci asrın ilk yarısında yaşamış âriflerden ve “İbnü'l-Arabî'nin kâmil ve olgun izleyicilerinden” biri olarak tanıtır.

Çalışma, Cendî'nin hayatıyla ilgili *Tuhfe* ekseninde derli toplu bilgiler sunması açısından önemli olduğu gibi, neşrin sonuna eklenen ve daha çok kelime ve terim açıklamaları içeren talikatı bakımından da önem arz eder. Eserin sonundaki indekste âyet, hadis, şiir, terim ve özel isimler yer almaktadır. Bu bölümde bulunan *tanımlar fihristi* Cendî'nin eser içindeki kendi tanımlamalarından oluşmaktadır. Herevî'nin belirttiğine göre kullanılan nüsha Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi numara 2393'te ünük nüsha olarak bulunmaktadır ancak Türkiye kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz dört nüsha daha mevcuttur. Herevî'ye göre sondan birkaç sayfası düşmüş olan bu nüsha ya müellif nüshasıdır yahut da yedinci yüzyılın titiz bir müstensihinin elinden çıkmıştır.<sup>18</sup> Herevî'nin bu çalışması 1982 yılında Tahran'da basılmış olup Türkçeye tercümesi ise Hayreddin Yılmaz tarafından yapılmış ve 1996 yılında İnsan Yayınları'nca neşredilmiştir. Bu tercümede ise hem pek çok çeviri hatası mevcuttur hem de mütercimim bazı tasarruflarda bulunduğu görülür.<sup>19</sup>

Meryem Felâhatî Muvahhid'in *Dâiratu Maarif-i Bozorg-i İslâmî* için yazdığı “Cendî” maddesi yapılmış bir diğer çalışmadır. Bu maddede müellif, Cendî'nin *Tuhfe*

---

<sup>18</sup> Herevî, “Mukaddime”, 23-24.

<sup>19</sup> Meselâ ulûhet, ulûhiyyet ve ilâhiyyetin tanımlarındaki yanlışlıklar için krş. Müeyyedüddin Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, thk. Necib Mâyil Herevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1982), 58; Müeyyedüddin Cendî, *Vuslat Yolu Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, trc. Hayreddin Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 54-55. Mütercimim yaptığı tasarrufa örnek olarak ise *Tuhfe*'de yer alan kasîdenin bölümünün değiştirilmesi gösterilebilir. krş. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 14-20; Cendî, *Vuslat Yolu*, 30-38.

ve *Şerhu Fusûsu'l-hikem*'inde hayatı hakkında verdiği bilgilerin yanı sıra Abdurrahman Câmî, Kâtip Çelebi, Mâsum Ali Şah, Ömer Rıza Kehhâle gibi biyografi yazarlarından da istifâde ile Cendî'nin hayatı ve eserlerini tanıtmaktadır. *Şerhu Fusûsu'l-hikem*'de “şeyh” olarak Konevî'nin, “pîr” olarak da İbnü'l-Arabî'nin yer aldığını söyleyen Muvahhid, Cendî'nin bu şerhten önce *eş-Şerhu'l-Kebîr* adında bir eser yazdığını, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in bu şerhin bir hülâsası olabileceğini belirtir.<sup>20</sup> Konuyla ilgili değerlendirme *Şerhu Fusûsi'l-hikem* başlığı altında gelecektir.

Mikâil Bayram'ın 1986 yılında Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi için sunduğu “Pervaneoğulları Zamanında İlmî Çalışmalar” adlı tebliği Cendî'ye dâir Türkiye'de yapılmış ilk çalışma olması ve müellif hakkında yapılan sonraki çalışmalara kaynaklık etmesi bakımından önemli olmakla birlikte pek çok hatalı bilgi de içermektedir. Meselâ Kerîmüddîn Aksarâyî'de yer alan ve Bayram tarafından Konevî'nin vefâtı için Cendî tarafından yazıldığı söylenen bir mersiye'nin,<sup>21</sup> Bayram'ın 2001'deki “Sadru'd-din Konevî Kütüphanesi ve Kitapları” adlı makalesinde *Tuhfe*'de yer aldığı belirtilmektedir ancak referans olarak verilen *Tuhfe* nüshasında mersiye yer almamaktadır.<sup>22</sup> Cendî'ye ait olduğu söylenen ve Bursa Eski Eserler Kütüphanesi Genel Bölümü 1442 kayıt numarasıyla verilen *Âsâr-ı Ehadî ve Esrâr-ı Ahmedî*<sup>23</sup> adlı eser ise *Tuhfe*'dir.

Süleyman Uludağ'ın 1993'te *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* için yazmış olduğu “Cendî” maddesi müellif ve eserleri hakkında bilgi veren diğer bir kaynaktır.<sup>24</sup> Yalnız burada da Cendî'nin eserleri hakkında eksik ve hatalı bilgiler yer almaktadır. Meselâ kütüphane kaydına atıfla Cendî'ye ait müstakil bir eser gibi gösterilen “*Muhtasar fî luzûmi't-tecrîdi'l-küllî zâhiren ve bâtinen an mâ sivallah*” adlı

---

<sup>20</sup> Meryem Felâhatî Muvahhid, “Cendî”, *Dâiratü Maârif-i Bozorg-i İslâmî* (Tahran: Merkez-i Dâiratü'l-Maârif-i Bozorg-i İslâmî, 1393), 18: 579.

<sup>21</sup> Mikâil Bayram, “Pervaneoğulları Zamanında İlmî Çalışmalar”, ed. Mehmet Sağlam - v. dğr. (Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri, Samsun: y.y., 1988), 385.

<sup>22</sup> krş. Mikâil Bayram, “Sadru'd-din Konevî Kütüphanesi ve Kitapları”, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2001): 184 ile Müeyyedüddîn Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel, nr. 1442, 120<sup>b</sup>. Mersiye'nin şairinin bilinmediğine dâir bk. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Konevî'nin Yaşadığı Çağda İktidar-Sûfî Çevre İlişkileri” (I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri, Konya: MEBKAM, 2010), 184-185.

<sup>23</sup> Kast edilen muhtemelen *Ulûm-ı Ehadî ve Meârif-i Ahmedî*'dir.

<sup>24</sup> Süleyman Uludağ, “Cendî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 361.

eser *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*'un bir parçasıdır.<sup>25</sup> Yine kütüphane kaydına atfen Cendî'nin olarak sunulan *ed-Dürerü'l-gâliyât* ilgili bölümde bulunmamaktadır.<sup>26</sup>

Âsım İbrâhim el-Keyâlî'nin 2007 yılında yayımladığı *Fusûs* şerhi de bir başka çalışmadır. Müellif esere kısa bir takdim yazmış, burada bu eseri neden neşretme arzusu duyduğundan bahsetmiş ve Cendî şerhinin diğer şerhler arasındaki yeri ve önemine değinmiştir. Hangi nüshalardan yararlanılarak hazırlandığı belirtilmeyen eser Lübnan'da Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye tarafından neşredilmiştir.<sup>27</sup>

İbrahim Kunt'un Cendî üzerine biri 2011'de II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu için hazırlanan "Konevî'nin Öğrencisi Müeyyidüddîn-i Cendî'nin Hayatı ve Eserleri" adlı tebliği, diğeri 2013'te yayımlanan "Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi: Fahrüddîn-i Irâkî, Müeyyidüddîn-i Cendî ve Saîdüddîn-i Fergânî" adlı makalesi Türkiye'de Cendî ve eserleri hakkında yapılmış son çalışmalardandır. Müellif, bibliyografik eserler ile ağırlıklı olarak *Tuhfe*'den yararlanarak Cendî'nin hayatı ve eserlerini tanıtmaktadır. Diğer kaynaklardan farklı olarak bu iki yayında müellif, Cendî'nin Konevî'nin vefâtından sonra Tokat ve Sinop civarına yerleştiği, Bağdat'a ise daha sonra gittiğini ifade eder.<sup>28</sup> Kunt'un bu makaleleri Müeyyed Cendî hakkında yapılmış bütüncül birer çalışma olmalarıyla istifâdeye açıkken, sunulan bazı hatalı bilgilerle de yanıltıcıdır. Meselâ Cendî'ye âdiyeti kesin olan ama günümüzde var olup olmadığı henüz tespit edilemeyen *Şerhu Mevâkii'n-nücûm* için verilen kütüphane kayıtları bu hatalara örnek olarak gösterilebilir. Müellifin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi nr. 506 ve 1276; Beyazıd

<sup>25</sup> krş. Uludağ, "Cendî", 7: 361 ve Müeyyedüddîn Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1439, 69<sup>b</sup>-80<sup>a</sup> ile Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh (Genel, 1442)*, 120<sup>a</sup>-127<sup>b</sup>.

<sup>26</sup> Uludağ, "Cendî", 7: 361. Atfedilen kayıt Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Bölümü 1362 numaradır. Eserin ilgili bölümde bulunmaması kayıp olma ihtimalini gündeme getirdiği gibi, böyle bir eserin hiç olmama ihtimalini de taşır. Çünkü yazma eser kütüphanelerindeki eserler tasnif numaraları seneler içerisinde hiç değişmeden muhafaza edilmektedir. Muhtemel ki eser öncelikle bu adla okundu ama daha sonra gerçek adı tespit edildi ve kayda geçti.

<sup>27</sup> Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Müeyyedüddîn el-Cendî alâ Fusûsi'l-hikem*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyâlî (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007).

<sup>28</sup> İbrahim Kunt, "Konevî'nin Öğrencisi Müeyyidüddîn-i Cendî'nin Hayatı ve Eserleri", ed. Hasan Yaşar (II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri, Konya: MEBKAM, 2014), 161; İbrahim Kunt, "Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi: Fahrüddîn-i Irâkî, Müeyyidüddîn-i Cendî ve Saîdüddîn-i Fergânî", *Tarihin Peşinde –Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9 (2013): 191.

Velîyüddîn Efendi Kütüphanesi nr. 1794 olarak refere ettiği eserlerin üçü de İbnü'l-Arabî'ye aittir.<sup>29</sup>

İsa Akalın'ın *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*'taki hadisler ekseninde Cendî'nin insan-ı kâmil ve sünnet anlayışı ile ilgili biri 2018'de *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu*, diğeri ise *Sadreddîn Konevî Tasavvuf, Felsefe ve Din Sempozyumu* için hazırlanmış iki tebliği bulunmaktadır. Tebliğler *Tuhfe*'de yer alan sınırlı sayıdaki hadisler ekseninde hazırlandığı için birbirine oldukça yakın içeriktedir.<sup>30</sup>

Cendî hakkındaki son çalışma ise tarafımızdan yapılmış olup, şeyhi olması hasebiyle Konevî'nin Cendî üzerindeki tesirlerini ele almaktadır. Birinci açıdan, Konevî *Fusûsu'l-hikem*'in girişini Cendî için şerh ettiğinden müellifin burada yer alan görüşlerine tesirleri; ikinci açıdan ise şeyhi olması açısından müellifin seyr ü sülûke dâir görüşlerine tesirleri tebliğde ele alınan konulardır.<sup>31</sup>

Cendî ve eserlerine dâir müstakil çalışmalara yer verdiğimiz bu bölümde, müellifin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i için yazılmış bir talikat<sup>32</sup> veya şerh<sup>33</sup> kabul edilen

---

<sup>29</sup> krş. Kunt, “Konevî'nin Öğrencisi Müeyyidüddîn-i Cendî'nin Hayatı ve Eserleri”, 163 ile Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Şerhu Mevâkii'n-nücûm*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine Gel. Kit., nr. 506, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Şerhu Mevâkii'n-nücûm*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Emanet Hazine, nr. 1276 ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Mevâkii'n-nücûm ve metâli ahlâti'l-esrâr ve'l-ulûm*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Velîyüddîn Efendi, nr. 1794.

<sup>30</sup> bk. İsa Akalın, “Sinop Pervaneoğulları Beyliği Dönemi Sûfilerinden Müeyyidüddin el-Cendî'nin (691/1292) Örnek İnsan Anlayışı”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Cüneyd Aydın - v. dğr., 2018, 1: 513-518; İsa Akalın, “Hadis-Tasavvuf İlişkisi Açısından Sadreddîn Konevî'nin Halifelerinden Müeyyidüddîn el-Cendî'nin Sünnet Anlayışı ve Nefhatü'r-Rûh Adlı Eserinde Kullandığı Hadisler”, *Sadreddîn Konevî Tasavvuf, Felsefe ve Din*, ed. Erdal Baykan - Fatih Kaleci, 2018, 250-256.

<sup>31</sup> bk. Ayşe Mine Akar, “Konevî'nin Müeyyed Cendî'ye Tesirleri”, *Sadreddîn Konevî Tasavvuf, Felsefe ve Din*, ed. Erdal Baykan - Fatih Kaleci, 2018, 82-97.

<sup>32</sup> bk. Kılıç, “Fusûsu'l-hikem”, 13: 232; Ayşe Beyazıt, “Önsöz”, *el-Müntehâ Fusûsu'l-hikem Üzerine Bir Çalışma*, mlf. Ahmed Bîcân (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 12; Mustafa Uzun, “Yazıcıoğlu Mehmed Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 363.

<sup>33</sup> bk. Âmil Çelebioğlu, “Ahmed Bîcân”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 50; Uludağ, “Cendî”, 7: 361. Âmil Çelebioğlu *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı maddede *Müntehâ*'nın Cendî şerhi üzerine yazılmış bir şerh olduğunu söylerken, *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı “Yazıcıoğlu Mehmed” maddesi ile *Muhammediyye* üzerine yaptığı çalışmasında bu kanaati paylaşmaz. krş. Âmil Çelebioğlu, “Yazıcıoğlu Mehmed”, *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1986), 13: 367 ile Âmil Çelebioğlu, “Yazıcıoğlu Mehmed'in Şahsiyeti-Eserleri ve Tesir Sahası”, *Muhammediyye* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996), 1: 174. *Muhammediyye*'de yazarın ifadeleri şu şekildedir: “Muhiddîn-i Arabî'nin meşhur Fusûsu'l-hikem'inin 'güzel bir üslûbla muhtasar bir şerhi'dir. Muhiddîn-i Arabî'nin bu meşhur eserinin birçok şerhlerine Şeyh Müeyyedî'nin şerhi kaynaklık etmiştir ki bu arada bizzat

Yazıcızâde Mehmed'in (ö. 855/1451) *Müntehâ*'sından da söz etmemiz yerinde olacaktır. Kaynaklarda Yazıcızâde Mehmed'in dört eserinden bahsedilir. Bunlar *Megâribü'z-zamân li-gurûbi'l-eşyâ fi'l-'ayn ve'l-'ıyân, Muhammediyye, Fâtihâ Sûresi Tefsiri* ve *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'dir. Yazıcızâde bu son esere "*Müntehâ*" ismini verdiğini şerhinde kaydeder.<sup>34</sup> Kardeşi Ahmed Bîcân (ö. 870/1466'dan sonra), Arapça yazılmış olan *Müntehâ*'yı Türkçeye tercüme etmiş; esere Kâşânî'nin *Istılâhâtü's-süfyye*'si ve Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'inin kısmî tercümesi ile menkıbeler ve bazı tasavvufî konuları da eklemiş ve o da ağabeyi gibi esere *Müntehâ* ismini vermiştir.<sup>35</sup> Bîcân'ın *Müntehâ*'sının *Fusûs*'la ilgili bölümü Yazıcızâde Mehmed'inkinden muhtevâ bakımından yer yer fazlalık ve eksiklikler de içermektedir. Hatta denilebilir ki Bîcân bir yere kadar<sup>36</sup> ağabeyinin eserini –kendi yorumlarını da ekleyerek- tercüme etmiş, sonrasında ise yer yer ağabeyinin eserinden bağımsız davranmıştır. Kısacası şu an iki *Müntehâ* vardır: Biri Yazıcızâde Mehmed'in *Fusûsu'l-hikem*'e dâir yazdığı Arapça *Müntehâ*, diğeri ise Ahmed Bîcân'ın ağabeyinin *Müntehâ*'sından istifâde ederek hazırladığı ve başka eserlerin kısmî tercümesine de yer verdiği, böylece ağabeyininkinden daha büyük bir hacme ulaşan Osmanlı Türkçesiyle yazılmış *Müntehâ*. Bu ikinci eser muhtemelen Yazıcızâde'nin eserinden daha çok revaç bulmuş, böylece *Müntehâ* denince Ahmed Bîcân'ın eseri anlaşılırken, Yazıcızâde Mehmed'in *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'inin bir adının da *Müntehâ* olduğu gözden

---

Yazıcıoğlu Mehmed de bunu kendi eserinde tasrih eder." Şüphesiz *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in *Müntehâ*'ya kaynaklık etmesi ikinci birincinin şerhi yapmaz. Nitekim Çelebioğlu'nun *Tuhfetü'l-mücâhidîn*'den naklettiği gibi "Fusûs'un sâir şerhlerinin me'hazı anın şerhidir." (bk. Çelebioğlu, *Muhammediye*, 1/174).

<sup>34</sup> Bu bilgi ve eserin bazı nüshaları için bk. Yazıcızâde Muhammed, *el-Müntehâ Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Süleymâniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 293, 2<sup>a</sup>; Yazıcızâde Muhammed, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Süleymâniye Kütüphanesi, Nûruosmâniye, nr. 2466, 2<sup>b</sup>; Yazıcızâde Muhammed, *el-Müntehâ Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Süleymâniye Kütüphanesi, Lala İsmâil, nr. 162, 142<sup>b</sup>; Yazıcızâde Muhammed, *Müntehâ*, Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1751, 2<sup>a</sup>.

<sup>35</sup> bk. Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Süleymâniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 630, 2<sup>a</sup>; Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Beyazıt Kütüphanesi, nr. 3783, 1<sup>a</sup>. Baş tarafından eksik olan bu nüsha kütüphane kataloğunda Yazıcızâde Mehmed adına kaydedilmiştir.

<sup>36</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Âdem fassına kadar olan bölümde yer alan konular Yazıcızâde'nin Fergâni'ye atıfta bulunarak naklettiği "altı mirsad"a kadar her iki eserde paralelken, buradan sonra birbirinden farklıdır. krş. Yazıcızâde Muhammed, *Müntehâ (Pertev Paşa, 293)*, 1<sup>b</sup>-14<sup>a</sup> ile Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ Fusûsu'l-hikem Üzerine Bir Çalışma* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 100-116. Âdem fassından sonra ise Bîcân, ağabeyinin fas tertibine uymamış, konuların işlenmesinde ise ağabeyinin eserinden çok defa uzaklaşmıştır.

kaçmıştır. Bizim için önem arz eden Yazıcızâde Mehmed'in *Müntehâ*'sının, Cendî'nin *Fusûs* şerhi üzerine yapılmış bir çalışma olup olmadığıdır.

*Keşfü'z-zünûn*, *Sefîne-i evliyâ*, *Osmanlı Müellifleri* gibi bibliyografik kaynaklarda Yazıcızâde'nin telifâtından bahsedilirken bu eserin Cendî şerhi üzerine yapılmış bir çalışma olduğu bilgisi yer almaz.<sup>37</sup> *Müntehâ*'nın, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*'in talikatı/şerhi olduğu iddiasının ilk kez kim tarafından ortaya sürüldüğünü tespit edemsek de, bu eserin Cendî şerhine dâir bir çalışma olmadığı kanaatindeyiz.

Tarihsel sürece baktığımızda bir *metin* üzerine şu üç çalışmanın yapılabildiği görülmektedir: *Metin* üzerine *şerh*, şerhlere dâir bir açıklama/eleştiri ya da ilave olarak *hâşiye* ve hâşiyeler üzerine not olarak ise *talikat*.<sup>38</sup> Talikat türü eserler genellikle bir başka eserin kenarında bulunurken, bazense müstakil bir kitap olarak yazılmış olabilir. Türkiye kütüphanelerinde bulunan Yazıcızâde Mehmed'in *Müntehâ*'sı ise ne Cendî'nin ne de bir başka müellifin eserinin kenarındadır. O halde müstakil bir kitap şeklindeki talikat yahut Cendî şerhi üzerine yazılmış bir şerh olabilir mi? Biz her ikisinin de geçerli olmadığını düşünüyoruz. Nitekim eseri tedkik ettiğimizde bu eserin Cendî şerhi üzerine yazılmış olduğuna dâir bir ifadeye rastlamadık. *Müntehâ*'nın aşağıda özetle sunulan muhtevası bu konudaki görüşümüzü teyid edecek karîneleri barındırmaktadır:

Yazıcızâde, eserine bir giriş yazmış, burada ilk önce on beş temhîd ile mutlak varlık, taayyün, şeylerin hakîkati, ilâhî hazretler, ayân-ı sâbite, vücûdun nisbetleri, ilm-i ilâhînin mebâdii, mesâili gibi konuları İbnü'l-Arabî, Konevî ve diğer şârihler ile başka âlimlerin görüşlerini de naklederek incelemiştir. Esas metin olan fasların şerhinde ise İbnü'l-Arabî'nin yaptığı sıralamanın dışına çıkarak *Fusûs* metnini şerh etmiştir. Şerhi,

---

<sup>37</sup> krş. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, nşr. Şerafettin Yalçınkaya, Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), 2: 1263; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 194-196; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (İstanbul: Kitabevi, 2006), 2: 463.

<sup>38</sup> Literatürde şerh "Bir eserin daha geniş biçimde açıklanması amacıyla yazılmış kitapları ifade eden bir telif türü", talikat ise "Bir metnin daha iyi anlaşılabilmesi için sayfa kenarlarına yazılan notlar" veya "bir müellifin bazı görüş ve düşüncelerinin notlar halinde toplandığı eserlerin ortak adı" şeklinde tanımlanır. Şerh türü eserlerde metin ve şerhi birbirinden ayırmak için *asıl metnin* başına *قال* veya *قوله* şeklinde bir ibâre konulurken, *şerh metnin* başına ise *قول* şeklinde bir kelime yahut da şerhi yapılan metni ifade etmek üzere "metin" kelimesinden "م" ya da "nass" kelimesinden "ص"; şerhi ifade etmek üzere de "ش" harfleri konulur. bk. Sedat Şensoy, "Şerh", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 555; Sedat Şensoy, "Ta'likât", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 509.

metnin bütünü kapsamamaktadır ve işte bu anlamda eser teknik anlamda bir şerh hüviyeti taşımaz.

Müellif eserin sebep-i telif kısmında, bir gün rüyasında elinde bir kitap varken, kendisini Resûlullah'ın karşısında otururken gördüğünü, Resûlullah'ın mübarek başını kaldırıp kendisine baktığını ve “bundan sonra sana ben öğreteceğim” buyurduğunu, uyandığında kalbini onun nûruyla dopdolu bulduğunu ve kalbinin ona şöyle söylediğini nakleder:

Şüphesiz ki *Fusûs* râsih kalpler için yüce bir delil, nâsih kalpler için ise son derece fitnedir. (...) Bazı sözleri şerîata muhaliftir, tertibi de enbiyâ tertibi üzerine değildir. Ben bu konuda şaşırırım kaldım. Derken yanıma elinde bir kitapla yabancı biri geldi. Kitabı mütalaa ettiğimde Celaleddin Hocendî'nin Özcendî'den, onun da *Müeyyed Cendî*'den nakille Şeyh'in ashâbından birinin şöyle dediği rivâyet ediliyordu: Şeyh sordu: ‘Neden bu kitapta Kitâb’tan açıkça anlaşılana muhalif şeyler söyledim?’ Bilmiyorum, dedim. ‘Çünkü Resûlullah beni ümmete rahmet ve fitne olarak gönderdi.’<sup>39</sup>

Yazıcızâde'nin eserinde Cendî'ye atıfta bulunduğu ilk yer burasıdır. Bahsedilen yabancı şahsın getirdiği kitap Cendî'nin şerhi midir, yoksa ondan bahsedilen bir eser midir, belli değildir ancak elimizde var olan şerhte Hocendî ya da Özcendî'den bahsedilen böyle bir pasaj bulunmamaktadır.

Cendî'den bahsedilen ikinci yer Yazıcızâde'nin ism-i azam konusunu incelediği bölümdür.<sup>40</sup> Cendî, şerhin mukaddimesinde bu konuya genişçe yer verdiğinden Yazıcızâde'nin Cendî'ye atıfta bulunması tabiidir ve onun şerhine talikat yazdığı anlamına gelmemektedir.

Yazıcızâde; Cendî'den başka Konevî,<sup>41</sup> Fergânî,<sup>42</sup> Fenârî,<sup>43</sup> Cürcânî,<sup>44</sup> Râzî,<sup>45</sup> Kayserî<sup>46</sup> gibi pek çok müellifin görüşlerine de atıflarda bulunurken bazen de “şârihlerin dediği gibi” şeklinde genel bir ifadeyle *Fusûs* şârihlerine referansta

<sup>39</sup> Yazıcızâde Muhammed, *Müntehâ (Pertev Paşa, 293)*, 1<sup>b</sup>-2<sup>a</sup>.

<sup>40</sup> Yazıcızâde Muhammed, *Müntehâ (Pertev Paşa, 293)*, 5<sup>b</sup>.

<sup>41</sup> Yazıcızâde Muhammed, *Müntehâ (Pertev Paşa, 293)*, 39<sup>a</sup>.

<sup>42</sup> Yazıcızâde Muhammed, *Müntehâ (Pertev Paşa, 293)*, 2<sup>a</sup>, 7<sup>a</sup>.

<sup>43</sup> Yazıcızâde Muhammed, *Müntehâ (Pertev Paşa, 293)*, 7<sup>b</sup>.

<sup>44</sup> Yazıcızâde Muhammed, *Müntehâ (Pertev Paşa, 293)*, 11<sup>b</sup>.

<sup>45</sup> Yazıcızâde Muhammed, *Müntehâ (Pertev Paşa, 293)*, 12<sup>a</sup>, 39<sup>a</sup>.

<sup>46</sup> Yazıcızâde Muhammed, *Müntehâ (Pertev Paşa, 293)*, 23<sup>b</sup>, 38<sup>b</sup>, 43<sup>a</sup>.



bulunur.<sup>47</sup> Takip edebildiğimiz kadarıyla eserin ilk bölümünde Şeyh-i Kebîr'den bahsetmesinin akabinde “sümme kâle” diyerek birkaç sayfa kadar büyük ihtimalle Konevî'nin görüşlerini inceler.<sup>48</sup> Bir yerde araya Cendî'nin görüşlerini derc ederek “Müeyyed Cendî bundan daha dakîk olanı söyledi”<sup>49</sup> der ki, bu da eserin aslında Cendî'nin eseri merkezinde yazılmadığının göstergesidir. Eserin ikinci bölümünü oluşturan fasların şerhinde “Şeyh rahmetullahi aleyh dedi ki” diyerek metni şerh etmesi de eserin *Fusûs* üzerine yapılmış bir “şerh” olduğuna işaretir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bahsettiğimiz üç yer dışında müellifin Cendî'ye atfı yoktur. İşte bu gerekçelere istinâden *Müntehâ*'nın, Cendî şerhine yönelik bir talikat yahut şerh olmadığı kanaatindeyiz. Eserin, Yazıcızâde'nin kendi görüşleriyle birlikte pek çok müelliften görüş naklederek oluşturduğu bir *Fusûs* “şerhi” olması daha isabetli görünmektedir.<sup>50</sup>

Bütün bu çalışmaları incelediğimizde oluşan tablo Cendî'ye dâir eserlerle Cendî'nin hayatı ve eserleri hakkında birtakım yanlışların sürekli tekrar ettiği. Müellifin görüşlerine ise –Bosnevî'nin eseri dışında- hiç değinilmemiştir. Bizim çalışmamız Cendî'nin hayatı ve eserleri hakkında ulaşabildiğimiz kaynaklar çerçevesinde en doğru olanı bulmayı hedeflediği gibi, görüşlerini de temel metafizik sorular çerçevesinde ele almaktadır. Bu minvâlde yararlandığımız kaynaklar müellifin tüm eserleri başta olmak üzere İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin eserleri, diğer *Fusûs* şerhleri (daha çok Kâşânî, Kayserî, Câmî ve Konuk şerhleri), Ekberî ekol hakkında yapılmış çalışmalar ve ilgilerine göre İslam felsefesi ve kelâm eserleridir. Müellifin hayatı hakkında başvurduğumuz kaynaklar ise Selçuklu ve Orta Asya tarihine dâir eserler ile bibliyografik kaynaklardır.

---

<sup>47</sup> Yazıcızâde Muhammed, *Müntehâ* (Perteve Paşa, 293), 22<sup>a</sup>.

<sup>48</sup> Yazıcızâde Muhammed, *Müntehâ* (Perteve Paşa, 293), 8<sup>a</sup>-13<sup>a</sup>. Yazıcızâde'nin “şeyh-i kebîr” olarak bahsettiği kişinin Konevî olduğunu ihtimalli bir dille ifade ettik. Eserin ilgili kişilerce daha detaylı incelenmesi doğru kanaate ulaştıracaktır.

<sup>49</sup> Yazıcızâde Muhammed, *Müntehâ* (Perteve Paşa, 293), 12<sup>b</sup>.

<sup>50</sup> Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Ayşe Mine Akar, “Üç Müellif Bir Eser: Yazıcızâde Mehmed, Ahmed Bîcân ve Bahâizâde Abdurrahîm'in Kitâbu'l-müntehâ'ları”, *Troia'dan Çanakkale'ye İnsanın, İncanın ve Mekânın İnşası: Değerler ve Şehir*, ed. Osman Murat Deniz, 2018, 501-506.



# 1. BÖLÜM

## 1. MÜEYYED CENDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, TESİRLERİ

### 1.1. Hayatı

Müellif kendi eserlerinde tam adını Müeyyed b. Mahmûd b. Sâid b. Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed b. Muhammed b. Süleymân el-Edîbî<sup>1</sup> es-Sûfî el-Hâtemî<sup>2</sup> olarak zikreder.<sup>3</sup> Aynı zamanda mahlası olan مؤيد kelimesi “Müeyyid” olarak da okunabilir, kelime her iki şekilde de telâffuza imkân vermektedir. Ancak mânadan hareketle izâfetsiz kullanıldığında “Müeyyed” olarak okunması daha doğru görünmektedir.<sup>4</sup> Lâkabı “Müeyyidüddîn” veya “Müeyyedüddîn”dir. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in Lâleli nüshasında muhtemelen müstensih tarafından yazılan مؤيد الملة والدين ifadesine dayanarak lâkabını “Müeyyidüddîn” olarak okumak daha isabetli görünmektedir.<sup>5</sup> Cendî kendisi için hiçbir eserinde “Müeyyidüddîn” ifadesini kullanmaz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Cendî için bu lâkab ilk kez Kâşânî (ö. 736/1335) tarafından kullanılmıştır.<sup>6</sup> Kelime “Müeyyidüddîn” olarak okunursa “dini

<sup>1</sup> “el-Edîbî” için bk. Müeyyedüddîn Cendî, *Zeylü Kasîde-i Lâmiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 4184, 96<sup>b</sup>.

<sup>2</sup> “el-Hâtemî” için bk. Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 1417, 216<sup>b</sup>; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1955), 6: 484. Sadece bu iki yerde rastladığımız “el-Hâtemî” nisbesinin müellifin doğduğu/yaşadığı yere nisbeti anlamına gelip gelmediğini tespit edemedik. Belki bu nisbe, hâtemü'l-evliyâ İbnü'l-Arabî'nin meşrebine bağlılığını ifade ediyor olabilir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye bir tarikat yahut fikrî hareket olarak nisbet edilen Ekberiyye'nin diğer adı Hâtemiyye'dir. bk. Mahmud Erol Kılıç, “Ekberiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 544.

<sup>3</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem (Lâleli, 1417)*, 4<sup>b</sup>, 216<sup>b</sup>. Bazı eksiklikleriyle birlikte adı ve nisbesi için ayrıca bk. Müeyyedüddîn Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, thk. Necib Mâyil Herevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1982), 65; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 120.

<sup>4</sup> *el-Kasîdetü'l-lâmiyye*'nin Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, numara 1375 nüshasında hangi tarihte ve kim tarafından yazıldığı belli olmamakla birlikte müellifin ismi ve nisbesi “Müeyyed el-Cendî” şeklinde harekelenmiştir. bk. Müeyyedüddîn Cendî, *el-Kasîdetü'l-lâmiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1375, 54<sup>a</sup>.

<sup>5</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem (Lâleli, 1417)*, 1<sup>a</sup>.

<sup>6</sup> Abdürrezzâk b. Ahmed Kaşânî, *Şerhu'l-Kaşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007), 22.

teyid eden/güçlendiren”, “Müeyyedüddîn” olarak okunursa da “din tarafından teyid edilmiş/güçlendirilmiş” anlamına gelir. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in Lâleli nüshası ile *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*'in müellif nüshasından istinsah edilmiş nüshasında müstensihin belirttiğine göre künyesi Ebû Abdullah'tır.<sup>7</sup> Müellifin eserlerinde yer almayan “Cendî” nisbesine ilk kez Eflâkî'de rastlıyoruz.<sup>8</sup> Brockelmann bu nisbeyi “Cenedî” şeklinde vermiştir.<sup>9</sup> Ancak araştırmacılar Cened'in Yemen'de bir kasaba adyken, Cend'in Türkistan yöresindeki bir şehrin adı olduğunu; Cendî'nin ise Türkistanlı olduğunu belirtirler.<sup>10</sup> Müellif, tasavvuf yoluna girmek istediğinde hacca gitmek üzere deryâdan geçtiğini *به نية حج از دریا گزشتم* / ‘Hacca niyet ederek deryâdan geçtim’ ifadesiyle belirtir. Ceyhun nehrinin eski adının *Amuderyâ* olduğu göz önünde bulundurulduğunda müellifin bahsettiği deryânın Ceyhun olması, dolayısıyla müellifin Ceyhun nehrinin kuzeyinde bulunan Cend şehrinden olması muhtemeldir.

Cend, tarihî bir şehir olup hakkındaki bilgilere en erken IV. (m. X.) yüzyıldan itibâren ulaşılabilir.<sup>11</sup> Seyhun (Sirideryâ) nehrinin güneyinde, Harzem'e on günlük mesafede yer alır.<sup>12</sup> Şehir, Mâverâünnehir'in kuzey batısında bir ileri müdafaa hattı olarak görülmesi ve Harzem'e giden ana ticaret yolu üzerinde bulunması<sup>13</sup> sebebiyle pek çok kez el değiştirmiştir. Selçuklu Devleti'nin kurucusu olan Selçuk Bey'in (ö. 397/1007 [?]) babası Dukak, Oğuz Yabgu Devleti'nde muhtemelen ordu komutanı olarak görev yapmış, o ölünce bu mevkiye oğlu Selçuk geçmiştir.<sup>14</sup> Kaynaklarda hem

<sup>7</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem (Lâleli, 1417)*, 216<sup>b</sup>; Müeyyedüddîn Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, Mektebetü'l-Hidiviyye, 15<sup>a</sup>.

<sup>8</sup> Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, trc. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 306.

<sup>9</sup> Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî* (el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1993), 4: 437.

<sup>10</sup> Herevî, “Mukaddime”, 11; Uludağ, “Cendî”, 7: 361; Ayrıca Cendî'nin eserlerinin bazı yazma nüshalarında muhtemelen nüsha sahipleri tarafından düşülen kayıtlarda bu nisbe “Cendî” şeklinde harekelenmiştir. bk. Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Süleymâniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, nr. 261, ünvan sayfası; Cendî, *el-Kasîdetü'l-lâmiyye (Şehid Ali Paşa, 1375)*, 54<sup>a</sup>; Müeyyedüddîn Cendî, *el-Kasîdetü'l-lâmiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 3681, 56<sup>a</sup>.

<sup>11</sup> Abdülkerim Özaydın, “Cend”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 359-360.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî, *Mucemu'l-büldân* (Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1979), 2: 168; Ebü'l-Kasım İbn Havkal, *Kitâbu Sûreti'l-arz*, 2. Baskı (Leiden: Brill, 1939), 512.

<sup>13</sup> bk. İbrahim Kafesoğlu, *Harezmsahlr Devleti Tarihi*, 3. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, t.y.), 92, 250.

<sup>14</sup> Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, 7. Baskı (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1999), 64-65.

Dukak'ın hem de Selçuk'un halk tarafından çok sevildiği, bu durumu bir tehlike unsuru olarak gören Yabgu'nun, eşinin de tesirinde kalarak Selçuk'u bertaraf etmek istediği, bunun üzerine Selçuk Bey'in maiyyeti olan 200.000 çadır halkı, yani birkaç milyon insanla birlikte Oğuz Yabgu Devleti'nden tahminî 349 (m. 960) yılında ayrılarak Cend'e geldiği ve burada halkın dini olan İslâmiyet'i seçtiği yazar.<sup>15</sup> Göç edenler, şehirde bulunanlar ve Selçuk Bey'in gayr-i müslim Türklerle yaptığı mücadelelerde elde ettiği zaferler sonucu çeşitli beldelerden akın eden Türkler, IV. yüzyılda şehrin büyüklüğü hakkında fikir vermektedir. Selçuk Bey yaptığı mücadelelerle "el-Melikül-gâzî" ünvanını almış, Cend de Selçukluların başkenti olmuştur.<sup>16</sup> Hem Selçuklu Devleti'nin "mebdei ve menşei" kabul edilmesi hem de devletin kurucusu Selçuk Bey'in kabrinin burada bulunması sebebiyle Cend, Türkler için "aziz bir belde" kabul edilmektedir.<sup>17</sup> Kaşgarlı Mahmud'un (ö. V/XI. y.y.) sözlüğünde yer alan haritada, Türklerin oturduğu belli başlı yerleri gösterirken Cend'e de yer vermesi Cend'in bu yüzyıldaki büyüklüğü ve önemini göstermektedir.<sup>18</sup>

Şehrin yukarıda bahsettiğimiz coğrafi konumundan dolayı Selçuk Bey'in ölümünden sonra, Selçuk sülâlesine düşman olan<sup>19</sup> (muhtemelen son Oğuz yabgusu Ali Han'ın oğlu<sup>20</sup>) Ebü'l-Fevâris Şah Melik ile Karahanlıların baskısı sonucu Selçuklular Cend'den ayrılmak zorunda kalmışlar; Şah Melik, Tuğrul Bey'le yaptığı mücadeleyi kaybedip 434 (m. 1042) yılında öldürülünce şehir tekrar Selçukluların hakimiyetine girmiştir. Bu tarihten sonra Kıpçaklar, Harzemşahlar ve Karahanlıların hakimiyeti altında bulunan şehir, Cendî doğmadan önce, 616 (m. 1219) yılında Moğollar tarafından ele geçirildiğinde hâlâ "Türkistan bölgesinde yer alan büyük bir şehir" olarak tavsif edilmekte ve halkının Hanefî mezhebine bağlı olduğu

---

<sup>15</sup> Turan, *Selçuklular Tarihi*, 66-67. Turan'ın verdiği sayı mübalağalı görünmektedir. Zeki Velidi Togan'a göre Selçuk Bey'le birlikte 100 atlı er göç etmiştir. Beraberlerinde de 1500 deve ve 50.000 kadar koyun vardır. bk. Zeki Velidi Togan, *Umûmî Türk Tarihi'ne Giriş* (İstanbul, 1981), 183. Her halükârda Cend'in, ahâlî ve göçlerle oluşan nüfusu barındırabilecek kadar büyük bir şehir olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>16</sup> Turan, *Selçuklular Tarihi*, 68.

<sup>17</sup> Turan, *Selçuklular Tarihi*, 69. Cend'in önemi için bk. Kafesoğlu, *Harezmşahlar Devleti Tarihi*, 91-92. Harzemşahlar devrinde Cend hakkındaki Farsça bir menşûr için bk. Muhammed b. Müeyyed Bağdâdî, *et-Tevessül ile't-teressül*, nşr. Ahmed Behmenyâr (Tahran, 1315), 13-14.

<sup>18</sup> bk. Kaşgarlı Mahmud, *Divân-ı Lûgati't-Türk*, trc. Besim Atalay, 4 c. (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1992). Bu haritaya çalışmamızın Ekler kısmında yer verilmiştir.

<sup>19</sup> Vasilij Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, trc. Hakkı Dursun (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990), 193.

<sup>20</sup> Togan, *Umûmî Türk Tarihi'ne Giriş*, 497.

belirtilmektedir.<sup>21</sup> Cüveynî, şehrin Moğollar tarafından savaşmadan ele geçirildiğini, dokuz gün dokuz gece yağmaya tâbi tutulduğunu anlatır.<sup>22</sup> Muhtemelen bu tarihten sonra ve Moğol hakimiyetinden dolayı şehirde artık “çöküntü izleri” görülmeye başlanmış,<sup>23</sup> VIII. (m. XIV) yüzyıldan sonra ise şehir ortadan kalkmıştır.<sup>24</sup> Herevî'nin naklettiğine göre bugün Kazakistan'da bulunan Pruf harabeleri bu şehirden kalmadır.<sup>25</sup>

Cendî, bir Türkmen beldesi olan bu şehirde, Moğol hakimiyeti altında dünyaya gelmiştir. Ne zaman doğduğu ve ne kadar ömür sürdüğüne dâir elimizde kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, tasavvufa intisâb etmek istediğinde babasının onun hayatı hakkında söz söyleyebileceği bir yaşta olduğu düşünüldüğünde, o dönemde otuz yaşını geçmemiş olduğunu varsayabiliriz. Bu durumda Cendî VII. yüzyılın ikinci çeyreğinde dünyaya gelmiştir. Moğollar her ne kadar ele geçirdikleri şehirleri yağma etseler de, kendilerine karşı koymadıkları müddetçe şehir halkına zarar vermemekte ve dinlerini yaşamakta serbest bırakmaktadırlar. Bu yüzden Cendî'nin çocukluk ve gençlik dönemleri bu şehirde, Moğol hakimiyetinde olsa da, nisbeten sükûnet içinde geçmiştir. Şehrin sosyal hayatı hakkında kayda değer malûmata sahip değiliz. Cemal Karşı'nın naklettiğine göre 671 (m. 1273) yılında vefât eden Kübrevî şeyhi Kemâleddîn Harezmî-i Suğnakî halk tarafından ‘Şeyh Baba’ olarak bilinip sevilmektedir.<sup>26</sup> Şeyh Kemâl Baba, sülûkünü Necmeddîn Kübra'nın (ö. 618/1221) yanında tamamlamış ve şeyhinin emriyle Cend'de yaşayan Mevlâna Şemseddîn Müftî'nin Ahmed isimindeki oğlunu irşad için buraya gelmiştir.<sup>27</sup> Şeyh Kemâl Baba'nın, dolayısıyla Kübrevîlik'in Cend'e ne zaman geldiğini tahmin etmek güç

---

<sup>21</sup> Hamevî, *Mucemu'l-büldân*, 2: 168.

<sup>22</sup> bk. Alâeddîn Ata Melik b. Muhammed Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşâ*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), 123-125.

<sup>23</sup> XIII. yüzyılda yaşamış Türkistanlı âlim Cemal Karşı'den (ö. 702/1303'ten sonra) naklen Vasiliy Viladimiroviç Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, trc. Kazım Yaşar Koprıman - Afşar İsmail Aka (Ankara, 1975), 266.

<sup>24</sup> Özeydın, “Cend”, 7: 359-360.

<sup>25</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 11.

<sup>26</sup> Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 258.

<sup>27</sup> bk. Abdurrahmân b. Ahmed Câmî, *Evliyâ Menkıbeleri Nefehât*, nşr. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, trc. Lâmiî Çelebi (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 577-578. Şeyh Kemâl Baba'nın kurduğu kol XV. yüzyıla kadar Orta Asya'da faaliyet göstermiştir. Kolun son şeyhi ise Kemâleddîn Hüseyin Harezmî'dir (ö. 836/1433). bk. Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 154-156; Süleyman Gökbulut, “Kemâleddîn Hüseyin Harezmî ve Yarım Kalmış Farsça Mesnevî Şerhi”, *Sûfî Araştırmaları*, 8 (t.y.): 39.

olmakla beraber Cendî'nin buradan ayrılmasından sonra olması muhtemeldir. Şeyh Kemâl'in Cend'e geliş sebebi ve Cendî'nin tasavvufa intisâb macerasını anlatırken bahsettiği hâfızlar meclisi<sup>28</sup> şehrin dinî hüviyeti hakkında az çok fikir vermektedir. Buradan şehir halkının âlim ve şeyhlere itibar ettiği çıkarılabilir.

Cendî, babasının büyük bir hoca olduğunu söylediğine göre<sup>29</sup> ilk eğitimini babasından almış olması muhtemeldir. Babası Mahmûd b. Sâid hakkında müellifin anlattıklarından başka elimizde bilgi yoktur, bunlar da hâtıra kabîlindedir. Cendî, küçük bir çocukken babasının ona gördüğü rüyaları anlattığını ve bu rüyaların aynen çıktığına şahit olduklarından bahseder.<sup>30</sup> Müellif, sülûkünün başlangıcında bir mürşide bağlanmak istemiş, babasıyla birlikte devrindeki âlimler, hocaları ve arkadaşları bunu hoş bulmayıp engel olmaya çalışmışlardır. Cendî bu durumu şu sözleriyle anlatır:

Kendilerinden ayrılarak Hakk'ı talep etmeme ve gerçek bir mürşide bağlanmama mâni olmaya çalıştılar. Aklî, şer'î ve örfî pek çok delil öne sürdüler. Nefis, hevâ ve tabiatları, örf ve âdetlerine bağlılıkları sebebiyle karşı çıkıyorlardı. Ancak gönlümün derinliklerinden bir bâis-i hakîkî şöyle diyordu:

"عذل العوادل حول قلبي التائه/وهوى الأحيه منه في سودائه"

Tenkid edenlerin tenkidleri şaşkın kalbimin etrafında  
Dostların sevgisi ise kalbimin derinlerinde

Ne yapacağımı bilmemezlikten dolayı âciz bir haldeyken istihâre yaptım ve hâfızlar meclisine gittim. Hakk'ı murâkabe ederken okunacak ilk âyeti tefe'ül ettim, şu âyet okundu: "*De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşîretiniz, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz bir ticaret ve beğendiğiniz meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve O'nun yolunda cihattan daha sevgili ise, artık Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin. Allah, fâsık topluluğu doğru yola erdirmez.*"<sup>31</sup> Bu murâkabe yapan miskin dervişin üzerine bir hâl galebe çaldı, kuvvetli bir vecd geldi ve Allah'tan başkasını terk ettirdi.<sup>32</sup>

Bu olayın akabinde Cendî annesinden kalan mal ve mülkü babasına bırakıp, eşine de mehri karşılığı bin dinar verir ve tasavvuf yolculuğuna başlar. Önce hacca, hacdan sonra da "asrının kâmilî, vaktin kutbu'l-aktâbı" olarak tarif ettiği Konevî'nin

<sup>28</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 142-143.

<sup>29</sup> bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 143.

<sup>30</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 217.

<sup>31</sup> Tevbe, 10/24.

<sup>32</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 142-143.

yanına gidip hocasının vefâtına kadar Konya’da kalır. Hocasına on yıl hizmet ettiğini ifade ettiğine göre<sup>33</sup> Konya’ya gelişi 663 (m. 1264) yılındadır.

Cendî’nin bilinen tek hocası olan Konevî, tahminî 603 (m. 1207) yılında Malatya’da doğmuştur.<sup>34</sup> Babası Mecdüddîn İshak (ö. 618/1221 [?]), Selçuklu sultanları Gıyâseddîn Keyhüsrev (ö. 607/1211) ve oğlu İzzeddîn Keykâvus’un (ö. 616/1220) hocasıdır. Her iki sultan da Mecdüddîn İshak’a büyük hürmet beslemiş; Keyhüsrev, hocası için şiir yazacak kadar ona muhabbet duyarken,<sup>35</sup> Keykâvus ise tahta çıkışını tebliğ için Abbasî halifesine pek çok hediyeyle birlikte hocasını göndermiştir.<sup>36</sup> Gıyâseddîn Keyhüsrev, kardeşi Süleyman Şah’la giriştiği taht mücadelesini kaybedip Konya’dan ayrıldığında hocası da ayrılmış ve Şam’a gitmiş, Süleyman Şah’ın ölümünden sonra tahta geçen Keyhüsrev ilk iş olarak hocasını Konya’ya getirtirken, bir müddet sonra da oğlunun eğitimi için Malatya’ya göndermiştir.<sup>37</sup> Konevî bu sırada doğmuş olmalıdır.<sup>38</sup> Babasının Selçuklu sultanlarıyla olan bu ilişkisi sebebiyle Konevî iyi bir eğitim aldığı gibi bulunduğu çevre hasebiyle de pek çok âlim ve mutasavvıfla bir arada olmuş, babasının vefâtından sonra da bu ilişkilerini sürdürmüştür. Mecdüddîn İshak’ın hacdayken tanışıp Malatya’ya davet ettiği İbnü'l-Arabî bunlardan biridir.<sup>39</sup> Konevî, babasının vefâtından sonra annesiyle evlenen İbnü'l-Arabî’nin yanında yaşamıştır. Konevî’nin ağırlıklı olarak Mevlevî kaynaklardan derlenen menâkıbı<sup>40</sup> ile bu menâkıbı esas alan bazı çağdaş eserlerde İbnü'l-Arabî’nin Endülüs’ten Anadolu’ya gelmesinin gerekçesi olarak Konevî’nin yetiştirilmesi gösterilir<sup>41</sup> ancak Abdurrahman Câmî’nin *Fusûs* şerhi üzerinden kaynak

<sup>33</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 143-144.

<sup>34</sup> Demirli, *Bilgi ve Varlık*, 13.

<sup>35</sup> Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi: Siyasî Tarih* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993), 275.

<sup>36</sup> Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 298.

<sup>37</sup> Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 275.

<sup>38</sup> Ekrem Demirli, “Sadreddîn Konevî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 420.

<sup>39</sup> Mecdüddîn İshak’ın entelektüel ve siyasî çevresi için bk. Ekrem Demirli, *Sadreddîn Konevî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 18.

<sup>40</sup> Ekrem Demirli, “Ahmet Remzi (Akyürek) Dede”, *Mârifet Yolcusuna Kılavuz Tebsiratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehâ* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 12.

<sup>41</sup> “Ol vakit ki Tunus’tan Rûm’a hicretle emrolundum, Cenâb-ı İzzet’e teveccüh edip dedim ki: ‘Sefineye girmezem, tâ bilmeyince hicretten murad nedir ve vârisim olup benden istimdâd kim etse gerekir?’ Hitab geldi ki: ‘Vârisin Sadreddîn Konevî ve hicretten murad ona ilm-i ledünnîdir’”. bk. Sadreddîn Konevî, *Mârifet Yolcusuna Kılavuz Tebsiratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehâ*, trc. Ahmet Remzi Akyürek (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 123; Demirli, *Sadreddîn Konevî*, 19.



olarak verilen Cendî şerhinde bu şekilde bir bilgi yoktur.<sup>42</sup> Bahse konu olan pasajda İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'ten ayrılırken yaşadığı manevî bir hâl sonucu o tarihten itibaren yaşayacağı şeylerin kendisine gösterilmesinden söz edilir:

“(Şeyhim) benimle kader sırrı konusunda konuşuyordu. Özel velâyetin hâtemi olan ekmele şeyhimiz ona demiş ki: ‘Endülüs beldelerinden Rûm denizine ulaştığımda, Allah’ın benim üzerime, benim için ve benden, ömrümün sonuna kadar takdir ettiği zâhir ve vücûdî bâtın hallerimin ayrıntılarına şahit olmadan denize açılmamaya azmettim. Tam bir huzûr, kapsamlı bir şuhûd ve kâmil bir murâkabe ile Allah’a yöneldim. O da bana ömrümün sonuna kadar olacak zâhir ve bâtın bütün hallerimi gösterdi. Hatta baban İshak b. Muhammed’le ve seninle olan arkadaşlığımı, senin hallerin, ilmin, zevkin, makamın, tecellilerin ve Allah’tan aldığı her şeyi... Bunun üzerine basîret ve yakîn ile denize açıldım. Her şey tam da gösterildiği gibi oldu.’”<sup>43</sup>

Konevî, İbnü'l-Arabî ile İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde dolaşmış, onun 638 (m. 1240) yılında Şam’da vefât etmesi üzerine muhtemelen 639’da (m. 1241) Konya’ya gelmiştir.<sup>44</sup> Konevî Konya’ya geldiğinde Türkiye Selçukluları henüz Köseadağ mağlubiyetini yaşamamıştır ve devlet Alâeddîn Keykûbâd’dan (ö. 634/1237) kalma ikbâl günlerini sürdürmekte, Moğollar da Selçuklu’ya saldırmaya cesaret edememektedir. Ancak Baba İshak (ö. 637/1240) isyanı ve akabindeki olaylar Moğollara taarruz cesareti vermiş, II. Gıyâseddîn Keyhüsrev zamanında bir dönüm noktası niteliğindeki Köseadağ mağlubiyeti (1243) yaşanmıştır. Bu mağlubiyet Moğollara tâbiiyet sonucunu getirmiş, halk hem zorbalık hem de ağır vergiler altında bunalmıştır.<sup>45</sup> XIII. yüzyıl bu yüzden halkın bir sığınak arayışıyla tasavvufî eğilimlerinin arttığı, hâdiselerin tesiriyle kaza ve kader risâlelerinin yazıldığı bir yüzyıldır.

---

<sup>42</sup> krş. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 233-234, 277-278 ile Abdurrahmân b. Ahmed Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 2. Baskı (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009), 91 ve Demirli, *Sadreddîn Konevî*, 19. Câmî *Nefehât*'ında bu anekdotu İbnü'l-Arabî'nin Konevî için geldiğini îmâ edecek şekilde aktarmamıştır. bk. Câmî, *Evlîyâ Menkıbeleri*, 732.

<sup>43</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 233-234, 277-278.

<sup>44</sup> Demirli, “Sadreddîn Konevî”, 35: 420. Konevî'nin Konya'ya gelişinin 1246 veya 1247'de olduğu da rivâyet edilir. bk. Ahmet Şeref Ceran, *Büyük İslâm Âlimi ve Mutasavvıf Şeyh Sadreddîn Muhammed el-Konevî* (Konya, 1995), 35; Mehmet Eren, “Sadreddîn Konevî'nin Derslerine Katılan Meşhur Sîmâlar”, *II. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*, 2014, 70.

<sup>45</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 403-457; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılâp, 2018), 19-28.

Kösedağ Savaşı sonucunda Moğol kumandanı Baycu, Sivas ve Kayseri'yi aldıktan sonra Azerbaycan sınırları dahilinde bulunan Mugan'a dönmüş ve Selçuklu'yu tercih ettiği devlet adamları aracılığıyla buradan yönetmiştir. 1243'ten Moğolların Anadolu'ya ikinci kez geliş tarihi olan 1256'ya kadar devlet, Celâleddin Karatay gibi devlet adamları sayesinde ayakta kalabilmiş, 1256'dan sonra ise Anadolu toprakları Kızılırmak nehrinin doğusu ve batısı olarak ikiye ayrılıp, Moğol'a vergi ödeyen iki ayrı sultanla yönetilmiştir.<sup>46</sup> Baycu tarafından bu tarihte Konya kuşatıldığında hem Konevî hem de Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö. 672/1273) buradadır. Şehir, anlaşma yoluyla işgal ve yağmadan kurtulmuştur ancak Mevlevî kaynakları bunu Mevlânâ'nın bir kerâmeti olarak yazmaktadır.<sup>47</sup> Anadolu'nun bu yıllarda düştüğü duruma rağmen büyük mimarî eserler ortaya konmuştur ve memleket iktisadî olarak iyi durumdadır. Konya'nın başkent olup hiç işgale uğramamış olması, Moğol zulmünden kaçıp Anadolu'ya sığınan Mâverâünnehir, Horasan ve İranlı âlim, sanatkâr ve tüccarların Konya'yı yurt edinmelerine sebep olmuş, bu dönemde şehir oldukça farklı etnik kimlik, din ve anlayışa sahip insanların bir arada bulunup kaynaştığı bir yer haline gelmiştir.<sup>48</sup> XIII. yüzyıl Konya'sında Evhadüddîn Kirmânî (ö. 635/1238), İbnü'l-Arabî, Necmeddîn Dâye (ö. 654/1256), Mevlânâ, Konevî, Siraceddîn Urmevî (ö. 682/1283), Fahreddîn Irakî (ö. 688/1289), Saîdüddîn Fergânî (ö. 699/1300) ve Cendî gibi pek çok önemli şahsiyet görülür.<sup>49</sup>

1262-1277 arası Anadolu Selçuklu tarihi için olduğu kadar XIII. yüzyıl tasavvuf tarihi açısından da önemlidir. Çünkü bu yıllar arasında Alâeddîn Keykûbâd döneminden itibaren Selçuklu devlet işlerinde vazifesi olan ve ilerleyen yıllarda vezirliğe kadar yükselen Mühezzebüddîn Ali'nin oğlu Muîneddîn Süleyman Pervâne'nin (ö. 676/1277) devletin yönetiminde adeta tek başına söz sahibi olduğu bir

---

<sup>46</sup> Konu hakkında bk. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 462-488.

<sup>47</sup> Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 240-241.

<sup>48</sup> XIII. yüzyılda Konya'nın siyasî, ilmî ve sosyal durumu için bk. Hüseyin Güllüce, "Mevlânâ'nın Yaşadığı VII./XIII. Asırda Belh ve Konya'nın İlmî ve Tasavvufî Durumuna Genel Bir Bakış", *Ekev Akademik Dergisi*, 55 (Bahar 2013): 106-111; Tuncer Baykara, "Konya", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 184.

<sup>49</sup> XIII. yüzyılda Anadolu'nun genel bir panoraması için bk. M. Asım Yediyıldız, "XIII. yüzyılda Anadolu: Siyasî, Sosyal ve Kültürel Durum", *Yunus'un Nefesi, III. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, 2017, 9-18. Ayrıca bk. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 524. XIII. yüzyılda Anadolu ve İran'daki âlimler için bk. Muhammed Masum Şîrâzî Masum Ali Şah, *Tarâiku'l-hakâik*, thk. Muhammed Cafer Mahcub (Tahran: Kitâbhâne-i Senâî, 1339), 2: 318-319.

dönemdir. Sultan IV. Kılıçarslan bu dönemde pasif bir hükümdar olmuş, Pervâne ise Moğollarla birlikte hareket etmesine rağmen devleti dönem şartlarında olabilecek en iyi seviyede tutmuştur.<sup>50</sup> Tarihî kaynaklarda Pervâne dönemi için şu ifadeler kullanılır: “Pervâne zamanında asayiş o kadar ileri idi ki kurt ile kuzu birlikte su içip dolaşıyorlardı.”<sup>51</sup> “Bu kişinin cömertlik simgesi olan vücûdu ile dünya rahata erişmiştir. Büyük bir emniyet, sonsuz bir feyiz ve berekete kavuşmuştur. Onun zamanında bilginler, şeyhler ve fazîletli kişiler medrese ve hankâhlarda refah ve huzur içinde yaşıyor.”<sup>52</sup> Pervâne, Moğol hanının Selçuklu ülkesine gönderdiği kumandanların gözetiminde bulunmakla birlikte, devleti iktisadî ve siyasî olarak geliştirmeye çalışmış, döneminde yaşayan âlim ve şeyhleri ise himâye etmiştir. Kaynaklarda Pervâne’nin Mevlânâ ve Konevî ile sık sık bir araya geldiği yazar. Bu konuda Eflâkî’de bir kısmı menkıbevî pek çok hadîse anlatılır. Pervâne kendi sarayında Mevlânâ’nın katıldığı semâ meclisleri düzenletmiş,<sup>53</sup> Konevî zâviyesinde de sık sık bir arada bulunmuşlardır.<sup>54</sup> Mevlânâ’dan öğütler almış, onun ihtiyaç sahiplerine yardım etmesi için yazdığı mektuplara hüsn-i kabulle mukabelede bulunmuştur.<sup>55</sup> Konevî’den *Câmiu’l-usûl*’ü dinlemiştir.<sup>56</sup> Muhtemelen Konevî zâviyesinde tanıştığı Fahreddîn Irakî için Konevî’nin vefâtından sonra kendi ıktası olan Tokat’ta yaygın kanaate göre 1275 yılında<sup>57</sup> bir zâviye (hânekâh-ı Pervâne) inşâ ettirmiş ve ona mürid olmuştur.<sup>58</sup>

Cendî 1264 yılında Konya’ya geldiğinde Konya’nın siyasî ve sosyal durumu bu şekildedir. Pervâne tarafından sağlanan refah ve hürmet ortamında Konevî, Hâce

---

<sup>50</sup> Mühezzebüddîn Ali için bk. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 522. Pervâne zamanında Selçuklu devleti için bk. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 505-557; Nejat Kaymaz, *Pervâne Süleyman 13. Yüzyılın İşbirlikçi Emîri Muînüddîn Süleyman* (İstanbul, 1999).

<sup>51</sup> Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 523.

<sup>52</sup> Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 139-140. Mevlânâ’nın Pervâne’yi cömertlik bakımından Hz. Osman’a benzettiği bir hikâye için bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 173-174.

<sup>53</sup> Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 134, 171.

<sup>54</sup> Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 169.

<sup>55</sup> Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 177, 303.

<sup>56</sup> Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 177.

<sup>57</sup> Nuri Seçgin, “Tokat”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 224.

<sup>58</sup> bk. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 524; Muharrem Kesik, “Muînüddîn Süleyman Pervâne”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 93. Bahsedilen hankâh Gökmedrese olarak bilinen ve 1930’da müzeye dönüştürülüp 2012 yılına kadar müze olarak hizmet veren yer olmalıdır. 2012 yılında müze Sulusokak’ta bulunan Tokat Bedesteni’ne taşınca tarihî bina da ziyarete kapanmıştır.

Cihân'ın kendisine tahsis ettiği konakta<sup>59</sup> İbnü'l-Harrât'ın *el-Ahkâmü'l-kübrâ*'sı, İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl*'ü gibi hadis kitapları ile İbnü'l-Arabî'nin eserlerini, İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Tâiyye*'sini ve kendi eserlerini okutmaktadır.<sup>60</sup> Etrafında halkın münevver tabakası bulunur ve devletten de iyi bir geliri vardır.<sup>61</sup> Kurduğu ders halkasına katılanlar arasında Cendî ile birlikte Fergânî, Fahreddîn Irakî, Kutbeddîn Şîrâzî, Sirâceddîn Urmevî,<sup>62</sup> Şemseddîn İki, Şerefeddîn Mevsilî, Nâsireddîn Konevî<sup>63</sup> de vardır. Cendî muhtemelen hocasının bütün derslerine katılıp zâviyenin ve şehrin ilmî atmosferinden istifâde ederken, bu sırada kendisine tahsis edilen hücreinde defalarca erbaîn çıkarır ve sülûkünü tamamlar. Müellif seyrine dâir bilgilere *Tuhfetü'l-fütûh*'ta yer vermektedir. Bu bilgiler Konevî'nin mürîd yetiştirme usûlünü göstermesi açısından da önem arz eder.<sup>64</sup>

Konevî 1274'te vefât ettikten sonra ders halkasında bulunanların ne yaptıklarına dâir çok fazla bilgi yoktur. Bu isimlerden Fahreddîn Irâkî'nin, Pervâne Süleyman'ın kendisi için Tokat'ta yaptırdığı hankâhta iki yıl kadar kaldığını biliyoruz.

---

<sup>59</sup> Ceran, *Konevî*, 35. Bu konak bugün de mevcûd olup, kitaplar Yusuf Ağa Kütüphanesi'ne nakledilmeden önce Konevî kütüphanesini ve türbesini de içinde barındıran, bugün câmi olarak hizmet veren yerdir. Kaynaklarda nakledildiğine göre bugün sadece câmi ve bahçesi ile, câminin yakınındaki Turgutoğlu kümbetinden ibâret olan Konevî mamûresi o dönemde daha geniş bir alanda bulunmaktadır. Bu durumda içinde semâ meclislerinin düzenlendiği ve Cendî'nin de sülûkünü tamamladığı zâviyenin câmiye yakın bir yerde olmakla birlikte bugün mevcûd olmadığını söyleyebiliriz. Konevî külliyesi hakkında bilgi için bk. Hasan Özönder, "Sadreddîn Konevî Mamûresinin Mimarî Teşekkülü", *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi* 4 (1989): 129-167. Konevî Câmiî kitâbesinin Konevî'nin vefât tarihini göstermesi dolayısıyla bugün var olan câminin Hâce Cihân'ın tahsis ettiği konak olmaması da ihtimal dahilindedir. bk. Uğur Altuğ, "Sadreddin Konevî Kütüphanesindeki Kitaplar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (20 Nisan 2016): 566. Ancak bugün câmi olarak hizmet veren yapının iç avlusundan üst kata açılan yer, bir câmi mimarisinden ziyâde konak yapısı arz ettiğinden; kitâbenin, Konevî'nin kitaplarını bağışlamasıyla vefâtının akabinde konağın kütüphane olarak hizmet vermeye başladığı tarihi gösteriyor olması daha isabetlidir. Nitekim câminin doğu duvarında bulunan bir nişin Konevî'nin çilehânesi olduğu belirtilmektedir. O halde kitâbede yer alan "inşâ edildi" ibâresi yapının yeni baştan inşâsını ifade etmemektedir ve bugün câmi olan yer, gördüğü tamir ve tadilatlarla rağmen Hâce Cihân'ın tahsis ettiği konak olmalıdır. Konevî çilehânesi olan niş hakkında bilgi için bk. Özönder, "Sadreddîn Konevî Mamûresinin Mimarî Teşekkülü", 136. Bugün mevcûd câminin iç avlusundan üst kata açılan yerin kütüphaneye ait olduğuyula ilgili bk. Bayram, "Sadru'd-din Konevî Kütüphanesi ve Kitapları", 180.

<sup>60</sup> Eren, "Sadreddîn Konevî'nin Derslerine Katılan Meşhur Sîmâlar", 70.

<sup>61</sup> Eren, "Sadreddîn Konevî'nin Derslerine Katılan Meşhur Sîmâlar", 73.

<sup>62</sup> Bu isimler ve bunların dışında derslere katılan veya Konevî'yle arkadaşlık kuran, bu sebeple Cendî'nin de görmüş olma ihtimali bulunan kimseler için bk. Eren, "Sadreddîn Konevî'nin Derslerine Katılan Meşhur Sîmâlar", 72-75.

<sup>63</sup> Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 306.

<sup>64</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Akar, "Konevî'nin Müeyyed Cendî'ye Tesirleri", 91-96.

Pervâne, Moğollar tarafından öldürüleceğini anlayınca Mısır sultanı Baybars'ın elinde esir bulunan oğlunun kurtarılması için Irâkî'ye mücevher dolu bir kese emanet etmiş, 1277'de öldürülünce de Irâkî önce Sinop'a, ardından da Mısır'a gidip Pervâne'nin oğlunu kurtarmıştır.<sup>65</sup> Bazı araştırmacılar Cendî'nin Konevî'nin vefâtından sonra Irâkî ile birlikte hareket etmiş olabileceğini belirtir.<sup>66</sup> Nitekim Fahreddîn Irakî Konya'ya geldiğinde takriben ellili yaşlarda bulunmaktadır ve Cendî'den iki sene kadar evvel buraya gelmiş, Konevî'nin hizmetine girmiştir. Cendî'nin Irâkî ile birlikte hareket etmesi ihtimal dahilindedir<sup>67</sup> ancak müellif *Fusûsu'l-hikem* şerhinde şeyhinin vefâtının akabinde Bağdat'a gittiğini belirtir.<sup>68</sup> Bu durumda Cendî'nin, Konevî'nin vefâtından sonra Irâkî'yle birlikte Tokat'a gitmiş olma ihtimali zayıflar. Eflâkî'de Cendî'nin "askerî sınıftan bir bölük sûfiyle" Konya Ereğli'sine gittiği ve çok iyi ağırlandığı yazmaktadır.<sup>69</sup> Bu ziyaret muhtemelen kısa süreliğine ve Konevî'nin vefâtından sonra gerçekleşmiştir.

Müellifin, Bağdat'a Abbasî halifesiyle görüşmek üzere gittiği ifade ediliyorsa da<sup>70</sup> gittiği tarih göz önüne alındığında doğruluğu mümkün görünmemektedir. Nitekim 1258'den sonra Abbasî hilâfeti son bulmuş, 1258-1282 arasında şehri İlhanlı hükümdarının vekili sıfatıyla Ata Melik Cüveynî yönetmiştir.<sup>71</sup> Cüveynî, genç yaşında Moğol hanlarının kâtipliğini yapmış ve onların güvenini kazanmış; âlim, sanatkâr ve din adamlarını koruyan entelektüel bir devlet adamıdır. Döneminde Bağdat'ın tahrip edilen mimarî eserlerini tamir ettirmiş, sulama kanalları yaptırmış, şehri iktisadî ve ilmî bakımdan kalkındırmıştır.<sup>72</sup> Cendî muhtemelen 1274 yılında buraya geldiğinde şehir Ata Melik Cüveynî idaresinde bulunmaktadır. Müellifin buradan ayrılması ise tahmînen Cüveynî'nin vefâtının akabinindedir. Müellif, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*'de buraya

---

<sup>65</sup> Orhan Bilgin, "Fahreddîn-i Irâkî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 85. Irâkî'nin hayatı için ayrıca bk. William Chittick, "Fahreddîn Irâkî'nin Hayatı", *Aşk Metafiziği*, trc. Ercan Alkan (İstanbul: Hayy Kitap, 2012).

<sup>66</sup> bk. Bayram, "Pervaneoğulları Zamanında İlmî Çalışmalar", 384; Kunt, "Konevî'nin Öğrencisi Müeyyidüddîn-i Cendî'nin Hayatı ve Eserleri", 161.

<sup>67</sup> Abdurrahman Câmî, Irâkî'nin *Lemeât*'ında Cendî'den iki beyit naklettiğini yazmaktadır. bk. Câmî, *Nefehât Evliyâ Menkıbeleri*, 735.

<sup>68</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 19.

<sup>69</sup> bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 306.

<sup>70</sup> Kunt, "Konevî'nin Öğrencisi Müeyyidüddîn-i Cendî'nin Hayatı ve Eserleri", 161.

<sup>71</sup> Abdülaziz Dûrî, "Bağdat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 432.

<sup>72</sup> Orhan Bilgin, "Cüveynî, Atâ Melik", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 140-141. Cüveynî aynı zamanda Moğol tarihi hakkında birinci elden bilgilerin sunulduğu *Târih-i Cihângüşâ'*nin müellifidir.

geldiğinde yaşadığı bir hâdiseden söz eder. Câmî'nin de eserine aldığı anekdota göre Cendî, Bağdat'ta bulunduğu sırada bir kişi mehdîlik iddiasında bulunarak kendisinden tasdik istemiş, müellif onun yalancı olduğunu ilan edince o kişi ve avânesi tarafından baskı ve zulme uğramış, İbnü'l-Arabî'nin rûhâniyetine sığınıp ona yönelmiş, gördüğü bir rüyanın akabinde ise o kişi artık ona zarar veremez olmuştur. Gördüğü rüya şu şekildedir: İbnü'l-Arabî bu yalancı müddeîyi elleri ve ayaklarından tutar ve “bunu yere fırlatayım mı?” buyurur. Cendî de “emir ve hüküm sizindir efendim” der. Akabinde mescide gittiğinde müddeî ve avânesini orada bulur, onları umursamadan mihrab tarafına geçip namazını kılar, kimse de kendisine zarar vermeye çalışmaz. Müellif daha sonra bu kişinin, huzurunda tövbe ettiğini belirtir.<sup>73</sup> Bu anekdottan Cendî'nin Bağdat'ta dinî anlamda otorite kabul edildiğini çıkarmak mümkündür. Müellif, Konya'da başladığı *Fusûs* şerhine Bağdat'ta, buradaki âlim ve fazîletli kimselerin ısrarı üzerine devam etmiş ancak bitirememiştir.<sup>74</sup> *Şerhu Mevâkii'n-nücûm*'un yazılması ise 683 (m. 1284) yılında burada olmuştur.<sup>75</sup> Öyleyse müellifin burada on yıla yakın bir süre kaldığı tahmin edilebilir.

Müellif Bağdat'tan sonra Sinop'a gitmiş, hem seyr ü sülûkü hakkında verdiği bilgilerle çok önemli bir biyografi kaynağı hem de güzel ahlâkı kazanma yollarını gösteren önemli bir ahlâk kitabı olan *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*'u buradaki bir hanım sultana ithâfen yazmıştır. Cendî'nin *Tuhfe*'yi ithaf ettiği hanım sultan muhtemelen Pervâne'nin kızı ya da torunudur.<sup>76</sup> Sinop, müellifin burada bulunduğu tarihlerde Pervâne'nin diğer oğlu Muîneddîn Muhammed'in elindedir.<sup>77</sup> Muîneddîn Pervâne, Selçuklu ülkesine hakim olduğu dönemde 1266 yılında burayı Trabzon Rumlarının elinden almış, Alâeddîn Keykubad döneminde yapılan ve Rumlar tarafından tahrip edilen eserleri imar ettirip kendi adıyla anılan bir medrese inşa

---

<sup>73</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 2008, 124; Câmî, *Evliyâ Menkıbeleri*, 734-735.

<sup>74</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 2008, 19.

<sup>75</sup> Müeyyedüddîn Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2447, 40<sup>a</sup>; Müeyyedüddîn Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, nr. 1183-15, 144<sup>a</sup>-144<sup>b</sup>.

<sup>76</sup> Chittick, “Fahreddîn Irâkî'nin Hayatı”, 50.

<sup>77</sup> Chittick, “Fahreddîn Irâkî'nin Hayatı”, 50.

ettirmiş ve Pervâneoğulları Beyliği'nin (1277-1322) temellerini atmıştır.<sup>78</sup> Vefâtından sonra da şehir oğlu tarafından yönetilmiştir.

Mevcut *Tuhfe* nüshalarında eserin telif tarihi yazmadığından Cendî'nin Sinop'a ne zaman gittiği ve ne kadar kaldığını tahmin etmek güçtür. Ancak *Tuhfe*'den sonra yazılan *Şerhu Kasîde-i Lâmiyye*'nin, merkezi Tebriz olan İlhanlı Devleti hanı Geyhatu'nun (ö. 694/1295) vezirine ithâfen 1292 yılında telif edilmiş olmasından hareketle, Cendî'nin 1284 yılından itibaren birkaç yıl kadar Sinop'ta kaldığını tahmin etmek mümkündür. Müellif, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*'i “ümmetin yol göstericisi ve tarîkatın mehdîsi” gibi ifadelerle övdüğü Kengerli bir kişi için kaleme almış olduğundan, Tebriz'e gitmeden önce de muhtemelen Kenger'de bulunmuştur. O halde müellif 1292'den vefâtına kadar Tebriz'de kalmıştır. Müellifin Fahreddîn Irâkî ve Fergânî ile birlikte Şam'a gittiği bilgisini ise doğrulayamadık.<sup>79</sup>

Cendî'nin vefât tarihi ve yeri hakkında bugüne kadar net bir bilgi bulunmamaktaydı. *Keşfü'z-zünûn*'da yer alan *el-Kasîdetü'l-lâmiyye*'nin 691 (m. 1292) yılında yazıldığı şeklindeki bilgidен<sup>80</sup> hareketle müellifin bu tarihe kadar hayatta olduğu kabul ediliyordu. Ancak *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in Lâleli nüshasında müellif tarafından şerhin yazımının bittiği tarih verildiği gibi, eserin muhtemelen ikinci kuşak müstensihî tarafından da Cendî'nin vefât yeri ve tarihi şu ifadelerle belirtilmektedir:

وجاء خير<sup>81</sup> وفاة الشيخ المعظم مؤيد بن محمود بن صاعد الجندي مؤلف هذا  
الكتاب رحمه الله رحمة واسعة واسعة يوم السبت من عشرين من ذي الحجة سنة إحدى عشر  
وسبعمائة في تبريز وقد توفي فيها رضي الله عنه وأرضاه.<sup>82</sup>

Bu kitabın müellifi büyük şeyh Müeyyed b. Mahmûd b. Sâid el-Cendî'nin (r.a.) vefât haberi Tebriz'de, 20 Zilhicce 711 yılı Cumartesi günü geldi. Orada vefât etmiştir. Allah ondan razı olsun.

Aşağıda hakkında bilgi verilecek olan nüshayı muteber kabul etmemek için bir sebebimiz bulunmadığı gibi, hem *Şerhu Fusûsu'l-hikem*'in yazım hem de müellifin

<sup>78</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Dündar Tokgöz, *Sinop Tarihi Turizmi ve Eski Eserler Rehberi* (Ankara, 1973), 24-26; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 527-528; Mehmet Öz, “Sinop”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 252-256.

<sup>79</sup> Bu bilgi için bk. Kunt, “Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi”, 193.

<sup>80</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1540.

<sup>81</sup> Buradaki “hayr” ifadesinin “haber” olması muhtemeldir.

<sup>82</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem (Lâleli, 1417)*, 216<sup>b</sup>.

vefât tarihini vermesi nüshanın değerini arttırmaktadır. Müellif hakkında az sayıdaki araştırmada İran coğrafyasında bulunuşundan söz edilmemektedir. *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*'in Kenger'de yazılmış olması ile müstensihin naklettiği bu son bilgi birbirini tamamlar ve teyid eder niteliktedir. Bu bilginin bir diğer önemi de ömrünü bu coğrafyada geçirmiş olan Kâşânî ile Cendî'nin bir araya gelmiş olma ihtimalinin böylece güçlenmiş olmasıdır. Nitekim Kâşânî'nin de 1304 ile 1316 yılları arasında Tebriz'de bulunduğu<sup>83</sup> göz önüne alındığında iki şârihin bu dönemde bir arada bulunduğu tahmin edilebilir. Sonuç olarak yeni bir bilgiye ulaşana dek Cendî'nin vefât tarihi için 711 (m. 1312) yılını kabul etmekte bir beis görünmemektedir.

Cendî'nin Ebû Abdullah künyesinden dolayı Abdullah isminde bir çocuğu bulunduğu tahmin edilebilse de başka çocuğunun olup olmadığı ve hayatları hakkında bilgi yoktur. Müellifin itikadî olarak Eş'arî,<sup>84</sup> amelî olarak da Hanefî mezheplerine bağlı olduğu görülmektedir.<sup>85</sup> Kendisini hâtem-i evliyânın vârisi olarak niteleyen<sup>86</sup> müellifin Bağdat'ta *Mevâkîu'n-nücum*'u şerh ederken de şeyhlik ve pîrlik makamına ulaştığı ifade edilir.<sup>87</sup> Bazı araştırmacılar Bağdat'ta Konevî'nin halifesi gibi davrandığını belirtiyorlarsa<sup>88</sup> da biz doğrulayamadık.

## 1.2. Eserleri

Bugüne kadar yapılmış çalışmalarda Cendî'nin eserleri hakkında pek çok yanlış yer aldığını ifade etmiştik. Bu yanlışların şüphesiz birden fazla nedeni vardır: Biyografik kaynaklarda Cendî'ye ait bilgilerin yanlış verilmesi, kütüphane memurlarının eser ya da müellif adını hatalı kaydetmesi, araştırmacıların sunulan bilgileri tahkikat yapmadan nakletmeleri bu sebepler arasındadır. Cendî, eserlerinin çeşitli yerlerinde telifâtından bahsetmektedir. Biz, müellifin verdiği bilgilerden

---

<sup>83</sup> Necmettin Ergül, “Abdurrezzâk Kâşânî'nin Hayatı, İlmî-Tasavvufî Kişiliği ve Eserleri”, *Birey ve Toplum* 3/5 (Bahar 2013): 95-96.

<sup>84</sup> *Tuhfe* mütercimi Hayreddin Yılmaz Cendî'nin Allah'ın sıfatları bahsinde tekvin sıfatına yer vermeyişinin Eş'arî mezhebinin esas almasından kaynaklandığını belirtir. bk. Cendî, *Vuslat Yolu*, 49.

<sup>85</sup> Cendî besmelenin Fâtiha Sûresi'nden olduğuna istidlâl sadedinde “Bu bizim ve Şâfiî mezhebinin nezdinde besmelenin Fâtiha'dan olduğuna delildir” diyerek Hanefî mezhebinden olduğunu imâ etmektedir. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 725.

<sup>86</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 158.

<sup>87</sup> Herevî, “Mukaddime”, 21.

<sup>88</sup> Kunt, “Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi”, 192.



hareketle eserlerini kronolojik sırayla verip, bugün mevcut bulunanlardan ayrıntılı olarak bahsederken, mevcut bulunmayanlar hakkında müellif bir açıklama yapmışsa bunu nakletmekle yetineceğiz.

### 1.2.1. Günümüze Ulaşan Eserleri

#### 1.2.1.1. Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh

Müellifin “âlemin hanımefendisi, büyük sultan, melîkelerin melîkesi, yücelik ve saadetin neticesi, zamanın Râbia'sı, büyük padişahlar sülâlesinin övücü” gibi iltifatlarla andığı, muhtemelen Pervâneoğulları sülalesinden bir hanım sultana *tuhfe* (hediye) olarak Farsça yazılmıştır. Eserin mukaddimesinde anlatıldığına göre müellif bu hanım sultanın güzel ahlâkına, insanları himayesine dâir methini duymakta ve onu görme arzusu taşımaktadır. Bizzat görüştüklerinde duyduklarının gördüğüne nisbetle çok az olduğunu müşahede eder. Ona verilebilecek en güzel hediye de mizâcının meyilli olduğu manevî hallere ve hakikat ilmine dâir bir eser olabileceğini düşünerek bu eseri ona ithaf eder. Eserde bu hanım için yazılmış on sekiz beyitlik, oldukça latîf ifadeler içeren bir kasîde de bulunmaktadır.

*Tuhfe* her biri iki *asıl* içeren iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün ilk aslında ilmin ne olduğu, türleri ve Allah'a dâir bilgi (mârifetullah) konuları; Allah'ın zâtî hakikatleri (sıfatları), isimleri ve Allah lafzını oluşturan harfler çerçevesinde ele alınır. Halkın Hak'la irtibâtını değerlendiren müellif bu irtibâtın üç şekilde olduğunu söyler: Allah'ın birer zuhûrgâhı olmaları cihetinden bütün yaratılmışların –birinin diğerine üstünlüğü söz konusu olmadan- Allah'la olan bağımlı ifade eden *tealluk irtibatı*; kulun Allah'ın isimleriyle ahlâklanması anlamına gelen *tahalluk irtibatı* ve kulun kalbinin Allah isminin arşı olması cihetiyle ilâhî isimleri kendisinde gerçekleştirilmesi anlamına gelen *tahakkuk irtibatı*. Müellife göre bu sonuncusu en üstünüdür ve mürîd bunu mürşidinin telkîn ettiği bütün zikirleri tamamladıktan sonra “Allah” zikri ile kazanır. Bu irtibat, sâliki kâmillik makamına ulaştırır.

*İlim, âlim, alim* ve *allâm* ism-i şerîflerinin özelliklerinin de anlatıldığı bu bölümde bu isimleri tahakkuk eden kimsenin kevnî tasarruflara ihtiyacının kalmayacağını, kaza ve kader sırrına muttali olacağını, keşfi ve vehbî ilimleri hâsıl edeceğini belirten müellif, bunun yolunun Hızır'ın (as) sohbetine kavuşmaktan geçtiğini belirtir ve halvette yaşadığı bir hâlden söz eder: Halvette Hızır'la bir arada

bulunurken kendisine âb-ı hayat dolu bir kâse sunulur. Hızır ona birazını içmesini ve kalanını Mûsâ'ya (as) götürmesini ve ondaki emanetini istemesini söyler. Müellif birden beliren bir yoldan elinde kâseyle geçer. Önüne, attığı her adımda kendisini manevî olarak yücelten bir merdiven çıkar. Bu merdivenin son basamağında Mûsâ'nın evine varır ve kendisini Hızırlık sıfatıyla boyanmış bulur. Evde Mûsâ'ya kâseyi sunar ve emanetini ister. Mûsâ'nın yanında bulunan güzeller güzeli bir kız ona efsunlu bir kalemle yazılmış yedi yeşil satır bulunan bir kâğıt verir. Müellif bu kâğıda bakar bakmaz rûhların ilmi ve rûhânî sırların kendisine apaçık görüldüğünü belirtir.<sup>89</sup>

Birinci bölümün ikinci aslı insan-ı kâmil hakkındadır. İnsanın meydana geldiği iki cevher olan rûh ve bedenın özellikleri, âlemleri, gıda ve hastalıklarından bahseden müellif insanın iki temel özelliğine vurgu yapar: O, hem bütün âlemleri kendinde toplar hem de ilâhî isimlerin en kâmil şekilde ehadiyyet-i cemine mazhardır. İnsanın bu özelliğine dâir yazdığı şu beyit dikkat çekicidir:

هر چه گویند در وجود من است

هر چه جویند در شهود من است<sup>90</sup>

Her ne söylenirse hepsi benim vücûdumda/ Her ne aranırsa da benim şuhûdumda.

İnsanların pek çoğunun görünüşte kâmil iseler de gerçekte insan bile olmadıklarını, bunların nefsânî rûhlarına tâbi kaldıklarını belirten müellif; tabîî, hayvânî ve nefsânî rûhların özelliklerini açıklayıp nefsin hastalıklarından bir mürşidin yol göstermesiyle kurtulmanın mümkün olduğunu ifade eder.

Kişinin kemâle kavuşması için evvelâ amelleri tanınması gerektiğinden ikinci bölümün birinci aslı amel edecekler cihetinden amellerin incelenmesi hakkındadır. Nitekim amel edenler dikkate alınmaksızın mâhiyetleri itibâriyle amelleri incelemek faydasızdır. Müellif bu bölümde insandan sâdır olan amellerin hepsinin sekiz uzuvdan (göz, kulak, lisan, el, mide, ferc, ayak ve kalp) zuhûr ettiğini, bu uzuvların doğru bir şekilde kullanılması için sâlike gereken ilimleri, bunların asıllarını, hükümlerini ve nûrlarını ele alır. Müellif sekiz uzvun amellerini detaylı biçimde inceledikten sonra bu

<sup>89</sup> Bu anekdot için bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 65-66.

<sup>90</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 82.

uzuvların doğru şekilde amel ettirebilmesine mâni olan halleri ve bunlardan kurtulma yollarını ise ikinci asılda incelemektedir.

