

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TASAVVUF BİLİM DALI**

**SAİDÜ'D-DİN FERĠÂNÎ'NİN VAHDET-İ VÜCÛD GÖRÜŞÜ**

**ALİ FAHRİ DOĠAN**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN:  
PROF. DR. HÜLYA KÜÇÜK**

**KONYA-2015**

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TASAVVUF BİLİM DALI**

**SAİDÜ'D-DİN FERĠÂNÎ'NİN VAHDET-İ VÜCÛD GÖRÜŞÜ**

**ALİ FAHRİ DOĠAN**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN:  
PROF. DR. HÜLYA KÜÇÜK**

**KONYA-2015**



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



**Bilimsel Etik Sayfası**

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ali Fahri DOĞAN		
	Numarası	098106063002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri / Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Saîdü'd-dîn Fergâni'nin Vahdet-i Vücûd Görüşü			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Ali Fahri DOĞAN

Öğrencinin Adı Soyadı  
İmzası

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOCIAL SCIENCES INSTITUTE
--	---	---

#### DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ali Fehri DOĞAN
	Numarası	098106063002
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri / Tasavvuf
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Hülya Küçük
	Tezin Adı	Saidü'd-din Fergâni'nin Vahdet-i Vücüd Görüşü

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Saidü'd-din Fergâni'nin Vahdet-i Vücüd Görüşü başlıklı bu çalışma 22.07.15 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Hülya KÜÇÜK	
2	Prof. Dr.	Hüsamettin ERDEM	
3	Prof. Dr.	Süleyman TOPRAK	
4	Prof. Dr.	Rifat OKUDAN	
5	Prof. Dr.	Seyit AVCİ	

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	--

### ÖZET

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	ALİ FAHRİ DOĞAN		
	Numarası	098106063002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ/TASAVVUF		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	PROF. DR. HÜLYA KÜÇÜK		
Tezin Adı	SAİDÜ'D-DİN FERĠÂNÎ'NİN VAHDET-İ VÜCÛD GÖRÜŞÜ			

Tasavvuf tarihinin kırılma noktalarından biri de tasavvuf döneminden tarikatler dönemine geçiş aşamasıdır. Bu geçişle birlikte, tohumları Ebû Yezid el-Bistâmî (v. 262/875) ve Hallâc lâkâbıyla mâruf Hüseyin bin Mansur (v. 309/921) gibi sûfler tarafından atılmış felsefî tasavvuf diyebileceğimiz ekol, Gazzâlî (v. 505/1111) ile teşekkül etmeye başlamış ve İbn Arabî'de (v. 638/1240) zirveye ulaşmıştır. İbn Arabî tarafından tesis edilen ve ismi halefleri tarafından konan vahdet-i vücûd, bir taraftan felsefî tasavvufun esasını teşkil ederken öte yandan ulemâ-i zâhir ve bâtın arasındaki en yaygın tartışma konularından biri olmuştur. Ekberiyeye ekolü de denenen bu anlayışı İbn Arabî'den sonra öncelikli olarak talebesi Sadreddin el-Konevî (v. 673/1274) benimseyip bir sonraki nesle nakletme vazifesini üstlenmiştir. Konevî'den sonra ise talebeleri bu anlayışı bireysel bir çabanın ötesine taşıyarak kitlelere ulaştıran bir kadro haline gelmiştir. Bu kadronun en önemli simalarından birisi şüphesiz Saîdü'd-dîn Fergânî'dir (v. 699/1300). Önceleri Sühreverdîyye tarikatına mensub ve bu tarikatten hırka-i icazet giymiş olmasına rağmen, muhtemelen Moğol istilâsının tetiklediği batıya/Anadolu'ya olan göç kervanına katılarak

Konya'yı mesken edinmiş ve Sadreddin el-Konevî'nin talebesi olmuştur. Bu vakitten sonra da İbn Arabî'nin öğretilerini hocası Konevî'den alarak bir sonraki nesle talim yoluyla, sonrasındaki nesillere de telif yoluyla aktarmıştır. İbn Fârız'ın meşhur kasidesi *Tâiyyetü'l-Kübrâ*'ya yazdığı Arapça ve Farsça şerhler sonraki nesil için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Fergânî bu kasideye sadece bir şerh yazmakla kalmamış, Vahdet-i Vücûd'a dair meseleleri, sadece bir nakille değil aynı zamanda kendi usûlüyle de sistematize ederek işlemiştir. Bu çalışmada, İbn Arabî ekolündeki tartışmasız yerine binaen Saîdü'd-dîn Fergânî'nin vahdet-i vücûd görüşü, kendisinin takip ettiği varlık mertebeleri sırasına bağlı kalarak incelenmiştir. Yapılan araştırma sonucunda Fergânî'nin vahdet-i vücûd terimini bir ıstılah olarak kullandığı ve ilk defa vahdet-i vücûdu varlık mertebeleri çerçevesinde ifade ettiği tesbit edilmiştir.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

### ABSTRACT

Author's	Name and Surname	ALİ FAHRİ DOĞAN		
	Student Number	098106063002		
	Department	BASIC ISLAMIC SCIENCES/SUFISM		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	PROF. DR. HÜLYA KÜÇÜK		
Title of the Thesis/Dissertation	SAİD AL-DÎN'S AL-FARGHÂNÎ'S VIEW OF WAHDAT AL-WUJÛD			

One of the turning points in the history of Sufism is the passing from the period Tasawwuf to the period of Tarîqahs. The seeds of the school which we can call *philosophical tasawwuf* had already been spread by the sûfis like Abû Yazeed al-Bistâmî (d. 262/875) or Huseyn bin Mansoor (d. 309/921), known as Hallâj. This school started to take a shape with Ghazzâlî (d. 505/1111) and reached a peak with Ibn Arabî (d. 638/1240). Wahdat al-wujûd, which was built by Ibn Arabî and the name of which was coined by his successors, consisted the basement of the philosophical tasawwuf on the one hand and became one of the most common issue of dispute between the Ulemâ az-Zâhir/Scholars of the Seen and the Ulemâ al-Bâtin/Scholars of the Un-seen on the other hand. After Ibn Arabî, his disciple al-Qûnawî (d. 673/1274) primarily took the responsibility of delivering this understanding, also called Akbariyya, to the next generation. After Qûnawî, his disciples became a cadre who conveyed this understanding to the societies by carrying it beyond a personal effort. Without any doubt, Saîd al-Dîn al-Farghânî (d. 699/1300) is one of the most important figures within this cadre. Despite being

affiliated to the Tarîqah of Suhravardî and even having worn a khirqah al-ijâzah/dervish coat of permission within this tarîqah, he had to move to Konya due to Mongol invasions and became a disciple of al-Qûnawî. As of this time, he acquired the teachings of Ibn Arabî from Qûnawî and conveyed it to the next generation by teaching and to the future generations by authoring. His Arabic and Persian annotations of *Tâiyyah al-Qubrâ*, famous poem of Ibn Fârid, became an indispensable resource for his successors. Not only did he write an annotation for this poem, but also tackled the issues of wahdat al-wujûd with his own method in addition to the tradition. In this study, in regard to his unarguable position within Ibn Arabî school, al-Farghânî's view of wahdat al-wujûd has been examined by following his order of divine presences. As the result of the study, it has been found that al-Farghânî used the phrase "wahdat al-wujûd" as a term and expressed his views of wahdat al-wujûd within the framework of divine presences.



## ÖNSÖZ

Ekberîye ekolünün yayılmasında en büyük rolü Sadreddin Konevî (v. 673/1274) oynamıştır. Bu konuda Konevî'nin en büyük yardımcıları, hiç şüphesiz etrafındaki çekirdek kadrodur. Bu çekirdek kadrodaki en önemli şahsiyetlerden biri Saîdüddîn Fergânî'dir (v. 699/1300). Çalışmamızda, bu önemli konumu temsil eden Fergânî'nin vahdet-i vücûd görüşünü, *Müntehâ'l-medârik* adlı eserini temel alarak incelemeye çalıştık. Çalışmamızın ilk bölümünde Fergânî'nin biyografisine, eserlerine ve tasavvuf tarihindeki önemli konumuna yer verdik. Hayatına dair az miktardaki bilgileri paylaştıktan sonra tasavvufî hayatı bağlamında ders arkadaşları ve hocalarının kısa hâl tercümelerini vermenin faydalı olacağını düşündük. Yine bu bölümde Fergânî'nin tasavvuf tarihindeki yerini incelerken, tevhidden vahdet-i vücûda geçiş sürecini kısaca inceledik ve Fergânî'nin yaşadığı döneme kadar vahdet-i vücûd kavramının tekâmül sürecini ele aldık. Bu bağlamda İslâm inancında tevhid düşüncesinden başlayarak ilk zâhidlerin tevhide dair görüşlerini ve tasavvuf klasiklerindeki tevhid tariflerini inceledik. Tevhidden vahdet-i vücûda geçiş sürecinde Sudûr teorisi, Gazzâlî (v. 505/1111) ve İbn Berrecân'ın (v. 536/1142) görüşleri, ve Gazzâlî'den önemli ölçüde etkilenmiş İşrâkiyye'yi zikrettik. Ayrıntıları ikinci bölüme bırakarak İbn Arabî (v. 638/1240) ve Konevî'de tevhîdin vahdet-i vücûda dönüşmesini ele aldık. Birinci bölümün sonunda Fergânî'nin etkilerini ve kendisine yapılan eleştirileri inceledik. Çalışmamızın ikinci bölümünü Fergânî'nin görüşlerine ayırdık. Bölümün başında Fergânî'nin vahdet-i vücûd görüşünü anlatmak için kullandığı anahtar terimleri kısa açıklamalarıyla ekledik. Bundan sonraki kısımlarda Fergânî'nin *Müntehâ'l-medârik* adlı eserindeki varlık mertebeleri sırasına sâdik kalarak kendisinin görüşlerini verdik. Burada belirtmeliyiz ki tezimizin iki bölümü hacim itibarıyla birbirine uyumlu görünmemektedir. Zira Fergânî'nin hayatıyla alakalı çok az kaynak vardır ve buradaki bilgiler birkaç sayfalık hacme sahiptir. Bununla beraber varlık mertebeleri çerçevesinde dile getirdiği vahdet-i vücûd ise bu alandaki araştırmalar açısından oldukça önemlidir ve daha küçük bir hacimde değerlendirmeye imkân tanımamaktadır. Bu sebeplerden ötürü çalışmamızın ikinci bölümü, ilkinin yaklaşık bir buçuk katı bir hacme ulaşmıştır.

Öncelikle doktora ders döneminden itibaren olumlu teşvikleriyle destek olan, tez aşamasında ise vakit ayırıp rehberliğiyle yol gösteren saygıdeğer danışmanım Prof. Dr. Hülya Küçük Hanımefendi'ye en derin teşekkürlerimi sunarım. Ümîdimin kırıldığı pek çok yerde kendisinin manevî desteğiyle bu çalışmaya devam edebildim. Tez İzleme Komitesi'nin değerli üyeleri Sayın Prof. Dr. Hüsamettin Erdem ve Sayın Prof. Dr. Süleyman Toprak Beyefendi'lere rehberlik ve destekleri için teşekkür ederim. Farklı bir üniversite ve şehirde doktora yapmama imkân hazırlayan ve bu konuda her türlü desteği gösteren Aksaray Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu eski müdürü sayın Doç. Dr. Mustafa Acar Beyefendi'ye gönülden teşekkürlerimi sunarım. Tez aşaması boyunca evde de rahat bir çalışma ortamı hazırlayan, kendisi de bir akademisyen olması hasebiyle anlayış, destek ve teşvikini eksik etmeyen eşim Dr. Didem Doğan Hanımefendi'ye en derin şükranlarımı sunarım. Tez konusunun belirlenmesi aşamasında değerli görüşlerinden istifade ettiğim sayın Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç Beyefendi'ye ve her fırsatta çalışmanın gidişatını soran ve olumsuz durumlarda pozitif telkinler veren, tez savunması için yapılan daveti kabul etme nezâketi gösteren Sayın Prof. Dr. Seyit Avcı Beyefendi'ye de teşekkürü bir borç bilirim.

ALİ FAHRİ DOĞAN  
AKSARAY, 2015

**KISALTMALAR**

a.g.e.:	Adı Geçen Eser
a.g.m.:	Adı Geçen Makale
b.:	Bin (oğlu)
bkz.:	Bakınız
c.:	Cilt
DİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
edt.:	Editör
haz.:	hazırlayan
hz.:	hazreti
JMIAS:	Journal of Muhyiddin Ibn Arabi Society
s.a.s.:	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
trc.:	Tercüme Eden
t.s.:	Tarihsiz
v.	Vefat Tarihi

## İçindekiler

<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....	3
<b>FERGÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF TARİHİNDEKİ YERİ</b>	
1.1. Hayatı .....	4
1.1.1. Anahatlarıyla Fergani'nin Hayatı .....	4
1.1.2. Tasavvufi Hayatı.....	5
1.1.2.1. Etkilendiği Şahsiyetler ve Hocaları .....	12
1.1.2.1.1. İbn Fârız .....	12
1.1.2.1.2. İbn Arabî .....	17
1.1.2.1.3. Sadreddin Konevî .....	18
1.1.2.1.4. Necîbüddin Ali bin Büzgâş .....	18
1.1.2.1.5. Muhammed bin Sükdân el-Bağdâdî.....	19
1.1.2.2. Ders Arkadaşları.....	19
1.1.2.2.1. Müeyyidüddîn Cendî .....	20
1.1.2.2.2. Fahreddîn-i Irâki .....	22
1.1.2.2.3. Afifüddin Tilimsânî .....	23
1.2. Fergânî'nin Eserleri.....	24
1.2.1. <i>Meşâriku'd-derâriyyi'z-züher fî keşfi hakâiki nazmi'-d-dürer</i> .....	24
1.2.2. <i>Müntehâ'l-medârik ve müntehâ lübbi külli kâmilin ve ârifin ve sâlik</i> ..	28
1.2.3. <i>Menâhicü'l-ibâd ile'l-meâd</i> .....	32
1.3. Fergânî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Tesirleri .....	36
1.3.1. İlk sûfîlerin Tevhid Anlayışı .....	36
1.3.2. Tevhiden Vahdet-i Vücûda Geçiş .....	45
1.3.2.1. Sudûr Teorisi .....	45
1.3.2.2. Gazzâlî ve İbn Berrecan .....	48
1.3.2.3. İşrâkiyye .....	55
1.3.2.4. İbn Arabî ve Konevî .....	60
1.3.3. Fergânî'nin Rolü ve Tesirleri .....	63

1.3.3.1. Vahdet-i Vücûd Teriminin Tekâmül Sürecinde Fergânî'nin Tesirleri.....	63
1.3.3.2. Fergânî'nin Vahdet-i Vücûd Şârihleri Üzerindeki Tesirleri.....	75
1.3.3.2.1. Abdurrezzak Kâşânî Üzerindeki Tesirleri.....	76
1.3.3.2.2. Dâvûd el-Kayserî Üzerindeki Tesirleri .....	78
1.3.3.2.3. Muhammed Şîrîn Tebrizî Üzerindeki Tesirleri .....	79
1.3.3.2.4. Molla Fenârî Üzerindeki Tesirleri.....	81
1.3.3.2.5. İsmâil Rusûhî Ankaravî Üzerindeki Tesirleri.....	82
1.3.3.2.6. Ahmed Avni Konuk Üzerindeki Tesirleri .....	83
1.3.3.3. <i>Tâiyye</i> Şerhi Açısından Fergânî'nin Etkileri.....	84
1.3.3.3.1. İzzeddin Mahmud bin Ali el-Kâşî.....	84
1.3.3.3.2. Dâvûd el-Kayserî Üzerindeki Tesirleri.....	85
1.3.3.3.3. İsmâil Rusûhî Ankaravî Üzerindeki Tesirleri.....	87
1.3.3.4. Diğer Şahıslar Üzerindeki Genel Etkileri .....	90
1.3.4. Fergânî'ye Yöneltilen Tenkitler .....	91

## İKİNCİ BÖLÜM

### FERGÂNÎ'NİN VAHDET-İ VÜCÛD GÖRÜŞÜ

2.1. Fergânî'nin Kullandığı Terimler.....	94
2.2. Fergânî'nin Çağdaşlarının Vahdet-i Vücûd'u Anlatırken Kullandıkları Terimler .....	102
2.3. Merâtibü'l-vücûd Bağlamında Fergânî'nin Vahdet-i Vücûd Görüşü.....	107
2.3.1. Zât Mertebesi.....	108
2.3.2. Taayyün-i Evvel.....	114
2.3.2.1. Taayyün-i Evvel'in Diğer İsimleri.....	119
2.3.2.2. Yedi Bâtn.....	122
2.3.2.3. Kemâl ve İki Türü .....	128
2.3.3. Taayyün-i Sâni .....	135
2.3.3.1. Taayyün-i Sâni'nin Gerekliliği.....	135
2.3.3.2. Taayyün-i Sâni'nin Diğer İsimleri .....	138
2.3.3.3. Rahmânî Nefes.....	139
2.3.3.4. Amâ' Hazreti.....	141