Müellife göre kişinin hakîkî vuslata ermesinin mânileri hâricî ve dâhilî olmak üzere iki gruptur. Hâricî engellerin başında kişinin ailesi gelir. Sâlik onları râzı etmek için evvelâ malını onlara vermeli, böylece hem rızâlarını kazanmalı hem de onları gözetme sorumluluğundan kurtulmalıdır. Menâkıb kitaplarında bu tür uygulamanın örnekleri çoktur. Hâricî engellerden kurtulmanın dâhilî engellerden kurtulmaya göre daha kolay olduğunu ifade eden müellif, ikincinin yolunun ise *on asla* uymaktan geçtiğini belirtir. Bu on aslın esası ise nefse hoş gelen şeylerin terkidir. Müellifin bu bölümde çile usûlüne dâir verdiği bilgiler, bildiğimiz tek şeyhi olan Konevî'nin mürfid yetiştirirken uyguladığı esasları göstermesi bakımından da önem arz etmektedir. Cendî bu bölümde her erbaînde ne kadar yenileceği, uzlethâne ve halvethânenin nasıl olması gerektiği, buralarda nelere dikkat edileceği ve ulaşılabilecek makamlardan bahseder. Eserin aşağıda verilen bazı nüshalarında eksik olan hâtime kısmında ise müellif, başka eserlerinde de yer verdiği on küllî aslı ele almaktadır.

*Tuhfe*'nin Necîb Mâyil Herevî tarafından Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi numara 2393'teki nüsha esas alınarak 1403 (m. 1982) yılında Tahran'da neşredildiği ve bu neşrin Türkçe tercümesinin Hayreddin Yılmaz tarafından yapıp 1996 yılında İnsan Yayınları'na yayımlandığı ifade edilmişti. Eserin Türkiye kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz nüshaları ise şu şekildedir:

**a) Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1439/1<sup>b</sup>-80<sup>a</sup>**

İlk sayfası 13, diğer sayfaları 17, son sayfası 4 satır içeren nüshanın istinsah tarihi ve müstensihî belli değildir. Bölüm başlıkları kırmızıyla yazılmıştır. Nüshanın başında birkaç temellük kaydı; biri şâiri mechûl, diğeri Fâhru'r-Râzî'ye atfedilen iki rubâî ve İbn Sînâ'ya ait olduğu yazan bir beyit bulunmaktadır. İlk temellük kaydında Hakîm Çelebi, ikincide Muhammed b. Seydî Ahmed, üçüncüde ise Abdülbâkî el-Hüseynî adları yazmaktadır. Nüshanın 1<sup>a</sup> yüzünde Şehid Ali Paşa'nın vakıf mührü ve 1439 numarası yer alır.

**b) Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2447/1<sup>b</sup>-40<sup>a</sup>**

Her sayfası 23 satır içeren nüshanın istinsah tarihi ve müstensihî belli değildir. Bölüm başlıkları kırmızıyla işaretlenmiştir. Nüshanın başında eski harflerle Türkçe

olarak “Müeyyed Cendî'nin Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh adlı eseri” yazmaktadır. 1<sup>a</sup> yüzünde “Fârisî Tasavvuf li Müeyyed el-Cendî kaddesallahu teâlâ sirrahû” başlığının altında silik bazı yazılar ve bir şiir bulunmaktadır. Hemen altında eserin adı “Kitâbu Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh” olarak yazılmış, eser “li Muhyiddîn” ibâresiyle bir başka yazara atfedilecekken burası çizilerek iptal edilmiştir. Bu yüzde üç adet yeni harflerle kütüphane mühürleri bulunmaktadır.

**c) İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel, 1442/1<sup>a</sup>-137<sup>b</sup>**

Son sayfası 15, diğer sayfaları 13 satır içeren nüshanın istinsah tarihi belli olmayıp müstensihî Abdullah'tır. Bölüm başlıkları kırmızıyla yazılmıştır. Baş tarafından eksiktir. Eserin başında yeni harflerle kütüphane mührü, yanında eski harflerle (içinde Fâik Aksak (?) ibâresinin geçtiği) okuyamadığımız eski harfli birkaç cümle bulunmaktadır. Eser 1<sup>a</sup> yüzünden başlamakta olup, sayfanın üstünde “Risâletün fi't-tasavvuf dîbâcetün (?) maksûdetün fi beyân-i ulûmi'n-nâfiati'l-yakîniyyeti” yazmaktadır. Burada bir de silik bir mühür bulunmaktadır.

**d) İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 1183-15/99<sup>b</sup>-144<sup>b</sup>**

İlk sayfası 25, diğer sayfaları 26, son sayfası 8 satır içeren nüshanın istinsah tarihi ve müstensihî belli değildir. Bölüm başlıkları kırmızıyla yazılmıştır. Cildi ebrûlu kâğıt ile yapılmış nüshanın eser başlamadan önceki dört sayfasında şu bilgiler vardır: Sağ tarafta Farsça bir beyit (?), sol tarafta bir başlık, altında “Bu mecmûa min evvelihâ ilâ âhîrihâ Şakâik ricâlinden merhûm Yâr Ali Şîrâzî'nin hattıdır” yazmakta ve altında Yâr Ali hakkında bilgi verilmektedir. Bu yüzde mecmûanın fihristi ve okunamayan bir mühür bulunmaktadır. Bu yüzün arkasında sirke, su ve bal ile yapılan bir tarif verilmekte olup “gayet mücerrebdir” tavsiyesi yer almaktadır. Bunun altında eserin ait olduğu kütüphanenin yeni harfli mührü bulunmaktadır. 99<sup>a</sup> yüzünde vücûd-mâhiyet ilişkisi ile ilgili bir sayfalık bir metin, altında ise Yâr Ali Şîrâzî'nin vefât bilgisini de içeren bir not bulunmaktadır. Eser 99<sup>b</sup> sayfası ile başlamaktadır.

Hacı Mahmud Efendi ve Hüseyin Çelebi'deki nüshalar muhtemelen aynı nüshadan istinsah edilmiş olup ya diğer iki nüshadan daha önce yazılmışlardır yahut

da esas aldıkları nüsha sonndan eksiktir.<sup>91</sup> Bununla beraber diğer iki nüshayla paralel oldukları bölümlerde bu nüshalara göre fazlalıklar da içermektedirler.<sup>92</sup> Özellikle bu ikisinin sonunda *Şerhu Mevâkii'n-nücûm*'un telif tarihinin verilmesi nüshaları bizim için önemli kılmaktadır.

### 1.2.1.2. el-Kasîdetü'l-lâmiyye ve Şerhu Kasîde-i Lâmiyye

*el-Kasîdetü'l-lâmiyye*, Cendî'nin güzel ahlâkı kazanma yollarını anlattığı 169 beyitlik Arapça bir eserdir. Bazı kaynaklarda bu eserin câhiliye devri Arap şâirlerinden Şenferâ'nın Arapça lâmiyyesinin tercüme ve şerhi olduğu iddia ediliyorsa da<sup>93</sup> doğru değildir. Elimizde bulunan nüshalarda kasîdenin kime ithâf edildiği, nerede ve ne zaman yazıldığı gibi bilgiler yer almamaktadır ancak müellif kasîdenin *şerhinde* bu eseri “mahdûm-ı a'zam, sâhib-i muazzam, doğru yolun sâliki, âlemin sığınağı, fazîletlilerin mürebbîi, ihsan ve fazîletin yayıcısı, övünç ve yüce ahlâkın kehfî, Sadru'd-dünyâ ve'd-din, İslâm ve Müslümanların kutbu, melik ve sultanların melcei, âlemlerdeki memâlik divânının sahibi” diye övdüğü Ahmed b. Abdürrezzak el-Hâlidî'ye ithâfen yazdığını belirtir.<sup>94</sup> Müellifin bahsettiği kişi 1291'de İlhanlı hükümdarı olan Geyhatu Han'ın veziridir.<sup>95</sup> Hanlığın merkezi Tebriz'de olduğundan Cendî'nin bu şerhi yazarken Tebriz'de olduğu tahmin edilebilir.

Kâtib Çelebi'nin verdiği bilgiye göre Cendî bu eserini 691 (m. 1292) yılında yazmıştır.<sup>96</sup> Müellifin girişte belirttiğine göre bu uzun kasîdeyi yazma sebebi “sülûk ehlini tahkîk usûlleriyle teşvik etmek”tir. Nitekim eser “taksîminin sıhhatinde

---

<sup>91</sup> Meselâ Beyazîd'in bir sözü için krş. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh (Şehid Ali Paşa, 1439)*, 18<sup>b</sup> ve Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh (Genel, 1442)*, 33<sup>b</sup> ile Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh (Hacı Mahmud Efendi, 2447)*, 35<sup>b</sup> ve Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh (Hüseyin Çelebi, 1183-15)*, 140<sup>b</sup>. Şehid Ali Paşa'da buradan itibâren altmış iki, İnebey Genel'de doksan dört varak varken; Hacı Mahmud Efendi'de nüshanın bitimine beş, Hüseyin Çelebi'de ise dört varak kalmıştır. Bütün nüshalardaki farkları tek tek tespit etmek gibi bir gayemiz olmadığı için kalan varak sayısından hareketle Hacı Mahmud Efendi ve Hüseyin Çelebi nüshalarının sonndan eksik olduğunu ifade etmeye çalıştık. Yazı stilleri ve her sayfadaki satır sayısı farklı olmakla birlikte yine de arada büyük bir fark vardır.

<sup>92</sup> Meselâ İbnü'l-Arabî'nin İşbiliyye'deyken Kâbe imamına uyararak namaz kılması ile ilgili anekdot ile “kâle el-müellif” diyerek Hitay'dan gelen riyâzet ehli bir nahşebîye dâir anlatılanlar Hacı Mahmud Efendi 23<sup>b</sup> ile Hüseyin Çelebi 123<sup>a</sup>'da yer alırken diğer nüshalarda yoktur.

<sup>93</sup> Kunt, “Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi”, 196.

<sup>94</sup> Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Kasîde-i Lâmiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 4184, 3<sup>a</sup>.

<sup>95</sup> Tam adı Sadreddîn Ahmed b. Abdürrezzâk el-Hâlidî, lakabı Sadr-ı Cihân-ı Zencânî'dir. bk. Abdülkadir Yuvalı, “Geyhatu Han”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 45.

<sup>96</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1540.

zamanının incisi; tertîb ve tersîminin güzelliğinde asrının tekidir.”<sup>97</sup> Bazı araştırmacılar İsmail Paşa’yı kaynak göstererek bu eserin adının *ed-Dürerü’l-gâliyyât fi şerhi’l-hurûfi’l-âliyyât* olduğunu söylemişlerdir.<sup>98</sup> Doğruluğu şüpheli olan bu bilgi “Müellife Ait Olduğu İddia Edilen Eserler” başlığı altında incelenecektir.

Müellif, şerhin girişinde Arapça yazmış olduğu kasîdeyi “Acem’den olan ilâhî ihvânî” için Farsça olarak şerh ettiğini, müşkilleri açıklayıp kapalı lafızlarını izâh ettiğini belirtir. Nitekim “bu kasîdenin ibâre, işâret ve mânâları pek yücedir. Eserde tahkîk ilimlerinin esasları ve tarîkatın sülûk ve vusûl esasları vardır.”<sup>99</sup>

Dünya nimetlerinin geçici olduğu, mal-mülk edinme uğrunda ömrün ziyan edilmemesi gerektiği, kanaatin güzelliği gibi konulara yer verilen şiirde sâlikin yolunun nefis, hevâ ve tabîat âlemi vâdisinden kuds ve melekût âlemine doğru uzandığı; tabîat âleminin yolunda rûhânî meyve veren ağaçlar ve câvidânî hayat çeşmelerinin bulunmadığı, vâdisinin zemininin *şûristan* (acı yer) olmasından dolayı ilgin gibi acı/tuzlu ağaçlar dışında itidalî mülâyim meyvelere sahip olmadığından bahsedilir. Ilgın ağacı, müellifin rezil ahlâk ve şehveti sembolize etmek için kullandığı bir semboldür. Bu tabîat yolunda tehlikeler de vardır, sâliki yoldan çıkarmaya çalışan *gavl* (dev) bunlardan biridir. Sâlik, ahlâk-ı mezmûmeden, behîmî özelliklerden, hevâ ve tabîattan uzak durmalıdır ki Hakk’ın yolunda kalabilsin. Kasîde ahlâkî öğütlerle örülü olup, şiirin kendisi kadar şerhi de şiirseldir.

Kasîdenin Türkiye kütüphanelerinde bulabildiğimiz nüshaları şunlardır:

#### **a) Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, 3681/56<sup>a</sup>-70<sup>b</sup>**

İlk sayfası 11, diğer sayfaları 12, son sayfası 5 satır içeren nüshada 169 beyit vardır. İstinsah bilgisi bulunmamaktadır. Eserin 56<sup>a</sup> yüzünde “Kasîde-i Lâmiyye-i Garrâ mea şerhihâ sannefehû Şeyh Müeyyed el-Cendî rahmetullâhi aleyh rahmeten vâsiah” ve kime ait olduğu bilinmeyen birkaç şiir ve bazı notlar bulunmaktadır. Eserin iç kısmında da kimi şiir, kimi not şeklinde hâşiyeler yer alır.

<sup>97</sup> Cendî, *Şerhu Kasîde-i Lâmiyye (Ayasofya, 4184)*, 2<sup>b</sup>; Cendî, *el-Kasîdetü’l-lâmiyye (Şehid Ali Paşa, 1375)*, 54<sup>a</sup>.

<sup>98</sup> bk. el-Bağdâdî, *Hediyyetü’l-ârifin*, 6: 484; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemu’l-müellifin terâcimu musannifi’l-kütübi’l-Arabiyye* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 3: 942; Muvahhid, “Cendî”, 18: 579; Herevî, “Mukaddime”, 22.

<sup>99</sup> Cendî, *Şerhu Kasîde-i Lâmiyye (Ayasofya, 4184)*, 2<sup>a</sup>-2<sup>b</sup>.

## b) Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1375/54<sup>a</sup>-57<sup>a</sup>

İlk sayfası 22, son sayfası 9 satır içeren nüshada Lâleli nüshasına göre üç beyit fazla bulunmaktadır. İstinsah bilgisi yoktur. Nüshanın 54<sup>a</sup> yüzünde “Kitâbu'l-lâmiyyeti li seyyidi'l-muhakkiki'l-müdekkiki'l-Müeyyedi'l-Cendî kaddesallahu sirrahû ve mâ meahâ” şeklinde kırmızı bir başlık ve altında siyah mürekkeple besmele ve bazı yazılar vardır. Eserin bitiminde İbnü'l-Arabî'den beyitler ile Kâşânî'den bazı cümleler nakledilmiştir.

Şerhu Kasîde-i Lâmiyye'nin Türkiye kütüphanelerinde bulunan nüshalarının sonunda kasîdenin şerhine müellifin yazdığı zeyl bulunmaktadır. Bu yüzden her iki eserin nüshaları hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

### 1.2.1.3. Zeylü Kasîde-i Lâmiyye

Müellif, eserin telif sebebinin *âlemin hülâsası olan insanı* irşad etmek ve hidâyete erdirmek olduğunu söyler. Bunun için insanın *dâimu 'ş-şuhûd* olması gerekir. Bu şu anlama gelir: İnsan, daima Hakk'ı görür, Hakk'ı işitir, Hak söyler, Hak bilir, Hak verir, Hak alır, Hak'ta çabalar ve nihayet Hak olur. Bunun yolu ise insanın rûhânî kuvvetlerin nefsânî kuvvetlere galib gelmesiyledir. Peki bu nasıl olur? Müellife göre bunun tek yolu mücâhede, murâkabe ve muhâsebedir. Yani hevânın isteklerinden kaçınmak, açlık, uykusuzluk, suskunluk, sabır, tevekkül, teslim, rıza, sıdk ve yakîndir.

Müellif, gönle gelen havâtırdan kurtulmak için beş esas belirler (usûl-ı hamse). Bu beş esas uzlet, açlık, az uyuma, az konuşma ve hoş gelen şeyleri terk etmektir. Dıştaki davranışlarla ilgili olan bu usûl-ı hamsenin rûhu ve hakîkati ise *usûl-ı hamse-i bâtinadır*. Bunlar ise sabır, tevekkül, teslim, rıza ve ihlasta sıdktır. Müellife göre bunlar sâlikin şîârı olmalıdır.

Müellif insan gönlünün havâtırdan hiçbir zaman hâli olamayacağını ancak gönül ilâhî istivâ arşı olduğu için, kişinin gönlüne sert davranmadan onu terbiye etmesi gerektiğini belirtir. Nitekim “kendi nefislerine sert davranan bir kavme Allah da sert davranır”. Cendî devletin ileri gelenlerinin de makamlarını terk etmeden tatbik edebileceği *kolay ve doğru yollar* olduğundan bahseder. *Tuhfe*'de de yer alan, mükellefin amellerinin sâdır olduğu sekiz uzuv ve tecellîye mazhar olabilmek için gereken on asıl burada da ele alınır. Sekiz uzuv yukarıda sıralanmıştı. Müellifin *Tuhfe*'de farklı bir tasnifle yer verdiği on asıl ise şunlardır: Tahârete devam; zikre

devam; havâtırın nefyi; Hakk'ı murâkabe; himmet ve derûnu telkinci şeyhin derûnuna bağlamak; sâlikin daima Hak'la meşgul olması ve âlem-i hicâba ve gayriyyete iltifat etmemesi; yeme, içme ve uykunun az olması; fuzûlî şeylere karşı suskunluğun uzaması, tereddüdün az olması ve sekiz uzuv konusundaki hudûda riâyet etmektir. Müellif, eserin sonunda konu hakkındaki ayrıntılı bilgi için *Hülâsatu'l-irşâd* ve *Şerhu Mevâkii'n-nücûm*'a bakılmasını salık verir.

*Şerhu Kasîde-i Lâmiyye* ve *Zeylû Kasîde-i Lâmiyye'nin* Türkiye kütüphanelerinde bulunan nüshaları ise şu şekildedir:

**a) Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4184/1<sup>b</sup>-115<sup>b</sup>**

İlk sayfası 8, diğer sayfaları 11 satır içeren nüshanın müstensihisi Dervîş Mahmûd el-Kalenderî el-Konevî olup istinsah tarihi belli değildir. Şerh 1<sup>b</sup>-96<sup>a</sup>, zeyl ise 96<sup>b</sup>-115<sup>b</sup> arasında bulunmaktadır. Nüshanın ilk sayfasında “Şerhu Kasîde-i Lâmiyye ve Risâle-i Uhrâ fi't-Tasavvuf”, ikinci sayfasında “Şerhu Risâle-i Lâmiyye mea Risâle-i Uhrâ” başlıkları bulunur. Üçüncü sayfasında üstte Sultan Mahmûd'a ait (?) tuğralı bir mühür, altta ise nüshanın Sultan Mahmûd tarafından vakfedildiğine dâir yazı bulunmaktadır. Sayfanın sol alt köşesinde ise silik bir mühür vardır. Eser tezhibli bir besmeleyle başlamakta olup sayfalar cetvellidir. Farklı renkte mürekkebi kullanılarak şiir ve şerhi birbirinden ayrılmıştır. 115<sup>b</sup> sayfasının sonunda mühür vardır.

**b) Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1362/33<sup>b</sup>-66<sup>b</sup>**

İlk sayfası 20, diğer sayfaları 19 satır içeren nüshada istinsah tarihi ve müstensih bilgisi yoktur. Şerh 33<sup>b</sup>-61<sup>a</sup>, zeyl ise 61<sup>a</sup>-66<sup>b</sup> arasında bulunmaktadır. Nüshanın başında “el-Lâmiyyetü mea Şerhihâ li'ş-Şeyh Müeyyed b. Mahmûd ibnû's-Sâid el-Edîbî es-Sûfî” yazmaktadır. Nüshada yer yer hâşiyeler bulunmaktadır.

**c) Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4858-06**

Nüsha ciltsiz olup 70 sayfadır. İstinsah bilgisi bulunmamaktadır. Her sayfada 19 satır yer alır. Zeyl son 12 sayfadadır.

**d) Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2735/172<sup>a</sup>-186<sup>b</sup>**

İlk sayfası 26, diğer sayfaları 25 satır içeren nüshanın müstensihisi belli olmayıp, düşülen istinsah tarihinde ‘Safer ayı’ dışındakileri okuyamadık. Esere verilen başlıkta “Kitâbu Şerhi'l-Kasîdeti'l-Lâmiyyeti li'ş-Şeyh Müeyyed es-Sûfî es-Sâidî eş-



Şîrâzî” şeklinde bir kayıt düşülmüşse de muhtemelen hatalı olup müellifin Şîrazlı olduğu anlamına gelmemektedir. Şerh 172<sup>a</sup>-184<sup>a</sup>, zeyl ise 184<sup>a</sup>-186<sup>b</sup> arasında bulunmaktadır.

#### 1.2.1.4. Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader

Müellifin kaza ve kaderle ilgili konulara hasrettiği Farsça bir eserdir. Girişte anlatıldığına göre bir dost meclisinde Cendî'nin “şeyhlerin melîki, melîklerin yol göstericisi, sultanların nasihat edicisi, tâcu'l-ârifin, İslâm ve Müslümanların nûru” olarak andığı bir kişinin kaza ve kader konusunda havâssın indindeki şüphelerin zâil olması için bir eser yazılmasını istediği, müellifin de risâleyi bu sebeple kaleme aldığı belirtilmektedir. Bahsettiği kişi Kenger şehrinde “ümmetin yol göstericisi ve tarîkatın mehdîsi”dir.<sup>100</sup> Zikrolunan Kenger şehrinin Hazar Denizi'nin güney batısında bir yer olması muhtemeldir. Nitekim X-XI. yüzyıllarda yaşamış Deylemli hânedanlardan biri olan Müsâfirîlerin bir adı da Kengerîlerdir.<sup>101</sup> Müellif ömrünün sonlarını İran coğrafyasında geçirdiğinden Kenger'de bulunmuş olması da tabîidir.

Kazâ ve kader konusu meşîyyet, irâde ve kudretle alâkalı olduğu kadar ilimle de ilgilidir. İlim ise meânî hazretinin bir parçasıdır, bu yüzden müellif eserinde âlem-i meânîye de yer verir. İlmin nisbî bir hakikat oluşu, malûma neden tâbi olması gerektiği gibi konuları işleyen müellif, ilim mâluma tâbi olup, mâlumun da bir ayn-ı sâbitesi bulunduğundan ayn-ı sâbite konusunu da bu risâlede ele alır. Cendî'nin, eseri ümmetin havâssı indindeki şüphelerin zâil olması için yazdığı ifade edilmişti. Müellif rûsûm ehlinin usûluddîn kitaplarında bu konuda açıklamalar olduğunu ancak Allah'ın mâna ve mefhûmu sadece “Muhammedî ilâhî çocuklardan, evliyâ-i kümmel ve efrâd-ı nüderden dilediklerine has” kıldığını söyler. Kader sırrı da eserde ele alınan konulardandır.

---

<sup>100</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 2<sup>a</sup>-2<sup>b</sup>.

<sup>101</sup> bk. Ahmet Güner, “Müsâfirîler”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 68-69.

Eserin bilinen tek nüshası Mısır'da Mektebetü'l-Hidiviyye'de<sup>102</sup> olup on beş varaktır. Yazısı okunaklı ve nüsha tam görünümündedir. Eserin müstensihî belli olmamakla birlikte müellif nüshasından istinsah edildiği belirtilmektedir.

### 1.2.1.5. Şerhu Fusûsi'l-hikem

Cendî'nin metafiziğe dâir en önemli ve en hacimli eseridir. Bu eserin bir yerinde müellif insan-ı kâminden bahsettiği bir pasajda konu hakkında *Şerh-i Kebîr*'de ayrıntılı bilgi verdiğini, “bu muhtasar”ı oradaki bilgilerin tamamlayacağını ve böylece kitabın kâfi ve vâfi olacağını söyler.<sup>103</sup> Bir başka yerde ise bahsettiği konuyla ilgili Konevî'nin “hacimce küçük ama ilimde geniş” kitabında bilgi bulunduğunu ancak “bu şerhe talik yazarken” yanında bulunmadığından bahseder.<sup>104</sup> Kâtip Çelebi ise *Fusûsu'l-hikem* maddesinde *Fusûs* şârihlerini sıralarken Cendî'nin de ismini zikreder ve biri büyük biri küçük iki şerh yazdığını söyler. Çelebi, büyük olanın baş tarafının ilk cümleleri olarak bugün elimizde var olan nüshanın ilk cümlelerini vermiş ancak küçük olandan bahsetmemiştir.<sup>105</sup> Bu zikredilen büyük şerh/Şerh-i Kebîr hangi eserdir? Muhtasar olarak nitelenen eser hangisidir? Ve son olarak talik yazılan şerh nedir? Biz bu sorular için doğru ve tatmin edici cevaplar bulamadık ancak eserin çok uzun bir zaman diliminde yazıldığı göz önünde bulundurulduğunda kitabın bazı bölümlerinin bizzat müellif tarafından farklı adlarla anılması ihtimal dahilindedir. Belki Cendî'nin “büyük şerh” olarak nitelediği eserin mukaddime kısmı olup, buranın büyüklüğü hacminden değil, şeyhi Konevî tarafından yazdırılmış olmasından ileri gelebilir. Bu durumda esasen ortada tek bir *Şerhu Fusûsi'l-hikem* bulunduğu söylenebilir.

Müellif mukaddimedede, devrindeki tahkîk ulemâsından pek çok kimsenin kendisinden *Fusûsu'l-hikem*'in müşkilleri açıklamasını istediğini, onun ise bu işi çok zor bulduğu ve kendisini bu işi başarması husûsunda küçük görenler olduğu halde istihâre yaparak şerhe başladığını anlatır. Tıpkı hocası Konevî'nin *Fükûk*'u yazmaya

---

<sup>102</sup> Muhammed Muhsin Aga Bozorg Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânifi's-Şîa* (Tahrân: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1968), 17: 150.

<sup>103</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 204.

<sup>104</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 212.

<sup>105</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1263.

İbnü'l-Arabî'nin teşvîki ve yol göstermesiyle başladığı gibi,<sup>106</sup> Cendî de hocasının işaretleri ve eserin giriş kısmını şerh etmesiyle kitabın bütün içeriğine vâkıf olduğunu şu şekilde anlatır:

Efendim, dayanağım, rehberim (...) Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yûsuf el-Konevî kitabın girişini bana şerh etti ve (o zaman) gayb vâridi onda âyetlerini ızhâr etti. Rahmânî nefesi güzel râyihasıyla üfledi. Esintisi ve hoş kokusu zâhirimi ve bâtınımı kapladı. Şerefli bâtınıyla tuhaf bir şekilde bâtınımın tasarruflarında bulundu. (...) Böylece girişin şerhinde Allah, kitabın bütün içeriğini anlamamı nasib etti ve bu kurbet esnasında korunmuş sırlarını ilhâm etti.<sup>107</sup>

Konevî, Cendî'nin *Fusûs*'a muttalî olduğunu fark edince kendisinin de aynı tecrübeyi İbnü'l-Arabî ile yaşadığını anlatmış, Cendî de bu müjdeye çok sevinmiştir. Ardından ona, isteyen kimselerin taleplerini gözeterek şerh etmesini işaret etmiştir. Cendî, hocasının bu isteğinin eserin tamamlanmasını geciktirdiğini ifade eder.<sup>108</sup> Müellifin belirttiğine göre şerh Konevî'nin yanındayken başlanmış olmakla birlikte,<sup>109</sup> tamamlanması vefâtından sonradır. Cendî, Konevî'nin vefâtının ardından Bağdat'a gitmiş, burada düçâr olduğu sıkıntıların akabinde "bazı faziletli kimselerin" zorlamasıyla bir miktar daha şerh etmiş fakat eseri bitirememiştir. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in elimizde olan Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli Bölümü 1417 numaralı nüshasındaki bilgiye göre eser 704 yılında bitmiştir.<sup>110</sup> Cendî şerhe hocasının vefât ettiği yıl olan 673'te başlamış olsa bile, eser asgarî otuz bir yılda tamamlanmıştır ki bu da oldukça uzun bir süredir. William Chittick, Fahreddîn Irâkî'nin *Lemâat*'ının İngilizce çevirisinin girişine eklediği makalesinde Cendî'nin bu şerhi Pervâne'nin oğlu Muîneddîn Muhammed'e ithaf ettiğini belirtir,<sup>111</sup> ancak biz bu bilgiyi teyid edemedik. Muîneddîn Muhammed, Cendî'nin Sinop'ta olduğu dönemde şehrin yöneticisi olduğu ve şerh de Tebriz'de bittiği için bu bilginin doğru olma ihtimali düşüktür.

---

<sup>106</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 18.

<sup>107</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 18.

<sup>108</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 19.

<sup>109</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 19.

<sup>110</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem (Lâleli, 1417)*, 216<sup>b</sup>.

<sup>111</sup> Chittick, "Fahreddîn Irâkî'nin Hayatı", 50.

Cendî'nin mukaddimesi tüm eserin –elimizdeki basılı nüshaya göre- beşte biri sayılabilecek hacimdedir. Kendisinin ifadesine göre burası şerefli bilgilerin ve mühim pek çok ilmî kaidenin olduğu engin bir denizdir. Bu açıdan başlı başına bir kitap sayılabilir.<sup>112</sup> Burada müellif, İbnü'l-Arabî'nin “el-hamdü lillâhi münzilü'l-hikemi” ibâresinden yola çıkarak evvelâ “hamd” konusunu incelemektedir. Hamdî “mahmûdun kemâl sıfatlarla tarifi ve muhataba övülenin fazîlet ve güzelliklerini zikretmektir”<sup>113</sup> şeklinde tanımlayan müellif, bu tanım doğrultusunda hamdi kısımlara ayırır. Müellifin yaptığı bu taksîmât aynı zamanda Hakk'ın vücûd mertebelerindeki zuhûrunu da açıklamaya yöneliktir. Cendî'nin mukaddimede üzerinde çok durduğu konulardan biri de “Allah” ismiyle ilgilidir. Bu ismin câmid mi müştak mı olduğu; harflerinin şekil, ses ve hareket olarak içerdiği hakîkatlerin neler olduğu ve hangi varlık mertebelerine karşılık geldiği gibi konulara yer verilir. Akabinde hikmet, kalb, rûh, nefis ve bunlarla ilgili konular teferrutalı bir şekilde ele alınır. Yukarıda da geçtiği üzere mukaddimenin hemen başında Cendî'nin şerhe “bir ilave”<sup>114</sup> olarak kaleme aldığı yüz kırk iki beyitlik bir *Kasîde-i Dâlliye (el-Kasîdetü'l-gaybiyye)* mevcuttur.

Müellif, fasların şerhinde anlaşılması güç olan hemen hemen her ifadeyi izâh ederken, şerh etmesine gerek olmayacak kadar açık olan ibâreleri olduğu gibi aktarmış, böylelikle *Fusûs* metninin tamamına eserinde yer vermiştir. İşte Cendî şerhini ilk şerh yapan özellik de budur. Bu şerhten önce yazılan İbn Sevdekîn, Tilimsânî ve Konevî şerhleri teknik anlamda birer şerh hüviyeti taşımazlar. İbn Sevdekin'in eseri sadece İdris fassı üzerineyken, Tilimsânî'de izâha muhtaç olsa da açıklanmayan birçok ibâre vardır. Konevî'nin eseri ise bir şerhten ziyâde *Fusûs*'un anlaşılmasını sağlamaya yönelik muhtasar bir eserdir.<sup>115</sup>

Eserde konular oldukça dağınık bir biçimde işlenmiştir. Müellif bir konuyu anlatırken bir başka konuya geçiş yapar ancak bazen ilgili konunun sonunda bir özet sunarak konuyu toparlar.<sup>116</sup> Eserde verilen örnekler daha sonraki şerhlerde bazen

---

<sup>112</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 26.

<sup>113</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 28.

<sup>114</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 26.

<sup>115</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi çalışmamızın “Tesirleri” bölümünde yer almaktadır.

<sup>116</sup> Meselâ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 72.

aynen bazen de ufak değişikliklerle kullanılmıştır. Müellifin, Konevî'nin hâtırâtına dâir bilgiler de sunması şerhi ayırıcı kılan bir diğer özelliktir.

Eserin matbû nüshalarını yukarıda vermiştik. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde şerhin müellif nüshası bulunmamaktadır. İstinsah tarihi en eski olandan başlamak üzere kütüphanelerimizdeki yazma *Fusûs* şerhleri ve özellikleri şu şekildedir:

**a) Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddîn Efendi, 1717/1<sup>b</sup>-177<sup>b</sup>**

Her sayfası 29 satır içeren nüshanın müstensihisi Mahmûd b. Hacı Ahmed el-Malatî, istinsah tarihi 713 yılında ramazanın son günleridir. Nüshanın 1<sup>a</sup> yüzünde "Kitâbu şerhi'l-Fusûsi'l-hikem" başlığı, temellük kaydı ve eserin Veliyüddîn Efendi'nin vakfı olduğunu gösterir iki mühür vardır.

**b) Âtîf Efendi Kütüphanesi, 1440/1<sup>b</sup>-162<sup>b</sup>**

Her sayfası 27 satır içermektedir. Müstensihisi belli olmayıp istinsah tarihi 10 Cemâziyelevvel 730'dur. Eserin başında fihrist yer alır. 1<sup>a</sup> yüzünde "şerhu'l-Fusûs li'l-Allâme Müeyyedüddîn el-Cendî" başlığı, bir temellük kaydı, yeni harflerle eserin bulunduğu kütüphanenin mührü ve kırmızı mürekkeple eserin Âtîf Efendi tarafından vakfedildiğine dâir bir yazı ile sayfanın sonunda Âtîf Efendi'nin mührü bulunmaktadır. 4<sup>a</sup> sayfası boş bırakılmıştır.

**c) Süleymâniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 606/1<sup>b</sup>-199<sup>a</sup>**

İlk sayfası 14, diğer sayfaları 27 satır içeren bu nüshanın müstensihisi Ebûbekr b. Muhammed b. Ebûbekr es-Sıddikî et-Talkî (?) el-Kirmânî olup eser Bursa'da, 791 yılında cemâziyelâhirin son günlerinde istinsah edilmiştir. Ebrûlu cilt kapağının yanındaki sayfada eserin fihristi, arkasında en faydalı amelin ne olduğuna dâir Resûlullah'ın bir hadisi, 1<sup>a</sup> yüzünde "şerhu'l-Fusûs li Müeyyediddîn es-Sâidî" başlığı ve altında bir mühür, eserin başladığı 1<sup>b</sup> yüzünün üst kısmında muhtemelen temellük kaydı olarak Sultan Selim'in kâtibinin ismi yazmaktadır. Nüsha bol hâşiyeli bir nüshadır.

**d) Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, 1417/1<sup>b</sup>-216<sup>b</sup>**

Her sayfası 25 satır içeren nüshanın müstensihisi belli değildir ancak sondaki ferağ kayıtlarından muhtemelen müellif nüshasından istinsah edilmiş bir nüshadan

istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Eserde yer alan ilk ferağ kaydındaki “*Furiğa min tahrîrihî fi hâdî ısrîn min şehri lâhil-esab, receb, ammera meyâminehû. Senete erbaa ve seb’a mie*” (21 Receb 704) ifadesi ile *Şerhu Fusûsu'l-hikem*'in yazılışının bittiği tarih verilmektedir. Eserin son müstensihî tarafından düşünülen kayda göre buradaki fâriğin (ferağ kaydını düşenin) müellif olması mümkündür. Nüshanın ilk müstensihî tarafından ise Cendî'nin vefât yeri ve tarihine dâir düşünülen not yukarıda ifade edilmişti. Başka hiçbir yerde olmayan bu iki bilgi nüshanın değerini arttırdığı gibi, müellifin hayatının 692'den (m. 1292) sonraki kapalı kalan bölümünü de aydınlatmaktadır. Eserin son istinsah tarihi 804'tür.

Nüshanın 1<sup>a</sup> yüzünden önceki iki sayfasında muhtemelen nüsha sahipleri tarafından bazı notlar düşülmüştür. 1<sup>a</sup> sayfasında “Kitâbu Şerh-i Fusûsi'l-hikem mimmâ ellefehû eş-Şeyhu'l-Ârifü'l-Muhakkik, Kudvetü'l-Muhakkikîn, Seyyidü'l-Ârifin Müeyyidü'l-milleti ve'd-dîn el-Cendî” yazmakta; bir temellük kaydı, bazı notlar ve İbnü'l-Arabî'den bazı nakiller, Sultan Selim Han'ın vakıf mührü ile yeni harflerle Süleymaniye Kütüphanesi mührü bulunmaktadır. Nüshanın 4<sup>a</sup> ile 4<sup>b</sup> arası yer yer noktasız harflerle yazılmış olup basılı nüshada bulunmamaktadır. Nüsha, Kılıç Ali Paşa nüshası gibi bol hâşiyeli olup farklı yazı stilleriyle yazılmıştır.

#### **e) Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1240/1<sup>b</sup>-440<sup>a</sup>**

İlk sayfası 14, diğer sayfaları 19 satır içeren bu nüshanın müstensihî Abdu'l-vâsi' b. Hasan el-Lahsevî, istinsah tarihi 20 Zilhicce 869'dur. 1<sup>a</sup> yüzünde mavi tezhibli bir şemse içinde “Şerhu'ş-Şeyh Müeyyedüddin el-Cendî li Fusûsi'ş-Şeyh Muhyiddîn el-Arabî kaddesallahu teâlâ esrârehumâ”, şemsenin üstünde “Resmu mütalâati'l-meliki'l-a'zam ve's-sultâni'l-a'lem, el-müeyyed mine's-semâi, el-mansûr ale'l-a'dâi, es-Sultân ibnü's-Sultân es-Sultân Muhammed Han b. es-Sultân Murad Han, halledallahu sultânehu ve efâza ale'l-âlemîne ihsânâ” yazmaktadır. Sayfanın altında biri tuğralı üç mühür ve nüshanın yeni harfli kayıt mührü bulunmaktadır. 1<sup>b</sup> yüzü mavi tezhibli besmeleyle başlamaktadır ve sayfalar altın cetvellidir. Nüshanın bazı başlıkları ve cümlelerinde kırmızı mürekkep ve altın kullanıldığı görülmektedir.

#### **f) Süleymâniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 405/1<sup>b</sup>-298<sup>a</sup>**

Nüshanın ilk sayfası 12, diğer sayfaları 19 satırdır. Sonundaki ferağ kaydında eserin 895 yılının şaban ayında, pazar günü, duhâ vakti istinsah edildiği yazmaktadır.

Müstensih bilgisi yoktur. 1<sup>a</sup> yüzünde “Hâze’ş-Şerhu li’l-Cendî alel’l-Fusûs” ibâresi ile birkaç temellük kaydı yazmakta, okunaksız bir mühür bulunmakta ve kim tarafından yazıldığı belli olmamakla birlikte, Cendî’nin bağlı olduğu silsile verilmekte, şeyh-i ekberden hırka giydiği belirtilmekte ve *Fusûsu’l-hikem* ve *Mevâkiu’n-nücûm*’un ilk şârihi olduğu şu ibârelerle ifade edilmektedir:

“el-Mürşidü’l-Kâmilü’r-Rabbânîyyü eş-Şeyh Müeyyedüddîn el-Cendî kuddise sirrûhû. Ehaze’l-ilme’l-ledünniyye ve’z-zikra ve’t-telkin ani’ş-Şeyh Sadriddîn el-Konevî ani’ş-Şeyhi’l-ekber Muhyiddîn el-Arabî et-Tâî, ani’ş-Şeyh Yûnus el-Kassâb el-Hâşimî, ani’ş-şeyh kutbî’l-aktâb Abdulkadir el-Geylânî, an Ebî Saîd el(...), an Ebî’l-Hasen el(...), an Ebî’l-Ferec et-Tarsûsî, an Ebî’l Fazl et-Temîmî, ani’ş-Şiblî, an Cüneydi’l-Bağdâdî, an Seriyî’s-Sakatî, an Marufî’l-Kerhî, an Dâvûd et-Tâî, an Habîbî’l-‘Acemî, ani’l-Haseni’l-Basrî, an Aliyyi’bni Ebî Tâlib radiyallahu anhu ve anhum. Ve lebise’l-hırka an yedi’ş-Şeyhi’l-ekber. Ve kâne câmie’l-ulûmi akliyyen ve nakliyyen, zâhiriyyen ve bâtuniyyen. Ve lehû tasnîfâtün kesîratün. Ve hüve evvelü şârihi’l-Fusûs ve kezâ Şerhu Mevakii’n-nücûm. Ve fî şerhi’l-Fusûs tahkîkatün kesîratün.”

Bunun yanında 1194 tarihli bir notta muhtemelen nüsha mâlikinin Cendî’yi bir vâkıasında görüp elini öperek şerhi anlama konusunda istimdâd eylediği yazmaktadır. İbârenin altında ise Reşid Efendi’nin mührü ile yeni harflerle kütüphane mührü bulunmaktadır. 219<sup>a</sup> ve 219<sup>b</sup> sayfaları sonradan eklenmiş görünümündedir. Nüsha bol hâşiyeli bir nüshadır.

#### **g) Tavşanlı Zeytinoğlu Kütüphanesi, 939/1<sup>b</sup>-163<sup>a</sup>**

Her sayfada 25 satır bulunan nüshanın müstensihi belli değildir. 950 yılının şevval ayında istinsah edilmiştir. Eserin 1<sup>a</sup> yüzünde “Şerhu’l-Fusûs li’ş-Şeyhi’l-Kâmilî’l-Mükemmil el-Cendî”, altında “min kütübi’l-fakîr Muhammed Emîn” şeklinde bir temellük kaydı, onun altında ise kitabın fihristi yazmaktadır. Fihristin altında eserin kim tarafından vakfedildiği ile eski harfli bir mühür ve yeni harflerle kütüphane mührü bulunmaktadır.

#### **h) Akşehir Kütüphanesi, 117/1<sup>b</sup>-258<sup>a</sup>**

Her sayfasında 21 satır bulunan nüshanın müstensihi Dimyâtî (?), istinsah tarihi safer ayının sonları 1035 yılıdır. 258<sup>a</sup>’da bir mütalâa kaydı bulunmaktadır. Ebrûlu bir cildi ve kitap sırtında “Şerhu’l-Fusûs li’ş-Şeyh Müeyyed el-Cendî” yazısı

bulunmaktadır. 1<sup>a</sup> yüzünde “Şerh-i Fusûs li’ş-Şeyh Müeyyed Cendî Halîfetü Hazret-i Sadriddîn Konevî kuddise sirrahu’l-âlî” ibâresi yazmaktadır. Altta eserin kim tarafından Akşehir Kütüphanesi’ne vakfedildiğine dâir eski harfli vakıf mührü, onun altında ise yeni harfli kütüphane mührü bulunmaktadır. 1<sup>b</sup> ve 2<sup>a</sup> yüzleri cetvelli ve basit tezhiblidir. Başlıklar ve *Fusûs* metni kırmızıyla yazılmıştır.

**i) Süleymâniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, 538/1<sup>b</sup>-449<sup>b</sup>**

İlk sayfası 18, diğer sayfaları 19 satır içeren nüshanın istinsah tarihi 1288, müstensihi Süleyman b. Yûsuf el-Bosnevî’dir. 1<sup>a</sup> yüzünden önceki iki sayfada kitabın fihristi, 1<sup>a</sup>’da “Şerhu Fusûsi’l-hikem li’ş-Şeyh Cendî kuddise sirrahû” ibâresi, altta ortada vakıf mührü ve 538 sayısı, sayfanın altında ise yeni harfli kütüphane mührü bulunmaktadır. Nüshada yer yer kırmızı mürekkebi kullanılmıştır.

**j) Süleymâniye Kütüphanesi, Nûruosmaniye, 2457/1<sup>b</sup>-348<sup>a</sup>**

Her sayfası 21 satır içeren bu nüshanın müstensihi Mahmûd b. Ahmed b. Muhammed es-Setrî’dir (?). İstinsah tarihini gösteren kısaltmaları okuyamadık. 1<sup>a</sup> yüzünde üstte yeni harfli kütüphane mührü, altında muhtemelen Sultan Osman’a ait tuğralı bir mühür, onun altında ise harekesiz olarak eserin Sultan Mustafa’nın oğlu Sultan Osman Han tarafından vakfedildiği bilgisi ve küçük bir mühür yer almaktadır. Eserin son sayfası olan 348<sup>a</sup>’da Sadrazam Mehmed Paşa’nın vakıf mührü bulunmaktadır.

**k) Süleymâniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 261/1<sup>b</sup>-219<sup>b</sup>**

Her sayfası 27 satır içeren nüshanın istinsah tarihi ve müstensihi belli değildir. Eserin ilk iki varasına varak numarası verilmemiştir. Kapağın hemen yanındaki sayfada kaza ve kader sırrından bahseden yerlerin fihristi yer almaktadır. Altta yeni harfli kütüphane mührü, onun altında ise Hâlet Efendi’nin mührü bulunmaktadır. Bu sayfanın arkasında fasların fihristi yer alır. Yan sayfada “Kitâbu Şerhi’l-Fusûs li’ş-Şeyh el-İmâm el-Allâme el-Muhakkik el-Müdekkik eş-Şeyh Müeyyedüddin el-Cendî radiyallahu anhu ve erdâhu, âmin” ifadesi ile, nüsha mâlikinin nüshayı ne kadara satın aldığı bilgisi yer alır. İlk iki varak arasında boş bir yaprak vardır.



### 1) Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1241/1<sup>a</sup>-123<sup>b</sup>

1<sup>a</sup> sayfası 24, 1<sup>b</sup> sayfası 25, diğer sayfaları 37 satır içeren nüshanın istinsah tarihi ve müstensihi belli değildir. İlk varağın yazı stili farklıdır. 1<sup>a</sup>da Şehid Ali Paşa'nın vakıf mührü ile bismelenin solunda silik küçük bir mühür, sayfanın altında ise yeni harfli kütüphane mührü bulunmaktadır.

#### 1.2.1.6. el-Kasîdetü'l-gaybiyye

Cendî yüz kırk iki beyitlik bu kasîdesini şerhin başına bir ilave olarak koyduğunu ifade eder. Brockelmann bu kasîdeyi müstakil bir eser olarak zikretmektedir.<sup>117</sup> Müellifin metafizik konulara yer verdiği elimizdeki tek kasîdesi de budur. Eserde nefes-i Rahmânî'nin *nefs nefesi* dışında bir nefes bulunmadığı,<sup>118</sup> her görünen şeklin Bir'in tecellilerinden biri olduğu,<sup>119</sup> şekillerin deniz üstündeki köpüklere benzediği<sup>120</sup> dile getirilir. Şiir oldukça metaforik bir dille ilâhî aşka da yer verir. Müellifin manzûm ve mensûr diğer eserlerinde şer'î/zâhirî çizginin hemen hemen hiç dışına çıkmadığı görülürken, bu eserinde İbn Fârız'ı anımsatan beyitler kaleme alınmıştır. Meselâ müellif, henüz Hakk'ın nidâsı duyulmadan kalbinin icâbetinin gerçekleştiği,<sup>121</sup> rûhunun damarlarında aşkın kendisini öldürmek üzere aktığı,<sup>122</sup> annesinden önce babasını doğurup onları nikahladığı,<sup>123</sup> benliğinin ilâhî hüviyyette fenâ bulduğu<sup>124</sup> gibi ifadelerle yer vermektedir.

#### 1.2.1.7. Kitâb-ı Nüketi'l-Işk

Müellifin güzel ahlâka dâir konulara hasrettiği ve yirmi dokuz bölüme ayırarak yazdığı 257 beyitlik Farsça bir mesnevîdir. Mesnevî Allah'a övgü ile başlar. Şiirde sırasıyla şu bölümler yer almaktadır: Aşkın özellikleri, kendini tanıma, kibrin yerilmesi, mizâhın yerilmesi, vecd ehlinin özellikleri, dîvân ehlinin özellikleri, öğütler

<sup>117</sup> Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, 4: 437.

<sup>118</sup> Müeyyedüddîn Cendî, "el-Kasîdetü'l-gaybiyye", *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 2. Baskı (Kum: Büstân-ı Kitâb, 2008), 20 (14. beyit).

<sup>119</sup> Cendî, "el-Kasîdetü'l-gaybiyye", 20 (23. beyit).

<sup>120</sup> Cendî, "el-Kasîdetü'l-gaybiyye", 20 (24. beyit).

<sup>121</sup> Cendî, "el-Kasîdetü'l-gaybiyye", 21 (31. beyit).

<sup>122</sup> Cendî, "el-Kasîdetü'l-gaybiyye", 21 (35. beyit).

<sup>123</sup> Cendî, "el-Kasîdetü'l-gaybiyye", 24 (104. beyit).

<sup>124</sup> Cendî, "el-Kasîdetü'l-gaybiyye", 25 (116. beyit).

bölümü, yeme-içme ve giyinme âdâbı, rızâ ve kanaat, sabrın fazîleti, şükrün fazîleti, tevekkül ve semeresi, cömertlik ve fazîleti, zühd bölümü, nifak bölümü, gıybetin yerilmesi, ilmin fazîleti, sohbet bölümü, tecrîd bölümü, doğru ameller bölümü, sülûk bölümü, sâlikin sıfatları bölümü, sabahın fazîleti bölümü, aşka hitap bölümü, nefsin hazlarını yok etme bölümü, aşkın sıfatları bölümü, ilkbahar ve tesirleri bölümü, dünyanın yerilmesi bölümü ve son olarak da aç gözlülüğün yerilmesi bölümü.

Eserin Türkiye kütüphanelerinde bulunan nüshaları ve bunların özellikleri ise şu şekildedir:

**a) Süleymâniye Kütüphanesi, Nûruosmâniye, 5123/81<sup>b</sup>-89<sup>b</sup>**

Sayfaları 17 satır içeren nüshanın müstensihî belli olmayıp istinsah tarihi 995 yılının rebülevvel ayıdır. 81<sup>b</sup> yüzünde “Kitâb-ı Nüketi’l-Işk min Makâlâti Şeyhi’l-Âlim Müeyyed Cendî rahmetullâhi aleyh” başlığı bulunmaktadır. Burada yer alan Cendî kelimesinin üzerine siyah mürekkeple “el-Kâdir” ilavesi yapılmıştır. Nüshadaki tüm başlıklar kırmızı olup, yer yer hâşiyeler görülmektedir.

**b) Süleymâniye Kütüphanesi, Nûruosmâniye, 5008/94<sup>a</sup>-103<sup>a</sup>**

Eser Ferîdüddîn Attâr’ın *Pendnâme*’sinin çevresine derkenâr şeklinde yazılmış olup istinsah tarihi ve müstensih bilgisi bulunmamaktadır. 94<sup>a</sup> yüzünde “Kitâb-ı Nüketi’l-Işk min Makâlâti Şeyhi’l-Âlim Müeyyed Cendî rahimehû” ibâresi bulunmaktadır. Başlıklar kırmızıyla yazılmış olup hem Attar’ın hem de Cendî’nin eseri cetvelle çevrilmiştir. Tezhipli bir nüshadır.

**1.2.2. Günümüze Ulaşmayan Eserleri**

**1.2.2.1. İksîr-i Kemâlât-ı İlâhî**

Ahlâka dâir yazılmış Farsça bir eserdir. Nefsin kuvveleri, tuzakları gibi konulara değinilir.<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> bk. Cendî, *Tuhfetü’l-Fütûh*, 37, 93; Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 627.

### 1.2.2.2. Hülâsatü'l-İrşâd ve İrşâdu'l-Hülâsâ

*İksîr-i Kemâlât-ı İlâhî* ile aynı içeriğe sahiptir. Farsçadır.<sup>126</sup> Dînânî bu eseri iki ayrı eser olarak sunmaktadır.<sup>127</sup>

### 1.2.2.3. Şerhu Mevâkii'n-nücûm

İbnü'l-Arabî'nin *Mevâkiu'n-nücûm*'unun şerhidir. Bu eserde Cendî, sekiz felekle birlikte sekiz nûr, sekiz zulmet, sekiz uzuv ve bunların özellikleri ile bu konudaki mârifete ulaşma yolları, hallerin değişip hakikatlerin aslî temiz haline döndüğü gibi konular hakkında bilgiler verir.<sup>128</sup> Eserin yazımı 683 (m. 1284) yılında Bağdat'ta bitmiştir.<sup>129</sup>

### 1.2.2.4. el-Kasîdetü'r-râiyye

Metafiziğe dâir bir eserdir.<sup>130</sup>

### 1.2.2.5. el-Kasîdetü't-tâiyye ve Şerhu'l-kasîdeti't-tâiyye

Cendî bu eseri ilm-i hakikat konusunda nazmettiğini, bin beyit olduğunu söylediği şerhinde nefis ve sırlarıyla ilgili de geniş bilgiler verdiğini belirtir.<sup>131</sup> Cendî'nin verdiği bilgilere göre kasîdede Allah-âlem-insan ilişkisi çerçevesinde feyz-i akdes ve ilâhî isimler gibi konular da yer alır.<sup>132</sup> *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in iki yerinde müellif kasîdeden bölümler sunar.<sup>133</sup> Abdurrahmân Câmî bu şerhin *sanki* İbnü'l-Fârîz'ın meşhur *Kasîde-i tâiyye*'sine cevâben yazıldığını belirtmiş, bir kısım

---

<sup>126</sup> bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 37; Cendî, *Zeylü Kasîde-i Lâmiyye (Ayasofya, 4184)*, 115<sup>a</sup>-115<sup>b</sup>; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 627.

<sup>127</sup> bk. Dînânî, "Mukaddime", 30.

<sup>128</sup> Eser hakkında bilgi için bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 136-137; Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh (Hacı Mahmud Efendi, 2447)*, 40<sup>a</sup>; Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh (Hüseyin Çelebi, 1183-15)*, 144<sup>a</sup>-144<sup>b</sup>; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 119; Câmî, *Evliyâ Menkıbeleri*, 734.

<sup>129</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh (Hacı Mahmud Efendi, 2447)*, 40<sup>a</sup>; Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh (Hüseyin Çelebi, 1183-15)*, 144<sup>a</sup>-144<sup>b</sup>.

<sup>130</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 442.

<sup>131</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 490. Sûfiler tarafından yazılan tâiyye kasîdelerinin umûmiyetle seyr ü sülûk hakkında olduğu belirtilir. bk. Zeliha Öteleş, *Abdülganî en-Nablûsî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârîz'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 8.

<sup>132</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 155, 538.

<sup>133</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 155, 538.

araştırmacı da bu ifadeyi kesin bir dille sunup Cendî'nin İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i tâiyye*'sine nazîre yazdığını belirtmişlerdir.<sup>134</sup> Câmî'de geçen ifade şu şekildedir:

"وهمانا كه وي قصيده تائيه فارضيه را جوابي گفته است."<sup>135</sup>

"Hemân" kelimesi "tıpkı, aynı, eşit, denk" gibi anlamlara gelirken "hemânâ" ise "sanki, âdetâ, sanırsın" mânasını içerir.<sup>136</sup> Dolayısıyla Câmî'nin, Cendî'nin *Kasîde-i tâiyye*'si hakkındaki ibâresi "O âdetâ İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i tâiyye*'sine bir cevab/nazîre yazmıştır." şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim Câmî bu ibâreden önce Cendî'nin "hakikat ve mârifetlerin beyanında İbnü'l-Fârız *tarzında* latîf Arapça şiirleri" olduğunu şöyle ifade eder:

"ووي را بر طريق ابن الفارض رحمه الله در بيان حقايق ومعارف أشعار عربي لطيف است"<sup>137</sup>

Ayrıca Cendî, *Kasîde-i tâiyye*'den bahsettiği pasajlarda eseri kendisine nisbet ettiği gibi, ne *Kasîde-i tâiyye*'nin geçtiği yerlerde ne de diğer eserlerinin herhangi bir yerinde İbnü'l-Fârız'a atıfta bulunmuştur. *Kasîde-i tâiyye*'ye dâir Cendî'de yer alan ibâreler şu şekildedir:

"...فعليك بشرح الغراء التائية لنا. وهي ألف بيت نظمناها في علم الحقيقة."<sup>138</sup>

"... كما أشرنا إلى ذلك في الغراء التائية بقولنا..."<sup>139</sup>

"... كما قلنا في الغراء التائية..."<sup>140</sup>

Bu gerekçelerle şerhin Cendî'nin kendi yazdığı bir tâiyye kasîdesine şerh olması daha isâbetli görünmektedir. Nitekim bu görüşte olan araştırmacılar da olduğu

<sup>134</sup> Meselâ Lamiî Çelebi ifadeyi Türkçeye şu şekilde çevirmiştir: "Ve şöyle benzer ki Kasîde-i tâiyye-yi Fâriziyye'ye cevâb söylenmiştir ve bu iki beyit andandır." bk. Abdurrahmân Câmî, *Tercüme-i Nefehâtü'l-Üns*, trc. Mahmud b. Osman Lamiî Çelebi (İstanbul: Dârü't-tübâati'l-âmire, 1270), 635. Aynı eserin günümüz Türkçesine aktarılmasında ibâre "Şu beyitler de İbn Fârız'ın Tâiye Kasidesi'ne nazîre olarak söylenmiş şiirlerdendir." şekline dönüşmüştür. bk. Câmî, *Evliyâ Menkubeleri*, 735. Herevî de *Tuhfetü'l-Fütûh*'un önsözünde eserin İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i tâiyye*'sine nazîre olarak yazıldığını şu sözleriyle belirtmiştir: "هم مؤيد الدين جندي قصيده تائيه فارضيه"; "را جوابي نيكو گفته است"; bk. Herevî, "Mukaddime", 14.

<sup>135</sup> Abdurrahmân b. Ahmed Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hazerâti'l-Kuds* (Tahran: Kitâbfurûşî Mahmûdî, 1337), 559.

<sup>136</sup> Mehmet Kanar, "Hemânâ", *Farsça Türkçe Sözlük* (İstanbul, 2015), 1763.

<sup>137</sup> Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hazerâti'l-Kuds*, 559.

<sup>138</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 490.

<sup>139</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 155.

<sup>140</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 538.

gibi,<sup>141</sup> İbn Fâriz'ın *Kasîde-i tâiyye*'si üzerine hazırlanan kapsamlı bir çalışmada da tâiyye şârihleri arasında Cendî'ye yer verilmemiştir.<sup>142</sup>

#### 1.2.2.6. Kitâbu'l-menâzil

Metafizığe dâir bir eserdir.<sup>143</sup>

#### 1.2.2.7. en-Nübüvvetü ve'l-velâye

Nübüvvet ve velâyetin hakikatleri hakkında halk arasında cehaletten dolayı yanlış bilgiler olduğunu söyleyen Cendî, bu durumun mertebelerin hakikatlerinin bilinmeyişinden kaynaklandığını ifade eder. Konunun derinlemesine olarak tahkik edildiği bir eserdir.<sup>144</sup>

#### 1.2.2.8. el-Hatmiyye

*en-Nübüvvetü ve'l-velâye* ile aynı içeriğe sahiptir.<sup>145</sup>

#### 1.2.2.9. en-Nusûsu'l-vâridetü bi'l-edilleti alâ hatmiyyeti velâyeti'l-husûs

Cendî'nin Bağdat'ta telif ettiğini belirttiği eser İbnü'l-Arabî'nin hâtemü'l-velâye olduğunun delilleriyle gösterildiği ve methedildiği bir risâledir. Cendî bu eserde yer alan kendisine ait olduğunu ifade ettiği *Kasîde-i mîmiyye*'den iki beyiti *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'de nakleder.<sup>146</sup> Ayrıca müellif, bu eserinde İbnü'l-Arabî'nin kendisine ait bir râiyye kasîdesinin tamamının bulunduğunu da belirtir.<sup>147</sup>

#### 1.2.2.10. Kasîde-i Mîmiyye

İbnü'l-Arabî'nin hâtemü'l-velâye oluşuyla ilgili yazılmış bir kasîde olduğu yukarıda ifade edilmişti.<sup>148</sup>

---

<sup>141</sup> bk. Eren, "Sadreddîn Konevî'nin Derslerine Katılan Meşhur Sîmâlar", 71.

<sup>142</sup> bk. Öteleş, *İbnü'l-Fâriz'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, 62-116.

<sup>143</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 372.

<sup>144</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 518.

<sup>145</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 518.

<sup>146</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 250.

<sup>147</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 251. Eser hakkında ayrıca bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 256.

<sup>148</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 250.

### 1.2.2.11. Ulûm-ı Ehadî ve Meârif-i Ahmedî

İlimlerin sınıflandırılmasına dâir bir eserdir.<sup>149</sup>

### 1.2.2.12. Dîvân

Muhtemelen müellifin şiirlerini topladığı bir eserdir.<sup>150</sup> Brockelmann bu eserin 1872 yılında Beyrut'ta basıldığını belirtmektedir.<sup>151</sup>

Günümüze ulaşan veya müellifin eserlerinde telif ettiğini belirttiği bu eserler dışında çeşitli kaynaklarda Cendî'ye atfedilen eserler de vardır. Ayrıca müellifin özellikle *Tuhfe*'de ileride yazacağını belirttiği eserler de bulunmaktadır. Yazılıp yazılmadıklarını belirleyememekle birlikte bu eserleri ve kaynaklarda müellife atfedilen diğer eserleri şu şekilde sıralayabiliriz:

## 1.2.3. Müellifin Yazacağını Belirttiği Eserler

### 1.2.3.1. Fıkıh kitabı

Müellif, İbnü'l-Arabî'nin Muhammed fassında namazdan bahsettiği bölümü şerh ederken bismelenin Fâtihâ'dan bir âyet olduğunu, buna dâir delillerin fıkıh kitabında verileceğini belirtir.<sup>152</sup> *Tuhfe*'de ise rûh, sır, kalp, akıl ve nefsin küllî teveccühlerinin (namazlarının) olduğunu ve bu beş teveccüh ile beş vakit namaz arasındaki münasebet hakkında fıkıh kitabının namaz bölümünde bilgi vereceğini ifade eder.<sup>153</sup>

### 1.2.3.2. Kitâbu'l-esmâ

Müellif esmâ-yı hüsnâyâ dâir geniş açıklamaların bulunacağı bu isimde bir eser telif edeceğini belirtmektedir.<sup>154</sup>

---

<sup>149</sup> bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 36.

<sup>150</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 251.

<sup>151</sup> bk. Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, 4: 437.

<sup>152</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 725.

<sup>153</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 130.

<sup>154</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 55, 72.

### 1.2.3.3. Kitâbu'l-ulûhiyye

Müellif feleklerin hakikatleri, mertebeleri ve incelikleri hakkında bu adla bir kitap yazacağını belirtmektedir.<sup>155</sup>

### 1.2.4. Müellife Ait Olduğu İddia Edilen Eserler

#### 1.2.4.1. İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Hamriyye*'sine şerh

Konevî'nin İbnü'l-Fârız derslerine katılan Cendî'nin *Kasîde-i Hamriyye*'ye şerh yazma ihtimali vardır ancak böyle bir şerh olsaydı önemine binâen kendi eserlerinde ya da bibliyografi kaynaklarında hakkında bilgi bulunacağı kanaatindeyiz. Bir tek araştırmacı tarafından<sup>156</sup> kaynak gösterilmeksizin verilen bu bilginin doğru olma ihtimali düşüktür.

#### 1.2.4.2. *ed-Dürerü'l-gâliyyat fî şerhi'l-hurûfi'l-âliyyât*

İsmail Paşa, Cendî'nin bu adla bir eser yazdığından bahseder. Anlaşıldığına göre bu eser lâm harfiyle biten bir kasidedir. Bazı araştırmacılar bu eserin Süleymâniye Kütüphanesi Nâfîz Paşa Bölümü nr. 685'te bulunduğu söylemektedir<sup>157</sup> ancak ilgili yerdeki eser İbnü'l-Arabî'ye aittir. Süleyman Uludağ ise eserin Süleymâniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Bölümü nr. 1362'de olduğunu belirtir<sup>158</sup> ancak zikrolunan yerde bulunan eser *Şerhu Kasîde-i Lâmiyye* ve zeylidir. Biz bu karışıklığın ilk kez Kehhâle'nin *Mu'cemu'l-müellifîn*'de “Müeyyedüddîn es-Sûfî” maddesinde, Kâtip Çelebi'nin “Lâmiyye” maddesinde yazdıklarıyla İsmail Paşa'nın “Cendî” maddesinde yazdıklarını telif etmesinden kaynaklandığını düşünüyoruz. Şöyle ki: Kâtip Çelebi “Lâmiyye” maddesinde Cendî'nin bu adla bir eseri bulunduğundan, eserin nefsine hitaben 691 yılında yazıldığından bahseder. *Keşf'e* zeyl niteliğindeki eserinde ise İsmail Paşa, Cendî'nin *ed-Dürerü'l-gâliyyat fî şerhi'l-hurûfi'l-âliyyât* adında bir *lâmiyye* yazdığını belirtir. Kehhâle ise bu iki maddeyi birleştirerek Cendî'nin 691

<sup>155</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 77.

<sup>156</sup> Ekrem Demirli, “Takdim”, *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, 4. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 16-17; Ekrem Demirli, “Dâvûd el-Kayserî'nin Fusûsu'l-hikem Şerhi: Matla-ı Husûs-ı Kelim fî Meânî Fusûsi'l-hikem”, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 89; Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 38.

<sup>157</sup> bk. Kunt, “Konevî'nin Öğrencisi Müeyyedüddîn-i Cendî'nin Hayatı ve Eserleri”, 165.

<sup>158</sup> Uludağ, “Cendî”, 7: 361.

yılında nefesine hitâben bir lâmiyye yazdığını ve bunu *ed-Dürerü'l-gâliyyat fî şerhi'l-hurûfi'l-âliyyât* olarak adlandırdığını söylemektedir.<sup>159</sup> Daha sonra gelen araştırmacılar da bu bilgiyi esas alarak *Dürer*'in *Kasîde-i lâmiyye* olduğu kanısına varmışlardır. Hatta Meryem Muvahhid bu bilginin yanında Kâtip Çelebi'nin "Lâmiyye" maddesini referans göstererek bu eserin İbn Fârız'ın *Kasîde-i Tâiyye*'sine nazîre olarak yazıldığını belirtmektedir.<sup>160</sup> Oysa Çelebi'de böyle bir bilgi geçmediği gibi Cendî de telifâtında ne böyle bir eserden ne de İbn Fârız'ın kasîdesine nazîre yazdığından bahseder. Binâenaleyh biz bu eserin Cendî'ye âidiyetini şüpheli olarak değerlendiriyoruz.

### 1.2.5. Eserlerindeki Yöntem ve Üslûb

Cendî'nin günümüze ulaştığını tespit ettiğimiz sekiz eserinin olduğu ifade edilmişti. Bunlar içinde hem hacim hem de muhtevâ bakımından en kapsamlısı *Fusûsu'l-hikem* şerhidir. Cendî'nin metafizik konuları ele aldığı en önemli eseri de budur. Müellifin bu eserinde İbnü'l-Arabî'nin metni takip edildiği için sistematik bir konu sıralaması görülme de yine de belli bir üslûbun hâkimiyetinden söz etmek mümkündür. Meselâ müellif anlaşılması zor konuları ana metni takip ederek ele aldıktan sonra bir özet sunarak okuyucunun zihninde oluşabilecek karışıklığın önüne geçmeye çalışır. Bazı yerlerde ayrıca izâha ihtiyaç duyulduğu halde şârihe göre sıradan okuyucu anlayamayacağı için müellif, "bu konu sırlıdır" diyerek anlatımına kendisi son verir ya da "burası havâsa ait bir sırdır" diyerek açıklamadan imtinâ eder.<sup>161</sup> Müellif husûsen önemli bulduğu yerleri okuyucuya da işaret eder ve "bunu anla çünkü bu nadir, garib bir zevktir",<sup>162</sup> "anla ve bil ki bu zevklerin en üstünü, meşhedlerin de en değerlisidir",<sup>163</sup> "anla çünkü bu yüce, şerif, lâtif bir bilgidir"<sup>164</sup> gibi tembihlerde bulunur. Bazen ise okuyucunun anlayamayacağını, anlam kapısını aralayacak tek şeyin ilhâma uğramak olduğunu "anla ama anlayacağını sanmıyorum",<sup>165</sup> "anla

<sup>159</sup> krş. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1540; el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 6: 484; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 3: 942.

<sup>160</sup> Muvahhid, "Cendî", 18: 579.

<sup>161</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 542.

<sup>162</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 556.

<sup>163</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 563.

<sup>164</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 529.

<sup>165</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 528.



*anlayabiliyorsan ama zannetmem, ancak ilhamla bilmediğini öğrenmen müstesnâ*<sup>166</sup> gibi ifadelerle belirtir.

Diğer eserlerde ise *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'e göre daha düzenli bir telif üslûbu vardır. Bu açıdan *Tuhfetü'l-fütûh* dikkat çeker. *Tuhfe* gayet sistematik bir biçimde önce mârifet, ardından ameller konusuna değinir. Müellifin aynı konuları farklı eserlerinde ele aldığı da görülür. Meselâ *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*'deki bazı konulara *Tuhfe*'de de rastlamak mümkündür. Cendî, müstakil kasîdeler telif ettiği gibi nesirlerinin arasına da beyitler serpiştirir. Şiirleri, şiirin doğası gereği bir kapalılık içerse de yine de anlaşılmaktan uzak değildir. Müellif şiirdeki yeteneği ile Abdurrahman Câmî tarafından İbn Fâriz'a benzetilmektedir.<sup>167</sup>

Müellif eserlerini 'temhîd', 'mukaddime', 'bahis', 'kısım', 'fasıl', 'vasıl', 'asıl', 'tekmile', 'mütemmim', 'tetimme', 'hâtime', 'hitâmu'l-hâtime' gibi kısımlara ayırmaktadır. Konuların anlatımında âyet ve hadislere başvurduğu gibi yer yer şiir ve özlü sözlerden, bazense Tevrat'tan istişhadda bulunur. Eserlerinde İbnü'l-Arabî, Konevî, Cüneyd-i Bağdâdî, Gazzâlî, İbn Abbas, İbn Kasî, Beyazid-i Bistâmî, Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî, Ebû Saîd Harrâz, Ebû Rezîn Ukaylî, Ebû Medyen el-Buhârî ve Hakîm Tirmizî gibi pek çok kişiye atıfta bulunduğu görülür. Eserlerin özellikle mukaddime kısımları oldukça süslüdür. Şârih, bazı konularda "*benim görüşüm bu şekildedir*" diyerek ekol içinde yer alsın veya almasın kendisine istinad eder.<sup>168</sup> Pek çok yerde Arapça dilbilgisi kurallarına uygun olarak açıklamalar yaptığı da görülmektedir.<sup>169</sup>

Müellifin 'Müeyyed' mahlasıyla şiirler kaleme aldığını ifade etmiştik. Eserlerinde olduğu gibi şiirlerinde de hem Arapça hem de Farsça kullandığı görülür. Farsça yazması on üçüncü yüzyılda Anadolu'ya hakim olan Fârisî kültürle ilişkilendirilebilir. Bu durum aynı zamanda Selçuklular devrinin bir özelliğidir.<sup>170</sup>

---

<sup>166</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 8<sup>b</sup>.

<sup>167</sup> Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hazerâti'l-Kuds*, 559.

<sup>168</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 600.

<sup>169</sup> Meselâ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 153-154.

<sup>170</sup> Meselâ Selçuklu sultanı Kılıç Arslan oğluna İran'ın efsanevî kahramanı Keyhüsrev'in adını vermiştir. Konuyla ilgili bk. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* (İstanbul: Alfa, 2014), 193, 232; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 108; Fatih Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 36.

Özellikle İdris Fassi’nda kozmolojik bilgilere yer vermesi müellifin astronomiye dâir de bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Bu durumu on üçüncü yüzyıl biliminin bir özelliği olarak kabul etmek de mümkündür.<sup>171</sup>

### 1.3. Tesirleri

#### 1.3.1. Ekberî Geleneğe Tesirleri

Müeyyed Cendî, Moğol tahrîbâtının hâkim olduğu bir dönemde ve istikrar arayan bir coğrafyada ömrünü geçirmiştir. Cendî’nin telifâtını iki ana kısma ayırırsak, halka hitap eden ahlâka dâir eserleri müellifin yaşadığı şehirlerdeki halkı irşâd vazifesi görürken, metafiziğe dâir olanlar daha çok entelektüel kesime hitap ederek İbnü'l-Arabî’nin görüşlerinin anlaşılmasında Konevî’den sonra ikinci kaynak olmuştur. Nitekim Konevî ve birinci nesil talebeleri tasavvuf metafiziğinde kaynak ve otorite olarak nitelenir.<sup>172</sup>

Bilindiği üzere İslâm düşüncesinin sancaktarlığı görevini Selçuklulardan devralıp yüzlerce yıl îfâ eden Osmanlı Devleti’nin ilk müderrisi Dâvûd-ı Kayserî’dir. Kayserî, *Fusûsu'l-hikem*’in en meşhur şârihlerinden biri olmanın yanında, aynı zamanda Osmanlı medrese müfredâtına İbnü'l-Arabî-Konevî fikriyatını dahil eden kişidir.<sup>173</sup> O, Kâşânî’nin öğrencisiyken, kimi araştırmacılara göre de Kâşânî Cendî’ye talebelik yapmıştır.<sup>174</sup> Kâşânî üzerine yapılan son dönem çalışmalarına göre her ne kadar bu ihtimal düşük gibi görünse de, iki sûfinin belki Tebriz’de görüşüp fikrî mülâhazalarda bulunmuş olmaları muhtemeldir.<sup>175</sup> Kâşânî şerhinde yer alan “Bu kitabın şârihi ârif şeyh Müeyyidüddîn’in kâmil şeyh Sadreddîn Konevî’ye okuduğu bir

---

<sup>171</sup> Konuyla ilgili bk. Sinan Dimez, “Türkiye Selçuklu Devleti’nde Sosyo Kültürel Hayat ve Tokat’a Etkisi”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/4 (2015): 814.

<sup>172</sup> Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 36.

<sup>173</sup> Kayserî’nin yedi asırlık Osmanlı ve Türk irfânına İbnü'l-Arabî düşüncesini derc etmesiyle ilgili olarak bk. Mustafa Tahralı, “Dâvûd el-Kayserî’nin Fusûs Şerhi Mukaddimesi”, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 99-100.

<sup>174</sup> Kılıç, “Fusûsu'l-hikem”, 13: 232; William Chittick, “Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddîn Konevî’nin Rolü”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, trc. Betül Güçlü, 23 (2009): 670; William Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetül'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, trc. Turan Koç, 4. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 298.

<sup>175</sup> Abdurrahim Alkış iki sûfi arasında hoca-talebe ilişkisi olması bir yana, böyle bir görüşmenin bile mümkün olmadığı görüşündedir. bk. Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 46-47.

nüşhada kendi hattıyla (bu kelimenin) çeşitli vecihlerde yazıldığını gördüm”<sup>176</sup> ifadesi de Kâşânî’nin en azından Cendî’nin bazı eserlerine muttalî olduğunu gösterir. Bu durumda Osmanlı düşüncesinin oluşumunda büyük yeri olan Kayserî’nin, kendisinden İbnü'l-Arabî’ye uzanan silsileye kopukluk olmadan dâhil olduğu ve bu silsilede Cendî’nin önemli bir halka olduğu söylenebilir.

Cendî’yi önemli kılan bir başka husûs, onun *Fusûsu'l-hikem*’in bütününe yönelik ilk şerhi yazan kişi olmasıdır. Cendî’den önce İbn Sevdekîn ve Tilimsânî de birer şerh yazmış olsalar da bunlar teknik anlamda şerh olarak kabul edilmemektedir.<sup>177</sup> İbn Sevdekîn’inki sadece İdris Fası’nın şerhiyken, Tilimsânî’nin eseri asıl metinde izâha ihtiyaç duyulduğu halde açıklanmayan pek çok ibâre içermektedir.<sup>178</sup> Bazı araştırmacılar ise Konevî’yi ilk *Fusûs* şârihi olarak niteler<sup>179</sup> ancak *Fükûk* bir şerh olmaktan ziyâde, *Fusûs*’taki temel konuları faslar ekseninde ele alan müstakil ve muhtasar bir eserdir. İlk *Fusûs* şerhinin hangisi olduğu konusundaki bu tartışmaların “şerh”in ne olduğuna dâir tanımlamalarla yakından ilgili olduğu yukarıda ifade edilmişti.

Peki ilk şârih olmasına rağmen Osmanlı Devleti’nde Cendî şerhi neden Kayserî’ninki kadar revaç bulmamıştır? Bunda muhtemel en büyük etken, Kayserî’nin

---

<sup>176</sup> Kaşânî, *Şerhu'l-Kaşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 22.

<sup>177</sup> Cendî’nin eserini yazılmış ilk şerh kabul edenlere örnek olarak bk. Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Câmî, *Nakdü'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-fusûs*, 2. Baskı (Tahran: Müessese-i Mütalâat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1992), 19, 240; İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-hitâb* (İstanbul: Matbaa-i Kürsiyyü'l-Hakâniye, 1256), 289; William Chittick, “Introduction”, *Nakdü'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-fusûs* (Tahran: Müessese-i Mütalâat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1992), XXV-XXVI; Kılıç, “Fusûsu'l-hikem”, 13: 232; Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî*, 256; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul, 2012), 82. Tilimsânî şerhinin *Fusûs*’un bütününe dâir olmadığını teslim etmekle birlikte ilk şerh kabul edenlere örnek olarak bk. Orkhan Musakhanov, *Afifüddin Tilimsânî’nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye Adlı Eserinin Tahkîki* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 37, 58.

<sup>178</sup> Tilimsânî’nin şerhinde İbrahim Fası’na kadar şârih *Fusûs*’taki ibâreleri nisbeten geniş olarak ele alırken, bu fastan itibâren fassın tüm metnini bir arada verip bazen birkaç sayfa, bazen de daha kısa olarak metindeki temel konuları izâh eden bir yöntem takip etmektedir. Birkaç sayfalık açıklamalara örnek olarak bk. Afifüddin Süleyman b. Ali Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Ekber Raşidî Niyâ (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1971), 123-130 (İbrahim Fası); 141-148 (İsmail Fası); Fassın bütününe dâir sadece bir paragraflık şerhler için bk. Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 233-238 (Dâvud Fası); 253-260 (İlyas Fası). Yaklaşık on bir sayfa olan Musâ Fası Tilimsânî’de bir sayfalık açıklamalarla şerh edilmişken, Cendî’de bu fas asıl metinle birlikte kırk sayfayı aşkındır. krş. Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 284-285; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 663-706.

<sup>179</sup> bk. Azmi Bilgin, “Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddîn-i Konevî”, *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya, 2010), 45; Mehmet Bayrakdar, “Sadreddin Konevî ve Davûd el-Kayserî”, *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya, 2010), 35.

Osmanlı Devleti'nin ilk müderrisi olması dolayısıyla eserlerinin yaygınlaşmasında devletin gücüne dayanıyor olmasıdır. Ayrıca iki şârihin yaşadığı dönemlerin husûsiyetleri, Cendî'nin siyasî istikrârın olmadığı, Kayserî'nin ise devletin teşekkül edip ilmî faaliyetlerin yoğunlaştığı bir dönemde eser vermiş olmaları da bu tercihin bir nedeni olabilir. Bir başka sebep de, Cendî'nin üslûbunun Kayserî'ninkine göre daha karmaşık olmasıdır. Bilindiği üzere Kayserî'nin üslûbu oldukça sistematik, dili ise gayet açıktır.<sup>180</sup> Cendî'nin hayatının kısa bir bölümünü Anadolu'da geçirmesi ve Arapçanın yanında Farsça eserler de vermesi onun ve dolayısıyla şerhinin Osmanlı coğrafyasında tanınırlığını azaltmış olmalıdır.<sup>181</sup> Ayrıca *Fusûs*'un izâhına duyulan ihtiyacın önce Kayserî ardından Molla Fenârî'yle giderilmiş olması ve bunların da eserlerinde Cendî'den istifâde etmiş olmaları Cendî şerhine doğrudan yönelme gereksinimini azaltmış olabilir.

Cendî şerhini önemli kılan bir başka husûs da, *Fusûs* şerh geleneğinde uzun mukaddimelerle esere başlama usûlünün bir model olarak ortaya konmuş olmasıdır.<sup>182</sup> Cendî'den sonra gelen neredeyse tüm şârihler bu metodu benimseyerek eserlerine İbnü'l-Arabî'nin temel görüşlerini topluca ortaya koydukları, eserin özü niteliğindeki mukaddimelerle başlamışlardır. Bu metodu Konevî'nin “kitabın metâlibinin mukaddimede bulunması gerektiği” şeklindeki düşüncesine dayandıranlar da vardır.<sup>183</sup> *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in bir diğer husûsiyeti de, *Fusûs*'un müşkilâtını bilen Konevî'den istifâde ile yazılmış olmasıdır. Her ne kadar eserin yazımı otuz bir yıl gibi uzunca bir sürede ve Konevî'nin vefâtından sonra tamamlanmış olsa da, eserin yaklaşık beşte birine tekabül eden girişini talebesi ve mürîdi için şerh eden Konevî'nin şerh üzerinde tesiri kaçınılmazdır.<sup>184</sup>

---

<sup>180</sup> Kayserî'nin eserlerindeki yöntem ve üslûbu için bk. Bayrakdar, “Sadreddin Konevî ve Davûd el-Kayserî”, 35; Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan* (İstanbul: Nefes, 2014), 50-55.

<sup>181</sup> Cendî'nin eserlerinin çoğunu Bağdat'ta verdiği ve bu yüzden Osmanlı Devleti'nde az tanındığı ile ilgili olarak bk. Giv Nassiri, *Turco-Persian Civilization and the Role of Scholars' Travel and Migration in its Elaboration and Continuity* (University of California, 2002), 139.

<sup>182</sup> *Fusûs* şerhlerine mukaddime yazma geleneğini Kâşânî ile başlatan araştırmacılar olduğu gibi (bk. Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî*, 30, 256); Fergânî ile başlatanlar da vardır [bk. Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 3. baskı (İstanbul: Sufi Kitap, 2011), 337-338].

<sup>183</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, (Nâşirin Girişi), 9.

<sup>184</sup> Mukaddimenin Konevî tarafından şerh edilmesini dikte etmekten ziyâde mücmel bir şerh ediş olarak anlamak gerekmektedir. Bu konuyla ilgili olarak bk. Akar, “Konevî'nin Müeyyed Cendî'ye Tesirleri”, 86.

Müeyyed Cendî İbnü'l-Arabî'ye dâir bazı hatıratın da yazılı ilk ve tek kaynağıdır. Meselâ Şeyh'in İşbiliyye'de Muharrem'in ilk üç gününde girip Ramazan bayramının ilk gününde çıkmak üzere dokuz ay halvette kaldığı ve bunun sonunda Muhammedî velâyetin hâtemi olmakla müjdelendiği bilgisi ilk kez Cendî'de yer alır.<sup>185</sup> İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'ten deniz yoluyla ayrılırken yaşanacak hadiselerin kendisine gösterilmesiyle ilgili daha önce aktardığımız anekdot<sup>186</sup> ve Şeyh'in kalbe gelen havâtırın da muhâsesini yaptığı<sup>187</sup> da ilk kez Cendî'de geçmekte olup, daha sonraki şârihlerin eserlerinde de yer almıştır.

Cendî'nin bu umumî tesirlerinin yanında en önemli eseri olan *Fusûsu'l-hikem* şerhinin belli başlı şerhlere etkilerinden de söz etmek mümkündür. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

### 1.3.2. *Fusûsu'l-hikem* Şerhinin Tesirleri

Abdurrahman Câmî'nin Cendî şerhini daha sonra yazılmış tüm şerhlerin kaynağı kabul ettiği ifade edilmişti.<sup>188</sup> Câmî'nin bu görüşü, kapsamı oldukça geniş mânalara kapı aralar ve ilk bakışta mübalağalı görünebilir. Ancak meselâ ilk olarak Kâşânî şerhi incelendiğinde müellifin ismi zikredilmeksizin şerhinden oldukça fazla aynen veya küçük değişikliklerle iktibaslar yapıldığı görülmektedir. Örneğin Lokman Fassi'nda Cendî'nin Eş'arîlerin cevher-araz görüşlerini incelerken kullandığı ifadeler, örneklemeler, cümleler arasındaki geçişler ufak değişikliklerle Kâşânî'de yer alır. Bu alıntı yaklaşık bir sayfaya denk gelir.<sup>189</sup> Cendî'nin İdris Fassi'nda Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'nin şiirine yaptığı atıf, aynı bağlamda ve aynı yerde Kâşânî şerhinde bulunmaktadır.<sup>190</sup> Izutsu'nun Kâşânî şerhini esas alarak hazırladığı *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar* adlı eserinde geçen bir konu da Cendî'nin Kâşânî şerhindeki tesirini göstermesi açısından önemlidir. İlgili konu şudur: Kur'ân'da geçtiği üzere Firavun Musa'ya *وما رب العالمين* / "Âlemlerin Rabbi nedir?"<sup>191</sup> diye sormuş, o da

<sup>185</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 125. Ayrıca bk. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 28.

<sup>186</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 233-234, 277-278.

<sup>187</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 104-105. Ayrıca bk. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 243-244.

<sup>188</sup> Câmî, *Evlîyâ Menkıbeleri*, 734.

<sup>189</sup> krş. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 647-648; Abdürrezzâk b. Ahmed Kaşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Abdurrahim Alkış (İstanbul, 2008), 418-419.

<sup>190</sup> krş. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 352; Kaşânî, *Şerhu'l-Kaşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 109.

<sup>191</sup> Şuarâ, 26/23.

“Göklerin ve yerin ve her ikisinin arasındakilerin Rabb’idir” diye cevap vermiştir. Izutsu, “*İbnü'l-Arabî Firavun’un Mûsa’ya sorduğu soruyu Allah’ın mâhiyeti hakkında ve Allah’ın bir tanımını arayan felsefî bir soru olarak mütalaa etmekte ve bu konuşma hakkında orijinal bir tevilde bulunmaktadır. (...) Bununla beraber İbnü'l-Arabî bu noktayı iyice açıklamamaktadır. Onun adına Kâşânî şu açıklamayı yapmıştır*” diyerek açıklamanın daha önceki ve asıl sahibi olan Cendî yerine Kâşânî’ye atıfta bulunarak konuya dâir orijinal izâha yer vermektedir.<sup>192</sup> Cendî şerhinin Aştîyânî tahkîkinde de muhakkik bazen Cendî’ye ait ifadelerin altına ‘Kâşânî şerhinde ise bu kelime şu şekildedir’ diye dipnotlar düşer.<sup>193</sup> Kâşânî üzerine hazırlanan bir doktora tezinde de Kâşânî şerhinde *kîle* şeklinde verilen iki rivâyetin sahibinin Cendî olduğu ve İsâ Fassî’nda ay feleğinin rûhuna filozofların *akl-ı faal* dediği, âriflere göre ise bunun *melek İsmâil* olduğu şeklindeki görüşün Cendî’ye ait olduğu ifade edilir.<sup>194</sup> Bu sunulan örneklerle beraber iki şerh mukayeseli olarak okunduğu takdirde muhtemelen daha pek çok konuda benzerlik, hatta aynılıklara rastlanacaktır. William Chittick’in Kâşânî şerhini Cendî şerhinin özeti olarak nitelemesi<sup>195</sup> bu anlamda oldukça dikkat çekicidir.

Cendî’nin kendisinden sonraki *Fusûs* şerhlerine tesirlerinin tamamını tespit etmek çalışmamızın amacının da, sınırlarının da dışında kaldığından, Cendî şerhinin etki gücünü gösterecek miktarda örnek vermek amacıyla Fenârî’ye geçebiliriz. Fenârî *Misbâhu’l-üns*’de Cendî şerhine defalarca atıfta bulunmuştur. Bu atıflara matbû *Misbâh* nüshasının arkasındaki indeksten ulaşılabilir. Fenârî’nin atıfları genellikle konuyu daha açık hale getirmek içindir. Bu atıflar bazen birer paragraflık bazense birkaç sayfa süren uzun nakiller şeklindedir.<sup>196</sup> Müellif bazense konu hakkındaki farklı görüşlere yer vermek adına Cendî’ye de işaret eder. Meselâ Cendî’nin ‘amâ ve gamâ şeklinde yaptığı ayrımı dikkat çekmesi bu işaretlerden biridir.<sup>197</sup> Bazen de Cendî’nin

---

<sup>192</sup> Krş. Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre, 4. Baskı (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 52-53; Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 689-690; Kaşânî, *Şerhu’l-Kaşânî alâ Fusûsi’l-hikem*, 404.

<sup>193</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 632; Kaşânî, *Şerhu’l-Kaşânî alâ Fusûsi’l-hikem*, 354.

<sup>194</sup> Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî*, 29.

<sup>195</sup> Chittick, “Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddîn Konevî’nin Rolü”, 670.

<sup>196</sup> Meselâ bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Fenârî, *Misbâhu’l-üns*, thk. Muhammed Hâcevî, 3. Baskı (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1430) 366, 369, 370-371, 443-445, 454-456. Karşılaştırma için bk. Fenârî, *Misbâhu’l-üns*, 257; Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 354-355; Fenârî, *Misbâhu’l-üns*, 291; Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 80-81.

<sup>197</sup> bk. Fenârî, *Misbâhu’l-üns*, 317.

şiiirlerine atıfta bulunur.<sup>198</sup> *Misbâh*'ta Cendî'nin risâlesi olarak gösterilen atıflar ise *Tuhfe*'yedir.<sup>199</sup> Fenârî *Misbâhu'l-üns*'ün mukaddimesinde, *Miftâhu'l-gayb*'ı şerh etmeye karar verdiğinde bunu öncelikle İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri ile, sonra da Fergânî ve Müeyyedî zevk ile yapmaya çalışacağını belirterek<sup>200</sup> aslında daha en başta Cendî'den istifade edeceğini ilan etmektedir.

Cendî şerhinin diğer tüm şerhlere mehaz teşkil ettiği görüşünde olan Câmî'nin *Nakşü'l-Fusûs* şerhinde de Cendî'den iktibaslar söz konusudur. Zaten esasında Câmî'nin bu eseri kendisinden önceki şârihlerin eserlerinden istifade ile yazılmıştır ve bir derleme mâhiyetindedir.<sup>201</sup> Dolayısıyla onun bu eserinde Cendî'den alıntılar yapılmış olması gayet tabiidir. Son dönem *Fusûs* şârihlerinden Ahmed Avni Konuk'un eserinde de bazen kaynak gösterilerek bazense gösterilmeden Cendî şerhinden iktibaslar söz konusudur. Meselâ İbnü'l-Arabî'nin ما من دابة إلا هو أخذ بناصيتها إن / 'O'nun, alnından tutmadığı hiçbir canlı yoktur. Muhakkak benim Rabbim, dosdoğru bir yol üzerinedir'<sup>202</sup> âyetini müjde olarak görmesini Cendî *Allah'ın eşyanın hepsinin hüviyyeti olduğunu haber vermesi* şeklinde yorumlar. Aynı yorum Konuk şerhinde de yer alır.<sup>203</sup> Allah'a dâir mârifet konusunda cemâdâtın nebâtâtın daha üstün olduğuna dâir Cendî'nin cümleleri de neredeyse tercüme edilerek Konuk şerhine geçmiştir.<sup>204</sup> Bir zamirin nereye râcî olduğuyula ilgili Konuk'ta aktarılan bilgiler de Cendî'den alınmıştır.<sup>205</sup> Mûsâ'nın (a.s.) Kıptî'nin ölümüne sebep olduktan sonra kaçıyla ilgili Cendî'nin yaptığı yorum da Konuk şerhinde yer alır.<sup>206</sup> Fâtır sûresinde geçen zâlim, sâbık ve muktesid kelimelerine dâir Cendî'nin yorumu da

<sup>198</sup> krş. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, 722; Cendî, "el-Kasîdetü'l-gaybiyye", 19 (2. Beyit).

<sup>199</sup> krş. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, 130-131; Cendî, *Vuslat Yolu*, 89.

<sup>200</sup> Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, 10; Betül Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 101.

<sup>201</sup> Câmî, *Nakdû'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-fusûs*, 18-19. Ayrıca bk. Abdulrahman Acer, "Abdurrahman Câmî'nin Hayatının İlmî-İrfânî Vechesine Kısa Bir Bakış", *Molla Câmî'de Varlık*, ed. Abdulrahman Acer - Şamil Öçal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 23.

<sup>202</sup> Hûd, 11/56.

<sup>203</sup> krş. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, 6. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 2: 296; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 450-451.

<sup>204</sup> Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 98.

<sup>205</sup> krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 234; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 426.

<sup>206</sup> Cendî şöyle der: "Çünkü korku sükûn ve donukluğu (cumûd) gerektirir, hareketi değil. Kerih görülen bir işten kaçmada harekete sebep yaşama ve kurtulma sevgisidir". bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 679.

Konuk'ta aynen aktarılmıştır.<sup>207</sup> Cendî'nin yaptığı sûretler tasnîfi de Konuk'ta büyük ölçüde aynen yer almaktadır.<sup>208</sup>

Kısacası Cendî, özellikle *Fusûsu'l-hikem* şerhiyle kendisinden sonra gelen İbnü'l-Arabî takipçileri üzerinde müessir olmuştur. Şerhler arasında yapılacak mukayeseli okumalar onun tesirini göstermek bakımından faydalı olacaktır ancak biz çalışmamızın sınırları çerçevesinde bu kadarla yetinmeyi uygun bulduk. Şimdi müellifin temel metafizik konular hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

---

<sup>207</sup> Fâtır 35/32. bk. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, 6. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 1: 298-299; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 324.

<sup>208</sup> krş. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 166-167; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 125-126.



## 2. BÖLÜM

### 2. MÜEYYED CENDÎ'NİN VARLIK GÖRÜŞÜ

İbnü'l-Arabî ekolünün varlık konusundaki ana görüşlerinden birinin الوجود من حيث هو، هو الحق / 'Kendisi olması açısından vücûd, Hak'tır' önermesi oluşu kabul edilir.<sup>1</sup> Bu ne anlama gelmektedir? Bu ifade Zât'ı vücûd olmakla mı sınırlamaktadır yoksa vücûdu ilâhî Zât'ın taayyününe mi münhasır kılmaktadır? Sorunun anlaşılması için bir başka soru daha sormak gerekmektedir: Önermedeki 'Hak' kelimesi mutlak bilinmezlik mertebesindeki Zât'ı mı niteler, yoksa Zât'ın *vücûdla taayyünü durumunda* aldığı isim midir? Görebildiğimiz kadarıyla bu sorulara şârihlerin ortak bir cevabı yoktur. İbnü'l-Arabî takipçilerinin 'Hak' ile kast ettiklerinin *Zât'ın künhü* olup olmamasına göre cevapları belirlenebilecek olan ilk sorular, ekolde başat rol oynayan müelliflerin görüşleriyle Cendî'nin görüşlerinin mukayesesi ile incelenecektir. Bu bölümde öncelikle İbnü'l-Arabî ekolü için temel bir kavram olan *vücûdun* kök anlamı olan 'bulmak'tan 'olmak'a geçişini, ardından Cendî'nin vücûdu tümel bir kavram olarak değerlendirdiğini ele alacağız. Yukarıda zikredilen tartışmaya ise Zât'ın mâhiyet ya da künhünün *vücûd* olup olmadığı konusunu incelerken yer vereceğiz. Müellifin vücûdun ontolojik boyutuna yaptığı vurgu, mertebe tasnîfleri ve varlık görüşünde ağırlık verdiği diğer kavramlar ile çokluğun zuhûruna yönelik açıklamaları bu bölümde ele alınacak diğer konulardır.

---

<sup>1</sup> Demirli الوجود من حيث هو / 'Varlık olmak bakımından varlık' ifadesinin sûfilerin felsefecilerden devralıp kendi yorumlarını kattıkları bir kalıp olduğunu söyler. bk. Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, 3. Baskı (İstanbul: İSAM, 2016), 522; Ona göre vücûd ile Tanrı arasındaki özdeşlik sadece Konevî'nin değil, ekolün de varlık görüşünün özüdür. bk. Demirli, *Bilgi ve Varlık*, 203.

## 2.1. Vücûd Kavramının Genel Çerçevesi

### 2.1.1. Sözlük Anlamından İstılâhî Anlamına Geçiş Süreci

Vücûd kelimesi, v-c-d kökünden gelen bir masdardır. Bu kökten *vücûdun* yanında *vecd*, *vecidetün*, *vücd*, *vicdân* ve *icdân* kelimeleri de masdar olarak gelir.<sup>2</sup> Her birinin kök anlamı *bulmak* olsa da bazı masdarların istılâhî olarak diğerlerinden farklı anlamları işaret ettiği de görülmektedir. Meselâ *vecd* “bir şeyi bulmak, bir şeye tesadüf etmek, mâna ve sûret itibâriyle onunla karşılaşmak” anlamlarının yanında, “talep ettiği şeyi kaybetmek nedeniyle kalbe gelen hüznün” için de kullanılmıştır.<sup>3</sup> *Vucd* ise zenginlik anlamını ifade eder.<sup>4</sup> Fiil ve masdarlarının *bulmak* temel anlamının dışına çıkarak felsefî bazı anlamlarının sözlüklerde yer alması kelimenin ıstılahlaşma serüvenini de gösterir.<sup>5</sup> Bu masdarlardan *vücûd* ise İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvufta ontoloji ekseninde en çok kullanılan ve mânası tartışılan kavram olmuştur.

Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*'ta “mevcûd” kelimesinin Arapların çoğu nezdinde mutlak ve mukayyed olarak kullanıldığını belirtirken, verdiği örneklerde *vecede* fiilinin *bulmak* anlamına işaret eder: “وجدت الضالة” (yitiği buldum) ve “وجدت زيدا كريما” (Zeyd'i şerefli buldum) örneklerinden birincisi fiilin *mutlak*, ikincisi ise *mukayyed* anlamını gösterir.<sup>6</sup> İkinci anlamın mukayyedliği *bulmanın* yanında *bilmeyi* de ifade

<sup>2</sup> Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, "V-c-d", *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), 3: 445.

<sup>3</sup> Abdürrezzâk b. Ahmed Kaşânî, "el-Vecd", *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm fi işârâtı ehli'l-ilhâm*, trc. Ekrem Demirli, 4. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 577.

<sup>4</sup> Talâk, 65/6: “أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم” (Onları gücünüz ölçüsünce oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun). Âyette “gücünüz ölçüsünce” diye tercüme edilen *vucd* mâlî varlık, zenginlik anlamına gelir.

<sup>5</sup> V-c-d kökünden gelen kelimelerin istılâhî anlamları için bk. Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehânevî, "el-Vücûd", *Mevsûatü Keşşâfu istılâhâti'l-fünûn*, thk. Refik Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2: 1766-1771. Sözlüklere felsefenin bu kelime özelinde tesiriyle ilgili olarak bk. Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001), 25.

<sup>6</sup> bk. Ebû Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *Harfler Kitabı: Kitâbu'l-Hurûf*, ed. Muhittin Macit, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 49. “وجدت زيدا كريما” örneği için, “Zeyd'i bulmak, varlık olarak Zeyd'i bilmek/tanımak(tur)” şeklinde yapılan yorum, fiilin bulmak-bilmek-olmak ilişkisini veciz bir şekilde ifade etmektedir. bk. İrfan Görkaş, “Fârâbî Metafizikinde Varlık (el-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017): 70. Hüseyin Atay da bu ilişkiye şöyle temas eder: “Bir şey önce vardır, sonra bulunuyor ve bulununca veya kendisine rastlanınca da biliniyor. O halde varlık önce, bilmek sonradır.” bk. Atay, *İbn Sina'da Varlık*, 25.

etmesindedir.<sup>7</sup> Fiilin temel anlamı *bulmak* iken ontolojinin konusuna giren *varlık* (var olmak) anlamını nasıl ve ne zaman kazanmıştır?

Müslümanlar antik felsefeyle karşılaştıklarında tercümesini yapmakta zorluk çektikleri kavramlardan biri de *estin* kelimesi olmuştur. *Estin*, masdarı bulunmayan ve çekimi yapılmayan, ilk vaz edildiğinde bu halde bulunan bir kelimedir.<sup>8</sup> Türkçede *-dır* eki ile ifade ettiğimiz *estine* benzer bir kelime ya da ek Arapçada bulunmadığından *hüve* ve *mevcûd* bu anlamda kullanılmış;<sup>9</sup> *mevcûd* “türemiş yapısı gereği delâlet ettiği şeyde açıklanmamış bir konuyu ve o konuda kendisinden türediği *masdar anlamını hayâl*” ettirdiği için<sup>10</sup> *vardır* anlamında *estin* için *mevcûd* kelimesinden, *varlık* anlamında Grekçe *to on* yerine *vücûda* geçiş olmuştur. Yani vücûdun *varlık* ve *var olan* anlamına, *mevcûd* kelimesinden kronolojik olarak daha sonra geçtiğini söylemek mümkündür. Nitekim *vücûdun* Allah’ın sıfatları arasında yer alıp almadığı ve vücûdla ilgili kelâm tarihindeki tartışmaların da IV. (X.) yüzyıldan itibaren başladığı belirtilir.<sup>11</sup> O halde *vücûdun varlık* anlamında kullanılmasının felsefî tercümelerden sonra olduğunu ve *varlık* anlamını karşılayacak şekilde önce *mevcûdun* kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Kâşânî’nin vücûdu “bir şeyin kendisini veya başkasını kendisinde veya başkasında *bulması*” şeklinde tanımlayarak vücûdun kök anlamına işareti mühimdir. Kâşânî bu bulma eyleminde *mef’ûl olanın* (bulunan) bir mahal veya mertebe olabileceğini söyleyerek *Zât*’ın mertebelerdeki *bulunuşuna*

---

<sup>7</sup> Fiilin e’f’âlü’l-kulûbtan (kognitif fiiller) olup, kullanıldığı bu mâna için bk. Görkaş, “Fârâbî Metafiziğinde Varlık (el-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri”, 69-70.

<sup>8</sup> Ali Durusoy, “Hüviyyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 68.

<sup>9</sup> Hüseyin Atay, Arapçanın da dil ailesi olan Sâmi dillerinde isim cümlesinin iki unsuru olan mübtedâ ve haberi birbirine bağlayacak bir yardımcı fiil olmadığını, hüvenin bu işlevde kullanılabileceğini, ancak Araplar bunu bildiği için hüvenin mübtedâ ve haber arasından hafzedildiğini söyler. Meselâ “Zeyd kâtiptir” anlamına gelen زيد هو كاتب cümlesinin aslı زيد هو كاتب’dur. bk. Atay, *İbn Sina’da Varlık*, 32.

<sup>10</sup> Fârâbî *mevcûd* lafzının Arapçada ilk vaz edildiğinde türemiş olarak vaz edildiğini belirtir. bk. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 52. İbn Rüşd ise tercümeler döneminde bağ harfi olarak *mevcûdun* tercih edilmeme sebebinin bu türemişlik özelliğinden kaynaklandığını söyler. Nitekim türemiş bir kelimedede cevher ve zâta delâlet etmekten çok, araz ve oluşturma delâlet etme durumu söz konusudur. İbn Rüşd şöyle der: “Arapçada *mevcûd* ismi türemiş isimlerden olduğundan ve türemiş isimler de sadece arazlara delâlet ettiğinden ilimlerde onunla şeyin zâtına delâlet edildiğinde ondaki bir araza delâlet ettiği tahayyül edilmiştir”. bk. Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba’de’t-Tabîa’*, trc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 1: 874-876.

<sup>11</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Vücûd”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 136. Vücûd kavramının Aristo mantığıyla birlikte İslâm felsefesi ve kelâma girişiyle ilgili olarak bk. Bekir Karlığa, “Vücûd”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1986), 13: 323-324.

değindir.<sup>12</sup> Vücûd, *olmak* anlamını yükledikten sonra bu kelimeyle *varlık/var olmak* mı yoksa *var olan* (mevcûd) anlamı mı kast edildiği de tartışmalıdır. Burada öncelikle şunu söylemeliyiz ki *varlık*la kast edilen mevcûdun iki temel yapı taşından birisidir, diğeri ise mâhiyettir. Yani *varlık* dendiğinde mevcûdu oluşturan, mevcûda tecellî eyleyen hakîkat kast edilmektedir. İzutsu'nun varlık-mâhiyet ayrımı hakkındaki örneği konunun anlaşılması açısından dikkat çekicidir:

(...) ‘Dağ vardır’ önermesini –Aristo’nun yaptığı gibi- ‘dağ’ denen ve ‘dağlık’ mâhiyetine sahip olan bir varlık, bir cevher şu anda vardır, *mevcûddur*, şeklinde anlayamayız. Önermenin asıl anlamı şudur: Nihâî Hakîkat ve nihâî Lâ-mukayyed olan *varlık*, kendini burada ve şu anda ‘dağ’ adını verdiğimiz tecellî ve taayyün sûretinde ızhâr etmekte ve belirgin kılmaktadır.<sup>13</sup>

Vücûd/mevcûd kavramlarını eserlerine alarak sistematize eden İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin devraldıkları kavramın medlûlüne dâir ilk İslâm filozoflarının görüşleri de önem arz eder. Fârâbî, varlık anlamını kast etmek üzere *vücûdu* kullanırken mevcûdu şu üç anlamdan biri için kullanır: Birinci anlamıyla *mevcûd* tüm kategorilerin ortak adı, ikinci anlamıyla isim cümlesindeki bağ kavram, üçüncü anlamıyla ise zihnin dışında mâhiyeti olan şeydir.<sup>14</sup> İbn Sînâ ise “vücûd/varlık tartışmasını doğrudan İslâm felsefesinin kalbine koyan” kişi olarak kabul edilir<sup>15</sup> ve onun vücûd ile mevcûdu *varlık* olarak aynı anlamda kullandığı görülür.<sup>16</sup> Peki ontolojinin asıl araştırma konusu *varlık* mıdır yoksa *var olan* mıdır? İzutsu, Aristo metafiziği ve onu esas alan Batı Ortaçağı’nda tartışmaların *mevcûd üzerinden* yapıldığını ve dış dünyada bir mevcûdiyeti olan nesnelerin gerçek varlıklar olarak kabul edildiğini söyler. Bu anlamda, ilk dönem İslam filozofları tarafından ele alınan, varlığın *mevcûd* oluş yönüdür. Onlar da selefleri gibi vücûdu “fiilen var olan varlıkların” yapısal bir parçası olarak ele almışlardır.<sup>17</sup> İbn Sînâ vücûdu, mâhiyetin bir

<sup>12</sup> Kaşânî, “Vücûd”, 577.

<sup>13</sup> Toshihiko İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, trc. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 53-54.

<sup>14</sup> Görkaş, “Fârâbî Metafiziğinde Varlık (el-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri”, 74.

<sup>15</sup> Chittick, “Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddîn Konevî’nin Rolü”, 673.

<sup>16</sup> Örnek olarak *إن الموجود والشئ والضروري معانها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً* ifadesi verilebilir. bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, 27; İbn Sînâ’nın vücûd ve mevcûdla kast ettiği varlık anlamı için bk. Atay, *İbn Sina’da Varlık*, 32-37.

<sup>17</sup> İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, 63.

arazı yahut sıfatı olarak ele almakla<sup>18</sup> meseleye yeni bir boyut getirmiş; vücûd, mevcûdun “kurucu unsur”u olarak kabul edilmeye başlanmıştır.<sup>19</sup> Bu kabul, varlıkta aslolanın vücûd olduğu fikri (*asâletü'l-vücûd*) olarak benimsenmiştir.<sup>20</sup> İbnü'l-Arabî de vücûda merkezî bir yer vererek mevcûdun, *vücûdun özel bir taayyünü* olduğu görüşündedir. O, vücûdu kelime anlamının yanında, artık felsefeye yerleşmiş terminolojiyle konumuzu ilgilendiren *varlık* anlamında da kullanır. Esasında o, ister vücûd isterse mevcûd desin kast ettiği tek bir hakîkattir: “...yani her ne kadar düşünce, dilde ayrılabilirlerse de Mutlak Hakikat ile Mutlak Vücûd ve Mevcûd, hakikatinde, aynında, özünde birdir.”<sup>21</sup> Konevî ise kelimeyle hem *var olmak* hem de *var olan* anlamlarını kast etmektedir.<sup>22</sup>

Cendî’de ise vücûdun özel bir değerlendirmesi görülmektedir. O evvelâ vücûdu tümel bir kavram olarak ele alır. Vücûdun tümel bir kavram oluşu ontolojik bir nitelik taşımadığı anlamına da gelmemektedir. Şimdi müellifin bu konudaki görüşlerine geçebiliriz.

## 2.2. Tümel Bir Kavram Olarak Vücûd

Kindî anlamlı lafızları tümel (küllî) ve tikel (cüz’î) olarak ikiye ayırır.<sup>23</sup> Tümeler “*tasavvuru, pek çok şeye yüklem yapılmasını engellemeyen*” şeylerdir ve İbn Sînâ’ya göre tümel lafızlar üç şekilde kullanılabilir: Birinci olarak tümeler anlama bilfiil delâlet ederler, ‘insan’ lafzı gibi. Bu lafız pek çok kişi için bilfiil kullanılabilir. İkinci olarak tümeler anlama bilkuvve delâlet ederler. İbn Sînâ bunu ‘yedigen ev’ ile misâllendirilir. ‘Yedigen ev’in doğasında pek çok şey için söylenme ihtimali vardır, velev ki hakîkatte böyle evler olsun veya olmasın; ‘yedigen ev’in tümel bir kavram sayılması için dışta tahakkuk şartı yoktur. Üçüncü durum ise *tasavvuru ile* pek çok şey için söylenmesine bir mâni bulunmayan şeydir. Ancak bir

---

<sup>18</sup> İbn Sînâ’nın vücûdun araz oluşundan ne kast ettiğiyle ilgili olarak bk. Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, 17-20, 63-66.

<sup>19</sup> Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, 63.

<sup>20</sup> Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, 47-55; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 169-173.

<sup>21</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 246.

<sup>22</sup> Demirli, *Bilgi ve Varlık*, 188.

<sup>23</sup> Ebû Yusuf es-Sabbah Yakub b. İshak Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kanık (İstanbul: Klâsik, 2018), 145.

sebeup engellediğinde o lafız pek çok şey için kullanılmaz olur. Bunun örneği ise ‘güneş’ ve ‘yeryüzü’ kelimeleridir. Zihin bunların mânasının bir başka şeyde bulunmasını câiz görürken bir ‘delil’e istinâden bunun mümtenî olduğu sonucuna varır. Zihnin bu sonuca varması haricî bir sebepten kaynaklanır, bizzat *tasavvur* ameliyesinden değil.<sup>24</sup>

Tümel kavramlar Antikçağ Yunan felsefesinden günümüze kadar gelen bir tartışmanın da konusu olmuştur. Tartışılan konu, tümelerin gerçekten var olup olmadığı ile ilgilidir ve bu konu hakkındaki görüşler üç grupta toplanır: Birinci grup tümelerin tikellerden bağımsız bir gerçekliği olduğunu savunanlardan (realistler), ikinci grup tümelerin sadece zihnî varlığa sahip olduğunu savunanlardan (konseptüalistler), son grup ise tümelerin ne dış dünyada ne de zihinde var olduklarını, bunların sadece düşünme ve iletişimi sağlamak üzere dilde var olduklarını savunanlardan (nominalistler) oluşur. İlk grup radikal realistler ve ılımlı realistler olmak üzere ikiye ayrılırken, radikal realistlerin öncüsü Plâton, ılımlı realistlerin öncüsü ise Aristo kabul edilir. Radikal realistlere göre tümeler var olmada tikellere ihtiyaç duymazken, ılımlı realistlere göre tümeler tikellerden ayrı bir var oluşa sahip değildir.<sup>25</sup> İbn Sînâ araştırmacıları onun bu görüşlerden ılımlı bir kavram realizmini savunduğu çıkarımında bulunurlar. İbn Sînâ’ya göre zihnimizdeki tümel kavram dıştaki nesnenin mâhiyetiyle özdeştir.<sup>26</sup>

İbnü'l-Arabî ekolünde ise tümelle *bir tek anlamla birçok şeye delâlet eden lafız* mânası kast edildiği gibi bilgi ve hayat gibi sıfatlar da tümel kavram kapsamında ele alınır.<sup>27</sup> Bu bağlamda İbnü'l-Arabî’nin tümelerden bahsettiği Âdem Fası’nı

<sup>24</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 172-173; Ömer Mahir Alper, “Küllî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 539.

<sup>25</sup> Konu hakkında bk. Hüseyin Aydoğdu, “İbn Rüşd Felsefesinde Varlık-Öz Ayırımı Bağlamında Tümeler Sorununun Çözümlemesi”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd*, ed. Musa Kâzım Arıcan - Bayram Ali Çetinkaya, 2009, 1: 215-216.

<sup>26</sup> Ömer Türker, “Giriş”, *Risâle fî Tahkîki'l-Külliyât Tümeler Risâlesi ve Şerhleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 10. Muhtemelen bu çıkarımla ileride ele alınacak olan doğal tümel (tabiî küllî) kavramına işaret edilmektedir.

<sup>27</sup> bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Affî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, t.y.), 52. İslâm filozofları ve kelâmcılarıyla İbnü'l-Arabî’nin tümeler nazariyeleri arasındaki farka dâir Masataka Takeshita’nın yorumu konuyu özetler niteliktedir: “Bu örnekler İbnü'l-Arabî’nin tümelerinin insanlık gibi cevherî sûretler ya da özler ve bilgi ve hayat gibi sıfatlar ya da nitelikler şeklinde iki çeşide bölünebileceğini gösterir.” bk. Masataka Takeshita, “İbn Arabî’nin Fusûsu'l-hikem’inde Tümeler Kuramı”, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kaysîrî*, trc. Turan Koç (İstanbul, 2011), 137. İbnü'l-Arabî ve İbn Sînâ’nın küllîler nazariyelerinin bir mukayesesi için bk. M. Fatih

açıklayan şârihlerin örneklemelerini daima sıfatlar üzerinden yaptıkları görülürken,<sup>28</sup> vücûdun da tümel kavramlar arasında zikredilişine sadece Cendî’de rastlanır.<sup>29</sup> Cendî *tümel* kelimesini karşılayacak şekilde *umûr-ı küllîyye* kavramının yanısıra *umûr-ı âmme*, *umûr-ı bâtına*, *hakâik-ı küllîyye* kavramlarını da kullanmaktadır.<sup>30</sup>

Müellife göre tümeller Hak ve halk arasında ortak olan niteliklerdir ve ona göre vücûd da *tümel/küllî* bir kavramdır. Hak ve halk arasında ortak olan bu niteliklerin *zâtî özellik* anlamına gelen bir *hakikatleri* bir de *nisbetleri* vardır. Hakikatleri bakımından bunlar izâfe olundukları varlıklara göre değişmezler ancak nisbetleri onlara, muzâf kılındıkları varlıkların vücûdî özelliğini –izâfet devam ettiği müddetçe– yükler. Meselâ tümel bir hakikat olan *ilim*, Hakk’a izâfe edildiğinde *kadîm* olurken, halka izâfe olduğunda *hâdis* olur. Çünkü izâfe olunan varlıktan, bu varlığın zâtının iktizâsına göre tümele bir *hüküm* dönmektedir.<sup>31</sup> Dönen bu hüküm, tümelin *nisbetinin* niteliğini belirlerken, hakikatinde hiçbir değişiklik meydana getirmez.<sup>32</sup> Nitekim tümellerin birincil itibarları (hakikatleri), küllîlik veya bir başka şeyle mevsûfiyetten mücerred oluş olup *küllîlik* bunların ikincil itibarlarıdır. Bir tahkik kâidesine göre de *hakikatler değişmez*,<sup>33</sup> değişen yalnızca nisbetlerdir.

---

Demirci, “İbnü’l-Arabî’nin Fusûsu’l-hikem’inde Küllîler Meselesi ve Bir Eleştiri”, *Kelâm Araştırmaları* 12/1 (2014): 257-274. İbnü’l-Arabî’nin tümelleri ele aldığı Âdem fassında kullandığı ibârenin şârihler tarafından farklı ele alınış biçimleri ve doğurduğu anlam farklılıkları için bk. Ayşe Mine Akar, “Tümellerin Aynî Mevcûdâtla İlişkisi Nüsha Farkları Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Uluslararası İbnü’l Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü’l Arabî* (Ankara, 2018), 339-344.

<sup>28</sup> Şârihlerin tümellere dâir örneklemeleri için bk. Kaşânî, *Şerhu’l-Kaşânî alâ Fusûsi’l-hikem*, 32; Dâvûd b. Mahmûd Kayserî, *Matlau husûsi’l-kelîm fî meânî Fusûsi’l-hikem*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1971), 160; Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-hikem*, 64.

<sup>29</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 185. Abdülkerîm Cîlî, vücûd için umûr-ı küllî veya mürâdîfî kavramları kullanmasa da o da Cendî gibi vücûdun hem Hak hem de halk için kullanılabilen ortak bir kavram olduğu görüşündedir. Cîlî şöyle söylemektedir: “اعلم أن لهذا الوجود أموراً حقيقياً وأموراً خلقية...” Abdülkerîm b. İbrâhîm Cîlî, *Merâtibu’l-vücûd ve hakikatü küllî mevcûd* (Kahire: Dâru’t-tibâati’l-Muhammediye, t.y.), 12. Abdullah Kartal, Cîlî üzerine hazırladığı doktora tezinde müellifin varlık görüşünün bu vechesini şu şekilde yorumlar: “...Öyleyse Allah’ın varlığı, insanın varlığı veya ağacın varlığı arasında var olma noktasında hiçbir fark yoktur. İşte söz konusu bağlamda fikir olarak var olma ve fillî olarak var olan bir ve aynı şeydir. Buna göre varlık bütün kategorilerin ortak adıdır.” bk. Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 83.

<sup>30</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 185-187.

<sup>31</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 52.

<sup>32</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 187.

<sup>33</sup> Bu kaide için bk. Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *İnşâu’d-devâir*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî, t.y., 143; Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 6: 256; Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 43, 257.

Tümeller üzerinde muzâf-ı ileyhten dönen hükümün tesiri olduğu gibi, muzâf-ı ileyh (yani aynî mevcûd) üzerinde de tümelin hüküm ve etkisi söz konusudur. Kayserî, aynî mevcûdâtın taayyün ve tekessürünün (çoğalması) ancak sıfatlarla olduğunu söyler.<sup>34</sup> Meselâ bir aynî mevcûda *canlılık* sıfatı ilişmeden ona canlı demek mümkün olmaz. Canlı olmayana ise diğer kemâlî sıfatlar gelemmez. O halde tümeller aynî mevcûdât üzerinde hüküm sahibidir.<sup>35</sup>

Peki tümellerin dışta varlıkları (aynî vücûdları) var mıdır? Bu sorunun tümeller açısından cevabının ne olduğu vücûdun ontolojik bir gerçekliği olup olmadığı açısından da önem arz eder. İbnü'l-Arabî ve takipçileri tümellerin haricî vücûdları olmadığı konusunda hem fikirdirler.<sup>36</sup> Bunların varlıkları dışta varlığı olanların, bir başka deyişle aynî mevcûdâtın varlığına bağlıdır. Kâşânî ise *umûr-ı küllîye* yani *mutlakanın* akılda *aynî vücûdu*, hâricte de *gaybî vücûdu* olduğunu söyleyerek tümelin zihnî vücûd ile hâricî vücûddaki varlığını tefrik eder.<sup>37</sup> Tümeller, aynî mevcûdâta bātındırlar ve onlardan ayrılmazlar. Zuhûrları da ancak onlardır. O halde ilim, hayat gibi niteliklerin yanında *vücûd* da aynî mevcûdâta bağlıdır ve *hakîkati açısından* o aynî mevcûdun aynıdır. Bu durumda vücûd da *tümel bir kavram oluşu açısından* (ki bu tümelliği onun nisbetidir) ontolojik bir varlığa sahip değildir. Ama hakîkati bakımından *vücûd* tüm mevcûdâtın aynıdır.<sup>38</sup> Burada dikkat edilmesi gereken husûs,

<sup>34</sup> Kayserî, *Matlau husûsi 'l-kelim*, 160.

<sup>35</sup> Kayserî, *Matlau husûsi 'l-kelim*, 158.

<sup>36</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu 'l-hikem*, 52; Cendî, *Şerhu Fusûsi 'l-hikem*, 184-185; Kayserî, *Matlau husûsi 'l-kelim*, 162; Câmî, *Şerhu 'l-Câmî alâ Fusûsi 'l-hikem*, 67. Tilimsânî ise İbnü'l-Arabî'nin fastaki ifadelerini farklı bir biçimde ele alır. Ona göre Şeyh'in sözü tümellerin sadece zihnî kavramlar olduğu şeklinde de anlaşılabilir, hâricî aynlarda mevcûd oldukları şeklinde de anlaşılabilir. Her ikisi de 'perdeli kimselerin' (müellifin kast ettiği mantıkçı ve filozoflardır) anlayış seviyesine konunun indirgenmesi amacını taşır. Oysa Tilimsânî'ye göre küllîler ezeli nûrun kuvvetindeki (kapsamındaki) mânalardır. Bu ezeli nûr ise Hakk'ın ilmidir. Küllîler bu ilâhî ilimde zincirdeki halkalar gibidir, halkalar birbirine benzer ancak biri diğerinden önce değildir, sonra da değildir. Çünkü Hakk'ın ilminde öncelik-sonralık, yani zamansallık yoktur. bk. Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi 'l-hikem*, 51-52.

<sup>37</sup> Kâşânî, *Şerhu 'l-Kâşânî alâ Fusûsi 'l-hikem*, 32. İbnü'l-Arabî ve takipçileri tümellerin dışta vücûdlarının olmadığını söylerlerken kast ettikleri aynî vücûddur. Dolayısıyla Kâşânî'nin tümellerin hâricte gaybî vücûdları olduğunu söylemesi çelişik değildir.

<sup>38</sup> Vücûdun hâricî bir gerçekliği olduğu konusu sûfîlerin İslâm filozofları ve kelâmcılardan ayrıldıkları noktalardan biridir. Konuyla ilgili olarak bk. Bilal Taşkın, "Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fî'l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlîl ve Tahkîki", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2015): 73-109. Cürçânî de varlık mefhumu ile varlığın hakîkatinin tefrik edilmesi gerektiği görüşündedir. bk. Ömer Türker, "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Tartışmaları İçin Bir Başlangıç: Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin Vahdet-i Vücûd Yorumu", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 244.



vücûd için yapılan bu ikili ayrımın sadece zihnî olduğudur yoksa varlığın bölünmesi söz konusu değildir. Hakîkati bakımından vücûd ontolojik bir varlığa sahiptir ve bu anlamda o, ilâhî Zât'ın varlık mertebelerine konu olan *vücûdudur*.

Burada Cürçânî ve Abdurrahman Câmî tarafından tabiî küllîlere yönelik yapılan vurguya da yer vermeliyiz. Tabiî küllî (doğal tümel), tümelin üç itibarından biridir. Tümel birinci itibarıyla mâhiyetlere (insan tabiatı gibi), ikinci itibarıyla mâhiyetlere nisbet edilen küllîlik mefhûmuna (insanlık gibi), üçüncü itibarıyla ise pek çok fert arasında ortak olan mâhiyete (insanlar arasında ortak olan canlılık özelliğine küllîliğin nisbet edilmesi gibi) işaret etmektedir.<sup>39</sup> Tümel ve mâhiyet arasındaki ilişki mâhiyet öncelenerek yorumlandığında tabiî küllînin, mâhiyetin tahakkuk türlerinden biri olduğu görülür ve bunlar, aklın dışta bulunan mâhiyetleri soyutlaması sonucu elde edilir. Meselâ *insan* tabiatı herkeste bir diğerinden farklı olarak mevcûd olmakla birlikte anlamca ortaktır. Bunun gibi varlık da “*bütün mevcûdların kendisiyle tezâhür ettiği ve hepsinde ortak olan şeydir*” ve bu sebeple ikinci makullerden olmayıp dışta tahakkuk eden bir hakîkattir.<sup>40</sup> Cürçânî, Vâcib'in aynı olan vücûdun hakîkatinin ne küllî ne cüz'î, ne âmm ne de hâs olduğunu; tüm kayıtlardan, hatta mutlaklıktan bile muarrâ bulunduğunu ifade ederek bu durumu akli ilimler erbâbının *tabiî küllîler* hakkında söylediklerine benzetir ve ekler: “*Bu hakîkat, mümkün mâhiyetlerde ve vücûdla mevsûf kevnî mazharlarda zuhûr eder, nitekim hiçbir şey onsuz olamaz. Eğer bir şey onsuz olabilseydi varlıkla nitelenmezdi*”.<sup>41</sup> Abdurrahman Câmî de, vücûdun *min haysü hüve hüve* (kendisi olması açısından) tabiî küllî olarak dış dünyada bir gerçekliği olduğunu savunur. Câmî'nin bu düşüncesinin –her ne kadar ilgili fasta vücûdu tümel kavramlar arasında saymasa da- Cendî'ninkiyle benzerlik taşıdığı söylenebilir. Cendî vücûdu tümel kavramlar arasında sayıp nisbet ve hakîkat şeklinde

---

<sup>39</sup> İkinci durumuyla *mantıkî küllî*, üçüncü durumuyla ise *akli küllî* olarak isimlendirilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bilâl Taşkın, “Abdurrahman Câmî'nin Vücûd Anlayışına Dâir Bir İnceleme”, *Molla Câmî'de Varlık Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, ed. Abdurrahman Acer - Şamil Oçal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 66-67. Amin Wahid M., “Kutbüddin er-Râzî ve Tümel Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümel Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, trc. Burak Veysel Erman 5/2 (2019): 28.

<sup>40</sup> bk. Türker, “Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin Vahdet-i Vücûd Yorumu”, 231.

<sup>41</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, “Risâle fî vahdeti'l-vücûd”, *Fethu'l-vedûd bi şerhi risâleti's-Şerîf el-Cürçânî fî vahdeti'l-vücûd*, thk. Saîd Fûde (Ammân: Dâru'l-feth, 2013), 36.

bir ayırım yaparak vücûdun ontolojik boyutu olduğunu ispat ederken, *Câmî tabii külli* kavramıyla bu problemi aşmaya çalışmıştır.<sup>42</sup>

### 2.3. Varlık-Mâhiyet İlişkisi

Modern İbnü'l-Arabî araştırmacıları tarafından İbnü'l-Arabî ekolünün belli başlı görüşleri olduğu kabul edilir ve bunların başında i) Tanrı'nın vücûdundan başka vücûd bulunmadığı ve ii) Tanrı'nın künhü (ya da mâhiyetinin) vücûd olduğunu kabul etmek geldiği belirtilir. Öyle ki ikinci görüş, kullanılan dile de yansımış ve mutlaklığı mertebesinde *ilâhî Zat, Hak* ya da *Tanrı* kelimeleri yerine *Vücûd* kullanılır olmuştur.<sup>43</sup> Hatta *Zât*'ın mutlak bilinmezliği mertebesinde (lâ taayyün), varlık nisbetinden müstağnî olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî takipçilerinin ekol dışından olduğu ifade edilmiştir.<sup>44</sup> Oysa başta İbnü'l-Arabî olmak üzere Konevî ve Cendî, ilâhî *Zât*'ın lâ taayyün mertebesini aşkınlık mertebesi olarak yorumlar ve bu mertebesinde O'nu varlıkla nitelemezler. Hal böyleyken araştırmacıları bu kanaate sevk eden nedir? Abdülkerîm Cîlî üzerine çalışan Abdullah Kartal, şârihlerin ve şârihler üzerine yapılan

---

<sup>42</sup> bk. Abdurrahmân Câmî, “Vücûd Hakkında Risâle Risâle fi'l-vücûd”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Bilal Taşkın, 7 (2015): 90-98; Abdurrahmân Câmî, “Dürretü'l-fâhire”, *Molla Câmî'de Varlık Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, trc. Şamil Öçal (İstanbul, 2016), 134. İbn Sînâ tabii küllî kavramını mâhiyetin üç itibarından (itibârât-ı selâse) biri olarak ele alır. Ona göre mâhiyetler vücûd ve ademe karşı nötr olan tabii küllîlerdir. bk. Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 144-145; Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 337.

<sup>43</sup> “...imdi vücûd lafzı ile bir hakikat murâd olunur ki, onun varlığı kendi zâtından ve kendi zâtı ile dir.” Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 4. “Hakk'a bu mertebede hiçbir şey denmez. Sadece varlık denebilir.”, “... bu mertebedeki Hak hakkında söyleyebileceğimiz tek bir şey vardır. Bu da ‘Varlık’tır. Hiç kuşkusuz bu, felsefî bir görüş açısı olup böyle olmak hasebiyle de Hakk’ı sınırlandırıp belirlemektedir. Fakat felsefî düşünce sınırları içinde ‘Varlık’ en renksiz ve dolayısıyla da hatıra gelebilecek en az sınırlayıcı isnaddir. Bu doğrudan doğruya Hakk’ın gerçek özüne işaret etmekte ve O’nu en yüksek derecede ‘kayıtsız-şartsızlık ile’ tasvîr etmektedir.” Izutsu, *Anahtar Kavramlar*, 46. “...bütün bu isimlendirmeler bile tamamen bizim tarafımızdan, içinde bulunduğumuz şehâdet âleminde yapılan ve sadece o gayblar gaybı Mutlak Vücûd’un vücûd mertebelerinin beşer idrâkinin fevkindeki yerine işaret etmek için kullanılan yine beşerî birtakım yakıştırmalardan ibârettir.” Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 251; “Vücûd, mutluluk halinden kendisinden kaynaklanan bir sebep ile bilinmeye yönelmiştir” Demirli, *Bilgi ve Varlık*, 251; “...her türlü kayıt ve şarttan münezze bu makamsızlık makamında mutlak varlık hiçbir taayyün göstermemiştir” Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 233.

<sup>44</sup> “Zât’ın varlık ve mutluluk nisbetinden müstağnî olması Cîlî’yi İbnü'l-Arabî ekolünden ayıran temel noktalardan biridir.” Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, 65.

modern çalışmaların müelliflerinin Zât-vücûd ayniyetine *kâil oldukları* noktasından hareket ederek, İbnü'l-Arabî ekolünün bu ayniyeti savunduğu çıkarımında bulunur.<sup>45</sup>

Gerçekten İbnü'l-Arabî ve ilk şârihler Tanrı'nın mâhiyetinin *vücûd* olduğunu savunmuşlar mıdır? Konuya geçmeden önce mâhiyet kavramıyla ne kast edildiğine bakılmalıdır. Mâhiyet ما به الشيء هو / 'bir şeyin kendisiyle o olduğu şey' olarak tanımlanır.<sup>46</sup> Varlık-mâhiyet ilişkisi ise Aristo'dan itibâren gündeme gelmiştir. Konuya ilk kez temas eden Aristo olsa da, bunu sistematik biçimde ele alan ilk kişinin Fârâbî olduğu felsefe üzerine araştırma yapanların kabul ettikleri bir husûstur. Aristo mâhiyetten bahsederken onu vücûdla eş tutmuş,<sup>47</sup> Fârâbî ise bu iki kavramı birbirinden ayrı olarak ele almıştır.<sup>48</sup> Daha sonra gelen İbn Sînâ ise bu ayrımı İslam düşüncesinin merkezine koyarken, görüşleri kendisinden sonraki İslam düşünürlerini etkilediği gibi Ortaçağ Batı Skolastisizm'ini de derinden etkilemiştir.<sup>49</sup> Onun metafizik düşüncesinin iki temele dayandığı belirtilir: Biri vâcib/mümkün ayrımı, diğeri ise varlık/mâhiyet ayrımı.<sup>50</sup> İzutsu, İbn Sînâ'nın değindiği bu varlık-mâhiyet ayrımını şu şekilde açıklar: “Nesnelerin fiilî huzuru onların vücûdlarıdır. Onlar oradadırlar. Tıpkı bizim gibi var

---

<sup>45</sup> “İbnü'l-Arabî'nin zât-vücûd ilişkisi bağlamındaki görüşlerini tam olarak tesbit etmemiz mümkün değildir. Zira onun bu konuda ne düşündüğü çok açık değildir. Bu nedenle Cîlî'nin bu gelenekteki yerini tam olarak tesbit edebilmek için *Fusûs* şârihlerinin görüşlerine başvurmamız gerekecektir. *Fusûs*'u şerh eden veya İbnü'l-Arabî üzerine araştırma yapan hemen herkes, ilk mertebede zât ile vücûdun ayniyetine kâil olmuş ve dolayısıyla vücûdun bir sıfat olmadığını savunmuşlardır.” Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, 92-93.

<sup>46</sup> Tehânevî, "el-Mâhiyye", 2: 1424. Mâhiyet yerine Tanrı'nın zâtı, hakîkati, künh-i zâtı, hüviyeti gibi terimler de kullanılabileceği söylenir. bk. Demirli, “İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, 524.

<sup>47</sup> Hüseyin Atay, Aristo'nun *Metafizik*'te varlık ve mâhiyetten bahsettiğini ancak ilgili metinlerin müellifin bunları aynı gördüğü sonucunu intâc ettiğini söyleyerek Batılı araştırmacıların aksi yöndeki iddialarını reddeder. Atay'a göre Aristo 'bir şeyi bilmek onun mâhiyetini bilmektir' diyerek bunlardan ayrı ayrı bahsetmiş olsa da ayniyetine kâildir. bk. Atay, *İbn Sina'da Varlık*, 73-77.

<sup>48</sup> Fârâbî *Fusûsu'l-hikem*'ine “her şeyin bir mâhiyeti bir de hüviyeti vardır ve mâhiyeti hüviyeti değildir” diye başlayarak daha ilk cümlesiyle bu ayrıma vurgu yapar. bk. Ebû Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, “Fusûsu'l-hikem”, *Ba'zu resâili'l-Fârâbî fi'l-felsefe*, thk. Fuat Sezgin (Frankfurt, 1999), 66. Fârâbî'nin hüviyeti varlık anlamında kullandığı gözden kaçmamalıdır. bk. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 52, 53.

<sup>49</sup> bk. İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 129; Atay, *İbn Sina'da Varlık*, 73-76, 88-91; Seyyid Hüseyin Nasr, “İslam Felsefesinde Varlık, Mâhiyet ve Ontoloji Sorunu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Arife Ünal Süngü, 36 (Ocak 2016): 169; Süleyman Tuğral, “Fahredden Râzî'de Varlık-Mâhiyet İlişkisi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 1/1 (2001): 195.

<sup>50</sup> bk. Mehmet Sait Reçber, “Vâcibu'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* (İstanbul, 2009), 1: 307-308; Hacı Kaya, “İbn Sînâ'da Varlık-Mâhiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı”, *Beytülhikme* 3/2 (2013): 63-64.

olmaktadırlar. Öte yandan bu nesnelere pür ‘vücûdlar’ anlamında orada değildirler. Onlar çeşitli varlıklar olarak vardılar: insan, at, taş, ağaç, masa vs. Onların vücûdlarının bu yönüne ‘mâhiyet’ denir.”<sup>51</sup> O halde var olan her şeyde ‘ikili bir ontolojik ilke’ söz konusudur: Vücûd ve mâhiyet.<sup>52</sup>

Bu iki ontolojik ilke konusunda filozoflar, mümkün varlıklarla Zorunlu Varlık arasında da bir ayrıma gitmektedirler. Meselâ Fârâbî’ye göre mümkünlerin varlıkları mâhiyetlerinden başkadır çünkü onlara varlık veren bir Zorunlu Varlık vardır. Eğer bu Zorunlu Varlık olmasa mümkünlerin kendi varlıklarını kendilerinin vermesi gibi bir durum ortaya çıkar ki bu da kendi kendilerinin illeti olmaları anlamına gelir. Bir şeyin kendisinin illeti olması ise sonsuza kadar gidemez, bir Son Varlık’ta durması gerekir.<sup>53</sup> İbn Sînâ da mümkünlerin varlıkları ile mâhiyetlerinin ayrı oluşunu, varlığın mâhiyete dışarıdan bir illele geliyor olmasıyla gerekçelendirir.<sup>54</sup> Nitekim “zâtı bakımından mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Çünkü o var olduğunda kendisi için yokluktan ayrılmış olarak varlık meydana gelmiştir; yok olduğunda ise kendisi için varlıktan ayrılmış olarak yokluk meydana gelmiştir”, o halde mümkünler için varlık da yokluk da dışarıdan bir illete bağlıdır.<sup>55</sup> Râzî’nin (ö. 606/1210) ise mümkünlerin vücûdu ve mâhiyeti hakkında üç ihtimalden söz ettiği görülür: Bunların vücûdu ya mâhiyetlerinin aynıdır ya da değildir. Aynı ise ya mâhiyetlerine dahildir yahut değildir. Yani 1. Mümkünlerin vücûdu mâhiyetlerinin aynıdır. 2. Vücûdları mâhiyetlerinin bir cüzüdür. 3. Vücûdları mâhiyetlerinin hâricindedir. Râzî’ye göre bu üçü dışında bir ihtimal söz konusu edilemez ve doğru olan da üçüncü şıktır.<sup>56</sup> Ancak İslam düşüncesinde mümkün varlıklar için varlık-mâhiyet ayniyetini savunanlar da olmuştur, Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî ve ona uyanların<sup>57</sup>

---

<sup>51</sup> Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, 130. “Mâhiyet, bir şeyin ne olduğuna işaret ederken, varlık bir şeyin gerçekte olduğuna işaret etmektedir” Robert Wisnovsky, “Onbirinci ve Onikinci Asır Müslüman Doğuda Varlık ve Mâhiyet: Bir Taslak”, *Kader*, trc. Bilal Taşkın 16/2 (2018): 506.

<sup>52</sup> Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, 130.

<sup>53</sup> Ebû Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri Uyûnu’l-mesâil”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kanık (İstanbul: Klâsik, 2014), 118. Ayrıca bk. Atay, *İbn Sina’da Varlık*, 79.

<sup>54</sup> Atay, *İbn Sina’da Varlık*, 90.

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 36.

<sup>56</sup> Fahreddîn Râzî, *el-Mebâhisu’l-meşrikiyye*, thk. Muhammed el-Mu’tasım billâh Bağdâdî (Beirut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1990), 1: 112-113.

<sup>57</sup> Kendisi de bir Eş‘arî olan Râzî’nin burada istisna edilmesi gerektiği açıktır. Konu hakkında bk. Wisnovsky, “Onbirinci ve Onikinci Asır Müslüman Doğuda Varlık ve Mâhiyet”, 520.

bunlardan olduğu ifade edilir.<sup>58</sup> İbnü'l-Arabî ve takipçilerine gelince, onların konu hakkındaki görüşleri nettir: Vücûd ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğuna ve bu da Hakk'ın vücûdu olduğuna göre *varlık* mümkün mâhiyetlere (ki bu mâhiyetler Hakk'ın ilminde sâbit olan aynlardır) ârız olur. Meselenin problemlili noktası ise Zorunlu Varlık'ta mâhiyet-vücûd ilişkisinin tespitinde gündeme gelmektedir. İbnü'l-Arabî ekolünce Hakk'ın zâtı ya da mâhiyetinin *vücûd* kabul edildiği ve lâ taayyün mertebesinin şârihler tarafından *Mutlak Vücûd* mertebesi olarak nitelendiği iddiası ise konuya ayrı bir önem kazandırmaktadır. Öyleyse konunun tedkiki için İslam filozofları ve İbnü'l-Arabî taraftarlarınca Hak'ta varlık-mâhiyet ilişkisine bakılması gerekmektedir.

İslâm filozoflarıyla sûfler arasında mâhiyetin tanımlanmasında belirgin bir fark görülmezken, bu tanımın Tanrı için doğurduğu en önemli soru Tanrı'nın kendisiyle o olduğu şeyin vücûd olup olmadığıdır. Bunu daha basit bir şekilde ifade etmek gerekirse, Tanrı'nın mâhiyeti vücûddur denilebilir mi? İbn Sînâ'nın 'Vâcibu'l-vücûd'un vâcibu'l-vücûd olmaktan başka bir mâhiyeti yoktur' şeklinde özetlenebilen önermesiyle<sup>59</sup> Tanrı'nın mâhiyetinin vücûd olduğu mu yoksa Vâcib'in bir mâhiyetinin olmadığı mı kast edildiği, önce Gazzâlî ardından ise İbn Rüşd tarafından *Tehâfüt*'lerinde incelenirken, her ikisi de kendi görüşleri doğrultusunda İbn Sînâ'yı yorumlamışlardır. Gazzâlî'ye göre filozoflar, Tanrı'nın basitliğine zarar gelmemesi için mâhiyeti olmayan bir varlığı ileri sürmüşlerdir. İbn Rüşd'e göre ise İbn Sînâ'nın kast ettiği, Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyetinin olmadığıdır yoksa ifade tanrısal

---

<sup>58</sup> Bu görüş Teftazânî'nin *Şerhu'l-mekâsîd*'inde yer alır. Ancak eserin Abdurrahman Umeyre tarafından hazırlanan 1989 ve 1998 tarihli nüshalarında ana metinde ifade المنقول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أن وجود كل شيء غير ذاته olarak geçer, dipnotta ise muhakkik bir başka nüshada 'zâtının aynıdır' olarak yer alan görüşü doğru bulmadığını *كذلك وليس ذاته* ifadesiyle belirtir. bk. Sa'deddîn Abdullah Teftazânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1989), 1: 307. Eserin Matbaa-i Âmire nüshasında ise ibâre عين ذاته olarak geçer. bk. Sa'deddîn Abdullah Teftazânî, *Şerhu'l-mekâsîd* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277), 45. Hüseyin Atay mâhiyet-varlık ilişkisinde İslam düşüncesindeki üç görüşü şu şekilde özetler: 1. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve ona uyanlara göre hem Zorunlu varlığın hem de mümkünlerin vücûdları mâhiyetlerinin aynıdır. 2. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın vücûdu mâhiyetinin aynı iken mümkünlerde mâhiyete zâiddir. 3. Kelâmcıların çoğunluğuna göre ise hem Zorunlu Varlık'ta hem de mümkünlerde vücûd mâhiyete zâiddir. Kelâmcılara göre bu iki varlık kategorisi arasındaki fark Zorunlu Varlık'ta vücûdun zattan ayrılmaması, mümkünlerde ise ayrılabilir olmasıdır. bk. Atay, *İbn Sina'da Varlık*, 91.

<sup>59</sup> Reçber, "Vâcibu'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi", 1: 308.

mâhiyetin inkârı anlamına gelmemektedir.<sup>60</sup> Her iki yaklaşım da İbn Sînâ'nın neden varlık-mâhiyet ayniyetini savunduğunu ortaya çıkarmaktadır: Tanrı'nın varlığının, zâtından başka/ayrı bir mâhiyete dayanması durumunda basitliğinin zarar göreceği ve mümkün varlıklar gibi varlığının bir illete dayanacağına yönelik endişe. Nitekim İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın varlığı eğer hakîkatinin aynısı olmazsa varlığı hakîkatine sonradan eklenmiş olur. Varlığı hakîkatine sonradan eklenen her şey ise nedenlidir. Nedenli olan şeyler bir sebebe muhtaçtır, bu sebep de ya onun mâhiyeti dışındadır ya da mâhiyetinin aynıdır. Mâhiyetinin dışında ise varlığı zorunlu olamaz. O halde Tanrı'nın Zorunlu Varlık olması için varlığı ile mâhiyetinin aynı olması gerekir.<sup>61</sup>

Görülen o ki İbn Sînâ'nın Tanrı'da varlık-mâhiyet ayniyetini savunmasının amacı Hakk'ın mâhiyetinin vücûd olduğunu kanıtlamak değil, varlığının zâtına sonradan eklenmediğini ispatlamaktır. Aynı şekilde İbnü'l-Arabî de "*Hakk'ın varlığı mâhiyetinin aynıdır*" diyerek bu ikisi arasındaki eş zamanlılığa vurgu yapar.<sup>62</sup> Ona göre kadîm bir bilgi niteliğinde olan "*varlık mutlak iyilik, yokluk mutlak kötülüktür*" görüşü eski bilginlerin lafzen kullandığı ama anlamını açıklayamadıkları bir düşüncedir. Bunun anlamı, Hakk'ın herhangi bir sınırlama söz konusu edilmeden mutlak varlık sahibi olduğu, bu açıdan da hayr-ı mahz olduğudur.<sup>63</sup> Hakk'ın mutlak varlık sahibi olması ise O'nun mâhiyetinin mutlak varlık olduğu anlamına

---

<sup>60</sup> bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı Tehâfütü'l-felâsife*, trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, 7. Baskı (İstanbul: Klâsik, 2015), 116-118; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehafüt intisâran li'r-rûhi'l-ilmiyyeti ve te'sîsen li-ahlâkiyyâti'l-hivâr*, thk. Muhammed Âbid Câbirî (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 404-405. Bu iki müellifin görüşlerinin tahlili için bk. Reçber, "Vâcibu'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi", 1: 310-312; Tuncay Akgün, "Meşşâi Filozoflar ve Gazzâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016): 246-254. Reçber, konuyla ilgili şöyle bir yorumda bulunur: "Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün yorumu arasındaki fark yeterince açık olsa gerektir: 'Tanrı'nın varlığından başka bir mâhiyeti yoktur' ifadesini 'Tanrı'nın bir mâhiyeti yoktur' şeklinde yorumlamak bir şeydir, onu 'Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyeti yoktur' olarak yorumlamak bütünüyle farklı bir şeydir. Bu yorumlardan ilki Tanrı'nın bir mâhiyeti olduğunu inkar ederken ikinci O'na bir mâhiyet atfetmeye mânî görünmemektedir." bk. Reçber, "Vâcibu'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi", 1: 311.

<sup>61</sup> bk. Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine- er-Risâletü'l-arşiyye fî tevhîdihî teâlâ ve sıfâtihi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Enver Uysal 9/9 (2000): 643.

<sup>62</sup> bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1: 123.

<sup>63</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1: 123.

gelmemektedir çünkü “*Hakk’ın zâtı ve mâhiyeti âlemde mechûldür*”.<sup>64</sup> İbnü'l-Arabî “*Hakk’ın varlığı mâhiyetinin aynıdır*” derken, bir yerde de “*Allah kendinden sizi sakındırır, Allah kullarına karşı çok merhametlidir*”<sup>65</sup> âyetini delil getirerek Allah hakkında şerîatın verdiği dışında bir bilgi teorisi üretmeyi doğru bulmaz. Nitekim İbnü'l-Arabî ‘akılcılar’ diye tavsîf ettiği bir grup âlimin Allah’ın zâtı hakkında biri diğerini nakzeden yorumlarda bulduklarını söylerken, “*onlara göre Allah’ın varlığı mâhiyetinin kendisidir*” diyerek bu akılcıları eleştirir.<sup>66</sup> Burada İbnü'l-Arabî’nin eleştirdiği husûs muhtemelen varlık-mâhiyet arasındaki zorunlu ilişki değil, mâhiyetin varlığa indirgenmesidir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî Hakk’ın birliği (vahdâniyet) gibi varlığının da kendisine perde olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

O’nu ancak O görür, O’nu ancak O idrâk eder, O’nu ancak O bilir, O tanır; O’nu O’ndan başka hiç kimse göremez. O’nun perdesi *O’nun birliğidir*, O’nu O’ndan başka hiçbir şey perdeleyemez. O’nun perdesi *O’nun varlığıdır*. O kendi varlığını kendi birliği ile örter, nasıllık olmaksızın.<sup>67</sup>

Benzer şekilde Konevî de Hakk’ın mâhiyetinin mechûl oluşuna vurguda bulunur. Esasında İbnü'l-Arabî’de sınırları belirli biçimde görülmeyen mertebeler Konevî’den itibâren az çok netleşmeye başlamıştır<sup>68</sup> ve bu açıdan ekolün varlık-mâhiyet ilişkisi hakkındaki yorumlarının mertebelere göre olduğunu söylemek Konevî’den itibâren daha mümkündür. Bu anlamda Konevî, Hakk’ın hiçbir nitelemeye konu olamayacağı lâ taayyün mertebesinde vücûdundan söz etmez: “*Çünkü taayyünlükte hiçbir vasıf yoktur. (Burada) ne öncelik, ne varlık, ne yokluk, ne*

---

<sup>64</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2: 377. İbnü'l-Arabî konuyla ilgili olarak birkaç şiirinde de şöyle der: “Allah’ın bir ortağı yok dedi peygamber/ Misli de yok, mâhiyetini de bilemez kimse”. bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 14: 278; “İlah münezzehtir, hiç kimse ulaşamaz O’na/ Rabb’ini bilen kişi mâhiyetinden dem vurmaz (...) Hamd Allah’a mahsus, O’na bedel istememem/ Varlıkta O’ndan başka kimse yok”. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012), 18: 25-26.

<sup>65</sup> Âl-i İmrân, 3/30.

<sup>66</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 8: 163-164.

<sup>67</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Ahadiyet Risâlesi Risâletü'l-ahadiye*, trc. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 22.

<sup>68</sup> İbnü'l-Arabî’ye göre daha belirgin olsa da yine de Konevî’nin mertebeler hakkındaki görüşünün müphem olduğu belirtilmektedir. bk. Demirli, *Bilgi ve Varlık*, 243.

*hâdislik, ne kâdem ne de başka bir şeyle vasfedilebilir.*”<sup>69</sup> Müellifin Nusûs’un hemen başındaki ifadeleri ise oldukça dikkat çekicidir: “*Zât’a özgü mutlaklığı açısından Hakk’a dâir herhangi bir hüküm vermek veya bir nitelik ile O’nu bilmek veya birlik, varlığının vâcibliği veya mebde olması veya yaratmayı gerektirme veya kendisinden herhangi bir eserin sâdır olması veya ilminin kendisine veya başkasına ilişmesi gibi herhangi bir nisbetin O’na izâfe edilmesi sahih ve geçerli değildir. Çünkü bütün bunlar belirlenme ve sınırlanma hükmü verir.*”<sup>70</sup> Konevî, Tûsî’ye yönelttiği suâllerin ilkinde de Vâcibu’l-Vücûd’un varlığının O’nun hakîkati üzerine zâid olup olmadığını tedkik eder. Varlığının, hakîkatinin aynı olmadığı görüşünde olanların delilleriyle aynı olduğunu iddia edenlerin görüşlerini mukayese ederken, İbn Sînâ’nın “O zâtı ile mevcûd olandır” görüşünü aktarır ve şu yorumu yapar: “*Aklın bu açıdan Hakk’a dâir doğru olan hiçbir ilmi veya hükmü yoktur. Binâenaleyh bu durumda Hakk’ın varlığı O’nun hakîkatinin aynıdır görüşü veya Hakk’ın varlığı O’nun hakîkatinin lâzımıdır görüşünün her ikisi de kesin bir bilgi meydana getirmez. Çünkü her iki görüşün de ortaya konulması yetkin değildir.*”<sup>71</sup> Konevî’nin bu cümleleri aklın doğru bilgiye ulaşmadaki yetersizliği anlamında bir akıl eleştirisi sayılabileceği gibi, Tanrı’nın künhüne dâir bir belirlemede bulunulamayacağını da göstermektedir. Tûsî, Konevî’ye yazdığı cevâbî mektubunda Konevî’nin konu hakkındaki görüşünü nasıl anladığını aktarır: “*Bu, Konevî’nin İlk Kaynak’ın künhüne ulaşmanın imkânsızlığını açıklayışdır.*”<sup>72</sup>

Yukarıda Konevî’den alıntıladığımız cümlelerin yanında, müellif “*Hak, kendisinde hiçbir ihtilaf bulunmayan vücûd-ı mahzûd*”<sup>73</sup> da demektedir. Bu ifade ne anlama gelmektedir? İfade, Tanrı’nın hakîkat/mâhiyet ya da künhünün vücûd olduğunu mu söyler yoksa hakikî vücûdun yalnızca Hakk’a ait olduğunu mu belirtir?

<sup>69</sup> İزد لا وصف في اللاتعين لا بالأولية ولا وجود ولا عدم ولا حدوث ولا قدم ولا غير ذلك, Sadreddîn Muhammed b. İshak Konevî, *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye*, thk. Muhammed Hâcevî, 2. Baskı (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1426), 248; Sadreddîn Muhammed b. İshak Konevî, *İlâhî Nefhalar Nefehâtü’l-ilâhiyye*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 303.

<sup>70</sup> Sadreddîn Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî tahkik-i tavri’l-mahsûs*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul, 2012), 9.

<sup>71</sup> bk. Sadreddîn Muhammed b. İshak Konevî, *Sadreddîn Konevî ile Nasirüddîn Tûsî Arasında Mektuplaşmalar el-Mürâselât*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 59-65.

<sup>72</sup> bk. Konevî, *Mektuplaşmalar*, 122-123.

<sup>73</sup> إن الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه, Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, 28; Sadreddîn Konevî, *Miftâhu’l-gayb*, thk. Muhammed Hâcevî, 3. Baskı (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1430), 19; Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 89.



İkinci cevap, ontolojik olarak vücûdu sadece Allah'a ait gören bir ekolün mensubu olması açısından Konevî'nin görüşüne daha yakın görünmektedir. Diğer taraftan, Hakk'ın vücûd olduğunun belirtilmesi, O'nu bir tek hakîkate indirgemek anlamına da gelmeyebilir. Nitekim Konevî'ye göre lâ taayyün mertebesi bir açıdan her şeyi kendinde barındıran bir mertebedir.<sup>74</sup> Binâenaleyh Hakk'a vücûd-ı mutlak demekle, kühünün vücûd olduğunu söylemek başka şeylerdir. Fenârî ise Hakk'ın vücûd olmasını kendisinde kesreti çağrıştıracak herhangi bir sıfat ya da hükmün olmaması, sadece vücûd olması olarak tefsir eder. Yani Fenârî'ye göre Hakk'ın sırf vücûd olması O'ndan kesretin nefyi içindir.<sup>75</sup>

Konevî üzerine yaptığı çalışmasında Nihat Keklik, Zât'ın ilk mertebesinde varlıkla nitelenemeyişini bu mertebede bilgi konusu olamayışıyla gerekçelendirir:

Tanrı saf bir mâhiyettir: Vücûd ona asla izâfe edilemez. Çünkü Konevî'ye göre Tanrı'nın zâtı her bakımdan mechûldür. İşte Konevî bu postulatuma dayanarak Tanrılık Vahdet'i –Zât, mâhiyet, vücûd...vs. bakımlarından- sağlamaktadır. Başka bir deyişle Tanrılık Zât, mâhiyet...vs. mechûl olmasaydı, o zaman Tanrı iki veya daha çok yönlerde tasavvur edilebilecekti. Oysa Konevî'ye göre Tanrı ancak tek bir yönde tasavvur olunabilir.<sup>76</sup>

Keklik'in yorumuna göre Konevî, İslâm filozofları gibi vücûd-mâhiyet ayniyetini savunmakta, sadece bu mâhiyetin mechûl oluşuna vurgu yapmaktadır. Anlaşılan o ki Konevî'ye göre Hak için vücûd-mâhiyet ayniyeti söz konusudur ancak

---

<sup>74</sup> Nitekim Konevî şöyle der: “Hak bütün bunlardan münezzehe iken, hepsi O'nun hakkında sahih ve geçerlidir”. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 10.

<sup>75</sup> Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, 150.

<sup>76</sup> Nihat Keklik, *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 51. Konevî'nin ilgili pasajlardaki ifadeleri görüşünün ne olduğunu aslında net olarak ifade etmemektedir. Bu sebeple aynı metinlerden birbirini neredeyse nakzeden yorumlar da ortaya çıkmaktadır. Konevî'nin Tûsî ile yazışmalarıyla ilgili şu iki yorum bu konuda örnek olarak verilebilir: “Konevî'nin tartışmaya açtığı mesele özetle şöyledir: Zorunlu Varlığın varlığı, O'nun hakîkati üzerine eklenmiş bir şey mi yoksa mâhiyetinin aynısı mıdır? Kendisinin şahsi görüşü aşağıda inceleyeceğimiz üzere Varlığı Zorunlu Olan'ın varlığının, mâhiyeti üzerine eklenmiş olduğu şeklinde olmakla beraber bu konudaki bütün görüşler üzerine tarafsız ve genel bir değerlendirme yapar.” bk. Murat Demirkol, “İbn Sînâ'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasiruddin Tûsî İle Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2010): 89. Müellif bu yorumunun altına şu dipnotu ekler: “Keklik, Konevî'nin Zorunlu'da varlık ve mâhiyeti bütün o değişik açıklamalara rağmen aslında ayrı değil, aynı kabul ettiğini ortaya koymakta ve mâhiyeti varlıktan ayrı kabul ediyormuş anlamı veren açıklamasıyla Tûsî'yi bir çıkmaza sürükleme ve sofistیک bir kelime oyunu yapma amacı güttüğünü ileri sürmektedir.” krş. Keklik, *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan*, 47.

bu ayniyet yalnızca *vücûd* için değil, Hakk’a ait olan tüm *zâtî nitelikler* için böyledir. Bunun böyle olması ise Hakk’ı bunların biri olmakla sınırlamamakta, bir başka deyişle künhü ya da mâhiyetini bunlardan biri ya da birkaçına indirgememektir. Ekrem Demirli ise Tanrı’da varlık-mâhiyet ayniyetini kabul etmemenin Tanrı’yı bileşik bir varlık olarak tanımlamaya götüreceğini, oysa O’nun hakkındaki en açık hükmümüzün *basitliği* ve *teklîği* olduğunu söyler, nitekim İbn Sînâ’nın konu hakkındaki görüşleri de bu şekilde izâh edilebilmektedir. Demirli, Tanrı’nın varlığının hakîkatine zâid kabul edilmesinin, bu varlığı nereden kazandığı gibi *sonradanlık çağrıştıran* ve *zorunlu varlık fikrini zedeleyen* bir soruna yol açacağını ifade eder ancak bu yaklaşımın da sûfiler için doğuracağı bir soruya dikkat çeker: “*Tanrı varlık ise ve O’nda varlıktan başka bir mâhiyet yok ise o zaman varlığını bildiğimizde –ki aklın Tanrı hakkındaki bilgisi O’nu sırf varlık olarak bilmekten ibârettir- Tanrı’yı bilmiş oluruz. Halbuki Tanrı hakkındaki bilgimizin sınırlı olduğunu biliyoruz. Varlığın bir yönünü bilip başka bir açıdan bilmememiz söz konusu olamaz çünkü varlık bir ve basittir. Onun bir yönden bilinip başka bir yönden bilinmeyişi ise varlığın bileşik bir kavram olması anlamına gelir.*” Demirli, bu soruna şöyle bir çözüm getirir: Ona göre Mutlak Varlık’ı olumlu bir ifade olarak değil, selbî bir ifade olarak yorumlamak gerekmektedir.<sup>77</sup> Yani müellife göre Konevî’nin Tanrı hakkında *mutlak varlık* ifadesini kullanması mâhiyeti hakkında bir fikir verme hedefi taşımamaktadır. Bu durumda Tanrı’ya Mutlak Varlık demek tefhîm-i kelâm içindir.<sup>78</sup>

Cendî’nin konu hakkındaki görüşleri ise Konevî’nin kastının anlaşılması açısından da önem taşır. Cendî, Tanrı’nın mutlak bilinmezliğini koruma konusundaki hassasiyet ile konuya eğilmektedir. Tanrı’nın mâhiyeti ise bu mutlak bilinmezliğin tam ortasında durmaktadır. *Gaybî hüviyyet*,<sup>79</sup> *zâtî ilâhî hakikat*<sup>80</sup> ve *hakikat-ı mutlaka*<sup>81</sup> ibâreleriyle de ifade edilen Zât’ın zâtına dâir bu bilinmezliği O’nun hiçbir taayyün

---

<sup>77</sup> Ancak selb bilgi ifade etmez. bk. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 100-101. Cendî ise Allah hakkında kendisinin bildirdiği dışında selble hüküm verme konusunda şöyle söyler: “...(aklın) Hakk’ın hakîkatini idrâkten acizliği ehaktır. Akıl ve fikir için O’nun kendisi hakkında bildirdiği dışında ilâhî Zât hakkında isbat ya da selble bir hüküm verme yolu yoktur.” Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 290.

<sup>78</sup> bk. Demirli, “İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, 524-525.

<sup>79</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 48, 523.

<sup>80</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 352, 707.

<sup>81</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 352.

göstermeyen *lâ taayyün* mertebesidir. Müellifin konuyla ilgili görüşünü tespit edebilmek için ilgili metinlere müracaat etmeliyiz. Metinleri tedkik ederken çalışmamızın “Mutlak/Vâcib Vücûd” başlığında geçeceği üzere, müellifin Zât/Hak şeklinde yaptığı ayrımı da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Çünkü müellif ‘Hak’ dediğinde çoğunlukla *lâ taayyün* mertebesinden bahsetmemektedir. Ona göre ilâhî Zât’ın aynının tahakkuku *Hak* (ismi) ile dir.<sup>82</sup> Nitekim o bir başka yerde Zât, Allah’ın zâtı ve Hakk’ın zâtını da birbirinden ayırır:

Eğer Hakk’ın zâtı diyorsak hakikî murad hakkıyyetle mevsûf olandır. Allah’ın zâtı ise ulûhiyetle mevsûf bir hakîkattir. Herhangi bir izâfet ya da nisbet olmaksızın sadece Zât diyorsak, Zât’ın gaybının hüviyyet ve zâtıyyetidir ki isim, sıfat, nisbet ve izâfetlerden mücerredir. Bu açıdan Zât’a ilim ulaşmaz, işaret ve ibâre söz konusu edilmez.<sup>83</sup>

Müellif, ekolün varlık-mâhiyet ilişkisi konusundaki temel görüşünü savunarak Tanrı’nın varlığının mâhiyetine sonradan eklenmemiş olduğunu ifade eder. Bu görüş İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Meşşâî gelenekten tevârüs ettikleri bir düşüncedir: “*Hakikî vücûd Hakk’ın dışında bir şey değildir ve Hakk’ın vücûdu O’nun zâtının aynıdır. Zât’a zâid değildir ve hâricten de kazanılmış değildir*”,<sup>84</sup> “*Vücûd birdir ve (bu vücûd) O’nda O’nun aynıdır, O’ndan ayrı değildir. O’nun hakîkatine sonradan eklenmiş de değildir*”.<sup>85</sup> Ancak varlık-mâhiyet ayniyeti Tanrı’nın mâhiyetinin salt vücûd olduğu anlamına da gelmemektedir. Çünkü ona göre ilâhî Zât varlık ötesidir. Ona göre Allah isminin Zât için alem bir isim oluşu da, taayyün etmeyişi (*lâ taayyün*) ve mutlaklığı açısından Zât-ı mutlakanın *künhü* için değildir, *zâtıyla vâcibu’l-vücûd* olan içindir.<sup>86</sup> Nitekim âlemin yaratılış sebebini açıklamak için rivâyet edilen “أحببت أن

<sup>82</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 477.

<sup>83</sup> اگر ذات حق گوئیم مراد حقیقی باشد موصوف به حقیقه، وذات الله حقیقی موصوف به ألوهیه. واگر ذات گوئیم بی إضافة Cendî, *Tuhfetü’l-Fütûh*, 48. Müellif Zât kelimesini ise şu şekilde açıklar: “Her şeyin zâtı o şeyin hakîkatidir. (...) Allah’ın zâtı da O’nun hakîkati olup isim, sıfat, nisbet ve izâfetlerinin aslı ve ilk mercîi O’dur. O, isim ve sıfat sahibi bir hakîkattir, O bunlarla mevsuftur ve bunlar olmadan bilinemez ve tanınamaz.” Cendî, *Tuhfetü’l-Fütûh*, 46-47.

<sup>84</sup> زیرا که وجود حقیقی جز حق را نیست و وجود حق عین ذات اوست، زاید بر ذات و مستفاد از خارج نیست Cendî, *Risâle fi’l-Kazâ ve’l-Kader*, 12<sup>b</sup>.

<sup>85</sup> والوجود واحد هو فيه عينه لا غيره ولا هو أمر زائد على حقيقته Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 598.

<sup>86</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 48. Müellif ayrıca şöyle der: “Bu isim ehadiyyet-i cem’i ilâhînin ismi- i alemdir, zâtî alem değildir. Çünkü Zât-ı mutlaka mutlaktır, sınırlanamaz ve sonlu değildir. Sonlu mukayyed bir lafız, gayr-ı mütenahi mutlaka alem olamaz.” bk. Cendî, *Tuhfetü’l-Fütûh*, 57. Konevî

”أعرف“ hadisindeki zamir de müellife göre Zât’ı göstermez, Zât bundan yücedir. Cendî’ye göre bu zamirin fâili, isimlerin hakîkatleri olan *zâtî nisbetlerin birliği* ve *aynî gaybî şenlerdir*.<sup>87</sup>

Müellife göre vücûdun Zât için zâtî olması, Zât’ın *taayyün* durumuna özgüdür ve buradaki ‘zâtî’ ibâresi O’nun mümkünlerden ayıran en önemli özelliğine, yani varlığının kendinden oluşuna vurgu yapar.<sup>88</sup> Müellifin eserlerinde herhangi bir nitelik için “Zât için zâtîdir” ya da “Zât’ının aynıdır” ibârelerini kullandığı görülür ancak bu ifadeler bir araya getirilip tahlil edildiğinde *Zât için zâtî* olarak nitelenen özelliklerin Zât’ı bu/bunlar olmaya münhasır kılmadığı görülmektedir. Meselâ “*vücûdun Zât ile sübûtu (zâtta sâbit olması), zâtıyla vâcibu’l-vücûd olan için zâtî bir iştir*”,<sup>89</sup> “*zâtî vahdet ve esmâî kesret Zât-ı ilâhiyye için zâtîdir*”,<sup>90</sup> “*Hakk’ın vücûdu da O’nun zâtının aynıdır. Zât’a zâid değildir ve hâricten kazanılmış da değildir*”,<sup>91</sup> “*O’nun rubûbiyyeti zâtından gayrı bir şey değildir, zâtının aynıdır*”,<sup>92</sup> “*Allah için gınâ zâtındadır çünkü vücûdu zâtındandır ve zâtının aynıdır*”,<sup>93</sup> “*(zâtî kemâlâtının tafsîl hakîkatleri ve zâtî şe’nleri) Zât’ta (Zât’ın) aynıdır*”,<sup>94</sup> “*İlmin hakîkati Hakk’ın hakîkati ile kâimdir. İlim, Hak’ta Hakk’ın aynıdır, O’na zâid değildir*”<sup>95</sup> gibi ifadelerin bu kapsamda, yani Zât’ın hakîkatleri bağlamında değerlendirilmesi mümkündür. Müellif, zâtî hakîkatlerin Zât’la aynı olmasını ihâtâ veya ihâtasızlığın söz konusu edilemediği merteye olan *lâ taayyün*

---

ise bu durumu şöyle ifade eder: “Basîretli kişi şunu bilir: Bu özellikteki bir zât için onun mutlak hakîkatine tam mutabakatla delâlet edecek bir ismin vaz edilmesi mümkün değildir. Tam mutabakattan kasıt, Zât’a zâtî olarak içerdiği vasıf veya hüküm veya itibar veya merteye mânası olmaksızın bu isimden Mutlak Zât’tan başka bir şeyin anlaşılmasındır. İşte böyle bir ismin Hakk’a verilmesi imkânsızdır.” Sadreddîn Muhammed b. İshak Konevî, *Kırk Hadis Şerhi Şerh-i Hadis-i Erbaîn*, trc. Ekrem Demirli, 5. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 80-81.

<sup>87</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 679.

<sup>88</sup> Şârihler vücûdun Hak için zâtî olmasını daima varlığının kendinden olması ile tefsir etmişlerdir. Meselâ bk. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 94; Cendî, *Tuhfetü’l-Fütûh*, 48.

<sup>89</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 190.

<sup>90</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 307.

<sup>91</sup> Cendî, *Risâle fi’l-Kazâ ve’l-Kader*, 12<sup>b</sup>.

<sup>92</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 473.

<sup>93</sup> لكون وجوده من ذاته وعين ذاته، Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 195.

<sup>94</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 30.

<sup>95</sup> وحقيقة العلم قائم بحقیقة حقت. وهو فيه عينه، ليس زايدا عليه، Cendî, *Risâle fi’l-Kazâ ve’l-Kader*, 7<sup>b</sup>.

özelinde dile getirmektedir.<sup>96</sup> Dolayısıyla bu mertebede *Zât rubûbiyettir, zâtî şenlerdir* yahut *ilimdir* denemeyeceği gibi, *Zât salt vücûddur* da denmesi mümkün değildir.<sup>97</sup>

Müellif *ulûhiyyet, hakkıyyet, ihâtâ, devam, itlak* ve *ehadiyyet-i cem* gibi varlığının vâcib oluşunu (*vücûbu 'l-vücûd*) da *Allah'ın zâtî hakikatleri* kapsamında ele alır.<sup>98</sup> İfade edildiği üzere, bunların zâtî olması, Allah'ın bunlardan biri ya da hepsi olması anlamında değildir. Bir başka yerde *devâm, bekâ, sermediyyet* gibi vücûdu da *mahzâ zâtî isimler* olarak niteler.<sup>99</sup> Cendî, İbnü'l-Arabî'nin “*Rahmetim her şeyi kuşatmıştır hatta ilâhî isimleri, yani nisbetlerin hakikatlerini*” ifadesinin şerhinde de rahmetin kuşattığı bu nisbetlerin hakikatlerinin iki vecih olduğunu söyler. Müellife göre birincisi vücûd, hayat, ilim, kudret gibi aynlarıyla kendi başlarına tahakkukları olmayan, ancak Allah'la ve zâtî rahmetle tahakkuk edenler; ikincisi ise bu nisbetler açısından Hakk'a nisbet edilenlerdir (âlimlik, kâdirlik, hâlıklik, râzıklık gibi).<sup>100</sup>

Cendî, zâtî tecellîlerin neler olduğunu açıklarken *zâtîyyetle* kaskının *vücûd-ı baht* ve *vücûd ve cûd-ı mahz* olduğunu söyler. Müellifin burada *zâtîliği* sırf vücûd olarak yorumlaması akabinde gelen cümlelerle tasrîh edilir. “*Zâtî tecellîlerin taayyünü ulûhiyyet hazretindendir*” ve bu yüzden de bu tecellîler Zât-ı ulûhete izâfe edilir, mutlak Zât'a değil.<sup>101</sup>

Müellif, *mutlak* ve *mukayyed vücûd* ile vücûdun *hakikatini* ayırır. Bu ayırım aslında müellifin kullandığı tüm kavramlarda görülür. Ona göre her şeyin bir *hakikati*, bir de *nisbeti* vardır. Burada söz konusu edilen vücûdun hakikati –her şeyin hakikati gibi- Zât'a râciyken, mutlaklık ve mukayyedlik O'nun zâtî nisbetleridir. Cendî bu konuda şunları söyler: “*Hakikatte mutlak vücûd ve mukayyed vücûd dışında bir vücûd yoktur, vücûdun hakikati ise bu ikisinde bir tektir. Itlak, taayyün, tekayyüd zâtî nisbetlerdir.*”<sup>102</sup> Ancak zâtî (nisbetler) ise Zât'ın aynıdır. O'nun üzerine (Zât'ın) ancak

<sup>96</sup> Cendî, *Tuhfetü 'l-Fütûh*, 47.

<sup>97</sup> Kâşânî de şerhinde Tanrı'nın vücûdu gibi ilminin de zâtının aynı olduğunu söyler. Meselâ bk. Kâşânî, *Şerhu 'l-Kaşânî alâ Fusûsi 'l-hikem*, 10 (فوجوده عين ذاته); Kâşânî, *Şerhu 'l-Kaşânî alâ Fusûsi 'l-hikem*, 51 (وعلمه عين ذاته).

<sup>98</sup> Cendî, *Tuhfetü 'l-Fütûh*, 48-49.

<sup>99</sup> Cendî, *Tuhfetü 'l-Fütûh*, 73.

<sup>100</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi 'l-hikem*, 558-559.

<sup>101</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi 'l-hikem*, 239-240.

<sup>102</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi 'l-hikem*, 280; *Itlak ve takyîd Hakk'ın vücûdu için iki zâtî nisbettir* Cendî, *Şerhu Fusûsi 'l-hikem*, 299.

ilmen zâiddirler, vücûden değil.<sup>103</sup> O halde *vücûd* da Zât'ın aynıdır ancak Zât ne sadece vücûddur ne de diğer hakikatlerinden biriyle sınırlanabilir. O her şeyi kendinde barındırırken şeylerin hiçbirine indirgenemez.

Cendî'ye göre ilâhî Zât'ın mâhiyetinin salt vücûd olmadığına dâir bir mesned de, Resûlullah'ın Allah'ın zâtı hakkında tefekkürü nehyetmesidir.<sup>104</sup> Bilindiği üzere bu hadis, vahdet-i vücûdu savunan sûfîlerin varlık-mâhiyet ilişkisi konusundaki görüşlerine karşı eleştiriler yöneltten âlimlerin de mesnedlerinden biridir.<sup>105</sup> Cendî fikir kuvvetinin cüz'î, mukayyed ve sonlu olması; Hakk'ın zâtının ise mutlak ve gayr-ı mütenâhî olmasından dolayı sonlu mukayyed'in sonsuz mutlakı idrâk edemeyeceğini söyler. Müellifin, vahdet-i vücûd karşıtlarının kullandıkları bir delili kendi görüşlerine dayanak olarak kullanması onu vahdet-i vücûd ekolünden ayırmadığı gibi, vahdet-i vücûdun başlıca kabullerinden birinin ilâhî Zât'ın kühünü *mutlak vücûd olarak tanımlama* olmadığını da göstermektedir.