2.3.3.5. Yedi İmam İsim .....	144
2.3.3.6. Yedi İsim, Ulü'l-azm Peygamberler ve Kâmiller .....	147
2.3.3.7. A'yân-ı Sâbite .....	149
2.3.3.8. Esmâ-i İlâhî .....	152
2.3.3.9. Taayyün-i Sâni'de Kesret ve Vahdet .....	160
2.3.3.10. Taayyün-i Sâni'nin Dört Rükünü .....	162
2.3.4. Âlem-i Ervâh .....	164
2.3.4.1. Kalem-i A'lâ ve Levh-i Mahfûz .....	164
2.3.4.2. Kalem-i A'lâ ve Levh-i Mahfûz'un Manevi Yönleri .....	170
2.3.5. Âlem-i Misâl .....	174
2.3.5.1. Hebâ .....	175
2.3.5.2. Arş .....	178
2.3.5.3. Kürsî .....	180
2.3.5.4. Âlem-i Misâl ve Cennetler .....	182
2.3.6. Âlem-i Ecsâm .....	183
2.3.6.1. Yedi Kat Semânın Yaratılması .....	187
2.3.6.2. Yer Yüzünün Yaratılması ve Zaman Ölçü Birimleri .....	190
2.3.6.3. Müvelledât: Mâdenler, Bitkiler, Hayvanlar .....	191
2.3.6.4. Hz. Âdem'in Yaratılması .....	194
2.3.6.5. Küllün Kemâli Bağlamında Hz. Âdem .....	197
2.3.7. Mertebe-i İnsan .....	203
2.3.7.1. Kâmil, Halîfe, Ulu'l-azm .....	205
2.3.7.2. Muhammedî Mizâc .....	208
2.3.7.3. Nübüvvet ve Velâyet .....	211
2.3.7.4. Kur'an-ı Kerîm .....	220
2.3.7.5. İlâhî İsimler, İnsan ve Halk-ı Cedîd .....	222
2.3.7.6. Mürşid-i Kâmil .....	223
2.3.7.7. İnsanın Yeryüzüne Gelmesi Ve Kalp .....	226
2.3.7.8. İlk Sefer, Makâmlar Ve Hallerin Konumu .....	232
2.3.7.8.1. İslâm Makâmı .....	238
2.3.7.8.2. İman Makâmı .....	245

2.3.7.8.3. İhsân Makâmı .....	249
2.3.7.9. Hakikatler Kısmı: İkinci Sefer .....	255
2.3.7.10. Nihâyât Kısmı: Üçüncü Sefer .....	258
2.3.7.11. Dördüncü Sefer .....	260
<b>SONUÇ</b> .....	<b>261</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA</b> .....	<b>265</b>
<b>EK</b> .....	<b>277</b>
<b><i>MÜNTEHÂ'L-MEDÂRİK</i>'İN EL YAZMASI NÜSHALARINDAN ÖRNEK SAYFALAR</b> .....	<b>277</b>

## GİRİŞ

Umumiyetle kabul gören tasnife göre Tasavvuf tarihinin ilk dönemini, Hz. Peygamber (s.a.s) ve sahabenin zâhidâne hayatlarının izlerini taşıyan *Zühd Dönemi*; ikincisini tasavvufun müstakil bir ilim hüviyeti kazandığı ve ilk tasavvuf klasiklerinin telif edildiği *Tasavvuf Dönemi*; üçüncüsünü ise tasavvufun kurumsallaştığı *Tarîkat Dönemi* oluşturur.<sup>1</sup> Tarîkat dönemiyle beraber tasavvufun en parlak devri başlamıştır. Bu dönem aynı zamanda tasavvufun bilgi ve varlık gibi felsefî konulara yoğunlaştığı ve vahdet-i vücûdun de sistemleşip müstakil bir tasavvuf anlayışı olarak tarih sahnesine çıktığı dönemdir. Bazı Tasavvuf Tarihi araştırmacılarının tasnifine göre vahdet-i vücûd dönemi dördüncü bir dönemdir ve tarîkatlar dönemine paralel olarak ilerlemiştir ki bu tasnif vahdet-i vücûdun tasavvuf tarihindeki yeri açısından önemli bir değerlendirmedir.<sup>2</sup> Doğu'da Gazzâlî (v. 505/1111), Batı'da İbn Berrecân (v. 536/1142) ve İbn Kâsî (v. 546/1151) gibi şahsiyetlerle tasavvufun kazandığı yeni kimliğin en önemli temsilcisi hiç şüphesiz İbn Arabî (v. 638/1240) olmuştur. İbn Arabî'nin bu müstesna konumuna binaen kendisine lâyük görülen “Şeyh-i Ekber” ünvanıyla beraber bu ekole Ekberiyeye<sup>3</sup> denmiştir. Daha sonraları Ekberiyeye öylesine kapsamlı bir tasavvuf kurumu olmuştur ki, müstakil bir tarîkat olmaktan ziyade pek çok tarîkate müntesipleri olmuştur. İşte bu denli meşhur olan Ekberiyeye ekolünün yayılmasında en büyük rolü Sadreddin Konevî (v. 673/1274) ve talebeleri oynamıştır.

Konevî'nin bu müstesna konumu, bir rivâyete<sup>4</sup> göre üvey babası ve aynı zamanda mürşidi olan İbn Arabî'yi doğru anlayıp, anlatma yetkisiyle/icazetiyle onun

<sup>1</sup> Bkz. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul, 1999, ss. 99-189; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 76; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 84; Mehmet N. Bardakçı, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Rağbet Yay., İstanbul, 2005, ss. 20-25; Hülya Küçük, *Tasavvufa Giriş*, Ensar/Dem Yay., İstanbul, 2011, ss. 136-143.

<sup>2</sup> Mesela bkz. Kara, a.g.e., s. 319-320; Hülya Küçük, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, Ensar Neşr., İstanbul, 2011, s. 123.

<sup>3</sup> Her ne kadar Ekberiyeye denince akla Muhyiddin İbn Arabî'ye nisbet edilen tasavvuf ekolü gelse de Abdülkadir Geylânî'nin İbn Arabî'ye gönderdiği hırkaya binaen Ekberiyeye'nin, Kâdiriyye tarikatının bir kolu olduğu fikri de mevcuttur (bkz. Mahmud Erol Kılıç, “Ekberiyeye”, *DİA*, İstanbul, 1994, c. 10, ss. 544-545).

<sup>4</sup> İbn Arabî'nin Konevî'nin üvey babasına olduğuna dair menkıbeleri ele alan Mikail Bayram, Konevî'nin çağdaşı olan Evhâdüddin Kirmânî'nin biyografisinde de bu bilginin olduğunu ve şüpheye



düşüncelerini sistematize ederek İslâm âleminin geneline mâl etmesinden kaynaklanmaktadır. Demirli'nin de belirttiği gibi Konevî, Ekberîye ekolünün sistemli bir şekilde gelişmesinde merkezî bir şahsiyettir. Bu yönüyle onun kurucu kişiliği bu dönemde açık bir şekilde görülür. Konevî tesirinin en önemli göstergesi, yeni dönem tasavvufunun -İbn Arabî'yle birlikte- Konevî'nin eserlerinin ve düşüncelerinin etrafında şekillenmesidir. Haddizâtında, nazarî tasavvufun tarihinde hiç bir mutasavvıf Konevî kadar etkili olmamıştır.<sup>5</sup>

Ancak öğrenci ve şerhçilikte onu önder tanıyan diğer şârihler olmasaydı tek başına Konevî'nin bu faaliyetleri bir semere vermeyebilirdi. Bu konuda Konevî'nin etkisini devam ettiren, hiç şüphesiz etrafındaki çekirdek kadrodur. Bu kadronun en önemli şahsiyetleri ilk *Fusûsu'l-Hikem* şârihi Müeyyidüddin el-Cendî (v. 691/1292 [?]), ilk *Tâiyye* şârihi Saîdüddîn Fergânî (v.699/1300), Dâvûd el-Kayserî (v. 751/1350) ve Abdürrezzak Kâşânî'dir (v. 736/1335).<sup>6</sup>

Bu çekirdek kadrodaki en önemli şahsiyetlerden biri olan ve Moğol istilası sebebiyle Fergana'dan göç etmek zorunda kalan Fergânî, Konevî'den önce Necîbüddin Ali bin Büzgâş (v. 678/1279) adlı bir Sühreverdî şeyhine intisâb etmiştir. Bu zâtın Şirâz'da irşâd faaliyetinde bulunduğu bilgisinden<sup>7</sup> hareketle Fergânî'nin bu intisâbı Şirâz'da gerçekleştirmesi kuvvetle muhtemeldir. Fergânî, Konevî'nin ders halkasına Şam'da dâhil olunca, Ekberî geleneği kısa sürede benimsemiş, İbn Fârız'ın (v. 632/1235) *Tâiyye*'si gibi müşkil bir kasîdeyi, kendi ifadesiyle “şeyhinin himmetiyle” önce Farsça (*Meşâriku'd-derârî*), sonra da Arapça (*Münteha'l-medârik*) olarak şerhetmiştir. Fergânî'nin bu eserleri, hem mukaddimelerindeki varlık görüşü, hem de vahdet-i vücûd eksenli *Tâiyye* şerhi açısından iki ayrı önemi hâizdir. Ayrıca *Menâhicü'l-ibâd* isimli eseri de onun amelî tasavvuftaki kemâlinin bir göstergesidir.

---

mahal bırakmadığını belirtir (Mikail Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî: Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, Hikmetevi Yay., İstanbul, 2012, s. 43).

<sup>5</sup> Ekrem Demirli, "Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürü Olarak Konevî", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Mebkam Yay., Konya, 2008, s. 78-79.

<sup>6</sup> Demirli, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>7</sup> Reşat Öngören, "Necîbüddin bin Büzgâş", *DİA*, İstanbul, 2006, c. 32, sç 489.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### FERGÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF TARİHİNDEKİ YERİ

Fergâni, vahdet-i vücûdun sistemleşme dönemindeki en önemli şahsiyetlerinden biridir. Konevî'nin ders halkasında teşekkül eden vahdet-i vücûd şârihleri kadrosuna Şam'da katılan Fergâni, Anadolu'da da üstadının rahle-i tedrisinden ayrılmamış ve İbn Arabî düşüncesini Konevî'nin tasavvuf anlayışıyla beraber özümsemiştir. İleride görüleceği üzere kendisinden sonraki pek çok önemli sûfî Fergâni'nin eserlerinden istifade etmiş, bu durum da Fergâni'ye genel mânâda tasavvuf tarihinde, özelde de vahdet-i vücûd tarihinde ciddi bir ehemmiyet kazandırmıştır.

Fergâni, Hicrî VII., Mîlâdî XIII. asırda yaşamış bir sûfidir. İleride ayrıntılı olarak görüleceği üzere, tasavvufun ekollere dönüşeceği tarikat döneminin başında yaşamıştır. Son dönemde yapılan bir çalışmaya<sup>8</sup> da adını veren bu döneme tasavvufun altın çağı denebilir. Her ne kadar tasavvuf açısından bir altın çağ olsa da bu asır, İslâm beldelerinde Moğol istilâsı ve mezâliminin hüküm sürdüğü bir dönemdir. Bu istilâlar sebebiyle özellikle Orta Asya'daki entelektüeller, batıya doğru göç etmek zorunda kalmış ve Anadolu, Şam, Hicaz bölgesi ve Mısır bu kişilerin sığındıkları yerler olmuştur.

Hicri VII. asır, muhtelif alanlarda İslâm düşünce dünyasına şekil veren pek çok eserin telif edildiği, İslâmî disiplinler içerisinde çeşitli geleneklerin teşekkül ettiği, ilmin ve bilimin daha geniş kitlelere ulaştığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde hem medreselerle, hem de tarikatlarla dinî düşünce yaygınlaşmış, yeni kavramlar ve üsluplar literatüre girmiştir. Hatta İbn Arabî bu devri, İslâm marifetinin kemâle erdiği devir olarak tavsif eder. Bu devri ayrıcalıklı kılan en önemli husus, Doğu'dan Batı'ya ve Batı'dan Doğu'ya doğru gerçekleşen entelektüel hareketliliklerdir.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, Sufi Kitap, İstanbul, 2015.

<sup>9</sup> Demirli, *a.g.e.*, ss. 16-17.

## 1.1. Hayatı

Fergânî'nin biyografisiyle alakalı kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bu eksikliği bir nebze giderebilme adına ders arkadaşlarının biyografilerinden istifade edilmiştir. Ayrıca kendisinin *Menâhicü'l-ibâd* adlı eserinde verdiği tarikat silsilesi de elimizdeki sınırlı malzemeye nisbeten zenginlik katmıştır.

### 1.1.1. Anahatlarıyla Fergani'nin Hayatı

Tam adı Ebû Osmân Saîdüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kâsânî olan Fergânî'nin doğum tarihiyle alakalı Zehebî'nin *el-İber*'indeki bilgilerden bir tahminde bulunulabilir. Zehebî'ye göre Fergânî 699/1300 tarihinde yaklaşık 70 yaşında vefat etmiştir<sup>10</sup> ve dolayısıyla 620'li yılların sonuna doğru, muhtemelen 629/1231-1232 yılında doğmuş olmalıdır. el-Fergânî ve el-Kâsânî nisbelerinden anlaşıldığına göre doğum yeri Fergana vadisindeki Kâsân<sup>11</sup> kasabasıdır. Fergânî Moğol baskıları sebebiyle memleketi Kâsân'da fazla kalamamıştır. Fergânî'nin üstadı Konevî'yle 640/1242-1243 yılı civarında Şam'da tanıştığını varsayarsak, Konevî'nin 642-647/1245-1250 yılları arasında Konya'ya dönmesinden<sup>12</sup> hareketle Fergânî'nin aynı yıllarda Konya'ya geldiği sonucunu çıkarabiliriz. O halde “Fergânî, en azından üstadının hayatta olduğu 648-674/1250-1275 yılları arasında Konya'da ikamet etmiştir” diyebiliriz. Fergânî'nin Konya hayatı esnasında hac vazifesi için Hicaz yolcuğu yaptığını *Müntehâ'l-medârik*'ten öğrenmek mümkündür. Fergânî burada bir sûfnin, kendisinin tarîkatı olan Sühreverdîye silsilesinin meşhur şahsiyeti olan ve *Avârifü'l-meârif* müellifi Şihâbuddin Sühreverdî'nin (v. 632/1234) çocukluğunda babasıyla yaptığı bir hacdan bahsettiğini aktarır. Sühreverdî tavaf esnasında Şeyh Mağribî adlı bir sûfîyi ziyaret etmiştir. Bu zât, Sühreverdî'ye ilgi gösterip alnından öpmüştür. Sühreverdî bu olayı babasına aktarınca çok mutlu olmuştur.<sup>13</sup> Fergânî'nin Konya'daki günleri, şeyhi Konevî'nin vefatıyla beraber son bulmuştur. 673/1274'ten sonra Konya'dan ayrılan Fergânî Şam'a hicret etmiş, ömrünün sonuna kadar

<sup>10</sup> Zehebî, *el-İber fi Târîhi men Ğaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Said bin Besyûnî Zeğlûl, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1985, c. 3, s.399.

<sup>11</sup> Kasabanın bir diğer adı Kâşân'dır. Hatta bu sebeple Kâsânî nisbesi olan Fergânî ile Kâşânî nisbesi olan Abdurrezzak Kâşânî karıştırılmıştır.

<sup>12</sup> Mikail Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî: Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, s. 73.

<sup>13</sup> Saîdüddin Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, thk. Dr. İbrahim Âsım Keyyâlî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Lübnan, 2007, c. 2, s. 175.

Ekberiyeye düşünce sistemine sâdık kalmış ve 699/1300 yılının Zi'l-hicce ayında Şam'da vefat etmiştir.<sup>14</sup>

Fergânî, Abdurrahman Câmî'nin *Nefehât*'ında da kendine yer bulur. Câmî, Fergânî'den bahsederken "irfân erbâbının ileri gelenlerinden, zevk ve vicdân sâhibi olanların büyüklerindendir" şeklinde bir giriş yapar. Câmî'ye göre hakikat ilminin meselelerini hiç kimse Fergânî kadar sağlam ve mazbût olarak açıklamamıştır. Ancak Câmî'nin asıl dikkatini çeken Fergânî'nin *Menâhicü'l-ibâd ile'l-meâd* adlı eseridir; zira bu eserde ibadetle ilgili meseleler dört mezhebe göre ele alınmış ve amelî tasavvufun meseleleri olan tarikat âdâbı, mürîd-mürşîd ilişkisi, hırka ile intisâb etme gibi konular incelenmiştir. Câmî eserinde Fergânî'nin tarikat silsilesine de ayrıntılı bir şekilde yer verir.<sup>15</sup>

Bursalı Mehmed Tahir de Fergânî'ye kayıtsız kalmayan son dönem Osmanlı bilginlerindendir. *Türkler'in Ulûm ve Funûna Hizmetleri* adlı eserinde Fergânî'ye az da olsa yer ayırmıştır ve *Tâiyye* şerhinden onun fazilet ve kemâl derecesinin anlaşılabilirliğini ifade etmiştir.<sup>16</sup>

### 1.1.2. Tasavvufî Hayatı

Fergânî, gençliğinde Şihâbüddin Sühreverdî'nin halîfesi Necîbüddin Ali bin Büzgâş eş-Şirâzî'ye intisâb ederek Sühreverdî'ye tarikatına girmiştir. *Menâhicü'l-ibâd* adlı eserinde Sühreverdî'ye tarikatının Büzgâşî'ye kolunun kendisine kadar uzanan silsilesini nakleder.<sup>17</sup> *Sefîne-i Evliyâ*'da belirtildiğine göre Fergânî'nin Halvetiyye tarikatı silsilesinde ismi geçse de bu yanlıştır. Fergânî'nin, Konevî'nin yetiştirdiği önemli talebelerden ve âlimlerden olduğunu zikreden Vassâf<sup>18</sup>, onun İbrahim Zâhid Geylânî'nin halîfesi olduğu bilgisinin doğru olmadığını söyler.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Zehebî, *el-İber*, c. 3, s.399; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1993, c. 1, s. 757.