İlâhî Zât'ın lâ taayyün mertebesini mutlak vücûd mertebesi olarak değerlendirmeyerek Tanrı'nın mutlak bilinmezliğine vurgu yapan bir diğer isim Cendî'den yüz sene kadar sonra vefât etmiş olan Abdülkerîm Cîlî'dir (ö. 832/1428). Cîlî'ye göre ilâhî Zât'ın birinci mertebesi vücûdun dahi nisbet edilemeyeceği mutlak gayb mertebesidir. Bu mertebede Zât "*kendisinde asla nûr-i taayyün olmayan zulmetten ibâret olup vücûd-ı mahzûn hakikatidir*".<sup>106</sup> Müellif bu mertebeyi hadis-i şerifte "*Rabb'imiz halkı yaratmadan önce neredeydi?*" sorusuna verilen 'amâ' cevabıyla izâh eder. Ona göre hadiste geçen 'üstünde ve altında hava bulunmayan' ibâresi, *üstünde ve altında sıfat ve nisbetin bulunmaması* anlamına gelmektedir. Ona

---

<sup>103</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 598.

<sup>104</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 46. Hadis için bk. Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttakî Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekri Hayyânî-Saffet Sakka (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 3: 106 (No. 5704, 5705, 5706, 5707, 5708). Hadisin başka kaynaklardaki bir listesi için bk. Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed (Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 2001), 1: 356 (No. 1005).

<sup>105</sup> Vahdet-i vücûda yönelik temel itirazlar ve bunlara Nablûsî tarafından verilen cevaplarla ilgili kapsamlı bir tedkik için bk. Muhammed Bedirhan, *Abdülğani Nablûsî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

<sup>106</sup> Abdülkerîm b. İbrâhîm Cîlî, *Varlık Mertebeleri Merâtib-i Vücûd ve Beyân-ı Hakikat-i Küllî Mevcûd*, ed. Ahmet Faruk Güney, trc. Abdülaziz Mecdî Tolun (İstanbul, 2006), 36.

göre sıfat ve isim gibi tüm nisbetlerden âri olan bu merteye *gayb-ı mutlak*tır.<sup>107</sup> Cîlî'ye göre bu mertebenin diğer isimleri *sâzic zât*, *munkatau'l-işârât*, *mechûlû'l-gayb*, *el-ademü'l-mukaddem ale'l-vücûd*, *yâkute-i beyzâ* ve *meskûtun anhdır*.<sup>108</sup> Bu açıdan Cîlî küh-i Zât'ın mâhiyetine ne vücûd ne de adem denilebileceğini söyler. Cîlî bu düşüncesini Zât'ın mâhiyetinin akledilebilir olmamasına dayandırır. Ona göre bu mâhiyete Hak dahî denmemelidir.<sup>109</sup>

Cîlî ikinci merteye olarak *mutlak vücûd* mertebesini zikreder.<sup>110</sup> Bu merteye aynı zamanda Zât-ı İlâhiyye'nin *ilk tecellî* ve *ehadiyyet* mertebesidir. Bu mertebede Zât taayyün ettiği için vücûd da tahakkuk eder. Bu mertebeye ehadiyyet ve vücûdun nisbet edilmesi zuhûr hükmüyle değil, butûn hükmüyledir.<sup>111</sup> Zuhûr ile butûn arasında berzah olduğu için *berzahiyet-i kübrâ* adını alan bu mertebenin bir diğer adı da *hakikat-ı Muhammediye*'dir.<sup>112</sup> Zât-ı ilâhiyye'nin üçüncü mertebesi ise *vâhidiyyet*tir. Bu merteye Zât'ın isim ve sıfatları mertebesidir. Buna aynı zamanda *ayn-ı sâbite* mertebesi de denir. Bu mertebeden sonrası ise kesretin başlangıcıdır.<sup>113</sup> Bu üç merteye, Cîlî'nin yaptığı kırklı merteye tasnîfine göre, Müellif bir başka yerde mertebeleri *Zât mertebeleri*, *Hak mertebeleri* ve *halk mertebeleri* olarak üçe ayırarak ele alır. Yukarıda kırklı merteye tasnîfine göre verilen ilk üç merteye, üçlü tasnifte Zât mertebelerine karşılık gelmektedir.<sup>114</sup>

Esasında vahdet-i vücûda yönelik ilk eleştirilerin merkezinde de vücûdun, Tanrı'nın mâhiyeti olduğu iddiası değil, ontolojik bir gerçekliği olduğu düşüncesi yer almaktadır. Bu bakımdan meselâ ilk eleştirilerin eseri *Mevâkıf*'ta yer aldığı<sup>115</sup> Adüdüddîn İcî (ö. 756/1355), 'Allah'ın başkasıyla birleşmeyeceğine (ittihad) dâir'

---

<sup>107</sup> bk. Cîlî, *Varlık Mertebeleri*, 36-37. Abdullah Kartal Cîlî'ye göre bu mertebeyi şöyle yorumlar: "Cîlî'ye göre varlık mertebeleri tecellîden, hatta varlık nisbetinden dahi müstağni olan İlâhî Zât'ın çeşitli mertebelerdeki bulunuşlarının toplamının ortak adıdır. Sonuç olarak İbnü'l-Arabî takipçilerine göre varlık mertebeleri Varlığın taayyün ve tecellîsini, sūfimize göre ise Zât'ın taayyün ve tecellîsini ifade etmektedir." Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, 63.

<sup>108</sup> Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, 65.

<sup>109</sup> Abdülkerîm b. İbrâhîm Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, nşr. Selçuk Eraydın v.dğr., trc. Abdülaziz Mecdî Tolun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 209.

<sup>110</sup> Cîlî, *Merâtibu'l-vücûd*, 14.

<sup>111</sup> Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, 65; Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, 67.

<sup>112</sup> Cîlî, *Varlık Mertebeleri*, 37-38.

<sup>113</sup> Cîlî, *Varlık Mertebeleri*, 38 vd.

<sup>114</sup> Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, 69-78.

<sup>115</sup> Türker, "Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Vahdet-i Vücûd Yorumu", 213.

başlıklı bölümde ne Zât ne de sıfatların hulûl ve ittihad etmekten berî olduğunu aklı gerekçelerle izâh ederken, bu konudaki muhalifleri üç grupta toplar. Birinci grup Hıristiyanlar, ikinci grup Şia'dan Nusayrî ve Ishakîler, son grup ise 'bazı mutasavvıflar'dır. İcî, ilk iki grup için kısmen uzun açıklamalarda bulunurken son grup hakkında söyleyeceklerinin Hıristiyanlar hakkında söylediklerinin aynısı olduğunu belirtir ve bir not düşer: “(...) bunu<sup>116</sup> inkâr eden ve şöyle diyen birini<sup>117</sup> gördüm: 'bu sözler gayriyyeti ihsâs eder oysa biz bu görüşte değiliz ki?' Bu özür o iddiadan daha fenadır”.<sup>118</sup> Anlaşılan, İcî'nin daha fena olmakla nitelediği durum, bu zümrenin (bu zümreyi Cürçânî el-Vücûdiyye=varlıkçılar olarak tefsîr eder<sup>119</sup>) Tanrı ile mevcûdât arasındaki başkalığı da inkâr ediyor olmalarıdır. Hulûl ve ittihadı savunanlar en azından Tanrı'nın mukaddesliğini teslim etmişlerdir. Görülen o ki İcî'nin eleştirileri Tanrı'da varlık-mâhiyet ayniyetine dâir olmayıp, Tanrı'nın mevcûdâtla özdeş tutulmasına yöneliktir.

İcî'nin talebesi ve *Mevâkıf* şarihi Cürçânî'nin (ö. 816/1413) görüşleri *Mevâkıf*'ta açık biçimde yer almasa da, vahdet-i vücûd düşüncesini açıklamak için yazdığı risâlelelerinde belirginlik kazanır. Müellif, mevcûdatın varlıklarını ışık saçan cisimlerin ışıklarıyla kendileri arasındaki ilişkiye benzeterek izâh ederken üç mertebeden söz eder. Birinci mertebe ışıklı cismin şuâsının başkasından kaynaklanması durumu, ikinci mertebe güneş gibi ışıklı bir cismin şuâsının kendisinden kaynaklanması (iktizâ) durumu ve üçüncü mertebe ise ışıklı cismin şuâsının kendisiyle olması (bi-zâtihî) durumudur. Bu son durumda bir tek şey vardır: Işık. Diğer cisimler ise ondan ışığını kabiliyetleri kadar alırlar. İşte Cürçânî'ye göre vücûd da böyle bir manevî nûrdur. O halde varlıkların vücûdu da ya başkasından müstefâddır ya zâtının iktizâsı iledir ya da zâtının aynı olan bir vücûd iledir. Müellife göre birinci durum mümkün mâhiyetler için, ikinci durum –kelâmcılara göre- Zorunlu Varlık için, son durum ise *muvaahhid sûfilere* göre Zorunlu Varlık içindir.<sup>120</sup> Bu son

<sup>116</sup> Yani hulûl ve ittihadı. bk. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3: 57.

<sup>117</sup> İcî'nin görüştüğü kişinin Kâşânî olma ihtimali vardır. bk. Bedirhan, *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*, 99.

<sup>118</sup> Adudullâhi ve'd-dîn el-Kâdî Abdurrahman Ahmed İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.), 274-275.

<sup>119</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3: 57.

<sup>120</sup> Cürçânî, “Risâle fi vahdeti'l-vücûd”, 31-33.



durumda Zât ve vücûd arasında bir ayırmadan söz etmek bahis mevzuu değildir ve Cürcânî'nin bu örneği vahdet-i vücûdu savunan sûflerin bakış açısını da özetler mâhiyettedir. Bu açıdan Cürcânî şöyle der: “*Bu tavırda bizim için ortaya çıkan (sonuç) Vâcib'in aynı olan vücûdun hakîkatinin ne küllî ne cüz'î, ne âmm ne de hâss olduğudur, tam tersine o tüm kayıtlardan mutlaktır, hatta itlak kaydından bile.*”<sup>121</sup> Cürcânî, risâlesinde kelâmcıların sûflere itiraz ettikleri bir noktayı da ele alır: Eğer Zorunlu Varlık vücûdun hakîkatinin aynısı ise ve tüm eşyaya tecellî ediyorsa, bu durumda vücûdun hakîkatinin bölünmesi ve çoğalması söz konusu olduğu gibi, kazûrâta da ilişmesi durumu ortaya çıkar, bu nasıl çözümlenmelidir? Cürcânî'ye göre bu durum güneş ışığının yeryüzüne düşmesiyle çoğalması veya bölünmesinin söz konusu olmamasına benzer. Bölünme ve çoğalma yeryüzüne has özelliklerdir. Eğer mahalden sarf-ı nazar edilerek sadece ışığa itibar edilirse ortada ne artma ne de eksilme kalır. Ayrıca ışığın kazûrâta ilişmesi halinde kirlenmesi de tasavvur edilemez.<sup>122</sup> O halde Cürcânî'ye göre vahdet-i vücûda sunulan eleştirilerin merkezinde vücûdun Tanrı'nın künhü olduğu değil, vücûdun sadece Tanrı'ya ait oluşu yatmaktadır, müellif meseleyi bu minvâlde ele almaktadır.<sup>123</sup>

İbnü'l-Arabî ekolü nezdinde Tanrı'nın mâhiyetinin vücûd olduğu iddiasına ise ilk kez İcî'nin diğer talebesi Teftazânî'de (ö. 792/1390) rastlanır. Teftazânî, bazı mutasavvıf ve filozoflar arasında *Vâcib'in hakîkatinin mutlak varlık olduğu* görüşünün şöhret bulduğunu söyleyerek bu durumu eleştirir.<sup>124</sup> Teftazânî'ye göre bu zümrenin gerekçesi Vâcib'in adem veya madum olmasının câiz olmamasıdır. Ayrıca onlara göre Vâcib, vücûdla birlikte mâhiyet de olamaz çünkü bu durum terkîb sorununa yol açar. Vâcib adem olamayacağına ve mürekkebe de olamayacağına göre vücûddur. Teftazânî, bahsettiği zümre mensuplarının mümkünlerin varlığının da vücûdun kendilerine izâfesi ile oluştuğu görüşünde olmalarını eleştirir. Ona göre bu düşünce aslında Vâcib'in mevcûd olmadığı ve kazûrât dahil her vücûdun vâcib olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Teftazânî, eleştirilerine Vâcib'in hakîkatinin vücûd olduğu ile başlasa da,

<sup>121</sup> Cürcânî, “Risâle fî vahdeti'l-vücûd”, 36.

<sup>122</sup> Cürcânî, “Risâle fî vahdeti'l-vücûd”, 40-41.

<sup>123</sup> Türker de Cürcânî'nin vahdet-i vücûda ilişkin tartışmalarının varlığın birliğini temellendirmeye yönelik olduğu görüşündedir. bk. Türker, “Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Vahdet-i Vücûd Yorumu”, 235.

<sup>124</sup> *قد اشهر فيما بين المتفلسفة والمتصوفة أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق*, Teftazânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1: 336.

anlaşılan ona göre sūfîlerin birinci akıl yürütmeleri Tanrı'nın mâhiyetinin vücûd olmasından kaynaklanıyor değildir, mâhiyetinin adem olamayacağındandır. İkinci akıl yürütmeleri ise Tanrı'nın vücûd olması durumunda her türlü mevcûdâtın var olmakta Hakk'a ortak olacakları, bunun ise Tanrı'nın aşkınlığına zarar vereceği sebebiyledir ve bu itiraz tüm vahdet-i vücûd karşıtlarının vücûdun birliğine yönelttikleri temel eleştiridir. Teftazânî'ye göre her iki akıl yürütme de sahih değildir.<sup>125</sup> Daha önce Konevî'nin "*Hak, kendisinde hiçbir ihtilaf bulunmayan vücûd-ı mahzûd*" dediği ifade edilmişti. Dolayısıyla Teftazânî'nin eleştirilerinin ekol içinde yer alan bu tür ifadelere yönelik olduğu tahmin edilebilir. Teftazânî'den sonra da bu eleştiriler gündeme gelmiştir.<sup>126</sup> Abdurrahman Câmî *Risâle fi'l-vücûd*'da ekolün varlık hakkındaki temel görüşlerini şu şekilde özetler: 1. Varlık aklî bir kavram değildir, hâricte mevcûddur. Oysa Teftazânî ve diğer kelmacılar göre varlık ikinci makullerdendir, dolayısıyla hâricte mevcûd değildir. Câmî, bu görüşünü varlık olmadan diğer mevcûdatın da olamayacağı ile gerekçelendirir.<sup>127</sup> 2. Varlığın varlığı kendindedir, aksi türlü teselsül ortaya çıkar. Varlığı kendinden olunca da varlık zorunlu olur çünkü bir şeyin kendisinden selbi imkânsızdır.<sup>128</sup> 3. Mutlak varlık tabîi küllî olarak hâricte mevcûddur. Câmî bu görüşüyle Râzî'nin tabîi küllîlerin hâricte mevcûd olamayacaklarına dâir iddiasını reddeder.<sup>129</sup> Câmî'nin varlığın varlığının kendinden, dolayısıyla zorunlu olması Teftazânî'nin eleştirilerine de kısmen cevap niteliğindedir.

Müslüman düşünürlerin varlık-mâhiyet ilişkisine yönelik Seyyid Hüseyin Nasr'ın değerlendirmeleri de dikkat çekicidir. Nasr'a göre İslam metafiziği ontolojiyle sınırlı değildir ancak yine de temel konu varlıktır. Bu durum felsefenin kendisi üzerinden intikal edildiği Aristo'nun varlık hakkındaki düşüncelerinden kaynaklanabileceği gibi, İslam vahyinin kendisinden de kaynaklanmış olabilir. Ez cümle, Nasr'a göre İslam düşünürleri için ilâhî Zât esasında varlığın üstündedir: “ (...) çoğu Müslüman gnostik ve metafizikçi Yüce Hakikat'in üstün ontolojik doğasının

---

<sup>125</sup> Teftazânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1: 336-337. Türker, Teftazânî'nin bu eleştirilerini panteizm eleştirileri kapsamında değerlendirir. bk. Türker, “Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Vahdet-i Vücûd Yorumu”, 219-221.

<sup>126</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Bedirhan, *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*.

<sup>127</sup> Câmî, “Vücûd Hakkında Risâle Risâle fi'l-vücûd”, 90.

<sup>128</sup> Câmî, “Vücûd Hakkında Risâle Risâle fi'l-vücûd”, 91.

<sup>129</sup> Câmî, “Vücûd Hakkında Risâle Risâle fi'l-vücûd”, 93-98. Câmî'nin tabîi küllîlere yönelik daha ayrıntılı açıklamaları için bk. Câmî, “Düretü'l-fâhire”, 135 vd.

tamamen farkında olurken ve metafiziği ontoloji ile sınırlamazken, varlık ve mâhiyet arasındaki ayırım ve onların birbiri ile ilgisi üzerindeki tartışma İslam metafizik düşüncesinin merkezinde kalır. (...) Dahası varlık zincirinin temeli sadece ilk halka değil, zincir ile aynı anda bulunan aşkınlıktır. Bu yüzden Aristo ve Theophrastus ve onlardan önce Plâton'un bahsettikleri varlığın seviyeleri (merâtibu'l-vücûd), İslâmî bakış açısıyla, onların üstünde ve ötesinde olan Kaynak'tan ayrıdır.”<sup>130</sup>

Konuyla irtibatı bakımından Ahmed Avni Konuk şerhiyle ilgili bir husûsa da dikkat çekmekte fayda olacağını düşünüyoruz. Konuk şerhinin *Fusûsu'l-hikem*'in tercümesi bölümlerinde, Tilimsânî, Cendî, Kâşânî ve Kayserî şerhleriyle Afîfî'nin neşrinde ana metinde bulunmayan bazı ifadeler vardır. Bu farklı ifadelerin Konuk'un esas aldığı nüshadan kaynaklanma ihtimali de, Konuk'un tercüme ederken tasarrufta bulunmasından ortaya çıkma ihtimali de söz konusudur. Bu ifadeler gerçekten İbnü'l-Arabî'ye ait değilse, sadece Konuk şerhindeki *Fusûs* tercümesi esas alındığı takdîrde Şeyh'e ait olmayan bazı fikirlerin ona isnad edilme tehlikesi ortaya çıkar. Meselâ çok önemli olduğunu düşündüğümüz bir pasaj önce *Fusûsu'l-hikem*'in Afîfî neşrinde, daha sonra da Konuk'ta geçtiği şekliyle şöyledir:

والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماءه لأن  
أسمائه لها مدلولان: المدلول الواحد عينه وهو عين المسعى والمدلول الآخر ما يدل عليه مما  
ينفصل الاسم به عن هذا الاسم الآخر ويتميز.<sup>131</sup>

Ve vücûd-ı hak, onun zâtı ve aynı haysiyetiyle, ancak hâssaten Allah'ın vücûdudur. **Ve zât-ı ahadiyyetle müsemmâ olan Hakk'ın hakîkati, lâ-taayyün ve taayyün şartı olmaksızın bir vücûd olduğu haysiyetle, vücûd-i mahzın gayrı değildir. Ve O, o haysiyetten sıfatlardan ve isimlerden mukaddestir. Ve O'nun için sıfat ve isim ve resim yoktur. Ve onda olan kesrete vücûhdan bir vech ile itibar yoktur.** Bu da esmâ cihetinden değildir. Zîrâ O'nun esmâsı için iki medlûl vardır: Medlûlün birisi müsemmânın aynıdır. ve medlûlün diğeri de ismin onun üzerine delâlet ettiği şeydir ki, ismin onunla bu ism-i âhardan münfasıl ve mütemeyyiz olur.<sup>132</sup>

<sup>130</sup> Nasr, “İslam Felsefesinde Varlık, Mâhiyet ve Ontoloji Sorunu”, 167-168.

<sup>131</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 104.

<sup>132</sup> Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 251.

Oysa metnin yukarıda ismi geçen diğer müelliflerin eserlerindeki biçimi Demirli tercümesiyle şu şekildedir:

Gerçek Varlık isimleri bakımından değil, yalnızca zâtı ve hakîkati bakımından Allah'tır, çünkü Hakk'ın isimleri iki şeyi gösterir: Birincisi Hakk'ın aynıdır. Diğeri ismin sayesinde diğer isimlerin ayrıştığı ve kendisini gösterdiği şeydir.<sup>133</sup>

Görüldüğü üzere Konuk'un metninde koyu renkle gösterilen yer diğer şerhlerin ana metin kısmında bulunmamakta olup, Konuk şerhinde yer alan “*ve zât-ı ahadiyyetle müsemma olan Hakk'ın hakîkati, lâ-taayyün ve taayyün şartı olmaksızın bir vücûd olduğu haysiyetle, vücûd-i mahzın gayrı değildir*” ifadesi İbnü'l-Arabî'nin cümlesi gibi sunulduğu için, ona göre Hakk'ın hakîkatinin salt vücûd olduğu sonucuna götürmektedir. Nitekim bu metni esas alarak bu çıkarımda bulunan araştırmacılar da mevcuttur.<sup>134</sup>

Sonuç olarak Cendî'ye göre mutlak vücûd sırf aklî bir kavram olmayıp hâricî bir gerçekliğe sahiptir ancak ona göre bu hâricî gerçeklik ilâhî Zât'ın künhüne işaret etmemektedir. Onun, vücûdu mâhiyetle aynı düzlemde ifade ettiği cümlelerinde de Zât/Hak şeklinde bir ayırım yaptığı göz önünde bulundurulmalıdır. Diğer ekol mensuplarına göre de Hakk'ın vücûdunun mâhiyetinin aynı olduğu söylenebilir ancak bu ifade Hak ya da Tanrı'nın mâhiyetinin vücûd olduğu anlamına gelmemektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husûs ekol mensuplarının daima mertebeleri dikkate alarak konuştuklarıdır. Bu anlamda Hakk'ın hiçbir nitelemeye konu olamayacağı lâ taayyün mertebesinde vücûdundan söz edilebileceğini söylemek Tanrı'nın künhünün bilinemeyeceğine dâir temel akideyle çelişir. Tanrı'nın vücûduyla ilgili söylenebilecek

---

<sup>133</sup> bk. Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 165-166; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 435; Kaşânî, *Şerhu'l-Kaşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 183; Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 394; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 104; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013), 108.

<sup>134</sup> Meselâ Abdullah Kartal Bosnevî üzerine hazırladığı çalışmasında, Bosnevî'nin görüşlerine mesned sağlamak üzere şöyle der: “... (İbnü'l-Arabî) *Fusûs*'ta ise vücûd-ı Hakk'ın zâtı ve aynı bakımından Allah'ın vücûdu olduğunu ve zât-ı ahadiyyetle müsemma olan Hakk'ın hakîkatinin lâ taayyün ve taayyün şartı olmaksızın vücûd-ı mahz olduğunu ifade eder”. Müellifin referansı ise Konuk şerhidir. bk. Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 50.

olan ise O'nun mutlak/vâcib varlık olduğudur. Şimdi bu konuya dâir Cendî'nin görüşlerine geçebiliriz.

## 2.4. Ontolojik Bir Hakikat Olarak Vücûd

Cendî'nin metafiziğini esas olarak iki merteye üzerine inşâ ettiği görülmektedir: Birinci merteye Zât'ın herhangi bir belirlenimden uzak olan ilk, aslî ve aşkın mertebesi olan *lâ taayyünü*; ikincisi kendisi için, kendinden ve kendine tecellisini içeren *taayyün-i evvelidir*. Zât için lâ taayyününde herhangi bir nitelemeye bulunmak mümkün değildir. Bu merteye, Zât-ı ilâhîyye'nin *zâtının gaybının gaybı* olup,<sup>135</sup> burada “*hüküm, isim, sıfat yoktur; tam/saf bir şaşırma ve sırf bir suskunluk*”<sup>136</sup> mertebesidir.

Zât için bu mertebesinde vücûd denebilir mi? Vahdet-i vücûd karşıtlarının sûfileri eleştirdikleri husûsların başında Allah'ın zâtına<sup>137</sup> *vücûd* demelerinin geldiği; karşıtların bu husûstaki en güçlü delillerinden birinin de Resûlullah'ın (sav) Allah'ın zâtı hakkında tefekkürü nehyettiği hadis olduğu daha önce ifade edilmişti. Müellif, vücûdu sadece Allah'a, felsefî terminolojiyle ifade etmek gerekirse Zorunlu Varlık'a ait görürken, mümkünleri o Zorunlu Varlık'ın birer tecellisi olarak yorumlar. Böylece onun vücûdu iki mertebede ele aldığı görülür: Hak mertebesi ve halk mertebesi.<sup>138</sup> Bu iki vücûd mertebesi arasındaki farkların en önemlisi de birincinin zorunlu, ikincinin ise mümkün olmasıdır. Müellif iki vücûd mertebesi arasındaki farkı zâtî vücûb/zâtî imkân *fâırları* ile izâh eder ve ona göre imkânda şerefli bir sır vardır.<sup>139</sup> Bu bağlamda, Cendî'nin Mutlak/Vâcib ve mukayyed/mümkün varlık kategorilerine dâir yaklaşımını değerlendireceğiz.

---

<sup>135</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 707.

<sup>136</sup> لا لسان في هذا المقام ولا حكم ولا اسم ولا صفة بل بهت بحت وخرس صرف. Bu merteye için bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 29, 196; Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 47.

<sup>137</sup> Hadiste ve karşıt görüş sahiplerinin ifadelerinde “Allah'ın zâtı” dendiği için biz de aynı şekilde aktardık. Oysa birazdan görüleceği üzere Cendî, *Zât* ve *Allah'ın zâtını* farklı anlamları içerecek şekilde kullanmaktadır.

<sup>138</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 194.

<sup>139</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 194. Afîfî de Hak ve halk arasındaki ayrımın esasının vücûb-ı zâtî oluşuna defâetle atıfta bulunur. bk. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, 4. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 66.

### 2.4.1. Mutlak/Vâcib Vücûd

Cendî, hakikî vücûdun sadece Allah'a ait olduğunu, O'nun varlığından başka bir varlık bulunmadığını ifade eder. Ona göre “*Varlığından başka varlık yoktur*”<sup>140</sup> ve “*Mutlak varlık O'nundur.*”<sup>141</sup> Müellif bazen ise “*Vücûdda O ve isimlerinden başkası yoktur*”<sup>142</sup> diyerek O'nun zâtî hakikatleri olan isimlerini de varlığına ekler. Ona göre Mutlak Varlık'ın en önemli özelliği varlığının *vâcib* ve *li-zâtihî* olmasıdır. Vâcib Varlık, mümkünlerin kendisine iftikâr (ihtiyaç) ilişkisiyle bağlı olduğu varlıktır çünkü mümkünlerin vücûd ve ademe nisbeti eşittir ve kendilerini var edecek bir müreccihe ihtiyaç duyarlar. Müellif, kendisine ihtiyaç duyulan bu müreccihin neden Zorunlu Varlık olması gerektiğini inceler: Müreccih vâcib olmalıdır çünkü böyle olmasa ya mümkün ya da mümtenî olması gerekirdi. Mümkün olsa, bu konuda söylenecek olanlar mümkünler için söylenenlerin aynısı olacağından devir veya teselsül sonucu doğar, bu da aklen bâtıldır. Bu ihtiyaç duyulan mümtenî olsa; varlığı da, varlığa kabiliyeti de olmayan bir şeye iftikâr durumu meydana gelir ki bu da bâtıldır. O halde varlığı hibe eden bu müreccih, *li-zâtihî vâcibu'l-vücûd* olandır. Müellife göre Vâcib'in vücûdunun *li-zâtihî* olması, vücûdunda başkasına ihtiyaç duymaması anlamındadır.<sup>143</sup>

Müellif, Hakk'ın varlığının zorunlu oluşuyla ilgili soyut bir tartışma da gündeme getirir. Buna göre eğer vücûb (zorunluluk), mümkün veya mümtenî ile anlaşılabilen yahut taakkul edilebilen bir kavramsa, zorunluluğun nisbî bir hakikat olduğu ve -en azından taakkulünde- mümkün veya mümtenîye ihtiyaç duyduğu söylenebilir mi? Müellif bunu şöyle açıklar: Vâcibliğin ancak vâcib olmayanla birlikte düşünülebilmesi, gerçekleşmesinin de vâcib olmayanın gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesine bağlı olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü vücûdun zât ile sübûtu, zâtıyla vâcibu'l-vücûd olan için zâtî bir durumdur. Bunda başkasına ihtiyaç duymaz, onun durumlarından birine mütevakkıf da değildir.<sup>144</sup>

Vâcib'in bir diğer özelliği *bir* olmasıdır. Bu *bir* sadece sayma sayılarının başlangıcı anlamında bir (vâhid) değildir. Vâcib, hem devamı düşünülemeyen, ikincisi olmayan bir birlikle yani *ehadiyyetle*; hem de tüm sayıların mebdei olan bir birlikle

<sup>140</sup> لا وجود إلا وجوده bk. Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 13<sup>a</sup>.

<sup>141</sup> وله الوجود المطلق bk. Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 13<sup>a</sup>; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 514-515.

<sup>142</sup> ما في الوجود إلا هو وأسمائه bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 425.

<sup>143</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 189.

<sup>144</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 189-190.

yani *vâhidiyyetle* birdir. Öyleyse O *vâhid-i ehaddir*.<sup>145</sup> O'nun *ehad* olması, vücûdî ve nisbî kesretin kendisinde bulunmaması anlamındadır. *Vâhid* oluşu ise vücûdî kesret olmaksızın, nisbî kesretle olan birliğidir. Müellif konunun anlaşılması için en elverişli örnek olarak sayıları kullanır: 1, 2'nin yarısı, 3'ün üçte biri, 4'ün dörtte biri ve sonsuza kadar giden sayıların aslıdır. 1'in dışındaki tüm sayıların taakkülü için 1 şarttır ve bunların bu kadar çok olması 1'in birliğine en ufak bir zarar dahi getirmez.<sup>146</sup> Ancak Vâcib'in ehadiyyeti söz konusu olduğunda vücûdî kesretten söz edemediğimiz gibi, nisbî kesretten de bahsedemeyiz. Müellif bu açıdan Hakk'ın itibarlarını şöyle sıralar:

Zât'ın birliğine (ehadiyyet) itibar edersen '*hakikat birdir ve ondan başka bir hakikat yoktur*' dersin. Aynındaki zâtî tahakkukuna itibar edersen '*(bu ayn) Hak'tır*' dersin. Zâtî itlakına itibar edersen '*tüm itibarlardan âri mutlak Zât'tır*' dersin. Zuhûr mertebelerindeki taayyününe itibar edersen '*şehâdetdir*' dersin. Lâ taayyününe itibar edersen '*hakikî gaybtır*' dersin. Kesretteki zuhûra itibar edersen '*tamamen halktır*' dersin. Lâ taayyün ve taayyünde aynın birliğine (ehadiyyet) itibar edersen '*tamamen Hak'tır*' dersin. Zâhirinin bâtını için ebedî olarak bir meclâ olduğuna itibar edersen '*hem tecellî eyleyen hem de tecellî olunan O'dur*' dersin. Bütün bu hakikatleri zâtıyla gerektirip hepsinin de kendisi için doğru olmasından daha fazla şaşılacak bir şey yoktur.<sup>147</sup>

Mutlak Vücûd, zorunluluk, varlığının kendinden olması ve birlik özellikleriyle beraber Hak'tır ve Cendî'ye göre 'Hak', ilâhî Zât'ın kendi nefsinin lâtifleştiğinde aldığı isimdir. Müellif bununla ilgili Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'ye atıfta bulunur:

Muhakkik ârif şeyh Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin sözünü iyi anla: 'Nefsinin lâtifleştiği ona *Hak*, kesifleştiği de *halk* dedi.'<sup>148</sup> Letâfeti halinde Hak olduğunu isbat ettiği gibi, kesâfeti halinde de halk olduğunu teslim etti. Çünkü *ilâhî zâtî hakikat* hem Hak hem de halk, hem ilâh hem melûh, hem Rab hem merbûb olarak zuhûr

<sup>145</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 647.

<sup>146</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 49.

<sup>147</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 477-478.

<sup>148</sup> لَطْفَ نَفْسِهِ فَسَمَّاهُ حَقًّا/ وَكَتَفَ نَفْسَهُ فَسَمَّاهُ خَلْقًا. Buradaki hû zamirleri gaybî hüviyyete râcidir çünkü hû gaybliği gösterir: "Zât'ın gaybına işaret edilebilen basit harf hâ harfidir" Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 48. Aynı ifade mısralar arasında takdim tehirlle *Tuhfe*'de de yer almaktadır. bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 158. Ahmed Avni Konuk *Fusûs* şerhinde bu beyti başında من سبحان من ilavesiyle Ebu'l-Hasan Gûrî'den naklederek aktarır ve nefis kelimesini 'nefes' olarak harekeler. Ancak nefis de okunsa, nefes de okunsa Zât'a işaret etmektedir. bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 21. Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin şiirine yapılan atıf için ayrıca bk. Kaşânî, *Şerhu'l-Kaşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 109.

edebilir. Kendisi olması açısından hakikat-ı mutlakaya taayyün nisbeti eşittir, zâtî iktizâ iki durumu da gerektirir.<sup>149</sup>

Cendî'nin varlık ve ilâhî Zât düşüncesinin en önemli yönünü burası oluşturmaktadır. Müellif, ilâhî Zât'ı varlığı aşan bir yerde konumlandırırken, âlemin O'nunla irtibatının Zât'ın ilk mertebeye tenezzülünde aldığı isim olan Hak veya Allah'la olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla *Mutlak Vücûd* da Hak'tır. Var olan tek gerçek varlık O'na aittir ve tek ayn da (ayn-ı vâhide) O'dur. Müellif bu husûsta İbnü'l-Arabî gibi Eş'arîleri eleştirir. Eş'arîler âlemin tek bir cevherden ibâret olduğunu, arazların bu tek olan cevherin görünümleri olduğunu söylerken; İbnü'l-Arabî bu cevhere *ayn-ı vâhide*, arazlara ise *sûret* ve *nisbetler* demekte ve iki grup da farklı kelimelerle aynı şeyi söylemektedir. Ancak Eş'arîler âlemin cevherinin Hak olmadığını söyleyerek, biri âlemin diğeri Hakk'ın olmak üzere iki *ayn*ın varlığından bahsetmişlerdir. Cendî buna karşı çıkar: Ona göre Eş'arîye “*âlemin cevherinin bir olduğunu isbat ettikleri zaman, bu bir'in bu sûretlerle müteayyin olan Hak vücûd olduğunu da isbat etselerdi, işin hakikatini bilip kazananlardan olacaktardı*”. Çünkü vücûdda ayn-ı vâhideden başkası yoktur. Bu ayn ise mutlak *Hak vücûddur*.<sup>150</sup>

Burada hem Cendî şerhinde hem de daha sonraki ekol mensuplarının eserlerinde sıkça geçen *Hak Vücûd* kavramına da temas etmekte fayda vardır. Hak vücûd, ilâhî Zât'ın mazharlara ifâza ettiği varlık ilkesi şeklinde tanımlanabilir. Bu anlamda Hak Vücûd'u Gerçek Varlık olarak tercüme edip bunu ilâhî Zât'ın mâhiyetine râci kılmaktansa, ilâhî Zât'ın mazharlara nefes-i Rahmânî aracılığıyla ifâza ettiği varlık olarak yorumlamak daha isabetli görünmektedir. Öyleyse Hak Vücûd'un ilâhî Zât'la ilişkisi mâhiyetiyle ayniyet değil, zuhûr-mazhar ilişkisidir. Hak Vücûd tüm mazharların varlık ilkesi olması itibâriyle mutlakta mutlak, mukayyede de mukayyed olarak zuhûr eder. Nitekim “*ıtlak ve takyîd, Hak vücûd için zâtî olan iki nisbettir*”.<sup>151</sup> Cendî'ye göre vücûd Allah'tandır ve Hak Vücûd da Allah'tan gelen emirlerde sübûtî, nehiylerde de selbî sûretlerde taayyün eder. Hak vücûd her an yeni bir taayyün kisvesine bürünür ve hakikatleri adem olan eşyaya tecellî ederek halk-ı cedîd ile onları

<sup>149</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 352.

<sup>150</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 493, 647.

<sup>151</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 299. Cendî ayrıca şöyle der: Hak vücûd genişliğinin kemâliyle Hakk-ı mutlakı ve halk-ı mukayyedi kuşatır. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 364.



mevcûd kılar.<sup>152</sup> Müellife göre a‘yânın hüküm, özellik ve eserleriyle tahakkuk etmeleri de Hak Vücûd’ladır.<sup>153</sup>

Cendî, “vücûd-ı vâhid-i Hak ulûhiyyet mertebesinde müteayyin olması açısından Allah’ın aynıdır”<sup>154</sup> derken, Hak Vücûd’un ulûhiyyet mertebesinde taayyün ettiğinde Allah ismini aldığı belirtilmiş olur. Bir yerde de “vücûd- vâhid-i Hak (الوجود الواحد الحق) nûrdur” der.<sup>155</sup> İbnü'l-Arabî de “Hak vücûd zâtı ve aynı açısından Allah’tır”<sup>156</sup> diyerek Hak Vücûd’un mertebesinin Allah ismi mertebesi olduğunu ifade eder. Nitekim Cendî’ye göre Allah isminin üç mertebesi vardır: Ulûhet, ulûhiyyet ve ilâhiyyet. Müellife göre bu üç isim Allah’ın zâtî nisbetlerinin ve rubûbiyyet isimlerinin ehadiyyet-i cemine delâlet eden üç kelimedir. Bunların harfleri arasında iştikâk bakımından ortaklık olsa da, terkîbleri birbirinden farklı olduğu için farklı mertebelerdeki anlamları gösterirler.<sup>157</sup> Ulûhet, herhangi bir itibar dikkate alınmaksızın ilâhın mertebesi olup, kulun sırf kulluk mertebesi olan ubûdete benzer.<sup>158</sup> Ulûhiyyet, ilâhlık ve mabudluğun kendisiyle kâim olması, O’nun bunlarla sıfatlanması mertebesidir. Burası melûhun söz konusu edilmediği, sadece Allah’a ait olan mertebedir.<sup>159</sup> İlâhiyyet ise ilâhın eserinin melûhta zuhûr ettiği mertebedir. Bu mertebenin rûkûnleri ise hayat, ilim, irâde ve kudret olmak üzere dördtür.<sup>160</sup> O halde bu üç mertebe hakkında zâhirlik-bâtınlık ilişkisi söz konusu edilebilir: İlâhiyyet, Rabbânî mertebenin zâhiri, ulûhiyyet bâtını; ulûhet ise mertebenin makuliyetidir.<sup>161</sup>

Müellif mutlak vücûdun Hak için olduğunu,<sup>162</sup> hatta Hakk’ın (bazen de Allah’ın) mutlak vücûd olduğunu<sup>163</sup> ve O’nun vücûdundan başka bir vücûd da

<sup>152</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 315.

<sup>153</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 355.

<sup>154</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 355.

<sup>155</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 425.

<sup>156</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 435.

<sup>157</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 212.

<sup>158</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 58; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 212. Konevî ise ulûhetin mukaddes Zât’ın mertebesi olduğunu söyler. bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 84.

<sup>159</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 58; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 213.

<sup>160</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 601.

<sup>161</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 213.

<sup>162</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 13<sup>a</sup>; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 514.

<sup>163</sup> فلما اقتضى الحق الواجب الوجود فيضه وهو الوجود المطلق.../ ‘Vâcibu’l-vücûd olan Hakk’ın –ki O vücûd-ı mutlaktır- fezy gerektirdiğinde...’ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 190; فهو مخصوص بالحق أي الوجود المطلق/ ‘Bu (sır) Hakk’a yani vücûd-ı mutlaka mahsustur’ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 515; أما حكمها في الوجود المطلق وهو الله تعالى/ ‘(Kader sırrının) hükmü mutlak vücûdda ki o Allah’tır...’

bulunmadığını<sup>164</sup> ifade ederken; bazen de mutlak vücûdun O'nun bir mertebesi olduğunu söyler.<sup>165</sup> Ona göre Zât ya da ayn, Hak'lık söz konusu olduğunda sırf vücûddur.<sup>166</sup> Bu durum mutlak vücûdun, ister Hak isterse Allah ile tesmiye edilsin, Zât'ın gaybından mertebe olarak daha aşağıda bulunduğunu da göstermektedir.<sup>167</sup>

#### 2.4.2. Mukayyed/Mümkün Vücûd

İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta, "Varlıkta sadece Allah var iken, hâdislerin mâhiyeti de nedir?" diyerek Zorunlu Varlık dışındakilerin varlığını irdeler.<sup>168</sup> Ona göre mümkünlerin kendiliklerinden bir şeye sahip olmaları imkân dahilinde değildir. Mümkünlerin özleri Rahmân'ın nefesi olmak itibâriyle O'nun tercihine mütevakkıftır, O dilerse var eder, dilemezse etmez. O halde hakîkatinde mümkün olan âlem ve içindikilerin mümkün olması, varlıklarında bir müreccihe ihtiyaç duymasını (*iftikâr*) gerektirir. Çünkü bir şeyin mümkün olması demek, vücûd ve ademe nisbetinin eşit olması demektir. Müellife göre âlem mümkün olduğu için var olması evlâ değildir, aksi türlü vâcib olurdu. Var olmaması da evlâ değildir, aksi türlü mümtenî olurdu. Mümkün için birbirine zıd bu iki durumdan birinin olması evlâ olmadığı için ister adem isterse vücûddaki taayyünü için mümkün, bir müreccihe ihtiyaç duymaktadır. Müellife göre bu müreccih de *li-zâtihi vâcibu'l-vücûd* olan Hak'tır.<sup>169</sup>

Mümkünlerin Hakk'a olan iftikârları Hakk'ın halkın bâtını olmasından dolaydır. O, her şeyin hüviyyeti (*hüviyyetü'l-küll*), müdebbiri, ayakta tutanı (kayyâm) ve rûhudur. Böyle olunca âlem, Hak vücûddan sarf-ı nazar edilirse sırf yokluk (adem-

---

bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 512; والله من حيث وجوده المطلق / 'Mutlak vücûdu açısından Allah...' bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 438.

<sup>164</sup> 'Şer, masiyet, وما يسمى شرا ومعصية وسيئة ومخالفة وغير ذلك تمامت أز نور وجود حقست إذ لا وجود إلا وجوده seybie, muhalefet diye isimlendirilen her şey Hakk'ın vücûd nûrundanır çünkü O'nun vücûdundan başka vücûd yoktur' bk. Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 13<sup>a</sup>.

<sup>165</sup> 'O'nun mutlak vücûddaki mertebesi mukayyed vücûd mertebesinden üstün olduğu için...' bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 341.

<sup>166</sup> تحقق حينئذ ذوقا أن العين – التي كانت في العقل عين العقل وفي النفس عين النفس وفي المعاني معنى مجردا معقولا وفي O halde zevkan tahakkuk etmiştir ki akılda akıl, nefiste nefis, mânalarda makul mücerred mâna, Haklıkta ise vücûd-ı baht-ı sırf olan ayn, Zât'ının aynıdır', bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 641.

<sup>167</sup> Meselâ müellif hamd için söylediği şu cümlesinde zâtı ile vücûdunu ayırmıştır: أن تعريف الحامد بحمد / 'Hamd edenin Allah'ı tarifi, (Allah'ın) zâtı, mertebesi veya vücûdu veya mertebe ve vücûdun ehadiyyet-i cemiyledir'. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 38.

<sup>168</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8: 397-398.

<sup>169</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 189, 492.

i mahz) haline döner.<sup>170</sup> İşte mümkünün vücûdu, hayatı ve devamlılığı mümkünde taayyün eden bu Hak vücûdladır.<sup>171</sup>

Vücûdu mümkün olanlar, Vâcib'in vücûd ifâza etmesiyle var olurlar ve O'nun feyzinden meydana geldikleri için de O'na nisbet edilirler. Böylelikle mümkün ile Vâcib arasında karşılıklı bir irtibat kurulur: İlâh melûhu, Rab merbûbu, Hâlık da mahlûku gerektirir. Mümkün ile Vâcib'in bu ilişkisinde dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, aralarındaki irtibâtın *zâtî nisbetlerle* kurulmuş olmasıdır. Zât'ın zâtîliği tüm nisbetlerinden önce ve asıldır dolayısıyla Zât, zâtîliği açısından mümkünlerle ilişki kurmaz.<sup>172</sup> Mümkünlerin Vâcib'in feyzinden oluşmaları ve O'na nisbet edilmeleri onları da vâcib kılar.<sup>173</sup> Ancak onların bu vâciblikleri aslî imkânlarından çıkmaları anlamına gelmemektedir. Mümkünler için, kendilerine gelen vücûd feyzi kesildiği anda madum oldukları ilk hallerine dönme durumu söz konusudur ancak Allah onlara birbiri ardına gelen ve hiç kesilmeyen dâim tecellîler bahşeder. Bu dâim tecellî, mümkünlerin ilk defa vücûdu kabul etmeleriyle, diğer tecellîlerin ebedî ve dâimî olarak gelişine istidâd kazanma şeklindedir.<sup>174</sup> Bunu biraz daha açarsak: Allah mümkünlere ilk kez feyz ifâza ettiğinde, o feyz, ilgili mümkünün mâhiyetinde taayyün eder. Bu taayyün, gelecek vücûdî ikinci bir istidâd için bu sefer kâbil olur. Feyz, mümkünün hakîkatinin ahkâmıyla boyanır ve kâbil feyz için diğer tecellîler vâcib olur. Çünkü vücûda bir kez dahil olan ve Hakk'ın dâim vücûduyla vâcibu'l-vücûd olan bir şey bir daha asla ademe inkılab etmez. Değişen ve dönüşen yalnızca taayyünât ve zuhûrâtır.<sup>175</sup> Mümkünün vâcib olmasının, Vâcib'in ona ifâza ettiği feyz şartına bağlı olması, onun zâtî vücûbta payının olmamasındandır. Onun için zâtî olan özellik

---

<sup>170</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 297.

<sup>171</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 643.

<sup>172</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 190.

<sup>173</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 190. Ahmed Avni Konuk, mümkünün vâcib oluşunu şöyle açıklar: "Allah Teâlâ hazretleri vâcibu'l-vücûddur. İnsan ise hâdistir. Vücûd-ı insânî zuhûrda vâcibu'l-vücûda müsteniddir ki, bâlâda izâh olundu. İşte insan bu istinâd sebebiyle Hakk'ın esmâ ve sıfatıyla mevsûm ve muttasıf oldu. Meselâ Hak hayat, ilim, sem, basar, kudret, kelâm ve tekvîn sıfatlarıyla muttasıf ve bu sıfatlardan mütezâhir olan Hayy, Alîm, Semî, Basîr, Kadîr, Mütekellim ve Mükevvin isimleriyle mevsûmdur. İnsan dahi bu sıfatlar ile tavsîf ve bu isimler ile tevsîm olunur. Yalnız vücûb-ı zâtî müstesnadır. İnsan vücûb-ı zâtî ile tavsîf olunamaz, çünkü hâdistir. Ve hâdisin vücûb-ı zâtî ile ittisâfî sahih değildir. Vakıa hâdis hadd-i zâtında vâcibu'l-vücûddur. Zira hâdis, vâcibu'l-vücûdun mertebe-i letâfetten mertebe-i kesâfete tenezzülünden başka bir şey olmadığı cihetle onun gayri değildir." Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 151-152.

<sup>174</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 91.

<sup>175</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 91, 154, 280.

*imkândır. Çünkü mümkünün, zâtının kendisinden olduğu mutlak bir zâtı veya vücûdunun kendisinden oluştuğu mutlak bir vücûdu yoktur.*<sup>176</sup>

Müellif, mümkünün vâcib oluşunu hakikat-taayyün ayrımı açısından da ele almaktadır. Ona göre mümkün, taayyün etmiş vücûddur (vücûd-ı müteayyin) ve imkânı taayyünü açısından iken, zorunluluğu hakikati bakımındandır. Vücûdda ademî bir nisbet vardır ve imkânın hakikati de burada gerçekleşir. “*Hak, vücûd nûrunu bu vech-i muayyene ifâza etmeyi tercih ederse, cumhûrun gözünde mevcûd olarak kalır. Vücûdî tecellî ondan yüz çevirirse yok olur ve aslına döner. İşte imkânın aslı budur.*”<sup>177</sup> Mümkün, ayn-ı sâbitesi ve malûmiyet sûreti bakımından daimî olarak mevcûdken, aynî vücûdu ve imkânı açısından madûmu’l-ayndır.<sup>178</sup>

Mümkünün aslı adem olduğu ve varlığa gelip gelmeme durumunun her ikisi de mümkün olduğu halde şehâdet âleminde var (gibi) görünmesi nasıl izâh edilebilir? Müellif, mümkünün var görünmesini adeta bir elbise gibi Hak vücûdu giyinmiş olmasına bağlar. Bu elbise çıkarıldığı anda mümkün aslî ademliğine döner. Şehâdet âleminde gözlerimize görünen de aslında mertebelerde tecellî etmiş olan vücûddur.<sup>179</sup> Esasında bu elbise-vücûd benzetmesi İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ında da yer alır. Şeyh şöyle der: “*Allah onlara sadece varlık elbisesi giydirmiştir. Böylelikle onlar, daha önce yoklukla nitelenmişken, bu kez varlıkla nitelenmişlerdir. Her iki durumda da hakikatleri sabittir. Öyleyse konuşulması gereken, Hakk'ın mümkününe –onu kendi mertebesinden çıkartmadan- giydirdiği varlıktır.*”<sup>180</sup> Peki bu varlığın mâhiyeti nedir? İbnü'l-Arabî mümkünlerin varlığını aynadaki sûrete benzeterek konuya açıklık getirir. Sûret, ne bakanın aynıdır ne de bütünüyle ondan farklı bir şeydir. O halde ayna imkân mertebesi, Hak aynaya bakan, mümkün ise aynadaki sûrettir.<sup>181</sup>

Mümkünün vücûdunda Vâcib'e ihtiyaç duyduğu (*iftikâr*) yukarıda ifade edilmişti. Vâcib ise ilâhî nisbetlerinin gerçekleşmesi için mümkünlere ihtiyaç duyar. İlk olarak İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği bu husûsu itibârî bir durum olarak anlamak

---

<sup>176</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 191.

<sup>177</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 280.

<sup>178</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 245.

<sup>179</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 404-405.

<sup>180</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009), 11: 147.

<sup>181</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11: 148-149.

gerekmektedir. Hakîkatte Allah âlemlerden ganîdir ve hiçbir konuda hiçbir mümkün ihtiyacı söz konusu edilemez. Ancak burada gerek İbnü'l-Arabî'nin gerekse Cendî'nin anlatmak istediği, Vâcib'le mümkünler arasında *imkân* söz konusu edildiğinde oluşan bir iftikârdır. Melûhun varlığı olmadan ilâh, mahlûk olmadan da Hâlık tasavvur edilemez. O halde Vâcib cihetinden iftikâr *ilâhî nisbetler* ilemdir. Bu ise zâtî gınâya hâlel getirmez ‘çünkü Allah vücûdunda zâtıyla ganîdir’.<sup>182</sup> İlâhî nisbetlerin iftikâr şartı sadece zuhûr etmeleri halindedir. Yani iftikâr, bunların vücûdlarında değil, gerçekleşme ve zuhûrlarındadır. Oysa mümkünlerin Hakk’a iftikârları hakîkat ve vücûd ilemdir.<sup>183</sup>

Müellif, Vâcib'le mümkün arasındaki bu karşılıklı iftikâr ilişkisini, İbnü'l-Arabî'nin yanlış anlaşılabilir eleştirilere konu olan “*O bana hamd eder ben de O'na, O bana ibâdet eder ben de O'na*” cümlesi özelinde de açıklar. Müellife göre Allah'ın hamdî, en tam mazhar olan insanın, vücûd nûrûnu kabulü ve Hakk'ın isimlerinin sûretini değiştirmeden ızhârından dolayıdır. Allah'ın ibâdeti ise *icâbet* şeklindedir. Nitekim Ebû Tâlib, Resûlullah'a “*Rabbîn sana ne kadar da itaatkâr ey Muhammed!*” dediğinde onun cevabı “*Ve sana da ey amcacığım, sen O'na itaat edersen, O da sana itaat eder*”<sup>184</sup> olmuştur. Nitekim ibâdetin bir anlamı da taâttir.<sup>185</sup> İbnü'l-Arabî'nin “*Bizden nasıl ganî olur? (Halbuki) ben O'na müsaade ederim*” ifadesi de ilâhî nisbetlerle mümkünler arasındaki irtibatı açıklamaktadır. Müellif bunu “*esmâî nisbetler kevnî aynlara mütevakkıftır*” sözüyle izâh eder. Cendî'ye göre burada *müsaade* kelimesinin kullanılmasında yadırganacak bir durum yoktur zira Allah Teâlâ “*Siz Allah'a yardım ederseniz O da size yardım eder ve ayaklarınızı sâbit kılar*”<sup>186</sup> âyetinde kendisini *yardım edilen* olarak nitelemiştir. Mümkünlerin Allah'a yardım ve müsaadesi de bu açıdandır, yani rubûbiyet ve ulûhiyet hakîkatlerinin gerçekleşmesinde müsaadedir. Hakîkatlerin gerçekleşmesinin önemini ise Cendî şu beytiyle izâh eder:

وإذ الحقائق لم تبين آثارها/ عدت من الأموات لا الأحياء

<sup>182</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 195.

<sup>183</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 206-207.

<sup>184</sup> ما أطوع لك ربك يا محمد! وأنت يا عمّ إن أطعته أطاعك، Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 372. Hadis kaynaklarında bulamadık.

<sup>185</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 371-372.

<sup>186</sup> Muhammed, 47/7.

Eserleri ortaya çıkmayan hakikatler/ Ölülerden sayılır,  
değil dirilerden.<sup>187</sup>

Müellif, Vâcib'le mümkün arasındaki ilişkinin zirvesini insan-ı kâmilde görür. Ona göre Vâcib'in aynî vücûddaki hakikî zuhûru insan-ı kâmilidir. Çünkü insan-ı kâmilin Hakk-ı mutlaka dönük bir yüzü vardır, bu onun bâtını ve gaybî hüviyyetidir. Diğer yüzü ise âleme dönüktür, bu da onun inâiyyeti ve zâhiriyyesidir.<sup>188</sup> Allah insan-ı kâmilin bâtını kendi mukaddes sûreti üzerine yaratmıştır. Bu sebeple o, ilâhî vücûbî isimlerle rubûbiyet nisbetlerini kendinde cem eder. Kalbiyle Allah'a arş olur, O'nunla vâcibu'l-vücûd, hay, âlim, mürîd ve mütekellim olur.<sup>189</sup> İnsan Hakk'ın taayyününün câmî ve en fazîletli *kabıdır*. Bilindiği üzere suyun renginin kabın rengini alması sûfîlerin zuhûr-mazhar ilişkisini açıklamak için sıklıkla kullandığı bir metafordur. Cendî burada –seyr ü sülûkünün de bir neticesi olarak- şu beyti îrad eder:

يقولون لون الماء لون إنائه / أنا الآن من ماء إناء بلا لون

Suyun rengi kabın rengidir derler/ Ben şimdi renksiz bir kabın suyundanım.<sup>190</sup>

## 2.5. Zâtî Mertebeler

Alışlagelmişin dışına çıkararak *varlık mertebeleri* yerine bu başlığı tercih edişimiz, müellifin varlığı ilâhî Zât'ın mutlaklık mertebesine nisbet etmemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim *varlık mertebeleri* (merâtibu'l-vücûd) ile *varlığının mertebeleri* (merâtibu vücûdihî) arasında fark vardır.<sup>191</sup> Zât'ın hiçbir vasıfla, dolayısıyla varlıkla da nitelenemeyeceği mutlak bilinmezlik mertebesi Ekberî ekolde

<sup>187</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 74; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 372.

<sup>188</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 273-275.

<sup>189</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 204.

<sup>190</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 375.

<sup>191</sup> Müellifin merâtibu vücûdihî ibâresini kullandığı tek yer için bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 145 (‘İsimlendirilen, vücûdunun mertebelerinde zâhir olan Hak'tır ifadesinde’). Müellif *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'de merâtibu'l vücûd ifadesini ise her biri Zât'ın taayyününden sonrasını ifade eden iki yerde kullanır. Birinci yer Allah'a giden yollardan silsile-i tertîb yolunun anlatıldığı bölümdür. Müellif bu ifadeyi silsile-i tertîb yolunun vücûd mertebelerindeki (merâtibu'l-vücûd) vasıtalarını sıralarken kullanmaktadır. Bu vasıtalar akıl, kalem, levh, tabiat, hebâ, cisim, arş, kürsî, felek, gökler, yerler, rükûnlar ve müvelledâttan insan mertebesine kadardır. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 97. İkinci yer ise taayyün-i evvel mertebesinin bâtınlık ve zâhirlîği cem etmesi ve vücûd mertebelerini (merâtibu'l-vücûd) inşa eden zâtî ve esmâî kemâl mertebesi oluşunun izâh edildiği yerdir. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 174.

*varlık mertebeleri* diye nitelenen tasnîfata konu olmamaktadır. Ancak varlığının mertebeleri/merâtibu vücûdihî ibâresindeki zamir (hû), zâtî hüviyyete işaret ettiği için<sup>192</sup> *zâtî mertebeler* ya da *varlığının mertebeleri* ifadesi kullanılabilir. O halde *varlık mertebeleri* de dense, *varlığının mertebeleri* de dense Cendî'ye göre lâ taayyünden sonrasının kast edildiğini söylemek mümkündür.

Müellife göre *meretebe*, meretebe sahibi dikkate alınmadığında sadece taakkulî bir nisbettir. Herhangi bir vücûdu olmadığı gibi, kendisinde taayyün eden olmayınca tahakkuk da edemez.<sup>193</sup> Müellif, mertebeleri harf mahreçlerine, harflerin oluşmasını sağlayan nefesi de *nefes-i Rahmânî*'ye benzetir. Nefes, göğüs boşluğundan çıkıp çeşitli mahreçlere uğrar ve onların hükümleriyle boyanıp isimlerini alırken, ortaya çıkan harfler asıl itibâriyle hâlâ *nefestir*.<sup>194</sup> Nitekim nefes olmasa harfler de olmayacaktır. Müellif nefesi her harfle birlikte salınan *elif* olarak yorumlar. Ona göre elif, '*bütün mahreçlerde harflerin sûretleri şeklinde müteayyin olan nefesin aynıdır. Harflerin kıyâmı onunladır, o kayyûmdur.*'<sup>195</sup>

Elif ya da nefesin ilk taayyünü hemzeyle olduğu için hemze, varlık mertebelerinde *taayyün-i evvelî* sembolize eder. Hemzenin elif olmadan bir varlığı olmadığı gibi, Hak vücûd göz ardı edildiğinde de ne taayyün-i evvelin ne de diğer mertebelerin –meretebe olmaları açısından- bir varlıkları yoktur. Mertebeleri var kılan onlarda taayyün eden Hak vücûddur.<sup>196</sup> O halde müellifin çeşitli itibarlara göre yaptığı meretebe tasnîflerinden önce, bu tasnîflerin kaynağı olan iki meretebeden söz edilebilir: Lâ taayyün ve taayyün-i evvel mertebeleri.

Burada şu husûsun da altını çizmek gerekmektedir: Cendî'de, daha sonraki dönemlerde görüldüğü üzere net bir meretebe tasnîfini bulamadığımız gibi, adlandırmalarda da farklılıklar görülür. Meselâ İbnü'l-Arabî'nin mertebeler

---

<sup>192</sup> Hû'nun Zât'ın gaybı ve taayyüne konu olmayan hüviyyetinden kinâye olduğuyla ilgili bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 47.

<sup>193</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 53-54. "Bütün mertebeler makul şeylerdir ve onların kendiliklerinde varlığı yoktur." Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 25.

<sup>194</sup> İbnü'l-Arabî bu açıdan nefese 'ses' der. Harfler ise nefesin kesintiye uğramasıyla ortaya çıkmaktadır. bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11: 187.

<sup>195</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 53. Konevî'de Nefes-i Rahmânî için benzer bir ifade şöyledir: "Varlık, söz konusu Nefes-i Rahmânî ile ayakta durur, o her şeyi ayakta tutar." Sadreddîn Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi Şerhu esmâillâhi'l-hüsnâ*, trc. Ekrem Demirli, 5. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 23.

<sup>196</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 53-54.

konusundaki görüşleri tam tespit edilemediği için, bugün Türkiye'deki pek çok araştırmada ilk kaynak olarak kullanılan Ahmed Avni Konuk şerhinde çeşitli mertebeler için verilen isimleri Cendî'de aradığımızda ya bulamayız yahut farklı mertebelere farklı isimler verildiğini görürüz. Örneğin lâ taayyün mertebesi için Konuk'ta yer alan “Zât-ı ehadiyye, kenz-i mahfi, vücûd-ı baht, ehadiyyet-i sırf, mertebe-i ehadiyyet”<sup>197</sup> isimleri Cendî'ye bakıldığında bu mertebe için doğru sayılmaz. Taayyün-i evvel için ise derli toplu bir sıralama görülmez. Müellifin bu mertebeye ne dediğini tespit etmek için pek çok yerde dağınık olarak verilen özellikleri bir araya getirip tedkik etmek gerekmektedir. Bu bağlamda meselâ Konuk'ta taayyün-i evvel için verilen akl-ı evvel ve kalem-i a'lâ isimleri Cendî'ye bakıldığında tam olarak taayyün-i evveli yansıtmamaktadır. Çünkü ona göre ümmü'l-kitâbın üçüncü mertebesi ve diğer adı *gamâ* olan *müdebbir ismini açan ümmü'l-kitâbın* diğer adları akl-ı evvel ve kalem-i a'lâdır; *gamâ* ise taayyün-i evvelden sonradır. Taayyün-i sâniyi belirlemek ise daha da güçtür. Bu durum, muhtemelen, henüz müstakil olarak mertebeler hakkındaki görüşlerin ortaya konmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Biz bu bölümde Cendî'nin mertebeler hakkındaki görüşlerini ve yaptığı isimlendirmeleri tespit etmeye çalışacağız.

### 2.5.1. İlâhî Zât'ın Lâ Taayyünü

Cendî'ye göre zâtî mertebelerin ilki itlak ve lâ taayyündür. Bu da Zât-ı ilâhîyye'nin *zâtının gaybının gaybıdır*.<sup>198</sup> Lâ taayyün, taayyün etmeyiştir. İlâhî Zât, taayyün ettiği zaman bu taayyüne nisbetle bir lâ-taayyün *durumu* ortaya çıkmaktadır. Yani lâ taayyün, taayyüne nisbetle varlık kazanan (veya taakkul edilen) bir mertebe olmaktadır.<sup>199</sup> Müellif, lâ taayyüne *selb-i taayyün* mânası verildiğinde, buna dâir bilginin de taayyüne mütevakkıf olduğunu belirtir. Nitekim taayyün olmasaydı ilimde *lâ taayyün* durumu gerçekleşmezdi.<sup>200</sup> Müellif, *Zât-ı mutlaka, hakikat* ya da *ayn* olarak ifade edilenin *asılların aslı* olduğunu söyler. Bu asıl, taayyün ve lâ taayyünü cem ettiğinden, onun için zâhirlilik ve bâtınlık nisbetleri gerçekleşir. Bu cem ediş herhangi

<sup>197</sup> Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 6, 10.

<sup>198</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 707.

<sup>199</sup> Konevî bunu şöyle ifade eder: “Bu taayyün [taayyün-i evvel], daha önce zikredilmiş olan kendisinden önceki lâ taayyünün taakkul edilme sebebidir.” Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 304.

<sup>200</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 720-721.



bir zamana bağılı değildir, ilâhî Zât her iki mertebeye de aynı anda mevsûftur. Taayyünle müteayyin, lâ taayyünle de lâ müteayyindir.<sup>201</sup>

Zât bu mertebede her şeyden mutlakdır ancak bu mutlaklığın takyîd ve tahdîdin mukabilinde bir mutlaklık olmadığını ifade etmek gerekir. Bu mertebesinde Zât, takyîd ve tahdîdin mukabilindeki ıtlaklıktan bile mutlakdır. Bu makamda ne dil, ne hüküm, ne isim, ne de sıfat vardır.<sup>202</sup> İkilik (şef) veya tüm türleriyle birlik (vitr, vâhid, ferd) veya başka bir şey de bu mertebede bulunmaz.<sup>203</sup> Müellife göre burası sırf *suskunlukla* ifade edilebilir.<sup>204</sup> Zât'ın bu mertebesinde tecelliden de söz edilemeyeceğine göre İbnü'l-Arabî Şis fassında *zâtî tecelliler* derken neyi kast etmektedir? Müellife göre bu zâtî tecelliler ulûhiyyet hazretinden taayyün eder. Bu sırdan dolayı da tecellî *Zât-ı ulûhete* izâfe edilir, *Zât-ı mutlakaya* değil.<sup>205</sup>

Cendî bu mertebede vücûddan bahsetmez. Nitekim Konevî de burayı ifade ederken mutlak vücûd ibâresini kullanmamaktadır. Ona göre bu mertebenin diğer adları *sırâfet-i Zât, mutlaklık, ehadiyyet, gaybü'l-guyûbdur*.<sup>206</sup> Oysa daha sonra bu mertebe için *vücûd-ı baht, vücûd-ı mahz, vücûd-ı sırf, vücûd-ı mutlak, zü'l-vücûd, hakikat-ı vücûd* ve *vücûd-ı hakîkî* gibi isimler verilmiştir.<sup>207</sup> Bu anlayışın, mutlaklığı mertebesindeki ilâhî Zât'ı anlatmak için kullanılan dile de yansıdığı ve bu mertebesinde Tanrı, Hak ya da Zât kelimeleri yerine *vücûd* kullanılır olduğu ifade edilmişti.

---

<sup>201</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 720.

<sup>202</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 196.

<sup>203</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 708.

<sup>204</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 196.

<sup>205</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 240.

<sup>206</sup> Demirli, *Bilgi ve Varlık*, 251. Fenârî üzerine hazırladığı çalışmasında Gürer, Konevî'nin, "muhtemelen içerdiği müphemlik ve bilinmezlik sebebiyle" lâ taayyün mertebesini ilk mertebe olarak değerlendirmedeğini belirtmektedir. Gürer'in, Konevî'nin ilk mertebe olarak özelliklerini sıraladığı mertebenin taayyün-i evvel olduğunu söylemesi oldukça dikkat çekicidir. bk. Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 260. Gürer çalışmasının bir sonraki sayfasında ise önce "Bizim Hakk'a dair 'Bir'dir, 'Vâcib'dir, 'Vücûd-ı Mutlak'tır şeklindeki tariflerimiz bu mertebe için geçerli değildir." diyerek bu mertebesinde ilâhî Zât'a mutlak varlık denemeyeceğini belirtir ancak akabinde "Bu mertebede Mutlak Varlık'ın bu denli idrâkimizden uzak olması sebebiyle, onun zâtına dalmak ve onu tanımaya çalışmak ancak mücmel olarak elde edilebilecek bir şeyi istemektir ki, bunun imkânsızlığı ortadadır" diyerek ilâhî Zât'ı lâ taayyün mertebesinde bu sefer de Mutlak Varlık olarak tanımlar. bk. Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 261-262.

<sup>207</sup> Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 4-8; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 251. Kılıç bu isimlendirmeleri Ahmed Avni Konuk'tan aktarır ancak Konuk'un kaynakları hakkında malûmat yoktur.

Cendî ile birlikte Konevî'nin ders halkasında bulunan Fergânî'nin konu hakkındaki görüşleri de erken dönem *Fusûs* şârihlerinin *Zât* ve *lâ taayyün* düşüncesinin anlaşılmasına katkı sağlayacak niteliktedir.<sup>208</sup> Fergânî'ye göre ilk mertebe *Zât*'ın mertebesidir. Müellifin sonraki dönemlerde, açık biçimde görüldüğü üzere varlık mertebeleri/merâtibu'l-vücûd ifadesi yerine *رتب الذات* / '*Zât*'ın mertebeleri' ibâresini kullanması *Zât*'ı mutlak vücûdla eş tutmama anlamında dikkat çekicidir.<sup>209</sup> Fergânî *Zât*'ın mutlak gaybını *كنت كئرا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف* / 'Gizli bir hazineydim, bilinmek istedim ve bilinmek için de halkı yarattım' hadisindeki *كنت كئرا مخفيا* / 'Gizli bir hazineydim' ibâresiyle açıklar. Neredeyse tüm muhakkık sûflerin yaratılış sebebini açıklamak için kullandığı bu hadisteki *kenz-i mahfî* Fergânî'ye göre, *gaybın künhü*, *Zât-ı akdesin mutlaklığı* ve *ezelî hüviyyetinin bâtınıdır*.<sup>210</sup> Saklı bir hazine oluşu, gaybı ve mutlaklığı açısından herhangi bir hükme konu olamayacağını gösterir. *Küntü* kelimesi ise, mutlaklığının taayyününden önce olduğuna işaret eder. Nitekim mütekellim tâ'nın mefhûmu, konuşma esnasında taayyün ve zuhûr edişi belirtir. Gizli oluşun *küntü* kelimesine haber yapılması ise mutlaklık ve gaybın *taayyünden önce* oluşuna işaret eder. Tabî ki bu öncelik zamansal değil, rütebdîdir. *Zât*'ın bilinmek istemesi ise zuhûra meylidir. Bu meyli, yaratılacak şeylerin ilmen ve vücûden takdîr edilmesi takip eder. İlmi ise vücûdunun aynıdır.<sup>211</sup> İlminin vücûdunun aynısı olması, *Zât*'ının kendiliğinin bilincinde olmasıyla izâh edilebilir<sup>212</sup> ancak burada önemli olan husûs Fergânî'nin ilim ve vücûdu aynı düzlemde değerlendirmesidir. O halde en azından bu cümleleri özelinde Fergânî'nin de *Zât*'ın mutlaklığı mertebesinde vücûdundan söz etmediğini ifade edebiliriz.<sup>213</sup>

<sup>208</sup> Fergânî'nin *Muntehe'l-medârik* adlı eseri İbn Fârız'ın *Kasîde-i tâiyye*'sini şerh için yazılmış olsa da, mukaddime kısmının mertebelere hasredilmesi müellifin *Zât* yorumunun anlaşılması açısından önemlidir.

<sup>209</sup> bk. Saidüddîn Fergânî, *Muntehe'l-medârik*, trc. Mustafa Yalçınkaya (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 18.

<sup>210</sup> Cendî için ise gizli olan *Zât*'ın zâtî nisbetleridir. Çünkü O alemlerden ganî *Zât*'ı açısından bilinemezdir. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 680.

<sup>211</sup> Fergânî, *Muntehe'l-medârik*, 18-19.

<sup>212</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 233.

<sup>213</sup> Fergânî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi için bk. Ali Fahri Doğan, *Saidü'd-dîn Fergânî'nin Vahdet-i Vücûd Görüşü* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015). Kayserî'nin görüşleri için de şu yorum yapılmaktadır: "Kayserî'nin düşüncesinde Varlık Allah'la bir tutulmaz fakat Allah'ın gerçekliği ile öyle bir özel ilişki içine oturtulur ki onu Allah, yani mutlak varlıktan ayrı olarak anlamak mümkün değildir." İbrahim Kalın, "Kayserî'nin

Lâ taayyün mertebesinde Tanrı'ya vücûd deyip dememe noktasında Izutsu'nun dikkat çektiği bir husûs tüm bu farklılıklara belki de son noktayı koyacak niteliktedir. O, bu mertebesinde Hakk'ın *ontolojik açıdan zâtü'l-vücûd*, *teolojik açıdan* ise zâtullah olduğunu söyler.<sup>214</sup> Bu durumda Tanrı'yı mutlaklığı, yani her türlü belirlenimden âri olduğu mertebesinde vücûdla niteleyenlerin felsefî bir bakış açısıyla, vücûd dahil her türlü belirleme içeren kavramı Tanrı'dan nefyedenlerin ise şer'î bir bakış açısıyla konuya yaklaştıkları söylenebilir.<sup>215</sup>

### 2.5.2. İlâhî Zât'ın İlk ve İkinci Taayyünü

Müellife göre ikinci mertebe *zâtî ehadî cem'î ilk taayyündür*. Bu mertebede Zât kendisi için *taayyün* eder. Bir başka ifadeyle zâtî hakikat bu mertebede Zât'ı ve zâtîliğinin aynı olan hakikati için tahakkuk eder.<sup>216</sup> Cendî, Allah isminin harfleri bağlamında elif/nefes için yaptığı mertebe tasnîfinde lâ taayyün mertebesini tüm mevcûdâtın mündemic ve muttahid olarak bulunduğu *istihlak mertebesi* olarak yorumlarken, taayyün-i evveli ise *aynın vücûdunun tahakkuku* olarak tefsîr ederek<sup>217</sup> burasının vücûdla ilişkisine değinir. Daha önce geçtiği üzere taayyün-i evvelin tahakkukuyla taayyün ve lâ taayyün, ıtlak ve takyîd, vahdet ve kesret, fiil ve infîâl taayyün etmektedir. İlklik-sonluk, bâtnlık-zâhirlik gibi nisbetler de ayn-ı mutlaka için taayyün-i evvelle ortaya çıkar. Bu bakımdan bu mertebeyi Cendî *gayb anahtarlarının anahtarı* olarak tavsîf etmektedir.<sup>218</sup> Müellifin taayyün-i evvel için yaptığı diğer isimlendirmeler ise ehadiyyet, hakikatü'l-hakayık,<sup>219</sup> zâtu'z-zat,<sup>220</sup> insan-ı kâmil mertebesi, ümmü'l-kitabi'l-ekber, amâ, Allah ismi mertebesi, Hz. Muhammed'in mertebesi<sup>221</sup> ve nefes-i Rahmânî'dir.

---

Mukaddimesinde Hakikat ve Gerçeklik Olarak Vücûd", *İbn Arabi Geleneği ve Dâvûd el-Kayseri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 130.

<sup>214</sup> Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 76.

<sup>215</sup> Konevî dahil olmak üzere erken dönem şârihlerinin temel metafizik konularda kelâmî bir duyarlılık taşıdıklarına dâir bk. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 75-76.

<sup>216</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 707.

<sup>217</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 55-56.

<sup>218</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 197.

<sup>219</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 128; Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 8<sup>b</sup>; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 38, 209.

<sup>220</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 8<sup>b</sup>.

<sup>221</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 223.

Müellifin lafzatullahın harfleri özelinde yaptığı varlık mertebeleri tasnîfinde taayyün-i evvel *hemze*ye benzetilir. Hemze; mahreci boğaza en uzak, kalbe en yakın olan harftir ve tahkîk ehli burayı *kalbin bâtını* olarak tanımlar. Burası mahreçlerin ilki kabul edilir.<sup>222</sup> Hemze telâffuz olduğunda elif de onunla birlikte çıkar. Nitekim hemze elifin yazılışında, elif ise hemzenin söylenişinde gizlidir. Müellifin elifi aynı zamanda nefes olarak yorumladığına değinilmişti. Hemzeyle birlikte insânî nefesin ortaya çıkması gibi, taayyün-i evvelle de Rahmânî nefes oluşur.<sup>223</sup> İşte bu nefes, mümkünlerin kendisinden meydana geldikleri *Rahmânî nefestir*. Tıpkı insânî nefesin insan kalbinin bâtınından çıkması gibi nefes-i Rahmânî de taayyün-i evvelin kalbinin bâtınından çıkar. Bu açıdan taayyün-i evvel, ilâhî Zât'ın kendinden kendine ilk tecellîsi olmakla birlikte, aynı zamanda ikiliğin de kaynağıdır: '*İkilik, ayn-ı vâhide için, hakikî vahdetle taayyün-i evvelle zuhûr etmiştir.*'<sup>224</sup>

Taayyün-i evvel, müellifin yaptığı bir başka tasnîfte de ikinci sırada yer alır. Bu tasnîf şu şekildedir:

1. Itlaklık mertebesi: Her türlü kayıt ve itibardan uzak olan lâ taayyün mertebesidir.
2. Allah Teâlâ'nın mertebesi: Zât burada zâtında tüm taayyünleri kapsayacak şekilde câmi bir taayyünle taayyün eder. Burası taayyün-i evvele denk gelir.
3. Tafsîl mertebesi: Ehadî ve cem'î mertebelerin açıldığı mertebedir. İsimler ve hazretleri bu mertebede yer alır.
4. Halkî-kevnî mertebe: Teessür, infîâl ve tekayyüd özelliğindeki infîâlî taayyünlerin bulunduğu mertebedir.
5. Âlem mertebesi: Dördüncü mertebede icmâli olarak bulunan kevnin açıldığı mertebedir.<sup>225</sup>

---

<sup>222</sup> Sadreddîn Muhammed b. İshak Konevî, *Fâtiha Sûresi Tefsiri İ'câzü'l-beyân fî te'vîli'l-ümmi'l-Kur'ân*, 5. baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 142-143.

<sup>223</sup> Filozof ve sûfîlerin ortak olarak kabul ettikleri "Bir'den bir çıkar" ilkesine göre ikinci bir nefes-i Rahmânî'dir. bk. Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 98. Kâşânî de ilk taayyünü nefes-i Rahmânî olarak yorumlar. bk. Kaşânî, "en-Nefesü'r-Rahmânî", 557.

<sup>224</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 197.

<sup>225</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 647-648.

Taayyün-i evvelin diğer adlarının *hakikatü'l-hakayık* ve *zâtu'z-zât* olduğunu ifade ettik. Taayyün-i evvelin bu iki isimle tesmiyesi, Hakk'ın aynının bizzat kendi aynı için taayyün etmesi, zâtının aynı olan zâtî hakîkatin bu mertebeye tahakkuk etmesindedir.<sup>226</sup> Bu mertebe aynı zamanda insan-ı kâmilin mertebesidir. İnsan-ı kâmil gibi bu mertebe de lâ taayyün ve taayyün, gayb ve şehâdet, Hak ve halk arasında bir berzahdır.<sup>227</sup> Hak Teâlâ taayyün-i evvelle nüzûl ettiğinde gerçek anlamda zuhûru insan-ı kâmille gerçekleşir.<sup>228</sup>

Cendî burayı aynı zamanda ehadiyyet mertebesi olarak niteler: “*O'nun evveliyyeti, âhiriyyeti, bâtınıyyeti, zâhiriyyeti, ezeliyyeti, ebediyyeti, ehadiyyeti, samediyyeti hep zâtî nisbetleridir, O'nun zâtîliği değildir.*”<sup>229</sup> Taayyün-i evvelin ehadiyyet özelliği, bu mertebede taayyünün kendisinde belirenin aynı olmasındandır.<sup>230</sup> Cendî'nin burayı ehadiyyet mertebesi olarak yorumlaması, -Cîlî dışında- kendisinden sonra gelen vahdet-i vücûdçu sûfilerden ayrıldığı noktalardan biridir.<sup>231</sup> Nitekim Izutsu, bazı düşünürlerin en yüksek varlık mertebesini ehadiyyetin ötesine taşımakta ısrar ettiklerini söyler. Ehadiyyet mertebesinde nihâî metafizik dereceyi görenler arasında Kayserî'yi, ehadiyyeti mutlak gayblığın altında sayanlar arasında da Cîlî'yi zikreder. Ehadiyyetin üstünde olan lâ taayyün mertebesi ise gaybü'l-guyûbdur.<sup>232</sup>

Cendî lafzatullahın harfleri benzetmesiyle yaptığı mertebe tasnîfinde hemzeyi taayyün-i evvele, hemzeyle birlikte ortaya çıkan elifi ise nefes-i Rahmânî'ye teşbih etmişti. Rahmânî nefesin bu ilk harfle çıkışı iki 'amâ<sup>233</sup> birbirinden ayrılmadan öncedir. Taayyün-i evvel, Allah'ın kendisi için tecellî ve taayyünü olmak bakımından ikiliğin kaynağıyken; gamâ mertebesinin ortaya çıkışı ise *taayyün-i sâni* ile. Bu mertebe lafzatullahtan lââm harfine denk gelir. Varlıkların ortaya çıkışında etkin olan yine nefes-i Rahmânî'dir (insânî nefeste ise eliftir) ve bu defa nefes şehâdet âlemini

---

<sup>226</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 707.

<sup>227</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 223-224.

<sup>228</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 356.

<sup>229</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 11.

<sup>230</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 708.

<sup>231</sup> Aslında Fenârî de ehadiyyetin, mutlak muayyinin (yani Zât'ın) değil, taayyünün vasfı olduğunu ifade eder (والأحدية وصف التعيين لا وصف المطلق المعين). bk. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, 166.

<sup>232</sup> Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 77-78.

<sup>233</sup> Bu iki 'amâdan biri Rabb'in 'amâi, diğeri merbûbun gamâdır. Konu hakkında ilgili konu başlığında detaylı bilgi gelecektir.

(lâm'ı) zuhûra getirmiştir. Cendî'ye göre ب/ bâ harfi vahdâniyet hazretinden zuhûr eden ilk malûldür. Allah lafzındaki elif, kulluk bâ'ına (bâ-i abdâniyyet) bitiştiğinde lâm ortaya çıkar. Lâm sûret olarak eliften oluşmuştur. Ayrıca lâmin ortasında elif, elifin ortasında ise Rabb'in merbûbu, ilâhın melûhu istilzâmına işaret eden lâm vardır (الف/لام). Lâmdaki elif, bâ'nın kabiliyetinde müteayyin olan Hak vücûda işaretidir.<sup>234</sup> Cendî'ye göre ikinci taayyün mertebesi Hakk'ın ilim mertebesidir. Çünkü 'Hakk'a Dâir Bilgi Açısından Mertebeler' konusunda geleceği üzere bu mertebede Hak Zâtına zâtî ilmiyle hamd eder, hamd ise *tariftir*. Allah bu mertebede isim, sıfat, nisbet ve izâfetlerin kendisinde sâbit olduğunu bilmektedir.

## 2.6. Cendî'nin Yaptığı Diğer Mertebe Tasnifleri

### 2.6.1. Hakk'a Dâir Bilgi Açısından Mertebeler

Cendî *Fusûsu'l-hikem*'in hemen başında yer alan الحمد لله منزل الحكم / 'Hikmetleri indiren Allah'a hamd olsun' ibâresinin şerhinde hamdi farklı bir biçimde ele alır. Müellife göre hamd '*mahmûdun kemâl sıfatlarla tarifi ve muhataba övülenin fazîlet ve güzelliğini zikretmek*'tir. Meselâ Zeyd'in âlim, âdil, hakîm ve cömert olduğu söylendiğinde ilim, adâlet, hikmet ve cömertlikle Zeyd *tarif edilmiş* olur. Cendî bu tarifi Hakk'ın kendini ve yaratılmışları, halkın ise Hakk'ı ve birbirlerini tarifi şeklinde dörde ayırır. İlk ayırım Hakk'ın kendini tarifidir ve bu da Hakk'ın bir hazret veya mertebede bir başkasındaki zuhûru açısından dır.

Müellif Hakk'ın hamdini Zât'ın yedi mertebesinde ele alır: Birinci mertebe *hamd, hâmid ve mahmûd* ayırımının olmadığı; Hakk'ın nefsine *aynî hüviyyeti, lâ taayyünü, mutlaklığı ve zâtî gayblığı* açısından hamdidir. Bu mertebede lisân, hüküm ve vasıf olmayıp, hepsi Zât'ın zâtî birliğinde müstehlek olduğuna göre hamdin Allah lafzına izâfesi ilâhî isimler hazretinden bir hazret bakımından olmaktadır, Zât'ın mutlaklığı bakımından değil.<sup>235</sup> İkinci mertebe Hakk'ın kendisini *ilk taayyünü* açısından hamdidir. Bu mertebedeki hamdi tüm taayyünâtı kapsadığı gibi, tüm güzellik ve kemâlî sıfatları da kuşatır. İlâhî Zât ilk mertebede kendisini selbî hamdler

<sup>234</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 61-62.

<sup>235</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 37-38.

ve tenzîhî kemâlât ile tarif ederken bu mertebede sübûtî ve selbî kemâlâtın ehadiyyet-i cemîyle tarif eder. Üçüncü mertebe Hakk'ın zâtına *zâtî ilmiyle* hamd ettiği mertebedir. Hak Teâlâ bu mertebesinde isim, sıfat, nisbet ve izâfetlerin kendisinde sâbit olduğunu *bilir*. O'nun bu bilgisi malûmların hasebinedir. Nitekim 'O, malûmların aylarında müteayyin olan hakîkî malûmdur'. Dördüncü mertebe Hakk'ın, *zâtının hakikatleriyle* zâtını tarif ve hamd etmesidir. Bu hakikatler O'nun *şe'nleri* olarak adlandırılır. Beşinci mertebe Hakk'ın rubûbiyet ve ulûhiyet isimleriyle kâinatta müessir oluşunu tarifi; altıncı mertebe Hakk'ın yaratılmış (kiyânî) hakikatlerini zâtının halleri ve nefsî *şe'nleri* olarak tarifidir. Son mertebe ise Hakk'ın şehâdet aleminde zuhûr eden vücûdun bâtını olması açısından kendisini tarif etmesidir.<sup>236</sup>

### 2.6.2. Âlemlerin Mertebeleri

Konevî âlemleri mânalar, rûhlar, misâl ve his âlemleri olarak dörde ayırır.<sup>237</sup> Cendî de aynı tasnife bağlı kalmakla birlikte misâl âleminden sonra "mânalar ve rûhlar âlemi" adında bir ara âlem daha ekler ve bunun canlıların hayâl kuvvetiyle sınırlı olmakla ilk sıradaki mânalar âleminden ayrıldığını söyler. Müellifin kast ettiği muhtemelen mukayyed misâl âlemidir. Çünkü bu kısmın diğer müstakil olarak zikredilen mânalar ve rûhlar âlemlerinden farkı, şehâdet âlemine nisbetle olan varlığıdır.<sup>238</sup> Allah'a hamd açısından yapılan beşli taksimde mânalar âlemi ilk sırada yer alır ve Allah'ın eşyaya dâir bilgisinin sûretleri olan a'yân-ı sâbiteyi kapsadığından hem kapsamı hem de feleği en büyük olan âlemdir, çünkü ilim hazretine ilişkindir. İlim hazretinin genişliğinde ise şüphe yoktur.<sup>239</sup> Bu mertebede yer alan a'yânın Allah'a hamdî, gaybî lisanları ve istidâd-ı gayrı mec'ûleleri iledir. Hak, buradaki a'yân ile zuhûr eder ve bunlarla isimlenir; bunlar da ilâhî isimler ve rubûbiyyet nisbetlerini taayyün ettirirler.<sup>240</sup>

<sup>236</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 28-31.

<sup>237</sup> Sadreddîn Muhammed b. İshak Konevî, *Fusûsu'l-hikem'in Sırları el-Fükûk fî esrâr-ı müstenidât-i hikemi'l-Fusûs*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 40.

<sup>238</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 33.

<sup>239</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 87.

<sup>240</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 32-33.

Âlemlerin ikinci mertebesi rûhlar âlemidir. Vücûdun bu mertebedeki zuhûru bir üst mertebedeki zuhûrundan daha tamdır.<sup>241</sup> Aslında her bir alt mertebeye göre vücûdu ekmel biçimde zuhûr ettirir çünkü tafsîl artmaktadır. Konevî'ye göre bu âlem, his âleminin kendisi vasıtasıyla yaratıldığı âlemdir ve bu açıdan his âlemi rûhlar âlemine tâbidir.<sup>242</sup>

Cendî'ye göre rûh, mümkünün mâhiyetini oluşturan nefes-i Rahmânî'dir. Mümkünden yokluk meşakkatini giderir ve ona hayat verir. Kâbilin vücûdunun ilk mertebesi olan bu mertebede rûha vücûd nûru tecellî olunduğunda çeşitli durumlar gerçekleşir. Eğer rûh kendisine tecellî olunan karşısında hayrete düşer ve Allah'ın celâl ve cemâl tecellîleri ile kendinden fâni olursa *rûh-ı müheyyem* adını alır. Eğer rûhta galib olan mahâl ve mazhar hükümleriyse bu durumda rûh için farklı durumlar söz konusu olur: İmkân çokluğunun hükmü nûrun birliğine galib gelmezse rûh *akl-ı evvel* olur. İmkân çokluğu tecellînin birliğine galib gelir, nûr tafsilî bir şekilde taayyün eder ve adem zulmetini giderirse nefis-i küllî (levh-i mahfûz) oluşur. Eğer kesret perdeleri tecellî nûruna galib gelirse bu durumda da *cisim âlemi* oluşur.<sup>243</sup>

Cendî rûhların maddeden hâlî olmadığını söyler çünkü muhakkiklere göre “*sûretler vücûdda maddeden müstağni kalamazlar*”. Rûhlar için söz konusu olan madde ise tabiî veya unsurî bir madde değildir. Bu madde nefes-i Rahmânî'nin nûrundan, ‘amâdan veya vücûdî tecellî nûrundan oluşan bir maddedir. Bu durumda rûhlar bir maddesi olanlar ve olmayanlar diye önce genel olarak ikiye ayrılır. Müellife göre maddeden mücerred olanlar *müheyyem meleklerdir*. Maddeyle ilişkili olanlar ise muayyen bir maddeyle ilişkili olanlar ve gayr-ı muayyen bir maddeyle ilişkili olanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Müellif mücerred âlî rûhlar ve akılların maddesinin ‘amâ olduğunu söyler. Bu âlî rûhlar *akl-ı evvel* (kalem-i a‘lâ), *nefs-i küllî* (levh-i mahfûz) ve Allah'ın kendisine yemin ettiği *nûndur*. Bunların altında maddesi mutlak nûrânî misâlî olanlar, nûrânî tabiî olanlar, unsurî olanlar ve mukayyed misâlî olanlar bulunur.<sup>244</sup>

<sup>241</sup> Konevî, *Fusûsu'l-hikem'in Sırları*, 40.

<sup>242</sup> Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 15.

<sup>243</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 93-94.

<sup>244</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 159-160.



Rûhlar âleminin bir diğeri adı da *âlem-i emrdir*<sup>245</sup> ve melekler de bu âlemde bulunur.<sup>246</sup> Melek, sözlükte kuvvet anlamına gelir. Cendî'ye göre bu anlam, meleklerin Rabbânî hükümleri ve ilâhî eserleri cismânî âlemlere taşınmaları için Rabbânî nûrlarla güçlenmelerindedir. Emr âlemi, halk âleminden daha yukarıda bulunur ve Hak vücûdun burada zuhûru nûrî bir zuhûrdur. Buradaki varlıklar ya *zilâlî* (gölgeli) *nûrlar* yahut da *nûrî gölgelerdir*. Cendî bunların yer kaplamayan ve cisimsiz olmakla beraber cismâniyet boyasından bir boya da taşıdıklarını söyler.<sup>247</sup> Emr âlemi izâfî gayb niteliği taşır.<sup>248</sup>

Rûhlar âlemi mertebesini misâl âlemi takip eder. Misâl âlemi mutlak ve mukayyed olarak ikiye ayrılır. Mutlak misâl âlemi rûhların, nûrların, mâna ve sûretlerin tecessüd mahallidir. Mukayyed misâl âlemi ise muhayyile kuvvetiyle sınırlıdır ve bir diğeri adı da hayâl âlemidir.<sup>249</sup> Mânaların teşahhüsü, hakikat ve ruhların temessülü misâl âleminde olurken; bir alt mertebe olan his âleminde de manevî âlemler tecessüd eder. Cendî bunu şu şekilde açıklar: “*Bunun keyfiyeti, elbette Allah daha iyi bilir, ancak bizim bildiğimiz ve bize bildirilene göre şöyledir: Mânalar nefesi tecelliden Hak vücûdu kabul ettiklerinde ya da metbû küllî hakikatler vücûd-ı fâizde taayyün ettiğinde; vücûd ve metbû hakikatler arasında ictimai heyetler hasıl olur.*” Bu ictimai heyetler vasıtasıyla sûretler kesîfleşir, mânalar ve cisimlerin hükümleri birbirine bağlanır.<sup>250</sup>

### 2.6.3. Harflerin Mertebeleri

İbnü'l-Arabî'ye göre harfler sadece birer gösterge değildir, onlar da birer âlemi olan bir ümmettir.<sup>251</sup> Nitekim Şeyh'e göre varlık dört mertebe olarak dış âlemde zuhûr eder. Bunlardan birincisi zihinde varlık, ikincisi dışta varlık, üçüncüsü lafızda varlık ve dördüncüsü ise yazıda varlıktır.<sup>252</sup> Lafızda ve yazıda varlığı olanlar ise harfler ve unsurlarıdır. Cendî, harflerin yazılış ve birleşme şekillerine önem verir ve özellikle

---

<sup>245</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 310; Ayrıca bk. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 323.

<sup>246</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 87.

<sup>247</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 433.

<sup>248</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 310.

<sup>249</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 217, 424.

<sup>250</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 572-573.

<sup>251</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1: 157. Ayrıca bk. Mahmut Kanık, “Harflerin İlmini Sunarken”, *Harflerin İlmi* (Bursa: ASA Kitabevi, 2000), 11-27.

<sup>252</sup> İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, 141; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1: 143.

lafzatullahın harfleri özelinde bir değerlendirme yapar. Ona göre elif, her mahreçteki harfin aynı olup, aynlarıyla zuhûr eden bu harflerle isimlendirilir ve harfler için bir kalıp ya da zarf mesabesindedir.<sup>253</sup> Üç mertebesi bulunur: Birincisi uzamasından (kable imtidâihî) önceki mertebedir. Burada henüz aynlar zuhûr etmemiş, birbirinden ayrışmamış halde, müstehlektirler. İkincisi elifin uzayarak mahreçlerde harf olarak taayyün ettiği mertebedir. Elifin bu mertebede uzaması bakımından da üç mertebesi vardır. Birincisinde elif esfel-i sâfilinden a'le'l-illiyîne yükselir ve bu bakımdan fethanın kardeşidir. İkincisinde en yüksekten en alçağa iner ve bu bakımdan da kesranın kardeşidir ve yâ (ي) olarak isimlendirilir. Nüzûl ve urûcu cem edişi bakımından ise dammenin kardeşidir ve vâv (و) olarak isimlendirilir. Elifin üçüncü mertebesi ise harf olarak zuhûr ettiği ve harflerin isimleriyle isimlendiği mertebedir.<sup>254</sup>

Müellife göre elifin urûc ve nüzûl hareketleri mutlak ve mukayyed varlıkla ilgili bazı semboller de taşır. Meselâ yukarıdan aşağıya doğru olan hareket, Mutlak'ın tecellî ile tenezzülüne, harflerin aynlarının îcadına işaret eder. Aşağıdan yukarıya doğru olan hareket ise mukayyed tecellînin ilk mutlaklığına dönüşüne ve zâhirden bâtına yükselişine, sıfırdan ulve dönüşüne işaret eder. Elifin aşağı ve yukarı hareketleri semâî hareketler iken, onun arzda da üç hareketinden söz edilir. Elifin ilk noktası son noktasına bitişirse kapsayıcı bir devir söz konusu olur. Sağdan sola hareketi ruhların temessülü, meleklerin tecessüdü ve tecellînin teşahhüsüne işaret eder. Soldan sağa hareketi ise beşerî sûretlerin ruhânî ve nûrânî sûretlere dönüşmesine işaret eder.<sup>255</sup>

Cendî, elifin şekil olarak üç noktanın birleşmesinden oluştuğunu söyler. Nokta tüm hatların aslıdır ve nokta olmadan kağıt üzerinde sadece beyazlıktan söz edilebilir. Bu bakımdan nokta taayyün gibidir. Müellif bu konuyla ilgili şöyle bir benzetmede bulunur: Beyaz bir kâğıdın üzerine bir nokta konduğunda o noktanın altında tam da onun kadar bir yer oluşur. Oluşan, biri renkli biri renksiz iki noktadır. Renkli olan, yani kalemin belirlediği nokta taayyüne, renksiz olan ise Hakk'ın nûruna

---

<sup>253</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 54.

<sup>254</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 56-57.

<sup>255</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 59-60.

işarettir. Bu iki noktanın birleşmesi ile onların aynı olan ve onları bir yapan berzahî üçüncü bir vücûd meydana gelmiş olur.<sup>256</sup>

Müellif, “yeryüzündeki elif-i mümtedde bâdır” der. Bâ bu açıdan elifi vahdâniyet hazretinden zuhûr eden ilk malûldür. Allah tecellî ile tenezzül ettiğinde lafzatullahtaki elif kulluk bâna bitişir ve böylece lâmin sûreti oluşur.<sup>257</sup> Oluşan lâmlardan birincisi melekût, ikincisi ise mülk lâmıdır. Bir başka açıdan birinci lâm Rabb’in ‘amâı, ikincisi ise merbûbun gamâıdır.<sup>258</sup> Lâmlardan sonra gelen elif mülk ve melekût âlemlerinin bekâsına, eliften sonra gelen he ise nefesî elifin başladığı noktaya dönmesiyle ilâhî cemiyetin kapsayıcılığına işaret eder. Vâv harfi ise insan-ı kâmilin kuşatıcılığına işarettir.<sup>259</sup> Müellif vâvın bu kuşatıcılığını iki sebebe bağlar: Birinci olarak vâv Arapçada çoğulluğu sağlayan harftir. İkinci olarak ise vâv mahreci bakımından kuşatıcıdır. Nitekim mahreci dudaklardan başlar, sadra iner ve tekrar dudaklara dönerek devrini tamamlar. Bu devir esnasında ise diğer tüm harflerin mahreclerine uğrayıp onların ahkâmıyla boyanır. İşte bu yüzden vâv kuşatıcıdır.<sup>260</sup>

Müellifin lafzatullah ile ilgili değerlendirmelerine dâir şu şekilde bir tablo oluşturmak mümkündür:

**Tablo 1: Allah lafzının harflerinin delâlet ettiği mânalar**

و	ه	ا	ل	ل	أ
Kemâlî insânî mertebenin kuşatıcılığına işaret eder.	İlâhî cemiyetin mülk ve melekût, zâhir ve bâtın, şehâdet ve	İki âlemin hicâbının fenâsından sonra, ilâhî ezeli dâim bekâsına işaret eder.	Mülk lâmıdır. (Merbûbun gamâı)	Melekût lâmıdır. (Rabb’in ‘amâı)	Taayyün-i evvel içindir.

<sup>256</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 58.

<sup>257</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 61.

<sup>258</sup> ‘Amâ-gamâ başlığında bilgi gelecektir.

<sup>259</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Akar, “Abdullah Bosnevî’nin Allah İsminin Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi”, 265-267.

<sup>260</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 69-70.

	gaybı kapsadığına işaret eder.				
--	--------------------------------	--	--	--	--

Müellif bunların dışında elif gibi sonuna bitişmeyen diğer harflerden de bahseder. Bu sonuna bitişmeyip, öncesine bağlı olan harfler âlem-i mülk ve şehâdetin hakikatlerinin hakikatlerine işarettir. Cendî bunların sonuna birleşmemesinin âli cinslerin hakikatleri olmalarından dolayı olduğunu söyler.<sup>261</sup> Müellifin çok izâha yer vermeden bahsettiği harfler ise tabloda gösterimiyle şu şekildedir:

**Tablo 2: Şehâdet âlemine delâlet eden harfler**

و	ز	ر	ذ	د
İnsânî mertebenin hakîkati içindir.	Nâtıktır.	Hassâs u müteharriktir.	Mütegazzîdir.	Cism-i küllînin hakîkatidir.

#### 2.6.4. Ümmü'l-Kitâbın Mertebeleri

İbnü'l-Arabî *ümmü'l-kitâb* terkîbindeki *ümm* (ana) kelimesinden hareketle kavramı toplayıcılık ekseninde ele alır. Meselâ *ümmü re 'sihî* ifadesi 'başının anası' anlamına gelir ve burada başın *insanın manevî ve duyuşal güçlerinin toplandığı yer* olduğuna işaret eder. Ümmü'l-kurâ (şehirlerin anası) da böyle bir ilişkiden dolayı *ümm* kelimesiyle ifade edilmiştir.<sup>262</sup> Ümmü'l-kitâb ise, İbnü'l-Arabî'ye göre, Kur'ân-ı Kerîm'e veya Fâtiha suresine işaret ettiği gibi,<sup>263</sup> değişmeyen ve silinmeyen ezeli kitab olarak da tefsir edilir. Bu ikinci açıdan *ümmü'l-kitâb levh-i mahfûz*la eş anlamlıdır ve Şeyh tarafından bilginin değişmezliğini göstermek için kullanılmıştır. Ona göre

<sup>261</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 67.

<sup>262</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 7: 76-77.

<sup>263</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7: 77.

“Ümmü’l-kitâb O’nun katındadır” âyeti Allah’ın ezeli ve değişmez bilgisini gösterir. Ümmü’l-kitâb’taki bilgiler değişmezken, değişen, bilginin bilinene ilişmesidir.<sup>264</sup>

Ümmü’l-kitâb terkibi başka sûfiler tarafından ise Kur’ân ve Fâtiha Sûresi anlamı yanında akl-ı evvel için de kullanılır.<sup>265</sup> Bu açıdan o vahdet mertebesinde söz konusudur.<sup>266</sup> Affî, varlık taayyünlerinin küllî veya cüz’î olduğunu; küllî taayyünlerin cins, tür, ilâhî isimlerin esasları gibi şeyler; cüz’ilerin ise bu küllî taayyünlerin altındakiler olduğunu belirtir ve ümmü’l-kitâbın rûhlar âlemindeki mücerred rûhânî hakikatlerin ilki olduğunu söyler. Bu bakımdan ümmü’l-kitâb; *kalem-i a’lâ, nûr-ı Muhammedî* ve *akl-ı evvel* diye de isimlendirilir.<sup>267</sup>

Ümmü’l-kitâbın; Kur’ân, Fâtiha sûresi, levh-i mahfûz<sup>268</sup> ve ilk akıl mânalarını işaret edecek şekilde kullanılmasının yanında Cîlî tarafından kavrama farklı bir bakış açısıyla yaklaşıldığı görülür. Tehânevî’nin de *Keşşâf*’ta Cîlî’den alıntılıdığı tanıma göre ümmü’l-kitâb *künh-i zâtın mâhiyetinden* ibârettir. Vücûd bu mâhiyette, harflerin mürekkepte indirâcî gibi münderictir. Mürekkebe, mürekkebin yazdığı ve aslı mürekkebe olan harflerden herhangi birinin adı verilemeyeceği gibi, künh-i zâtın mâhiyetine de ne vücûd ne de adem denebilir. Çünkü künh-i zâtın mâhiyeti akledilebilir değildir, akledilir olmayan şeyler üzerinde hüküm vermek ise muhâldir.<sup>269</sup>

Cendî ise ümmü’l-kitâbın tam bir tanımını vermektan ziyâde, pek çok mertebesi olduğunu ancak bunların beş mertebeye sınırlandırılabilceğini söyler. Bu mertebelerin hepsi de taayyünle gerçekleşen mertebelere. Buna göre birinci mertebe *ümmü’l-kitâbi’l-ekber* diye adlandırılır ve taayyün-i evvel<sup>270</sup> ve hakikatü’l-hakâiki’l-kübâ diye de isimlendirilir. İkinci mertebe *ümmü’l-kitâbi’l-ilâhiyye*dir. Burası Rabb’in halkı yaratmadan önce bulunduğu ‘amâdır ve sadece Allah’a hasır. Üçüncü

---

<sup>264</sup> Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 9: 344.

<sup>265</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, "Ümmü’l-kitâb", *Ta’rîfât: Tasavvuf İstilahları*, trc. Abdülaziz Mecdî Tolun - Abdulrahman Acer (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 111; Tehânevî, "Ümmü’l-kitâb", 1: 270.

<sup>266</sup> Tehânevî, "Ümmü’l-kitâb", 1: 270.

<sup>267</sup> Affî, *Fusûsu’l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, 434.

<sup>268</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Levh-i Mahfûz", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 151.

<sup>269</sup> Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, 208-209; Tehânevî, "Ümmü’l-kitâb", 1: 270-271.

<sup>270</sup> Konuk da ümmü’l-kitâbı "*Hakikat-ı Muhammediye’den ibâret olan taayyün-i evveldir*" diye yorumlar. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 177-178.

mertebe *müdebbir ismini açan ümmü'l-kitâb*tır. Cendî bu mertebenin akl-ı evvel, kalem-i a'lâ ve kitâb-ı mübîn olduğunu söyler. Bu ise kevn âleminin hakîkatü'l-hakâikinin esasıdır (ümm) ve bu açıdan âlemin 'amâdır. Dördüncü mertebe *mufassil ismini açan ümmü'l-kitâb*tır. Müellife göre burası şerîat ehlinin levh-i mahfuz, felsefecilerin ise nefs-i küllî dediğidir. Ümmü'l-kitâbın son mertebesi ise *hâlik ismi semâındadır*. Bu, kamer semâının rûhunun rûhâniyetindedir.<sup>271</sup>

Cendî ümmü'l-kitâbın mertebeleri olarak verdiği bu sıralamayı bir başka yerde de nûn harfi için yapar. Nûn harfi, nefes-i Rahmânî'nin nûnu olduğu için ondan diğer Rahmânî nefesî harfler zuhûr eder. Buna göre nûnun ilk mertebesi diğer harfler kendisinden neşet ettiğinden ümmü'l-kitâb mertebesidir. İkinci mertebesi vücûbî fiilî sûretlerin heyûlâsı anlamına gelen rubûbiyet 'amâi, üçüncü mertebesi ise "*ilk yaratılan dürredir*"<sup>272</sup> hadisinde işaret edilen kevnî maddeleri cem' eden rakk-i menşûrdaki ümmü'l-kitâb'tır. Dördüncüsü felsefeciler nezdinde nefs-i küllî olan ümmü'l-kitâbî'l-mübîn, levh-i mahfûz ve sonuncusu ise kamerin rûhâniyetindeki ümmü'l-kitâb'tır.<sup>273</sup>

### 2.6.5. Sayı Mertebeleri

İbnü'l-Arabî tıpkı harfler gibi sayıların da kendi başlarına birer hakikat taşıdığını söyler ve sayılar arasında özellikle 1'e vurgu yapar. Ona göre harfler elifle ortaya çıktığı gibi, sayılar da 1 vasıtasıyla ortaya çıkmıştır<sup>274</sup> ancak 1, sayı değildir çünkü *sayılamaz*.<sup>275</sup> Aslında 1, Hak'ın taayyününün bir sembolüdür. 1'in içinde tüm sayılar müstehlektir ancak 1 dediğimizde artık yarımılık, ikilik, üçlük...vd. ortadan kalkar ve sadece 1 kalır. Aynı şekilde Hak da mutlak birliğinde (ehadiyyet) tecellî ettiğinde artık kesret âleminden söz edilmesi mümkün olmaz.<sup>276</sup> Hak ilk taayyün mertebesinde 1 adını alırken, ikinci mertebede 10, üçüncü mertebede 100, dördüncü mertebede ise 1000 diye isimlenir ve aslında bütün sayılar 1'in açılımından ibarettir. Nitekim 2, 1+1; 3, 1+1+1'dir ve diğer tüm sayılar da 1'ler toplamından oluşmaktadır.

<sup>271</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 223.

<sup>272</sup> أول ما خلق الله الدرّة. Hadis kaynaklarında bulamadık.

<sup>273</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 109-111.

<sup>274</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 77.

<sup>275</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 347, 465. İbn Sînâ'ya göre ise hakikat ehlinin 1'i sayı kabul etmemesinin nedeni 1'in 1'lere bölünme özelliğinin olmamasıdır. bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, 109.

<sup>276</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 348.

Ancak bu durum oluşan yeni sayıların 1'in aynısı olduğu anlamına da gelmez, her birinin mefhûmu 1'den ve bir diğerinden farklıdır.<sup>277</sup>

İbnü'l-Arabî sayılardan bahsettiği İdris Fassî'nda “وقد ظهر في هذا القول: عشرون مرتبة” ifadesini kullanır. Bu ifadenin Cendî şerhi ile Kâşânî ve Kayserî'nin şerhlerinde farklı şekilde anlaşıldığı görülmektedir. Cendî'ye göre buradaki yirmi ibâresi misâl olarak yer almıştır ve 20'nin de bir mertebe olduğunu ifade eder. Bu durumda yirmi mübtedâ, mertebe kelimesi ise haberdir.<sup>278</sup> Oysa Kâşânî ve Kayserî buradaki yirmi kelimesini ظهر'nın fâili, mertebe kelimesini ise yirminin temyîzi olarak yorumlarlar. Onların anladığına göre ise sayı mertebeleri yirmidir. Kâşânî bu yirmi mertebenin 1 ile 9 arasındaki sayılar, 10 ile 90 arasındaki sayılar ile 100 ve 1000 sayıları olduğunu söylerken;<sup>279</sup> Kayserî sayıları inşâ eden 1, 2'den 9'a kadar olan sayılar, 10'dan 90'a kadar olan sayılar ile 100 ve 1000 olduğunu söyler.<sup>280</sup> Her iki şârihin de verdiği toplam mertebe sayısı böylece yirmi olur. Cendî'ye göre ise sayı mertebelerin anaları dörttür, bunlardan oluşan terkipler ise sonsuzdur.

1 sayılara dahil olmadığına göre tek sayıların ilki de 1 değil, 3'tür.<sup>281</sup> 2 ise sayıların ilki kabul edilir<sup>282</sup> ancak mümkünler ne 1'den ne de 2'den ortaya çıkmıştır. 1'in tek başına mümkünleri oluşturamaması, oluşum için fâil ve kâbile ihtiyaç duyulmasındandır. 1, ikinci mertebesinde çoğaldığında çift oluşur. 1 tek başına icad için netice vermediği gibi, çiftlik de tek başına netice vermez.<sup>283</sup> Şeyh'e göre 2'yi üçüncü bir şey tek sayı yaparsa mümkün oluşabilir. O halde mümkünlerin ortaya çıkışı 3'tendir.<sup>284</sup> Nitekim “Kün!” emrindeki harfler kef, vâv ve nûn olmak üzere üçtür. Öyleyse mümkünlerin varlığı 1'den değil, *tekten* oluşmuştur.<sup>285</sup>

<sup>277</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 349. Ayrıca bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 19.

<sup>278</sup> Konuyla ilgili muhakkik Aştîyânî'nin notu için bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 349.

<sup>279</sup> Kaşânî, *Şerhu'l-Kaşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 108.

<sup>280</sup> Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 283.

<sup>281</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2: 122; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 4: 21; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 5: 72; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 324.

<sup>282</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11: 273. 1'in sayı olmayışı ve ilk sayının 2 oluşuyla ilgili ayrıca bk. Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 163-167.

<sup>283</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 465.

<sup>284</sup> bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11: 273.

<sup>285</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2: 32.

Cendî 3'ün 1 ve 2 arasını cem ederek *ferdiyyet* özelliği kazandığını söyler. Böylece îcad ilâhî ferdiyyet hazretinden meydana gelmiş olur. İcadın sebebi olması açısından insan-ı kâmil, yani Resûlullah da ferdiyyet özelliğine sahiptir. Onun ferdiyyeti aynî, gaybî, hakikî ve ilk ferdiyyettir.<sup>286</sup> Nitekim ilim mertebesinde bulunan mümkünlerin aynda zuhûr etmeleri için Hak tarafından Zât, irâde ve kavî (Kün! kavli) gerekirken; mümkün tarafından ise Muhammedî hakikat, “ol” emrini işitme ve bu emre imtisâl gerekmektedir.<sup>287</sup> Bu ferdiyyet içerdiği üçlü hakikat bakımından “teslîs” diye de adlandırılır, yani Resûlullah’ın rûhu, cismi ve câmî hakikatı.<sup>288</sup> Şeyh, Resûlullah’ın bu özelliği ile delîle benzediğini söyler. Delîle de oluşu bakımından üç (delîle, medlûl, delâlet); keyfiyeti bakımından ise dört şeyden mürekkebtir. Bu dört şeyden biri mukaddimelerde bir diğerine bağlanır ve yine üç kalır.<sup>289</sup>

## 2.7. Cendî’nin Varlık Düşüncesinde Öne Çıkan Bazı

### Kavramlar

#### 2.7.1. İnniyyet/Înâiyyet

“Zât mertebesi yönünden Zât’ın dikkate alınması, hüviyyet”<sup>290</sup> şeklinde tanımlanan *inniyyet* kavramı, tercüme döneminde Arapça “inne” kelimesinden türetilmiştir. Fârâbî bu harfî “varlıkta ve bir şeye dâir bilgide sâbitlik, süreklilik, yetkinlik ve sağlamlık” olarak tarif eder. Buna göre kavram *yetkinliği daha sabit olan* için kullanılır. Fârâbî’ye göre bir şeyin *inniyyeti* o şeyin *mâhiyetinin* ta kendisidir. Cürcânî terimi “*aynî vücûdun, zâtî mertebesi açısından tahakkuk etmesidir*” şeklinde tanımlayarak,<sup>291</sup> kavramın vücûdun *taayyünü* bakımından bulunuşuna vurgu

<sup>286</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 708-709.

<sup>287</sup> bk. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, 5. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 4: 321.

<sup>288</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 710.

<sup>289</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 116. Ahmed Avni Konuk bağlanan müfredleri şöyle açıklar: “Meselâ âlemin hâdis olduğu mânasını icad etmek murâd ettiğimizde, şu vech ile bir kıyâs-ı iktirânî tertîb edip: ‘Âlem mütegayyirdir, her mütegayyir hâdistir, öyle ise âlem hâdistir’ deriz. Burada biri ‘âlem mütegayyirdir’ diğeri ‘her mütegayyir hâdistir’ tarzında iki mukaddime vardır. Ve bu mukaddimelerin her birinde ikişer müfred mevcuttur ki bunlar ‘âlem, mütegayyir, mütegayyir, hâdis’ kelimeleridir. Fakat ikinci mukaddimedeki ‘mütegayyir’ kelimesi tekerrür etmiştir. Bu tekerrürün sebebi de iki mukaddimeyi birbirine rabt etmesidir. Bu mükerrer gelen ‘müfred’den sarf-ı nazar olundukda, ‘âlem, mütegayyir, hâdis’ kelimelerinden ibâret olmak üzere üç ‘müfred’ kalır.” bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 337.

<sup>290</sup> Kaşânî, “el-İnniyye”, 87.

<sup>291</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 2.



yaparken, bazı müellifler ise inniyyetin vücûdla eş anlamlı olup daha çok Tanrı'nın varlığı için kullanıldığını belirtirler.<sup>292</sup> Bu durumda kavramın birbirine yakın şu üç anlamda kullanıldığı görülmektedir: 1. Hakk'ın varlığı/varlık. 2. Bir şeyin taayyün eden mâhiyeti. 3. Hakk'ın taayyün eden varlığı/mâhiyeti.

Cendî inniyyet kavramını Hakk'ın *aynının taayyünü* için kullandığı gibi, nisbî vücûdu olanların taayyününü ifade etmek için de kullanmıştır. Meselâ “(Hakk'ın) *aynının taayyünü inniyyetidir*”,<sup>293</sup> “(ism-i azam) *ilâhî inniyyetin zâhiriyyesidir*”,<sup>294</sup> “(Hakk'ın nefsi olan nefsi-i vâhidenin) *sonsuz sayıda çeşitli inniyyeti vardır*”,<sup>295</sup> “O, *kulun hüviyyeti, kul ise Rabb'inin inniyyet sûreti ve enâniyyetidir*”,<sup>296</sup> “*inniyyet, hüviyyeti şef' eder (ikil kılar)*”<sup>297</sup> ifadeleri Hakk'ın vücûdunun taayyününü ifade ederken; “*Hak vücûd senin aynî inniyyetin için aynadır*”,<sup>298</sup> “(Sen) *muayyen halkî veya Hakkî bir inniyyet-i mahsûsada bâkî kalmazsın*”<sup>299</sup> ifadeleri ise mazharların nisbî vücûdlarının taayyününü belirtir. Müellifin bazen sadece varlığı ifade etmek üzere inniyyeti kullandığı da görülür: “*İbrahim'in hüviyyetinde Hakk'ın inniyyeti zuhûr etti*”,<sup>300</sup> “*Vücûduyla İbrahim'in sûretinde taayyün etmesi açısından Hakk'a mahlûkî sıfatlardan İbrahim'e izâfe edilen her şey izâfe edilir. (...)Bu, kulun inniyyetinde zuhûru ve taayyünü iledir.*”<sup>301</sup>

Inniyyet kavramıyla ilgili bir diğer kavram da “inâ”dan (kap) geldiğini düşündüğümüz *inâiyyet* kavramıdır.<sup>302</sup> Müellif bu terimi “Hakk'ın bâtınının zâhiri”

---

<sup>292</sup> bk. Ali Durusoy, “Vücûd”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 138. Hüseyin Atay, inniyyetin bir şeyin varlığının pekiştirilmiş olduğunu göstermesinden dolayı varlıktaki gücü gösterdiğini, filozofların da bu sebeple kelimeyi Zorunlu Varlık için kullandıklarını söyler. Hatta ona göre İslam filozofları vâcibu'l-vücûdun mâhiyeti değil, inniyyeti derler. bk. Atay, *İbn Sina'da Varlık*, 31.

<sup>293</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 11.

<sup>294</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 177.

<sup>295</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 489.

<sup>296</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 606.

<sup>297</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 715.

<sup>298</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 244-245.

<sup>299</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 406.

<sup>300</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 360.

<sup>301</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 361-362.

<sup>302</sup> Müellif *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in pek çok yerinde Cüneyd'in “Suyun rengi kabın rengini aldı” sözüne atıfta bulunurken bir yerde de kendisine ait bir beyitte şöyle der: *يقولون لون الماء لون إنائه / أنا الآن من ماء إناء بلا لون* (Suyun rengi kabın rengidir derler/Ben şu an renksiz bir kabın suyundanım). Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 375. Cüneyd'in bu sözü sûfiler arasında yaygınlık kazanmış, Hakk'ın mazharlardaki taayyününü ifade etmek üzere su-kap ilişkisine metaforik bir anlam yüklenmiştir.

olarak tanımlayarak<sup>303</sup> Hakk'ın zuhûru söz konusu olduğunda kullanır: “*Hakkın inâiyetinin hakîkî olarak zuhûru bendedir. Çünkü ben O'nun taayyününün câmî ve en fazîletli kabı (inâ), inniyetinin de en kapsamlı ve mükemmel şahsıyım. Nitekim insan-ı kâmil, Hak için bir kap gibidir. O, o (kapta) zâhirdir. Kabın içindekinin kapla taayyün etmesi gibi, O da onunla müteayyindir. Onun inniyeti Hakk'ın hüviyeti için kaptır.*”<sup>304</sup> “*Onun benliğinin vücûd-ı aynîde hakîkî olarak zuhûru ancak insan-ı kâmilidir. Çünkü insan-ı kâmilin Hakk-ı mutlaka dönük bir yüzü vardır, bu onun bâtını ve gaybî hüviyetidir. Diğer yüzü ise âleme dönüktür ki bu da onun inâiyeti ve zâhiriyyesidir.*”<sup>305</sup>

### 2.7.2. Adem

Müellife göre Hakk'ın mutlak vücûdu her şeyi öylesine kaplamıştır ki ne O'nun varlığından başka bir varlık vardır ne de varlığının karşısında yokluk diye bir şeyden söz edilebilir. Cendî mâsivallah denen ne varsa, bunların aslında Hakk'ın isimlerinin sûretleri olduğunu söyler. Hak, bir ışık gibi çeşitli büyüklük ve vasıftaki aynalara yansır, kişi de aynalardaki görüntüleri gerçek vehmeder. Her şeyin esasında tek Bir'in görünümü olduğunu, sivâ denilenlerin ise aslında var olmadığını fark etmez.<sup>306</sup>

هو الواحد الموجود في الكل وحده/ سوى أنه في الوهم سي بالسوى

Her şeyde tek başına var ve bir olan O'dur/ Ancak  
vehimde sivâ diye adlandırılır<sup>307</sup>

Cendî perdeli kimselerin âleme baktıklarında mukayyed vücûdu görüp Hakk'ın mefkûd ve gayr-ı meşhûd olduğunu zannettiklerini ifade eder. Oysa âriflere göre Hak her mevcûdda meşhûddur, mefkûd olan ise âlemdir.<sup>308</sup> Âlem, Hakk'ın varlığının karşısında yok gibidir ancak bu yokluk *salt yokluk* değil, nisbî bir

---

Burada su ile simgelenen Hak, kap ise mazharlardır. Nitekim zuhûr, mazhara; ilimse malûma tâbidir.

<sup>303</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 11-12.

<sup>304</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 375.

<sup>305</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 374.

<sup>306</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 425.

<sup>307</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 425; Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 157.

<sup>308</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 490-491.

yokluktur.<sup>309</sup> Nitekim müellif zorunluluğun Hak, imkânın âlem, imtinânın ise adem-i mahz için olduğunu söyler.<sup>310</sup> Peki vücûda gelmeyen şeyler madum değil midir? Hayrın hepsi vücûdda, şer de ademdeyse Allah, kendisi için zâtî olan rahmetle neden her şeye vücûd vermemiştir? Cendî, Allah'ın cömert olduğunu ve bu cömertlik hazinesinden vücûd ifâza ettiğini söyler. Her şeye ifâza olunan vücûd her şeyi kuşatan rahmet-i âmmedir. Ancak madumlarda rahmete karşı bir adem-i kabiliyet söz konusudur ve bu onun dünya ve âhirette rahmet hükmünün adem-i zuhûrunu iktizâ etmektedir. Vücûd nûruna kabiliyeti olmayanlarda Rahmânî tecellî ile ayınlar üzerine ifâza olunan rahmet ancak ademî nisbetler ya da nisebî ademlerdir. Nitekim adem-i mahzın, rahmetin kendisiyle ilişki kuracağı bir hakîkati yoktur. Her şeyi kuşatan rahmet bu nisebî ademlere ve ademî nisbetlere de ulaşır; gazab, elemeler ve ölüm gibi şeyler de böylece ortaya çıkar.<sup>311</sup> Cendî şöyle der: “Cömertliği, rahmeti, ilmiyle her şeyi, hatta ademî nisbetleri de kuşatanı tesbih ederim. O (ademî nisbetleri) hudûse getirdi (أحدثها) ve onlara vücûddan bir pay verdi”.<sup>312</sup> Şeyh de *İnşâ*'da adem-i mahzın bir hakîkatinin olmadığını, bu yüzden ilmin de kendisiyle ilişki kuramadığını söyler. Ona göre salt yokluğun tek hakîkati *nefy*dir (nefy-i mahz), bu yüzden ondan bir ilim hâsıl olmaz.<sup>313</sup>

Müellif “*Allah göklerin ve yerin nûrudur*”<sup>314</sup> âyetini emir ve halk âlemlerine yayılan *vücûd nûru* olarak yorumlar. Eğer bu nûr olmasaydı ne bu iki âlem zuhûr eder, ne de kevnenden herhangi bir şey var olabilirdi.<sup>315</sup> İbnü'l-Arabî'nin Yûsuf fassında “*Allah'tan gayrısı yahut âlem denilen şeyin Hakk'a nisbeti, gölgenin gölge sahibine nisbeti gibidir*” sözünden hareketle Cendî de mümkünlerin gölge varlıklar olarak asıllarının adem olduğunu, gölge sahibi yok farz edildiğinde anında aslî hallerine döneceklerini söyler.<sup>316</sup> Gölge sahibi ile gölge arasında bu açıdan büyük bir uzaklık

---

<sup>309</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 6<sup>b</sup>.

<sup>310</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 135.

<sup>311</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 617.

<sup>312</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 195.

<sup>313</sup> İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, 143. Ayrıca bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 617.

<sup>314</sup> Nûr, 24/35.

<sup>315</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 12<sup>b</sup>.

<sup>316</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 425-427.

vardır çünkü “vücûdla adem arasında olan uzaklıktan daha büyük bir uzaklık yoktur”.<sup>317</sup>

Vücûda kabiliyetleri olmadığından madum olanlar için nisbî ademden bahsedilebileceğini ifade ettik. Zuhûra gelme de adem-i mahzdan değil, adem-i izâfîdendir.<sup>318</sup> Peki mümkünlerin varlıklarının devamı nasıl gerçekleşir? Cendî mümkünler için aslolanın adem-i sâbit olduğunu ve kendileri için aslî olan ademi talep ettiklerini söyler<sup>319</sup> ancak mûcid-i müreccih onlara devamlı olarak vücûd nûrunu ve feyzini ulaştırır ve onları her anda icâd eder. Bu vücûd nûru kesildiği anda mümkünler aslî hallerine dönüverirler: “Her şey, kendilerine gelen vücûdî nûrî tecellî kesildiği anda ayının ademliğine döner”.<sup>320</sup> Mümkünlerin ademî hallerine dönmesi de fenâ anlamına gelmez. Âlemdeki tüm şekil ve sûretler Hak için olan mutlak vücûddandır. Mutlak vücûd her şeyi öylesine kaplamıştır ki var olduktan sonra yok olmak anlamındaki adem de, varlığı bir defa da olsa kabul eden sûretlere değil, taayyünlere hastır. Bekâ ise, kendisinde sûretlerin zuhûr ettiği Hak vücûda aittir ve aslında fenâ da bekâ da itibarîdir: “Ne fenâ vardır ne bekâ, ne tecellî ne hicâb, ne cimrilik ne cömertlik, ne uzaklık ne de yakınlık”.<sup>321</sup>

### 2.7.3. Sûret-Heyûlâ

Felsefî literatürde sûretin iki ayrı anlamda kullanıldığı görülür. Birinci açıdan o “bir şeyi o şey yapan öz, mâhiyet”;<sup>322</sup> ikinci açıdan ise “görme duyusuyla bir şeyin diğer şeylerden ayrılmasını sağlayan özellik”<sup>323</sup> olarak tanımlanır. Her ne kadar İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin kelimeyi birinci mânada da kullandıkları ifade edilse de<sup>324</sup>

<sup>317</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 427. Benzer bir mâna için bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 63.

<sup>318</sup> Konuk da, zuhûrun adem-i mahzdan olmadığını, “belki bilkuvve mevcûd ve fiilen madum iken mertebe-i gaybden ibâret olan adem-i izâfîden” zuhûrun gerçekleştiğini belirtir. bk. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, 5. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 3: 159.

<sup>319</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 492. Cendî mümkünlerin aynları adem karanlığında olduğunu ve vücûd nûrunun onların karanlığını yok ettiğini söyler. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 427.

<sup>320</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 390. Cendî bir başka yerde de ‘Âlem, Hak vücûddan kat-ı nazar edersek şuhûdu mümkün olmayan adem-i mahzdır’ der. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 297.

<sup>321</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 495.

<sup>322</sup> Mahmut Kaya, “Sûret”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 539.

<sup>323</sup> Ebû Yusuf es-Sabbah Yakub b. İshak Kindî, “Beş Terim Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, 4. Baskı (İstanbul: Klasik, 2018), 290.

<sup>324</sup> Ekrem Demirli, “Sûret (Tasavvuf)”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 540. Konevî ise “Sûret, aynı zamanda her şeyin hakîkatine verilen müşterek bir isimdir” diyerek sûretin birinci anlamına işaret eder. bk. Konevî, *Mektuplaşmalar*, 46.

onların sûretle kast ettikleri daha ziyâde “bir şeyin yaratılış biçimi”, “hakikat ve mâhiyet karşısında bir şeyin dış varlığı” ve “bâtınının karşısında o şeyin mazharı” gibi zuhûr ve taayyünü çağrıştıran anlamlardır.<sup>325</sup> Cendî “Âlemin sûretlerinin hepsi Hak vücûd aynasında zuhûr eden hey’et, şekil ve nakışlar veya âlemin hakikatlerinin sûretlerindeki Hak vücûdun taayyünleridir” diyerek sûret-zuhûr ilişkisini vurgular.<sup>326</sup> Ona göre ayn birdir ancak sûretler çoktur<sup>327</sup> ve yaratılmış mevcûdâtın sûretleri de nefes-i Rahmânî’nin çeşitli tecellîleridir.<sup>328</sup> Nefes-i Rahmânî, ilk feyzi takip eden vücûdî feyz ile mazhardan bir sûreti çıkarıp diğerini giydirir. Vücûd bu şekilde daima teceddüd ederek sûretten sûrete bürünür. Müellif bu durumu nehirden akan su ile misâllendirir: Su aktığı yere göre şekil alır ve bir yerde sâbit ve bâkî kalmaz. Bir yerden ilk kez geçen damlanın yerine bir başkası geçer ancak suyun aktığı yüzey ehadiyyet halinde olduğundan bakan kişiye arada ittisâl olduğu izlenimini verir. Aynı durum nefes-i Rahmânî’nin feyzi için de geçerlidir. Bu feyz mazharlar üzerine öyle sürekli akar ki, insan sürekli yenilenme halinde olduğunun idrâkinde olamaz. Bu, İbnü'l-Arabî’nin *tecdîd-i halk* dediğidir. Süleyman-Belkıs kıssasında tahtın Sebe’den getirilmesi de aslında vücûdun bâkî kalıp sûretin Sebe’deki tahttan soyutlanması ve Süleyman’ın yanında yeniden giydirilmesinden ibârettir: “Âsaf, arşî sûreti (tahtın sûretini) Sebe’deki vücûdundan çıkarmış ve Süleyman’ın yanında tekrar giydirmiştir, bir tek zamanda ve gecikme olmaksızın”.<sup>329</sup>

Cendî’ye göre bir şeyin sûreti *o sûretle mütasavver olanı* tam olarak göstermez. Akıl, sûret ile sûret sahibi arasını tefrîk eder. Bununla beraber sûret, sûret sahibinden bütünüyle başka bir şey de olmayıp, o kişi için zâtî bir özelliktir. Bu bakımdan *ilâhî zâtî kemâlî insânî sûret*, Allah ismiyle müsemmâ Zât’ın sûretidir.<sup>330</sup>

<sup>325</sup> bk. Suâd el-Hakîm, "Sûret", *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 572.

<sup>326</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 562.

<sup>327</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 669. Ayrıca bk. Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 14<sup>a</sup>.

<sup>328</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 55.

<sup>329</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 564. Cendî’ye göre bu hâdisede sûretin bir yerdeki vücûdundan çıkarılıp bir başka yerde tekrar giydirilmesi mislin icâdıdır, aynı değil. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 568. Ahmed Avni Konuk’a göre ise hâdisede değişen vücûddur, sûret ise değişmez. bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 3: 240-241. Konuk’un bu yorumuna bakıldığında sûreti mâhiyet olarak yorumladığı görülmektedir.

<sup>330</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 357.

Cendî, sûretin ikinci anlamıyla da tahkîk meşrebinde felsefedekinden daha geniş bir mânayı muhtevî olduğunu belirtir. Ona göre bu kavram sadece cismâniyeti içermez; bilâkis aklî, hayâlî, zihnî, nûrî, rûhânî ve ilâhî sûretler de olabilir. Nitekim *إن الله خلق آدم على صورته* / “Rabb’imi en güzel sûrette gördüm”<sup>331</sup> ve *رأيت ربي في أحسن صورة* / “Allah Âdem’i kendi sûretine göre yarattı”<sup>332</sup> hadislerinde sûret ilâhî varlığa izâfe edilmiştir.<sup>333</sup> Aynı şekilde rûh da kendine has bir sûrete sahiptir. Müellife göre tüm sûretlerin bir maddesi vardır, sûretler maddeden müstağnî kalamazlar<sup>334</sup> nitekim sûretin hakîkati *herhangi bir madde veya cüzde şekil bulmuş ictimâî bir heyettir*.<sup>335</sup> Ancak burada maddeyle kast edilenin, cismânî maddeler olmadığı açıktır. Müellife göre bu madde *heyûlâdır*.<sup>336</sup> Her ne kadar İbnü'l-Arabî aynı medlûl için *heyûlâ* yerine *hebâ* terimini kullanmış olsa da, Cendî’nin tercihinin felsefî terminolojiden yana olduğu görülür. *Heyûlâ* ya da *hebâ* “Allah’ın, âlemin sûretlerini açtığı madde”dir.<sup>337</sup> Bu maddenin ortaya çıkışı şu şekilde gerçekleşir: Allah bilinmeyi murâd ettiğinde mahlûkâtın ortaya çıktığı *manevî yer* oluşur: ‘Amâ.<sup>338</sup> ‘Amâ ilk olarak ervâh-ı müheyyemenin sûretlerini kabul eder. Bu müheyyem (âşık) rûhlardan *akl-ı küllî*, *akl-ı evvel* ya da *kalem-i alâ* diye isimlendirilen rûha diğerlerinin bilgisi (ilm-i tecellî) Allah tarafından ihsân olunmuştur. Bu rûha *nûr* ismi tecellî edince gölgesi belirir. Bu gölge *nefs-i küllî*, *nefs-i ûlâ* ya da *levh-i mahfûz* diye adlandırılır. Nefs-i küllî ise iki şeye sebep olur: *Mertebe-i tabîat* ve *hebâ*, yani *ilk heyûlâ*.<sup>339</sup> İşte bu ilk heyûlâ cisimlerin

<sup>331</sup> Hadis için bk. (farklı lafızlarla) Tirmîzî, *el-Câmiu’l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1996), “Şâd Sûresi”, 39 (No. 3234).

<sup>332</sup> Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “Cennet”, 2841.

<sup>333</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 165-166.

<sup>334</sup> *فإن الصور لا تستغني في الوجود عن المادة*. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 159.

<sup>335</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 166.

<sup>336</sup> Burada şu husûsu hatırlatmakta fayda vardır. Esas olarak İslam filozofları ile kelâmcılar arasında cereyân eden, madde-sûret ve cevher-araz teorileri ekseninde tartışılan yaratma probleminde İslam filozofları birinci teoriyi, kelâmcılar ise ikinciye savunmuşlardır. Filozofların öne sürdükleri teoride Tanrı’nın şeyleri heyûlâdan (ezelî madde) yarattığı savunulurken, kelâm atomculuğunda yaratma yoktan var etme şeklindedir. Kelâmcıların bu tezi yoktan yaratan bir Tanrı’nın daha yetkin olacağı ön kabulüyle gerekçelendirilir. bk. Osman Demir, “Fahreddîn er-Râzî’de Cevher-i Ferd ve Heyûlâ-Sûret Teorileri”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 536. Cendî’nin de burada maddeyle kast ettiği cismânî bir madde değil, İslam filozoflarında olduğu gibi heyûlâ anlamına gelen maddedir. .

<sup>337</sup> Kaşânî, “el-Hebâ”, 567.

<sup>338</sup> Muhammed Hacı Yusuf’un anlatımına göre ‘amâ olan bu yer Cendî’ye göre *gamâ* diye isimlendirilir.

<sup>339</sup> Bu sıralama için bk. Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü’l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*, trc. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes, 2013), 39-41.

ortaya çıktığı *dördüncü heyûlâ*dır. Bunun ilk oluşu, cisimlerin ilk maddesi olmasından, dördüncü olması ise dördüncü zuhûr mertebesinde oluşmasındandır.<sup>340</sup> İlk heyûlâdan sonra sûret, daha sonra ise cism-i küllî ve insan-ı kâmil oluşur.<sup>341</sup>

Cendî, heyûlâyı *sûretten önceki madde* anlamında kullandığı gibi “*bir şeyin kendisinde ortaya çıkan şeye göre adı*”<sup>342</sup> anlamına gelecek şekilde de kullanır. Buna göre meselâ harfî sûretler için *nefes* bir heyûlâdır.<sup>343</sup> Müellif, heyûlâ ve sûret arasındaki ilişkiyi cevherle araz arasındaki ilişkiye benzetir: Araz olmadan cevher, sûret olmadan da heyûlâ tahakkuk edemez.<sup>344</sup>

Cendî’ye göre mazhar anlamındaki sûretler önce ulvî ve süflî olarak iki ana bölüme ayrılır. Bunlar da daha sonra şu şekilde alt başlıklara bölünür:

1. Hakikî ulvî sûretler: Rubûbiyet isimleri ve vücûbiyet hakikatlerinin sûretleridir. Bunların maddesi veya heyûlâsı ‘*amâ*dır. Bu sûretlerin zâhiri tabîat-ı küllîdir.

2. İzâfî ulvî sûretler: *Ervâh-ı akliyye*, *ervâh-ı müheyyeme*, *ervâh-ı nefsiyye* ve *melâike-i müheyyemenin hakikatlerinin sûretleridir*. Tahkîk meşrebince bunların maddesi nûrdur.

3. Süflî sûretler: Bunlar kevnle alakalı olan imkânî sûretlerdir ve bunlar da ulvî ve süflî olarak ikiye ayrılmaktadır. Ulvî olanlar âlem-i emr, âlem-i misâl-i mutlak ve âlemî misâl-i mukayyedin sûretleridir. Bunların ulvî oluşu daha aşağısında bulunan cismânî hakikatlere nisbetle ulvî olmalarındandır. Maddeleri ‘*amâ-i merbûbdur*. Süflî olanlar ise âlem-i ecsâmın sûretleridir. Bunlar da ulvî ve süflî diye ikiye ayrılır. Ulvî olanlar arş, kürsî, felekler, yıldızlar ve göklerdir. Bunların maddesi cism-i küllîdir. Süflî olanlar ise unsurlardır. Unsurlar da yeniden ulvî ve süflî olarak ikiye ayrılır. Ulvî olanlar havâî, nârî ve mâricî rûhların sûretleridir. Bunların maddesi hava, ateş ve bu ikisinin karışımından oluşanlardır. Süflîler ise, neşetinde iki ağırın (toprak ve su) iki hafife (ateş ve hava) baskın gelenlerdir. Bunlar ise madenler, bitkiler ve hayvanların sûretleri olmak üzere üç gruptur. Müellif tüm bu sûretlerin altında nice âlemler

---

<sup>340</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 602.

<sup>341</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 99.

<sup>342</sup> Kaşânî, "el-Heyûlâ", 571.

<sup>343</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 55.

<sup>344</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 491.

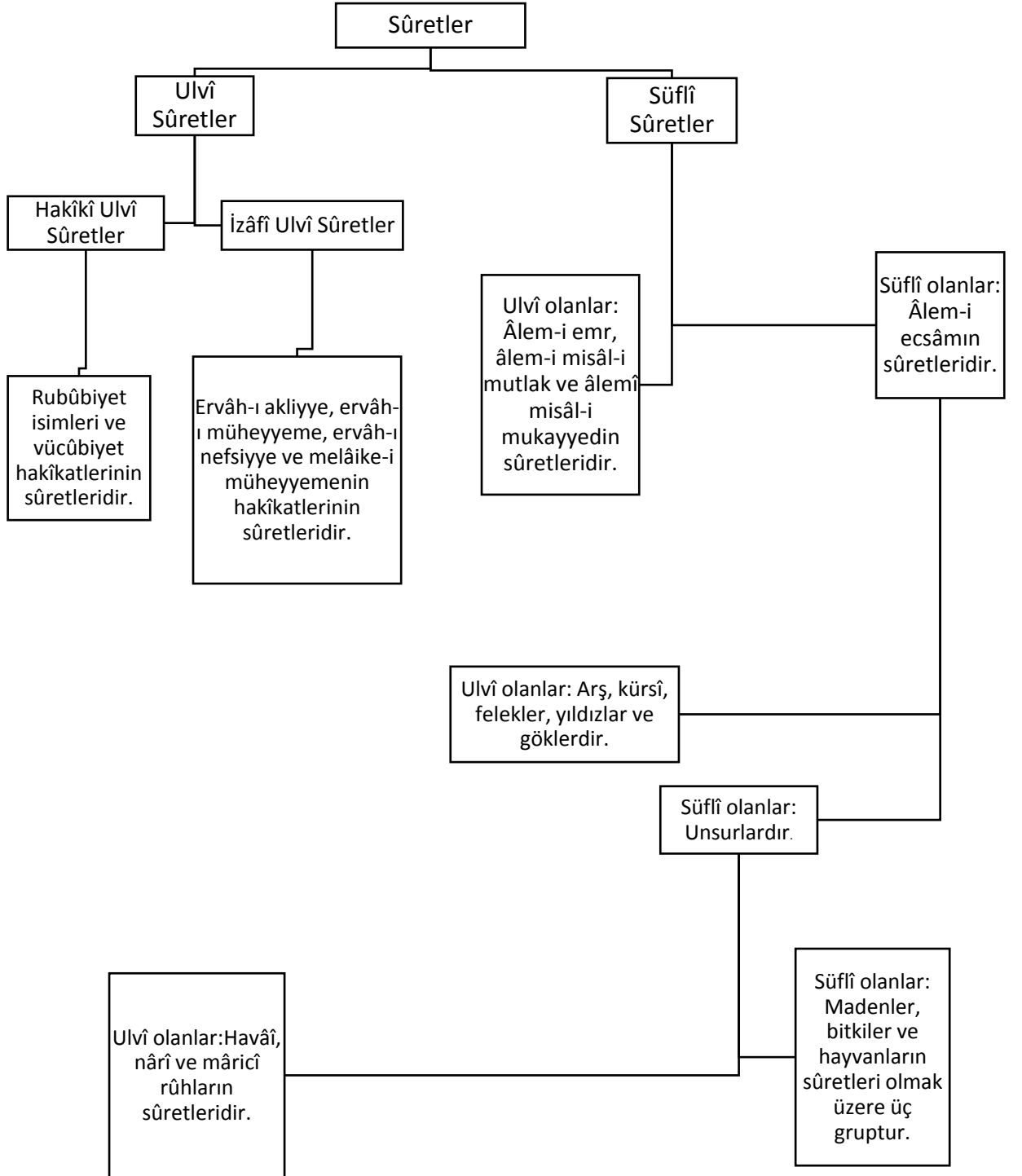
olduğunu belirtir. Bu sûretlerin tasnîfi aynı zamanda kevn âleminin de tasnîfidir.<sup>345</sup>  
Cendî'nin sûretlere dâir yaptığı bu gruplamayı şu şekilde gösterebiliriz:

---

<sup>345</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 166-167.



**Tablo 3: Sûretler Tasnîfi**



#### 2.7.4. ‘Amâ-Gamâ

Amâ terimi İbnü'l-Arabî ekolüne *أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه* / “Rabbimiz halkını yaratmadan önce neredeydi?” sorusuna Resûlullah’ın verdiği cevapla girmiştir. Peygamberimiz bu soruyu *كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء* / “Altında ve üstünde hava bulunmayan ‘amâdaydı” şeklinde cevaplamıştır.<sup>346</sup> ‘Amânın neresi ya da hangi merteye olduğu konusunda ise ekol içinde farklı görüşler vardır. İbnü'l-Arabî, Rahmân’ın sûretini kabul eden ilk sûretin ‘amânın sûreti olduğunu söyler.<sup>347</sup> Ona göre âlemin sâbit cevheri ‘amâdır<sup>348</sup> ve böyle olmakla ‘amâ nefes-i Rahmânî ile aynı anlama gelir.<sup>349</sup> İbnü'l-Arabî rubûbiyyetin Rahmân isminden ‘amâyı talep ettiğini, Rahmân’ın da bu talep üzerine nefesi verdiğini ve ‘amânın böylece meydana geldiğini belirtir.<sup>350</sup> O halde İbnü'l-Arabî’ye göre ‘amâ rubûbiyyetle irtibatlıdır.

Daha önce geçtiği üzere, Cendî’ye göre nefes-i Rahmânî taayyün-i evvelle ortaya çıkmakta ve bu sebeple hem bu nefes hem de ‘amâ yaratma/zuhûrla ilişkili bir kavram olarak görülmekteyken,<sup>351</sup> Kaşânî ‘amânın zuhûrla ilişkisini teslim etmekle birlikte, farklı bir yaklaşım sergileyerek ‘amâ mertebesinin taayyün-i sâni ile oluştuğu kanısındadır.<sup>352</sup> Cîlî ise ‘amâ hakkındaki son görüşünde onu zuhûrla ilişkilendirmez. Ona göre ilâhî Zât’ın *gayb-ı mutlak, sâzic zât, munkatau’l-işârât* ve *mechûlü’l-gayb*

<sup>346</sup> Soru sahibi Ebû Rezîn el-Ukaylî’dir. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 71. Hadis için bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *el-Câmiu’l-kebîr*, "Tefsîru’l-Kur’ân", 12 (No. 3109).

<sup>347</sup> Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 13: 334.

<sup>348</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13: 370, 395.

<sup>349</sup> bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 14: 41; Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 15: 172; Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 16: 250.

<sup>350</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13: 322. Ahmed Avni Konuk bu oluşumu şu şekilde açıklamaktadır: “Fezâda nefes-i Rahmânî’nin imtidâdından hâsıl olan sehâb-ı müzîlerde bi’t-tabî/hareket zâhir olur ve tenfis hubb-i zuhûra müstenid olduğundan harareti münticidir. Şiddet-i hararet devam ettiği hinde nefes-i Rahmani merteye-i letâfet ve ulüvdedir. Mümtehd oldukça ehl-i fennin sehâbe ve ehl-i hakîkatin amâ tabir ettikleri asl-ı avâlim halini bi’l-iktisâb teberrüd ve tarattub ederek merteye-i kesâfete tenezzül etmekle sâfil olur.” Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 48.

<sup>351</sup> Konevî de amâyı mazharların kaynağı olmakla niteler. bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 31. Muhammed Hacı Yusuf amâyı “mahlûkâtın ortaya çıktığı manevî yer” olarak tanımlar ancak bu tanım ulvî sûretleri kapsamadığı için eksik görünmektedir. bk. Hacı Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, 39. Ahmed Avni Konuk’a göre de amâ mertebesi taayyün-i evveldir. bk. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 46.

<sup>352</sup> Kaşânî, "el-Hazretü'l-amâiyye", 207. Ayrıca o ikinci taayyünün göreceli isimleri arasında Nefes-i Rahmânî’yi de sayar. bk. Kaşânî, "et-Taayyünü’s-sâni", 137.

diye de adlandırılan ilk mertebesi aynı zamanda ‘amâ mertebesidir.<sup>353</sup> Cürçânî’ye göre ise ‘amâ, mertebe-i ehadiyyetten ibarettir.<sup>354</sup>

Cendî’ye göre de ‘amânın, zuhûrla ilişkili olduğunu ifade ettik. Bu, ‘amânın vücûdun taayyünüyle oluştuğu anlamına da gelmektedir. Müellif vücûd dâiresinin iki ana kısma bölündüğünü söyler. Birinci kısım yukarıda sözü edilen ‘amâdır. Buradaki ‘amâ, sûret konusunda bahsi geçen ulvî sûretlerin maddesidir. İbnü'l-Arabî takipçilerinin çoğu bu ‘amâdan ya izâfetsiz olarak bahsederler yahut da özellikle vurgulamak istediklerinde *Rabb'in 'amâi* (‘amâ-i Rab) derler. Süflî sûretlerin maddesi ise vücûd dâiresinin ednâ olan diğer yarısını oluşturan *merbûbun 'amâi* (‘amâ-i merbûb). İşte bu ‘amâyı Cendî *gamâ* olarak isimlendirmektedir.<sup>355</sup> Gamâ, kevnî ‘amâî maddedir ve ondan var edilen ilk sûret tabîattır.<sup>356</sup> Bütün bunlardan anlaşılan, ‘amânın ulvî sûretlerin, gamânın ise süflî sûretlerin oluştuğu manevî yer olduğudur. Gerek ‘amâdan gerekse gamâdan var edilen sûretlerin hiçbirisi bir daha ademe inkılâb etmemektedir; değişen, dönüşen yalnızca taayyünlerdir.<sup>357</sup>

Müellif, Allah isminin harfleri özelinde yaptığı mertebe tasnîfinde de ‘amâ ve gamâdan söz eder. Buna göre lafzullahtaki birinci lâm ‘amâ, ikinci lâm ise gamâdır. Gamâ, ‘amâyaya idgâm edilmiştir çünkü rab merbûbu, ilâh meluhu, hâlık mahlûku ve illetler de malûlleri hem gerektirir hem de kapsarlar. İki ‘amânın birleşmesi vücûb-imbân ve gayb-şehâdet denizlerinin de birleşmesi anlamına gelir ve bu açıdan Allah’ın sûretine göre şekillenmiş olan Âdem de *mecme'u'l-bahreyn* olur.<sup>358</sup> Cendî’nin birinci lâmı ‘amâ, ikinciye ise gamâ olarak isimlendirmesiyle, hemzenin taayyün-i evvelin, dolayısıyla ‘amâ mertebesinin sembolü olması arasında bir çelişki var mıdır? Yani ‘amâ hemze midir yoksa ilk lâm mıdır? Bizim anladığımız, ‘amâ diye

---

<sup>353</sup> bk. Cîlî, *Merâtibu'l-vücûd*, 12-13. Ancak Cîlî’nin ilk eseri olan *el-Kehf ver'arakim*’de amâyı ikinci mertebe olarak nitelediği görülür. Bu durumda Cîlî’nin de ilk görüşünde selefleri gibi amâyı zuhûrla ilişkilendirdiği söylenebilir ancak Abdullah Kartal müellifin amâ konusundaki görüşünün son eserinde belirttiği şekilde olduğu kanaatindedir. Abdülkerîm b. İbrâhîm Cîlî, *el-Kehf ve'arakim fi şerhi bismillâhirrahmânirrahîm*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî, t.y., 27; Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, 65-66.

<sup>354</sup> Cürçânî, "Amâ", 169.

<sup>355</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 71. Bu isimlendirmeye Cendî’yi referans göstererek Fenârî de işaret eder. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, 317, 330.

<sup>356</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 333.

<sup>357</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 154-155.

<sup>358</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 72.

isimlendirilenin taayyün-i evvel olduğu, Rabb'in 'amâi veya merbûbun gamâi diye isimlendirildiğinde ise melekût ve mülk âlemlerine işaret edildiğidir. Yani Cendî'ye göre nefes-i Rahmânî ile meydana gelen 'amâ, ulvî sûretlerin maddesi olarak kullanıldığında *rubûbiyyet 'amâi*, süflî sûretlerin maddesi olarak kullanıldığında ise *gamâ* olarak isimlendirilmektedir. Nitekim ümmü'l-kitâbın mertebelerinde birinci mertebenin *ümmü'l-kitâbi'l-ekber*, ikinci mertebenin ise *ümmü'l-kitâbi'l-ilâhiyye* olduğunu ve bu ikincisinin 'amâ adını aldığını ifade etmiştik. Üçüncü mertebe ise *müdebbir ismini açan ümmü'l-kitâbtır*. Cendî'ye göre ise bu, kevn âleminin hakikatü'l-hakâikinin esasıdır (ümm) ve bu açıdan âlemin 'amâi, yani gamâdır. Bu durumda müellifin zikrettiği 'amâlar arasında bir çelişki görünmemektedir.

### 2.7.5. Tecellî/Feyz

Cendî âlemdeki tüm sûretlerin Hak vücûd aynasında zuhûr eden heyet, şekil ve nakışlar olduğunu söyler. Bu nakışlar Allah'ın tecellîsi ile oluşurlar. Allah mütecellî, kâbiller ise mütecellâ lehtir; tecellî ise kendisine tecellî olunanın husûsiyetine göre vücûdun taayyünüdür. Vücûd, çeşitli hazretlerde muhtelif tecellîler ile bir sûretten soyunup diğerini giyinir ve esasında bir tek tecellîden söz edilir.<sup>359</sup> Bu tek tecellînin zuhûrâtı ise tecellî hazretlerine, esmâ mertebelerine ve kâbil ve mazharların özelliklerine göredir.<sup>360</sup> Kâbillerin husûsiyetine göre gelen tecellîler birbiri ardınca ve ittisâl halindedir, tıpkı nehirde akan su gibi. Buna *dâim tecellî* denir. Bu dâim tecellîlerin ise her biri diğerinden farklı olup, tahkîk ehline göre tecellîlerin tekrarı muhâldir. Müellif, tecellînin her anda teceddüd ve teaddüd ettiğini söyler, çünkü ilk kabul ikinci kabulden her zaman farklıdır:<sup>361</sup>

ولا أقول بتكرار الوجود ولا / عود التجلي فما في الأصل تكرار

فالبحر بحر على ما كان في القدم / إن الحوادث أمواج وأنهار

لا تحجبك أشكال يشاكلها / عمن يشكّل فيها فهي أستاذ

Ne vücûdun yineleneneğini savunurum ben ne de  
tecellînin, hakîkatte tekrar yoktur

Deniz kıdemde olduğu üzere denizdir, hâdiseler ise  
dalgalar ve nehirler

<sup>359</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 562-563.

<sup>360</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 494-495.

<sup>361</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 495.

O şekli verenden bir örtü gibi perdelemesin seni, ona benzeyen şekiller<sup>362</sup>

Eşyanın ve istidâdlarının önce ilmî, ardından aynî mertebede vücûdunu gerektiren zâtî tecellî *feyz-i akdes*; istidâdların hâricte zuhûrunu gerektiren esmâî tecellîler ise *feyz-i mukaddes* olarak adlandırılır.<sup>363</sup> Feyz, sözlükte “fazla suyun yatağından taşması, bir haberin yayılması, bir sırrın ifşâsı” gibi daima *akmak*, *yayılmak*, *taşmak* gibi mânalarla ilişkilendirilerek kullanılır.<sup>364</sup> Bu kelimeyi mümkünlerin varlığa gelişini açıklamak üzere kullanan ilk kişi ise İbnü'l-Arabî'dir. Kelime, onun vahdet-i vücûd görüşünde “*bütün varlıklar belli bir kaynaktan çıkıp akan bir su gibi o varlıktan çıkıp*” aktığı için yaratma eyleminin izâhına yönelik önemli bir kavrama dönüşmüştür.<sup>365</sup> İbnü'l-Arabî'de ayân-ı sâbitenin ortaya çıktığı *feyz-i akdes* ve ilâhî isimlerin tecellî ettiği *feyz-i mukaddes* olarak iki tür feyzden söz edilir. *Feyz-i akdes* Hakk'ın gaybına mahsustur<sup>366</sup> ve bu yüzden ulûhiyet mertebesi için söz konusu edilir.<sup>367</sup> Cendî, âlemin vücûdu için gerekli olan esmâî her tecellînin aslında kudsî olduğunu söyler ancak “*zâtî şe'nlerin gaybından gelen gaybî feyz ve zâtî tecellî ise feyz-i akdestir*”.<sup>368</sup> Feyz, feyz verenle (mufîz), kendisine feyz verilen (mufâz aleyh) arasında gerçekleşir. Feyzi ifâza eden Allah'tır, feyz ise O'nun ihsânıdır. Feyzi kabul eden ise âlemdir. Âlem ise ikidir: *Âlem-i cem'* ve *âlem-i tafsil*. İsimlerin zuhûru âlem-i tafsilde, zâtî cem'in zuhûru da âlem-i cem'dedir. O halde âlem-i cem', feyz-i akdes ile zâtî tecellîlerin ihsan olunduğu âlem, âlem-i tafsil ise esmâî tecellîlerin cârî olduğu âlemdir.<sup>369</sup> Bir başka açıdan feyz-i akdes; ezelf ilimde mâlumatın, bu mertebedeki

<sup>362</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 416. Lâmiî Çelebi son iki beyti şu şekilde tercüme eder: “Kemâ kândür kıdem üzre bu deryâ/Havâdisdür ona emvâc ü enhâr/Gerekmez olmak eşkâliyle mahcûb/Hakikat-bîn olup ref eyle estâr”. bk. Câmî, *Evlîyâ Menkıbeleri*, 735. Câmî bu beytin Fahreddîn Irâkî'nin *Lemeât*'ında yer aldığını belirtir ancak biz tesadüf edemedik.

<sup>363</sup> bk. Cürcânî, “Feyz-i akdes”, “Feyz-i mukaddes”, 58-59.

<sup>364</sup> Selçuk Eraydın, “Feyiz”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 513.

<sup>365</sup> Eraydın, “Feyiz”, 12: 514.

<sup>366</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 120. Ayrıca bk. Konevî, *Mektuplaşmalar*, 51.

<sup>367</sup> Varlık mertebelerinin altılı tasnîfine göre feyz-i akdes, taayyün-i evvel ve taayyün-i sâniyi içine alan vâhidîyyet mertebesinde gerçekleşir. bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 118. Suâd el-Hakîm ise, feyz-i mukaddesin Mutlak Varlık'ın tabiatındaki ikinci taayyün derecesi olduğunu söyler. bk. Suâd el-Hakîm, “Feyz”, 197.

<sup>368</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 156. Ahmed Avni Konuk bu mertebenin esmânın kesretinden akdes olduğu için bu adı aldığını söyler. bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 118.

<sup>369</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 281.

adıylı a‘yân-ı sâbitenin ortaya çıkışını sağlar. A‘yân-ı sâbite zuhûr ettikten sonra âlemde yayılması ise feyz-i mukaddes vasıtasıyladır.

İbnü'l-Arabî'ye göre feyzin kabulü için öncelikle mahallin düzenlenmesi (*tesviye*) gerekmektedir. Cendî tesviyeyi “*bakan kişinin sûretini kabul edebilmesi için aynanın yüzeyinin parlatılması*” olarak tanımlar. Buna göre feyzin ifâzasından önce olması gereken, kâbilin bu feyze hazırlıklı hale gelmesidir. Bu hazır olma durumuna ise *istidâd* denir.<sup>370</sup> Eğer kâbilde bu istidâdı kabule zâtî bir istidâd olmazsa, feyzi kabulü için de istidâd olamaz. O halde istidâd kazandırma anlamındaki tesviye, *tesviyeye öncelenir*. Bu durumda âlemin, Hakk'ın sûretini zuhûra hazır olması *vücûdundan sonradır*.<sup>371</sup> Kâbil malûmun bu zâtî, gayr-ı mec‘ûl, manevî istidâdı zâtî feyz-i akdesten oluşmuştur. Bu feyz-i akdesle vücûdu kabul eder. *Hak vücûdu* kabul ettikten sonra da daha kâmil tecellîyi kabule hazırlanır.<sup>372</sup>

*Feyz-i mukaddes* Hakk'ın *esmâî tecellî*leridir. Esmâî tecellîler ise feyz-i mukaddesle aynların dış âlemde zuhûrlarını sağlar. Müellif, esmâî tecellîlerin ancak bir hicâbla gerçekleşeceğini söyler. Bu hicâb, dışta zuhûr edecek aynların birbirinden temeyyüz etmesini sağlayacak *ilâhî isimler*dir. Esmâî tecellîler ilâhî isimlerle ilgili iken, zâtî tecellîler Zât'ın mutlaklığından kaynaklanmaz. Çünkü daha önce geçtiği üzere Zât'ın bu mertebesinde bir belirleme yapılamadığı gibi tecellîden de söz edilemez. Bu durumda zâtî tecellîler ulûhiyet hazretinden taayyün etmektedir.<sup>373</sup>

### 2.7.6. Hakikat-ı Muhammediye

Hakikat-ı Muhammediye, “*Allah'ın ilk yarattığı şey benim nûrumdur*”<sup>374</sup> hadisinde işaret edildiği üzere yaratılan ilk nûrdur. Bu anlamda *hakikatü'l-hakâyık* diye de adlandırılır. Kâşânî bu nûrun Hz. Peygamber'e izâfe edilmesini Hz. Muhammed'in bedeninin bir mânanın sûreti, hakikatinin ise hakikatü'l-hakâyık olmasıyla gerekçelendirir.<sup>375</sup> Bu hakikat tüm insânî mazharlık hakikatlerini ortaya çıkarır ve oluşması ilk insan olan Hz. Âdem'in yaratılmasından da öncedir.

<sup>370</sup> “İstidâd; hazırlık, salâhiyet ve kâbiliyetin oluşmasıdır” bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 152.

<sup>371</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 151-152.

<sup>372</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 152.

<sup>373</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 240.

<sup>374</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1: 303 (No. 827).

<sup>375</sup> Kâşânî, “el-Hakikatü'l-Muhammediye”, 217-218.

Resûlullah'ın “*Ben, Âdem su ile toprak arasında iken nebî idim*” demesi bu anlama gelir.<sup>376</sup> Resûlullah, nûru itibâriyle ilk; nübüvvet ve kemâl derecesi itibâriyle son iken; İbnü'l-Arabî ise özel velâyet bakımından sondur (hâtemü'l-evliyâ).<sup>377</sup> Cendî küllî Muhammedî hakîkatin hem nübüvvet hem de velâyet mertebelerinde tecellî etmek için gerektirdiği mazhar-ı ekmelin iki hâtem olduğunu söyler. Bu iki hâtem bir hakîkatin (yani hakîkat-ı Muhammediyye) iki mertebedeki (yani nübüvvet ve velâyet) iki ayrı sûretidir.<sup>378</sup>

Hakîkat-ı Muhammediyye, hem zâhir hem de bâtın tarafıyla kevnî ve ilâhî hakîkatleri cem eder. Bu Muhammedî hakîkatin zâhiri *mişkât-ı hâtem-i enbiyâ*, bâtını ise *mişkât-ı hâtem-i evliyâ*dır.<sup>379</sup> Hâtem-i enbiyâ, yani nebîlerin sonuncusu Hz. Muhammed'dir, Allah ona bütün nebîlerin ehadiyyet-i cem'î olma özelliğini vermiştir. Diğer nebîler ise Resûlullah'ın tafsîl sûretleridir. Cendî, nübüvvetin Resûlullah'ın *vasıta* olması bakımından ümmetiyle Allah arasındaki özel bir nisbet olduğunu söyler. Bu nisbet, ümmetin Allah'a ulaşması açısından *vesîle* diye isimlendirilir. Resûlullah'ın velâyeti ise Allah'la kendisi arasındaki vasıtasız bir nisbettir, bu da *fazîlet* diye adlandırılır. İşte her ezanın arkasından ümmetin yaptığı duâ da (“Allah'ım, Muhammed aleyhisselâma vesîle ve fazîleti ver”) Resûlullah ile ilgili bu iki özelliğin ona tahsîsi içindir.<sup>380</sup>

Her nebî, nübüvvetini ve şerîatın hükümlerini velâyetiyle alır ve aldıklarını ümmetine ulaştırır. Bu açıdan her bir nebî aynı zamanda velîdir. İbnü'l-Arabî nübüvvetle velâyet arasındaki farklardan nübüvvetin sona erer, velâyetin ise ermez mâhiyette oluşuna değinir ve nebîlerin *ilmi* hâtem-i evliyânın *mişkâtından* aldıklarını

<sup>376</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 248. Hadis için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2: 155-156 (No. 2017).

<sup>377</sup> Genel velâyetin hâtemi ise Hz. İsa'dır. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 248. Cendî İbnü'l-Arabî'nin hâtemü'l-velâye oluşuna dâir deliller de sunar. Şeyh'in Kurtuba'da mülâkî olduğu bir meşhed ve iki omzu arasında bulunan Peygamberimizdeki gibi bir mühür bu delillerdendir. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 250.

<sup>378</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 261-262. Ahmed Avni Konuk'un Bosnevî'den aktardığına göre dört tür hâtem vardır: Sûrî ve manevî tasarrufları cem edip hilâfet yetkisi olan birinci hâtem Hz. Ali, ikinci hâtem ise Mehdî'dir. Hz. Ali'ye “hâtem-i kebîr”, Mehdî'ye ise “hâtem-i sagîr” denir. Sûrî ve manevî tasarrufları câmî olmakla beraber hilâfet yetkisi olmayan hâtem Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'dir. Bu özelliği ile ona “hâtem-i asgar” denir. Velâyet-i âmmenin kendisiyle son bulduğu ve ondan sonra hiçbir velînin mevcûd olmayacağı hâtem ise Hz. İsa'dır. Ona ise “hâtem-i ekber” denir. bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 213.

<sup>379</sup> Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 211.

<sup>380</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 252.

söyler. Cendî, Şeyh'in bu cümlesini “yani Allah, resûl ve nebîlere kurb ve velâyete has ilim ve esrârî gösterir” şeklinde yorumlar. Nitekim peygamberler üzerine düşen emir ve nehiylere davet görevi ile sırr-ı kader bilgisi kimi zaman farklılık arz etmektedir. Hızır'ın Hz. Mûsa'ya söylediği söz de bu bağlamdadır: “Ben Allah'ın bana öğrettiği bir ilim üzereyim ki onu sen bilmezsin. Sen de Allah'ın sana öğrettiği bir ilim üzerinesin ki onu da ben bilmem.”<sup>381</sup>

Nebî, üç tür hikmeti ancak velâyeti cihetiyle alır. Bunlar; ümmetine tahsis edilmeyip sadece kendisine has kılınan hikmet, ümmetinin kendisine iştirak ettiği hikmet ve kendisine tahsis edilmeyip ümmetine has kılınan hikmettir. Bu sonuncusu, peygamberlerin her konuda ümmetlerine üstün gelmeyebileceği anlamına gelir. Meselâ Hz. Ömer, Bedir esirleriyle ilgili görüşü veya hurmanın telkîhi konularında Resûlullah'a tekaddüm etmiştir ve bu Resûlullah'ın hâtemliğine zarar vermemiştir. Binâenaleyh bu durum velâyetin nübüvvetten üstün olduğu sonucunu da çıkarmaz.<sup>382</sup> Nebîlerin getirdikleri şerîate tâbi olunması bakımından sahip oldukları fazîlet velîlerde yoktur. Velâyet ile peygamberlik arasındaki bir başka fark ise, nebîlik vahyin kesilmesi ile sona ererken velâyetin devam etmesidir. Çünkü Allah'tan ilkâ, tecellî ve ilhâmıla bilgi alma kapısı daima açıktır. Nitekim Hak Teâlâ kendisini veliyyü'l-hamîd olarak nitelemiştir, nebî ya da resûl olarak değil.

## 2.8. Çokluğun Zuhûru

Zât, âlemlerden ganî oluşu açısından tam bir bilinmezlik içindedir. Ancak O, kendisinde bulunan *zâtî nisbetleriyle* bilinmeyi isteyince âlemi var etmiştir. Zât'ın nisbetleri O'nun ehadiyyetinde müstehlektir, tıpkı sayıların 1'in ehadiyyetinde müstehlek oluşları gibi. 1, ikilik mertebesinde 2, üçlük mertebesinde 3 iken; ne bu sayılar ne de buldukları mertebeleri 1 teaddüd edip sayıları zâtî ehadiyyetinde inşa etmeden önce var (zâhir) değillerdir. Aynı şekilde *esmâî nisbetler* de Zât'ın ehadiyyetinde aynları müstehlek olarak bulunurken, Zât'ın onların zuhûr etmesini istemesiyle mertebelerde, biri diğerinden ayrı olarak zâhir olmuşlardır. Müellif bu durumu / كنت كثرًا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف ‘Gizli bir hazine idim, bilinmeyi

<sup>381</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 253.

<sup>382</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 254.



istedim/sevdim, bilinmek için de halkı yarattım' hadisiyle izâh eder.<sup>383</sup> Ona göre gizli hazine olan Zât'ın nisbetleridir. Hak, bunların bilinmesi için bilinmeyi istemiştir. Nisbetlerinin –bir açıdan- aynı olan nefsiyle tecellî etmiş ve *Hak vücûduyla* da mertebelerde zuhûr etmiştir. Nitekim mümkünlerin hakîkatlerinin mertebelerindeki mâhiyetler bu *Hak vücûd* ile tahakkuk ederler.<sup>384</sup> Müellif Hakk'ın bu zuhûr isteğini *hubbî tecellî*<sup>385</sup> olarak tanımlar.

Hakk'ın bilinme arzusunun nisbetlerine ilişkin olduğunu ifade ettik. Bu nisbetler Hakk'ın sonsuz isimleridir. Müellife göre bilinmesi istenen gizli hazine adetâ şöyle demektedir: “*Ulûhiyetimin zâtı değil sadece nisbetleri olan, mazhar ve meclâlarımdaki her bir taayyünümün beni bilmesini istedim.*”<sup>386</sup> Müellif Hakk'ın ehadiyyet makamıyla vâhidiyyet makamını ayırmak ve bu bilinme isteğinin hangisinde gerçekleştiğini anlatmak için bir hadise daha müracaat eder: *كان الله ولا شيء معه* / “Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu”.<sup>387</sup> Ona göre bu hadis Allah'ın ehadiyyet makamına, bilinmeyi arzu etmesi ise vâhidiyyet makamına işaret eder. Çünkü bilinmeyi sevmek; seven ve sevileni, bilen ve bilineni gerektirir. Hakk'ın esmâ nisbetleri *كان الله ولا شيء معه* / “O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu” sırrında müstehlekken zuhûru talep etmişler ve eserlerinin zuhûru için mazharları gerekli kılmışlardır. Müellif isimlerin mazharlara yönelmesini şu şekilde anlatır:

أحببت / ‘İstedim/sevdim’ sırrı ilim ve malûmât hazretine sirâyet edince her gaybî ve aynîden aşkî bir inbiâs, her mekânî ve eynîden şevkî bir incizâb taayyün etti. İlâhın hakîkati melûha yüz gösterdi, melûhun hakîkati ise ilâha yöneldi. Aynı şekilde Rab ve merbûb, hâlık ve mahlûk, râzık ve merzûk, muhdis ve muhdes (arasında da benzer bir ilişki kuruldu). (Çünkü) merbûbiyyet mertebelerinin mazharlarının hakîkatleri olmadan, rubûbiyyet isimlerinin zuhûru muhâldir. (Nitekim) ‘Eserleri ortaya çıkmayan hakîkatler/ Ölülerden sayılır, değil dirilerden’.<sup>388</sup>

<sup>383</sup> Hadisin farklı vecihleriyle geçtiği yerler için bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 45, 142, 147, 285, 457, 678, 679. Hadisin sıhhati ve sûfî çevrede sağladığı fikrî açılımlar için bk. Ahmet Ögke, “Tasavvufta ‘Kenz-i Mahfi’ Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)’nin ‘Küntü Kenzen Mahfiyyen’ Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004): 9-24.

<sup>384</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 680-681.

<sup>385</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 64, 680.

<sup>386</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 142.

<sup>387</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 74; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 364, 415, 430, 436.

<sup>388</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 74.

Müellif, rubûbiyet nisbetlerinin mazharlara yönelmesinden sonraki aşamada tüm bu nisbetlerin adem darlığından kurtulmak ve *ictimâ* talep etmek için Allah ismine yöneldiklerini söyler. Nitekim “Dönüş Allah’adır”.<sup>389</sup> Tüm rubûbiyyet nisbetleriyle birlikte bütün vücûb hakikatleri böylece *ilâhiyyet hazretine* ilticâ etmiş ve dış âlemde zuhûra talip olmuşlardır. Müellif, Allah Teâlâ’nın önce *allâmu’l-guyûb* ve *âlimü’l-gaybi* ve *’ş-şehadeh* isimlerine nazar ettiğini, bu isimlerin işaretiyle *mürîdîn* irâde ve meşîyyetiyle âlemin hakikatlerine göre takdîrde bulunduğunu; *kadîr* isminin icâdî ve fiilî tesiriyle tecellî edip, *cevâd* ve *vehhâb* isimlerinin de icâdî nûru bahşetmesini emrettiğini betimler. Müellifin anlatımına göre ardından *rahmân* ve *rahîm* âlemlere rahmet sunmuşlar, *adl* ismi ise eşyanın mâhiyetine, istidâdlarına göre vücûdî tecellî nûrunu bahşetmiştir. Âlemin aynları böylece meydana gelmiştir.<sup>390</sup> Çokluğun anlatımındaki bu metaforik üslûbun daha sonraki dönemlerde de kullanıldığı görülür.<sup>391</sup>

Âlemin yaratılmasındaki gaye Hakk’ın çeşitli isimleriyle zuhûru olduğunda, önce bu zuhûr mahallinin düzenlenmesi (tesviye) gerekmiştir. Âlemin tesviyesinden sonra ise rûhun tesviyesi gelir. Nitekim âyette de *فاذا سويته ونفخت فيه من روحي* / “Onu tesviye ettiğimde rûhumdan üfledim”<sup>392</sup> buyrulmuştur. Bu düzenlenme ne anlama gelir? Müellife göre âyette yer alan tesviye *ilâhî nefh için mahalde kâbiliyyetin husûlüdür*. *İlâhî nefh* ise nefes-i Rahmânî’nin o yere teveccühüdür. Hak, bir mahalli rûhu kabulü için tesviye eder ve O’nun rûhu kabulü için bir yeri düzenlemesi demek, ona istidâd

<sup>389</sup> إلى الله المصير / Âl-i İmrân 3/28. Ahmed Avni Konuk, feyz-i akdesin ilk aşaması anlamına gelen bu toplanma durumundan dolayı feyz-i akdesin gerçekleştiği bu mertebenin vâhidiyyet adını aldığını söyler. bk. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 110.

<sup>390</sup> Cendî, *Tuhfetü’l-Fütûh*, 74-76 (*Vuslat Yolu*, 72-74). *İnşâu’d-devâir*’de İbnü’l-Arabî de ilâhî isimlerle ilgili bu tarzda bir betimleme sunmuştur. Göklerin ve yerlerin anahtarlarını ellerinde tutan ilâhî isimler henüz bunlar yaratılmadığı için açacak bir kapı bulamamış, bu sebeple bir araya gelip isimlerin imamlarına gitmişler ve ellerindeki anahtarları kullanacakları kapılan icâdını talep etmişlerdir. bk. İbnü’l-Arabî, *İnşâu’d-devâir*, 157. Benzer bir betimleme *Fütühât*’ta da bulunur. bk. İbnü’l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 1: 279-280; Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 3: 28-29.

<sup>391</sup> Meselâ bk. Yazıcızâde Muhammed, *Müntehâ (Pertev Paşa, 293)*, 6<sup>b</sup>-7<sup>a</sup>.