<sup>15</sup> Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'lüns min Hadarati'l-kuds*, trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul, 1995, s. 772-774.

<sup>16</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Türkler'in Ulûm ve Funûna Hizmetleri*, haz. Said Öztürk, Kitabevi Yay., İstanbul, 1996, s. 26.

<sup>17</sup> Fergânî, *Menâhicü'l-ibâd ile'l-meâd*, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 1994, ss. 180-181. Mahmut Erol Kılıç, "Fergânî", *DİA*, İstanbul, 1995, c. 12, s. 378.

<sup>18</sup> Osmanzade Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., İstanbul, 2005, c.1, s. 297.

<sup>19</sup> Vassaf, *a.g.e.*, c. 3, s. 92.

Fergânî *Menâhicü'l-ibâd*'da iki silsileden bahseder. Bu iki silsile üç ayrı intisâb şekline kaynaklanır. Birincisi hırka intisâbı, ikincisi zikir telkini ile intisâb, üçüncüsü ise sohbet ve hizmet intisâbıdır. Hırka intisâbı da ikiye ayrılır: irâde/müridlik hırkası ve teberrük hırkası. Müridlik hırkasını tek bir şeyhten almak gerekirken teberrük hırkası farklı şeyhlerden alınabilir.<sup>20</sup> Fergânî önce müridlik hırkasının silsilesini verir:

- i. Necîbüddin Ali bin Büzgâş (v. 678/1279)<sup>21</sup>
- ii. Şihâbüddin Sühreverdî (v. 632/1234)<sup>22</sup>
- iii. Ebu'n-Necîb Sühreverdî (v. 563/1168)<sup>23</sup>
- iv. Kadı Vecîhüddin (v.503/1109)
- v. Ebû Muhammed Ammûye ve Ferec Zencânî (v. 457/1065 [?])
- vi. Ahmed Esved Dîneverî (v. 367/977 [?])
- vii. Mîmşâd Dîneverî (v. 299/911 [?])<sup>24</sup>
- viii. Ebu'l-Kâsım Cüneyd Bağdâdî<sup>25</sup> (v. 297/909)<sup>26</sup>,

<sup>20</sup> Fergânî, *Menâhicü'l-ibâd*, ss. 180-181.

<sup>21</sup> Kendisiyle ilgili bilgi "Hocaları ve Etkilendiği Şahsiyetler" başlığında verilecektir.

<sup>22</sup> *Avârîfü'l-maârif* adlı meşhur tasavvuf klasiğinin müellifi olan Sühreverdî, 1 Şâban 539'da (27 Ocak 1145) İran'ın Irâk-ı Acem bölgesinin Cibâl eyaletinde Zencan'a bağlı Sühreverd'de doğdu. Önceleri kelâm ilmine meylettirse de amcasının arkadaşı olan Kâdiriyye tarikatı pîri Abdülâdir-i Geylânî'nin tavsiyesiyle bundan vazgeçti. Basra'da Ebu's-Suûd el-Bağdâdî'nin sohbetlerine katıldı. Daha sonra Bağdat'ta amcasının Dicle nehri kenarındaki tekkesinde ve 590/1194 yılında Makber mahallesinde vaaz ve irşada başladı. Sühreverdî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin babası Bahâeddin Veled'in 617/1220 yılında Bağdat'a gelişinde kalabalık bir halk kitlesiyle onu karşılamaya çıktı. 618/1221'de halifeden aldığı menşûru Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'a götürdü. Bu yolculuğu sırasında Malatya'da Necmeddîn-i Dâye ve Konya'da Bahâeddin Veled ile görüştü. 628/1231'de hac için Mekke'de bulunduğu sırada sultânü'l-âşikîn lakabıyla tanınan mutasavvıf şair İbn Fâriz ile tanıştı. Bu esnada İbn Fâriz'in oğullarına ve Mısırlı Ziyâeddin İsâ b. Yahyâ el-Ensârî es-Sebtî'ye tarikat hırkası giydirdi. Son zamanlarında gözlerini kaybetmesine ve kötürüm olmasına rağmen müridlerinin yardımıyla cuma vaazlarına çıkmaya devam eden Sühreverdî, 1 Muharrem 632'de (26 Eylül 1234) vefat etti, cenazesi ertesi gün Verdiye semtindeki türbeye defnedildi (Hasan Kâmil Yılmaz, "Şihâbüddin Sühreverdî", *DİA*, İstanbul, 2010, c. 38, ss. 40-42).

<sup>23</sup> 490/1097 yılı civarında İran'ın Cibâl bölgesindeki Sühreverd kasabasında doğdu. Muhtemelen ilk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra İsfahan'a gidip Ebû Ali el-Haddâd'dan hadis dersleri aldı. 507/1113 yılı civarında Bağdat'a giderek Nizâmiye Medresesi'nde Şâfiî fıkhı ve hadis dersleri aldı. Bu yıllarda Bağdat'ta bir tekkede şeyh olan amcası Kâdî Vecîhüddin Ömer b. Muhammed kendisine süfi hırkası giydirdi. Bağdat'ta Muhammed b. Müslim ed-Debbâs'a intisap etti. İcâzet aldıktan sonra müridleri ve talebeleriyle Dicle nehrinin kenarında bir harabede kalarak tedris ve irşad faaliyetlerini birlikte sürdüren Ebû'n-Necîb, zamanla meşhur oldu ve sultanların itibar ettiği bir kişi konumuna geldi. Bu harabenin bulunduğu yere bir tekke (ribât), yanına da bir medrese yapıldı. Bağdat'ta vefat etti ve Dicle kenarındaki medresesinin yanına defnedildi (Reşat Öngören, "Ebu'n-necîb Sühreverdî", *DİA*, İstanbul, 2010, c. 38, ss. 35-36).

<sup>24</sup> Câmî'ye göre üçüncü tabaka sûfilerinden ve Irâk'ın büyüklerindedir. Açık kerametleri olmuştur. Cüneyd, Rûveym, ve Ebû Hüseyin Nûrî gibi zatların akrabasıdır (Câmî, *Nefehât*, haz. Abdülkadir Akççek, Huzur Yay., İstanbul, 2014, s. 259).

Fergânî bu kolun Ferec Zencânî'den ayrılan başka bir silsilesini daha verir:

- i. Necîbüddin Ali bin Büzgâş
- ii. Şihâbüddin Sühreverdî
- iii. Ebu'n-Necîb Sühreverdî
- iv. Kadı Vecîhüddin
- v. Ferec Zencânî
- vi. Ebu'l-Abbas Nihâvendî
- vii. Ebû Abdillâh Muhammed bin Hafîf Şîrâzî<sup>27</sup> (v. 371/982)
- viii. Ebû Muhammed Ruveyd Bağdâdî<sup>28</sup> (v. 303/915-16)
- ix. Ebu'l-Kâsım Cüneyd Bağdâdî<sup>29</sup>

Fergânî bu silsiledeki hırka nisbetini bizzat tespit ettiğini söyler. Cüneyd Bağdâdî'den sonrasını ise sohbet nisbetiyle anlatır.

<sup>25</sup> Bağdat'ta doğdu ve orada yaşadı. Doğum tarihi belli değildir. Ailesi aslen Nihâvendli olup cam ticaretiyle uğraştıklarından Kavârîrî nisbesiyle tanınmaktaydı. Bizzat Cüneyd de ipek ticaretiyle meşgul olduğundan Hazzâz lakabıyla tanınmıştır. Cüneyd küçük yaşta tahsile başladı. Dayısı Serî es-Sakatî ve Ebû Hamza el-Bağdâdî gibi sûfilerin sohbetinde bulundu. Cüneyd şer'î ilimleri iyice öğrendikten sonra kendini zühd, ibadet ve tasavvufa verdi. Cüneyd'in irşad faaliyetine başlayacak bir duruma geldiğini gören Serî onu vaaz vermeye teşvik etmesine rağmen o kendisinde bu ehliyeti görmediğinden çekingen davranmış, ancak mânevî bir işaret üzerine meclis teşkil edip konuşmaya başlamıştı. Bununla birlikte Cüneyd fenâ ve tevhid gibi tasavvufun ince ve güç anlaşılan konularını kapalı kapılar ardında anlatmayı tercih ediyor, bazan da bunları fıkıh perdesi altında gizliyordu. Tarikatların tamamına yakın kısmı silsilelerinde Cüneyd'e yer vermiştir. 297/909 yılında vefat etmiş olup cenaze namazında 60.000 kişinin bulunduğu rivâyet edilir (Süleyman Ateş, "Cüneyd-i Bağdâdî", *DİA*, İstanbul, 1993, c. 8, ss. 119-121).

<sup>26</sup> Fergânî, *Menâhicü'l-ibâd*, s. 181.

<sup>27</sup> Muhtemelen 266/879'da Şîraz'da doğdu. "Şeyh-i kebîr, şeyh-i meşâyih, şeyh-i Şîrâzî" gibi unvanlarla da anılır. İbn Hafîf, bir yandan geçimini sağlamak için çalışırken öte yandan Şîraz'ın ünlü âlim ve şeyhlerinin meclislerine devam etti. İbadete büyük önem veren, çocukluğundan itibaren çetin bir riyâzet ve mücâhede hayatı yaşayan İbn Hafîf tasavvuftaki yetişmişliği yanında hadis, fıkıh, kelâm, kıraat ve tefsir gibi ilimlerde de iyi bir öğrenim görmüş, dönemindeki ulemâ arasında hâkim olan kanaatin aksine bu ilimlerle tasavvuf arasında bir uyumsuzluk bulunmadığını göstermeye çalışmıştır. Çeşitli kesimlere mensup geniş bir çevrenin saygısını kazanan İbn Hafîf, 23 Ramazan 371'de (22 Mart 982) 104 yaşında vefat etmiştir (Tahsin Yazıcı, "İbn Hafîf", *DİA*, İstanbul, 1999, c.19, ss. 535-537).

<sup>28</sup> Bağdat'ta doğdu. Dönemin ünlü sûfilerinden Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Muhammed el-Cerîrî, İbn Atâ, Ebû Osman el-Hîrî ve Ebû Saîd el-Harrâz ile görüştü. Ruveyd'in hadis ve kıraat ilimleriyle de meşgul olduğu kaydedilir. Bağdat'ta vefat eden Ruveyd, Şûnîziyye Kabristanı'na defnedildi. Kaynaklarda Ruveyd'in adı, Cüneyd'in yanında Muhâsibî ve Amr b. Osman el-Mekkî gibi isimlerle bir arada zikredilmekte ve bu grubun içinde yer alan sûfilerin ilimle hakikatleri (şeriatla tasavvufu) telif ettikleri belirtilmektedir (Salih Çift, "Ruveyd bin Ahmed", *DİA*, İstanbul, 2008, c. 35, s. 274).

<sup>29</sup> Fergânî, *Menâhicü'l-ibâd*, s. 181.

- i. Cüneyd Bağdâdî
- ii. Seriy es-Sekatî<sup>30</sup> (ö. 251/865)
- iii. Maruf el-Kerhî<sup>31</sup> (ö. 340/952)
- iv. Dâvûd et-Tâî<sup>32</sup> (ö. 165/781 [?]) ve Ali bin Musa er-Rızâ (ö. 203/818)
- v. Habîb Acemî<sup>33</sup> (ö.130/747-48[?])
- vi. Hasan Basrî<sup>34</sup> (ö. 110/728)

<sup>30</sup> Seriy es-Sekatî 155/772'de Bağdat'ın Kerh semtinde doğdu. Hayatının ilk döneminde hadis tahsil etmek için Mekke'ye kadar uzanan seyahatlerde bulundu. Tasavvuf yolunu tutmasında üstadı Ma'rûf-i Kerhî ile Habîb er-Râî'nin etkisi vardır. Ma'rûf-i Kerhî ve Hâris el-Muhâsibi ile Bişr el-Hâfî gibi dönemin ünlü sûfilerinin sohbetinde bulunan Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin dayısı ve üstadıdır. Menkıbeleri, sözleri ve fikirleri genellikle Cüneyd tarafından nakledilmiştir. Bir süre Dimaşk, Remle, Kudüs ve Tarsus'ta ikamet etti. Altmış yaşlarında iken o bölgede Bizanslılar'a karşı cihada katıldıktan sonra 218/833 yılında Bağdat'a yerleşti ve hayatının sonuna kadar (251/865) burada yaşadı. Serî es-Sakatî'nin kabri Bağdat'taki Şûnîziyye Kabristanı'nda Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanı başındadır (Süleyman Uludağ, "Serî es-Sekatî", *DİA*, İstanbul, 2009, c. 36, s. 564).

<sup>31</sup> Bağdat'ın Kerh mahallesinde doğdu. Hıristiyan veya bir rivâyete göre Vâsıtlı Sâbiî bir ailenin oğlu olan Ma'rûf'un çocukluğunda ailesi tarafından hıristiyan bir hocaya teslim edildiği, teslîs inancına karşı çıktığı için hocası kendisini dövünce ailesini terkedip kaçtığı, yıllar süren bu ayrılığı sırasında sekizinci imam Ali er-Rızâ ile karşılaştığı, onun vasıtasıyla müslüman olduğu, eve döndüğünde evlât hasretiyle yanan anne ve babasının da ona uyup müslüman oldukları bütün kaynaklarda belirtilmektedir. Ma'rûf'un zühd hayatına yönelmesi, Dâvûd et-Tâî'nin müridi Ebû'l-Abbas İbnü's-Semmâk vasıtasıyla olmuştur. Ma'rûf-i Kerhî'nin mânevî tasarrufunun ölümünden sonra devam ettiğine inanıldığından kısa bir süre içinde kabri ziyaretgâh haline gelmiştir. Tasavvuf tarihinin en büyük şahsiyetlerinden olan Mar'ûf-i Kerhî'nin önemi daha çok Kâdiriyye, Halvetiyye, Nakşibendiyye, Rifâiyye, Desûkiyye, Mevleviyye, Safeviyye, Ni'metullâhiyye, Nurbahşiyye, Bektaşîyye gibi Sünnî ve Şîî birçok tarikatın silsilesinin kendisiyle devam etmesinden kaynaklanmaktadır (Reşat Öngören, "Maruf-i Kerhî", *DİA*, Ankara, 2003, c. 28, ss. 67-68).

<sup>32</sup> Doğum tarihi belli değildir. Kûfe'de İmâm-ı Âzam'ın yanında uzun yıllar hadis ve fıkıh okudu. Kaynaklarda farklı şekillerde gösterilen bazı sebeplerle kitaplarını Fırat nehrine atarak zühd ve ibadete çekildi. Tâbiînden birçok kişiyle görüştü. Dâvûd et-Tâî'nin tasavvufî hayatında az yemek, az konuşmak, az uyumak, Allah korkusu ve âhîret kaygısıyla ağlamak gibi tasavvufun kuruluş safhasının başlıca özelliklerini bulmak mümkündür. Dâvûd et-Tâî harabe haline gelmiş olan evinde Kur'an okurken vefat etti (Mustafa Kara, "Davud-i Tâî", *DİA*, İstanbul, 1994, c.9, ss. 48-49).

<sup>33</sup> Aslen İranlı olan ailesine ve hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Sûfliğe yönelmeden önce ticaretle meşgul olup tefecilik yapmıştır. Menkıbeye göre Habîb yoldan geçerken oyun oynamakta olan çocukların, korkarak kendisinden kaçmaları üzerine son derece üzülmüş ve Hasan-ı Basrî'nin meclisine giderek tövbe etmiştir. Habîb'in tasavvuf tarihi açısından önemi, zühd döneminden sonraki asırlarda teşekkül eden tarikatların silsilelerinde Hasan-ı Basrî'den sonra yer almış olmasıdır. Bu silsilelerde Dâvûd et-Tâî onun müridi olarak görülür. Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Mevleviyye gibi büyük tarikatların silsilelerinde yer alması menkıbelerinin günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır (Erhan Yetik, "Habib el-Acemî", *DİA*, İstanbul, 1996, c. 14, s. 370).