<sup>392</sup> Hicr, 15/29.

kazandırması demektir.<sup>393</sup> Bu yüzden Allah bilinmeyi dilediğinde O’ndan zuhûr eden ilk şey *nefes* olmuştur.<sup>394</sup>

Tahkîk ehline göre Rahmânî nefes tüm âlemin maddesi kabul edilir<sup>395</sup> çünkü varlıklar Hakk’ın kelimeleridir,<sup>396</sup> tıpkı insânî nefesteki kelime ve harflerin maddesinin *nefes* olması gibi. Harflerin insanın bânında müstehlek oluşları gibi, mevcûdât da Hakk’ın “*Gizli bir hazine idim*” ve “*Allah vardı ve O’nunla beraber başka hiçbir şey yoktu*” makamlarında Hak’ta müstehlektir. Bu istihlak makamında mevcûdât *mahz madum* değil, *nisbî olarak madumdur*. Çünkü mevcûdât esasında Hakk’ın nisbetlerinin mazharlarıdır ve O’nun ilminde var olan harf ve kelimelerdir. Hak, nisbetlerinin mazharlarını görmeyi dileyince, ilminde bulunan sonsuz harflerin sıklığından bu nefes ile rahatlamıştır.<sup>397</sup> Çünkü nefes ya da *tenfîs*in bir anlamı da *rahatlamadır*.<sup>398</sup> Nefesin Rahmân ismine izâfesi de Allah’ın gayba rahmet etmesindedir.<sup>399</sup> Ancak bu gayb hakikî gayb değildir, hakikî gayb hiçbir zaman zuhûru kabul etmez. Bu gayb, a’yân-ı sâbitenin bulunduğu gayb mertebesidir ve Allah bu sâbit aynlara *vücûdî feyz* ile rahmet eder, onlara vücûd verir.<sup>400</sup>

Cendî bu nefesi tüm varlığı dâimî olarak ayakta tuttuğu için *kayyûm* olarak niteler.<sup>401</sup> Çünkü esasında o “*ilâhî isimlerin, kâbil ve hakikatlerinin hepsinin muktezâsınca feyezân eden vücûddan ibârettir*” ve onda tüm sûretlere kâbil *heyûlânî madde* vardır.<sup>402</sup> Bu durum Rahmânî nefes ile heyûlâ arasındaki ilişkiyi de ortaya

---

<sup>393</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 151-152.

<sup>394</sup> Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 56. Nefesin taayyün-i evvel oluşuna daha önce değinilmişti.

<sup>395</sup> Konu hakkında bk. Özdemir, *Dâvûd Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 297.

<sup>396</sup> Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 56.

<sup>397</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 456-457; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9: 217.

<sup>398</sup> Nefesin bu anlamı için İbnü’l-Arabî şöyle der: “Ey sebebi terk eden insan! Bir an nefes alma bakalım! Nefes alıp vermek yaşamının sebebidir. Nefesini ölene kadar tut bakalım! Böyle bir durumda kendi katilin olursun ve cennet sana haram olur.” İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11: 130. Nefesin rahatlatma ile ilişkisi için ayrıca bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11: 116; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13: 334.

<sup>399</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 457. İbnü’l-Arabî bu izâfenin bir sebebinin de, rahmetin kuşatıcılığı ve genelliği ile her şeyin sonunun rahmete ulaşacağına dâir bilgimiz olduğunu söyler. Nitekim Rahmân’dan ancak merhamet edilen ortaya çıkabilir. bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13: 320.

<sup>400</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 457-458.

<sup>401</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 53-54. Konevî bu durumu şöyle ifade eder: “Varlık, söz konusu Nefes-i Rahmân ile ayakta durur, o her şeyi ayakta tutar”. Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 23.

<sup>402</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 543.

koyar. İbnü'l-Arabî de Allah'ın kelimeleri olan âlemin kendisinden ortaya çıktıkları maddeyi Rahmân'ın nefesi olarak nitelemektedir.<sup>403</sup>

Cendî Rahmânî nefes için üç mertebeden söz eder. İlki henüz aynların zuhûr etmediği istihlâk mertebesidir. Müellif bunu *taayyün-i evvelin icmâlî mertebesi* olarak yorumlar. İkinci mertebe nefesin yaratma için imtidâd ettiği mertebedir. Üçüncü mertebe ise nefes-i Rahmânî'nin vücûdî ve feyz-i zâtî mertebesidir. Burada nefes *ism-i zâhir* vasıtasıyla taayyün-i evvelden doğar ve her mâhiyette o mâhiyetin hasebince taayyün eder. Yani mevcûdât nefesle var olur ancak her biri nefesi kendi istidâdınca zuhûr ettirir. Cendî nefesi bu mertebede renge benzetir: Salt renk beyazda beyaz, siyahta siyah, kırmızıda kırmızı, yeşilde de yeşilken mutlak hakîkatinde şeylerin mâhiyetinden başkadır.<sup>404</sup>

Mevcûdâtın Rahmânî nefesi kendi istidâdına göre zuhûr ettirmesi, mümkünlerin birbirinden nasıl farklı olarak ortaya çıktığını da açıklar. Nefes-i Rahmânî ile sirâyet eden vücûd tektir ancak vücûdun sirâyet ettiği varlıkların zâtî özellikleri bir diğerinden farklıdır. Bu zâtî özellikler onların ilâhî ilimde sâbit olan hakîkatleridir (a'yân-ı sâbite). Müellife göre cem ve vücûd ehlinin lisânında bu sûretlere a'yân-ı sâbite denmesi, bunların ilâhî ilim hazretinde Hakk'ın zâtî nisbetlerinin aynları olmaları açısından dır. Sâbit olmaları ise, bu hazrette ezeli ve ebedî olarak sübûtlarından dolaydır.<sup>405</sup>

A'yân-ı sâbite kavramı, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde birden fazla vecheye sahiptir<sup>406</sup> ve bunlardan biri –burada görüldüğü üzere- mümkünlerin birbirinden farkını açıklamak için kullanılabilecekken, bir diğeri de ilim-mâlum ilişkisinde ilmin mâluma nasıl tâbi olduğunu izâh ederken gündeme gelir. Birinci durumuyla a'yân-ı sâbite, vücûdî tecelliler mümkünlere ifâza olunurken istidâdlarıyla

---

<sup>403</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 15: 172; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 16: 377.

<sup>404</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 55-57. Benzer bir ifadeye Konevî'de de rastlanır: “Tecellînin bu durumuna örnek olarak salt rengi verebiliriz. Salt renk, beyazda beyaz, siyahta siyah vb. sınırlı ve belirli isimlerle isimlendirilir; bununla beraber o, taayyünde değil, aynda mutlaklığı üzerine bâkidir.” Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 28. Abdullah Bosnevî ise bu üç mertebeye dördüncü mertebe olarak berzahlık, beşinci mertebe olarak ise Rahmani nefesin taayyün-i evvelden diğeri mertebelere uzanmasını ekler. bk. Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fî mânassat-ı hikemi'l-Fusûs* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1873), 1: 23-24.

<sup>405</sup> Cendî, *Risâle fî'l-Kazâ ve'l-Kader*, 8<sup>b</sup>-9<sup>a</sup>.

<sup>406</sup> Izutsu, *Anahtar Kavramlar*, 215.

tecellinin gelişini belirler. Çünkü “a‘yândaki istidâd ve kabiliyetler zâtî ve esmâî tecellîleri davet ederler”.<sup>407</sup> Her bir aynın tecellîyi daveti ise kendi istidâdına göredir. Cendî bunu “benzer benzerine meyleder” diyerek ifade eder.<sup>408</sup> Konevî yaratmanın “isimlerin ictimâ etmesinden ibâret” olduğunu söyler<sup>409</sup> ve ona göre Hakk’ın, birbirinden farklı bu isimleriyle kendisine mazhar olarak seçtiği ve zuhûr ettiği her mazharda farklı farklı tecellîsi, isimlerin sûreti olan a‘yân-ı sâbitenin farklı istidâdlara sahip olmasındandır.<sup>410</sup> Diğer taraftan her mazhar bir ilâhî ismin tecellîsi olmak itibâriyle, bir diğerinde bulunmayan bir delâletle Allah’a da delâlet etmektedir: “Hakk’a istinâdda, O’na delâlet etmede ve bir olan varlığıyla kâim olmak konusunda ortak olsak da şahıslar ve zâtî özellikler olarak çoğuz. Aramızdaki farklılık ise açıktır. Böylece ona delâlet ettiğimizde her birimizin delâleti bir diğerinde olmayan bir özellikte olur”.<sup>411</sup>

---

<sup>407</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 240.

<sup>408</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 311.

<sup>409</sup> Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, 56.

<sup>410</sup> Konu hakkında bk. Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 19.

<sup>411</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 194.



### 3. BÖLÜM

#### 3. MÜEYYED CENDÎ'NİN BİLGİ GÖRÜŞÜ

Ontoloji ve epistemoloji İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde birbirini tamamlayan iki sürece işaret eder. Çünkü çokluk âleminin zuhûru Allah ile başlar ve insanla son bulur. İbnü'l-Arabî'nin kullandığı varlık diyagramında bu *nüzûl kavsine* denk gelir.<sup>1</sup> Ancak dâire, insanın başlangıç noktasına gelmesiyle tamamlanır ve bu da epistemolojik bir süreçten geçmekle (aydınlanma/mârifet) mümkündür. Bu bağlamda sûflerin sık sık bir hadise atıfta bulunduğu görülür: *من عرف نفسه فقد عرف ربه*: “Nefsini bilen Rabb’ini bilir”.<sup>2</sup> İbnü'l-Arabî bu hadisi varlığın birliği görüşü çerçevesinde ele alır. Ona göre Allah’tan başka bir şey (mâsivallah) yoktur, Allah bundan münezzehtir. O’nun dışında gibi görünenler de O’dur, zâhir de O’dur, bâtın da O’dur. Bu açıdan insan var da değildir, yok da değildir. İnsanın varlığı, varlık ve yokluk söz konusu edilmeden Hakk’ın varlığıdır. Öyleyse nefis de O’dur. Bu yüzden Hz. Peygamber “nefsini bilen Rabb’ini bilir” demiştir. Bunun tersi olarak “nefsini fenâ eden Rabb’ini bilir” dememiştir. İbnü'l-Arabî, kişinin nefisinden yola çıkarak Hakk’ı tanınmasını şu şekilde açıklar:

Sen kendi isminin ve müsemmânın [meselâ] Mahmûd olduğunu bilmiyordun –çünkü isim ve müsemmâ gerçekte birdir- ve Muhammed olduğunu zannediyordun. İşin aslını araştırdıktan sonra kendi isminin Mahmûd olduğunu öğrendin. Dolayısıyla senin varlığın bu karar üzerinedir. Böylece kendinin Mahmûd olduğunu öğrenmenle birlikte, Muhammed ismi ve Muhammed müsemması senden kaldırıldı. Kendi adının Muhammed olmadığını kendinden fâni olmakla anlamadın çünkü fenâ, *herhangi bir şeyin varlığından sonra ortaya çıkan bir durumdur*. Kim O’ndan başkası için bir varlık ispat ederse şirk koşmuş olur. O halde Mahmûd’dan bir şey eksilmedi ve Muhammed Mahmûd’da fâni olmadı, ne ona girdi ne

<sup>1</sup> Bu diyagram için bk. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 237.

<sup>2</sup> bk. İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, 146-147; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8: 108; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 193, 489. Her ne kadar hem İbnü'l-Arabî hem de Cendî bu sözü Hz. Peygamber’e nisbet ederek vermiş olsalar da, ifadenin Peygamberimize ait olduğu tartışmalıdır. Bununla beraber cümlelerin ihtivâ ettiği anlam ilk çağ felsefesi filozoflarından itibâren Yaratıcı’ya dâir bilgi edinme yolunda insanın başlangıç noktası kabul edilmesi çerçevesinde ele alınmış ve bir ilke olarak kabul edilmiştir. Konuyla ilgili olarak bk. Yusuf Açık, “‘Nefsini Bilen Rabb’ini Bilir’ Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1998): 173-200. “Hadis” için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 309 (No. 2532).

de ondan çıktı. Aynı şekilde Mahmûd da Muhammed'de fâni olmadı, ne ona girdi ne de ondan çıktı.<sup>3</sup>

İlmin, sonucu itibâriyle Allah'ı tanımada üstlendiği rol tasavvuf ilmine dâir verilmiş ilk eserlerde de ele alınmıştır. Örneğin Muhâsibî ilmin üç tür olduğunu söyler: Birincisi, bu dünyanın hükümleriyle alâkalı olan *zâhir ilim*, ikincisi âhîret hayatının ahkâmıyla ilgili olan *bâtın ilim*, sonuncusu ise her iki dünya hayatını da ilgilendiren Allah'a dâir ilimdir. Muhâsibî bu sonuncu ilmin kuşatılamayacak kadar engin bir deniz olduğunu belirtir.<sup>4</sup> Hücvirî ise ilmin amelle bağlantısını vurgular: Ona göre ne ilim amelden ne de amel ilimden üstündür. Amel, ilme bağlı olduğu müddetçe ameldir. Meselâ namaz ameli tahâret, su, kıblenin tayini gibi husûsların bilgisi olmadan edâ edilemez. Aynı şekilde sadece bilgi öğrenmek, ezberlemek de uygulama olmadan bir değer taşımaz. O halde ilim ve amel birbirini tamamlayan iki unsurdur. Hücvirî'ye göre ilim ve amel bütünlüğünün sonucu, kişinin Allah'ın murâkabesinde olduğunun bilgisiyle amel etmesidir.<sup>5</sup>

Nefsi bilme/tanımaya süreci sûfî terminolojide *ilim*, *mârifet* ya da *hikmet* kavramlarıyla ifade edilir. Binâenaleyh bu bölümde önce zikrettiğimiz epistemolojik aydınlanmanın teorik yönü, ardından pratik yönü olan seyr ü sülûke dâir müellifin görüşlerine yer vereceğiz.

### 3.1. Bilginin İmkânı ve Tanımı

Bilgi konusu Allah'a dâir bilgi elde edilmesinin (mârifetullah) yanı sıra, inancın temellendirilmesi noktasında da sadece sûfî çevrede değil, İslam düşünürleri arasında da üzerinde çokça durulan bir konu olmuştur. Bununla birlikte bilginin tanımlanıp tanımlanamayacağı, tanımlanabilirse *ne olduğu* özellikle kelâmcılar

<sup>3</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahadiyet Risâlesi*, 39.

<sup>4</sup> Ebû Abdullah Haris b. Esed Muhâsibî, *Kitâbu'l-ilm*, thk. Muhammed el-Âbid Mezâlî (Cezayir: el-Merkezü'l-Vataniyye, 1975), 81, 88. Muhâsibî'nin bilgi görüşü için ayrıca bk. Ali Bolat, "Muhâsibî (ö. 243/857)'ye Göre Mârifetin Unsurları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2000): 127-154.

<sup>5</sup> bk. Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman b. Ali Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, trc. İ's'ad Abdülhâdî Kindîl (Mısır, 1974), 203-207 (Hakikat Bilgisi, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul, 2014), 77-79).



arasında tartışılmalıdır.<sup>6</sup> Kâtip Çelebi'nin naklettiğine göre bu konudaki görüşler üç gruba ayrılır: Fahreddîn Râzî'nin temsilcisi olduğu birinci grup bilginin zorunlu olduğunu düşünenlerden oluşur. Bunlara göre “bilgi ya a priori olduğu için böyledir ya da a priori ilkelere dayanması gerektiği için sonuç itibâriyle zorunludur”.<sup>7</sup> Böyle olduğu için de tanımlanmasına gerek yoktur. Cüveynî ve Gazzâlî'nin temsilcileri olduğu ikinci grup, bilginin nazarî olmakla beraber tanımının zor olduğunu düşünenlerden oluşur. Son grup ise bilgiyi nazarî görüp tanımının da kolayca yapılabileceğini savunanlardır.<sup>8</sup> Bu grubun temsilcileri ise Mutezilî âlimlerdir.<sup>9</sup>

Kâtip Çelebi'nin naklettiğine göre İslâmî entellektüel çevrede en çok tercih edilen görüş bu sonuncusudur. O halde bilginin tanımlanabileceği noktadan hareketle yapılmış tanımlara değinirsek; sözlükte ilim *cehâletin zıddı*,<sup>10</sup> *bir şeyin farkına varmak*,<sup>11</sup> *bir şeyin hakîkati ile idrâki*<sup>12</sup> anlamlarına gelir. Özellikle son tanım, bilginin, özne ile nesne arasında kurulan bağda, nesneden gelen malûmatın gözlemlenebilir verilerinin dışında bir hakîkate bağlı olduğunu ihsâs eder. Nitekim İslâm'ın ilk zamanlarından itibâren de bilginin bu yönüne dikkat çekilmiştir.<sup>13</sup>

---

<sup>6</sup> Halife Keskin konuyla ilgili olarak şöyle der: “İlim kavramının tarifi husûsunda en çok çaba sarf edenler şüphesiz kelâm âlimleridir. Zira sistemlerinin temelini bilgi edinmenin imkânı ve belirli vasıtalarla elde edilen bu bilginin geçerliliği teşkil etmektedir. (...) Kelâm âlimi bir inancın müdâfii durumundadır. İnandığı esasları isbat ve müdafaa etmek için kullanacağı aletin sağlamlığı birinci dereceden önem arz etmektedir. Bu açıdan bu kelimenin bir kelâmcı için ifade ettiği ekzistansiyel ehemmiyet apaçık ortadadır”. Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 24.

<sup>7</sup> İlhan Kutluer, “Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü’z-zunûn’un Mukaddimesinde el-İlm Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000): 83.

<sup>8</sup> Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), 1: 3.

<sup>9</sup> Kutluer, “Kâtip Çelebi ve Bilimler”, 84.

<sup>10</sup> İbn Manzur, “A-l-m”, 12: 417.

<sup>11</sup> İbn Manzur, “A-l-m”, 12: 418.

<sup>12</sup> Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, “A-l-m”, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. İbrahim Terzî (Kuveyt: Vizâretü'l-İ'lâm, 2000), 16: 127. Kindî de ilmi *ووجدان الأشياء بحقائقها* / “Eşyayı hakîkatleriyle bulma/bilme” olarak tarif eder. bk. Ebû Yusuf es-Sabbah Yakub b. İshak Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kanık (İstanbul: Klâsik, 2018), 181.

<sup>13</sup> Şüphesiz bu durum bizzat İslâm'ın öğretisinden kaynaklanır. *إنما يخشى الله من عباده العلماء* / Allah'tan kulları arasında en çok sakınanları âlimlerdir (Fâtır, 35/28); *أتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما* / Ona katımızdan bir rahmet vermiş ve tarafımızdan bir ilim öğretmiştik (Kehf, 18/65); *يا ابت اني قد جاءني من العلم ما لم يأتك* / Babacığım! Bana, sana gelmemiş bir ilim geldi (Meryem, 19/43) gibi âyetler ilmin sadece gözlemlenebilir verilerle ilgili olmadığına vurgu yapmaktadır. Nitekim İbn Mesûd'un da “İlim sözlerin çokluğu değil, haşyettir” dediği rivâyet edilir. bk. İbn Manzur, “A-l-m”, 12: 417.

Peki tanımladığımız bu bilgi bizi hakîkate ulaştırır mı? Bir başka deyişle bilgiyi elde etmek mümkün müdür? Bilginin imkânının sorgulanması anlamına gelen bu konudaki tartışmaların genellikle iki husûsla ilgili olduğu görülür: i) Bilgi sūjeye mi objeye mi göre belirlenecektir? Nitekim Sofistlere göre insan her şeyin ölçüsüdür ve böyle olduğu için de sūjenin değişen durumlarına göre objeden edinilen bilgi de değişir, bu da obje hakkında gerçek bir bilgi edinilmesine engel olur.<sup>14</sup> ii) Dış dünyadaki varlığın hakîkati var mıdır? Eğer hakîkati yoksa objelere dâir bilgiler gerçekliklerinden farklı bir biçimde sūjeler tarafından üretiliyor demektir.<sup>15</sup> Bilginin imkânı konusunda ilk şüpheleri ortaya atan Sofistlerin bu kuşkuları Sokrat, Plâton ve Aristo'yu genel geçer kurallar oluşturmaya ve ortaya atılan şüpheleri izâle etme yönünde çaba göstermeye sevk etmiştir.<sup>16</sup> Dolayısıyla bu filozofların ilk temsilcileri olduğu anlayışa göre bilgi ulaşılabilir. İbn Sînâ da *Metafizik*'te bilginin ulaşılabilir olduğunu savunur ve bunu reddedenleri *sofistler*, *şüpheciler* ve *inatçılar* olarak üçe ayırır, bunları ikna etme görevini de filozoflara yükler.<sup>17</sup> Kelâm kitaplarında ise bu firkalardan *Lâ edriyye*, *İnâdiyye* ve *İndiyye* diye bahsedilir.<sup>18</sup>

Bilginin sūjeye mi objeye mi göre belirleneceği husûsu bilginin konusuyla ve bilen kim olduğuyla ilgili görülmekteyken; dış dünyadaki varlığın bir hakîkatinin olup olmadığı konusunda ise İslam bilginleri arasında mutabakat olduğu söylenebilir çünkü gerçek olmayan bir dış dünya şer'î mükellefiyetin önüne büyük bir engel olarak çıkabilir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri de âlemdeki her şeyin Hakk'ın isimlerinin mazharları olduğunu söyleyerek bu gerçekliğe vurgu yaparlar. Bu sūflilerin kabul etmediği, dış dünya ve Hak diye iki ayrı varlık olduğudur. Bu durumda tüm İslâm düşünürleri için âlemin gerçekte var olduğu ve buna bağlı olarak da ona dâir bilginin belirli şartlar dahilinde mümkün görüldüğü söylenebilir.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 127-128; Şahin Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri* (İstanbul, 2014), 15-18; Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987): 14.

<sup>15</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Hasan Aydın, "İslâm Kelâmcıları ve İbn Sînâ'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler", *Felsefe Dünyası*, 48 (2008): 98; Adem Yığın, *Klâsik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 52.

<sup>16</sup> Atay, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", 14-15.

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 47.

<sup>18</sup> Bu grupta için bk. Atay, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", 23-24.

<sup>19</sup> Halife Keskin, Cürçânî'ye atıfla Allah'ın varlık ve birliğini ispat edebilmek için ilim tarif ve taksiminin oldukça önemli olduğunu çünkü bütün sistemin âlemin gerçekte var olduğuna ve onun

Bilginin tanımı ya da imkânı hakkında burada sunulanlar, bilginin süjesini insan kabul ederek yapılan tanımlamalardır.<sup>20</sup> Oysa bilgiden söz ettiğimizde bilen (süje) olarak Hak da söz konusu edilebilir. Bu bağlamda kelâmcılar bilgi konusunu kitaplarının hemen başında ele aldıkları gibi,<sup>21</sup> kadîm/ilâhî bilgiyi de Allah'ın sıfatları ve kaza-kader meselesi çerçevesinde eserlerinde işlemişlerdir. Buraya kadar sunulanlar muvâcehesinde özetle sūfî çevrede i) İlme ulaşmanın mümkün görüldüğü ii) Hem Hak hem de insanın süje ve obje olarak ayrı ayrı ele alındığını söylemek mümkündür.

Cendî'nin ilim tanımına gelirse, o ilmi *âlimin zâtıyla kâim bir mâna* olarak yorumlayıp tahkîk ehline göre ise *malûmun idrâkinden ibâret* olduğunu söyler.<sup>22</sup> Başka bir yerde de ilmi *âlim ve malûm arasındaki nisbet* olarak tanımlar. Bu nisbet ise, Allah'ın malûmlarla hakikatlerinin iktizâsına göre kurduğu zâtî bir ilişkidir.<sup>23</sup> Diğer bir yerde “*ilim, malûmun hakikatini -her vecihle üzerinde buldukları levâzım ve levâzım-ı levâzımları ile- ayrıntılı ve kapsayıcı olarak keşfetmektir*”<sup>24</sup> şeklinde tanım yapar. Birinci tanım bilginin, bilen kişiye göre aldığı özelliğe, yani süjenin husûsiyetine vurgu yapar. Bilen, kadîm ise ilim de kadîm; hâdis ise o ilim de hâdistir. Süjenin kadîm ya da hâdis olması ve bilginin bunların özelliğine bürünmesi onu hakikatinden ayırmaz. Nitekim daha önce *vücûd* konusunda ifade edildiği gibi, ilim de tümel kavramlardandır ve iliştiği varlıklara göre özelliğinin değişmesi izâfetin devam şartına bağlıdır. Diğer tanımlar bilginin, bilen (âlim/süje) ile bilinen (malûm/obje) arasında, bilinenin ayırıcı özelliklerinin kapsamlı olarak bilen kişi tarafından *keşfedilmesini* vurgular. Yani süje ile obje arasında bir bağ kurulur ve süje objeyi *keşfeder*. Bu keşif, süjenin objeyle kurduğu irtibat kadardır. Bunu Konevî “*bir şeyi*

---

hakkında bilgi edinmenin imkânına ve bu bilginin güvenilir olduğuna dayandığını söyler. “Aksi halde bize verilmiş hisler (beş duyu) yoluyla elde ettiğimiz veriler gerçekte bir yanılmadan ibâret ise ne gördüğümüz, hissettiğimiz âlem hakkında ve ne de ondan yola çıkarak hakkında konuştuğumuz ilâh hakkında söylediklerimizi temellendirebilecek başka bir esas bulamayız”. Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 20.

<sup>20</sup> Günümüz epistemolojisi de esasında insan bilgisinin doğası, doğruluğu ve kaynağını konu edinir. Konuyla ilgili bk. Kadir Çüçen, “Bilgi Kuramına Giriş”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/2 (Şubat 2003): 3.

<sup>21</sup> Bilgi konusunun Mâtüridî öncesi eserlerde işlendiği ve bu müellifle birlikte artık sistematik bir biçimde konunun ele alındığıyla ilgili bk. Hanifi Özcan, *Mâtüridî’de Bilgi Problemi* (İstanbul, 2017), 29-37.

<sup>22</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 187.

<sup>23</sup> Cendî, *Risâle fi’l-Kazâ ve’l-Kader*, 7<sup>b</sup>.

<sup>24</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 83, 239.

*bilmenin gerçekleşmesi ve onu kâmil olarak bilmek, bilinen ile bir olmaya bağlıdır”* şeklinde ifade eder.<sup>25</sup> Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre de “*bir şey, başka bir şeyi ancak kendinden dolayı bilir”* ve kulun Allah'ın sûretine göre yaratılmış olması tam da bu amaca, yani Hakk'ın bilinebilmesine yöneliktir.<sup>26</sup>

Cendî'ye göre ilme dâir yapılan bu tarifler keşfendir. Müellif, *ulemâ-i rusûmun* ilimden daha parlak ve aydınlatıcı bir şey bulunmadığı için onu tanımlayarak aydınlatmanın mümkün olmadığı görüşünü eleştirir. Bunlara göre ilim, cins ve fasla sahip olmadığı için de tanımlanması mümkün değildir. Oysa Cendî, cins ve fasıldan mürekkebe olmayan şeylerin de diğer varlıklara benzeyen ve onlardan ayrılan yönleriyle tanımlanabileceğini düşünür.<sup>27</sup> Nitekim müellifin Hakk'ın tanımlanamaz olduğu görüşünü çürütmek için ifade ettiği gibi “*Cins ve faslın tahtına girmeyişi onu ayıran ve husûsî kılan bir özelliğidir. Bir alâmetin olmayışı, alâmeti olmayan için bir alâmettir”*.<sup>28</sup>

Cendî selefleri gibi ilim yerine bazen mârifeti kullansa da genel olarak bu ikisi arasında bir ayrım güder. Esasen, sözlüklerde de işaret edilen bu ayrıma<sup>29</sup> klâsik kaynaklarda da rastlamak mümkündür. Hucvirî, *muâmele ve hâl ile birlikte bulunan ilme mârifet, mânadan mücerred ve muâmeleden hâlî* bilgiye de *ilim* adının verildiğini söyler. Ona göre mârifet sahibi (ârif) Rabb'i ile, ilim sahibi (âlim) ise nefsi ile kâimdir ve bu yüzden ârif âlimden üstündür.<sup>30</sup> Burada dikkat edilmesi gereken husûs, sûfiler nezdinde mârifetten daha aşağı bir konumda bulunan ilmin *beşere izâfe edilen ilim* olduğudur. Nitekim Kur'ân'da mârifet değil, ilim Allah'a izâfe edilmiştir ve bu ilim

<sup>25</sup> Konevî, *İlâhî Neşhalar*, 47. Bu ilke sûfî çevrede bir tahkîk kâidesi olarak ‘*idrâk sahibi, idrâk ettiği şeyi o şeyden kendisinde bulunan pay kadar bilebilir*’ şeklinde kabul edilmiştir. bk. Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 126.

<sup>26</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9: 186.

<sup>27</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 63-64.

<sup>28</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 690.

<sup>29</sup> Zebîdî'nin naklettiğine göre ilim ve mârifet arasındaki farklar lafzî ve manevî olmak üzere iki açıdan ele alınır: Lafzî açıdan mârifet tek mef'ûl alırken, ilim iki mef'ûl üzerinde âmîl olur, eğer mef'ûlü tek ise o zaman mârifet anlamına gelir. Mâna cihetinden ise mârifet bilgiye konu olan şeyin zâtıyla ilgiliyken, ilim halleriyle ilgilidir. Mârifet genellikle idrâk edilen şeyin unutulması ve ardından yeniden hatırlanması anlamına gelir. İlim ise, hakkında bilgi sahibi olunmayan konuyla alâkalıdır. Bu açıdan birincinin zıddı inkâr, ikincinin ise cehâlettir. Mârifet ve ilim arasındaki bir diğer fark ise birincinin bilgi konusu olan şey hakkında mufassal, ikincinin ise mücmel bilgi veriyor oluşudur. bk. Zebîdî, "A-l-m", 16: 127.

<sup>30</sup> Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman b. Ali Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul, 2014), 439-440.

şüphesiz en üstün olanıdır.<sup>31</sup> İbnü'l-Arabî de bu ayrıma bağlı kalmış ve mârifeti *amel, takvâ ve sülûk sonucu oluşan bilgi* olarak tanımlamıştır. Ona göre biri Allah'a dâir bilgi, diğeri de eşyaya dâir bilgi olmak üzere bilgi konusu olan iki alan vardır. Ona göre bilgi elde etmenin yegâne yolu taklittir ve madem ki taklit kaçınılmazdır o halde taklit edilmesi gereken tek varlık Allah'tır. İbnü'l-Arabî'ye göre taklit konusu olan, Şârî Teâlâ'nın şerîatında zâtı hakkında verdiği bilgilerdir. Eşya hakkında gerçek bilgi edinilmesinin yolu ise ibâdeti arttırmaktır. Böyle olunca kişi mârifete ulaşır ve *ârif* diye isimlendirilir.<sup>32</sup> Cendî ise mârifeti *zât ve hakikatleri tüm lâzım ve ârizlarından mücerred olarak bilmek*<sup>33</sup> şeklinde tanımlar ve çoğu kez terimi *Hakk'a dâir bilgi* için kullanır. Meselâ ona göre fitrî-zâtî mârifeti açısından yaratılmışların en üstünü madenler ve cemâdâtır. Bunlar, zâtları var oldukça üzerlerinde tasarrufta bulunana tam bir kabulle boyun eğerler. Mârifetin bu nevinde en tam olan onlardır. Madenler ve cemâdâttan sonra bu mârifette ikinci sırayı bitkiler, üçüncü sırayı ise hayvanlar alırken son sırada ise insan gelir.<sup>34</sup>

Sûfilerin özel bir bilgi türü olarak ele aldıkları bir diğer terim *hikmet*dir. Hikmet, “*eşyanın sırlarını öğrenmek, sonuçların sebeplerle irtibâtını anlamak, gereken şeyi gerekli şartlarıyla gerektiği gibi bilmek*”,<sup>35</sup> “*eşyanın hakikatlerini, vücûdda oldukları hâl üzere beşer kudreti nisbetinde araştıran ilim*”<sup>36</sup> ve “*amel ve bilgi bütünleşmesinden meydana gelen ilim*”<sup>37</sup> şekillerinde tanımlanır ve özetle insanın yeteneği nisbetinde eşyanın hakikatini bilip ona göre davranması anlamını içerir. Ancak Cendî hikmeti “*hakikatlerin ezeli ebedi vücûdî mertebelerdeki tertibini bilmek ve eşyayı yerli yerine koymaktır*” şeklinde tanımlar ve onun özel bir ilim olduğunu

<sup>31</sup> Konu hakkında bk. William Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu İbn-i Arabî Metafizikinde Hayal*, trc. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul, 2016), 184.

<sup>32</sup> İbnü'l-Arabî ulaşılan bu mârifetin yedi alana münhasır olduğunu söyler. Bu alanlar; hakikatler/ilâhî isimler, tecellîler, şerîattaki hitab, var oluştaki kemâl ve eksiklik, kişinin kendini bilmesi, hayâl bilgisi ve hastalık/ilaçlara dâir bilgidir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8: 105-110, 153. Konu hakkında ayrıca bk. Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî* (İstanbul, 1997), 140-144. Chittick, taklidin kılâda/gerdanlık kelimesinden geldiğini hatırlatarak taklidin ‘bir insanın sözlerini kendi boynunda bir gerdanlık gibi taşıyarak onun düşüncesini benimsemesi’ anlamına geldiğini söyler. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin kast ettiği taklit otoriteyi takip etmektir. bk. Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu İbn-i Arabî Metafizikinde Hayal*, 202-205.

<sup>33</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 83, 239.

<sup>34</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 379-380.

<sup>35</sup> Kaşânî, "el-Hikme", 222.

<sup>36</sup> Cürçânî, "Hikmet", 64.

<sup>37</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 6. Baskı (Ankara: Otto, 2014), 216.

söyler.<sup>38</sup> Müellifin bu tanımı diğer iki kavramın tanımıyla mukayese edildiğinde şöyle bir sonuç ortaya çıkar: *İlim*, eşyâyı lâzımlarıyla bilmek, *mârifet* eşyâyı bu lâzımlardan ârî bilmek, *hikmet* ise varlıkları *mertebelerdeki bulunuşlarına göre bilmektir*. Varlıklar mertebelerde bulunuyorlarsa taayyün etmişler demektir, o halde hikmet bu anlamıyla ilimden daha dar bir kapsama sahiptir. Müellif hikmeti bazen ‘eşyâyı yerli yerine koyma’ anlamını içeren *ilimde isâbet* mânasında kullandığında genel olarak *ilâhî hikmet* ve *resmî/örfî hikmet* şeklinde ikili bir ayrıma gider.<sup>39</sup> Cendî, ilim yerine kullanılan kelimelerden *hibrayı*, “*hüküm ve hakikatlerin eserlerinin zuhûrunu hakikî tertib üzere sebep ve illetleriyle bilmek*”, *takdîri* ise “*hakikatlerin kadrini ve ilimdeki özelliklerinin taayyününü bilmektir*” şeklinde tanımlar.<sup>40</sup>

## 3.2. Bilginin Kısımları

### 3.2.1. Genel Tasnifler

Cendî, ilmin izâfe olunduğu varlığa göre değer aldığını; Kadîm’e izâfe olunursa *kadîm ilim*, hâdis izâfe olunursa *hâdis ilim* oluştuğunu söyler. Kadîm ilim Allah’ın ilmidir. Allah, zamâna bağlı olmayan bir bilişle kendisini ve tüm mâlumâtı bilir. O’nun nefsinin bilişi, kendisini zâtının ehadiyyetinde ve mutlak hüviyyetinde *nisbetlerin sahibi* olarak bilmesi şeklindedir.<sup>41</sup> Bu nisbetler taayyün ve meclâlardır (Hakk’ı yansıtan aynalardır). Konevî, Allah’ın bilgisinin kadîm ve kuşatıcı olduğunu ve aynı zamanda daima fiilî bir bilgi olduğunu belirtirken; ilminin fiilî olmasının, bilginin hedeflenen neticeyi istilzâm etmesi anlamına geldiğini belirtir.<sup>42</sup> Cendî ise ilmin, âlimin dışında bir şeyden kaynaklanmıyorsa fiilî, âlimin zâtı dışından kaynaklanıyorsa infiâlî olduğu görüşündedir.<sup>43</sup> Allah’ın bilgisi kadîm ve kuşatıcı olduğu için bilgisinde artma ya da eksilme meydana gelmez, yani ilmi *teceddüd etmez*.<sup>44</sup> Hâdis ilim ise Allah’ın dışındaki her şeyin ilmidir.

<sup>38</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 83, 239.

<sup>39</sup> İlâhî hikmet için meselâ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 278, 286; resmî hikmet için bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 625, 626; örfî hikmet için bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 624.

<sup>40</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 239. İbnü'l-Arabî, Habîr ismiyle ilişkilendirerek *hibrayı bir şeyin başkasından bilgi alışması* olarak tanımlamaktadır. bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5: 211-212.

<sup>41</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 192.

<sup>42</sup> Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 17.

<sup>43</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 64.

<sup>44</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1: 90.

Cendî, kadîme dâir olsun hâdise dâir olsun, bilgiyle irtibâtı bakımından insanları çeşitli sınıflara ayırır. Müellifin, *hicâb ve zulumât ehli* dediği sınıf, hakikatlerin kendilerinden *kâbil aklın ve aldatıcı vehmin* örtüleriyle gizlendiği gruptur. Meselâ bunlara göre hayat sadece canlı olanlara özgüdür. Oysa muhakkiklere göre cemâdâta da hayat sirâyet eder.<sup>45</sup> Yahut bu hicâb ehli, kelimelerin vâzı‘larının insanlar olduğunu vehmederler, oysa hakikî vâzı‘ Allah’tır.<sup>46</sup> Bunlar Allah’tan başkasının da vücûdu olduğu vehmindedir.<sup>47</sup> Hicâb ehli âlemin Allah’tan başka bir şey olduğunu (إنه لا هو), ârifler âlemin Hakk’ın aynı olduğunu (إنه هو هو), muhakkikler ise hem aynı hem de gayrı olduğunu (إنه هو. لا هو) söylerler.<sup>48</sup> Müellif, hicâb ehlini keşiften nasibi olmamalarından dolayı düşündüklerinde mazur görür.<sup>49</sup>

Cendî hey’et ilmîne dâir konularda *nazar ehlinin* görüşleriyle muhakkiklerin görüşlerini kıyaslar ancak bazen bu grubu eleştirmeyip kendi fikirlerine destek sağlar,<sup>50</sup> bazense *kelâmcılarla* onları aynı grupta değerlendirerek iddialarını çürütmeye çalışır. Meselâ bu sınıf ile kelâmcıların bir kısmı Allah’ın hikmetle çelişen şeyleri yapabileceğini iddia ederler. Hakk’ın ortak ve benzerini yaratması, vücûdun i‘dâmı ve ademin, mümtenî ve muhâlin icadı gibi. Onlar bu görüşlerine gerekçe olarak Allah’ın her şeye kâdir oluşunu ve dilediğini yapıcı oluşunu gösterirler. Müellif bu görüşlerinden dolayı onları gaflete düşmüş olmakla itham eder: “*Bunlar münevver, sâfî, vâfî akıllarda vârid değildir. Bu tür şüphelerle uğraşmak nefes kaybıdır. Biz de Allah’ın her şeye kâdir olduğunu teslim ederiz ancak onlar bir şeyi korurken pek çok*

---

<sup>45</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 560.

<sup>46</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 88.

<sup>47</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 494, 653-654.

<sup>48</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 344.

<sup>49</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 88.

<sup>50</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 87.

şeyi kaybetmişlerdir”.<sup>51</sup> Müellif, nazar ehli ve mütekellimînle *ehl-i rüsûm*,<sup>52</sup> *hükemâ*,<sup>53</sup> *felâsife*<sup>54</sup>/*mütefelsife*<sup>55</sup> ve *istidlâl ehlîni*<sup>56</sup> de çoğunlukla aynı kategoride ele alır.

Cendî'nin bilgi konusunda en üstün saydığı sınıf ise muhakkiklerdir.<sup>57</sup> Müellif, muhakkiklerin sıradan sûfiler ya da âlim ve âriflerden üstünlüğünü belirtmek için bazen muhakkik kelimesini başka sıfatlarla güçlendirerek kullanır: Meselâ rûhların da bir maddesi olduğu görüşünü açıklarken “*Burada mükâşif muhakkikînin bir görüşü vardır*” diyerek keşiften nasibi olmayan muhakkikle mükâşif muhakkiki ayırır.<sup>58</sup> Müellif bazen de ârifi ya tek başına ya da yanına bir sıfat getirerek kullanarak tahkik tavrını benimseyen âriflere atıfta bulunur: Meselâ “*Ârif, Hakk'ı hakîkatiyle bilendir*”,<sup>59</sup> “*Her tapılanda vâhid-i ehad Allah'a tapan, Allah'ı bir tek sûrete ve bir tek taayyüne hasretmeyen, ârif-i kâşiftir*”,<sup>60</sup> “*Gerçek ârif-i billâh iki mârifeti cem eder: Aklın ulaştığı ve şerîatın sunduğu bilgi*”.<sup>61</sup> Nitekim Bâyezid'in “*arş ve içindekilerin yüz bin kere misli ârifin kalbinin köşelerinde bulunsa bile onları hissetmez*” sözünde de ârif muhakkikle eş anlamlı kullanılmıştır.<sup>62</sup> Cendî, Bâyezid'in bu sözüne atıfla, ârifin kalbinin muayyen bir taayyünle dolmayacak kadar geniş olduğunu belirterek muhakkik âriflere işaret eder.<sup>63</sup>

Cendî tüm âlimlerin şahit olduklarının ihtilafından dolayı farklı zevkte olduklarını belirtir.<sup>64</sup> Yani kişi çokluğu görüyorsa, çokluk Hakk'a bir açıdan perde

---

<sup>51</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 278.

<sup>52</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 278, 340, 600. İbnü'l-Arabî ulemâ-i rüsûmun Allah'a dâir hiçbir şekilde bilgi sahibi olamayacaklarını söyler. Çünkü bunlar bilgilerini harflerden almışlardır ve bu ilim Allah ile kendileri arasında perde olmuştur. bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Günümüz İnsanına Mârifet Bilgileri Kitâbu'l-Ma'rife*, trc. Hamza Kılıç, 2. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 295.

<sup>53</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 86, 455.

<sup>54</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 103, 525.

<sup>55</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 169, 340, 489.

<sup>56</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 463.

<sup>57</sup> Metafizik dönem sûfilerinin kendilerinden bahsederken sûfi yerine muhakkik kelimesini tercih ettikleri ve bunun dönemlerinin bir husûsiyeti olduğu belirtilir. bk. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 93.

<sup>58</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 159.

<sup>59</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 482.

<sup>60</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 320.

<sup>61</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 285.

<sup>62</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 108, 473.

<sup>63</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 389.

<sup>64</sup> Konevî de insanların mertebelerdeki paylarına göre bilgi elde ettiklerini söyler. Konevî, *Îlâhî Nefhalar*, 31.



olduğu için hicâb ehlinden sayılır.<sup>65</sup> Ancak perdeleri aralayan keşif sahibi bir kişi ise, hakîkate ulaşır. Müellif, müşâhededeki farklılıklar neticesinde elde edilen ilimdeki farklılıkları ise şöyle sıralar: Eğer müşâhede edilen, kişinin ayn-ı sâbitesinde zuhûr eden Hak vücûdsa kişi Hak'tır. Müşâhede edilen çokluk, değişim, taayyün ve farklılıklar ise kişi âlem, halk ya da “sivâ” olarak adlandırılır. Eğer kişinin meşhedi iki vecheli ise, bir açıdan Hak bir açıdan da halktır. İki durumun bir tek kişi için ve aynı anda doğru olması, kişinin hüviyyeti ve mazhar oluşunun ayrı ayrı dikkate alınmasındandır. Şahit olunan çokluk olmakla birlikte, bu kesretin bir tek ayndan (ayn-ı vahdet) kaynaklandığı müşâhede ediliyorsa bu durumda kişi ehlûllahtandır. Kişi çokluktan başka bir şeyi görmüyorsa ve gözleri âlemle perdelenmiş ise bu durumda hicâb ehlindedir. Halkı müşâhede etmeyip tek gördüğü Hak olan biri için ise hâlî şuhûddan söz edilir. Müellife göre Hakk'ın halktan başka olduğunu teslim ederek halkta Hakk'ı gören kimse hulûl ve ittihâd ehlindedir. Aynın birliğini teslim ederek Hak'ta yaratılmışları gören kimse hakikî şuhûd sahibidir. Yine aynın bir olduğunu teslim ederek yaratılmışlarda Hakk'a, Hak'ta ise yaratılmışlara şahit olan kimse ise kâmil-i şuhûddur. Böyle kimsenin bu nimet için Allah'a şükretmesi gerekir.<sup>66</sup> Keşif ehli ile istidlâl ehli arasında yöntem açısından da farklar vardır. İstidlâl ehli öncüller tertib ederek kıyas yoluyla neticeye ulaşır. Ancak ulaşılan netice çoğu kez çelişik ve mücmeldir.<sup>67</sup>

Müellif, ilim türlerini sıralarken genel kabul görmüş tanımlara da yer verir: İnsanda meydana gelen ilimde hâricî bir şeyin rolü yoksa ve elde edilmesinde bir çaba gerekmiyorsa buna *mevhûb*, *ledünnî*, *mûta* veya *vehbî ilim*; çalışmayla elde ediliyorsa *kesbî ilim* denir. Mümkün olmaları açısından yaratılmışlara taalluk eden ilme *kevnî ilim*; Hakk'a dâir beşerî ilme ise *ilm-i ilâhî* veya *ilâhiyet ilimleri* denir.<sup>68</sup> Müellif bu ilimler arasından ledünnî ilmi en üstün ilim olarak görür. Ona göre Resûlullah'ın “*Sizin âlim olanlarınızın âbid olanlarınıza üstünlüğü, benim diğer ümmetlere olan*

---

<sup>65</sup> Cendî bunu şöyle ifade eder: رب امرئ نحو الحقيقة ناظر / برزت له فيرى ويجعل ما يرى “Nice insanlar vardır ki hakîkate bakarlar/ Hakikat onlara görünür ancak onlar gördüklerinin câhilidir”. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 427.

<sup>66</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 432-433. Benzer bir sıralama için bk. Kaşânî, *Şerhu'l-Kaşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 181.

<sup>67</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 546.

<sup>68</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 64 (*Vuslat Yolu*, 62).

*üstünlüğüm gibidir*<sup>69</sup> diye üstünlükle vasıflandırdığı âlimler ledünnî ilme sahip olanlardır. Sadece tefekkür ve öncüller tertib edilerek; zan, tahmin veya kıyas yoluyla edinilen ilim hakikî ilim değildir, yakîn sağlamaz ve gönlü mutmaîn kılmaz.<sup>70</sup> Hedeflenen ilim de bu değildir. Hedeflenen; kişinin *alîm*, *âlim* ve *allâm* isimleriyle ahlâklanmasıdır. Bunun için de Hızır'ın (as) sohbetine kavuşmak gerekir.<sup>71</sup> Rivâyete göre Mûsâ (as) Benî İsrâil içinde bilgisiyle övünerek yeryüzünün en bilgini olduğunu iddia etmiş, bunun üzerine Allah Teâlâ ledünnî ilmin kendisine verildiği Hızır'ın ondan daha bilgili olduğuna dâir malûm hâdiseleri tecrübe ettirmiştir. Müellif, bahsettiği Hızır'ın sohbetini bir vâkıasında tecrübe etmiş ve bunu *Tuhfe*'de aktarmıştır.<sup>72</sup>

Cendî, ilimleri uzuvlardan sâdir olan amellere göre de tasnîf eder. Ona göre sevap veya günaha sebep olabilecek uzuvlar sekiz tanedir. Bunlar göz, kulak, lisan, el, mide, ferc, ayak ve kalptir. Sâlik bu uzuvların doğru bir şekilde kullanılması için birtakım bilgilere ihtiyaç duyar ve bunlar üç kısımdır: Haberî/naklî ilimler, nazarî ilimler ve tecrübî ilimler. Bunların pek çok fer'î bulunduğunu söyleyen müellife göre, sâlik için gerekli olanlar bunlar içinden *sekiz asıldır*: Vâcib, câiz-i mümkün, muhâl-i mümtenî, zât, sıfat, fiiller,<sup>73</sup> şekâvet ve saadet.<sup>74</sup> Birinci ilim, varlığı zorunlu olan Hak'la ilgilidir. Câiz-i mümkün ilimler âlemlle ilgili olanlardır. Muhâl-i mümtenî, sırf yokluktur (adem-i mahz). Varlığı zorunlu olanın zât, sıfat ve fiilleri hakikî; varlığı câiz olanları ise mecâzîdir. Saadet ve şekâvet ilimleri Vâcib'e yakınlık ve uzaklığa sebep olan ilimlerdir. Müellife göre bunlar sekiz şeyin bilinmesine bağlıdır ve bu sekiz şey toplamda *beş hükümdür*: Vâcib, mahzûr, mendûb, mekrûh ve mübâh. Bu beş şeyin aslı ise üç şeydir: Kitâb, sünnet ve icmâ-i ümmet. Müellif, mutluluğa ve kurtuluşa ermek isteyen her mükellefin bu sekiz aslı bilmesi ve buna göre amel etmesi gerektiğini söyler. Bu sekiz ilimle amelin neticesi olarak ise kişide *sekiz tür nûr* ortaya çıkar. Bu nûrlar bedr (dolunay), kamer, hilâl, güneş, yıldız, çerağ, ateş ve şimşek

<sup>69</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 35. Hadis için bk. (farklı lafızlarla): Tirmîzî, *el-Câmiu'l-kebir*, "İlim", 19 (No. 2685).

<sup>70</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 35-36.

<sup>71</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 64-65.

<sup>72</sup> Bu vâkıaya *Tuhfetü'l-Fütûh*'un tanıtımında yer verilmişti.

<sup>73</sup> *Tuhfetü'l-Fütûh*'un İnebey Genel 1442 nüshası 99<sup>b</sup>'de 'fiiller' yerine 'imsak' yazmaktadır.

<sup>74</sup> Müellif aynı sıralamaya *Zeylû Kasîde-i Lâmiyye*'de de yer verir. Burada muhâl-i mümtenî "mustahîl" olarak yer alır. bk. Cendî, *Zeylû Kasîde-i Lâmiyye (Ayasofya, 4184)*, 104<sup>a</sup>.

nûrlarıdır. Saadet ehline lûtfedilen bu nûrların mukabilinde ise şekâvet ehlinin sekiz tür zulmeti vardır. Bunlar hicâb, ekinne, gışâve, reyn, tab‘, gılâf, kufl ve hatm zulmetleridir.<sup>75</sup>

Nûr sahipleri vâcibleri yapan; mahzûrların tamamını, mübâhların ise pek çoğunu terk eden kimselerdir. Bunların kavuştukları nûrlar yaptıkları ameller miktarıcadır. Müellif bu nûrların feleklerinden de bahseder. Bu feleklerin sekizi doğuda, sekizi batıda, sekizi evcde, sekizi ise diptedir. Güneş nûru mârifet ehline, hilâl nûru murâkabe ehline, kamer nûru itibar ehline, dolunay nûru müsâmere ehline, yıldızların nûru hudûda riâyet edenlere, çerağ ve mum nûru halvet ehline, ateş nûru mücâhede sahiplerine, şimşek nûru ise ilim ve keşifte kemâle ermişlere özgüdür. Şimşek nûrunun sahipleri akıl bağından kurtulur. Bunu elde etmenin yegâne yolu ise seyr ü sülûk yaparak *zâtî tecellîye* kavuşmaktır. Bu nûrlar sahiplerindeki bazı zulmetleri de giderirler.<sup>76</sup> Müellifin *Tuhfe*'de genişçe yer verdiği bu konuyla ilgili şu şekilde bir tablo oluşturmak mümkündür:

---

<sup>75</sup> Allah'la kul arasındaki perdeler anlamına gelen bu kelimelerden *hatm*, *tab‘* ve *kufl* kâfir, müşrik ve putperestlerin; *reyn* ise münâfikların kalbini kaplayan zulmetlerdir. bk. Süleyman Uludağ, “Gayn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 417.

<sup>76</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 134-137 (*Vuslat Yolu*, 141-143). Cendî'nin sıraladığı bu sekiz uzuv, sekiz asıl, beş hüküm ve sekiz tür nûrun İbnü'l-Arabî'nin *Mevâkiu'n-nücûm*'undan alınmış olması muhtemeldir. bk. İbnü'l-Arabî, *Mevâkiu'n-nücûm ve metâliu' ehilleti'l-esrâr ve'l-ulûm* (Beyrut:el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.), 36-37.

**Tablo 4: Sekiz ilimle âmil olan saadet ehlinin nûrları ve bu nûrların işlevleri**

<b>Nûr</b>	<b>Ehli</b>	<b>İşlevi</b>
Güneş	Mârifet ehline özgüdür.	Nefsin zulmetini giderir.
Hilâl	Murâkabe ehline özgüdür.	Şüphe zulmetini giderir.
Kamer	İtibar ehline özgüdür.	Gaflet zulmetini giderir.
Bedr	Müsâmere erbâbına özgüdür.	Cinâyet zulmetini giderir.
Yıldız	Dinin esaslarına uyan ve bunları gözetenlere özgüdür.	Cehâlet zulmetini giderir.
Çerağ/mum	Halvet ehline özgüdür.	Vesvese zulmetini giderir.
Ateş	Mücâhede sahiplerine özgüdür.	Ahmaklık ve kevn zulmetini giderir.
Şimşek	İlim ve keşifte kemâle ermişlere özgüdür.	Aklî ve örfî tenzîhin zulmetini giderir.

### 3.2.2. Sırr-ı Kader Bilgisi

Sırr-ı kader; kaderin, takdîr edilen şeylere ayn-ı sâbitelerine göre hükümran olmasıdır ve kader bilgisinden farklıdır. Kader bilinemezken kader sırrı bilinebilir.<sup>77</sup> Kader sırrı bir başka açıdan, bilginin bilinene tâbi olmasıdır.<sup>78</sup> Yani bu bilgi türü, Allah'ın varlıklar üzerine takdîr ettiklerinin bilinmesi değil, *takdîr edilenin ayn-ı sâbiteye göre gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine dâir* bilgidir. İbnü'l-Arabî kazâyı “Allah'ın eşya üzerindeki hükmü” diye tanımlarken, kaderi “eşya üzerinde verilen hükmün hiçbir ilâve olmaksızın belirlenen zamana bırakılması” olarak tanımlamaktadır: “Şu halde kazâ dahi herbir şeyin kaderi hakkında hükmederken onun ayn-ı sâbitesine uygun hükmeder. Bu, kaderin sırrıdır”.<sup>79</sup>

Cendî, kader sırrına dâir bilgiyi *ehadî zâtî ilmin* kapsamında değerlendirir. Ona göre bu ilim *hülâsa-i hâssa-i hâssadan* başka evliyanın geneline açık olmayıp bu ilmin sahipleri *hatmeyn*<sup>80</sup> meşrebine erişmişlerdir.<sup>81</sup> Müellif, Allah'ın peygamberlerden risâletin gerektirmediği bilgileri gizlediğini, sırr-ı kader bilgisinin de bunlar arasında olduğunu söyler.<sup>82</sup> Müellife göre bu ilmin kutupları Şit ve Hızır'dır.<sup>83</sup>

Bu ilmi elde etmenin yolu nedir? İbnü'l-Arabî vaktinde kılınan namazın bu bilgiye ulaştırmadaki önemine dikkat çeker. Ancak kişi namazını vaktinde kıldığı halde bu bilgiye erişememişse, tilâvet esnasında *namazın sûretine ona hayat verecek rûh üflenmemiş* demektir.<sup>84</sup> Diğer farz ibadetler de bu bilginin kazanılmasında

<sup>77</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6: 281-285.

<sup>78</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 16: 159.

<sup>79</sup> Izutsu, *Anahtar Kavramlar*, 239. Ayrıca bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 507. Kader sırrının a'yân-ı sâbite ile ilişkisi için ayrıca bk. Kadir Özköse, “Mümkün Varlıkların İlahi İlimdeki Ezeli Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 21-23.

<sup>80</sup> Hz. Peygamber (as) ve İbnü'l-Arabî'dir. bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 37.

<sup>81</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 4<sup>b</sup>-5<sup>a</sup>. İbnü'l-Arabî, Hakîm Tirmizî'nin sorularının arasında yer alan kader bilgisini açıklarken, bu bilginin kimseye verilmediğini söyler. Ona göre kendisi dahil bazı velîlere verilen bilgi kaderin yaratıklardaki hükmü ve sırrıdır. bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6: 281.

<sup>82</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 510. Ahmed Avni Konuk peygamberlerin şerîatin gerekleri konusunda çok hassas olduğunu, ona muhalif hallere sabır ve tahammüllerinin olmadığını söyler. Peygamberlerin tebliğ görevini yerine getirebilmeleri için kader sırrı bilgisinden muhtecib olmaları gerekir. Eğer bir nebî kader sırrına muttâlî olmuşsa bu onun nübüvveti değil, velâyeti cihetindedir. bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4: 176.

<sup>83</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 5<sup>a</sup>.

<sup>84</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 16: 143.

etkindir.<sup>85</sup> Bunların dışında *alîm*, *âlim* ve *allâm* zikirleri ve Allah'ın bu ilmi dilediğine vermesi de kişiye bu bilgiyi kazandırır.<sup>86</sup> Kişi sırr-ı kader bilgisine erdiğinde artık kime baksın onun neye istidâdli olduğunu, şekâvet ehli mi saadet ehli mi olduğunu bilir. Allah Teâlâ onu özel bir inâyetle *âlem-i meânî*, *hazret-i ilm-i ilâhî* ve *eşyanın hakikatine* muttalî kılmıştır. Bu kişi artık kader ve kudretin makdûrla ilişkisinin keyfiyetini bilmektedir.<sup>87</sup> Binâenaleyh Üzeyir peygamber de *أنى يحيى هذه الله بعد موتها* / “Allah, bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?”<sup>88</sup> sorusunu, lafzî delâletin işaret ettiği gibi aklen uzak gördüğü için değil, kudretin makdûrla taalluk keyfiyetini, yani kader sırrını bilmek istediği için sormuştur.<sup>89</sup> Nitekim sırr-ı kader bilgisi verilmiş olanlar a'yân-ı sâbitelerinde olanı bilirler ve buna göre hareket ederler. Cendî bu konuda Zekerriyya Peygamber'in kıssasından örnek verir. Ona göre peygamberin ağacın içine girmesinin sebebi kavminin bu mucizeye şahit olup zulümden vaz geçmelerine dâir inancıken, ‘ayn-ı sâbitesinin onu bu dünyada celâlî tecellîyle kuşattığına şahit olunca bu duruma teslim olmuş ve Allah'ın onu kurtarmasını dilememiştir.<sup>90</sup>

İbnü'l-Arabî, en değerli ilimler arasında saydığı kader sırrı ilminin hem büyük bir rahatlık hem de müthiş bir azab verdiğini söyler.<sup>91</sup> Cendî'ye göre bu rahatlığın sebebi kişinin ezelde hakîkatinin verdiğinin ebedî olarak değişmeyeceğini bilmesidir. Bunu bildiği için idrâk etmediğini istemekten nefsi kurtulur. Azabın sebebi ise, kulluğunun kâmil mazhar olmaya noksan olduğunu ve başkalarının erdiğine eremediğini görmesidir.<sup>92</sup>

Cendî kader sırrı ilmini elde ettiğini ifade eder. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'de anlattığına göre bir mübeşşirasında, duvarları yüksek pencerelerden oluşan bir mabed ya da mescidde olduğunu görür. Etrafta yanmakta olan mumlar vardır. Bir pencerede büyük siyah ciltli, eski olduğu belli bir kitap vardır. Kitabın yanına gider, besmeleyle

---

<sup>85</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012), 17: 273.

<sup>86</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 234-235; Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 65.

<sup>87</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 5<sup>a</sup>.

<sup>88</sup> Bakara, 2/259.

<sup>89</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 507.

<sup>90</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 616.

<sup>91</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 132; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 510-511.

<sup>92</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 510-511.

açar. Eserin adı *Uyku ve Yakazanın Sürûrunun Sırlarına Dâir Kitâb*'tır. Gerisini müellif şöyle anlatır:

Onu bulduğuma sevindim. Sanki talebiyle yıllar geçirmiştım. Gerektiği şekilde tedebbür ve teemmülle mütalâa etmek için onu kucağıma aldım. Sonra uyandım ve bu rüyadan dolayı mutlu oldum, bildim ki bana kader sırrı verildi. Uyku olarak gösterilen, şu dünya hayatında yaşadığım ömrümdür ve ben bunda kader sırrı ile mesrûr kılınmışım ve (böylece) Allah beni gücümün yetmediğini istemekten rahatlatıyor. Ve bildim ki hakîm, kadîr, alîm olan Allah'ın izniyle bu rüyadan O'nu görerek uyandıgımda da mesrûr olacağım.<sup>93</sup>

Kader sırrının ilgili olduğu bir konu da İbnü'l-Arabî'nin yaratıcı (hallâka) olma vasfıyla nitelediği *himmettir*.<sup>94</sup> Himmet هم kökünden gelen bir masdardır ve kişi bir şeyin talebi konusunda *kasıtlı dolduğunda* söylenir.<sup>95</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre sûfler bu kelimeyi *kalbin temennîlerden soyutlanması, mürîdin ilk doğruluğu ve ilhâmın doğruluğu nedeniyle himmetlerin toplanması (cem-i himmet)* anlamlarında kullanmışlardır. Bundan himmetin üç derece olduğu ortaya çıkar: Uyanma himmeti, irâde himmeti ve hakikî himmet. Birinci tür himmet kişinin isteklerinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine dâir kalbe bakması ve bilgi edinmesi anlamına gelir. Eğer edinilen bilgi istekten vaz geçmeyi gerektiriyorsa kişi vaz geçer, kararlılık göstermeyi gerektiriyorsa talebinde ısrarcı olur. İkinci tür himmet *irâde himmetidir*. İbnü'l-Arabî'ye göre bu himmet çok güçlüdür ve âlemde tesir eder. Ârife *rubûbiyyet-i arazî*<sup>96</sup> ile tasarrufta bulunma imkânı sunan himmet türü budur. *Hakîkat himmeti* ise ilhâmın

<sup>93</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 511.

<sup>94</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 88.

<sup>95</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 112.

<sup>96</sup> Rubûbiyyet-i arazî, ârifin himmetini bir şeyin var olmasına yoğunlaştırmasıdır. Bu şey, ârifin huzûr ve cem'iyeti devam ettiği müddetçe vücûdunu sürdürür, gaflet geldiği anda da vücûd o şeyden çıkar. Bu tür bir yaratmanın Allah'ın yaratmasından farklılığı ise açıktır: O'nun yaratmasında kuvvelerin isticmâi gerekmez, ilâhî isimlerin teveccühü kâfidir. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 391-392. Ancak ârif bu tür bir himmetle uğraşmaz çünkü mârifeti artanın himmeti azalır. bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 128; İbnü'l-Arabî, *Günümüz İnsanına Mârifet Bilgileri*, 226-227. Eğer ârif böyle bir tasarrufta bulunmuşsa bu kendi irâdesiyle değil, ilâhî emre imtisâl içindir. bk. Suâd el-Hakîm, "Himmet", 296. Cendî ise kul için zâtî olanın ubûdiyyet olduğunu ve zâtî olan şeylerle zuhûr arazî olanlarla zuhûrdan üstün olduğundan ârifin himmetle tasarruf etmeyeceğini belirtir. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 502. Ârifin himmetle tasarrufta bulunmamasının bir nedeni de kader sırrını bilmesidir. Bu sırrı bilen ârif himmetle uğraşmaz çünkü olacak bir şey için himmete gerek yoktur, olmayacak bir şey ise himmetin talikıyla olacak değildir. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 504-505.

duruluğuyla himmeti toplamaktır ve bu büyük şeyhlere özgüdür. Bu kimselerin tek talebi Hak'tır.<sup>97</sup>

Âriflerin nezdinde himmet, Allah'ın katında bulunanın ne olduğunu *bilip* ona göre bir talepte bulunmayı ya da bulunmamayı gerektirir. Nitekim Allah'ın ihsanları kişiye ya talebi üzerine verilir yahut talep etmediği halde verilir. Talep edenler, isteklerinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bilenler ve bilmeyenler olmak üzere ikiye ayrılır. Bilmeyenleri istemeye yönelten ya *tabiatlarındaki acelecilik* ya *hâlî istidâdları* ya da *ihtiyâttır*. Kişi tabiatındaki acelecilikle Allah'tan bir talepte bulunduğunda, onun hâlî istidâdı bu talebin gerçekleşmesine ya uygundur ya da değildir. Eğer uygunsa isteği gerçekleşir, değilse gerçekleşmez. Kişinin Allah'tan talebi istidâdının halinden dolayı ise, herhangi bir cümle telâffuzu ile bunu talep etsin etmesin, isteği gerçekleşir. Eğer kişiyi isteğini telâffuza yönlendiren, talebinin ancak istemekle gerçekleşeceğine dâir bilgi ise, o zaman kişi ihtiyâten ister. Müellif talep etmeyenlerin Allah'ın sıddık kulları olduğunu söyleyip, bunların ne tabiatlarının aceleciliği ne de ihtiyâtle bir talepte bulduklarını belirtir. Bunların istekleri Allah'ın اأدعوني / "Bana duâ edin"<sup>98</sup> emrine imtisâl içindir. Allah icâbet ederse şükrederler. Etmezse, ilâhî murâdın sadece kulun duâ etmesi olduğunu anlarlar.<sup>99</sup> Aşağıdaki tablo, hâdiselere terettüb eden kadere dâir bilgi ve bu doğrultuda kulların Allah'tan istedikleri ile bu isteklerin gerçekleşip gerçekleşmeme durumlarını göstermektedir:

---

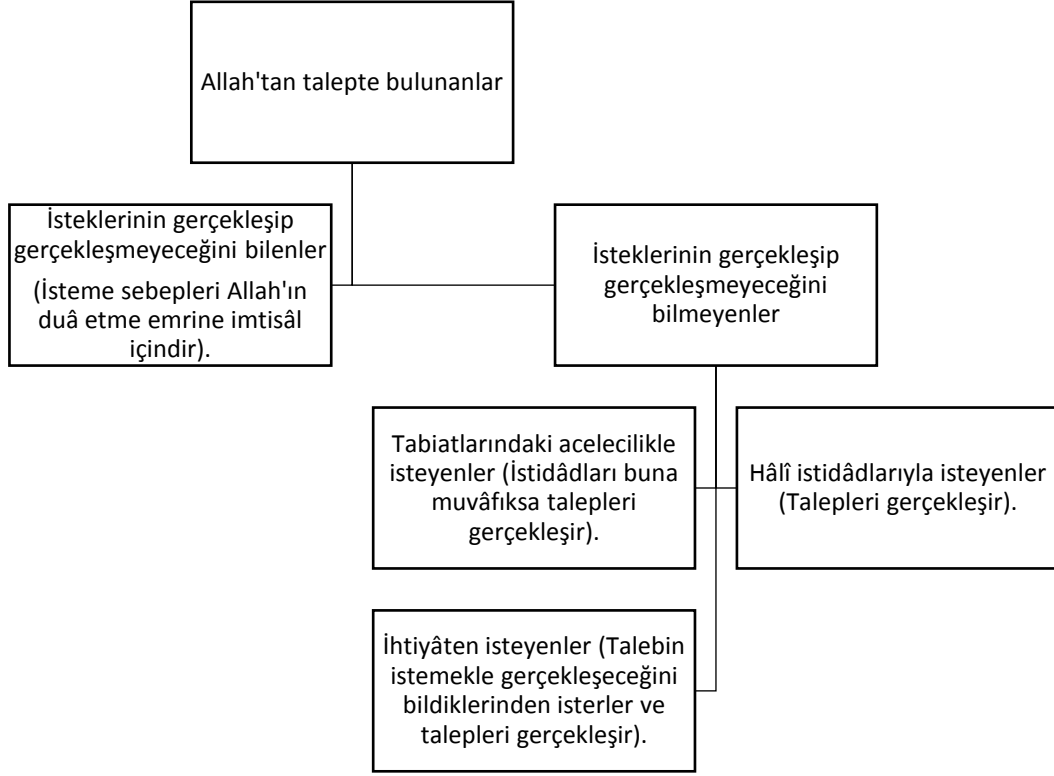
<sup>97</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9: 322-324.

<sup>98</sup> Mü'min, 40/60.

<sup>99</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 226-227.



**Tablo 5: Kadere dâir bilgileriyle Allah'tan istekte bulunanlar ve bu isteklerin gerçekleşip gerçekleşmeme durumları**



### 3.3. Bilginin İfadesi: Lafızlar

Bilginin ifade aracı olan lafızlar konusunda Cendî'nin görüşleri dikkat çekicidir. Bu görüşler dilin ilâhî mi yoksa beşerî vaz'la mı belirlendiği (dilın kaynağı problemi), lafız-anlam ilişkisi, dilde eş anlamlılık ve çok anlamlılık ile harflerin varlık mertebelerindeki karşılıklarıyla ilgilidir.

Diller mânaları karşılamak için vaz edilmiş lafızlardan oluşur.<sup>100</sup> Bu lafızların bir sesleri bir de yazılış biçimleri vardır. Mânaları (gösterilen/medlûl) gösteren ses ve biçimden oluşan bu lafızlar (gösterge/dâl) ilâhî bir vaz' ile mi belirlenmiştir yoksa bunları beşer mi icad etmiştir? Dilbilimciler bu sorunun varlık problemi kadar eski olduğunu, hatta Herakleitos'un dil hakkında felsefe yapan ilk kişi olduğunu belirtirler.<sup>101</sup> Bu bakımdan sûfilerin de konu hakkında yorumlarının bulunuyor olması tabîdir. Dilin insanlar tarafından bir mutâbakat sonucu ortaya çıktığını savunanlara göre kelimelerle anlamları, yani kelimelerin medlûlleri arasında tabî bir ilişki yoktur. Bu görüş sahipleri lafızların delâlet ettikleri mânalar ve onları bir araya getiren dil bilgisi kurallarının toplumsal bir uzlaşısı sonucu meydana geldiğini savunurlar. Bu görüşün tam karşısında ise dilin ilâhî bir mevhibe olarak insanlığa sunulduğu ve kelimelerle medlûlleri arasında tabî bir ilişki bulunduğu görüşü yer alır. Hem Eski Ahit'te hem de Kur'ân'da yer alan Allah'ın Âdem'e isimleri öğrettiğine dâir âyet bu görüşün en güçlü delillerindedir.<sup>102</sup> Ancak Arap dilcilerinden İbn Cinnî وعلم ادم الاسماء / أقدر ادم على أن وضع عليها / “İsimler üzerinde vaz etme gücü verdi” şeklinde olması gerektiğini söyleyerek bu iki görüşü telif eder.<sup>104</sup> Yani dil insanlığın atalarına vaz' edilmiş ve ardından onlar beşerî ilk

<sup>100</sup> İletişimin sadece sözlü dille gerçekleşmediği ve mânaları karşılayan başka göstergeler de olduğunu teslim etmekle birlikte burada söz konusu edilecek olan *sözlü dildir*.

<sup>101</sup> Atakan Altınörs, “Sunuş”, *Dilin Kökeni Üzerine*, 2. Baskı (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015), 9; Atakan Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, 2. Baskı (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2014), 41. Dilin ilâhî bir ihsan mı uzlaşım mı olduğuyla ilgili modern Batı eksenli bir inceleme için bk. Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi Tartışmaları: Platon'dan Chomsky'e* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015).

<sup>102</sup> bk. Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, 44-45.

<sup>103</sup> Bakara, 2/31.

<sup>104</sup> Mehmet Ali Şimşek, “Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri”, *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2001): 81. ‘Belâgât şeyhi’ ünvanını taşıyan Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) “Âdem'e isimlerin tümünü öğretti, sonra onları meleklere arz edip ‘Haydi doğru iseniz bunların isimlerini bana söyleyin’ buyurdu” âyetinin yorumunda, âyetin muhataplarının ‘bunlar’ ile işaret edileni bilmeden böyle bir teklife muhatap olamayacaklarından hareketle dilin

vâzî'lar olmuşlardır.<sup>105</sup> Cendî bu anlamda Allah'ı vâzî'-ı hakikî olarak niteler. Bu hakikî vâzî' lafızları bir mânaya delâlet etmek üzere vaz' etmiştir ancak insanlar kendilerinin vâzî' olduğunu zannederler:

Bizim için tahakkuk etti ki -biz bilip fark etmesek de, Hallak u alîmin bildiği- harflerde gerçekleşen veya gerçekleşmesi muhtemel olan terkîb çeşitlerinin mâna ve medlûlleri vardır. (Hak) bunlardan bazısını akıl ve zihinlere nâzil etmiş ve onları kendileriyle düşünülebilir diye çeşitli mânalara gelmesi için vaz' etmiştir. Aynı şekilde ıstîlâhçı vâzî'lar da (bu kelimeleri aynı) mâna için vaz' etmişlerdir ve zannederler ki kendileri ilk vâzî'dirlar.<sup>106</sup>

Mânalara yönelik insanların vaz'ları ilk ezeli vaz'lara göre ikincil konumdadır ve ilk vaz'larla lafızlar tesâdüfen bir araya gelmiş değildir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre de dilin tüm unsurları (harfler, kelimeler, dil bilgisi kuralları) varlığın mertebeleriyle ilişkilidir ve bu açıdan dilde tesâdüften bahsetmek mümkün değildir.<sup>107</sup> Nitekim Resûlullah الألفاظ تنزل من السماء / "Lâkablار gökyüzünden nâzil olur" buyurmuştur.<sup>108</sup> Bu durumda gerek İbnü'l-Arabî ve gerekse Cendî için dilin kökeninin ilâhî olmakla birlikte zâhirî formları açısından beşerî olduğunu söylemek mümkündür.<sup>109</sup>

---

ilâhî belirlenim boyutuna vurgu yaparken; bir diğer yandan şeyler ve olguların mânaları, mânaların da lafızları öncelediğini belirtir. bk. M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat Abdülkâhîr el-Cürçânî'nin Sözdizimi Nazariyesi* (İstanbul: Klasik, 2017), 126-127.

<sup>105</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 40.

<sup>106</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 88.

<sup>107</sup> Bu çıkarım için bk. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 241. Modern dilbilim araştırmalarında da bu konuya temas edilir. Batı'da dilbilimi müstakil bir disiplin olarak ortaya koyan kişi kabul edilen Ferdinand de Saussure'e göre gösterge (lafız) ile gösterilen (mâna/medlûl) arasında iki durum söz konusu olabilir: Birinci durum salt nedensizliktir. Meselâ Fransızca ennemi (düşman) lafzıyla medlûl arasında herhangi bir ilişki söz konusu edilememektedir. Ama ikinci durum görece nedenlilikte Latince inimicus (düşman) ile medlûl arasında bir ilişki vardır. Çünkü in olumsuzluk ön ekidir, amicus ise dost anlamına gelir. bk. Ferdinand Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, trc. Berke Vardar (Matbaa 70, 1998), 195. Bu açıdan eklemeli ve çekimli diller görece nedenlilik için çok fazla sayıda örnek barındırır. Meselâ Arapçada ibâdet sözcüğü ile medlûl arasında salt nedensiz bir ilişki varken; âbid, mâbud ve taabbüd ile medlûlleri arasında –ibâdet kelimesi açısından- görece nedenli bir ilişki söz konusudur. bk. Şimşek, "Lafız ve Anlam İlişkileri", 83.

<sup>108</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 88. Her ne kadar Cendî bu sözü Resûlullah'a nisbet etse de hadis kaynaklarında bulunmamaktadır. Bir deyiş olarak aktarımı için bk. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ Yemânî (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1977), 2: 174.

<sup>109</sup> bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 239.

İbnü'l-Arabî harflerin ayrı bir âlemi olduğunu söyler ve onlara ontolojik bir statü tanır.<sup>110</sup> Aynı yaklaşımı sürdüren Cendî'ye göre de harflerde gerçekleşen veya gerçekleşmesi muhtemel olan terkîb çeşitlerinin ayrı birer mâna ve medlûlleri vardır.<sup>111</sup> Bu bakımdan dilde eş anlamlılık (terâdüf) söz konusu edilemez.<sup>112</sup> Meselâ bir kısım ârif ve filozofa göre *rûh*, *nefs* ya da *kalp* kelimeleri bir tek hakîkati göstermek üzere eş anlamlı kelimelerdir. Onlara göre işaret edilen hakikat, mertebe ve makamına göre bazen *rûh*, bazen *nefs*, bazense *kalp* adını alır. Oysa keşf ve tahkîke göre bunlar birbirlerinden bazı hakikatlerine göre ayrılmıştır. Çünkü Allah Teâlâ lafızlar ve mânalar feleklerini biri diğerinden daha geniş olacak biçimde değil, tam birbirlerinin hizâsına gelecek şekilde var etmiştir. Böylece her bir lafzın mânalar âleminden müstakil bir karşılığı bulunur. Eğer böyle olmasaydı, yani lafızlar mânalardan daha geniş olsaydı bazı lafızların karşılığı bulunamazdı. Allah Teâlâ mâna ve hakikatleri lafız ve ibârelerin hizâsına vaz' ederek mânaların terkipleri talep etmesini sağlamıştır. Böylece tüm lafızlarda, beşerî vâzî'lar bilsin ya da bilmesin mâna ve hakikatlere, lâzım ve ârızlara işaret eden birtakım zâtî delâletler meydana gelmiştir.<sup>113</sup> Bu yüzden de harflerin bir araya gelerek oluşturduğu herhangi bir terkiib tam bir mutabakatla ancak bir tek mânayı gösterebilir. Dilbilimde bu durum tek anlamlılık (*tebâyün*) olarak adlandırılır ve dilde esas olanın tebâyün olduğu ifade edilir.<sup>114</sup>

İbnü'l-Arabî'nin kelimelerin tahlilinde sıkça kullandığı bir yöntemi takipçileri de benimsemiştir. Bu yöntem lafızlarda çok anlamlılığın (taaddüdül-meânî<sup>115</sup>) kabulüne dayalıdır. Çok anlamlılık, bir kelimenin sahip olduğu hakikî

---

<sup>110</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, İbnü'l-Arabî'nin lafza bu denli önem vermesiyle ilgili olarak Şeyh'in İbn Hazm'a dayanan beyânî-zâhirî eğilimden etkilendiğini, bu yüzden söyleminin beyânî karakterde olduğunu söyler. bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr., 2. Baskı (İstanbul: Kitabevi, 2001), 383.

<sup>111</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 88. Çünkü mâna, harf ve kelimeler Hayy ism-i şerîfinden sereyân etmiştir ve bu sebeple canlılardır. Ancak bunların hayatı mânevî, makul ve gizlidir. bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 60.

<sup>112</sup> İbnü'l-Arabî de ilâhî genişlikle çelişeceği için genel olarak varlıkta tekrarın, özel olarak ise eş anlamlılığın olamayacağını belirtir. bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8: 117.

<sup>113</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 88.

<sup>114</sup> Şimşek, "Lafız ve Anlam İlişkileri", 83. Arapçada eş anlamlılık konusundaki farklı görüşler ve tartışmalar için bk. Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karîne İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 92-97.

<sup>115</sup> Aynu'l-kudât Hemedânî bu kavram yerine teşâbüh kelimesini kullanır. bk. Toshihiko Izutsu, "Aynü'l-kudât Hemedânî'nin Düşüncesinde Tasavvuf ve Dilin Çok Anlamlılığı (Teşâbüh) Sorunu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Burhanettin Tatar 3/7 (t.y.): 339.

anlamının dışında başka anlamları da göstermesi olarak kabul edilir ve esasında mecaz üzerine kuruludur. Çok anlamlı kelimelerde kelimenin mecâzî anlamıyla hakikî anlamı arasında *ortak bir anlam eksenini* bulunur ve bu açıdan tüm ikincil anlamlar birincilerle ilişkilidir. Meselâ başı ağrımak, satır başı, köprü başı, yılanın başı gibi terkiplerde ‘baş’ kelimesi hakikî anlamı olan ‘üst ya da önde bulunan’ mânasıyla ilintilidir.<sup>116</sup> Ancak mecaz üzerine kurulu olmayan, farklı düzeylerde farklı anlamları işaret eden kelimeler de vardır. İbnü'l-Arabî’den yüzyıl kadar önce yaşamış Aynülkudât Hemedânî (ö. 525/1131) bu konuda Farsça *nîm* (yarı) kelimesini örnek vermektedir: ادمي دو چیز است / “İnsan iki parçadan oluşur” dendiğinde kast edilen baş ve beden de olabilir, zihin ve beden de olabilir, burada hangi anlamın kast edildiği bağlamdan veya –İbnü'l-Arabî terminolojisiyle ifade edilecek olursa- mertebeden anlaşılır. O halde çok anlamlılığın iki formu vardır: Biri mecaza dayalı ve *yatay düzlemdeki* çok anlamlılık, diğeri de mertebeye göre anlaşılabilen *dikey düzlemde* bir çok anlamlılık.<sup>117</sup> İbnü'l-Arabî eserlerinde kelimeleri o kadar sık çok anlamlılık bağlamında ele alır ki, bunlardan ne kast edildiği tespit edilmediği takdirde yanlış anlamalar gündeme gelir. Meselâ o bazen ‘kâfir’ kelimesinin İslâmî literatürde kazandığı ‘iman esaslarını benimsemeyen kimse’ anlamını değil, kelime anlamı olan ‘örtün’ mânasını kullanarak farklı yorumlar yapar. Nisâ sûresinde geçen “*Bir kısmına inanır, bir kısmını inkâr ederiz*” diyenler hakkında Allah Teâlâ’nın “*Onlar kâfirlerin ta kendileridir*”<sup>118</sup> buyruğu, İbnü'l-Arabî’ye göre, böyle insanlara verilebilecek en uygun ismin *kâfir* olmasından dolayıdır. Çünkü onlar imanı bilen ama onu örtün kimselerdir. Bu insanlar imanı hiç tanımayanlara göre kâfir ismini almaya daha lâyıktır.<sup>119</sup> İbnü'l-Arabî, Melâmîler gibi makamlarını gizleyenleri yahut bazı velîleri de bazen kâfir olarak niteler çünkü bunların kalbi Hakk’ın evi olmuştur, orada O’nu gizlemektedirler.<sup>120</sup>

Cendî ise, lafızlar feleği ile mânalar feleğinin aynı hizada olduğunu söylediğinde, bu, onun dilde çok anlamlılığı reddettiği anlamına gelmemektedir. O,

---

<sup>116</sup> Şimşek, “Lafız ve Anlam İlişkileri”, 94.

<sup>117</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Izutsu, “Aynülkudât Hemedânî’nin Düşüncesinde Tasavvuf ve Dilin Çok Anlamlılığı (Teşâbüh) Sorunu”, 340-341; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, 372-373.

<sup>118</sup> Nisâ, 4/150-151.

<sup>119</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3: 308.

<sup>120</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7: 80-81. İbnü'l-Arabî’nin lafızlara bu şekildeki yaklaşımını gösteren başka örnekler ve eserlerindeki üslûbun bir analizi için bk. Afifi, *Fusûsu’l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, 34-42.

pek çok yerde harflerin dizilişlerinin değişmesiyle anlamlardaki değişimi de inceler, türemiş bir kelimeyi kök anlamına ircâ ederek anlaşılabilir mânaları da genişletir. Meselâ ‘insan’ kelimesinin *ünsten* geliyor olması, insanın tüm hakikatlerin ehadiyyet-i cem‘ine mûnis (yatkın) olmasından dolayıdır, diğer varlıklarda ise bu özellik görülmez.<sup>121</sup> Hz. Âdem’in ‘Âdem’ diye isimlendirilmesi *beşerî cem‘î ehadî zâhirliğin* sûreti olması bakımındandır, nitekim اديم الوجه / yeryüzü ve اديم الأرض / yüzün dışı (ten) terkiplerinde kelime zâhirliği ifade eder. Âdem’in *ebu’l-beşer* diye anılması da bu iştikâktan dolayıdır.<sup>122</sup> Müellif ‘cennet’ kelimesini *örtmek* kök anlamıyla kullanarak kulun Rabb’i için cennet olduğunu söyler. Nitekim o -asında Rabb’in fiil ve eserleri olan- kötü fiilleri nefsine izâfe ederek kendisini Rabb’i için vikâye ve *cennet* kılmıştır.<sup>123</sup> Kalp kelimesi ise *kabûl* ve *kabiliyyetin* mânaları arasında lafzî, manevî ve hakikî bir ortaklığa sahiptir.<sup>124</sup> Müellif daha pek çok kelimenin yorumunda kök anlamlarına başvurduğu gibi,<sup>125</sup> bazen de tahkîk ehlinin muteber saydığını belirttiği *ıştikâk-ı kebîre*<sup>126</sup> başvurarak lafızların anlamlarını genişletir. Meselâ ‘salât’ kelimesinin sözlükte duâ ve zikir anlamına geldiğini, tahkîk ehline göre ise salâtın duâ edenle edilen, kul ile Rab arasındaki izâfî bir hakikat olduğunu söyler. İştikâk-ı kebîre göre ise bu kelimeyle *vuslat*, *sıla*, *savle* ve *salve* anlamları arasında ilişki mevcuttur. *Vuslat iki müctemînin ve iki muttasılın ayrıldıktan sonra ittisâli*, *sıla istenilen atânın isteyene ulaşması*, *savle saldırıdan saldırılana kahrî bir hareketin ulaşması*, *salve ise sırtın huşû ile eğilmesi* anlamlarına gelir ve bunların her biri salât kelimesi kapsamında doğrudur; müşterek mâna ise bir olma (cem‘), yaklaşma (takrîb), tâbi olma ve tevhîddir.<sup>127</sup>

<sup>121</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 171.

<sup>122</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 213.

<sup>123</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 401.

<sup>124</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 479.

<sup>125</sup> Meselâ din kelimesi için bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 410-411.

<sup>126</sup> Arap dilinde üç tür iştikâktan söz edilir. Birinci tür iştikâk-ı sagîrdir. Kipleri ayrı, aslî harfleri ve sıralanışları aynı ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimeler arasında gerçekleşen türemedir. Bu türün küçük iştikâk diye anılması kolayca fark edilebilmesindedir. Tüm mezîd fiiller bu kapsamdadır. İştikâk-ı kebîr harfleri aynı, sıralanışları farklı ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimeler arasında gerçekleşen türemedir. Meselâ حمد/مدح gibi. Son nev‘ ise iki aslî harfi ve anlamı aynı, harfler arasında mahreç birliği ya da yakınlığı bulunan kelimeler arasında gerçekleşen türemedir. مدح/مدحه gibi. bk. Hulûsi Kılıç, “İştikak”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 439-440.

<sup>127</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 105.

Müellife göre Allah Teâlâ bir ibâreyi kullandığında onunla ortaya çıkabilecek bütün mânaları kast edebilir. Çünkü “*Hak için her mefhûm, malûm, melfûz ve merkûmda zuhûr vardır*”. Ancak müellif, kast edilebilecek bütün mânaların, vahiy hangi dille gelmişse o dilin gramer kuralları dahilindeki *lafzî delâlet* şartına bağlı olduğunun altını çizer. Ayrıca müellifin bu görüşü Kur’ân lafzının zâhirinden çıkan mânaya itibar edilmeyeceği anlamına da gelmez. Çünkü Kur’ân genel halk kitlesine göre nâzil olmuştur. Eğer Kur’ân’ın zâhirinden çıkan mâna doğru olmasaydı, Kur’ân lafızları salt birer remizden ibaret kalırdı ki bu da onu nâzil oluş amacının dışına çıkarırdı.<sup>128</sup>

### 3.4. İlim-Malûm İlişkisi

İlim-malûm ilişkisi İslâmî ilimler literatüründe daha çok kaza ve kader konusuyla birlikte ele alınmıştır. Kazâ-kader ve bununla ilgili olan cebr-ihitiyâr konuları ilk kez Hz. Peygamber zamanında gündeme gelmiş;<sup>129</sup> önce dört halife döneminde, ardından Emevîler ve Abbâsîler devirlerinde yaşanan siyâsî sıkıntılar insanları bu konuda tefekkür etmekten öte, tartışmalara sürüklemiştir. Özellikle Emevîler dönemi halifelerinin yaptıkları baskı ve insanların irtikâp ettikleri günahları kadere yükleme çabaları önce Mabed el-Cühenî’nin (ö. 83/702 [?]) temsilcisi olduğu grup tarafından tepkiyle karşılanmış, bu da Kaderiyye mezhebinin doğmasına sebep olmuştur. Bu grup, sorumluluk doğuran fiillerde ilâhî kaderi inkâr edip insan irâdesini ön plâna çıkarmakla maruftur.<sup>130</sup> Her aşırı fikre karşı olduğu gibi Kaderiyye’nin bu görüşlerine karşı da bir tepki olarak Cehm b. Safvân’ın (ö. 128/745-46) temsilcisi olduğu Cebriyye ekolü Emevîlerden büyük bir destek alarak tarih sahnesine çıkmış; bunlar da bir önceki grubun tam tersi istikamette insanın kader karşısında rüzgâr önündeki yaprak gibi olduğu fikrini savunmuşlardır. Bu grup genel olarak “*insanların kendilerine has bir irâdeye sahip olmadığını, zihnî ve amelî bütün fiillerinin ilâhî*

<sup>128</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 289-290.

<sup>129</sup> Ebû Hureyre’den şu şekilde bir rivâyet naklolunur: “Biz kader konusunda tartışırken Resûlullah geldi ve bize yüzü kıpkırmızı olacak kadar kızdı, yüzünde sanki iki nar tanesi vardı. ‘Siz bununla mı emrolundunuz yoksa ben size bununla mı gönderildim? Sizden öncekiler bu konuda tartışırken helâk oldular. Bir daha bu konuda tartışmayın’ buyurdu”. Tirmîzî, *el-Câmiu’l-kebir*, “Ebvâbu’l-kader”, 1.

<sup>130</sup> İlyas Üzümlü, “Kaderiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 64.

*gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunanlar*” olarak tanımlanmıştır.<sup>131</sup> Her iki görüş de kendilerinden sonra doğacak olan Mutezile mezhebine çeşitli açılardan tesirlerde bulunmuştur. Mutezile'nin kul için müstakil bir kudret kabul etmekle Kaderiyye'ye, sıfatları kabul etmeme ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunmada Cebriyye'ye muvâfakat ettiği belirtilir.<sup>132</sup> Tüm bu konuların ilimle ilişkisi ise, kaza ve kaderin Allah'ın ezeli ilmiyle belirlenmesi düşüncesiyle irtibatlıdır. Burada temel sorudur: Allah'ın her şeye dâir ezeli bilgisi eşyanın takdîrini mi belirler, yoksa eşyanın itâ ettiği bilgi Allah'ın bilgisini mi oluşturur? Bu soru ilim çevrelerinde tartışılırken ilgili olduğu diğer konulara da temas edilmiştir. Meselâ ilim sıfatıyla birlikte bu ilmin taallukunu ilgilendiren meşîyyet/irâde ve kudret sıfatlarının niteliği, bunların kapsamı ve malûmlarla kurduğu irtibat İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin eserlerinde çeşitli açılardan ele alınmıştır. Bu ekolün kaza-kader ve kulun fiillerinden sorumluluğu konularındaki görüşleri diğerlerinden farklı olarak kendilerine has terminolojiyle *Rabb-i hass* ve *a'yân-ı sâbite* kavramlarıyla da birlikte değerlendirilmiş; İbnü'l-Arabî sonrası hemen hemen tüm şârihler konuya bir şekilde temas etmiştir. Bu bağlamda *Fusûsu'l-hikem* şârihlerinin, meseleleri yazdıkları müstakil kaza-kader risâlelerinde ele aldıkları da görülmektedir.

Allah'ın ilim sıfatı sünnî kelâm âlimleri tarafından diğer sübûtî sıfatlarla birlikte müstakil ve kadîm bir mâna olarak kabul edilmiştir. Mutezile âlimleri ile İslam filozofları ise sadece zihnen bile olsa zâttan bağımsız düşünülebilecek bir kavramın Allah'a izâfesinin taaddüd-i kudemâya yol açacağını ileri sürerek *ilmin zâtta mündemic bulunduğu* düşüncesini gündeme getirmişlerdir. Bu ikinci grubu birinciden ayıran ilim sıfatının kıdemi değil, bu sıfatın zât ile olan ilişkisidir. İslam filozoflarına göre bu kadîm ilmin cüzîlere taalluk edip etmediği meselesi ise İslamî ilimler tarihinde bir tartışma konusu olarak yerini almıştır.<sup>133</sup> Kur'ân'da yer alan âyetlere referansla, yaratma için öncelikle yaratılacak şeye dâir bilginin var olması ilmin ezeli olduğu fikrini güçlendirirken; yaratılmışların nasıl davranacaklarının, hangi yolu seçip

---

<sup>131</sup> İrfan Abdülhamîd Fettâh, “Cebriyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 205.

<sup>132</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Hüdaverdi Adam, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kazâ-Kader Görüşü* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 63-73.

<sup>133</sup> Allah'ın ilim sıfatının Zât ile ilişkisi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 109.



hangi amelleri işleyeceklerinin önceden bilinip takdîr edilmesi kulun fiillerindeki sorumluluğun ne olduğunun tespitini gerekli kılmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin konu hakkında seleflerinden Mutezile'ye mi yoksa ehl-i sünnete mi daha yakın olduğu kendisinin çelişik görünen ifadelerinden dolayı tespit edilemese de,<sup>134</sup> ilim dahil tüm sıfatları için mertebelere göre hüküm verdiğini söylemek mümkündür. Nitekim lâ taayyün mertebesi tüm isim ve sıfatların Allah'ın zâtında mündemic olduğu bir mertebe olduğundan tam da burada ilim Allah'tan ayrı düşünülemezken, nüzûl mertebelerindeki taayyünü açısından artık Allah'ın aynı olduğunu söylemek mümkün olmamaktadır.

Daha önce Cendî'nin ilâhî ilimle ilgili yaptığı tanıma yer vermiştik. Bu tanım şöyleydi: “İlim, Allah'ın malûmlarla *hakikatlerinin iktizâsına göre* kurduğu zâtî bir ilişkidir.”<sup>135</sup> Bu tanımdaki anahtar kavram *malûmun hakikatidir*. Bu hakikat İbnü'l-Arabî terminolojisiyle söylenecek olursa *a'yân-ı sâbite* kavramıyla ifade edilir. Ayn, Şeyh'e göre, hakikat, zât veya mâhiyet; *sâbitlik* kavramı ise zihnî varlık kategorisine işaret eder. Bu anlamda sübût hâricte değil, zihindeki bir varlık durumudur.<sup>136</sup> Nitekim ona göre Allah dışındaki varlıklar için dört varlık durumunun söz konusu edildiğini belirtmiştik: Bir şey ya aynında (müşahhas olarak) ya ilimde ya lafızda yahut da yazıda vardır. Bunlardan ikinci mertebe Allah'ın kullarına dâir bilgisine göre ilk, ilk mertebe ise yine bu ilâhî bilgiye göre ikinci mertebedir.<sup>137</sup> İşte a'yân-ı sâbite varlık kategorilerinden mahlûkata göre ikincisine denk gelir. Cendî'ye göre bunların *a'yân* diye isimlendirilmesi, ilim hazretindeki bilinme sûretlerinin Hakk'ın zâtî nisbetlerinin *aynı* olmasından; *sâbit* diye isimlendirilmeleri ise bu aynların ezelen ve ebeden ilâhî ilimde ilmin sübûtuyla sâbit olmalarındandır.<sup>138</sup> Bu sâbit aynlar ezeli ilim hazretinde kendilerine nisbetle ma'dûmete'l-a'yânken; Rahmân ism-i şerîfi, *icâdi tecellî, vücûdi nûrun ifâzası* ve *iradî teveccüh* ile onlara rahmet ettiğinde üzerlerinde rahmete dâir ilk

---

<sup>134</sup> Adam, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kazâ-Kader Görüşü*, 99-105.

<sup>135</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 7<sup>b</sup>.

<sup>136</sup> Suâd el-Hakîm, "Ayn-ı sâbite/A'yân-ı sâbite", 90-91. İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisinin Plâton'un idealar nazariyesi ve Mutezile'nin madum teorisine benzeyen ve bunlardan ayrılan yönlerinin bir değerlendirmesi için bk. Özköse, "Mümkün Varlıkların İlahi İlimdeki Ezeli Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite", 17-18.

<sup>137</sup> İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, 141. Varlıkta bu dört hal için ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1: 119-120.

<sup>138</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 8<sup>b</sup>.

iz *vücûdî tecellîyi kabul salâhiyeti* olmuştur. Nefislerinde ma'dûm olan bu aynlar, üzerlerine yayılan (inbisât eden) Hak vücûdda müessirdirler, tâ ki ilâhî isimler ve Rabbânî nisbetler zuhûr edebilsin.<sup>139</sup> Nitekim bu Hak vücûd, a'yân-ı sâbitenin sûretlerinin zuhûru için bir *ayna* mesâbesindedir. Bu sûretler aynadan müstakil olarak bir vücûda sahip olmadıkları için de *misâl* ve *hayâl* olarak nitelenir. Ancak tabii ki bu durum sadece hayâlî sûrete itibar edildiğinde böyledir; onda zuhûr eden emir açısından, yani Allah'la olan irtibatı açısından ise bu sûretler gerçektir.<sup>140</sup>

Cendî, a'yân-ı sâbitenin tesirini İbnü'l-Arabî'nin “(Allah) *vücûd ile senin gûdândır*” cümlesinin şerhinde şu şekilde açıklar:

Çünkü sen vücûdla zuhûr ettin ve senin ayn-ı sâbitenin hükümleri ancak vücûdla ortaya çıkmaktadır. Nitekim vücûd da ancak bu hükümlere göre taayyün ve zuhûr eder. Hüküm sendendir. Sen Hakk'a hükmettiğin şeylerle seni mükellef kılması için yöneldiğinde O *mükellef* olarak isimlendirilemez, sen de *mükellif*. Çünkü fiil, tesîr ve hüküm asâleten Allah içindir. O; vücûb, îcâb, fiil ve tesîr hakikatlerinin ehadiyyet-i cem'idir. İnfiâl, teessür, kabûl ise zâtî aslî iftikârla senin içindir. (...) Sen ilâhî cem' hakikatlerinden bir hakikat olduğun için hükmeder, tesîr eder ve yaparsın.<sup>141</sup>

İnsanı oluşturan unsurlar arasında da a'yân-ı sâbite öncelikli olarak yer tutar. Nitekim müellife göre insan beş özelliğin ehadiyyet-i cemidir: İlki insanın *hakikatidir*. Bu onun ilm-i ilâhîdeki ayn-ı sâbitesi olup, ezeli ve ebedî olarak biliniş sûretidir. İkincisi *rûhudur* ve bu da onun ayn-ı sâbitesi ile taayyün eden nefes-i Rahmânî'dir. Diğerleri ise sûreti ve cismânî şahsiyeti olan *cismi*, tabîat ve rûhâniyetinin ehadiyyet-i cemî olan *kalbi*, hakikatleri zabt edip aralarında bağlantılar kurduğu *aklıdır*.<sup>142</sup>

A'yân-ı sâbitenin hem bâtına hem de zâhire bakan yönleri vardır. Bâtına bakan yönleriyle bunlar Allah'ın ilminde içkin ve sâbit olarak dururlar ve aslî özellikleri olan imkân halini severler.<sup>143</sup> Ancak Allah onlara bir elbise gibi vücûdu giydirdiğinde mümkünlerin hakikatleri olarak zuhûr âleminde görünürler. Bunlar, Allah'ın “*Sen bir şey değil iken seni yarattım*”<sup>144</sup> hitabında bâtın taraflarıyla, “*Bir şeyi*

<sup>139</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 618-619.

<sup>140</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 434-435.

<sup>141</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 371.

<sup>142</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 106.

<sup>143</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6: 256.

<sup>144</sup> Meryem, 19/9.

*irâde ettiğimizde ona sözümüz ol olur*<sup>145</sup> hitabında ise zuhûra dönük taraflarıyla görünürler.<sup>146</sup> A'yân-ı sâbitenin “ol!” hitabına imtisâl etmesi onun özü gereğidir, bu durumu İbnü'l-Arabî *ubûdet* olarak niteler. Özleri a'yân-ı sâbite olan mazharların dış dünyadaki zuhûrlarından sonra emirlere karşı tutumlarını a'yân-ı sâbitenin *mazharlık durumu* belirler: Eğer Allah'ın “yap!” ya da “yapma!” şeklindeki emirlerine karşı çıkarlarsa *mazhar olarak* karşı çıkmış olurlar, eğer emre imtisâl ederlerse a'yân-ı sâbiteleri cihetinden imtisâl etmiş olurlar.<sup>147</sup> Bu durumda a'yân-ı sâbite; insanların iyi, güzel ve doğru davranışlara yöneldiği *ontolojik fitrat*<sup>148</sup> anlamına gelmektedir. Zuhûra bakan yönleriyle ise bunlar kötü, çirkin ve yanlış davranışların kaynağı olabilmektedir.

İşte tam da burası Cendî'nin bir tartışmayı gündeme getirdiği yerdir. Konunun başında sorduğumuz soruya dönersek, eğer a'yân-ı sâbite Hakk'ın ilminin sûretleri ise, Allah ilmiyle malûmu mu belirlemektedir yoksa Allah'ın malûma dâir bilgisi malûmun O'na itâ ettiği ile mi oluşmaktadır? Cendî'ye göre zayıf akıl sahiplerinin vehmî tenzihleri ilm-i ilâhînin malûma nasıl tâbi olduğunu, kazâ hükmünün malûm-ı mahkûma nasıl mütevakkıf olduğunu anlamalarına mânidir. Eş'arîlerin, Mutezile'yi çirkin fiillerin Allah'a izâfesini hoş görmeyip mutlak olarak kullara izâfe etmelerinden dolayı tekfir etmeleri de bu sebeptedir.<sup>149</sup> Mutezile işlerin *vücûd, sûret ve aynları* arasını tefrîk etmemişlerdir. Müellife göre Hak'tan ayn ve sûretler üzerine ifâza olunan vücûd *hayr-ı mahzûd* ve Hak'tan hayır dışında bir şey sâdır olmaz. Kabîh fiillerin Hakk'a izâfe edilmemesi bu bakımdan edebî gereğidir ancak sakıncalı olan, kulların, bu kabîh fiillerin *aynlarının vücûdunu* kendilerine izâfe etmeleridir. Eş'arîye de iyi-kötü, güzel-çirkin ne varsa Hakk'a izâfe etmekle edebe aykırı davranmıştır. Onlar da, fiillerin aynlarının vücûdu ile sûretleri arasını tefrîk etmemişlerdir. Tahkîk tavrının benimsediği metot ise, vücûd verme işini Hakk'a,

---

<sup>145</sup> Nahl, 16/40.

<sup>146</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6: 256.

<sup>147</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6: 354-355. İbnü'l-Arabî bir şiirinde a'yân-ı sâbitenin ubûdet haline vurgu yapar: “Ayn-ı sâbite sürekli Allah'a kul/ Hak sürekli ona mabud”. bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 12: 340.

<sup>148</sup> A'yân-ı sâbitenin bu kavramla tanımı için bk. Hatice K. Arpağuş, “Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (Ocak 2006): 53.

<sup>149</sup> Her ne kadar Cendî bu konuda Mutezile'yi eleştirse de tekfire yöneldikleri için Eş'arîlerin de zulmettiklerini söyler. Çünkü ona göre Mutezile'nin noksanlık, şer ve yerilen amelleri hayır, kemâlât ve cömertlik menbaı olan Cenab-ı İlâhî'den nefyettmelerinde bir edeb arayışı vardır. bk. Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 13<sup>b</sup>.

noksanlık sûretlerini ise taayyün yerlerine nisbet etmektir.<sup>150</sup> Nitekim İbnü'l-Arabî şöyle der: “Benim kötülüğün kötülük olduğuna ve –kötü olması bakımından değil- sadece var olan bir şey olması itibarıyla Allah’a dayandığına iman etmem gerekir. (...) Kötülüğün var edilmesi Allah’a ait iken, kötü olması itibarıyla kötülük O’na nisbet edilemez”.<sup>151</sup> Hz. Peygamberin tüm hayrın Allah’ın yedinde olduğunu, şerrin O’na nisbet edilemeyeceğini söylemesi de bu minvâldedir. Cendî bu durumu şöyle ifade eder:

Allah’ın hayır olarak verdiği ne varsa kişinin ayn-ı sâbitesi veya hakikatının ezelde gerektirdiği şekildedir. Aynı şekilde şer de kişiye ancak nefsinden gelir. “Sana kötülük olarak ne isâbet ediyorsa nefsindendir”.<sup>152</sup> Yani hayır ve hasenenin aynının icâdı ancak Allah’tandır. Çünkü O, kendisinde şerrin bulunmadığı hakikî hayrı ifâza edendir, ki bu da vücûddur. Denildiği gibi, hayrın hepsi vücûddadır. Ancak Allah senin hayrını senden yaratır ve seninle verir. Yani O, sende bilkuvve bulunanı gerçekleştiren ve senin için onu bilfiil ızhâr edendir. Hayrın zıddı da aynı şekildedir. Ancak şer, adem hükümlerinden olduğunda -nitekim şerrin hepsi ademdedir- şer yalnızca sana ve aynında kabiliyetinin olmayışına izâfe edilir, (tıpkı) zıddı gibi.<sup>153</sup>

İbnü'l-Arabî bu konuda bir tahkîk kâidesi de ortaya koyar: İlim konusunda *tesir, verene değil, eseri kabul edene aittir*.<sup>154</sup> Bu şu anlama gelir: Kötülüğün fâili onu var eden değil, onu işleme istidâdında olandır.<sup>155</sup> Peki bu istidâdı veren Allah değil midir? Allah mümkünlere niçin kötülük yerine sadece iyilik yapma istidâdını vermemiştir? İşte bu sorunun cevabı bir başka tahkîk kâidesine binâen verilir: İlim, malûma tâbidir.<sup>156</sup> İbnü'l-Arabî ve takipçileri bu kâideye defâetle atıfta bulunurlar. Şeyhe göre Hak, malûm karşısında ilk munfaildir çünkü malûm O’nu âlim (husûsiyeti hakkında bilgi sahibi) yapmıştır.<sup>157</sup> Âyette yer alan “tâ ki bilelim” ifadesi de bu husûsa

<sup>150</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 14<sup>b</sup>.

<sup>151</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 15: 26.

<sup>152</sup> Nisa, 4/79.

<sup>153</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 470-471.

<sup>154</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 15: 27. Ayrıca bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 232.

<sup>155</sup> Cürçânî de mazharlardaki her türlü eksikliğin kabiliyet ve istidâdlarına râci olduğu görüşündedir. bk. Cürçânî, “Risâle fi vahdeti'l-vücûd”, 37.

<sup>156</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 15: 27; İbnü'l-Arabî, *Günümüz İnsanına Mârifet Bilgileri*, 82.

<sup>157</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 15: 234; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 16: 316.

işaret eder. Allah Teâlâ “tâ ki sen bilesin” dememiştir.<sup>158</sup> Tesirin eseri kabul edene ait olduğu kâidesi Allah’ın Alîm ismiyle birlikte Hakîm isminde de geçerli iken, Kadîr ve Mürîd ism-i şeriflerinde ise geçerli değildir. Çünkü meselâ makdûrda tesir Kadîr’e aittir.<sup>159</sup>

Allah’ın mümkünlere sadece iyi davranışları yapmaya yönelik bir istidâd vermemiş olmasına dâir ekol içindeki çözümün, ilmin malûma tâbi olması kâidesine binâ edilmesi şüphesiz çelişik ve müphem olmaktan uzak değildir. Nitekim isimler ilâhî şe’nlerdir, ilâhî şe’nler Zât’ın muktezâsıdır, a’yân-ı sâbite de ilâhî isimlerin sûretleridir.<sup>160</sup> Bu durumda a’yân-ı sâbite ilâhî isimler tarafından belirlenmiş demektir. Ancak sistem içerisinde bir ilke olarak benimsenen bu kâidenin yine sistem dahilinde çelişik olup olmadığının tahkiki yeterli görülmektedir. Buna göre, ilmin malûma tâbi olması, ilmin *malûmun husûsiyetine göre* olması anlamına gelir. Aksi türlü, yani ilmin malûmun özelliğine göre olmaması durumunda ilim söz konusu olmaz, çünkü bu durumda hem onun hilâfına olmuş olur hem de onu kuşatamaz.<sup>161</sup> Cendî’ye göre ezeli ilim hazretindeki her malûm, bir başka ifadeyle her sâbit ayn için onu diğerlerinden ayıran muayyen bir kader vardır. Her malûma dâir ilim de o malûmun kadri ve husûsiyetine göredir.<sup>162</sup> Bu bakımdan İblis, Firavun, Ebû Cehil ya da Nemrud’un “*yaratılmadan önce isyanı bize sen yazdın*” deme hakları yoktur çünkü bunlar hakikatleri itibâriyle isyana meyillidirler. Bunlar a’yân-ı sâbitelerinde var olan bu özellikle Allah’ın ilminde mevcûd olurlar. Bu durumda Allah onlara zulmediyor da değildir.<sup>163</sup> Daha önce ifade edildiği gibi, İbnü'l-Arabî’ye göre Allah’a bilgiyi veren malûmun ta kendisidir. Hak adeta şöyle der: “*Bu sendendir, benden değil. Sübût*

---

<sup>158</sup> وليلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا اخباركم. Muhammed, 47/31. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 16: 336.

<sup>159</sup> Şeyh’e göre hüküm mertebesi ilim mertebesine benzer çünkü kazâ, “bir şey üzerinde kendinde bulunduğu durumuna göre hükmetmek”tir. Bu durumda hem ilmin hem de hükmün eşyânın ayn-ı sâbitesine göre gerçekleştiği sonucu ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî bu konuda “İlim mâluma tâbidir” kâidesine benzer şekilde hüküm için de “Eşyâ hakkında ancak eşyâyla hüküm verilir” kâidesini ortaya koyar. İlim, mâlum üzerinde; hüküm mahkûm aleyh üzerinde tesire sahip değilken; Kadîr ve Mürîd isimleri edilgenleri üzerinde hüküm sahibidir. bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 16: 316.

<sup>160</sup> Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 193.

<sup>161</sup> İbnü'l-Arabî bu açıdan ilmi suya, mazharları ise suyun aktığı mecrâyâ benzetir: Su, aktığı yerin şeklini almaktadır. bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 107.

<sup>162</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 10<sup>b</sup>.

<sup>163</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 11<sup>b</sup>-12<sup>a</sup>.

*halinde seni bildiğim gibi olmasaydın seni bu şekilde bilmezdim*”<sup>164</sup> ve “*bana verdiğin bilgiye göre seni varlıkta ızhâr ettim*”.<sup>165</sup> O halde Allah’ın kaza-kader muvâcehesinde mâlumlarla olan ilişkisi, onların gaybî ezeli hakikatlerinde olanı vücûd ifâzasıyla ortaya çıkarmak şeklindedir.<sup>166</sup> Tabii bu durumun *ilim mâluma tâbidir* kabulüne dayandığının yeniden altını çizmek gerekmektedir.

İlâhî ilim her malûmla, malûmun ayn-ı sâbitesinin îtâ ettiği bilgi ile ilişki kurduğunda, ilâhî meşîyyet de ilâhî ilim mucebince malûm üzerinde kaza ve kaderle hükmeder.<sup>167</sup> Çünkü bilgi bilinene, irâde de bilgiye tâbidir.<sup>168</sup> O halde ilmin malûma tâbiliği konusunda birkaç önemli kavram daha gündeme gelir: İrâde, meşîyyet, kaza ve kader. Daha önce geçtiği üzere kazâ, *Allah’ın eşya üzerindeki hükmü*; kader ise bu hükmün zamana bırakılmasıdır. Kâşânî, kaza ve kader arasındaki farkı Hz. Peygamber’in yıkılmak üzere olan bir duvarın altından geçip geçmemekle ilgili tavrına dayanarak açıklar. Hz. Peygamber oradan geçmeyince bunu gören biri “*Allah’ın kazâsından mı kaçarsın?*” demiş, o da “*Allah’ın kazâsından kaderine kaçırım*” diye cevap vermiştir.<sup>169</sup> İzutsu bu hadis hakkında şu yorumda bulunur: “*Duvarın çökmesi pekalâ takdîr edilmiş bir olay, yani kazâ olabilir. Ama duvarın çökmesi bizâtihî kesinlikle önüne geçilemeyecek bir şey dahi olsa onun gerçekte ne zaman vuku bulacağı kazânın bir hükmü değildir.*”<sup>170</sup>

Allah’ın ilim sıfatı ile ilgili olan irâde ve meşîyyet konuları ise *Allah’a Dâir Bilgi* başlığında ele alınacaktır.

---

<sup>164</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 17: 190.

<sup>165</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 15: 193.

<sup>166</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 414.

<sup>167</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 233.

<sup>168</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 16: 330.

<sup>169</sup> Kâşânî’nin Hz. Peygamber’e isnad ettiği bu söz hadis kaynaklarında yer almamakta ve bazı kaynaklarda Hz. Ali’ye nisbet edilmektedir. bk. Kâşânî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem (Alkış nüshası)*, 278.

<sup>170</sup> bk. Kâşânî, *Şerhu’l-Kaşânî alâ Fusûsi’l-hikem*, 245. İzutsu’nun yorumu için bk. İzutsu, *Anahtar Kavramlar*, 240.

### 3.5. Bilginin Konusu

#### 3.5.1. Allah'a Dâir Bilgi ve İlâhî İsimler

Allah bilinebilir mi? Allah, âlem ve içindekileri kendisinin bilinmesi için yarattığına göre O'na dâir bilginin mümkün olması gerekmektedir.<sup>171</sup> Peki Allah nasıl bilinebilir? Bu soruyla kast edilen, bilgiye ulaşma yollarından ziyade Allah'ın hangi özellikleriyle bilinebileceğidir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ı bilmek bir şuûr ve hissetmektir, yoksa bilincine varılan şeyin mâhiyetini bilmek değildir.<sup>172</sup> Nitekim bu ekol mensuplarının Allah'ın mâhiyetinin bilinmeyeceğini temel bir akîde olarak kabul ettikleri daha önce ifade edilmişti. Cendî de ışık-gölge benzetmesi muvâcehesinde, sûretler üzerine düşen ışığın aynı/hakîkati açısından bilinmeyeceğini söyler çünkü *“O olması açısından onu bilmek, onu bilmemektir”*.<sup>173</sup> Allah'ın bilinebilirliği gölge sahibi olması açısından, yani ilâh ve rab olması açısından, mutlaklığı açısından değil. İbnü'l-Arabî, *“Allah kendinden sizi sakındırır, Allah kullarına karşı çok merhametlidir”*<sup>174</sup> âyetini, Yüce Yaratıcı'nın zâtını incelemenin men edilmesinin kullara karşı duyulan merhametin bir göstergesi oluşu çerçevesinde ele alır. Çünkü kişi ne kadar çaba gösterse de Allah'ı bilemeyecek ve bu durumda da iman nimetinden mahrum kalarak ebediyen bedbaht olacaktır. Şeyh'e göre doğru davranış, Allah'ın zâtı hakkında düşünmeyip, O'nun nezdinden gelenlere, yani nakle iman etmektir: *“Bunu bil ve şerîatin sana getirdiği şeye göre davran ki selâmete eresin!”*<sup>175</sup> İbnü'l-Arabî, *“Bil ki Allah'tan başka ilâh yoktur, günahın için bağışlanma dile”*<sup>176</sup> âyetinin tefsirinde de af dilemeye sebep olan günahın, *mâhiyeti araştırma günahı* olduğunu belirtir. Nitekim Firavun mâhiyete dâir bilgiyi Mûsa'dan talep etmiş ancak sorusu doğru olmadığı için cevabı alamamıştır. Şeyh'e göre Hakk'ın zâtı

---

<sup>171</sup> Seyfullah Sevim, sûfî düşüncenin mutlak zatın bilinmezliği ile var oluşun amacının Hakk'ı tanıma olduğu ilkesi arasındaki gerginliği her zaman taşıdığını belirtir. Sevim, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, 106.

<sup>172</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7: 103. Ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *Günümüz İnsanına Mârifet Bilgileri*, 64, 153.

<sup>173</sup> فالعلم بها من حيث هي هي جبل بها. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 429.

<sup>174</sup> Âl-i İmrân, 3/30.

<sup>175</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8: 163-165.

<sup>176</sup> Muhammed, 47/19.

hakkında sorulabilecek yegâne soru ‘(var) mıdır’ olabilir, ‘nedir’ gibi mâhiyeti ilgilendirecek bir soru sormak O’nun hakkında câiz değildir.<sup>177</sup>

O halde Allah mâhiyetiyle değil, bize kendisini açtığı bazı husûsiyetleriyle bilinebilir ki bu husûsiyetleri ilâhî isim ve bu isimlerin âlemdeki fiilî yönlerini ifade eden sıfatlarıdır. Zât olmasının anlamı ilâh olmasının anlamından farklı olduğu için Allah mâhiyeti itibâriyle âlemlerden müstağnî iken, isimleri bakımından âlemin varlığını talep etmektedir,<sup>178</sup> yoksa O zâtı bakımından âlemlerden de, ilâhî isimlerden de müstağnîdir.<sup>179</sup> Allah zâtı itibâriyle âlemden münezzehtir olduğu gibi, esasında ilâhî isimleri de münezzehtir. Bunların âlemdeki tesirleri zâtlarıyla değil, eser ve hükümleriyledir.<sup>180</sup> Allah’ı bilmenin diğer bir yolu da O’ndan olan şeyleri bilmektir. O’ndan olan şeylerin en kâmilî ise insandır, o halde insan bilindiğinde Allah da bir ölçüde bilinmiş olur.<sup>181</sup> Öyleyse burada Allah’ın bilinmesi ile ilgili iki husûs gündeme gelmektedir: Allah’ın isim ve sıfatlarının bilinmesi ve O’nun en tam mazharı olan insanın bilinmesi.

Allah’ın ilâhî isimlerinin bulunduğu meretebe taayyün-i sâni, yani tafsîl mertebesidir.<sup>182</sup> Daha önce geçtiği üzere Allah isminin mertebesi olan ilk taayyün mertebesi ilâhî Zât’ın tüm taayyünleri kapsayacak şekilde câmi bir taayyünle belirttiği mertebedir, ilâhî isimler mertebesi bunun altında bulunur. İlâhî Zât’ın bilinişi de ancak taayyünü iledir.<sup>183</sup> Cendî, ilâhî isimlerin *Hak vücûdun ilâhiyetle kâbillerdeki taayyünü* olduğunu belirtir; bu ilâhî taayyünler sonsuz olduğu için de ilâhî isimler sayılamayacak kadar çoktur. Ancak ilâhî isimler *küllî taayyünleri cihetinden* sayılabilirler. Resûlullah bu küllî taayyünlerin sayısını “100’dür, 1 eksikle” şeklinde ifade etmiştir. Konevî’ye göre ifadenin böyle gelmesi, öncesinde gelen doksan dokuz sayısını pekiştirme gayesi taşıdığı gibi, bilginin yazım yanlışına uğramaması amacına da matuftur.<sup>184</sup> Cendî’ye

---

<sup>177</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11: 173-174.

<sup>178</sup> İbnü’l-Arabî, *İnşâu’-d-devâir*, 154-155; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13: 35.

<sup>179</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 365.

<sup>180</sup> İbnü’l-Arabî, *İnşâu’-d-devâir*, 154-155.

<sup>181</sup> Konuyla ilgili bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1: 122.

<sup>182</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 648.

<sup>183</sup> Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 80; Demirli, “İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, 523.

<sup>184</sup> Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 16.



göre ise مائة إلا واحدا ifadesindeki *bir* küllün, yani geri kalan doksan dokuz ismin ayındır, bu yüzden istisnâ edilmiştir.<sup>185</sup>

Cendî her ismin üç gereği olduğunu belirtir: Müsemâmâ (isimlendirilen), müsemâmî (isimlendiren) ve tesmiye (isim verme ameliyesi). Müsemâmâ Hak, müsemâmî ise kendisinde vücûdun taayyününü kabul salâhiyeti olan kâbildir. Tesmiye, kâbilin mutlak vücûddaki fiil ve tesirini tayindir. İsim ise diğerlerinden ayrılan birtakım özellikler ile müsemâmânın alâmeti olan şeydir. Müsemâmâ, müsemâmî ve tesmiyeyi ismin unsurları olarak niteleyebiliriz. Müellif bunun dışında bir de her ismin iki itibarı olduğundan söz eder. İsmın birinci itibarı isimlenen Zât cihetinden itibarıdır ki tüm isimler aynı müsemâmâyı göstermekle bu itibarda ortaklardır.<sup>186</sup> İsmın ikinci itibarı ise isimlerin kendilerine has özellikleriyle Zât'ı işaret etmeleridir. Müellif ismin bu özelliğini *ismî hicâb* olarak niteler.<sup>187</sup>

İsimler bu ikinci itibarla zâtî, sıfâtî ve fiilî isimler olarak üçe ayrılır. Zâtî isimler, bir mazhara ihtiyaç duymadan, Hakk'ın vücûdunun lâzımı olan isimlerdir.<sup>188</sup> Bunlar aynı zamanda ulûhiyet hakikatlerinin rükünleri sayılır. Diğer tüm isim ve sıfatların râci olduğu, ilâhlık ve Rabliğin bunlarsız olamayacağı bu isimler *hayat, ilim, irâde* ve *kudrettir*.<sup>189</sup> Bunlara *eimme-i esmâ* (isimlerin imamları) denir.<sup>190</sup> Zâtî isimler, Hakk'ın varlığının ayrılmazlarıdır ve tam kapsayıcı oldukları için kadîmde kadîm,

---

<sup>185</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 143-144.

<sup>186</sup> Ekol içinde İbnü'l-Arabî'ye râci kılınan bu görüş esasında Mağribli İbn Kasî'ye aittir. Cendî de eserinde her ismin iki anlamı olduğuna dâir İbn Kasî'nin isimler teorisine atıfta bulunur. Konuyla ilgili bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 42, 357, 404; Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, 138. İbn Kasî ve ilâhî isimler teorisini işlediği *Hal'u'n-na'leyn* adlı eseri hakkında bilgi için bk. Ebu'l-Alâ Affî, "Ebu'l-Kasım b. Kasî ve Hal'u'n-na'leyn İsimli Eseri", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 301-338.

<sup>187</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 144.

<sup>188</sup> Fenârî, *Misbâhu'l-üins*, 280.

<sup>189</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 48.

<sup>190</sup> Kerim Kara, "Karabaş-ı Veli'nin Elifbanın İlk Dört Harfini İbn Arabî Perspektifinden Yorumlaması Üzerine", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 26 (2010): 194. Cendî'nin dörtle sınırladığı isimlerin imamları ya da anaları hakkında farklı sayılar ve sıralamalar da mevcuttur. İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta isimlerin analarını Hayy, Âlim, Mürîd, Kâil, Cevâd, Muksit olarak sıralar ve bunların Müdebbir ve Mufassıl'ın kızları olduğunu söyler. Âleme bakmaksızın isimlerin anaları ise dört tanedir: Hayy, Mütেকellim, Semi' ve Basîr. Âlemin ilk isimleri ise ikidir: Müdebbir ve Mürîd. bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1: 278-280. *İnşâü'd-devâir*'de ise isimlerin imamları yedi olarak sıralanır. Bunlar Hayy, Âlim, Mürîd, Kâil, Kâdîr, Cevâd ve Muksit'tir. Hayy imamların imamı, Muksit imamların sonudur. Kâilî imamların arasına dahil eden şeriattır. İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, 155. Müellif burada zât, sıfat ve fiil isimleriyle ilgili bir de tablo sunar. bk. İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, 152.

hâdiste ise hâdis olarak bulunurlar.<sup>191</sup> Bir zâtî isim olan *hayat*, vücûd sıfatının kemâli ve diğer tüm isimlerin tahakkuku için gereklidir. Allah hayat sahibi (hayy) olduğu gibi, varlıklara da hayat verendir. Her varlığın hayatı bulunduğu mertebeye göre zuhûr eder. Manâ, ilâhî harf ve kelimelerin hayatı manevî ve makul; Hak, rûhlar, akıl ve nefislerin hayatı zâtî ve nûrî; unsurlar, maden ve bitkilerin hayatı ise sûrî ve cismânîdir. Binâenaleyh “Hiçbir şey yoktur ki O’nu tesbih ediyor olmasın”<sup>192</sup> âyetinin sırrı buradadır, cemâdât dahil var olan her şey hayat sahibidir. Cendî, cemâdâtın hayatlarını *hayat-ı kâfûrî* (gizli hayat) olarak niteler çünkü bu hayatı ancak keşf ehli görebilmektedir.<sup>193</sup>

İbnü'l-Arabî *hayat* isminin kendini ilk önce *suda* gösterdiğini belirtir. Bu *su* aslında Rahmânî nefestir ve Allah her şeyi bu *sudan* yaratmıştır.<sup>194</sup> Bu bakımdan cisimler âleminde bitki ve hayvan cinsinden mevcûd olan her şeyin ana maddesi ve aslı *sudur*.<sup>195</sup> Hayatın kemâli ise *ilim*, *irâde* ve *kudret* isimleri iledir.<sup>196</sup> Cendî bir başka yerde ilmi hayat ile birlikte zikreder ve bu ikisinin iki asıl olduğunu, irâde ve kudretin ise bunlara tâbi olduğunu belirtir.<sup>197</sup> Müellifin ilmi hayatla beraber zikretmesi varlık ve bilgi arasındaki birbirini tamamlayan ilişkiden kaynaklanmaktadır. Her şeyin olduğu gibi ilmin de bir hakîkati, rûhu ve sûreti vardır. İlmin hakîkati, malûmatı – kendi hakîkatlerinde oldukları gibi- aydınlık kılan *zâtî ilâhî bir nûrdur* ve Hakk’ın hakîkati ile kâim olup, O’na zâid değildir.<sup>198</sup> Rûhu, malûmatın keşfi ve temeyyüzü, yani biri diğerinden ayrı şekilde bilinmesidir. Sûreti ise, ilmin malûmatın aynlarında zuhûrudur.<sup>199</sup> Müellif, *ilmin küllî sûretinin* iki hazret olduğunu söyler. Bu gruplama aynı zamanda mazharların buldukları mertebelere göre de tasnîfidir. Buna göre birinci hazret mülk, melekût ve ceberûtta emr ve halk âlemleridir ki bunlar tüm

<sup>191</sup> Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 41.

<sup>192</sup> İsra, 17/44.

<sup>193</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 61.

<sup>194</sup> “Her şeye sudan canlılık verdik”. Enbiyâ, 21/30. / وجعلنا من الماء كل شيء حي

<sup>195</sup> İbnü'l-Arabî, *Günümüz İnsanına Mârifet Bilgileri*, 251-252.

<sup>196</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 50; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 601.

<sup>197</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 600.

<sup>198</sup> Müellif *Fusûsu'l-hikem* şerhinde ilmin iki itibarı olduğunu söyler. Hak cihetinden ilim Zât’ın aynıdır. Zâtî özelliği açısından ise ilim, âlim ve malûm arasında tahakkuk eden bir nisbettir. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 238. Konevî’ye göre ise bir şeyi tam mânasıyla bilmek bilinen ile bir olmaya bağlıdır. Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 47.

<sup>199</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 7<sup>b</sup>-8<sup>a</sup>.

mevcûdâtın sûretlerini içerir. İkinci hazret ise mâna ve eşyanın hakîkatlerinin îcâddan önceki buldukları malûmiyet sûretleridir.<sup>200</sup>

Cendî'ye göre ilim hazreti meânî hazretindedir. Nitekim ilim hazretinin diğer isimleri *âlem-i meânî*, *a 'yân-ı sâbite*, *şuûn-ı zâtî*, *ahvâl-i gaybî*, *tecelliyât-ı aynî*, *bürüzât-ı vechî*, *simât*, *subuhât ve niseb-i zâtî*, *eşyanın malûmiyât sûretleri*, *ilâhî gayb âlemi*, *manevî harfler*, *zâtî nefis taayyünleri*, *ihtisâsî feyzler ve melekût-i meleküttur*.<sup>201</sup> Müellif, ilim hazretinden daha kapsamlı olan tek mertebenin Hakk'ın rahmeti olduğunu belirtir. Nitekim âyette de rahmet, ilme öncelenmiştir.<sup>202</sup> Cendî'ye göre ilim hazretinde eşyânın birbiriyle irtibatı yoktur çünkü aralarında bir *râbıt* yoktur. Olması gereken bu râbıt *Hak vücûddur*.<sup>203</sup> Bu hazretin altında mârifet, hikmet, hibra, takdîr,<sup>204</sup> müdebbir, mufassıl ve diğer hazretler bulunur.<sup>205</sup> Cendî, Allah'ın ilim isminden türeyen *âlim* ve *alîm* sıfatları arasındaki nüansa da değinir: Ona göre *âlim* gayb ve şehâdeti hakkıyla bilenken, *alîm* ilm-i ilâhînin bütün mâlumâta taallukuna dâir bilgidaki kusursuzluk ve yetkinliktir.<sup>206</sup>

Konevî, var olan şeylerin yaratılmasının *ilimden* değil keşfe göre *kavlden*, akla göre ise *kudretten* olduğunu söyler. Bu bağlamda ilmin bir şeyin zuhûr etmesine veya etmemesine nisbeti eşittir.<sup>207</sup> İrâde ise ilme tâbi olarak mâlum olan şeye karşı Hakk'ın *kün kavliyle* yönelmesi veya yönelmemesidir. Bir şey henüz madum iken Allah'ın onu zâtının özelliklerine göre icada yönelmesi *irâde* iken; madumun icadı veya mevcûdun idâmına yönelmesi ise *meşîyyettir*.<sup>208</sup> Bu bakımdan meşîyyet irâdeden daha genel bir anlama sahiptir. Cendî hakîkatte bu ikisi arasında bir fark bulunmadığını; farkın, taallukun umûm ve husûsunda olduğunu belirtir ve bu ayrımın Kur'ân'a dayalı olduğunu altını çizer. Çünkü Kur'ân'da irâdenin zikredildiği her yer

<sup>200</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 8<sup>a</sup>.

<sup>201</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 10<sup>a</sup>-10<sup>b</sup>.

<sup>202</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 8<sup>a</sup>. 'أحاط بكل شيء رحمة وعلما' Her şeyi rahmet ve ilmiyle kuşatmıştır'. Talâk, 65/12. bk. Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 8<sup>a</sup>.

<sup>203</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 9<sup>a</sup>.

<sup>204</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 239.

<sup>205</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 66.

<sup>206</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 63.

<sup>207</sup> Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 80-81.

<sup>208</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 5<sup>b</sup>; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 643-644. Ayrıca bk. Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 130; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 3: 279-280. Ahmed Avni Konuk meşîyyetin Zât'a, irâdenin ise mürîd ismine taalluk ettiğinden de söz eder. bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4: 72.

madumu'l-ayn olanın bilinmesiyle ilişkilidir.<sup>209</sup> İlim, mâlumâtı birbirinden ayrı olarak bildiğinde meşîyyet de bunların vücûdda ızhârıyla ilişki kurar, böylece ilim ve meşîyyet arasında biri diğere tâbi bir ilişki kurulur.<sup>210</sup>

Cendî, Allah'ın irâde ismiyle ahlâklanmanın yolu ve sonucuna da dikkat çeker. Ona göre bu ism-i şerîfle ahlâklanmak; Hakk'ın yoluna sâlik olmak, mâsivâdan yüz çevirmek ve şehvî arzuları terk etmekle olur. Kişi böyle yapınca Allah onun tüm meşrû isteklerini yaratır; kişi herhangi bir külfete düşmeden murâdına eriverir. Zaten bu kişi Allah'ın irâdesine tâbi olduğu için artık içinde Hakk'ın emir ve istekleri dışında bir arzu da kalmamıştır. Müellif, Bâyezid-i Bistâmî'nin “*Otuz yıldır Hakk'ın irâdesi ile iş gördüm. Şimdi otuz yıl oldu ki Hak benim irâdemle iş yapıyor.*” sözünü bu minvâlde açıklar. Ona göre bu sözün anlamı “*otuz yıl boyunca Allah'ın bu ismi ile ahlâklanmaya çalıştım, tâ ki benim irâdem Hakk'ın irâdesinde yok oldu. Bende Hakk'ın irâdesine aykırı irâde kalmadı. Şimdi otuz yıl oluyor ki O'nun irâdesiyle gerçekleşen her şey artık benim murâdımdır. Nefsimde buna aykırı bir duygu da kalmadı. İtiraza mecâl artık muhâldir.*”<sup>211</sup>

Cendî, meşîyyetin şey kökünden gelmesine atıfta bulunarak Allah'ın *her şeye kadir* olmasından dolayı hikmete mugayir iş yapıp yapmayacağı sorununa da değinir. Nazar ehli, ulemâ-i rusûm ve kelâmcıların çoğuna göre Allah her şeye kadir ve dilediğini yapıcı olduğu için mümtenî ve muhâlin icadı gibi hikmetle çelişen işleri de yapabilir. Bunların iddialarındaki temel gerekçeleri şey kelimesi ile alakalıdır: Eğer her şeyi yapabiliyorsa bu tür işler de şey kapsamına girmekte değil midir? Oysa Cendî onların bir şeyi koruma uğruna pek çok şeyi kaybedenler olduğunu söyler ve ekler: Allah her şeye kadirdir, evet, ancak her şey Allah'ın onları *şey kılmasıyla* (şeyiyyet) ve meşîyyetiyledir. O dilediğine kadirdir ancak *bildiğinin hilâfına bir şey dilemez* ve hikmetin hilâfını murad da etmez.<sup>212</sup>

İbnü'l-Arabî Lokman Fası'nda Hakk'ın *her mâlumun aynı* olduğunu söylemektedir. Şeyh'in burada *her şeyin* değil de *her mâlumun aynı* olduğunu söylemesi önem arz eder. Cendî'ye göre bunun sebebi malûmun şeyden daha genel bir

<sup>209</sup> Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 5<sup>b</sup>.

<sup>210</sup> bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 192.

<sup>211</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 67-68 (*Vuslat Yolu*, 64-65).

<sup>212</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 278-279.

mânaya sahip olmasıdır. Şey tahakkuku sadece aynında olanlar için kullanılırken, *malûm* kavramı aynî vücûdu yanında ilmî vücûdu olanlar için de kullanılır. Çünkü Hakk'ın ilmi kendisi için vücûd tahakkuk etmeyi de kapsamaktadır.<sup>213</sup>

İlâhlığın diğer bir rûknü ise kudrettir. Kudret, nisbî ademlerin vücûda getirilmesine ve var olan şeylerin yok edilmesine gücü olmaktır ve hakîkatte yalnız Allah'a mahsustur. Keşf ehli kulda kudret bulunduğunu kabul etmez, kulda bulunan yalnızca Allah'ın kudretinin eserlerini kabul edecek bir *temekkündür*. Kul bu temekkün sebebiyle kendisinin kudret sahibi olduğu vehmine kapılmaktadır. Kudret, *takdîr* hazretine tâbidir çünkü ilm-i ezelîde takdîr edilen şekilde şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Eserin bilfiil vuku bulmasından önce mûcid-i Kadîr'in zâtıyla kaim olması açısından bu hakîkat *kudret* adını alırken, eserin vukuundan sonra ve makdûrla taalluku halinde ise *iktidâr* adını almaktadır. Nitekim Kur'ân'da da bu duruma işaret edilir: İcad işinin eserde istikrar bulmasından sonrası için Allah Teâlâ *iktidâr* kelimesini kullanırken, yapılması istenen tüm şeyler için ise *kudreti* kullanır.<sup>214</sup> Allah'ın kudret isminin tâbileri ise *kavl* ve *fiildir*.<sup>215</sup>

Allah'ın sıfatlarını bildiren ve mahlûkat ile ortak olan isimleri *sıfatî isimler*, âlemin varlığına bağlı olan isimleri ise *fiilî isimler* adını alır.<sup>216</sup> Sıfatî isimler, akılla anlaşılabilir bir tür çokluğu barındırır. Meselâ Bir'in kendisi olarak değil, sıfatı olarak birlik, çokluk, varlık, bilgi, zuhûr, butûn bu kapsamdadır. Fiilî isimler ise kendisinde fiil anlamı olan isimlerdir. İcad etmek, öldürmek, tecellî etmek, açmak, gizlemek gibi. Sıfatî ve fiilî isimler zât isimlerinin hükümlerinin birleşmesinden ortaya çıkmaktadır.<sup>217</sup>

Her bir isim ayn-ı vâhideye delâleti bakımından bir diğerine ortakken, kendisini diğerinden ayıran özel bir mefhûm ve medlûle de delâlet eder.<sup>218</sup> Sadece Allah ismi ise Zât-ı ehadiyyete kâmil anlamda delâlet eder, diğer isimlerin bu isim gibi

---

<sup>213</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 646; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4: 77-78, 117.

<sup>214</sup> İktidâr için: *مقتدر: عند مليك مقتدر* / Muktedir bir melîkin yanında, sıdk makamında(dırlar). Kamer, 54/55. Kudret için: *إن الله على كل شيء قدير* / Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir. Bakara, 2/20.

<sup>215</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 68-69.

<sup>216</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 73.

<sup>217</sup> Sıfatî ve fiilî isimler için bk. Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, 41-42.

<sup>218</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 51.

Zât'a delâlet kuvveti yoktur.<sup>219</sup> Cendî Allah isminin isimlerin imamlarını da kapsadığını, böylece onlara tekaddüm ettiğini belirtir.<sup>220</sup> Bu isim her türlü kayıttan berî olan Zât'ın ism-i alemi değildir çünkü alem isimler mâlum için vaz' edilirler. O ise O olması açısından bilinemezdir. Dolayısıyla O'nun için ism-i alem vaz'ı imkânsızdır. Allah Teâlâ bu ismin mânasını her asırdaki insan-ı kâmile emanet ederken, ismin hissî sûretini ise o kâmilin sûretine koyar. Bu ismin lafzî sûretini de keşf yoluyla kâmile bildirir.<sup>221</sup> Cendî Allah isminin zâhirde dört, tahkîk meşrebine göre ise altı harften oluştuğunu söyler. Bu harfler hemze, iki lâm, lâmlardan sonra elif, he, he'den sonra ise vâvdir (و، ل، ل، ا، ه، و).<sup>222</sup> Allah lafzıyla ilk olarak ortaya çıkan elif (ya da nefes) nefes-i Rahmânî'yi, hemze taayyün-i evveli, lâmlar taayyün-i sâniyi, hû ise zahirî ve bâtinî kuşatıcılığı simgeler.<sup>223</sup>

İlâhî isimler açısından halk Hak'la üç tür irtibat kurar: *Tealluk irtibatı*, tüm mevcûdâtın O'nun bir isminin mazharı olması açısından Allah'la kurduğu genel irtibattır. Bu bağlantıda mazharların birbirine üstünlüğü söz konusu edilemez, sadece ilâhî isimlerin bir diğerine üstünlüğünden bahsedilebilir. *Tahalluk irtibatı*, kulun Allah'ın isimleriyle ahlâklanması sûretiyle irtibatıdır. *Tahakkuk irtibatı* ise ilâhî isimlerin kulda tahakkuk etmesi ile gerçekleşir. Meselâ kul Allah'ın *cevâd* isminin gereğini kendinde tahakkuk ettirir ve dâima buna göre amel ederse artık bu isim onun kalp arşında iyice yerleşir. Kul Allah'ın doksan dokuz isminin hepsi ile ahlâklanırsa bu yolla Allah ismi ile de ahlâklanmış olur. Mürşid böyle bir kişiye bütün zikir mertebelerini geçtikten sonra Allah ism-i şerîfi ile zikri telkin eder, kişi de bunu hakkıyla yerine getirirse Allah Teâlâ'nın ahlâkının hakikatlerine meclâ olur, ilâhiyet tecellîsine kavuşur. Böyle bir kişi artık kâmillik makamına ulaşmıştır.<sup>224</sup>

### 3.5.2. İnsana Dâir Bilgi

İnsan Hakk'ın sûreti olduğuna göre, Hakk'ın bilinmesinin bir yolu da insanın bilinmesidir. Nitekim Hakk'ın âlemdeki şeylere nisbeti, rûh-ı müdebbirin heykeline

<sup>219</sup> İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, 155; Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 37-38.

<sup>220</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 51.

<sup>221</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 80-81.

<sup>222</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 52.

<sup>223</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 51-69. Ayrıca bk. Akar, "Abdullah Bosnevî'nin Allah İsmi Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi", 263-266.

<sup>224</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 58-59.

nisbeti gibidir.<sup>225</sup> Dolayısıyla Hakk'a ya da âlemdeki şeylere dâir yapılacak tanımlamalarda bu iki unsurun birlikte ele alınması, bir başka deyişle zâhir-bâtın ilişkisine dikkat edilmesi gerekir. Çünkü tanımlarda tanımlanan şeyin zâhiri ve bâtını birlikte ele alınmalıdır, aksi türlü tarif genel, tanım da câmî olmaz.<sup>226</sup> Muhakkikler nezdinde Hak her şeyin bâtını olduğu için her tanımda mutlaka nazara alınır,<sup>227</sup> rüsûm ehli ise bunu gerekli görmez. İnsanın Allah'ı kendisinden yola çıkararak tanınması iki vecihle olur: Benzerin mârifeti ve zıddın (nakîz) mârifeti. Benzerin mârifeti kişinin kemâlî sıfatlarıyla Allah'ı bilmesi, zıddın mârifeti ile bilmesi ise selbî bir yolla Allah'ı bilmesidir. Müellif bu ikinci bilişi *mücmel bir mârifet* olarak yorumlar.<sup>228</sup>

Resûlullah'ın Rabb'in mârifetini nefsin mârifetine bağlaması her şeyin ehadiyyet-i cem'î olan insanın nefsinin hakikatlerini bilmesi ile alâkalıdır. Peki insanın nefsinin hakikatleri nelerdir? Daha önce geçtiği üzere insan görünüş olarak iki (cisim ve rûh), hakikatte ise beş özelliğin ehadiyyet-i cemidir: Ayn-ı sâbite, rûh, cisim, kalp ve akıl.<sup>229</sup> Ayn-ı sâbite ile ilgili daha önce bilgi verildiği ve cisim (beden) konusu ise fizik ilmini ilgilendirdiği için burada insanı oluşturan diğer unsurlara yer verilecektir.

Cendî bütün âlemin aklî ve örfî olarak üçe ayrıldığını söyler. *Cisimler âlemi* yönlerle sınırlı, *nefisler âlemi* yer kaplayan cisimlere ne bitişik ne de onlardan ayrı, *akıl ve rûhlar âlemi* ise bir mahalden bağımsızdır. Nefislerin bu açıdan rûhlardan farkı, mütehayyiz nesnelere idaresinden sorumlu olmalarıdır. Müellif, insanın bu üç âlemin ehadiyyet-i cem'î olduğunu belirtir. Bu açıdan âlemde insandan başka bir şey de yoktur.<sup>230</sup>

<sup>225</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 68. Cendî bunu şöyle ifade eder: “O senin yöneticindir, zâtı, sıfatları, feyz ve tecellisini gönderişiyile”. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 294.

<sup>226</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 454.

<sup>227</sup> İbnü'l-Arabî herhangi bir şeyin hakikatini anlamak için Hak ile bağlantısının kurulması gerektiğinden bahseder. bk. İbnü'l-Arabî, *Günümüz İnsanına Mârifet Bilgileri*, 45-46. O halde âlemdeki her şey bilirse Hak da bilinebilir mi? Şeyh bunun gerçekleşmesi imkânsız olduğunu belirtir. bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 68.

<sup>228</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 295.

<sup>229</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 106.

<sup>230</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 82. Cendî'nin insanın âlemdeki yeri ve konumunun büyüklüğünü belirtmek için iktibâs ettiği bu mısra; âlemin eve, âlemdeki sûretlerin de evin kapı ve duvarlarına teşbih edildiği bir şiirde şöyle yer almaktadır: “Gözünü / چشم بگشا که جلوه دلداری به تجلی است از در و دیوار / این تماشا چو بنگری گوی / لیس فی الدار غیره دیار / “Gözünü aç ki Sevgili'nin cilvesi/ Kapı ve duvardan tecellî etmekte/ Bu manzarayı görünce dersin ki/ O'ndan başka ev sahibi yoktur evde.”

Rûhlar âlemi; varlığını gerçekleştirmek için bir cisme ihtiyaç duymayan, yer kaplamayan ve kesîf bir cevher olan cismi kesâfetinden kurtaran rûh cevherinden oluşur. Rûhun bu adı alması cismi ademî özelliklerinden *rahatlatmasındandır* (رُوح)<sup>231</sup> ve hem bu açıdan hem de kelime anlamı itibâriyle *nefes* ile ilişkisi vardır.<sup>232</sup> Binâenaleyh her iki itibarla da rûh nefes-i Rahmânî'ye teşbih edilir. Nefes-i Rahmânî'nin, aslı adem olan mümkünlerin ilkesi olması gibi rûh da cismin canlılık ilkesidir. Bu açıdan müellif rûhun yokluk zulmetini gideren *ilâhî bir nûr* olduğunu belirtir, bu nûr *vücûdî tecellî nûrudur*.<sup>233</sup> Rûhun cisimler için canlılık ilkesi olması rûh için zâtî bir özellik olan *hayat* sebebiyledir. Rûh, herhangi cansız bir cisme temas ettiğinde o cisimde hayat sırrı belirir, Sâmirî'nin cansız buzağıya yaptığı da budur: Cebrâil'in (as) binitinin bastığı yerde oluşan canlı toprağı buzağıya atarak kavmini aldatmıştır.<sup>234</sup>

Bir cevher olan cisim; kesîf, mürekkebe, munfail ve değışkendir ve bu özellikleri ile rûhtan bütünüyle farklıdır. Ancak bu ikisi arasında bir câmî vardır ki bunun sayesinde cismin yönetimi gerçekleşir, yaşamsal fonksiyonları yerine gelir. Bu cevher ise *nefstir*. Nefs de tıpkı rûh gibi yer kaplamayan bir cevherdir. İnsan rûhu Rahmânî nefesten tecellî olurken, nefis insan cisminin mizâcındaki rûhtan taayyün etmiştir.<sup>235</sup> Bu açıdan müellif *her şeyin içinde her şey olduğunu* (كل شيء فيه كل شيء)<sup>236</sup> söyler: Lâtifte manevî bir kesâfet vardır, kesîf ise lâtifin kendisine nüzûl etmesi ile lâtifleşmiştir.<sup>237</sup> Yalnız burada bir husûsa dikkat edilmelidir: Cendî, rûh derken yalnızca yukarıda tanımı verilen rûhtan bahsetmemektedir. Gazzâlî'nin *İhyâ*'da yaptığı ayrıma sâdik kalarak "*kaynağı cismânî kalbin boşluğunda bulunan bir lâtif cisim*" olan ve damarlar vasıtasıyla bedenin her tarafına yayılan rûhtan da bahseder.<sup>238</sup> İşte bu açıdan lâtif olan rûh, Allah'ın emri ile kesîfe nâzil olunca onun keyfîyetiyle

<sup>231</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 89.

<sup>232</sup> bk. İbn Manzûr, "Rûh", 2: 455-456. Rûh ve nefes arasında literal düzeydeki ilişki için ayrıca bk. Keklik, *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan*, 153.

<sup>233</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 93.

<sup>234</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 524.

<sup>235</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 89-90.

<sup>236</sup> Bu kaide için ayrıca bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 177.

<sup>237</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 623-624.

<sup>238</sup> bk. Ebû Hâmid Huccetü'lislâm Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, t.y.), 3: 10.



boyanır ve *nefs-i emmâre* adını alır. Bu adı alması, nefsin, kesîf cismin hakîkatlerinde gizli olan sırların açığa çıkmasını *emretmesindedir*.

Allah bu nefiste *şehvî* ve *gadabî* rûhları yaratmıştır. Bu rûhların mazhariyetleri için ise iki rûh taayyün eder: Sûreti kan olan *rûh-ı tabîî* ve sûreti lâtif bir buhar olan *rûh-ı hayvânî*. Bunların taayyün yeri kalpte yer alan iki boşluktur. Bunlar damarlar yoluyla tüm bedene yayılarak azâlarda zuhûr ederler ve böylece nefsânî ya da cismânî kuvvetler ortaya çıkar. Şehvî rûhtan câzibe, müştehiye, mâsike, hâdime, muhîle (mugayyire), gâziye, müvellide, musavvira ve müşebbihe kuvvetleri doğar. Cendî, şehvî ve gadabî rûhların cisme hizmetle memur olduğunu belirtir. Allah, nefsin ruhânî kuvvetleri için ise şehvî ve gadabî rûhların ehadiyyet-i cem‘inden *ilâhî nûrânî nefsânî rûhu* yaratmış, bunun kuvvetlerini de küllî on kuvvette cem etmiştir. Bunların beşi nefis-i mutmainnede zâhir, insanî rûha mahsus ve bâtındır. Bunlar musavvira –yani mütehayyile-, müfekkira, hâfize, zâkire ve âkiletü’n-nâtıkadır. Diğer beşi ise koklama, tatma, dokunma, işitme ve görme kuvvetleridir. Cendî, nefsin bu güçlerinin örf-i hikemîde adı konulmayan pek çok cüzü olduğunu da belirtir.<sup>239</sup>

Nefisler iki kısma ayrılır: İlâhî nefsânî rûhlarını şehvânî tabîî ve hayvânî rûhlarına üstün kılıp bunları ilâhî rûhlarının hizmetine sokanlar ve bunun tam tersi olarak şehvânî ve hayvânî rûhlarına tâbi olanlar. Birinci sınıf için ruhânî hakîkatler zuhûr eder, ilâhî incelikler ortaya çıkar. Bu sınıf da ikiye ayrılır: Birinci grup rûhânî kuvvetleri cismânî kuvvetlerine tamamen galip getirirler, böylece gadabî ve şehvî kuvvetler bütünüyle yok olur. Bunlar riyâzât ve mücâhede ile kendilerini beşerî sıfatlardan arındırmışlardır, İdris (as) böyledir. İkinci grup ise cismânî kuvvetlerini yok etmek yerine onları ilâhî hükümler ile terbiye etmiş, kötü diye adlandırılan huyları fazîlete dönüştürmüşlerdir.<sup>240</sup> Cendî bu sınıfın enbiyâ ve evliyâdan oluştuğunu söyler. Şehvânî ve hayvânî rûhlarına tâbi olanlar ise hevâları ile hareket ederler. Bunlardan bir grup şehvî kuvvelerini gadabî kuvvelerine galib kılmış, böylece rezil ahlâk doğmuştur. Hırs, oburluk, cimrilik, tama‘, haset, zillet, bayağılık, ye’s, korku, korkaklık, tedirginlik, umutsuzluk, tembellik, zayıflık ve seviyesizlik gibi pek çok

<sup>239</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 624-625.

<sup>240</sup> اولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات / “Allah onların kötülüklerini iyiliğe çevirir” Furkan, 25/70. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 626.

kötü özellik bu gruptakilerin sahip olduğu husûsiyetler arasında yer alır. Gadabî kuvveleri şehvîler üzerine galip kılanların belirgin özellikleri ise zulüm, kibir, taş kalplilik, küstahlık ve nefret gibi husûsiyetlere sahip olmalarıdır.<sup>241</sup>

Tabîî ve hayvânî rûh, nefsânî rûhu asıl maksadından alıkoymak ister. Kişi bir mürşide bağlanıp da kendisinde bulunan tabîî ve hayvânî rûhların özelliklerini tanıyınca evvelâ akla uyararak bunlardan uzak durmak gerektiğini anlar ve bunları kötölemeye başlar. İşte bu durumda emmâre nefis *levvâme* haline gelir. Kişi artık nefsin isteklerine uymanın kendisini aslî maksadından uzaklaştırdığını görmüştür. Bundan sonraki aşamada ilâhî kemâlâta ulaşmayı hedefler, günahları terk eder ve huzura erer. Bu halde ise nefis *mutmainne* adını alır.<sup>242</sup>

İnsanı oluşturan bir diğer unsur ise kalptir. Kalp; hem kendisinden tabîî ve hayvânî rûhların neşet etmesi hem de mürekkebe ve sâfil cismânî hakikatler ile basît ve yüce rûhânî hakikatler arasını birleştiren bir cevher olması dolayısıyla *câmî bir hakikattir*.<sup>243</sup> Resûlullah “*mümin kulun kalbi Rahmân’ın iki parmağı arasındadır*” buyurmuştur.<sup>244</sup> Cendî’ye göre buradaki parmak nimet anlamına gelir ve bu nimetlerden biri *Celâl* ve *Kahr* hazretinden taayyün ederken diğeri de *Cemâl* ve *Lûtf* hazretindedir. İşte bu birinci hazret cismâniyete, ikincisi ise rûhâniyete hastır ve abd-i mümin kalbi ile bu iki yönü kendinde barındırır.<sup>245</sup>

Kalbin bir diğer önemli özelliği *heyûlâniyye’l-kabûl* olmasıdır. Yani onun yüzü dâimî olarak Hak’tan gelen tecellîlere kabul etmeye dönüktür ve bu tecellîler ile halden hale bürünür.<sup>246</sup> Zaten kalp kelimesi ile *kabûl* ve *kabiliyyet* kelimeleri arasında manevî bir ortaklık söz konusudur.<sup>247</sup> Kalbin bir diğer anlamı ise *özdür* (lûbb). Onun bu adı alışı kalp ehli için hâsıl olan ilâhî tecellî sebebiyledir. Bu tecellî o kalbin *ilâhî sırrıdır*. Müellif “*müteahhirinden bazısı*”nın bu tecellîyi *sırr-ı vahdâniyyi’z-zât* diye

---

<sup>241</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 625-627.

<sup>242</sup> Cendî, *Tuhfetü’l-Fütûh*, 91-92.

<sup>243</sup> Cendî, *Zeylû Kasîde-i Lâmiyye (Ayasofya, 4184)*, 100<sup>b</sup>.

<sup>244</sup> قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن. Farklı lafızlarla bk. Ebü’l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Ebû Suheyb el-Keremî (Suudî Arabistan: Beytü’l-Efkârî’-d-Düveliyye, 1998), “Kader”, 2654.

<sup>245</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 92.

<sup>246</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 475-476.

<sup>247</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 479-480. Kalbin bu adı almasının bir diğer sebebi de şeytânî ve Rahmânî havâtırı tekallüb etmesidir. bk. Cendî, *Zeylû Kasîde-i Lâmiyye (Ayasofya, 4184)*, 100<sup>b</sup>-101<sup>a</sup>.

adlandırdığını, kemâl meşrebince ise buna *Hakk-ı müstecin* adı verildiğini söyler. Cendî'ye göre bu tecellînin Hakk-ı müstecin adını almasının sebebi kalbin Hakk'ı *setretmesindedir*.<sup>248</sup>

Müellif, “*Beni ne yerim ne göğüm sığdırabildi, ancak kulumun kalbi sığdırdı*”<sup>249</sup> kudsî hadisinden yola çıkarak kalbin Hakk'ı vâsî oluşuna da dikkat çeker. Bâyezid-i Bistâmî'nin “*arş ve içindekilerin yüz bin kere misli ârifin kalbinin köşelerinde bulunsa bile onu hissetmez*” sözü de bu genişliği vurgulamak içindir.<sup>250</sup> Cendî'ye göre kalp bütün arştan, hatta rahmetten bile daha geniştir. Her şeyi kuşatan rahmetin vâsî olamadığı yalnızca ilâhî Zât ve ârif kulun kalbidir.<sup>251</sup>

İnsanı oluşturan diğer bir hakikat ise onun hakikatleri zabt edip aralarında bağlantıları kurduğu kuvvet olan akıldır. Bu aynı zamanda bilgiye ulaşma yolunda kişinin kullandığı araçlardan biri olduğundan şimdi bu konuya geçebiliriz.

### 3.6. Bilgiye Ulaşma Yolları

Cendî'nin ilim tanımında iki husûsa ağırlık verdiği ifade edilmişti. Bu husûslardan birincisi, mâlumun idrâk edilmesi, ikincisi ise mâlumu lâzımları ile birlikte keşfetmekti. Mâlumun idrâkindeki en önemli vasıta şüphesiz akıldır. Akıl; kayıt, bağ, zabt, şüphe (تشكيك) ve süs (وشي) anlamlarına gelir. Aklın muktezâsı ise *takyîd*, yani idrâk edilen şeye karşı bir tür sınırlamadır. Cendî, Allah'tan gelen mutlak tecellî nûrunu ilk takyîd edenin akl-ı evvel olduğunu söyler. Hak adeta akl-ı evvele şöyle demiştir: “*Yaz, yani kayıtle ve kıyamet gününe kadar yarattıklarımındaki ilmimi cem et!*”<sup>252</sup> Allah'ın akl-ı evvele olan bu hitabında aklın takyîdî özelliğinin yanında cem ediş özelliği de göze çarpmaktadır. Aklın bu cem özelliği hakikatleri parçalayıp önce bunları tek tek, ardından da mecmû olarak idrâk etmesinde ortaya çıkar. Cendî, Allah lafzı köken itibâriyle çeşitli mânalara delâlet ettiğinden Zât'a zâid mânalar yüklenip yüklenmediğini değerlendirirken aklın bu çalışma prensibinden bahseder.

<sup>248</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 93.

<sup>249</sup> ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبيدي. Farklı lafızlarla bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*, 2001, 2: 229 (No. 2256).

<sup>250</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 473.

<sup>251</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 474.

<sup>252</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 480.

Buna göre Zât-ı mûcide, zikrolunan mânaları *cem eden* bir hakikat-ı vâhidedir. Mânalar ise Zât'ın aynı olup O'na zâid değildirler ancak akıl bu ehadî cem'î hakikatleri Zât'tan ayrı olarak taakkul etme eğilimindedir. Önce bunları tek tek, ardından da çoklar toplamı olarak *akleder*. Böylece de ilâhî Zât hakkında doğru olmayan bir sonuca varır.<sup>253</sup>

Aklın çalışma prensibi bu iken, kapsamına aldığı hakikatler nelerdir? Cendî'ye göre akıl, eşyanın hakikatlerini Allah'ın ilminde olduğu şekliyle bilemez. Şeriatlerin inzâli de, hicâb ehline mûcizelerin ızhârı da zaten aklın bu konudaki idrâksizliğinden dolayıdır. Ancak akıl tek başına bazı bilgilere de ulaşabilir. Meselâ Allah'ın hâdis sıfatlardan, cismânilikten, terkîb ve iftikârdan münezzehe olduğunu bilebilir.<sup>254</sup> Bununla beraber murâd-ı ilâhî, mârifetinden bu kadarını dilememektedir. Cendî, bir şey hakkında hüküm verebilmek için kendisi hakkında hüküm verilen (mahkûm aleyh) ve kendisiyle hüküm verilenle (mahkûm bih) birlikte aralarındaki nisbetin hakikatinin de idrâk edilebilmesini şart olarak olarak sunar, bu da akıl tavrının ötesindedir.<sup>255</sup> O halde hakikatleri bilmenin bir başka yolu daha olmalıdır. Sûfilere göre bu yol *keşf* tir.

Keşf, sözlükte bir şey üzerindeki örtüyü kaldırmak anlamına gelirken,<sup>256</sup> sûfî terminolojisinde bu mânaya yakın olarak *hakikat ile onu idrâk eden arasındaki zulmânî ve nûrânî perdelerin kalkması* şeklinde tarif edilir. Bu idrâk eden akıl da olabilir, nefis de. Ancak akıl ve nefis tek başına sadece lâzım ve ârızların bilgisine ulaşabilir. Filozoflar da akli esas aldıklarından bilginin sadece lâzım ve ârızların bilgisi olduğunu zanneder ve bunlardan mücerred olarak hakikatlerin hâricte tahakkuk etmeyeceğini düşünürler. Cendî'ye göre bu zümrenin hatası, eşyanın aynaları ile hakikatleri arasındaki ayırmadan habersiz olmalarından kaynaklanır ancak bunlar düşündüklerinde mazurdurlar çünkü keşif yolu fikir tavrının ötesindedir.<sup>257</sup>

Cendî, Resûlullah'tan nakledilen rivâyetlerin sıhhatinin belirlenmesi husûsunda da keşfi sahih bir yöntem olarak kullanır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin de hadis

---

<sup>253</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 49.

<sup>254</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 288.

<sup>255</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 290.

<sup>256</sup> İbn Manzur, "Keşf", 9: 301.

<sup>257</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 168-169.

rivâyetlerinde keşif yöntemine sık sık başvurduğu görülmektedir. Şeyh, rivâyet zincirinde sikâ olmayan bir râvi bulursa bile kâmil bir velînin Cebrâil'den duyarak hadis tashîhi yapabileceğini; bunun tersine rivâyet ehline göre sahih sayılan bir hadisi, Hz. Peygamber'e sorarak reddedebileceğini belirtir.<sup>258</sup> Cendî de aynı şekilde rivâyetten sahih olmayan bir hadisin kâmil halife tarafından Resûlullah'ın rûhuyla bir araya gelinerek tashîh edilebileceği görüşündedir. Bu durumda hadis naklen olmasa bile keşfen sahih sayılır. Aynı şekilde naklen sahih rivâyetle gelen bir hadis keşfen gayr-ı sahih de olabilir.<sup>259</sup>

Keşif, kaynağı bakımından kısımlara ayrılır. Eğer akıl, tecellî nûruna ve keşfe kâbil ise bu ona keşf kapılarını açmaktadır. Zaten esasında akıl, fikir ve mizâc kayıtlarından mutlak olan nûrî bir cevhere de sahiptir. Bu özelliği onun tecellîye kâbil olmasını sağlar ve bu özelliği ile hakikatleri idrâk eder, bu durumda *aklî keşf* gerçekleşir. Eğer insan riyâzet ve mücâhede ile mizâcî kayıtlarından kurtulursa bunun adı *nefsânî keşiftir*. Nefsânî ve aklî perdelerden kurtulan insan rûhu, Rahmânî nefesle hakikatleri keşfederse bu tür keşif *rûhânîdir*. Allah'ın tecellîsi veya kulun miracı ile edinilen keşif ise *Rabbânî'dir*.<sup>260</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre ise *aklî keşf*, sâlike riyâzet ve mücâhedeler ile makul mâna ve sırların açılmasıdır, buna *keşf-i nazarî* de denir. *Kalbî keşf* çeşitli nûrların sâlike açılmasıdır, buna *keşf-i şuhûdî* de denir. *Rûhî keşf*, cennet, cehennem ve melâikenin münkeşif olmasıdır. Bu keşfe eren kişi zaman ve mekân perdelerinden sıyrılıp kerâmete nâil olabilir. *Sırrî keşf*, mahlûkatın sır ve hikmetlerinin açılmasıdır, buna *keşf-i ilâhî* de denir. *Hafî keşf* ise sâlikin hâl ve makamına göre Hakk'ın celâl veya cemâl sıfatları ile inkişâfıdır.<sup>261</sup>

Sûfiler keşfi mertebelere ayırarak da tasnîf etmişlerdir. Kuşeyrî'de yer aldığı şekliyle keşif üç mertebedir. Bunlar, kalbin Hakk'ın huzurunda olduğunun bilincinde olması şeklinde ifade edilebilecek olan *muhâdara*, gayb perdelerinin açılması

---

<sup>258</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1: 435. İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ta keşf yoluyla naklettiği hadislerin bir kritiği için bk. Mehmet Ayhan, "Fütûhât-ı Mekkiyye'de Keşf Yoluyla Nakledilen Hadisler", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 1/1 (2015): 29-55.

<sup>259</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 584.

<sup>260</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 170. İbnü'l-Arabî *İnşâ*'da bu dört tür keşiften söz eder. bk. İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, 156.

<sup>261</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Tercüme-i Kitâb-i Tuhfetü's-sefere ilâ Hazreti'l-Berere*, trc. İbrahim Halil (İstanbul: İzzet Bey Matbaası, 1303), 27-29.

anlamına gelen *mükâşefe* ve Hakk'a tanık olmak anlamına gelen *müşâhededir*.<sup>262</sup> Cendî ise keşfi, *mertebelerdeki zuhûru açısından* Hakk'a şâhit olunmasına göre taksîm eder. Buna göre ilk mertebede Hakk'a *aynî vücûdu olan meclâlarda*, ikinci mertebede ise henüz aynlarıyla varlık kazanmamış, sadece *ilmen mevcûd olanlarda* şâhit olunur. Bu iki mertebede şâhit olan da olunan da esasında Hak'tır. Keşfin son mertebesinde ise âlemde şahit olunan ne varsa bunların Hakk'ın *zâtî şe'nleri* olduğuna şâhit olunur.<sup>263</sup> Bu taksîmin kesîften lâtîfe doğru olduğu görülmektedir.

Keşif sonucu edinilen bilgi, hakîkati her zaman tam olarak kuşatamamış olabileceği gibi (çünkü bu bilgi her halükârda Allah'ın dilediği kadardır);<sup>264</sup> bazense perdelerin kalkması anlamına gelen keşif bizzat bir perde olabilmekte, keşif ehli de bu yüzden kendi aralarında çeşitli tabaklara ayrılmaktadır. Çünkü keşif sonucu mülâkî olunan meşhedler farklıdır. Meselâ evliyânın geneli *وما بكم من نعمة فمن الله* / "Size gelen her nimet Allah'tandır"<sup>265</sup> âyeti muvâcehesinde tüm nimetlerin Allah'tan ihsân olduğunu bilir ancak ya nimetlerin geliş vasıtalarını yahut da nimet verileni Allah'tan ayrı görür. Oysa nimetlerin hepsi Allah'tan olduğu gibi, nimetlenen de nimeti verenin aynıdır. *Ehlûllahın geneli* Kur'ân'da kelime-i tevhîdin geçtiği otuz altı yere nisbetle tevhidi otuz altı makam olarak görürken, *hâssa* vahdeti görür, tevhîdi değil. Çünkü tevhîd birleyen, birlenen ve tevhîdi gerektirir, bu da bir tür çokluktur. Bu bağlamda *hâssa* da üç mertebeye ayrılır. *Hâssa-i hâssa* çoklukta birliği (vahdet) görür ve ikisi arasında başkalık tasavvur etmez. *Hülâsâ-i hâssa-i hâssa* birlikte (vahdet) çokluğu görür. *Safâ-i hülâsâ-i hâssa* ise bu iki meşhedi de cem eder.<sup>266</sup>

<sup>262</sup> Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Mahmûd b. Şerîf ve Abdülhalîm Mahmûd (Kahire, 1989), 159. Muhâdara, mükâşefe halinin başlangıcı olarak görülür ve kişinin irâdesine dayandığı için esas olarak kesbîdir ancak bu hal kişinin yakînini arttırarak imanını sağlamlaştırır ve böylece mükâşefeye yaklaştırır. Konuyla ilgili bk. Yüksel Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar Haller ve Makamlar Kuşeyrî Örneği* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2012), 133.

<sup>263</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 366.

<sup>264</sup> bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12: 83.

<sup>265</sup> Nahl, 16/53.

<sup>266</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 273-274. Ahmed Avni Konuk kaynak belirtmeksizin bu konu hakkında şu yorumda bulunur: "Mâlum olsun ki ehlûllahın avâmı tevhîdi müşâhede ederler. Ve tevhîdin makamât-ı muhtelifesinde zikir 'lâ ilâhe illallah'dan ibarettir. Ve bu kelime-i tayyibe ağıyarın vücûdunu nefy ve Hakk'ın vücûdunu isbât ettiği için isneyniyet mânasını mutazammındır. Zira bir şeyin vücûdunu nefyetmek için evvelen onu isbât etmek lâzımdır. (...) Ehlûllahdan hâssanın hâssasının zübdesi dahi vahdette kesreti müşâhede ederler. Nazarları vücûd-ı vâhid-i hakikîde müteayyin olan mezâhiredir. (...) Hâssa-i hâssanın hülâsasının süzölmüşü ve sâfisi dahi iki şuhûd

Sûfilere göre keşf kapısını açacak iki yol vardır. Biri Allah'ın ihsânı, diğeri ise seyr ü sülûktür. Şimdi sûfilere göre mârifete erme konusunda isabetli bir yol olan seyr ü sülûke dâir müellifin görüşlerine geçebiliriz.

### 3.7. Bilginin Elde Edilmesi: Seyr ü Sülûk

İbnü'l-Arabî'nin bahsettiği varlık diyagramında, ilâhî Zât'ın tenezzül ve tecellisi ile var olan son ve kâmil varlık insandır. İnsanın bu âlemdeki var oluş sebebi mârifete ermek olunca, onun yeniden başlangıç noktasına dönmesi gerekir, bu da *urûc kavsi*ndeki mertebeleri geçmesi ile mümkündür. İnsanın bu ameliyesine seyr ü sülûk denir. Sülûk, *yola girmek* anlamına gelir<sup>267</sup> ve sâliklerin bununla gayesi Allah yolunda çaba göstererek maksatlarına ulaşmaktır.<sup>268</sup> Cendî, insanlar tarafından Allah'a uzanan yolların yaratılmışların nefesleri sayısınca olduğunu<sup>269</sup> ama bu sonsuz yolların iki ana yola ircâ edilebileceğini söyler. Buna göre birinci yol *silsile-i tertîb* yoludur. Bu yola *vücûd mertebelerindeki vasıtalar* da denir. Cendî bu vasıtaların akıl, kalem, levh, tabîat, hebâ, cisim, arş, kürsî, felek, gökler, yerler, rükûnlar ve müvelledâttan insan mertebesine kadar uzandığını söyler. Bu yolda sâlikin Hak'la kurduğu irtibat *genel varlık* cihetiyledir. Silsile-i tertîb yolunun en önemli özelliği pek çok perde ile örtülmüş olmasıdır. Resûlullah'ın “*Allah'ın nûr ve zulmetten yetmiş bin perdesi vardır, eğer bunları açarsa, vechinin şuaları onu göreni yakar*”<sup>270</sup> hadisinde sözünü ettiği zulmânî perdeler cisimler âlemlerinin mertebeleri, nurânî perdeler ise rûhlar âleminin mertebeleridir. İnsan bu perdeleri açıp bu mertebelerden geçmeden Hakk'a vâsıl olamaz. Bu sebeple bu yolun sâliki çoksa da varanı azdır.<sup>271</sup>

---

arasını cem ederler. Yani kesrette vahdeti ve vahdette kesreti müşâhede ederler.” bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 239.

<sup>267</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 1: 421.

<sup>268</sup> Tehânevî, "es-Sülûk", 1: 969.

<sup>269</sup> الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق. Bu söz varyasyonlarıyla sûfiler arasında meşhur olmuştur. bk. Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 352. Bursevî, nefesin tanımını yaparak insanın bir günde yirmi dört bin kadar nefes alıp verdiğini, bunun bir ömür boyu sürdüğü düşünülürken Allah'a giden yolların ne kadar çok olduğunun anlaşılacağını söyler. bk. Necmüddîn Kübrâ, “Usûlu Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere”, *Tasavvufî Hayat*, trc. Mustafa Kara, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 35.

<sup>270</sup> Farklı lafızlarla bk. Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “İmân”, 293.

<sup>271</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 97-98.

İkinci yol *vech-i hâs* yoludur. Bu yola girişte bir vâsıta yoktur çünkü burası her mevcûdun Hak'la kurduğu zâtî irtibat yoludur. Bu zâtî irtibatta merbûbun hakîkati ile Rabb'in hakîkati ayrılma kabul etmeyen bir bağ ile bağlıdır. Silsile-i tertîb yolunda kurulan irtibat genel varlık cihetiyle iken, bu ikinci yoldaki irtibat her mevcûdun *ayn-ı sâbitesi* cihetiyledir. Bu yol cezbe yoludur. Burada sâlik olanlar az ise de, maksada ulaşanlar çoktur. Cendî, hem Hakk'ın hem de kulların her iki yolda da sâlik olabileceğinden bahseder. Silsile-i tertîb yolunda Hakk'ın sâlik olması, yukarıda zikri geçen menzillere uğrayarak insan-ı kâmile tecellî etmesi iken; *vech-i hâs* yolundaki sülûkü kulun aynı, gözü, kulağı, diğer azâları ve rûhânî kuvveleri olmasıdır. Silsile-i tertîb yolunda kulun sâlik olması, bir şeyh terbiyesinde seyr ü sülûk mertebelerini geçmesi; *vech-i hâs* yolundaki sülûkü ise Hakk'ın aynı, işitmesi, görmesi ve diğer fiilleri olmasıdır. *Vech-i hâs* yolunun nihayetinde sâlik cem' makamına erer. Cendî bu yolun bir diğer isminin de *sır yolu* olduğunu belirtir.<sup>272</sup>

Müellif, sâlikleri Hak yoluna iten sebepleri üçe ayırır. Buna göre birinci grup *rağbet ehli* olup bunları mâsivâdan yüz çevirten sâik ya Allah Teâlâ'nın vaad ettiği nimetlere kavuşmak yahut da nefsânî bir arzu taşımaksızın Allah'a yönelmektir. İkinci grup ya Allah'ın azâbından yahut perdelerden kurtulmak ya da Allah'ın celâlini tazim etmek için mâsivâyı terk eden *rehbet ehlinden* oluşur. Son grup ise ya Allah'tan kendilerine yahut da kendilerinden Allah'a doğru uzanan güçlü bir muhabbetle mâsivâyı terk eden *muhabbet ehlidir*. Bunların Allah'ı sevmesindeki sâik, O'nun sevmeye lâayık tek varlık olduğunu bilmesi iken; Allah'ın kendilerini öncelikli olarak sevdiği grubun sevgisi ve Hakk'a yönelişi ise en üstün mertebedir.<sup>273</sup>

Cendî sâlikin sülûke başlamasının evvelâ Allah'ın *inâyetiyle* olduğunu söyler. Bu inâyet ile sâlikte bir uyanma (*intibâh*) hali kendini gösterir ve kişi nefsin emmâre ve levvâme gafletlerinin uykusundan uyanır. Sâlikin inâyetle bu hali elde

---

<sup>272</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 98-99.