<sup>34</sup> 21/642 yılında Medine'de doğdu. Hasan-ı Basrî'nin annesi Hayre, Resûl-i Ekrem'in eşi Ümmü Seleme'nin âzatlısı ve hizmetkârıdır. Bundan dolayı Hasan'la daha çok Ümmü Seleme ilgilenmiş, bilgili ve hakîm bir kişi olarak yetişmesinde bu ortamın büyük rolü olmuştur. Yetmiş Bedir gazisi olmak üzere 120 kadar sahâbî ile görüşme imkânı bulmuştur. Hz. Ali'nin halife olmasının ardından ailesiyle birlikte Basra'ya gitmiş ve ömrünü burada geçirmiştir. İki askerî sefer dışında hayatını Basra'da vaaz ve ibadete geçiren Hasan-ı Basrî Receb 110 (Ekim 728) tarihinde burada vefat etmiştir. İyi bir hatip ve etkili bir vâiz olan Hasan-ı Basrî fesahat ve belâgatın doruk noktasına ulaşmıştır. Özlü ve akıcı üslûbu, derin bir tefekkürün, mânevî bir tecrübenin ürünü olan hakîmâne sözleri özellikle zâhidler, sûfiler ve vâizler üzerinde her zaman etkili olmuştur. Pek çok sahâbîden hadis rivâyet eden Hasan-ı Basrî tâbiînin en faziletlilerinden biri olarak kabul edilmiştir. Mutasavvıflar ise kendisinden

- vii. Ali bin Ebî Tâlib (ö. 40/661)
- viii. Hz. Muhammed Mustafâ (s.a.s)<sup>35</sup>

Fergânî telkin ve zikir intisabına dair silsilesini de aynı eserde zikreder:

- i. Necîbüddin Ali bin Büzgaş
- ii. Şihâbüddin Sühreverdî
- iii. Ebu'n-Necîb Sühreverdî
- iv. Ahmed Gazzâlî<sup>36</sup> (v. 520/1126)
- v. Ebû Bekir Nessâc<sup>37</sup> (v.474/1081)
- vi. Ebu'l-Kâsım Cürcânî<sup>38</sup> (v.450/1058)
- vii. Ebû Osman Saîd bin Selâm el-Mağribî<sup>39</sup> (v.373/983)
- viii. Ali Kâtib<sup>40</sup> (v.353/964)

---

“takvâ sahiplerinin öncüsü, Hakk’ın gerçek velîsi, fütüvvet ehlinin önderi” şeklinde söz etmişlerdir. Dinî hayatta Allah sevgisini temel kabul eden tasavvufî anlayışa karşılık Hasan-ı Basrî Allah korkusunu esas alan Basra zühhd okulunun temsilcisi ve önderi sayılmıştır. Hasan-ı Basrî tarikat silsilelerinde önemli bir yer tutmuştur. Bir silsileye göre kendisi Huzeyfe bin Yemân vasıtasıyla Hz. Peygamber’den (s.a.s) feyiz almış, bu feyiz Hâris el-Muhâsibî ile devam etmiştir. Bu silsile daha çok Kuzey Afrika’da yaygındır. İkinci silsile Hz. Ali, Hasan-ı Basrî, Habîb el-Acemî, Dâvûd et-Tâî ve Ma’rûf-i Kerhî; üçüncüsü de Enes b. Mâlik, Hasan-ı Basrî, Ferkad Sencî, Ma’rûf-i Kerhî şeklinde devam eder. Ayrıca Hasan-ı Basrî’nin Hz. Ali’den veya Kümeyl b. Ziyâd’dan hırka giydiğine inanılır (Süleyman Uludağ, “Hasan Basrî”, *DİA*, İstanbul, 1997, c. 16, ss. 291-293).

<sup>35</sup> Fergânî, *Menâhicü'l-ibâd*, s. 181.

<sup>36</sup> Tûs’ta doğdu. İlk tahsilini burada yaptı. Babasıyla birlikte sûfîlerin semâ meclislerine katıldı. Şâfiî fikhî tahsil etti. Bağdat’a giderek Nizâmiye Medresesi müderrisliğini bırakıp halvete çekilen İmam Gazzâlî’ye vekâleten bu medresede dersler verdi. Ancak daha sonra tasavvuf sevgisi ağır bastığından inziva ve halvet yolunu seçti. Ebû'l-Kasım el-Cürcânî’nin müridlerinden Ebû Bekir en-Nessâc’ın sohbetlerine katıldı. Kazvin’de vefat etti. Ahmed el-Gazzâlî, tasavvufta ağabeyi İmam Gazzâlî’den farklı bir yol tutmuştur. İmam Gazzâlî ilim, mârifet, şer’î hükümler ve ahlâkî kaidelere öncelik tanıyan bir tasavvuf anlayışını hâkim kılmaya uğraşırken, o aşk ve vecde önem veren bir tasavvuf anlayışını yaymaya çalıştı ve aşk üzerine yazdığı *Sevânihu'l-uşşâk* adlı Farsça eseri ile bu vadiye çığır açtı. Ahmed el-Gazzâlî’nin bu tasavvuf anlayışı, Celâleddîn-i Rûmî ve İbn Fâriz’de en yüksek seviyesine ulaşmıştır (Süleyman Uludağ, “Ahmed Gazzâlî”, *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 70).

<sup>37</sup> Aynı silsiledeki Ebu'l-kâsım Cürcânî’nin arkadaşıdır. Manevî arayışının ilk yıllarında çok sıkıntı çekmiş ama bu sıkıntısı müşâhedeyi netice vermemiştir. Hâlini Hakk’a arzederken kendisine şöyle hitab edilmiştir: Nessâc taleb derdi ile yetindi, bulmaya ne gerek var? (Câmî, *Nefehât*, 2014, ss. 697-698).

<sup>38</sup> Câmî’ye göre zamanında dengi olmayan zâtlardan biridir. Çok kuvvetli bir hal sahibidir. müridlerinin rüyalarını ve başlarına gelen olayları yorumlamıştır. Dergâhına epey ziyaretçi gelmiştir. Cüneyd Bağdâdî’ye ulaşan silsilelerde yerini almıştır (Câmî, *Nefehât*, 2014, s. 610).

<sup>39</sup> Câmî’ye göre beşinci tabaka velîler arasındadır. Asıl adı Saîd bin Selâm’dır. Ebû Saîd Dineverî’nin talebesidir. Uzun yıllar Mekke’de kalmıştır. Nişabur’da vefat etmiştir. Tasavvufta girmesine ilginç bir olay sebep olmuştur. Saîd bin Selâm’ın bir köpeği vardır ve bir adada sürekli avlanmıştır. Bir de içine süt koyup içtiği çanağı vardır. Bir gün çanağından süt içeceğinde köpeği ciddi şekilde havlamaya başlamış, kendisine saldırıp sütü içmesine engel olmuştur. Olay üç defa tekrar etmiş, en sonunda köpek sütü kendisi içmiş ve bir saat sonra ölmüştür. Bir yılının zehirlediği sütü içmesine köpeğinin engel olması ve tabiri caizse kendini onun için feda etmesi, Mağribî’yi derinden etkilemiş ve tevbe ederek tasavvuf yoluna girmiştir (Câmî, *Nefehât*, 2014, s. 250-251).



- ix. Ebû Ali Ruzbârî<sup>41</sup> (v.322/933)
- x. Cüneyd Bağdâdî
- xi. Seriyî Sekatî
- xii. Maruf el-Kerhî
- xiii. Habîb Acemî
- xiv. Hasan Basrî
- xv. Ali bin Ebî Tâlib
- xvi. Hz. Muhammed Mustafa (s.a.s)<sup>42</sup>

Zehebî, Fergânî'nin Tâhûn ismi verilen bir hankâhın şeyhi olduğunu zikreder<sup>43</sup> ancak bunun ne zaman olduğuna dair bir bilgi vermez. Scattolin ve Kılıç ise Fergânî'nin Konevî'ye intisab etmeden önce bu hankâhta şeyhlik yaptığını bildirirler.<sup>44</sup> Ayrıca Scattolin, Tâhûn'un nerede olduğunun bilinmediğini söyler.<sup>45</sup> Ancak *ed-Dâris fî Târîhi'l-medâris* adlı eserde Tâhûn'un Sultan Nûreddin Mahmûd Zengî'ye ait olduğu bildirilir ve aynı maddede Salâhiyye ve Nûriyetü'l-kübrâ adlı medreselerden de bahsedilir.<sup>46</sup> Bu iki medresenin Şam'da bulunmasından hareketle ve Nûreddin Zengî'nin de bugünkü Suriye topraklarında hüküm sürdüğü bilgisiyle Tâhûn'un Şam civarında bir kırsal kesimde olduğu da ihtimal dâhilindedir. Fergânî'nin Konevî ile tanışmadan önce 11-12 yaşlarında böyle bir Hankâh'ın şeyhi olmasından ziyade Konevî'nin 673/1274'teki vefatından sonra bu Hankâh'ın başına geçmiş olması daha kuvvetli bir ihtimaldir.

<sup>40</sup> Dördüncü tabakadan bir sufüdür. Açık kerametler göstermiştir. Câmî, ilmi sebebiyle onu Ruzbârî'den üstün tutmuştur (Câmî, *Nefehât*, 2014, s. 449).

<sup>41</sup> Bağdat yakınlarındaki Rûzbâr'da doğdu. Adı bazı kaynaklarda Muhammed b. Ahmed şeklinde kaydedilir. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî, İbnü'l-Cellâ, Ebû Muhammed el-Cerîrî ve Ebü'l-Hasan Bünnân gibi sûfîlerin sohbetinde bulundu. Bağdat'tan ayrılarak Mısır'a yerleşen Rûzbârî burada vefat etti ve Karâfe Mezarlığı'nda Zünnûn el-Mısırî'nin yakınlarına defnedildi. Tasavvuf tarihinde önemli bir yeri olan ve Cüneyd mektebinin önde gelen temsilcilerinden sayılan Rûzbârî, tasavvufu "uzakta olmanın acısını tattıktan sonra yakınlaşmanın lezzetine ermek ve safiyet bulmak", "sâlikin bulanıklıktan sonra duruluğa ulaşması", "kovsa dahi sevgilinin kapısı önünde diz çökmek ve oradan ayrılmamak" şeklinde tarif eder (Abdurrezzak Tek, "Ebu Ali Ruzbârî", *DİA*, İstanbul, 2008, c. 35, s. 276).

<sup>42</sup> Fergânî, *Menâhicü'l-ibâd*, s. 183.

<sup>43</sup> Zehebî, *el-İber*, c. 3, 399; Ebu'l-Felâh İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnâvûd ve Mahmud el-Arnâvûd, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1986, c. 7, s. 782

<sup>44</sup> Scattolin, "al-Farghânî's Commentary on al-Tâiyyat al-Kubrâ", s. 37; Kılıç, "Fergânî", s. 378.

<sup>45</sup> Scattolin, *a.g.m.*, s. 37.

<sup>46</sup> Abdülkâdir bin Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1990, c. 2, s.129.

Fergânî muhtemelen Moğol baskısıyla Kılıç'a göre Şam'da<sup>47</sup>, Scattolin'e göre Konya'da<sup>48</sup> Sadreddin Konevî'yle tanışıp ders halkasına dâhil olmuştur ve böylece hayatında yeni bir dönem başlamıştır. Kılıç'ın ilk defa Şam'da buluştuklarına dair tespiti bizce de daha doğrudur; zira bu tarihten önce Fergânî'nin Konya'ya gelip Konevî'nin ders halkasına –seyrû sülûkunu tamamlamış bir Sühreverdî halîfesi olarak– katılması pek de mümkün görünmemektedir. Fergânî muhtemelen H. 629'da doğduğuna göre Konevî'yle Şam'da 640-641/1242-1243 yıllarında tanışmış olmalıdır ki haddi zatında 12'li yaşlarda böyle bir şeyin gerçekleşmesi de pek makul gelmemektedir. Konevî, *Meşârikü'd-derârî*'ye yazdığı takrizde 643/1245-1246 yılında Şam ve Mısır'a gittiğini ve burada kendisine eşlik eden seçkin bir topluluk olduğunu, Fergânî'nin de bu topluluk içerisinde bulunduğunu belirtir.<sup>49</sup> Yine Mısır'da Şemseddin Eykî'nin Saîdü's-süedâ adındaki hankâhında bu derslere devam ettiğini, Afîfüddin Tilimsânî'nin (v. 690/1291) biyografisinden öğrenmek mümkündür.<sup>50</sup>

Konevî'ye intisâb etmekle Fergânî, hakikat ilimlerini öğrenmeye başlamış, bir başka deyişle İbn Arabî'nin tasavvuf anlayışını benimseyip temsil etmeye başlamıştır. Fergânî'nin Konevî'nin ders halkasındaki hayatıyla alakalı *Menâkıbü'l-ârifin*'de şöyle bir hikâye anlatılır: Malatyalı Mevlana Selahaddin'in rivâyetine göre Ereğli'de Nureddin Vefâdar'ın evinde önde gelen sûfilerle beraber bulunurken Müeyyidüddin Cendî (v. 691/1292 [?]) beraberinde bir grupla Konya'dan geldi. Kendisine Konevî'nin Mevlâna hakkındaki görüşleri soruldu ve şöyle cevap verdi: Bir defasında Şemseddin Eykî, Fahreddin Irâkî (v. 688/1289), Şerefeddin Mavsilî, Saidüddin Fergânî (v. 699/1300), Nasîrüddin Konevî ve başka seçkin sûfilerle birlikte Şeyhimiz Sadreddin Konevî'nin meclisindeydik. Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin karakter ve halleri söz konusu oldu. Şeyhimiz bu esnada heyecanlanarak: 'Eğer Ebû Yezîd Bistâmî (v. 234/848 [?]) ve Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909) bu devirde olsalardı, bu Hak dostunun cübbesini sırtlarında taşıyor ve bunu cana minnet sayarlardı. Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin fakr konusundaki zirvesi de odur. Biz parazit gibi ondan yararlanıyoruz. Bizim bütün zevk ve şevkimiz onun mübarek

<sup>47</sup> Kılıç, "Fergânî", s. 379.

<sup>48</sup> Scattolin, "al-Farghânî's Commentary on al-Tâiyyat al-Kubrâ", s. 37.

<sup>49</sup> Fergânî, *Meşârikü'd-derârî Şerh-i Tâiyye-i İbnü'l-Fârîd*, thk. Celâleddin Aştîyânî, Encümen-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî, Tahran, 1978, s.1.

<sup>50</sup> Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Afîfüddin", *DİA*, İstanbul, 2012, c. 41, s. 164.

ayağının bereketindedir” diye buyurdu. Cendî bu sözlerinin ardından Mevlânâ'ya duacı olduğunu belirtti.<sup>51</sup>

### 1.1.2.1. Etkilendiği Şahsiyetler ve Hocaları

Fergânî'nin düşünce dünyasındaki en önemli şahsiyetler İbn Arabî ve Konevî'dir. Bununla beraber kendisine hırka giydiren Necîbüddin Ali bin Büzgâş ve kasidesini şerh ettiği İbn Fâriz da Fergânî için önemli şahsiyetlerdir.

#### 1.1.2.1.1. İbn Fâriz

Fergânî'nin te'lif ettiği üç eserden ikisi, İbn Fâriz'ın Tâiyye kasidesinin şerhidir. Dolayısıyla bu zâtın ve mezkûr kasidenin Fergânî üzerinde derin bir etkisinin olduğu âşikârdır. Ebû Hafs Şerefüddîn Ömer b. Alî b. Mürşid es-Sa'dî el-Hamevî el-Mısrî künyesine sahip olan İbn Fâriz, Kahire'de 576/1181 yılında dünyaya gelmiştir.<sup>52</sup> Babası, mahkemede ferâiz hususunda uzman olması hasebiyle “Fâriz” diye bilindiği için İbn Fâriz olarak şöhret bulmuştur. İbn Fâriz, babasının nezâretinde dînî terbiye ve eğitim görmüştür. Şafî fıkhiyla iştigâl etmiş, Ebû Muhammed İbn Asâkir'den (v. 600/1203) hadis okumuş, kendisinden Münzirî (v. 656/1258) hadis rivâyet etmiştir. İbn Fâriz'ın gönlüne genç yaşta tasavvuf sevgisi düşmüş, babasından izin alarak Mukattam dağı civarındaki harap ve metruk mescidlerde inzivaya çekilerek vaktini ibadet ve tefekkürle geçirmiştir. Bir ara babasının yanına dönmüş ancak yine içine uzlet arzusu düşmüş ve seyahate çıkmıştır. Arzu ettiği manevi fetihlere ulaşamadığı için muzdarip bir halde iken Bakkâl adlı bir şahıs bu fetihler için Mekke'ye gitmesi gerektiğini söylemiştir. Mekke'de yaklaşık 15 yıl kalmış ve bu süre boyunca onun için çok önemli olan bir ruhsal süreç yaşamıştır. Ardından Kahire'ye dönmüş, vaaz ve irşâda başlamıştır. Buradaki meclisine avâm ve havâstan pek çok ziyaretçi gelmiştir.<sup>53</sup> İbn Fâriz, 56 yıllık bir ömrün ardından 2 Cemâziyelevvel 632'de (23 Ocak 1235) vefat etmiştir.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Ahmet Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifin*, trc. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yay., İstanbul, 2006, s. 306.

<sup>52</sup> İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadr, Beyrut, t.s., c.3, s. 455, İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-zeheb*, c.7, s. 262; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-risâle, 1996, c. 22, s. 368.

<sup>53</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerat*, ss. 262-263.

<sup>54</sup> İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân*, c. 3, s. 455, İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-zeheb*, c. 7, s. 268; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, c. 22, s. 368.

Oğlu Şeyh Kemâleddin'in anlattıklarına göre İbn Fâriz son derece ince ruhlu biridir. Her güzel şeyin arkasında ilâhî güzelliği görmüştür ve bu güzellikler onu derinden etkilemiştir. Özellikle duyduğu seslerin, nağmelerin ve şiirlerin tesirinde kalmış, Nil nehri kenarında çamaşır yıkayanların okuduğu bir beyitten, bir cenazede söylenen ağıttan, bekçilerin çaldıkları çanlardan bile etkilenip coşmuştur. Torunu Şeyh Ali, İbn Fâriz'ın zaman zaman istiğrak halinde gözlerini belli bir noktaya diktiğini, söylenenleri duymadığını, yanındakileri görmediğini, yiyip içmediğini, uyumadığını, bu halin bazan on gün, hatta daha uzun süre devam ettiğini anlatmıştır ve asıl adı "*Nazmü's-sülûk*" olan "*et-Tâiyyetü'l-kübrâ*" kasidesini bu hal geçince söylemeye başladığını, bir defada otuz, kırk veya elli beyti irticâlen okuduğunu, eserin böyle tamamlandığını bildirmiştir. İbn Fâriz şiirlerinde ilâhî aşkı terennüm etmiştir. İbn Arabî'nin "*Nazmü's-sülûk*"e ilgi duyduğu ve onu şerh etmek istediği, bunun için izin talep edince İbn Fâriz'ın, "Buna gerek yok, senin *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* 'n onun şerhidir" dediği rivâyet edilirse de bu rivâyet asılsızdır.<sup>55</sup>

İbn Fâriz, kasidelerindeki bazı ifadelerin ittihad ve hulûl içerdiği düşünülerek ciddi tenkitlere ve hücumlara maruz kalmıştır. Ayrıca müzik ve raks konusunda da eleştirilere uğramıştır. Bu meyanda İbn Hâcer, Mısır'ın Behnesa kısmında bulunan evinde İbn Fâriz'ın def ve şebbabe çalan cariyeleri olduğunu, ara sıra oraya gidip ezgiler dinlediğini, hatta rakederek kendinden geçtiğini anlatan bir rivâyet nakletmiştir.<sup>56</sup>

*Tâiyye*, İbn Fâriz'ın meşhûr kasîdesi *Nazmu's-sulûk*'ün diğer adıdır. Rivâyete göre İbn Fâriz kasideyi yazmayı bitirince rüyasında Hz. Peygamber'i (s.a.s) görmüş, Hz. Peygamber ona kasidenin adını sormuştur. İbn Fâriz *Levâyahü'l-cenân ve Revâihü'l-cinân* diye cevap verince Hz. Peygamber (s.a.s) "Kasîdenin adı *Nazmu's-sülûk* olsun!" demiştir.<sup>57</sup> Kâfiyesinden dolayı *Tâiyye* adıyla meşhur olmuştur. Bu kasîde İbn Arabî'den itibaren ekberîyye mensubu sûfîlerin dikkatini celbetmiş, ilk defa yazılı şerhi Fergânî'ye nasip olmuştur. Kasîdenin kıymetini en iyi anlayanlardan

<sup>55</sup> Süleyman Uludağ, "İbn Fâriz", *DİA*, İstanbul, 2000, c. 21, ss.40-43.

<sup>56</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebu Ğudde, Mektebetü'l-matbûâtü'l-islâmî, Beyrut, 2002, c. 16, s. 125.

<sup>57</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn.*, c.1, s. 265.

biri olan ve onu Türk diline kazandırma şerefini elde eden İsmail Ankaravî'den kasîdenin önemini şöyle takip edebiliriz:

... Bu şiir âşıkların burnuna güzel kokudur, burnu kötü kokulara alışık olanlar için ise zehirdir. Onun vasfını anlatanlar yetersiz kaldılar. Biz onu hakkıyla bilemedik. Gerçek şu ki bu son derece değerli bir kaside olup onun güzel sözlerinin eteği ayıp ve kusur tozlarından arınmış haldedir. O bir kelâm-ı dilârâdır ki onun mânâlarını mütalaa etmek ebedî hayat müjdesi gibidir. Bu konuda şüphe ve tereddüt yoktur. En ileri Arap belâgatçileri onun ifade ve kerâmet beyan eden istiarelerine hayrandır. Adnan kabilesinin en fasih kişileri ve Kahtanlı belagatçiler ile nice ilim ve irfan inceliklerini tartanlar, bu kasîdenin nükte ve işâretleri sahrâsında şaşkın haldedirler. Nazarî kıyaslar ve aklî mukaddimeler onun idrâk sahasında âtil ve bâtıdır. Onu şerh ve beyan etmek sanki uçsuz bucaksız bir çöl gibidir; öyle ki daha işin başında iken, ileri gelen ulemânın himmet ayakları bile orada yaya kalır. Onun nur dolu mânâsı kuds âleminin gizliliklerini açıcı; yüce terkîbli sözleri ise üns sırlarının definelerinin matlarıdır. Onun gönlü zenginleştiren mânâsı sanki süslenmiş bir sevgili ve gönül çelen âşıktır...<sup>58</sup>

İbn Fârız, tasavvuf tarihinde ilâhî aşkı ve muhabbeti ön plana çıkarmasıyla derin tesirleri bırakmıştır. Uludağ'ın belirttiğine göre İbn Fârız'ın İbn Arabî gibi vahdet-i vücûda inandığı kabul edilmiş ve şiirleri vahdet-i vücûd esas alınarak açıklanmıştır; ancak İbn Fârız vahdet-i vücûda yabancıdır. Şiirleri, Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözleri ve Attâr'ın şiirleri gibi ilâhî aşkı yansıtır. Mutlak cemâlin etkisiyle kendinden geçen şair, her şeyi sevgilisi olarak görür. Bazan fenâ halinde ikiliği kaldırarak varlığın O'ndan ibaret olduğunu söyler, bazan da ittihaddan söz eder. Ancak bütün bunlar kozmolojik bir varlık anlayışını ifade etmeyip mânevî halin etkisiyle söylenmiş sözlerdir; bu hal içinde sevenle sevilenin, temaşa edenle edilenin geçici olarak bir sayılmasıdır. Uludağ'a göre şathiyeleri ve iddialı sözleri de bu halin eseridir.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> İsmail Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı'da Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Âliyye fî Şerhi't-tâiyye)*, sadeleştiren ve yayına hazırlayan Mehmet Demirci, Vefa Yay., İstanbul, 2008, s. 23.

<sup>59</sup> Uludağ, "İbn Fârız", s. 41.

Fergânî'nin düşünce dünyasında muhabbet çok önemli bir kavramdır. Zaten eserlerinin İbn Fârız'ın *Tâiyye*'si gibi tamamen aşk eksenli bir kasîdenin şerhi olması da bunun açık bir göstergesidir. Haddizâtında muhabbet, ilk tasavvuf klasiklerinden itibaren müellif sûfilerin üzerinde önemle durduğu meselelerden biridir. Örnek olması sadedinde bu sûfilere bazı iktibaslarla bulunmak yerinde olacaktır.

Kelâbâzî (v. 380/990) muhabbet konusunun başında Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir sözünü aktarır: "Muhabbet, kalbin meylidir". Kelâbâzî' bu sözü "Muhabbet, kulun kalbinin tabii bir şekilde Allah'a ve O'na ait olan şeye meyletmesi ve yönelmesidir" şeklinde açıklar. Kelâbâzî "Muhabbet, muvafakattır" sözünü, muhabbetin, Allah'ın emrine itaat etmek, menettiği şeyi terketmek, hükmüne ve takdirine razı olmak anlamına gelmesiyle şerh eder. Akabinde Ebû Bekir Kettânî'den (ö. 322/933) bir iktibasta bulunur: "Muhabbet, tercihi sevgili için yapmaktır". "Muhabbet, sevdiğin her şeyi sevgilin için tercih etmektir," sözü de Kelâbâzî'nin aktardığı bir başka sözdür. Ebu Abdullah Nebâcî'den (v. ?) ise şunu aktarır: "Yaratıklarla ilgili muhabbet zevk verir, yaratıcı ile muhabbet insanı mahv eder". Bu sözü açıklarken mahv olmanın manasının, sevgili için bir hazzın kalmaması, muhabbetin bir illeti ve sebebi bulunmaması ve illetle kaim olmaması olduğunu ifade eder. Yani Allah kulunu illetsiz sevdiği gibi kulun da Mevla'sını illetsiz sevmesi, Allah'ı sırf Allah olduğu için sevmesi gerekir.<sup>60</sup>

Tevhîde dâir görüşleriyle vahdet-i vücûda işaretlerde bulunan Ali bin Osman el-Hucvirî (v. 465/1072), muhabbet konusunda da önemli görüşler serdetmiştir. Hucvirî, Yüce Allah'ın kulunu sevmesinin ve kulun da Hak Teâlâ'yı sevmesinin sahih olduğunu ifade eder. Ona göre Kur'an ve hadis bu hususu tesbit etmiş, ümmet bu hususta ittifak etmiştir. Sübhan ve Mûteal olan Allah'ın öyle bir sıfatı vardır ki o sıfat sayesinde velî kulları onu sever, O da evliyâsını sever.<sup>61</sup>

Hucvirî, Allah'ın velîlerine karşı ve velîlerinin de O'na karşı olan muhabbetini incelemiştir. Allah'ın kuluna olan muhabbeti ona hayır irâde etmesi ve ona rahmet etmesidir. Rızâ, gadap, re'fet vs. gibi muhabbet de irâdenin çeşitli

<sup>60</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli tasavvuf*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1992, s. 161.

<sup>61</sup> Ali bin Osman el-Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996, ss. 442-443.

isimlerinden bir isimdir. Bütün bu isimlerden hiç biri Hak Teâlâ'nın irâdesinden başkası için layık olmaz. Bu irâde, Allah'ın kadîm bir sıfatıdır. O, fiillerini bununla irâde eder. Kısaca, Allah'ın kulunu sevmesi, ona bol bol nimet ihsân etmesi, dünya ve ahiret için sevap vermesi, ceza mahalli olan Cehennem'den onu emin kılması, gûnahtan koruması, yüce hâller ve yüksek makâmlar ikram etmesi, başkasına ve mâ-sivâyâ iltifat etmekten sırrının ilgisini kesmesi, her şeyden tecerrüt edene kadar, sadece rızâsını talep eder hâle gelinceye dek ona ezeli inâyetini ulaştırması demektir. Hak Teâlâ, bu manaları kuluna tahsis edince, bu irâdenin bu şekilde ona tahsis edilmesine sûfîler tarafından muhabbet ismi verilir.<sup>62</sup>

Hucvirî'ye göre kulun Allah'ı sevmesi şöyle olur: Muhabbet, itaatkâr müminin kalbinde peyda olan bir sıfat olup, sevgilinin rızâsını talep etmek, onu görmek için sabırsızlanmak, ona yakın olma arzusu içinde kararsız olmak, o olmadan başkası ile karar ve rahat bulmamak, onu zikretmeyi alışkanlık hâline getirmek, zikrinin dışında kalan her şeyden teberri etmek ve uzaklaşmak, rahatı kendine haram kılmak, karar ve sükûn hâlini kendinden kaçırmak, ülfet ve ünsiyet ettiği şeylerin hepsini kökten terketmek, hevâ ve hevesten yüz çevirmek, sevgi sultanına yönelmek, bu sultanın hükmüne itaat etmek, Allah'ı kemâl vasıflarıyla tanımak için O'nu ululamak ve yüceltmek manasına gelmektedir. Kulun Allah'a karşı olan sevgisinin, halkın birbirine karşı olan sevgileri cinsinden olması caiz değildir. Çünkü bu manadaki sevgi, ihâta ve idrâk sûretiyle sevgiliyi idrâk etmek manasına gelmektedir. Bu ise cisimlerin sıfatının hükmü ve özelliğidir. Hâlbuki Hak Teâlâ'yı sevenler ve Hak âşıkları, O'na yakınlık hâlinde istihlak içindedirler. Onun keyfiyetini talep hâlinde değillerdir. Çünkü talip muhabbetinde nefsi ile kâimdir. Hâlbuki istihlak hâlinde olan, sevgilisi ile kaimdir. Muhabbet cenginin yapıldığı alandaki en iyi ve en sadık kimseler mağlup ve mahkûm bir durumda bulunurlar. Zira sonradan yaratılmış için varlığı ezeli olana "hâdisin Kendisinde fenâyâ ulaşmasından" başka yol yoktur.<sup>63</sup>

Gazzâlî (v.505/1111), tasavvuf klasikleri arasında muhabbet konusuna en fazla yer veren sûfîlerden biri olmuştur. Ona göre Hakk'a karşı duyulan muhabbet, hedeflenecek en âlî makâm, en yüksek derece ve zirvedir. Şevk, üns, rızâ vb.

<sup>62</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, ss.445-446.

<sup>63</sup> Hucvirî, *a.g.e.*, ss.446-447.

güzellikler muhabbetin idrâkından sonra söz konusu olur ve bunlar muhabbetin semereleridir. Tevbe, sabır ve zühd gibi muhabbetten önceki makâmlar da muhabbetin mukaddimelerindedir. Gazzâlî'ye göre Allah'a karşı muhabbetin hakkını verenler çok azdır. Bu yüzden bazı âlimler Allah muhabbetinin mânâsının, ibâdet ve taate devam etmek olduğunu söylemişlerdir. Bu âlimler, muhabbeti inkâr ettikleri gibi; üns, şevk, münâcat lezzeti ve muhabbetin diğer levâzım ve tâbîlerini de inkâr etmişlerdir.<sup>64</sup>

Gazzâlî'ye göre Hak'tan başkasının vücûdu, Vücûd-ı Hak ile kâimdir. Ayrıca tâbî olan varlık, metbû olan varlığa hiçbir zaman eşit olamaz. Bu eşitsizlik; ilim, irâde ve kudret gibi sıfatlarda daha âşikârdır. Bu sıfatların hiç birinde Hak, mahlûkâtına benzemez. Muhabbet, nefsin kendisine uygun ve münasip olana meyletmesi demektir. Nefis kendisine uygun ve münasip olan o şeyi elde ederek bir kemâlî elde etmiş olur; neticede lezzet alır. Hâlbuki Hak için böyle bir şey söz konusu olamaz. Zira O, her türlü kemâl, cemâl ve celâlin sahibidir. Bu yüzden Hak için gayrına, gayr olması açısından bir nazar yoktur. Belki Allah'ın nazarı sadece Zât'ına ve ef'âlinedir. Varlıkta ise O'nun Zât ve ef'âlinde başka bir şey yoktur.<sup>65</sup>

Fergânî'nin muhabbet anlayışı, hem iktibasta bulunduğumuz klasik muhabbet anlayışını, hem de İbn Arabî ve Konevî tarafından ontolojik olarak ele alınan muhabbet anlayışını yansıtır. Fergânî taayyün mertebelerinde ve insanın yeryüzüne gelmesine kadar olan ervâh, misâl ve ecsâm mertebelerinde bu ontolojik muhabbet anlayışını zikreder. Hâller ve makâmları anlatırken de klasik muhabbet anlayışını ele alır. Fergânî'nin muhabbet kavramına dair görüşleri ileride daha ayrıntılı işlenecektir.

#### 1.1.2.1.2. İbn Arabî

Fergânî, İbn Arabî ile görüşmemesine rağmen kendisinden oldukça etkilenmiş ve eserlerini Konevî'yle beraber İbn Arabî'nin görüşleriyle örgülemiştir. Çalışmamız içerisinde İbn Arabî'ye sık sık referansta bulunacağımız için ve şöhretine binâen burada daha fazla ayrıntıya girmeye gerek görmüyoruz.

<sup>64</sup> Ebû Hamîd Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-mârif, Beyrut, 1983, c. 4, s. 293.

<sup>65</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, c. 4, s. 327-328.



### 1.1.2.1.3. Sadreddin Konevî

Fergânî'nin düşünce dünyasında en önemli etkiye sahip iki isim hiç şüphesiz Konevî ve İbn Arabî'dir. Fergânî her iki şahsiyetten de ciddî ölçüde etkilenmiş ve eserlerini adeta bu zatların fikirlerinin sistematize edilmesine adanmıştır. İbn Arabî 638/1240 yılında vefat ettiğinde Fergânî henüz dokuz yaşındadır. Ayrıca Fergânî'nin memleketinden ayrılıp Şam'a göç ettiği tarihin Konevî'nin de orada bulunduğu 640/1245 yılı olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla Fergânî'nin İbn Arabî'yle görüşmesi kronolojik olarak pek mümkün görünmemektedir. Daha önce geçtiği gibi Fergânî memleketinden göç edince, Şam'da Konevî'nin ders halkasına katılmış ve bu birliktelik Konevî'nin vefatına kadar, yaklaşık 33 yıl devam etmiştir. *Müntehâ'l-medârik*'i yayına hazırlayan Keyyâlî'nin aktardığına göre Fergânî bazen Mevlânâ Celâleddin Rûmî'ye uğrayıp ona Tâiyye'den beyitler okumuştur.<sup>66</sup> Ancak Kılıç, bu bilginin doğru olmadığını ifade etmiştir.<sup>67</sup> Fergânî'nin eserlerinde böyle bir bilginin olmaması ve Konevî'nin *Meşârik*'e takriz yazmış olması, bu takrizde Mevlânâ'dan bahsedilmemesi, Kılıç'ın görüşünü doğrular mahiyettedir. Konevî'nin şöhretine binaen hayatı hakkında bilgi vermeyi gereksiz buluyoruz.<sup>68</sup>

### 1.1.2.1.4. Necîbüddin Ali bin Büzgâş

Daha önce Fergânî'nin silsilesinde ismi geçen Necîbüddin Ali, Fergânî'nin hem müridlik intisâbına dair verdiği silsilede, hem de zikir ve telkin intisâbına dair verdiği silsilede Fergânî'nin müşidi olarak yer almıştır. Fergânî, Büzgâş'ın sohbetinden ayrıldıktan sonra Konevî'nin ders halkasına katılmıştır.<sup>69</sup>

Necîbüddîn Alî b. Büzgâş b. Abdillâh eş-Şîrâzî 594/1198'de Şîraz'da doğmuştur. Hocaları hakkında yeterli bilgi bulunmamakla beraber arkadaşı Şemseddin Safî'den bir süre fıkıh okuduğu, ayrıca müridlik döneminde şeyhi Şihâbüddin Sühreverdî'den kendi eserlerinin yanı sıra diğer bazı eserleri de okuduğu

<sup>66</sup> İbrahim Âsım Keyyâlî, "Takdim", Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 5; aynı mesele için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. 1, s. 267.