<sup>273</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 131-132 (*Vuslat Yolu*, 137-138). Cendî'nin bu üçlü tasnifi Necmeddîn Kübrâ'nın tarîk-i ahyâr, tarîk-i ebrâr, tarîk-i şuttâr şeklinde yaptığı tasnife de benzemektedir. Kübrâ, Allah'a giden yolların yaratılmışların nefesleri sayısınca olduğunu ancak hepsinin bu üç gruptan birinin kapsamına girdiğini söyler. Ahyâr yolu, ibâdet ve sâlih amel sahiplerinin; ebrâr yolu, riyâzet ve mücâhede sahiplerinin; şuttâr yolu ise muhabbet ehlinin yolu anlamına gelir. bk. Kübrâ, "Usûlu Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere", 35-45.



etmesi tarikat yolunda makamların ilki sayılır.<sup>274</sup> Sâlik, Allah'ın inâyetiyle yola girdikten sonra ilk yapacağı şey tüm kalbiyle Allah'a yönelmesidir (*inâbe*). İnâbenin gerçeklik alâmeti ise sâlikin hem dili hem de ameliyle *tevbe* etmesidir. Tevbenin alâmeti yaptığı hata ve günahlar, yapmadığı taatler için derin bir üzüntü (*hüzün*) duymaktır. Bu hüzün, geçmiş günahların pişmanlığı ve gelecek günleri zâyi etmekten duyulan endişe ve korkuyu (*havf*) beraberinde getirir. Havf ve hüzün artık sâliki mâsivâdan yüz çevirtirmiş (*zühd*) ve Hak'tan başka her şeyden uzaklaştırmıştır (*halvet*). Halvet ehli gece gündüz Hakk'ı düşünür, bu fikir de onu *zikre* yönlendirir. Dâim zikir, zikrolunan ile dâim birliktelik sonucunu doğurur (*huzûr ve murâkabe*). Huzûr ve murâkabe hallerinin sonucunda sâlik nefesine sürekli muhalefet eder ve Hak'tan samimi olarak *hayâ* eder. Artık Allah'ın tüm emir ve yasaklarına uyup, bütün büyük ve küçük günahlardan uzaklaşır, yani hudûdullaha riâyet hâli hâsıl olur. Bu hâl kişiyi önce Allah'a yaklaştırır (*kurb*) ve ardından bunun semeresi olarak da *visâl* elde edilir.<sup>275</sup>

Hak'tan gelen cezbe ile Hakk'a yönelmiş ve vâsıl olmuş kimseler (*meczûb-i vâsıllar*), eğer herhangi bir seyr ü sülûk yapmamışlarsa şeyhleri yoktur; yolu, yolun menzil ve tehlikelerini bilmezler. Bunlar usûlüne uygun olarak seyr ü sülûk yaparlarsa ikinci kez Hakk'a vâsıl olurlar. Cendî'ye göre bu tür insanların sayısı çok çok azdır ve bunların insanları irşâd etme zorunluluğu, peygamberlerin irşâda mecbûriyetleri gibidir. Vâsıl olup Hakk'ın emriyle geri döndürülen bazı kimseler ise uzaklaşmanın dehşetinden kendilerini kaybederler (*vâsıl-ı vâkıftırlar*), Bâyezid-i Bistâmî bunlardandır.<sup>276</sup>

---

<sup>274</sup> Tasavvufî mertebeleri yüz basamak şeklinde ele alan Herevî de, bidâyet mertebelerinin ilkinin yakaza (uyanış) olduğunu söyler. bk. Abdullah el-Ensârî Herevî, *Kitâbu Menâzil's-sâirîn* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 11. Bazı sûfiler ise intibâh ile yakazayı birbirinden ayırır. Bunlara göre kişi gaflet uykusundan intibâh ile uyanır ve bu intibâh onu yakaza haline ulaştırır. bk. Şehâbeddîn Sühreverdî, *Tasavvufun Easları Avârifü'l-meârif*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), 594.

<sup>275</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 137-139 (*Vuslat Yolu*, 144-146). Cendî'nin burada yaptığı sıralama Herevî'ninkine benzemle birlikte Herevî'de başlangıç mertebeleri şu şekildedir: Yakaza, tevbe, muhâsebe, inâbe, tefekkür, tezekkür, i'tisâm, firâr, riyâzet ve semâ'. bk. Herevî, *Kitâbu Menâzil's-sâirîn*, 11-24.

<sup>276</sup> Cendî, Bâyezid'in bu uğradığı hâl ile *ردوا إلي حبيبي فإنه لا صبر له عني* / "Habîbimi bana geri gönderin çünkü onun bensiz kalmaya tahammülü yoktur" hitâbına mazhâr olduğunu söyler. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 132-133.

Cendî, Allah'ın inâyetine mazhâr olup sülûk etme arzusu taşıyanları yolda ilk bekleyen engelleri iki gruba ayırır: Sâlikin dışındaki engeller ve nefsindeki engeller. Dıştaki engeller kişiyi Allah yolundan alıkoyma potansiyeli taşıdığı için öncelikle tedbîren bunlardan kendini kurtarmalıdır. Bu engeller, meşgaleye sebep olabilecek mal-mülk, hizmetçi ve köleler, eşler, çocuklar, ana-baba, arkadaşlar ve kişinin alışageldiği vatanıdır. Müellifin eş, ana-baba ve evlat gibi aralarında Allah'ın tesis ettiği hukuk bulunan kişileri de Allah yolunda engel sayması, sâlikin bunların hukukunu gözetmek için meşgul olması ile Allah yolunda say etmeye fırsat bulamayacak oluşundandır. Müellife göre sâlik mal ve mülkünü bu zümrelere bağışlayarak hem onların geçimini temin sorumluluğundan hem malından kurtulur, hem de onların rızâsını kazanmış olur. Eğer yine râzı olmazlarsa bu sefer de onları incitmeden rızâlarını kazanmanın yolları bulunmalıdır.<sup>277</sup>

Kişinin içindeki engellerden kurtulmak ise dıştaki engellerden kurtulmaktan çok daha zordur. Çünkü hem içteki engeller bir bakıma insanın aynıdır hem de gerçek fenâ, nefis ve rûhun Allah'a yaklaşmasıyla elde edilir. Nitekim İbrâhim (as) kıssasında bunun örneğini görmek mümkündür. İbrahim'in (as) rüyasında boğazladığı, oğlu sûretinde teşahhüs etmiş olan kendi nefsidir çünkü çocuk babasının sırrıdır. Yani İbrâhim kendi nefsiyle imtihan olmuş ve nefsinin vererek Allah'a yaklaşmıştır.<sup>278</sup> Cendî, Muhammedî teslimiyetin baş, orta ve son olmak üzere üç merteye olduğunu belirtir. Teslimiyetin başı mal veya kişi neye sahipse onu Allah yolunda feda etmesi, ortası cismâniyetinden sıyrılması ve sonu ise –hâlâ nefsi kaldı ise- rûhu ve nefsiyle Allah'a yaklaşmasıdır.<sup>279</sup> Müellif sâlikin kendini kuşatan tüm dâhilî engellerden kurtulmasını, adeta tek tek tüm deri ve postlarından sıyrılmasına benzetir. Kişi bunu yaparak bâtına doğru ilerler ve lâtifleşir. “İki kere doğmayan yer ve göğün melekûtüne kavuşamaz” buyrulması da bu minvâldedir.<sup>280</sup>

<sup>277</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 140-142.

<sup>278</sup> Bu sırrın şehâdet âlemindeki sûreti ise koçtur. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 377.

<sup>279</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 377.

<sup>280</sup> من لم يولد مرتين لم يلب ملكوت السموات والأرض. Cendî bu sözü Resûlullah'a atfeder ancak Hz. İsa'nın sözüdür. krş. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 254; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân* (Dâru'l-Fikr, t.y.), 1: 291.

Müellife göre insanın içindeki engellerden kurtulmasının yolu evliyânın uyguladığı on esası takip etmekten geçer.<sup>281</sup> Bu on esasın beşi bâtınla, beşi de zâhirle ilgilidir. Bâtını ilgilendiren ilk kural artık geri dönmek üzere Hakk’a yönelmektir (*teveccüh*). İkinci kural mücâhede ve riyâzete karşı *sabır*, üçüncü kural her iş ve halde *tevekkül*ü elden bırakmamak, dördüncü kural *rızâ ve teslimiyet*, son kural ise her şeyin ehadiyyet-i cem‘inin Allah’a ait olduğu husûsunda Allah’a *güvenmektir*. Zâhirle ilgili olan beş asıl ise alışılan şeyleri terk etmekle ilgilidir. Tasavvuf örfünce kabul edilen bu esaslar *mevt-i esved* (açlık ile riyâzet), *mevt-i ebyad* (uykusuzluk ile riyâzet), *mevt-i ahmer* (uzlete çekilmek), *mevt-i esfer* (faydasız konuşmamak) ve *mevt-i ahdar* (yamalı elbiseler giymek) olmak üzere beştir.<sup>282</sup> Bunlardan bazısı ise bazısına tâbidir. Meselâ açlık ve uzlet olunca suskunluk ve az uyuma özellikleri kendiliğinden gelir. Sâlikte bu hasletler yerleştikçe nefsindeki shevî ve gadabî kuvvetler, rûhânî ve melekî kuvvetlere dönüşür. Böyle biri *bedeliyyet sırrını* elde etmiştir. Bedeliyyet, rûhânîleşen sâlikin dilediği zaman dilediği mekâna gidivermesi, bunu yaparken de mislini ayrıldığı yere bırakabilmesidir. Böylece aynı anda aynı yerlerde zuhûr edebilir veya kendi sûretini başka sûretlerde gösterebilir. Abdallık da budur.<sup>283</sup>

Müellif sülûk etmek isteyen kişilerin evvela bir mürşide gitmelerini ve usûlüne uygun riyâzet ve mücâhedelerde bulunmalarını önemser. Öyle ki eserlerinde mürşidin mürîde nasıl zikir telkin edeceği, uzlethâne ve halvethânenin nasıl olacağı, çilede hangi günler ne kadar yemek yeneceğine kadar pek çok teferruatlı bilgiye yer verir. Bununla birlikte ya herkes gönlüne uygun bir mürşid bulamaz yahut da devlet erkânı gibi kişiler vazifelerinden dolayı bulsalar da gidip tâbi olamazlar. Bunların mürşidleri *sâdik irâde*, *sahîh teveccüh*, *azim* ve gönüllerindeki *aşktır*.<sup>284</sup> Bu durumda

<sup>281</sup> Bu on esas sûfiler arasında farklı şekillerde tasnif edilmiştir. Meselâ Necmeddîn Kübrâ’ya göre on esas tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murâkabe ve rızâdır. bk. Kübrâ, “Usûlu Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere”, 47-73.

<sup>282</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 147. Ölüm türleri konusunda sûfiler arasında farklılıklar vardır. Meselâ hem Necmeddîn Kübrâ hem de Kâşânî dört tür ölümden bahseder. Mevt-i ahmer, nefsin isteklerini yerine getirmemek; mevt-i ebyad, aç kalarak karnı öldürmek; mevt-i ahdar, yamalı elbise giymek ve mevt-i esved halkın ezâ ve cefâsına tahammül etmektir. bk. Kübrâ, “Usûlu Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere”, 46; Kaşânî, “el-Mevtü'l-ebayaz”, “el-Mevtü'l-ahdar”, “el-Mevtü'l-esved”, “el-Mevtü'l-ahmer”, 546-547.

<sup>283</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 145-148.

<sup>284</sup> Müellif, isim zikretmeksizin Şehâbeddîn Sühreverdî’ye ait olan şu şiire atıfta bulunur: سوداي میان تهی ز سر بیرون کن / از ناز بکاه و بر نیاز افزون کن / استاد تو عشق است چو آنجا برسی / او خود به زبان حال گوید “İçî boş sevdâyı kendinden uzaklaştır/Nazımı azaltıp niyâzını çoğalt/Oraya kavuştuğun zaman üstâdın aşktır senin/Onun kendisi hâl diliyle sana ne yapman gerektiğini söyler” (Tercüme,

bunlara düşen, on aslı şîâr edinmek ve daha önce zikri geçen sekiz uzvu<sup>285</sup> İslâmiyet'e uygun şekilde kullanmaktır.<sup>286</sup>

Varlık dâiresindeki iniş seyri, ilâhî Zât'ın insanla tecellî eylerken uğradığı merhaleleri açıklamakta; çıkış seyri ise kendisindeki bu ilâhî yönü fark eden insanın ontolojik olarak başlangıç noktasına dönerken geçtiği merhaleleri ifade etmektedir. İnsanın hem varlık hem de bilgi alanıyla ilgili bütün bu çabası esasında bir tek amaca matuftur: Allah'ı tanımak (*mârifetullah*). Cendî, kemâle eren kimselerin daimî bir şühûd halinde olduklarını, artık aldıkları her nefeste bu mârifeti idrâk ettiklerini belirtir. Müellife göre mârifetteki bu kemâl noktası, peygamberler ve evliyânın gayelerinin de son noktasıdır. O halde bir mürşid bulsun ya da bulmasın, her kişi bu mârifetten imkânı ölçüsünce nasıblenebilir.<sup>287</sup>

---

Sühreverdî'ye ait dokuz hikâyenin derlendiği *Cebrâil'in Kanat Sesi: Sembolik Hikâyeler* adlı kitabı yayına hazırlayarak çevirisini yapan Sedat Baran'dan alınmıştır. bk. Şehâbeddîn Sühreverdî, *Cebraîl'in Kanat Sesi*, trc. Sedat Baran [İstanbul: Sûfî Kitap, 2006], 42). Cendî eserinde yalnızca ikinci beyti nakletmektedir. bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 144.

<sup>285</sup> Necmeddîn Kübrâ ise bu uzuvlardan Allah'a doğru yapılan yolculuğun zâhirî edeblerini zikrederken bahseder. Ne var ki o, bu uzuvlar arasında kalbe yer vermez. bk. Necmeddîn Kübrâ, "Âdabü's-Sülûk İlâ Hazret-i Mâliki'l-Mülk ve Meliki'l-Mülûk", *Seyr ü Sülûk Risâleleri*, trc. Süleyman Gökbulut (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016), 35-36.

<sup>286</sup> Konuyla ilgili bk. Akar, "Konevî'nin Müeyyed Cendî'ye Tesirleri", 92-94. Müellif bu zikredilen on asıl dışında bir başka yerde de farklı bir tasnîf belirler. Bu tasnîfe göre on asıl; bedeni, aklı, nefsi, rûhu, kalbi ve sırrı temizlemek (tahâret), zikre devam etmek, havâtırı nefyetmek, murâkabe, muhâsebe, şeyhe bağlılık, açlık, az uyuma, az konuşma ve sekiz uzuv konusunda hudûda riâyet etmektir. bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh (Şehid Ali Paşa, 1439)*, 134<sup>a</sup>-137<sup>a</sup>; Cendî, *Zeylû Kasîde-i Lâmiyye (Ayasofya, 4184)*, 109<sup>a</sup>-115<sup>a</sup>. İbnü'l-Arabî ise bir şeyh arayıp da bulamayanların, buluncaya kadar dokuz aslı yerine getirmeleri gerektiğini söyler. Bu dokuz aslın dördü zâhir, beşi ise bâtınla ilgilidir. Zâhirle ilgili olanlar açlık, uykusuzluk, susmak ve uzlet; bâtınla ilgili olanlar ise doğruluk, tevekkül, sabır, kararlılık ve inançtır. bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2: 342-343.

<sup>287</sup> Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 168-170.

## SONUÇ

İlk *Fusûsu'l-hikem* şârihi Müeyyed Cendî'nin varlık ve bilgi görüşünü ele alan bu çalışmada, müellifin hayatı ve eserleri hakkında az sayıda nitelikli bilgi bulunduğu için, öncelikle müellifin eserlerini tespit ederek biyografisini doğru bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. Cendî'nin hayatına dâir bugüne kadar sunulan bilgiler umûmiyetle Cendî'nin *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Futûh* adlı eserinin tahkîkini yapan Necib Mâyil Herevî'nin mezkûr eserden yola çıkarak hazırladığı hâl tercemesine ve Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'undaki maddelere dayandığı için eksiklikler içermekteydi. Biz, Cendî'nin diğer eserlerini de temin edip incelediğimizde, müellifin hayatıyla ilgili daha önce gündeme getirilmeyen bazı husûsları tespit ettik. Bunun yanında, Cendî'nin eserlerinin bazı yazma nüshalarında tesadüf ettiğimiz, müellife ve müstensihlere ait kayıtlar da, müellifin hayatı hakkında daha önce zikredilmemiş bilgilere ulaşmamızı sağladı. Bu bilgiler arasında müellifin vefât yeri ve tarihi, İran coğrafyasında bulunmuş olması ve *Şerhu Mevâkii'n-nücûm*'un telif tarihi ile müellifin iddiâ edildiği gibi İbn Fârız'ın *Kasîde-i Hamriyye* ve *Kasîde-i Tâiyye* adlı eserlerine nazîre ya da şerh yazmamış olmasını zikredebiliriz. Cendî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i üzerine yapılmış bir çalışma olduğu iddiâ edilen Yazıcızâde Mehmed'in *Müntehâ* adıyla da bilinen *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'inin de, Cendî şerhini esas alan bir çalışma olmadığını ifade etmeliyiz.

Cendî şerhi *Fusûsu'l-hikem* metninin tamamına yönelik ilk eser olduğu için çalışmamızda Cendî'nin tesirini göstermek adına kendisinden sonraki belli başlı şerhlerden örnekler verdik. Özellikle Kâşânî şerhinde konumuzla ilgili bol miktarda örnek bulunduğunu belirtmemiz gerekir. İbnü'l-Arabî araştırmacısı William Chittick'in Kâşânî şerhini Cendî şerhinin bir özeti olarak tanımlaması bu açıdan dikkate değerdir. Müellifin Ekberî ekole olan diğer tesirlerine, İbnü'l-Arabî'den Kayserî'ye uzanan silsilenin kopukluk olmadan sürmesini sağlaması bağlamında vurguda bulunduk.

Tezimizin ikinci bölümünde müellifin varlık hakkındaki görüşlerine yer verdik. Öncelikle Cendî'nin vücûdu tümel bir kavram olarak değerlendirdiğini tespit ettik. Onun vücûdu tümel kavramlar arasında saymasının, ontolojik boyutunu inkâr

ettiği anlamına gelmediğine, müellifin tümel kavramlara *hakikat* ve *nisbet* boyutları yükleyerek bu ontolojik boyutu temellendirdiğine dikkat çektik. Cendî'nin kelâmî bir duyarlılık taşıyarak İlâhî Zât'ın aşkınlık mertebesini *suskunluk mertebesi* olarak kabul edişi, Zât'ın kühü hakkında yorumda bulunmayı câiz görmeyişi, ilâhî Zât'ın vücûdla tenezzülü halinde *Hak* ismini aldığı şeklindeki görüşleri onun İbnü'l-Arabî ekolü içerisinde ayırt edici özelliği olarak göze çarpmaktadır. Lâ taayyün mertebesinin mutlak vücûd mertebesi olarak değerlendirilmeyişine Konevî'de de rastlandığına ve bu bakımdan ilk şârihler ile daha sonrakiler arasında, lâ taayyün mertebesinin tesmiyesi açısından ciddi farklılıklar bulunduğuna işaret ettik. Cendî'nin Hak ismine verdiği anlam ve mutlak vücûd mertebesini lâ taayyünden sonraya bırakması konusunda Abdülkerîm Cîlî'ye tesir ettiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan İbnü'l-Arabî ekolünün, mutlak vücûdun mertebesi hakkında mutâbık olduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi, bu mertebeyi lâ taayyünden aşağıda kabul eden ekol içindeki isimlerin *ekol dışı* olarak nitelenmesinin de doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Hakikî varlık sadece Hakk'a ait olduğu için, mümkünlerin varlığının ne anlama geldiği problemine karşı Cendî'nin yaklaşımını ele alırken; onun, mümkünlerin *bir elbise gibi* varlığı giyindiği ve bu varlıkta Mutlak ya da Zorunlu Varlık'a daima iftikâr (muhtaçlık) ilişkisi ile bağlı oldukları; aynı şekilde Hakk'ın da ilâhî isimlerinin gerçekleşmesi için mümkünlere iftikârının söz konusu olduğu görüşünü değerlendirdik. Müellifin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in mukaddimesinde de genişçe ele aldığı üzere, Allah'ın mümkünlere hamdini de bu kapsamda değerlendirdiğini tespit ettik.

Cendî, varlık konusunda bazı kavramlara ağırlık vermektedir. Bu kavramlar arasında *inâiyyet* ve *gamâ* terimlerinin sadece müellife ait olduğunu belirledik. Cendî'nin çokluk meselesini selefleri gibi *kenz-i mahfî* hadisi bağlamında ele aldığını ancak buradaki bilinme isteğini Hakk'ın zâtına yönelik değil, nisbetlerine ilişkin gördüğünü ifade etmeliyiz. Müellif, çokluk meselesinde İbnü'l-Arabî gibi ilâhî isimlerin zuhûra talepleri ile ilgili metaforik bir dil kullanmaktadır ve bu metaforik dilin sonraki dönem şârihleri arasında da yer bulduğu görülmektedir.

Üçüncü bölümde müellifin ilim hakkındaki görüşlerine yer verdik. Burada Cendî'nin ilmin, âlim ile malûm arasında kurulan *bağ* ile keşfedildiği görüşünü ele

aldık. Müellife göre ilmin tümel kavramlardan olması ve izâfe olduğu varlığa göre değer aldığı görüşü, onun ilimler tasnîfine de etki etmiştir. Bu bağlamda o, hicâb ve zulumât ehli, nazar ve rüsûm ehli, hükemâ, felâsife/mütefelsife ve istidlâl ehlini tenkîd ederken, ârif ve muhakkîkleri bilgideki en üstün sınıf sayar. Müellif, ilmi müşâhededeki farklılıklara göre de ele alır ve ilim türlerini sıralarken İslam düşüncesinde genel kabul gören tasnîflere itibâr eder. İbnü'l-Arabî gibi o da bilgiyi uzuvlardan sâdır olan amellere göre de sıralar. Çalışmamızda bu tasnîfe dâir bir tablo sunduk. Cendî'nin özel bir bilgi türü olarak *kader sırrı* bilgisine ayrıca önem verdiği görülmektedir. Bu bilginin nasıl elde edileceği ve kendisinin bu ilme mazhar oluşuyla ilgili naklettiği bir vâkiasına önemine binâen çalışmamızda yer verdik. Müellifin kader sırrı bilgisi bağlamında yer verdiği *himmet ve rubûbiyet-i arazî* konularını da burada ele aldık.

Bilgi felsefesinin önemli bir konusu olan dilin kökeni problemi hakkında müellif, dilin köken itibâriyle ilâhî, zahirî formları açısından ise beşerî bir nitelik taşıdığı görüşündedir. Cendî'nin, harflerin taşıdığı ontolojik boyut konusunda İbnü'l-Arabî'ye bağlı kaldığı görülmektedir. Bu bakımdan müellife göre harfler gerek yazılış gerekse seslendirilişleri açısından bir diğer harften bütünüyle ayrı olduğu gibi, bu bağlamda dilde eş anlamlılık da söz konusu edilemez. Bununla birlikte Cendî, lafızları çok anlamlılık bağlamında ele alarak Kur'ân lafızlarının genişletilmesine yönelik değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Âlem ve içindekiler Allah'ın bilinmesi için yaratıldığına göre, bu bilgiyi elde etmenin yolu müellife göre iki husûsun bilinmesine bağlıdır. Bunlardan birincisi Allah'ın isimleridir. Cendî'nin, ilâhî isimlerin imamları (eimme-i esmâ) için seleflerinden farklı bir tasnîfi kabul ettiği görülmektedir. Diğer bilinmesi gerekli husûs ise Allah'tan olan en kâmil şeyin, yani insanın bilinmesidir. Müellifin bu açıdan selefleri gibi “*Nefsini bilen Rabb'ini bilir*” hadisine istinâd ettiği görülmektedir.

Cendî'nin bilinen tek şeyhi Konevî olduğu için onun özellikle *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh* adlı eserinde sülûk erkânına dâir verdiği teferruatlı bilgilerin Konevî'nin usûlünü gösteriyor olabileceğine işaret ettik. Müellifin, bir şeyh bulamayan ya da bulsa bile herhangi bir sebebe binâen tâbi olamayanlar için beşi zâhir

beşi de bânla ilgili esaslar belirlediğini ve bunların sũfiler arasında şöhret bulan Necmeddîn Kübrâ'nın usũl-i aşeresinden farklılıklar arz ettiğini tespit ettik.

Müeyyed Cendî hakkında ilk kapsamlı çalışma olması açısından tezimizde onun hem hayatı ve eserlerini hem de temel metafizik konulardaki görüşlerini bu şekilde tespit etmeye çalıştık. Bununla beraber müellifin gerek tasavvuf metafiziği gerekse ahlâkî olgunluğa erme yollarını gösterdiği eserlerinin tekrâren çalışılabilmeye müsait olduğunu belirtmek isteriz.



## KAYNAKÇA

- Acer, Abdulrahman. “Abdurrahman Câmî’nin Hayatının İlmî-İrfânî Vechesine Kısa Bir Bakış”. *Molla Câmî’de Varlık*. Ed. Abdulrahman Acer - Şamil Öçal. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Aclûnî, Ebü’l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. *Keşfü’l-hafâ ve müzîlü’l-ilbâs ammâ iştehere mine’l-ehâdis alâ elsineti’n-nâs*. Thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. Dımaşk: Mektebetü’l-İlmi’l-Hadîs, 2001.
- Açıkel, Yusuf. “‘Nefsini Bilen Rabb’ini Bilir’ Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (1998): 173-200.
- Adam, Hüdaverdi. *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Kazâ-Kader Görüşü*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Affî, Ebu’l-Alâ. “Ebu’l-Kasım b. Kasiy ve Hal‘u’n-na‘leyn İsimli Eseri”. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Affî, Ebu’l-Alâ. *Fusûsu’l-hikem Okumaları İçin Anahtar*. Trc. Ekrem Demirli. 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Aga Bozorg Tahrânî, Muhammed Muhsin. *ez-Zerîa ilâ tesânifi’ş-Şîa*. Tahran: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1968.
- Akalın, İsa. “Hadis-Tasavvuf İlişkisi Açısından Sadreddîn Konevî’nin Halifelerinden Müeyyidüddîn el-Cendî’nin Sünnet Anlayışı ve Nefhatü’r-Rûh Adlı Eserinde Kullandığı Hadisler”. *Sadreddîn Konevî Tasavvuf, Felsefe ve Din*. Ed. Erdal Baykan - Fatih Kaleci. 250-256. 2018.
- Akalın, İsa. “Sinop Pervaneoğulları Beyliği Dönemi Sûflerinden Müeyyidüddin el-Cendî’nin (691/1292) Örnek İnsan Anlayışı”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop’ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ed. Cüneyd Aydın - v. dğr. 1: 513-518. 2018.
- Akar, Ayşe Mine. “Abdullah Bosnevî’nin Allah İsmiinin Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi: Tahlîl, Tahkîk ve Tercüme”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (31 Mayıs 2019): 258-283.
- Akar, Ayşe Mine. “Konevî’nin Müeyyed Cendî’ye Tesirleri”. *Sadreddîn Konevî Tasavvuf, Felsefe ve Din*. Ed. Erdal Baykan - Fatih Kaleci. 82-97. 2018.

- Akar, Ayşe Mine. “Tümellerin Aynî Mevcûdâtla İlişkisi Nüsha Farkları Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabi*. 339-344. Ankara, 2018.
- Akar, Ayşe Mine. “Üç Müellif Bir Eser: Yazıcızâde Mehmed, Ahmed Bîcân ve Bahâizâde Abdurrahîm'in Kitâbu'l-müntehâ'ları”. *Troia'dan Çanakkale'ye İnsanın, İnancın ve Mekânın İnşası: Değerler ve Şehir*. Ed. Osman Murat Deniz. 501-506. t.y.
- Akgün, Tuncay. “Meşşâî Filozoflar ve Gazâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016): 235-258.
- Alkış, Abdurrahim. *Abdurrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Alper, Ömer Mahir. “Küllî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26: 539-540. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Altınörs, Atakan. *50 Soruda Dil Felsefesi*. 2. Baskı. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2014.
- Altınörs, Atakan. *Dil Felsefesi Tartışmaları: Platon'dan Chomsky'e*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015.
- Altınörs, Atakan. “Sunuş”. *Dilin Kökeni Üzerine*. 2. Baskı. 9-13. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015.
- Altuğ, Uğur. “Sadreddin Konevî Kütüphanesindeki Kitaplar”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (20 Nisan 2016): 565-565.
- Arpağuş, Hatice K. “Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 30 (Ocak 2006): 51-88.
- Atay, Hüseyin. “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987): 1-40.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.
- Aydın, Hasan. “İslâm Kelâmcıları ve İbn Sînâ'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler”. *Felsefe Dünyası*. 48 (2008): 96-106.
- Aydoğdu, Hüseyin. “İbn Rüşd Felsefesinde Varlık-Öz Ayırımı Bağlamında Tümeller Sorununun Çözümlemesi”. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn*

- Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd*. Ed. Musa Kâzım Arıcan - Bayram Ali Çetinkaya. 1: 213-226. 2009.
- Ayhan, Mehmet. "Fütûhât-ı Mekkiyye'de Keşf Yoluyla Nakledilen Hadisler". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 1/1 (2015): 29-55.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1955.
- Bağdâdî, Muhammed b. Müeyyed. *et-Tevessül ile't-teressül*. Nşr. Ahmed Behmenyâr. Tahran, 1315.
- Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. Trc. Hakkı Dursun. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*. Trc. Kazım Yaşar Koprıman - Afşar İsmail Aka. Ankara, 1975.
- Baykara, Tuncer. "Konya". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26: 182-187. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bayrakdar, Mehmet. "Sadreddin Konevî ve Davûd el-Kayserî". *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*. 33-36. Konya, 2010.
- Bayram, Mikâil. "Pervaneoğulları Zamanında İlmî Çalışmalar". Ed. Mehmet Sağlam - v. dğr. Samsun: y.y., 1988.
- Bayram, Mikâil. "Sadru'd-din Konevî Kütüphanesi ve Kitapları". *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2001): 179-185.
- Bedirhan, Muhammed. *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Beyazıt, Ayşe. "Önsöz". *el-Müntehâ Fusûsu'l-hikem Üzerine Bir Çalışma*. mlf. Ahmed Bîcân. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bîcân, Ahmed. *el-Müntehâ Fusûsu'l-hikem Üzerine Bir Çalışma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bîcân, Ahmed. *el-Müntehâ Şerhu Fususi'l-hikem*. Kılıç Ali Paşa, 630: 2<sup>a</sup>-116<sup>b</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Bîcân, Ahmed. *el-Müntehâ Şerhu Fususi'l-hikem*. 3783: 1<sup>a</sup>-142<sup>b</sup>. Beyazıt Kütüphanesi.
- Bilgin, Azmi. "Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddîn-i Konevî". *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*. 43-49. Konya, 2010.

- Bilgin, Orhan. “Cüveynî, Atâ Melik”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8: 140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bilgin, Orhan. “Fahredden-i Irâkî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12: 84-86. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bolat, Ali. “Muhâsibî (ö. 243/857)’ye Göre Mârifetin Unsurları”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2000): 127-154.
- Bosnevî, Abdullah. *Şerhu li ba’zi kelâmi’ş-Şeyh Müeyyed el-Cendî fi Şerhi Fusûsi’l-hikem*. Cârullah, 2129: 157<sup>a</sup>-158<sup>b</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Bosnevî, Abdullah. *Şerhu li ba’zi kelâmi’ş-Şeyh Müeyyed el-Cendî fi Şerhi Fusûsi’l-hikem*. Ayasofya, 2077: 46<sup>a</sup>-48<sup>a</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Bosnevî, Abdullah. *Tecelliyâtu arâisi’n-nusûs fi mânassat-ı hikemi’l-Fusûs*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1873.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Sözdizimi Nazariyesi*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Brockelmann, Carl. *Târihu’l-edebi’l-Arabî*. 10 Cilt. el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kitâb, 1993.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbü’l-hitâb*. İstanbul: Matbaa-i Kürsiyyü’l-Hakâniye, 1256.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru Rûhi’l-beyân*. Dâru’l-Fikr, t.y.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. Trc. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli. 2. Baskı. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câmî, Abdurrahmân. “Dürretü’l-fâhire”. *Molla Câmî’de Varlık Dürretü’l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. Trc. Şamil Öçal. İstanbul, 2016.
- Câmî, Abdurrahmân. *Tercüme-i Nefehâtü’l-Üns*. Trc. Mahmud b. Osman Lâmiî Çelebi. İstanbul: Dâru’t-tübâati’l-âmire, 1270.
- Câmî, Abdurrahmân. “Vücûd Hakkında Risâle Risâle fi’l-vücûd”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Bilal Taşkın. 7 (2015).
- Câmî, Abdurrahmân b. Ahmed. *Evliyâ Menkıbeleri Nefehât*. Nşr. Süleyman Uludağ - ve Mustafa Kara. Trc. Lâmiî Çelebi. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

- Câmî, Abdurrahmân b. Ahmed. *Nefehâtü'l-Üns min Hazerâti'l-Kuds*. Tahran: Kitâbfurûşî Mahmûdî, 1337.
- Câmî, Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*. 2. Baskı. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- Câmî, Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed. *Nakdü'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-fusûs*. 2. Baskı. Tahran: Müessese-i Mütalâat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1992.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. 6. Baskı. Ankara: Otto, 2014.
- Cendî, Müeyyedüddîn. “el-Kasîdetü'l-gaybiyye”. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. 2. Baskı. Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2008.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *el-Kasîdetü'l-lâmiyye*. Şehid Ali Paşa, 1375: 54<sup>a</sup>-57<sup>a</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *el-Kasîdetü'l-lâmiyye*. Lâleli, 3681: 56<sup>a</sup>-70<sup>b</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Kitâb-ı Nüketi'l-Işk*. Nûruosmâniye, 5008: 94<sup>a</sup>-103<sup>a</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*. Thk. Necib Mâyil Herevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1982.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*. Genel, 1442: 1<sup>a</sup>-137<sup>b</sup>. İnebey Yazma Eser Kütüphanesi.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*. Şehid Ali Paşa, 1439: 1<sup>b</sup>-80<sup>a</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*. Hacı Mahmud Efendi, 2447: 1<sup>b</sup>-40<sup>a</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*. Hüseyin Çelebi, 1183-15: 99<sup>b</sup>-144<sup>b</sup>. İnebey Yazma Eser Kütüphanesi.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*. 1<sup>b</sup>-15<sup>a</sup>. Mektebetü'l-Hidiviyye.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî. Meşhed: Dânişgâh-ı Meşhed, 1982.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî. 2. Baskı. Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2008.

- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Lâleli, 1417: 1<sup>b</sup>-216<sup>b</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Hâlet Efendi, 261: 1<sup>b</sup>-219<sup>b</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Kasîde-i Lâmiyye*. Ayasofya, 4184: 1<sup>b</sup>-96<sup>a</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Müeyyedüddîn el-Cendî alâ Fusûsi'l-hikem*. Thk. Âsım İbrâhim el-Keyâlî. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Vuslat Yolu Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*. Trc. Hayreddin Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Zeylû Kasîde-i Lâmiyye*. Ayasofya, 4184: 96<sup>b</sup>-115<sup>b</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Ceran, Ahmet Şeref. *Büyük İslâm Âlimi ve Mutasavvıf Şeyh Sadrüddîn Muhammed el-Konevî*. Konya, 1995.
- Chittick, William. "Fahreddîn Irâkî'nin Hayatı". *Aşk Metafiziği*. Trc. Ercan Alkan. İstanbul: Hayy Kitap, 2012.
- Chittick, William. "Introduction". *Nakdü'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-fusûs*. Tahran: Müessese-i Mütalâat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1992.
- Chittick, William. "Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddîn Konevî'nin Rolü". *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*. Trc. Betül Güçlü. 23 (2009): 669-684.
- Chittick, William. *Sufî'nin Bilgi Yolu İbn-i Arabî Metafiziğinde Hayal*. Trc. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul, 2016.
- Chittick, William. *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetül'l-Vücûd Üstüne Yazılar*. Trc. Turan Koç. 4. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhîm. *el-Kehf ve 'rakîm fî şerhi bismillâhirrahmânirrahîm*. Thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî. t.y.
- Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhîm. *İnsan-ı Kâmil*. Nşr. Selçuk Eraydın - Ekrem Demirli - ve Abdullah KartalTrc. Abdülaziz Mecdî Tolun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhîm. *Merâtibu'l-vücûd ve hakikatü küllî mevcûd*. Kahire: Dâru't-tibâati'l-Muhammediye, t.y.

- Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhîm. *Varlık Mertebeleri Merâtib-i Vücûd ve Beyân-ı Hakikat-i Küllî Mevcûd*. Ed. Ahmet Faruk Güney. Trc. Abdülaziz Mecdî Tolun. İstanbul, 2006.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. “Risâle fî vahdeti’l-vücûd”. *Fethu’l-vedûd bi şerhi risâleti’ş-Şerîf el-Cürcânî fî vahdeti’l-vücûd*. Saîd Fûde. Ammân: Dâru’l-feth, 2013.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Ta’rifât: Tasavvuf İstilahları*. Trc. Abdülaziz Mecdî Tolun - Abdulrahman Acer. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Cüveynî, Alâeddîn Ata Melik b. Muhammed. *Tarih-i Cihangüşâ*. Trc. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Çelebioğlu, Âmil. “Ahmed Bîcan”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2: 49-51. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çelebioğlu, Âmil. “Yazıcıoğlu Mehmed”. *İslâm Ansiklopedisi*. 13: 365-368. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1986.
- Çelebioğlu, Âmil. “Yazıcıoğlu Mehmed’in Şahsiyeti-Eserleri ve Tesir Sahası”. *Muhammediyye*. 1. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996.
- Çüçen, Kadir. “Bilgi Kuramına Giriş”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/2 (Şubat 2003): 3-12.
- Demir, Osman. “Fahreddîn er-Râzî’de Cevher-i Ferd ve Heyûlâ-Sûret Teorileri”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*. Ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Demirci, M. Fatih. “İbnü’l-Arabî’nin Fusûsu’l-hikem’inde Küllîler Meselesi ve Bir Eleştiri”. *Kelâm Araştırmaları* 12/1 (2014): 257-274.
- Demirkol, Murat. “İbn Sînâ’nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasiruddin Tûsî İle Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2010): 83-102.
- Demirli, Ekrem. “Ahmet Remzi (Akyürek) Dede”. *Mârifet Yolcusuna Kılavuz Tebsiratü’l-mübtedî ve tezkiretü’l-müntehî*. 7-12. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

- Demirli, Ekrem. “Dâvûd el-Kayserî'nin Fusûsu'l-hikem Şerhi: Matla-ı Husûs-ı Kelim fî Meânî Fusûsı'l-hikem”. *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Demirli, Ekrem. “İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. 3. Baskı. İstanbul: İSAM, 2016.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul, 2012.
- Demirli, Ekrem. “Sadreddîn Konevî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35: 420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddîn Konevî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Demirli, Ekrem. “Sûret (Tasavvuf)”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37: 540-541. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Demirli, Ekrem. “Takdim”. *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*. 4. Baskı. 9-25. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Dimez, Sinan. “Türkiye Selçuklu Devleti'nde Sosyo Kültürel Hayat ve Tokat'a Etkisi”. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/4 (2015): 797-827.
- Dînânî, Gulâm Hüseyin İbrâhîm. “Mukaddime”. *Şerhu Fusûsı'l-hikem*. mlf. Müeyyedüddîn Cendî. 5-48. Meşhed: Dânişgâh-ı Meşhed, 1982.
- Doğan, Ali Fahri. *Saîdü'd-dîn Fergânî'nin Vahdet-i Vücûd Görüşü*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Dûrî, Abdülaziz. “Bağdat”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 4: 425-433. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Durusoy, Ali. “Hüviyyet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19: 68-69. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Durusoy, Ali. “Vücûd”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.



- Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkibeleri*. Trc. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012.
- Eraydın, Selçuk. “Feyiz”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Eren, Mehmet. “Sadreddîn Konevî'nin Derslerine Katılan Meşhur Sîmâlar”. *II. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*. 2014.
- Ergül, Necmettin. “Abdurrezzâk Kâşânî'nin Hayatı, İlmî-Tasavvufî Kişiliği ve Eserleri”. *Birey ve Toplum* 3/5 (Bahar 2013): 93-125.
- Fahri, Macid. “İslâm Düşüncesinin Kaynakları”. 19-30. İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. “Felsefenin Temel Meseleleri Uyûnu'l-mesâil”. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Trc. Mahmut Kanık. İstanbul: Klâsik, 2014.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. “Fusûsu'l-hikem”. *Ba'zu resâili'l-Fârâbî fi'l-felsefe*. Fuat Sezgin. Frankfurt, 1999.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Harfler Kitabı: Kitâbu'l-Hurûf*. Ed. Muhittin Macit. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Misbâhu'l-üns*. Thk. Muhammed Hâcevî. 3. Baskı. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1430.
- Fergânî, Saidüddîn. *Münteha'l-medârik*. Trc. Mustafa Yalçinkaya. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. “Cebriyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7: 205-208. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Filiz, Şahin. *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. İstanbul, 2014.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı Tehâfütü'l-felâsife*. Trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. 7. Baskı. İstanbul: Klâsik, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Hucetülislâm Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, t.y.
- Gökbulut, Süleyman. “Kemâleddîn Hüseyin Harezmî ve Yarım Kalmış Farsça Mesnevî Şerhi”. *Sûfi Araştırmaları*. 8 (t.y.): 37-47.
- Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılâp, 2018.
- Görgün, Tahsin. "Mâhiyet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27: 336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Görkaş, İrfan. "Fârâbî Metafizikinde Varlık (el-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017): 67-89.
- Göztepe, Yüksel. *Tasavvufta Temel Kavramlar Haller ve Makamlar Kuşeyri Örneği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Güllüce, Hüseyin. "Mevlânâ'nın Yaşadığı VII./XIII. Asırda Belh ve Konya'nın İlmî ve Tasavvufî Durumuna Genel Bir Bakış". *Ekev Akademik Dergisi*. 55 (Bahar 2013): 101-112.
- Güner, Ahmet. "Müsâfiriler". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32: 68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gürer, Betül. *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Hacı Yusuf, Muhammed. *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*. Trc. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes, 2013.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mucemu'l-büldân*. 5 Cilt. Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1979.
- Herevî, Abdullah el-Ensârî. *Kitâbu Menâzil's-sâirîn*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Herevî, Necib Mâyil. "Mukaddime". *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*. mlf. Müeyyedüddîn Cendî. 9-24. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1982.
- Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttakî. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Thk. Bekri Hayyânî-Saffet Sakka. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Hücvirî, Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman b. Ali. *Keşfu'l-mahcûb*. Trc. İs'ad Abdülhâdî Kındîl. Mısır, 1974.
- Hücvirî, Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman b. Ali. *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul, 2014.
- Izutsu, Toshihiko. "Aynükdât Hemedânî'nin Düşüncesinde Tasavvuf ve Dilin Çok Anlamlılığı (Teşâbüh) Sorunu". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. Trc. Burhanettin Tatar 3/7 (t.y.): 337-348.

- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. Trc. Ahmed Yüksel Özemre. 4. Baskı. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam'da Varlık Düşüncesi*. Trc. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kasım. *Kitâbu Sûreti'l-arz*. 2. Baskı. Leiden: Brill, 1939.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, t.y.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Metafizik Büyük Şerhi Tefsîru Mâ-Ba'de't-Tabîa'*. Trc. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Tehafütü't-tehafüt intisâran li'r-rûhi'l-ilmîyyeti ve te'sîsen li-ahlâkiyyâti'l-hivâr*. Thk. Muhammed Âbid Câbirî. Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabîyye, 1998.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine- er-Risâletü'l-arşîyye fî tevhîdihî teâlâ ve sıfâtihî". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Enver Uysal 9/9 (2000): 641-656.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Metafizik I Kitabı's-şifâ İlahiyât*. Ed. Muhittin Macit. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2013.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Ahadiyet Risâlesi Risâletü'l-ahadiye*. Trc. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-hikem*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-hikem*. Thk. Ebu'l-Alâ Affî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, t.y.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-2012.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Günümüz İnsanına Mârifet Bilgileri Kitâbu'l-Ma'rife*. Trc. Hamza Kılıç. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *İnşâu'd-devâir*. Thk. Âsım İbrâhîm Keyyâli. t.y.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Mevâkiu'n-nücûm ve metâliu' ehilleti'l-esrâr ve'l-ulûm*. Beyrut:el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Mevâkii'n-nücûm ve metâlî ahlâti'l-esrâr ve'l-ulûm*. Veliyüddîn Efendi, 1794: Beyazıt Devlet Kütüphanesi.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Şerhu Mevâkii'n-nücûm*. Medine Gel. Kit., 506: 1<sup>b</sup>-430<sup>a</sup>. Topkapı Sarayı Kütüphanesi.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Şerhu Mevâkii'n-nücûm*. Emanet Hazinesi, 1276: 2<sup>a</sup>-402<sup>b</sup>. Topkapı Sarayı Kütüphanesi.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Tercüme-i Kitâb-i Tuhfetü's-sefere ilâ Hazreti'l-Berere*. Trc. İbrahim Halil. İstanbul: İzzet Bey Matbaası, 1303.
- Îcî, Adudullâhi ve'd-dîn el-Kâdî Abdurrahman Ahmed. *el-Mevâkif fî ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Harezmşahlar Devleti Tarihi*. 3. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, t.y.
- Kalın, İbrahim. "Kayserî'nin Mukaddimesinde Hakikat ve Gerçeklik Olarak Vücûd". *İbn Arabi Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Kanar, Mehmet. *Farsça Türkçe Sözlük*. İstanbul, 2015.
- Kanık, Mahmut. "Harflerin İlmini Sunarken". *Harflerin İlmi*. 11-27. Bursa: ASA Kitabevi, 2000.
- Kara, Kerim. "Karabaş-ı Veli'nin Elifbanın İlk Dört Harfini İbn Arabi Perspektifinden Yorumlaması Üzerine". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 26 (2010): 179-207.
- Karlığa, Bekir. "Vücûd". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1986.
- Kartal, Abdullah. *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Kartal, Abdullah. *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kartal, Abdullah. "Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994): 297-312.
- Kaşânî, Abdürrezzâk b. Ahmed. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Thk. Abdurrahim Alkış. İstanbul, 2008.

- Kaşânî, Abdürrezzâk b. Ahmed. *Şerhu'l-Kaşânî alâ Fusûsi'l-hikem*. Thk. Âsım İbrâhîm Keyyâli. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- Kaşânî, Abdürrezzâk b. Ahmed. *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm fî işârâtı ehli'l-ilhâm*. Trc. Ekrem Demirli. 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divân-ı Lûgati't-Türk*. Trc. Besim Atalay. 4 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1992.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Nşr. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. 6 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Kaya, Hacı. "İbn Sînâ'da Varlık-Mâhiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı". *Beytülhikme* 3/2 (2013): 53-65.
- Kaya, M. Cüneyt. "İslâm Felsefesinin Mâhiyeti Üzerine". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 3. Baskı. 15-36. İstanbul: İSAM, 2016.
- Kaya, Mahmut. "Sûret". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37: 539-540. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kaya, Veysel. *Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Uludağ, 2013.
- Kaymaz, Nejat. *Pervâne Süleyman 13. Yüzyılın İşbirlikçi Emîri Muînüddîn Süleyman*. İstanbul, 1999.
- Kayserî, Dâvûd b. Mahmûd. *Matlau husûsi'l-kelim fî meânî Fusûsi'l-hikem*. Thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1971.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn terâcimu musannifî'l-kütübi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Keklik, Nihat. *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Kesik, Muharrem. "Muînüddîn Süleyman Pervâne". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 91-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kılıç, Hulûsi. "İştikak". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 23: 439-440. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Ekberîyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10: 544-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Kılıç, Mahmud Erol. “Fusûsu’l-hikem”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13: 230-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber: İbn Arabi Düşüncesine Giriş*. 3. baskı. İstanbul: Sufi Kitap, 2011.
- Kindî, Ebû Yusuf es-Sabbah Yakub b. İshak. “Beş Terim Üzerine”. *Felsefî Risâleler*. Trc. Mahmut Kaya. 4. Baskı. İstanbul: Klasik, 2018.
- Kindî, Ebû Yusuf es-Sabbah Yakub b. İshak. “İlk Felsefe Üzerine”. *Felsefî Risâleler*. Trc. Mahmut Kanık. İstanbul: Klâsik, 2018.
- Kindî, Ebû Yusuf es-Sabbah Yakub b. İshak. “Tarifler Üzerine”. *Felsefî Risâleler*. Trc. Mahmut Kanık. İstanbul: Klâsik, 2018.
- Konevî, Sadreddîn. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi Şerhu esmâillâhi’l-hüsnâ*. Trc. Ekrem Demirli. 5. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Konevî, Sadreddîn. *Mârifet Yolcusuna Kılavuz Tebsiratü’l-mübtedî ve tezkiretü’l-müntehî*. Trc. Ahmet Remzi Akyürek. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Konevî, Sadreddîn. *Miftâhu’l-gayb*. Thk. Muhammed Hâcevî. 3. Baskı. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1430.
- Konevî, Sadreddîn. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî tahkîk-i tavri’l-mahsûs*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul, 2012.
- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak. *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye*. Ed. Muhammed Hâcevî. 2. Baskı. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1426.
- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak. *Fâtiha Sûresi Tefsiri İ’câzü’l-beyân fî te’vîli’l-ümme’l-Kur’ân*. 5. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak. *Fusûsu’l-hikem’in Sırları el-Fükûk fî esrâr-ı müstenidât-i hikemi’l-Fusûs*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak. *İlâhî Nefhalar Nefehâtü’l-ilâhiyye*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak. *Kırk Hadis Şerhi Şerh-i Hadîs-i Erbaîn*. Trc. Ekrem Demirli. 5. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak. *Sadreddîn Konevî ile Nasirüddîn Tûsî Arasında Mektuplaşmalar el-Mürâselât*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak. *Tasavvuf Metafiziği Miftâhü'l-gaybi'l-cem ve'l-vücûd*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Nşr. Mustafa Tahralı - ve Selçuk Eraydın. 6. Baskı. 4 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013-2014.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa, 2014.
- Kunt, İbrahim. "Konevî'nin Öğrencisi Müeyyidüddîn-i Cendî'nin Hayatı ve Eserleri". Ed. Hasan Yaşar. Konya: MEBKAM, 2014.
- Kunt, İbrahim. "Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi: Fahrüddîn-i Irâkî, Müeyyidüddîn-i Cendî ve Saîdüddîn-i Fergânî". *Tarihin Peşinde –Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9 (2013): 181-205.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. Mahmûd b. Şerîf - ve Abdülhalîm Mahmûd. Kahire, 1989.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22: 109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-zunûn'un Mukaddimesinde el-İlm Kavramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18 (2000): 79-99.
- Kübrâ, Necmeddîn. "Âdabü's-Sülûk İlâ Hazret-i Mâlikî'l-Mülk ve Melikî'l-Mülûk". *Seyr ü Sülûk Risâleleri*. Trc. Süleyman Gökbulut. 29-70. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016.
- Kübrâ, Necmüddîn. "Usûlu Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere". *Tasavvufî Hayat*. Trc. Mustafa Kara. 3. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Konevî'nin Yaşadığı Çağda İktidar-Sûfî Çevre İlişkileri". 183-193. Konya: MEBKAM, 2010.
- Masum Ali Şah, Muhammed Masum Şîrâzî. *Tarâiku'l-hakâik*. Thk. Muhammed Cafer Mahcub. 3 Cilt. Tahran: Kitâbhâne-i Senâî, 1339.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Haris b. Esed. *Kitâbu'l-ilm*. Thk. Muhammed el-Âbid Mezâlî. Cezayir: el-Merkezü'l-Vataniyye, 1975.

- Musakhanov, Orkhan. *Afîüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye Adlı Eserinin Tahkîki*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Muvahhid, Meryem Felâhatî. "Cendî". *Dâiratü Maârif-i Bozorg-i İslâmî*. 18: 579. Tahran: Merkez-i Dâiratü'l-Maârif-i Bozorg-i İslâmî, 1393.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *Sahîh-i Müslim*. Thk. Ebû Suheyb el-Keremî. Suudî Arabistan: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, 1998.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. "İslam Felsefesinde Varlık, Mâhiyet ve Ontoloji Sorunu". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Arife Ünal Süngü. 36 (Ocak 2016): 167-189.
- Nassiri, Giv. *Turco-Persian Civilization and the Role of Scholars' Travel and Migration in its Elaboration and Continuity*. University of California, 2002.
- Osmanzâde Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Ögke, Ahmet. "Tasavvufta 'Kenz-i Mahfî' Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)'nin 'Küntü Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004): 9-24.
- Öteleş, Zeliha. *Abdülganî en-Nablûsî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fâriz'in Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Öz, Mehmet. "Sinop". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37: 252-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özaydın, Abdülkerim. "Cend". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7: 359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özcan, Hanifî. *Mâtüridî'de Bilgi Problemi*. İstanbul, 2017.
- Özdemir, Sema. *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Nefes, 2014.
- Özköse, Kadir. "Mümkün Varlıkların İlahi İlimdeki Ezeli Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15/1 (2011): 15-36.
- Özönder, Hasan. "Sadreddîn Konevî Mamûresinin Mimarî Teşekkülü". *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi*. 4 (1989): 129-167.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*. Thk. Muhammed el-Mu'tasım billâh Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.



- Reçber, Mehmet Sait. "Vâcibu'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*. 1: 307-316. İstanbul, 2009.
- Saussure, Ferdinand. *Genel Dilbilim Dersleri*. Trc. Berke Vardar. Matbaa 70, 1998.
- Seçgin, Nuri. "Tokat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 41: 223-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *el-Ensâb*. Thk. Abdurrahmân b. Yahyâ Yemânî. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1977.
- Sevim, Seyfullah. *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*. İstanbul, 1997.
- Suâd el-Hakîm. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Sühreverdî, Şehâbeddîn. *Cebraîl'in Kanat Sesi*. Trc. Sedat Baran. İstanbul: Sûfî Kitap, 2006.
- Sühreverdî, Şehâbeddîn. *Tasavvufun Easları Avârifü'l-meârif*. Trc. Hasan Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn. *Tabakâtu's-sûfiyye*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Şeker, Fatih. *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Şensoy, Sedat. "Şerh". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38: 555-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şensoy, Sedat. "Ta'likât". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39: 508-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şimşek, Mehmet Ali. *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karîne İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Şimşek, Mehmet Ali. "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri". *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2001): 80-111.
- Tahrallı, Mustafa. "Dâvûd el-Kayserî'nin Fusûs Şerhi Mukaddimesi". *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. 99-108. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Takeshita, Masataka. "İbn Arabî'nin Fusûsu'l-hikem'inde Tümeleler Kuramı". *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. Trc. Turan Koç. 131-147. İstanbul, 2011.

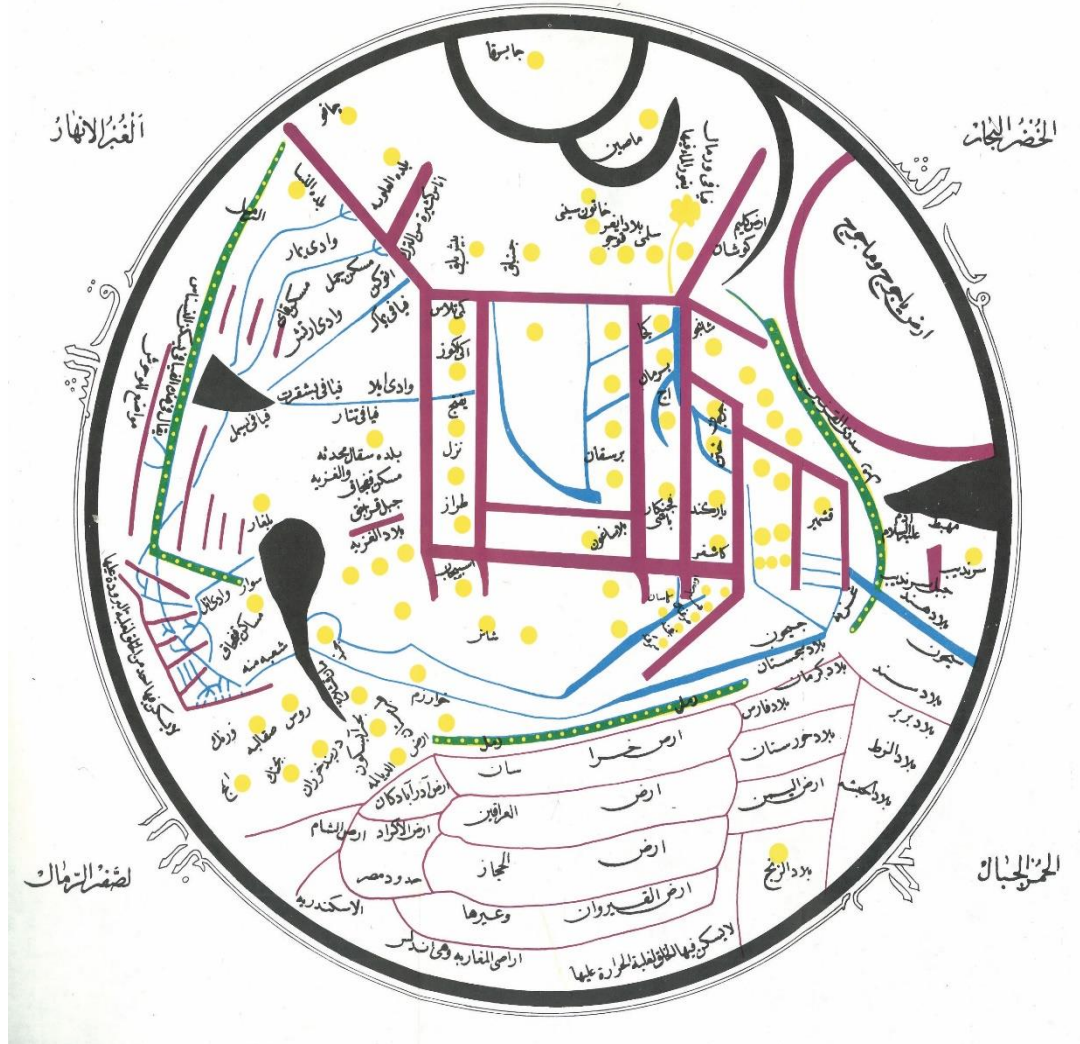
- Taşkın, Bilâl. “Abdurrahman Câmî’nin Vücûd Anlayışına Dâir Bir İnceleme”. *Molla Câmî’de Varlık Dürretü’l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. Ed. Abdulrahman Acer - Şamil Öçal. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Taşkın, Bilal. “Abdurrahman el-Câmî’nin Risâle fi’l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlîl ve Tahkîki”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7 (2015): 73-109.
- Taşkın, Bilal. “Osmanlı Döneminde Varlık Tartışmaları: Kara Seyyidî el-Hamîdî’nin Umûr-i Âmmeye Dâir Risâleleri Bağlamında Bir İnceleme”. *Osmanlı’da İlm-i Kelâm, Âlimler, Eserler, Meseleler*. Ed. Osman Demir. 189-217. İstanbul: y.y., 2016.
- Teftazânî, Sa‘deddîn Abdullah. *Şerhu’l-mekâsîd*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277.
- Teftazânî, Sa‘deddîn Abdullah. *Şerhu’l-mekâsîd*. Thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1989.
- Tehânevî, Muhammed b. A’la b. Ali el-Faruki el-Hanefî. *Mevsûatü Keşşâfu istilâhâti’l-fünûn*. Thk. Refik Acem. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tilimsânî, Afîfüddîn Süleyman b. Ali. *Şerhu Fusûsi’l-hikem*. Thk. Ekber Raşidî Niyâ. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1971.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu’l-kebîr*. Thk. Beşşâr Avvâd Maruf. Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1996.
- Togan, Zeki Velidi. *Umûmî Türk Tarihi’ne Giriş*. İstanbul, 1981.
- Tokgöz, Dünder. *Sinop Tarihi Turizmi ve Eski Eserler Rehberi*. Ankara, 1973.
- Tuğral, Süleyman. “Fahreddin Râzî’de Varlık-Mâhiyet İlişkisi”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 1/1 (2001): 195-206.
- Turan, Osman. *Selçuklular Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. 7. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1999.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi: Siyasî Tarih*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.
- Türker, Ömer. “Giriş”. *Risâle fi Tahkîki’l-Külliyât Tümelel Risâlesi ve Şerhleri*. 9-14. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

- Türker, Ömer. “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Tartışmaları İçin Bir Başlangıç: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Vahdet-i Vücûd Yorumu”. *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. Ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.
- Türker, Ömer. *Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Uludağ, Süleyman. “Cendî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7: 361-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Uludağ, Süleyman. “Gayn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13: 417. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Uzun, Mustafa. “Yazıcıoğlu Mehmed Efendi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43: 362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Üçer, İbrahim Halil. “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 3. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sina Felsefesinde Sûret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klâsik, 2017.
- Üzüm, İlyas. “Kaderiyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24: 64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Wahid M., Amin. “Kutbüddin er-Râzî ve Tümele Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümele Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi”. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*. Trc. Burak Veysel Erman 5/2 (2019): 21-54.
- Wisnovsky, Robert. “Onbirinci ve Onikinci Asır Müslüman Doğuda Varlık ve Mâhiyet: Bir Taslak”. *Kader*. Trc. Bilal Taşkın 16/2 (2018): 504-524.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlim”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22: 108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Levh-i Mahfûz”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27: 151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vücûd”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43: 136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Yazıcızâde Muhammed. *el-Müntehâ Şerhu Fususi'l-hikem*. Pertev Paşa, 293: 1<sup>b</sup>-80<sup>b</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Yazıcızâde Muhammed. *el-Müntehâ Şerhu Fususi'l-hikem*. Lala İsmâil, 162: 142<sup>a</sup>-207<sup>b</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Yazıcızâde Muhammed. *Müntehâ*. Esad Efendi, 1751: 1<sup>a</sup>-133<sup>b</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Yazıcızâde Muhammed. *Şerhu Fususi'l-hikem*. Nûruosmâniye, 2466: 1<sup>b</sup>-147<sup>b</sup>. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Yediylıdız, M. Asım. “XIII. yüzyılda Anadolu: Siyasî, Sosyal ve Kültürel Durum”. *Yunus'un Nefesi, III. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*. 9-18. 2017.
- Yığın, Adem. *Klâsik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Yuvalı, Abdülkadir. “Geyhatu Han”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 14: 44-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Thk. İbrahim Terzî. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-İ'lâm, 2000.

# EKLER

Ek 1. Cend Şehrinin Divânu Lûgâti't-Türk'te Yer Alan Dünya Haritasında Gösterimi



## **Ek 2. Cendî'ye Ait Eserlerin Yazma Nüshalarından Örnekler**



لسانه الرحمن الرحيم واصلي على محمد والى الكاملين  
 حمد الجاهل حتى جاءد الحق واخره في جماع الصدوق واجتمع المصنف والحق والحق  
 ان محمد الاخرى والاخي ومصدق في العلم والاشرف ومصدق في العلم والاشرف  
 عن سايه الروبوتة وشفاعة الحرة والعقن وهو المايدي اذ انه ذاتة في ذاته وحقائق  
 ذاته برقائ اسمايه وصفاته هي حقائق حقائق علمية ودقائق لسيب درجاته  
 مجده في الكبري وايشته العظمي يتبينها بالحق هزباته وتوحيات طاهرانها في جهرا  
 جاسا بس السج والعهد مطلقا من السج والسعد منزهة من غيره السعد بالجهاد  
 وشبهه الحمد والحمد يحفظا كرم الموصد واحدة السعد هو المولى والمجد والمالك  
 الحمد بالحق بهوتته طاهرانها في ذاته في حست عمنه اخبر في كبري منه مطلق النفس  
 في كل نفس باية شبيهة لانه اوليته واخرته واطلته وطافته في الاله والارثه  
 واصدته وصوتته نسبة الاله الاذ انتهت نقيب منبه هويتته وتعتق منه النبوة  
 وبالعلم والجهه وايشته وطاهرانها في ذاته وطاهرانها في ذاته وطاهرانها في ذاته  
 وحقته وطاقه مظهرته من نبوتيته وطلبتته وجمع هذه النفس فقتضيتها حقيقته  
 مسماها به الوجد الوجد الذي لا يفرج في اصرتته كنهه ما سعة في الاقلام اياها وعلاتته  
 الحاشية اسد وهو سائل ان يوشد روتت محمود به بواضع صمد الحق في الخارج الوجد لانه الاله  
 الصمد الحيط بالعدود والعدود من الازل الاله حوله الاله الصمد في الوجود لا يحد  
 وفاق من في الوجود وسرمدته لا يساسر الاله الاذ لا يحد المطلق والمحدد ووجوده في الوجود  
 ما يوجد وجود الاله الاله وسرمدته السرمد والصلح على السبيل العبد حامل كل المجد في الوجود  
 العظم والجد يتناولون الكرم في القدر القدر وخطه على القدر يبين صفة الجته والوجد  
 وغيره في الوجود المتدشرون اصديح الكرم والاسرار وعصل جمع جميع الكرم والوجد والوجد  
 جوامع الجاهل في علمون في العلم والاسرار في العلم والاسرار في العلم والاسرار في العلم  
 وجمع الكرم في العلم والاسرار في العلم والاسرار في العلم والاسرار في العلم والاسرار  
 بالارتكاب في الوجود والفتناب النسبية الوجود من نوعها ان العباد به وهو في الوجود والوجد  
 وطولهم في العلم والاسرار والاسرار في العلم والاسرار في العلم والاسرار في العلم  
 وفاق الجاهل في العلم والاسرار في العلم والاسرار في العلم والاسرار في العلم

ليع انوار السامعة الكبري وضم نورا الشريعة الشلي سدا لاسماء المرسلين وسند الاولياء  
 الكفلس الكفلس اعدته حتى حياي الكفلس ربه طلاصة المخرج المفضل على الاله داعله الاله  
 واداره الكفلس للاسرار من كبره ذلك المخطط للاسرار على رجاهاه واساعة نطقه ولبه  
 العلم والاعلم خصوصاً على ولاية الاخر وطول الامم والبعث الاله على الكفلس الامم العلم  
 العصور بولاية الاخره وشتية القصص والقصص على اوجه وراية من علم النبوة  
 السرعة والاصول واضع اوضاع الكرم في مواضعها من توشح القبولين بغير  
 منقوش عبيد الاحصاء والاصح اوضاع الكرم في مواضعها من توشح القبولين بغير  
 باسمه في العالمين عن النبوة الكفلس الكفلس ابن الاله الاله الاله الاله الاله الاله  
 محلي والدين ابن عبد الله في كبري من كبري من كبري من كبري من كبري من كبري من كبري  
 رضى الله عنه وارضاه به منه وعلى احواله واداره الاله الاله الاله الاله الاله الاله  
 بعد فان كبري قصص الكرم في مواضعها من توشح القبولين بغير  
 وان حاتم كبري كبري كبري كبري كبري كبري كبري كبري كبري كبري كبري كبري كبري  
 والشوق الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله  
 الحضر الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله  
 والنف الاصد الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله  
 ما صدرم الوجد الوجد الوجد الوجد الوجد الوجد الوجد الوجد الوجد الوجد الوجد  
 كمال من الكفلس الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله  
 والكفلس الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله  
 كلس الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله  
 وجمع ما عرفت من الصفات والابواب انما الوجد الوجد الوجد الوجد الوجد الوجد  
 الوجد من هذا الكفلس ومن غير من الكفلس في علمه والوجد الوجد الوجد الوجد  
 علم من نا صلاحيات الطوبى واعلم ان ريب العصى لا يشرب من الماء البني وما حياجل  
 وعلو علمه وهو ما سواه الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله الاله  
 ما ربه من ربه وشموزه واخلاقه منها ومن ربه صفتي كبري كبري كبري كبري كبري كبري  
 خصوصاً علم من علم النبوة واهم من سرها صفونه وسنونه ومن يقرين اصله كبره









و در هر چه در این سخن معلق است شکل شکل از تقییل از تعالی نشود اصل ششم یا بیست و یکم  
 بندگوار شد و اصل از حق حاکم که همه به هم ببند و نشود از حق خالی نماید اصل هفتم قانت کبر  
 و شریب و خواب مستقیم و نام خاموشی از خداداد خلق تمام قانت اخلاط و زرقه و اصل دهم دوام  
 ملاعات صوره شریب یا بیدار این ده اصل بصل العیز باشد و الله الموفق خاتمه بدان این عشره نیز  
 فتح الله کل باب الاله سوار و ضمیر که خفاقیه المعتبرین الصطفین الاخبار هجر در و طالع و غیر این هجتر  
 تطبیق کنی و آنچه بدانی و فهم کنی از مولف و معتقدان اصیب او بنیسی یا تحقیق ندانی و آنچه بدانی  
 و علی کنی و مدار و است ذکر کنی اگر از اهل عدلی و اگر اهل عدولت خود آنچه در نظر کنی است ذکر  
 زنت و اگر در ایام رطوبت و عدالت نمی توانی بدان باید که با بر طهارت و وضو با حق و اگر عدولت  
 کوهی که کردی در وقت طهارت نماز کنی و هر یک با حق و در میان هر دو مقام که زفان تو از اول تو از  
 حق و عقلی تو و بصیرت تو از تراقبه و جان تو از حضور خانی نباشد و این امور بیست و یکم  
 و جلین طاهر و باطن خویش ساز و چند شکم شمع محمدی مطهر در خطوط نقاشی عالی ابع الامل  
 در بهترین و خوشترین اوصفت شو و لحن و انظار بر در انتم باید که جمله واجبات و مندوبات  
 و مجویات شریب از نظر عاقله بصیرت کوشی زفان و غیر این اعمال و اله عفا  
 حادرت بعشق و مسامت تمام بذوق کنی و از جمله مخطورات و کس و طوالت و مسککات و  
 مشبهات بکلی انرا اول کار تو به کنی و با ز آسب و عیوض و بدل همه بر وفق مشروع و مجرب  
 و منسوب در ایام خلاق حق و دین و طریق که هر غایت جمل باشد و چون بودی بعد التوالم  
 کردی که اگر از تو خطای در بعضی از این اعضا واقع شود در عقب باید که نماز من خاری بود کنی  
 و توبه نیک فعل عالی و ندامت بر ما ضعی است لا غیر و آنچه مستحب است بر تو معلق نماند چنانکه  
 مشیت و تقدیر الهی است واقع شود و توبه باید که توبه و استغفار و ندامت از درست گذاردی  
 تا بجای رسد از مخالفات ننگت آید و جویا بر تو غالب شود و حضور و مراقبت و محاسبت پیش کردی  
 و از تو غیر واجب و مندوب و مستحب در وجه دنیا بدین شاکر الله که در حق برین سیرت و عادت باقی  
 و ثبات عالی چند لعل علیب و غرایب آتاکرانات از تو و از این اعضا غماضه مکتوبه خدا پاک  
 بنفون او اصر و نراهی و ایالتی و اجابت و انتها از ضایعی و عقوبات شایسته که عاقلند ظاهر

کرم

و بوجه ششاد کنی و وضو و نماز و تکرار از انرا رطافت و عواطف و صلوات و کشف و تجلی و علم  
 قیوم و نهاده عینی خدایان نماید که وصف و طرح آن در اوراق و مجلدات کتب گذر شد الله و هر  
 خدا بعد بر کرامات هر عضو یکی از اعضا نماید بعد از تخلیق و شفق و وسوسه علی التوسیل  
 اطلاق و کلی و اشتراک جمالی یا بدسترس موانع الخیرم در بزرگ بدان اعتبار رفت در شرف  
 لذت و غایت که حاصل کنند که در نظر متوالی و مستغنی ذکر رفت و الله الموفق و لیسر  
 مرتبه کلامیاب و حریف نیز اورد و فایده کتب مجرب لیل اللیل اللیل اللیل اللیل اللیل اللیل اللیل اللیل  
 المصیح و الکتاب و وصلی لیل علی النماح للابواب و انما تم الاسباب الشر و عمق الموقوفه  
 فی ارسنه و کتب و وسلم علی عباد اللذین اصطنع من الهموان  
 و الاله صاب الاله صاب سم الحمد لایزال ما هو  
 و رهنه الامال الاله نالی و مبلغ الاله  
 و غایت غایات الاله و  
 الاله تکلیب و سلم  
 تسلی حایا  
 کبریا  
 بیا و داشت که اول الف که اول حرف تبت است کبریت  
 از کتف نظاره اول در اوج الکعبه قائمند و سطر را در اوج کعبه و کتبی را در اوج اینها خوانند و این  
 سطر را سطر است و اوج الکعبه را نشی و آنچه خوانند تا در اوج احدی از آنها خوانند تا در اوج الاشی را  
 نشی و آنچه خوانند نشی و این در اوج است و آنچه خوانند تا در اوج احدی از آنها خوانند تا در اوج الاشی را  
 از سینه الکتب را فاسریت و باطنی بنام کی فی زبانیه و الا قول و الا آخره و انظاره الباطنی سب یا بیبا عظیم  
 و امتثال مسواکها و در ایام کتفها فی مسانی آتوم علی السلام تعلیم است که در آن ابتدا نوبت بود و هر روز  
 شریف و توتی تو که بر وقت مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم در حضور الهی که تمام شرفها که می توانید بیست و پنج  
 کلام الاله خلق و دیگر در زبانیه اوتیت جمیع الاله و سرود از وضع صور الهی است که علم و در است عالم و شایسته  
 و هر چه در عالمها رفت است سوره که در اوج کتفها خوانند تا در اوج احدی از آنها خوانند تا در اوج الاشی را

الوعد والوعد واليتول الرد والاقبال  
 والصد على ال والمان يش وترت  
 راغبي الويذا الحمد وما صسى راياش المجدني الطو  
 والبقره وعلى ورثه الكما ملين الكسائر والنوا  
 الواصين الوصين **امام محمد**  
 فان الغراء اللاديه قريبن في تحريفه  
 على سكون الطريقه كرجيل المستدين اصول  
 التحقيق كحوى على قوا بين التملك ويظن  
 على موازين التملك كامل في الاشارة  
 الى تجايق الهداية والسكون شامل لفظ  
 تقي الشبه والشاكون تابع للعالم العال

**بسم الله الرحمن الرحيم**  
 الحمد لله ونده الحمد له عاده الجمع في جميع ما جمع  
 حمد لا يحصر في عدد ولا في عدد ولا في نبال  
 وبعده والصلوق على أعمال رسول عبد  
 المصطفى لاجل جمع المخرجه والودعه من  
 ومد علم الفقه والمصطفى لاجل  
 جمع جمع المعلوم والحمد جامع جوامع الحكم  
 الالهية الفرد فواقع فواقع الكلم الكمال  
 والمجد فواقع فواقع نبوة الشيخ تقي



کلماتی از زبان نوح علیه السلام  
 برادش که قضاة زمانه را شست  
 و راست جمله یا را ان کا بر و نبال  
 غنچه حاکم است بیو فهم  
 فلن ومنهم اعدای الدین فجلان  
 ز تیغ رخنه و ران کما شیره لان  
 نزار رخنه در اعداء و حله ان فجلان  
 فهم لا عراضه صوان جوهر ما  
 و للجوهر والا عراضه بذال  
 همیشه جوهر اعضاء را نکه دارند  
 ولی جوهر و اعضاء را دهنده توان

دست معالیم و الله ناصرهم  
 و لا یزالیهم و اجلال  
 مدام با مدعای خدای ناصران  
 میا در ایلی از ایشان عزت و اجلال  
 و دوام کف لامل الدین قاطبه  
 من جوده الکمل لامل اقبال  
 یناه اهل جهنم با دخلت او دایم  
 ز جو د او همه اقبال خوش را اقبال  
 و صلی علی حمزه و آل و نطق الکلیز  
 و السلام علی عیال الدین صلی علی  
 و کما ندرت العالیز

۹۷

مخزن غیر نیست و دیگر ترجمه بعضی بیاید  
الوجه بر غایت ایراد ما تحت اللفظ  
بعینه عنایت زرف اما خلاصه بیت  
و مراد فحوائی تمام با مزید معنی و دقیقه  
دیگر بنظم آمد باید که مستعدان تحقیق  
و مستعدان طبع برقی تحفظ و مدارش  
و نا مل در علوم ابن قضیه اعتنای  
تمام بر وجه اجتنای تراسته سعادت  
دو جهانی واقف اسباب سیادت  
و کامرانی در فهم مضمون ابن قضیه  
و الله الموفق و جود وضع و بنای

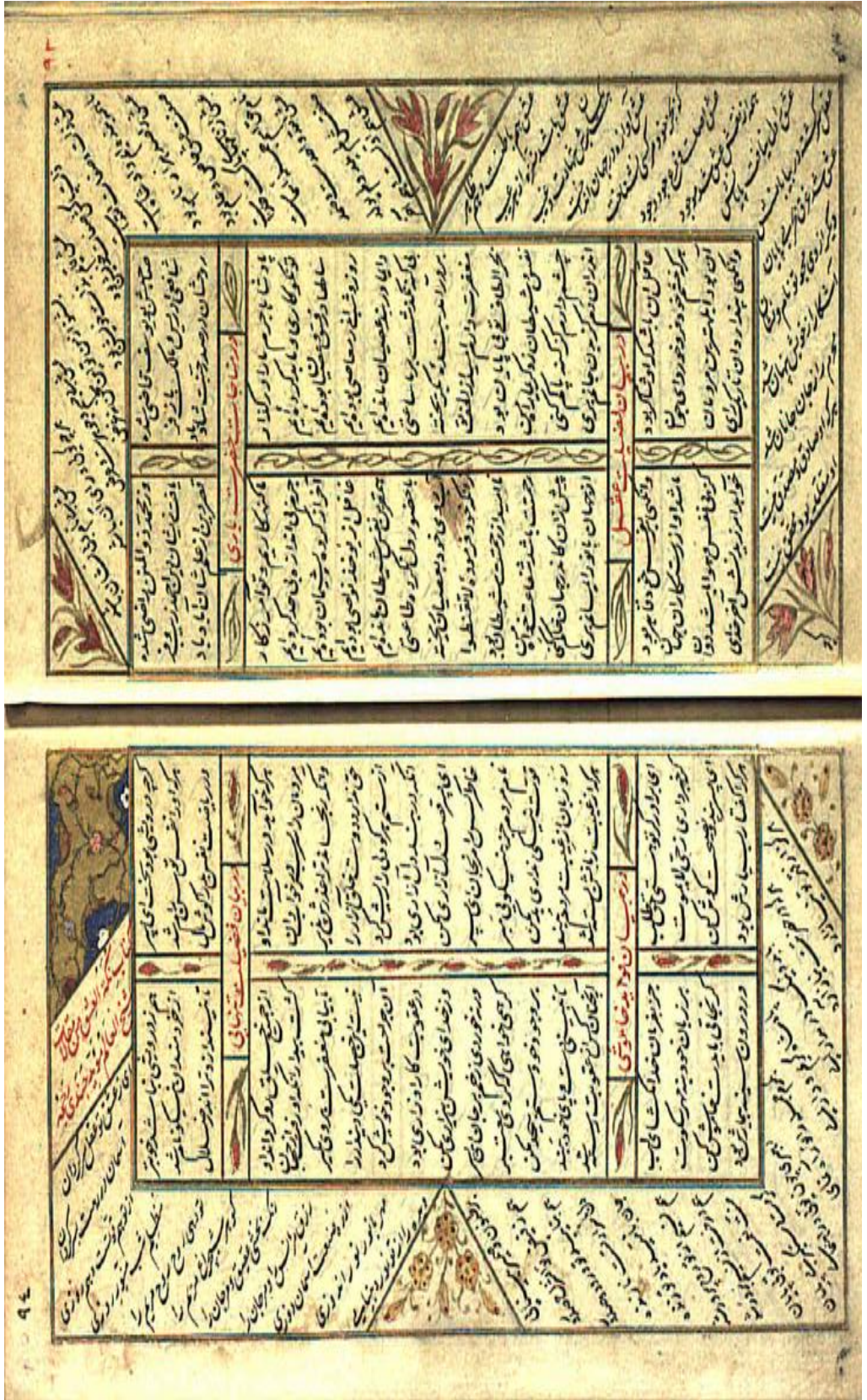
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
قال العبد الفقير مؤيد بن محمود بن صالح  
الادبي الصوفي اصلحة الله لفسنه واصطلي  
لهفته وانسا اميد بر كرام اخلاق قابل  
محققان و كمال انش که چون بشریت  
محل تقاضی است اگر عثور بر عزت  
یا و قوفسه بر سفوفی واقع شود بر روی  
هر سهوی ذیل عفو ی پوشا تند و بر محلی  
پسندیده که دیده یا کشند محل فرمایند چه  
نسخه اول است که در قلم آمد و درین جمله



که ذکران در خلاصه الکرامت  
 مستوفیست و در شرح مواقع الحجوم  
 ازا بنما طلب دارند و الله الموفق  
 والمستعان و علی الکتابان  
 تمت بعون الله و حسن توفیق  
 بید عبد الضعیف در و بی شمع  
 قلذ القوتوی احسن الله و اوقای  
 بینه و عین  
 ۲۴۴









در میان چارچرخ زخما با باد  
 چارچرخ است از خطا با ای سپهر  
 اول از زدن کاشتن چرخ و نوا  
 اینخی از زخما می بگریزد  
 در میان چارچرخ از خطا با باد  
 چارچرخ است از خطا با ای سپهر  
 نفع حق اول بجای کار و نوا  
 چارچرخ است از خطا با ای سپهر  
 در میان چارچرخ از خطا با باد  
 چارچرخ است از خطا با ای سپهر  
 اول از زدن کاشتن چرخ و نوا  
 اینخی از زخما می بگریزد  
 در میان چارچرخ از خطا با باد  
 چارچرخ است از خطا با ای سپهر  
 نفع حق اول بجای کار و نوا  
 چارچرخ است از خطا با ای سپهر

در میان چارچرخ از خطا با باد  
 چارچرخ است از خطا با ای سپهر  
 نفع حق اول بجای کار و نوا  
 چارچرخ است از خطا با ای سپهر  
 در میان چارچرخ از خطا با باد  
 چارچرخ است از خطا با ای سپهر  
 اول از زدن کاشتن چرخ و نوا  
 اینخی از زخما می بگریزد  
 در میان چارچرخ از خطا با باد  
 چارچرخ است از خطا با ای سپهر  
 نفع حق اول بجای کار و نوا  
 چارچرخ است از خطا با ای سپهر



قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الايمان بالعدل يذهب الصم والعمى  
من شربها بالاخيار

بسم الله الرحمن الرحيم  
بانه يقينى يقينى

جوامع تجايد نامتساي در مجامع و نشانه نامت نفساي و نباشي  
نمائي و نباشي سزاوار حضرت احدتت جمع جمع الهمي و قدس لا سوت  
با و نمائي باشد که درون و بيرون عبيد احرار و دل و جان متزيان  
اخيار را از اصحاب اصطفا و اختيار و ارباب اجتناب و اعتنا از  
باب استظهار و استبشار محال تنزلات اسرار و مجال حليات انوار  
و مجالى تخليات ابداد و برادره کرد ايند و نفوس ايشان را بر نفوس  
علوم و اسرار اقدار و غرايب عجيب اقدار اطلاع داد و هر خبايا  
خفايى غيوب حقايق اشيا که از جهور و خواص و عوام انام مخفي و مستور  
استرف استگشاي بخشيد و بر رفع حجب و استار و نصب دلايل ظهور  
و اظهار عز و زونات حقايق مراتب حقيقت و مکتوبات مکتونات و قابلي  
مظاهر خلقيت بر بصاير و ابصار ايشان روشن کرد و ايند تا بنمايى  
حکم و علوم رباني و فقاوي معاني در مطاوي معاني و مسائل مسج المنان  
قرآن و آياتينات فرقان کتاب مسطور که در درج درج رفيع منثور  
و درج انفس انفس درج فرموده است بنو صريح و تبين و تفریح  
و تعيين رسانيد ذل فضل اسد يوتيبه من ايشان و اسد اعليم  
و درود و سلولت کلمات و تحف حقايق طيبات مبارکات

ذلك الراجح بهم و بنا ومن اطلع الله عليهم على بعض اسرارهم كذا  
 ان مقاييمهم واستعداداتهم عليهم السلام تقضي ان يقع الدعوة والابد ويغ  
 الاجابة من البعض والابائية من آخرين فيقع الثواب والعقاب وليس  
 لهم بمقتضى حقيقتهم الا الدعوة فدعوا فلهما الحق باللفظ في كل ذلك والاوليا  
 رض الله عنهم ليسوا كالكفار مقتضى حقيقتهم وطرايتهم الحقا والاختفاء والكنان  
 الا ان يؤمروا بذلك جزاء واه المستعان وعلمه النكلا والهدى اولاد  
 باطنا وقاهرا والصلوة والسلام على فاتم النبيين واهلها الكالمين وورثته  
 اجمعين وعترته الطامنين وجميع الانبياء والمرسلين والتابعين لهم  
 باحسان اليا يوم الدين ابن رساله نوشته شده رساله قد درست  
 از نسخه که نسخه مصنفست آن بيلوای اميل طريق الامام الكامل المكمل  
 ملك المساجد جامع الفضائل والمناخر طاه الطالبين بلجا السالكين  
 مختار باب التحقيق ابى عبد الله مؤيد بن محمود بن

حقیقتهم

صاحب بن محمد بن محمود بن محمد بن محمد  
 بن سليمان است رضوانه

الله عليهم لعين  
 آمين  
 تم

# ÖZ GEÇMİŞ

## KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Ayşe Mine AKAR

Uyruğu: T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri: 1984, Zile

e-posta: aysemineakar@gmail.com

## EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği Bölümü	2008
Yüksek Lisans	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalı	2013

## İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2008-2010	Milli Eğitim Bakanlığı	Öğretmen
2010-2010	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Arş. Gör.
2010-2015	Milli Eğitim Bakanlığı	Öğretmen
2015-2020	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Arş. Gör.

## YABANCI DİL BİLGİSİ

İngilizce ÜDS (71.250)