<sup>67</sup> Kılıç, "Fergânî", s. 381.

<sup>68</sup> Konevî'nin hayatı hakkında bkz. Abdurrahman Câmî, *Nefehâ*, 2014, ss. 1010-1012; Mikâil Bayram, *Sadru'd-dîn-i Konevî: Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, Hikmetevi Yay., İstanbul, 2012; Jane Klark, "Towards a Biography of Sadr al-din al-Qûnawî", *JMIAS*, 2011, sayı 49 (<http://www.ibnarabisociety.org/articles/sadr-al-din-qunawi-life.html>).

<sup>69</sup> Fergânî, *Menâhicü'l-ibâd*, s. 184.

rivâyet edilmektedir. Necîbüddin Ali uzun süre Bağdat'ta Sühreverdi'nin hizmetinde bulunmuştur. Arkadaşıyla birlikte icâzet aldıktan sonra Şîraz'a dönmüştür. Şeyhinden *Avârifü'l-maârif* başta olmak üzere pek çok eser okuyan ve bunları okutma icâzeti alan Necîbüddin Ali, Şîraz'da kurduğu tekkesinde tasavvufî faaliyetlerine devam etmiştir. 678 Şâbanında (Aralık 1279) vefat etmiş ve Şîraz'da tekkesinin bulunduğu yerde defnedilmiştir. Şeyh Necîbüddin'in ardından Sühreverdiyye tarikatında babasının adına nisbetle Büzgâşîyye adlı bir kol teşekkül etmiş ve silsilesi oğlu Zahîrüddin Abdurrahman ve torunu Muînüddin Nasrullah ile devam etmiştir.<sup>70</sup> Câmî kendisini âlim, ârif ve maarife dair ilimlerin başkaynağı olarak tanıtmıştır. Câmî, Necîbüddin Ali hakkında şöyle bir rivayet aktarır: Bir gece babası rüyasında Hz. Ali'yi görür. Hz. Ali önüne bir yemek getirir ve babası da Hz. Ali'yle beraber bu yemekten yer. Ardından Hz. Ali ona şöyle bir müjde verir: Allah sana temiz ve sâlih bir oğul verecektir. Bu müjdeden sonra doğan çocuğa babası, müjde verene atfen "Ali" adını koyar ve lakâbını da "Necîbüddin" olarak belirler. Necîbüddin Ali, zengin bir ailede neş'et etmesine rağmen fakirlerle beraber olmayı tercih etmiştir. Hatta zenginlerin elbiselerinden ve yemeklerinden de kaçınmıştır.<sup>71</sup>

#### 1.1.2.1.5. Muhammed bin Sükdân el-Bağdâdî

Fergânî'nin *Rabbânî ve Samedânî şeyhimiz* diye bahsettiği bu zata dair herhangi bir bilgi bulamadık. Fergânî *Tâiyye*'nin 189. beytinin şerhinde bu zâtan bahsetmiştir. Fergânî'nin aktardığına göre kendisinden "ameli kabulün alâmeti nedir?" diye sorulduğunda el-Bağdâdî, "amelini görmemendir" şeklinde cevap vermiştir.<sup>72</sup>

#### 1.1.2.2. Ders Arkadaşları

Fergânî'nin Konevî öncesi tahsil hayatına dair elimizde pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak Konevî dönemi hem vahdet-i vücûd açısından hem de Fergânî açısından oldukça bereketli bir dönemdir. Konevî'nin etrafındaki ders halkası vahdet-i vücûd teorisinin yayılması açısından ciddi bir önemi haizdir. Bu halkayı oluşturan sûfiler, İbn Arabî'nin ve Konevî'nin eserlerini gerek yazılı, gerek sözlü,

<sup>70</sup> Reşad Öngören, "Necîbüddin Büzgâş", *DİA*, İstanbul, 2006, c. 32, s. 489-490

<sup>71</sup> Câmî, *Nefehât*, 2014, s. 867.

<sup>72</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c.1, s. 336.

gerekse de kendi eserlerindeki fikirleriyle şerh ettikleri için şârihler diye anılırlar. Bu kadro, önemi sebebiyle farklı çalışmalara konu olmuştur. Örneğin Mehmet Eren, II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu için “Sadreddin Konevî'nin derslerine katılan meşhur simalar” adlı bir bildiriyle bu zâtları incelemiştir. Bu bildiride Fergânî, Müeyyidüddin Cendî (v. 691/1292 [?]), Fahreddîn-i Irâkî (v. 688/1289), Kutbeddin Şirâzî (v. 710/131), Necmeddin Dâye (v. 654/1256), Şemseddin el-Eykî (v. ?), Şerefeddin Mevsîlî (v. ?), Nasîruddin el-Konevî (v. ?), Zeynuddin Muhammed bin Ebî Bekir er-Râzî (v. 678/1279), İzzeddin Muhammed eş-Şirvânî (v. ?) gibi zatlar zikredilmiştir.<sup>73</sup> İbrahim Kunt bu halkadan üç önemli şahsiyeti müstakil bir makalede ele alır. Kunt'un ele aldığı bu üç şahsiyet Fahreddîn-i Irâkî, Müeyyidüddîn Cendî ve Fergânî'dir. Kunt'a göre hem tasavvufun derinliklerine dalarak tasavvuf edebiyatı açısından, hem de Fars edebiyatının en eski ve önemli çalışmaları olması açısından vazgeçilmez eserler bırakan bu kişiler, VII./XIII. yüzyılda binlerce kilometre uzaklıktaki memleketlerinden gelip Konya'yı mesken tutarak uzun yıllar Konevî'nin ders halkasında bulunmuşlar, onun feyiz ve bilgisinden istifade ederek en güçlü takipçileri olmuşlardır. Kunt bu çalışmasında Konevî'nin vefatından sonra yerine açıkça halîfe bırakmadığını da zikreder. Verdiği bilgiye göre Konevî, vefatından sonra Anadolu'da büyük karışıklıkların ortaya çıkacağını öngörerek takipçilerine bu toprakları terkedip Şam'a yerleşmelerini vasiyet etmiştir.<sup>74</sup>

#### 1.1.2.2.1. Müeyyidüddîn Cendî

*Fusûsü'l-hikem*'in ilk şârihi olarak kabul edilen Ebû Abdillâh Müeyyidüddîn bin Mahmûd bin Sâid el-Cendî Türkistan'ın Cend şehrinde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi, ailesi ve hayatının ilk yılları hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır.<sup>75</sup> Câmî'ye göre zâhirî ve bâtinî ilimleri cem' etmiştir.<sup>76</sup> Cendî her şeyi terkedip tasavvuf yoluna girmesini *Nefhatü'r-rûh* adlı eserinde kendisi anlatmıştır. Seyr-i sülûkunun başlangıcında hayret ve şakınlık içerisinde olduğunu belirtir. Zira

<sup>73</sup> Mehmet Eren “Sadreddin Konevî'nin derslerine katılan meşhur simalar”, *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Mebkam Yay., Konya, 2011, s. 68-77.

<sup>74</sup> Kunt, İbrahim, "Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi: Fahrüddîn-i Irâkî, Müeyyidüddîn-i Cendî, Saîdüddîn-i Fergânî", *Tarihin Peşinde*, 2013, Sayı 9, ss. 183-184.

<sup>75</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn Esmâu'l-müellifîn ve Âsâru'l-musannifîn*, Dâru İhyâi Turâsi'l-arabî, Beyrut, ts., c. 2, s. 484.

<sup>76</sup> Câmî, *Nefhât*, 1995, s. 634.

hocaları, ailesi ve dostları onun bir mürşide teslim olmak için her şeyi bırakıp gitmesini hoş görmemişlerdir. Onu bu düşüncesinden alıkoymak için her türlü şey yapmışlar, hatta aklî ve şer'î delilleri öne sürmüşlerdir. Cendî'ye göre bu kişiler nefis ve hevalarına, tabiat, örf ve adetlerine oldukça bağlıydılar. Ancak bu baskılar sebebiyle Cendî istihâre yapmış ve hafızların toplantısına gitmiştir. Murâkebe yapıp hâfızların okuduğu ilk âyeti hakem kabul etmeye niyetlenmiştir. Duyduğu ilk âyet şudur: "De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım akrabanız kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler size Allah'tan, Resûlünden ve Allah yolunda cihad etmekten daha sevgili ise, artık Allah emrini getirinceye kadar bekleyin. Allah fâsıklar topluluğunu hidâyete erdirmez."<sup>77</sup> Bunun üzerine kendisine çok ağır bir hâl galebe çalmış ve ona mâ-sivâyı terkettirmiştir. Annesinden kalan mirası öne süren babasına bu mirası hediye ederek onu bertaraf etmiş, hanımını da bin dinarlık mehirle ikna etmiştir. Hak dışında her şeyi bu şekilde geride bırakan Cendî, hac niyetiyle deniz yolculuğuna çıkmış, bu yolculuk neticesinde Konevî'yle tanışmıştır.<sup>78</sup> Konevî'nin yanında sülûkünü tamamlayan Cendî, şeyhinin vefatı üzerine (673/1274) Bağdat'a hicret ederek Konevî'nin halifesi sıfatıyla tasavvufi faaliyetlerine devam etmiştir. Bağdat'ta mehdîlik iddiasında bulunan bir şahsa muhalefet edince bir süre sıkıntı çekmiştir. Ayrıca İbn Arabî'nin *Mevâku'n-nücûm* adlı eserini de burada şerhetmiştir. Daha sonra Bağdat'tan ayrılarak Pervâneoğulları'nın hâkimiyeti altında bulunan Sinop'a gitmiş; *Nefhatü'r-rûh* adlı eserini Farsça bilen ve tasavvufa karşı alakalı olan itibarlı bir hanımın ricası üzerine burada telif etmiştir. Vefat tarihi ve yeri kesin olarak bilinmemektedir. Sadreddin Konevî'nin önde gelen müridlerinden ve halîfelerinden olan Cendî, İbn Arabî'nin tasavvuf anlayışına gönülden bağlıdır. Şeyhinin arzusu üzerine İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'ini ilk defa o şerhetmiş<sup>79</sup>, bu şerhten daha sonraki *Fusûs* şârihleri de faydalanmışlardır.<sup>80</sup>

<sup>77</sup> Tevbe 9/24.

<sup>78</sup> Müeyyidüddin Cendî, *Nefhatü'r-rûh ve Tuhfetü'l-futûh*, trc. Hayreddin Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul, 1996, ss. 152-153.

<sup>79</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, thk. Muhammed Şerefeddin Yalçın ve Kilisli Muallim Rıfat, Dârü İhyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrut, t.s., c.2, s. 1261.

<sup>80</sup> Süleyman Uludağ, "Müeyyidüddin Cendî", *DİA*, İstanbul, 1993, c. 7, s. 361-362

Günümüze ulaşan eserleri *Şerhu Fusûsi'l-hikem, Nefhatü'r-rûh ve tuhfetü'l-fütûh, ed-Dürerü'l-gâliyât, Muhtasar fî lüzûmi't-tecrîdi'l-küllî zâhiren ve bâtinen an mâsivallah, Dîvân ve Kasîdetü'l-gaybiyye* olmak üzer beş tanedir.<sup>81</sup>

#### 1.1.2.2.2. Fahreddîn-i Irâkî

Kâtip Çelebi'nin vefat tarihi zikretmediği<sup>82</sup> ve İbrahim bin Büzürmihr bin Abdilgaffâr-ı Hemedânî künyesine sahip olan Irâkî, Hemedan'ın Kumcân köyünde doğdu. Öldüğünde yetmiş sekiz yaşında olduğu bilindiğine göre 610/1213 yılında doğduğu kuvvetle muhtemeldir. Daha çok Irâkî nisbesiyle tanınan Fahreddin İbrahim Kumcânî, Cevâlîkî ve Ferâhânî nisbeleriyle de maruftur. Müellifin dönemine yakın bir tarihte adı bilinmeyen bir kişi tarafından divanına yazılan önsöze göre entelektüel bir aileye mensup olan Fahreddîn-i Irâkî çok iyi bir tahsil hayatı geçirmiştir.<sup>83</sup>

Câmî'nin ifadelerine göre çocukluğunda Kur'ân-ı ezberledi ve güzel Kur'ân okumasıyla tanındı. İlim tahsiline devam ederek 17 yaşında Hemedan medreselerinin tanınmış simalarından oldu. Bir gün medresede ders okuturken içeriye giren bir grup Kalenderî dervişinin gazel okuyarak semâ yapmaya başlamasıyla Kalenderîler'in her türlü kayıttan sıyrılmış olduklarını gördü, bu etkiyle cübbesini ve sarığını çıkarıp attı ve onlara katıldı. Kalenderîler'le birlikte Hemedan'dan ayrılan Fahreddin Irâkî, Hindistan'ın Mülân şehrine ulaştı ve burada Bahâeddin Zekeriyâ'ya intisâb etti. Burada 25 yıl kalan Irâkî, bazı anlaşmazlıklar nedeniyle hapsedilme tehlikesiyle karşı karşıya kaldı ve hankâhtan ayrılıp deniz yoluyla Umman'a gitti, oradan Hicaz'a geçerek hac farızasını yerine getirdi. Daha sonra Anadolu'ya giderek Konya'da Sadreddin Konevî'nin halkasına katıldı. Bir taraftan Fusûs derslerine devam etti, diğer taraftan Lemaât'ı yazdı.<sup>84</sup> Aynı zamanda Mevlânâ Celâleddin ve Mevlevî çevreleriyle yakın dostluklar kurdu ve hatta Mevlânâ'nın medresesindeki semâ mukabelelerine iştirak etti.<sup>85</sup> Konya'da bulunduğu sırada kendisine intisap eden Muînüddin Süleyman Pervane, onun için Tokat'ta bir hankâh yaptırdı. Anadolu'daki

<sup>81</sup> Uludağ, "Müeyyidüddin Cendî", s. 362.

<sup>82</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. 2, s. 1563.

<sup>83</sup> Orhan Bilgin, "Fahreddin Irâkî", *DİA*, İstanbul, 1995, c. 7, s. 84.

<sup>84</sup> Câmî, *Nefehât*, 2014, s. 1062-1064.

<sup>85</sup> Eflâkî, *Menâkibü'l-ârifîn*, s.332, s.452.

siyâsî çalkantılar döneminde önce Tokat'tan Sinop'a, ardından da Mısır'a gitti.<sup>86</sup> Sağlığı güngüne bozulan Fahreddîn-i Irâkî, 8 Zilkade 688'de (23 Kasım 1289) vefat etti. Şam'da Sâlihiyye Mezarlığında İbn Arabî'nin türbesi yanına defnedildi.<sup>87</sup>

Elimizde *Dîvân*, *Uşşâknâme*, *Lemaât*, *Istîlâhât-ı Sûfiyye* olmak üzere dört eseri bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle *Lemaât*'ıyla tanınır.<sup>88</sup>

### 1.1.2.2.3. Affüddin Tilimsânî

Konevî'nin bir diğer talebesi ve Fergânî'ni ders arkadaşı Affüddin Tilimsânî'dir. Kâtip Çelebi onu *Tâiyye* başlığı altında ele alır ve şerhinin Fergânî'ninkine göre daha muhtasar ve kullanışlı olduğunu belirtir. Vefat tarihini ise 690/1291 olarak verir.<sup>89</sup> Künyesi Ebü'r-Rebî' Affüddîn Süleymân b. Şemsiddîn Alî b. Abdillâh el-Kûmî olan Tilimsânî 610/1213 yılında Cezayir'in Tilimsân şehrinde doğmuştur. Tilimsân'da bir süre tasavvufî çevrelerle içli-dışlı olduktan sonra kendisine bir mürşid-i kâmil bulmak için memleketinden ayrılmıştır. Anadolu'ya vardığında Konya'da Sadreddin Konevî'nin ders halkasına dâhil olmuştur. Konya'da kırk defa halvete girdiği rivâyet edilmekle beraber bu rivâyetin abartılı olduğu zikredilir. Konevî'nin Şam'dan ikinci defa Mısır'a gittiği seyahate katılmış, Kahire'de Şeyhüşşüyûh Şemseddin el-Eykî'nin sahibi olduğu Saîdü's-süadâ (Salâhiyye) Hankâhı'nda Eykî'nin de hocası olan Sadreddin Konevî ile birlikte kalmıştır.<sup>90</sup> Burada Fergânî ile beraber hocalarının İbn Fârız'ın *Tâiyye*'sini Farsça olarak şerhettiği derslerini takip etmiştir. Yine burada Konevî ile birlikte İbn Seb'în ile tanıştığı da rivâyet edilen bilgiler arasındadır. İbn Seb'în, kendisine yöneltilen bir soru üzerine Konevî'nin tevhid ilminde muhakkik sûfilere sayıldığını, Afif et-Tilimsânî denilen gencin ise bu hususta Konevî'den daha mahir olduğunu söylemiştir.<sup>91</sup> Tilimsânî, Kahire'den ailesiyle birlikte ayrıldıktan sonra 665-670/1267-1271 yılları arasında Şam'a gidip Kâsiyûn dağı eteklerindeki Sâlihiyye'de

<sup>86</sup> Câmî, *Nefehât*, 2014, s. 1064; Bilgin, *a.g.e.*, s. 84-86.

<sup>87</sup> Câmî, *a.g.e.*, 2014, ss. 1065-1066.

<sup>88</sup> Bilgin, "Fahreddin Irâkî", s. 86.

<sup>89</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c.1, s. 266.

<sup>90</sup> Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Affüddin", *DİA*, İstanbul, 2012, c. 41, ss. 163-164.

<sup>91</sup> İbnü'l-imâd, *Şezeratü'z-zeheb*, c. 7, ss. 719-720.

hayatını devam ettirmiştir. Öyleki, kaldığı mahalle günümüzde “Afîf” olarak anılmaktadır. Burada Memlûk Sultanı Kalavun zamanında hazine vergilerinin toplanmasından sorumlu bir göreve getirilmiştir. Bir yandan da tasavvufî faaliyetlerine devam etmiştir. Ömrünün sonuna kadar hazinedarlık görevinde bulunan Tilimsânî 5 Receb 690’da (4 Temmuz 1291) Dımaşk’ta vefat etmiş ve Sûfiye Kabristanı’na defnedilmiştir.<sup>92</sup>

Tilimsânî’nin günümüze *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, *Şerhu Mevâkıfî’n-Nifferî*, *Dîvân*, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, *Şerhu Esmâillâhi’l-hüsna*, *Şerhu Tâiyyeti İbni’l-Fârız*, *Şerhu Ayniyyeti İbn Sînâ*, *Risâle fî İlmi’l-arûz* adlı eserleri ulaşmıştır.<sup>93</sup>

## 1.2. Fergânî’nin Eserleri

Fergânî’ye aidiyeti kesin olan üç eser vardır. Bu üç eserden iki tanesi İbn Fârız’ın *Tâiyye* adlı kasidesinin Farça ve Arapça şerhleridir. Üçüncüsü de bir dervişin el kitabı diyebileceğimiz küçük hacimli bir eserdir.

### 1.2.1. *Meşâriku’d-derâriyyi’z-züher fî keşfi hakâiki nazmi’-d-dürer*

#### a) Eserin Fergânî’ye Aidiyeti

Fergânî’nin bu eseriyle alakalı üzerinde durmamız gereken nokta, eserin *vâridat* veya *maarif* kategorisine girip girmeyeceğidir. Terim olarak, sûfilerin vehbî bilgilerini ifâde etmek için kullanılan “ma’rifet”in çoğulu olan “maârif” türü eserler; şeyhin sohbet esnasında kendisine vârid olan vehbî bilgileri anlattığı anda, yahut sonradan, zihinde kaldığı hâliyle yazılarak oluşturulur. Aslında, ilhâm yoluyla kalbe gelen ve söylenen sözlere verilen bir ad olan “vâridât”la eş anlamlı sayılır. Buna bir örnek olarak Sultan Veled’in *Maarif*’ini verebiliriz. Sultan Veled eserini derslerde tuttuğu notlardan veya derslerden zihninde kalan bilgilerden istifade ederek telif ettiği için, Fergânî’nin *Meşârik*’inde olduğu gibi, Maarif’in Sultan Veled’e aidiyeti tartışmaları söz konusu olmuştur. Ancak Küçük’ün tespitlerine göre “*Maârif*”in Sultân Veled’in kendi kaleminden çıktığını kabul etmemiz gerekir. Eserin adının bazı

<sup>92</sup> Zehebî, *el-İber*, c.3, ss.372-373, Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Afifüddin", *DİA*, İstanbul, 2012, c. 41, ss. 163-164.

<sup>93</sup> Ceyhan, *a.g.e.*, s. 164.

nüşhalarda, *Maârif* olarak değil de *Nesr-i Sultân Veled* şeklinde geçmesi de bunu te'yîd eder mahiyettedir. O dönemde, ünlü sûfilerin sözlerinin *Maârif* adı altındaki kitaplarda toplanması âdetinin yaygın olduğunu, dedesi Sultânü'l-ulemâ Bahâeddîn Veled, Burhâneddîn Muhakkık Tirmîzî ve Şems'e de bu adda bir eser izâfe edilmesinden anlamak mümkündür.<sup>94</sup> Hatta yaygın adı *Makâlât* olan Şems'in maarifini Sultan Veled bizzat kendisi derlemiştir.<sup>95</sup> Bu bilgilerden hareketle şöyle bir sonuca varabiliriz: Konevî'nin *Tâiyye* şerhi yaptığı dersler, kendi vâridâtının ürünüdür. Fergânî ve Tilimsânî bu derslerden tuttuğu notlardan eserler telif etmişlerdir. Eğer Sultan Veled'in Maarif'i gerçek anlamıyla *maarif* veya *vâridat* tarzı bir eser olarak kabul edilmekteyse, *Meşârikü'd-derârî*'yi de bu kategoriye dâhil etmek gerekir. Bu konuda Mahmut Erol Kılıç'ın farklı bir görüşü vardır. Kılıç, her ne kadar eserin müellifi Fergânî olsa da, Konevî'nin derslerinde tutulan notlar olduğu için ve Fergânî'nin de açıkça üstâdının feyz ve bereketinden istifadesini belirttiği için bu eseri Konevî'nin eserleri arasına katmayı teklif etmiştir.<sup>96</sup> Bütün bunlarla beraber Konevî, esere yazdığı takrîzde meseleye bu şekilde yaklaşmaz ve böylesine müşkil bir kasîdeyi şerh eden talebesini tebrîk eder. Bu durum eserin Fergânî'ye aidiyeti konusunda şüpheye yer bırakmamaktadır.

#### b) Eserin Adı

Fergânî'nin muhtemelen ilk telifi olan ve İbn Fâriz'ın *Nazmü'd-dürer*, *Nazmü's-sülûk* ve *Tâiyyetü'l-kübrâ* adlarıyla tanınan kasidesinin Farsça şerhi olan *Meşâriku'd-derâriyyi'z-züher fi keşfi hakâiki nazmi'-d-dürer*, Vezir Muînüddin Pervâne'ye ithaf edilmiştir. “Manzum incilerin hakikatlerinin keşfinde parlak yıldızların doğuş yerleri” şeklinde salt tercümesini verebileceğimiz bu eser, bize İbn Fâriz'ın ve kasîdelerinin, özellikle *Tâiyye*'nin vahdet-i vücûd ekolünde ne kadar önemli olduğunu da göstermektedir.

<sup>94</sup> Küçük, *Sultan Veled ve Maarif'i*, s. 65.

<sup>95</sup> Küçük, *Küpten Sızan Sırlar: İntihânâme-i Sultan Veled*, Ataç Yay., İstanbul, 2010, s.27.

<sup>96</sup> Mahmut Erol Kılıç, Açılış Konuşması, II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu, *Bildiriler Kitabı* içinde MEBKAM Yay., Konya, 2011, s. 16-17.



### c) Yazılış Sebebi

Fergânî'nin bu şerhe başlama sebebi olarak şöyle bir rivâyet vardır. Konevî bu kasîdenin şerhini İbn Arabî'den ricâ edince İbn Arabî bu kasîdenin bir gelin olduğunu ve Konevî'nin evlatlarından birine nasip olacağını ifade etmiştir. Ardından İbn Arabî Konevî'ye bununla alakalı beş defter vemiştir. Konevî'nin kendisi de derslerinden sonra *Tâiyye*'den beyitler okumuş, İbn Arabî'nin verdiği bu defterden nakillerde bulunmuş, en son da kendi vâridâtını eklemiştir. İşte Fergânî, Tilimsânî'yle beraber, bu derslerden Farsça notlar tutmuş ve *Tâiyye* şerhinin *Meşâriku'd-derârî* adlı ilk versiyonunu telif etmiştir. Daha sonra eserini Arapça'ya tercüme ederek ve genişleterek yeniden telif etmiştir.<sup>97</sup> Bu şekilde Fergânî, her iki üstâdı nezdinde de husûsî bir öneme sahip olan bu kasîdenin ilk şârihi olma ünvanını kazanmıştır.

*Tâiyye* üzerine önemli çalışmaları bulunan Scattolin de Fergânî'ye hasrettiği makalesinde Fergânî'nin bu şerhinden ve öneminden sitâyişle bahseder. Ancak Scattolin'in dikkat çektiği bir başka mesele Fergânî'nin bu şerhi telif ederken kasîdenin gerçek mânâsına ne kadar bağlı kaldığıdır. Ona göre İbn Fârız'ın *Tâiyye*'si ilâhî aşk ile kendinden geçmiş bir gönlün ifadeleridir; ancak Fergânî bu ifadeleri İbn Arabî'nin varlık düşüncesiyle telif etmeyi ustalıkla başarmıştır.<sup>98</sup>

### d) Nüshaları

#### d.1. Yazma Nüshalar

Eserin en eski tarihli nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir. Ayrıca eserin bir nüshası da Konya'da bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz nüshalar şu şekildedir:

- i. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no: 1511, istinsah tarihi: 678/1279
- ii. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 4076, istinsah tarihi 688/1288
- iii. Süleymaniye Ktp., Eyüp Camii, no: 177, istinsah tarihi 714/1314
- iv. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 1944, ts.
- v. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 1907, ts.

<sup>97</sup> Kâtîp Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. 1, s. 265-266.

<sup>98</sup> Scattolin, "al-Farghânî's Commentary on al-Tâiyyat al-Kubrâ", s. 35.

- vi. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 1908, ts.
- vii. Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, no: 606, ts.
- viii. Süleymaniye Ktp., Resisülkütab, no: 1134, ts.
- ix. Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, no: 707, istinsah tarihi: 921/1515
- x. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no: 177, istinsah tarihi: 714/1314
- xi. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no: 3781, ts.
- xii. Süleymaniye Ktp., Fatih, no: 3967, ts.
- xiii. Süleymaniye Ktp., Fatih, no: 3968
- xiv. Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., no: 297.7, RDS411, ts.

#### d.2. Baskıları

Eseri, Eyüp Camii nüshasıyla, 1260 (1844) tarihli bir Tahran nüshasını karşılaştırıp uzunca bir önsöz ve indeks ilâvesiyle Seyyid Celâleddin Âştiyânî yayımlamıştır.<sup>99</sup>

#### e) Kaynakları ve Üslûbu

Eserin şerh bölümünün kaynağı Konevî'dir. Daha önce de belirtildiği üzere Fergânî, Konevî'nin *Tâiyye* derslerinde tuttuğu notlarla bu eseri te'lif etmiştir. Şerh kısmında Konevî'nin yoğun etkisi ve katkısı olsa da, mukaddime bölümü için aynı şeyleri söyleyemeyiz. Fergânî, mukaddimedeki varlık mertebeleri çerçevesi içerisinde sadece Konevî'nin fikirlerinden değil, İbn Arabî'nin fikirlerinden de etkilenmiştir. Ancak *Müntehâ*'da rastladığımız Herevî'nin (v. 481/1089) hâl-makâm tasnifi, Fergânî'nin bu eserinde yoktur. Eserin üslûbu, klasik bir vahdet-i vücûd metni tarzındadır ve oldukça girift ifadelerle doludur. Ayrıca Fergânî görüşlerini teyid etme sadedinde ayetlerden ve –mevzû olanlarla beraber– hadislerden istifade etmiştir.

#### f) Muhtevâsı

Konevî'nin kısa bir takriz yazdığı eserin mukaddimesi dört bölüm şeklindeki dört asıldan müteşekkildir. Birinci bölümde Fergânî gayb mertebesi, ilim ve şühûdun, nur ve vücûdun itibar ve sıfatları ile evveliyet ve mebdeliyyetin hükmünü ele alır. İkinci bölümde âlem-i ervâhın taayyünü ile âlem-i misâlin zuhûru ve

<sup>99</sup> *Meşârikü'd-derârî Şerh-i Tâiyye-i İbnü'l-Fârid*, thk. Celâleddin Âştiyânî, Encümen-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî, , Tahran, 1978.

tahakkuku incelenmiştir. Üçüncü bölümde Âdem'in yaratılışıyla âlem-i ecsâm ve insanın yeryüzüne gelmeden önceki yaratılış süreci, dördüncü bölümde ise insanın neş'eti, ahvali, etvarı ve kemâliyle varlıkta bulunan her şeyin yaratılış maksadının insan olduğu hakkındadır. Fergânî bu şekilde okuyucuyu hazırladıktan sonra kasîdenin şerhine geçer. Muhtevâyla alakalı *Müntehâ'l-medârik*'te daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

#### g) Etkileri

Fergânî'nin etkileri ayrı bir başlık altında verileceği için burada vermeye gerek görülmedi.

### **1.2.2. Müntehâ'l-medârik ve müntehâ lübbi külli kâmilin ve ârifin ve sâlik**

#### a) Eserin Adı

Fergânî muhtemelen daha geniş bir kitleye hitâb edebilmek ve kendi görüşlerini de eklemek amacıyla *Meşârikü'd-derârî*'yi Arapça'ya tercüme etmiş ve adını *Müntehâ'l-medârik ve müntehâ lübbi külli kâmilin ve ârifin ve sâlik (Bütün Kâmillerin, Âriflerin ve Sâliklerin idraklerinin ve özlerinin son noktası)* koymuştur.

#### b) Yazılış Sebebi

Fergânî, Konevî'nin derslerinden istifade ederek te'lif ettiği *Meşârikü'd-derârî*'yi, belki de Tâhûn şeyhi iken Arapça konuşulan bir muhitte daha geniş bir kitleye ulaşmak için, üçte bir oranında genişleterek tercüme etmiştir. Fergânî, görüşlerini biraz daha serbestçe ifade edebilmek adına bu yöntemi izlemiş olabilir. Ayrıca bu esere ilave ettiği Herevî'nin hâl-makâm tasnifi, *Meşârikü'd-derârî* ile *Müntehâ* arasındaki önemli farklardan biridir. Fergânî'nin vahdet-i vücûd terimini hâl ve makâmları anlatırken kullanması, vahdet-i vücûd teorisinin klasik dönem tasavvuf anlayışından kopuk bir düşünce olmadığını göstergesidir.

#### c) Nüshaları

##### *c.1. Yazma Nüshaları*

Eserin pek çok yazma nüshası vardır ve bu durum eserin Osmanlı döneminde önemli bir eser olduğunu göstergesidir. Eserin tespit edebildiğimiz 16 nüshasının kayıtları şu şekildedir:

- i. Süleymaniye Ktp., Carullah, no: 1107, istinsah tarihi: 741/1340.
- ii. Süleymaniye Ktp., Carullah, no: 1746, ts.
- iii. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, no: 236, ts.
- iv. Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, no: 463, istinsah tarihi: 718/1318.
- v. Süleymaniye Ktp., Kadızade Mehmed, no: 273, istinsah tarihi: 822/1419.
- vi. Süleymaniye Ktp., Laleli, no: 1394, ts.
- vii. Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, no: 706, ts.
- viii. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 1347, ts.
- ix. Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, no: 2105, istinsah tarihi: 785/1383.
- x. Nurosmaniye Ktp., no: 5062, , ts.
- xi. Ragıp Paşa Ktp., no: 669, istinsah tarihi: 874/1469.
- xii. Ragıp Paşa Ktp., no: 670, istinsah tarihi: 763/1361.
- xiii. Ragıp Paşa Ktp., no: 672, istinsah tarihi: 933/1526.
- xiv. Manisa İl Halk Kütüphanesi, no: 1662, istinsah tarihi: 997/1588.
- xv. Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe HalkKütüphanesi, no: 1850, , ts.
- xvi. Süleymaniye Ktp., Fâtih, no: 3966 , istinsah tarihi 728/1329.

Eserin mukaddimesi vahdet-i vücûdun sistematik bir özeti mahiyetinde olduğu için ayrı değerlendirilmeyi haketmektedir. Bu görüşümüzü destekleyici mahiyette eserin sadece mukkadimesini içeren yazma nüshalar vardır ve kayıtları şu şekildedir:

- i. Süleymaniye Ktp., M. Arif-M. Murad, no: 0059, ts.
- ii. Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, no: 382, , ts.
- iii. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no: 1771, ts.

### *c.2. Baskıları*

Fergâni'nin bu eseri, Kâşgar Emîri Yâkub Han'ın isteği üzerine Ahmed Ziyâeddin Gümüshânevi'nin müridlerinden Muhammed Şükrî el-Üffî'nin

tashihleriyle basılmıştır (İstanbul 1293).<sup>100</sup> Eserin modern baskısı Dr. İbrahim Âsım Keyyâlî'nin tahkikiyle 2007 yılında Lübnan'da basılmıştır. Keyyâlî bu baskıda hangi nüshayı kullandığını belirtmemiştir ancak 1293 İstanbul baskısını kullanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu konuda elimizdeki en önemli veri, 19. sayfada geçen “amelî” kelimesinin, 1293 baskısında da bu şekilde geçmesidir. Oysaki istinsâh tarihi H. 741 olan Cârullah 1107 numaralı yazma nüshada bu kelime “ilmî” olarak geçmektedir<sup>101</sup> ki siyak ve sibâk açısından daha uygundur. Bunun dışında matbu nüshada bir problem tespit edilmemiştir. Zaten Keyyâlî'nin, Cendî gibi diğer şârihlerin de eserlerini tahkik etmiş olması, matbû nüshanın güvenilirliğinin bir delili olarak görülebilir.

#### d) Kaynakları ve Üslûbu

Bu eserde de İbn Arabî ve Konevî etkisi âşikârdır. Ancak Fergânî'nin bu eserinin daha geniş olması, kendi görüşlerinin de artık esere girdiğini göstermektedir. Üslub yine çetrefillidir, yoğun bir vahdet-i vücûd metnidir. Hatta İbn Haldun'a göre şerh ederken metni daha anlaşılır kılmak yerine zoru daha da zorlaştırmıştır.<sup>102</sup> Fergânî mukaddime kısmında genellikle İbn Arabî ve Konevî'nin fikirlerinden istifade etmiştir. Bununla beraber eserin hâller ve makâmlar kısmı Herevî'nin tasnifine göre ele alınmıştır. Fergânî bu eserin şerh kısmında ise yer yer kendinden önceki sûfîlerin; özellikle Necîbüddin Ali bin Büzgâş, Muhammed bin Sükdân el-Bağdâdî, Şihâbuddin Sühreverdî gibi kendi silsilesindeki sûfîlerin sözlerinden alıntılar yapmıştır. Fergânî bu eserinde de ayet ve hadislerle görüşlerine delil getirmiş ancak hadis kitaplarında geçmeyen sözleri de eserinde hadis olarak zikretmiştir.

#### e) Muhtevası

Mukaddimede konular yine benzer şekilde “rütbe-i zât”, “mertebe-i ervâh”, “âlem-i misâl” ve “neş'etü'l-insân” olmak üzere dört asıl şeklinde ele alınmıştır. Bu mukaddimede vahdet-i vücûd'un temel meseleleri İbn Arabî ve Konevî'yi

<sup>100</sup> Kılıç, "Fergânî", s. 382.

<sup>101</sup> Fergâî, *Müntehâ'l-medârik* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah No: 1107, vr. 5a.

<sup>102</sup> İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1998, ss. 256-527.

mezcederek sunulmuştur. Mukaddimenin son kısmında haller ve makāmlar konusuna da değinilmiştir ve bu son kısımda büyük ölçüde Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'inden istifade edilmiştir. Şerh kısmında da Fergânî kasîdeyi dört sefer başlığı altında incelemiştir.

Fergânî bu şerhinde vahdet-i vücûd konusunun dışına çok çıkmamıştır. Bununla beraber, temas ettiği farklı konular da olmuştur. Bu konulardan birisi Rabb'in görülmesi meselesidir. Fergânî seyr sahibi sûfinin dünyevî kısımlar ve hükümlerden ölmedikçe ve duyu organlarıyla hissedilen şeylerden gaybete ulaşmadıkça Rabb'ini göremeyeceğini söyler. Ancak bu ölümün manevî olabileceği şeklinde de bir kapı aralar. Zira manevî ölüm, yani fenâ, sûrî ve tabîî ölümden daha zordur. Öyle ki, tabîî ölümle ölen birisinin hisleri tamamen his âleminden gaybete ulaşamayabilir. Ancak manevî ölümle ölen biri her türlü hissiyattan gaybete ulaşabilir.<sup>103</sup> Fergânî bu eserinde nefislerin tasnifine de değinir ve Nefs-i emmâre, Nefs-i Levvâme, Nefs-i mutmainne, Nefs-i mülheme gibi nefis türlerinden bahseder.<sup>104</sup> Bu eserin dikkat çekici konularından biri de insanın emaneti yüklenmesidir. “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir.”<sup>105</sup> âyetini tefsir sadedinde Fergânî Hz. Âdem'in cem'iyyetiyle bu emaneti yüklendiğini bildirir. Bu emanet hakîkî marifet, muhabbet ve bütün varlıkları kuşatıcılıktır.<sup>106</sup> Fergânî Ebû Yezîd Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr gibi şatahat sahibi sûfilere de de değinir. “Kendimi tenzih ederim! Şânım ne yücedir” dediğini Ebû Yezîd'e söylediklerine onlara kızmış ve niçin kendisini öldürmediklerini sormuştur. Eğer böyle yapsalardı onların dîn namına mücadele vermiş olacaklarını, kendisinin de şehid olacağını söylemiştir. Çünkü Fergânî'ye göre o, hükm-i zâhir ile hükm-i bâtın arasındaki farkı biliyordu. Benzer bir durum “Ene'l-hak!” diyen Hallâc için de geçerlidir. Kendisini öldürmeye gelenler için şöyle dua etmiştir: “Allah'ım, beni katletmek için toplanan kulların Sana yaklaşmak ve Senin dinini yüceltmek istiyorlar! Onları bağışla!” Zira Fergânî'ye göre burada

<sup>103</sup> Fergânî, *Münteha'l-medârik*, c.1, s. 157.

<sup>104</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c.1, ss. 194-195, ss. 250-251.

<sup>105</sup> Ahzâb 33/72.

<sup>106</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c.1, s. 379.

Hallâc, şeriatın zâhirî hükmünün, hakîkî bâtinî hükme muhalefet ettiğini biliyordu. Bundan dolayı bâtinî hükmü göremeyenleri sorumlu tutmuyordu.<sup>107</sup>

#### f) Etkileri

Fergânî'nin etkileri ileride ayrı bir başlık altında verileceği ve bu eserin tesirleri de orada tartışılacağı için burada vermeye gerek görülmedi.

### ***1.2.3. Menâhicü'l-ibâd ile'l-meâd***

#### a) Eserin Adı

Fergânî'nin ustalık döneminde kaleme aldığı bu eser, muhtemelen onun son eseridir. *Menâhicü'l-ibâd ile'l-meâd* ifadesi, “insanı ebedi hayata ulaştıran yöntemler” şeklinde tercüme edilebilir.

#### b)Yazılış Sebebi

Fergânî'nin Konevî'nin vefâtından sonra büyük bir ihtimalle Tâhûn adlı Hankâhın şeyhi iken Farsça olarak yazdığı bu eser daha çok amelî tasavvufa taalluk eden meseleleri ele almıştır. Câmî'nin, “ehl-i tarikin, hakikat yoluna sülûku, bu bilgiler olmadan olmaz” ifadesinden de anlaşılacağı üzere<sup>108</sup> eserle amaçlanan, mürîdlere muhtasar bir şekilde imanî ve amelî bilgiler vermek ve tarikat âdâbını öğretmektir. Dolayısıyla Fergânî'nin öncelikli hedef kitlesi Tâhûn'daki mürîdleri olabilir.

#### c) Nüshaları

##### *c.1. Yazma Nühalar*

Eserin tespit edebildiğimiz yazma nüshaları şu şekildedir:

- i. Bursa Sultan Orhan Camii Kütüphanesi, Emîniye Kısmı 97/1437, ts.
- ii. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 2373, ts.
- iii. Süleymaniye Ktp.,Carullah, 1106, ts.

##### *c.2. Baskıları*

<sup>107</sup> Fergânî, *Münteha'l-medârik*, c.1, s. 477.

<sup>108</sup> Câmî, *Nefehât*, 1995, s.772.

Eser, mezkûr üç yazma nüshasından bir metin oluşturulmak sûretiyle yayımlanmıştır.<sup>109</sup> Bu neşirde nüsha farklılıkları gösterilmediği gibi metne ilâveler de yapılmıştır.<sup>110</sup> *Menâhicü'l-ibâd*, İdrîs-i Bitlisi'nin (v. 926/1520) oğlu Defterdar Ebu'l-fazl Mehmed Efendi (v. 982/1574) tarafından *Medâricü'l-i'tikâd* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.<sup>111</sup> Chittick ise *Medâricü'l-i'tikâd*'ın Arapça olduğunu düşünmektedir. Yine Chittick'in aktardığına göre Kutbuddin Şirâzî, *Dürretü'l-tâc* isimli eserinin son kısmı olarak *Menâhic*'i almış ve bunu eserin en önemli kısmı şeklinde takdim etmiştir.<sup>112</sup>

### c) Kaynakları ve Üslûbu

Eser itikadî ve amelî meselelerle başladığı için doğal olarak temel kaynakları Kur'an ve sünnettir. Eserin tasavvuf âdâbıyla alakalı kısmı ise Sühreverdî tarîkati esas alınarak telif edilmiştir. Şihabüddin Sühreverdî ve Necîbüddin Büzgâş'dan rivâyetler vardır. Muhtemelen tarîkate yeni intisap etmiş mübtedîler için kaleme alınmış olduğu için, anlaşılır ve sade bir üslûbu vardır.

### d) Muhtevası

Eserin mukaddime bölümünde iman ve islâm kavramları ve mahiyetleri üzerinde durulur. Mukaddimenin dışında eserin üç kaidesi vardır. Birinci kaide selîm bir itikad bağlamında Allah'a, meleklerle, peygamberlere iman, sahabeler ve mezhebler, büyük günahlar ve kıyamet işlenmiştir. İkinci kaide müslümanlığın rükünleri bağlamında dört mezhebe göre namaz, namaz vakitleri, hâdesten ve necâsetten taharet, gusl ve hayz, nifâs, abdesti bozan haller, istincâ, istibrâ ve istinkâ, teyemmüm, setrül'avret, istikbâl-i kible, niyet, ezan, kâmet, cemâatle namaz, farz namazlar ve cuma namazı, kelime-i şehâdet ve tevhîd, namazın vacibleri, sehiv secdesi, tilavet secdesi, vitir namazı, kunut, bayram namazları, fitir sadakası, kurban, arefe ve bayram tekbirleri, teşrik günleri, namazın sünnetleri ve müstehâbları, sünnet namazlar, teravîh, yolcu namazı, namazın kılınışı ve âdâbı, tekbirin sırrı, sabah namazının sünneti, ilâhî isimler, duha ve istihâre namazı, tesbih ve regaib gecesi

<sup>109</sup> Hakikat Yay., İstanbul, 1990.

<sup>110</sup> Kılıç, "Fergâni", s. 382.

<sup>111</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yay., İstanbul, 1975, c. 3, s.47.

<sup>112</sup> Chittick, "Fargâni, Sa-îd al-Dîn al-Mohammad", *Encyclopaedia Iranica* (Online Versiyon), <http://www.iranicaonline.org/articles/fargani-said-al-din-mohammad-b-ahmad-sufi> (21.06.2014)



namazı, Kur'an okuma, zekât, oruç ve hac konuları işlenmiştir. Üçüncü kaidede tarîkat âdâbı anlatılır. Bu kaidenin konu başlıkları Hak ile muamele, Halk ile muamele, meşâyihin âdâbı, ulemâ-i zâhir âdâbı, üstad-talebe münasebeti, evlat-baba ilişkisi, Fergânî'nin tarîkat silsilesi, mürîdin şeyhine karşı âdâbı, şakirdlerin üstadlarına karşı muamele âdâbı, hizmetkârlara ve genç oğlanlara karşı tavır, sefer ve seferden dönüş âdâbı, kıyafet ve yeme âdâbı, izdivâc âdâbı, ticaret, alım-satım, faiz ve semâ' şeklindedir. Görüldüğü üzere Fergânî bu küçük hacimli eserine sâlikin hem rûhî, hem dînî, hem tasavvufî, hem de beşerî hayatına dair pek çok faydalı bilgiyi sığdırmıştır.

Bu eserdeki mürid-mürşid ilişkisi tasavvuf erbâbı için ciddi önemi haizdir. Daha önce de geçtiği üzere Fergânî burada üç ayrı intisap şeklinden bahseder. Birincisi hırka intisâbı, ikincisi zikir telkini ile intisâb, üçüncüsü ise sohbet ve hizmet intisâbıdır. Hırka intisâbı da ikiye ayrılır: irâde/müridilik hırkası ve teberrük hırkası. Müridlik hırkasını tek bir şeyhten almak gerekirken teberrük hırkası farklı şeyhlerden alınabilir.<sup>113</sup> Mürîdin riâyet etmesi gereken ilk kural kendi şeyhinden başkasına yönelip meyletmemesidir. İkinci kural, müridin nefsiyle ve malıyla şeyhinin elinde gassâlin elindeki meyyit gibi olmasıdır. Üçüncü kural, şeyhin huzurunda sessiz ve edebli olmalı; onun yanında fazilet ve ilmîni izhâr etmekten kaçınmalı, şeyhi izin vermedikçe ona soru bile sormamalıdır. Dördüncü kural, müridin gönlündeki en âlî ve yüce makâm, şeyhine ait olmalıdır. Beşinci kural, şeyhin huzurunda edeb, ta'zîm ve vakarla bulunmalıdır. Altıncı kural, şeyhine bir mesele arzedeceği zaman, şeyhin hanesinden veya halvetten çıkmasını beklemelidir. Yedinci kural, eğer şeyhinin ahvâli veya akvâliyle alakalı gönlüne olumsuz bir şey gelirse, derhal Hz. Musa ve Hz. Hızır kıssasını hatırlayıp meselenin hikmetini çözmeye çalışmalıdır. Sekizinci kural, şeyhinin huzurunda kendi seccadesini serip seccadede oturmamalıdır. Ayrıca semâ esnasında vecd ve tevâcüdüne hâkim olmalıdır. Dokuzuncu kural, cüz'î ve küllî bütün işlerinde daima şeyhinin memnuniyetsizliğinden korkmalıdır. Onuncu kural, şeyhinden kendisine hırka giydirmesini istememektir.<sup>114</sup>

<sup>113</sup> Fergânî, *Menâhicü'l-ibâd*, ss. 180-181.

<sup>114</sup> Fergânî, *a.g.e.*, ss. 178-180.

Fergânî bu eserinde bedenle yapılan seferi üçe ayırır: Farz olan sefer, Mendub olan sefer ve mübah olan sefer. *Farz olan sefer* beş tanedir: umûmî seferberlik zamanında cihâd için, imkân var ise hac yolculuğu için, ebeveynin daveti için, mezâlîme karşı koymak için ve farz ilimleri tahsil etmek için. *Mendub olan sefer* ise 12 tanedir: normal zamanda cihâd için, Ravzâ-i Tâhire için, Mescid-i Aksâ için, ilim talebi için, eniyâ ve evliyânın kabirlerini ziyaret için, meşâyihî ziyaret için, “(Resûlüm!) De ki: Yeryüzünde gezip dolaşın da, daha öncekilerin âkıbetleri nice oldu, görün. Onların çoğu müşrik idi.”<sup>115</sup> âyeti mûcibince Hakk’ın âsâr-ı ibretini müşâhede için, mücâhede için, uzlet için, insnaları nefsinin şerrinden korumak ve ihlâsa ulaşmak için, nefsindeki kötülüklerin gitmesi ve güzel ahlâkın zâhir olması için, ve güzel ahlâkı öğrenmek amacıyla ahlâklı dostlarla beraber olmak için. *Mübah olan sefer* ise dört tanedir: İlm-i ferâiz ve dînî fazîletleri öğrenmek için, nefsinden ve şeytandan emin olmak amacıyla perhîz yapmak için, nefsin helâk ve ziyâna uğramaktan muhafaza edecek iyi ahlâk için, rızkını Hakk’ın vereceğine dâir yakîninin artması için. Fergânî bunlardan başka seferin vakti ve âdâbına da değinmiştir.<sup>116</sup>

Fergânî bu eserinde evlilik konusunu da ele almıştır. Evvelâ evlilik ve bekârlıkla ilgili hükümlerin şahıslar ve dönemler bağlamında ihtilâf edebileceğini söyler. Evlilik Hz. Peygamber (s.a.s), sahabe ve tabiîn döneminde ciddî şekilde teşvik edilmiş bir sünnettir. Hz. Peygamber’den önceki dönemlerde bekârlığı gerektiren ruhbanlık teşvik edilmiş olabilir ve hatta Hz. İsa’nın bekârlığı da bu meyanda değerlendirilebilir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s) rûhâniyeti ve cismâniyeti, sûret ve mânâyı, vahdet ve kesreti cem’ etmiştir.<sup>117</sup>

#### e) Etkileri

Fergânî’nin bu eserinin yeterince tanındığını ve okunduğunu söylemek oldukça güçtür. Ancak daha önce geçtiği üzere Câmî’nin ve Kutbuddin Şirâzî’nin ifadelerinden, eserin bir dönem sûfîler için oldukça önemli bir el kitabı olduğu

<sup>115</sup> Rûm 30/42.

<sup>116</sup> Fergânî, *Menâhicü’l-ibâd*, ss. 192-197.

<sup>117</sup> Fergânî, *a.g.e.*, s. 203.

anlaşılmaktadır. Ayrıca eserin Osmanlı döneminde tercüme edilmesi de, zamanında önemli ve etkili bir eser olduğu fikrini vermektedir.

### 1.3. Fergâni'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Tesirleri

Fergâni'nin tasavvuf tarihindeki yerini anlamak için onun sistematize ettiği ve daha sonraları vahdet-i vücud olarak bilinegelen tevhid anlayışının ilk sufilerden itibaren geçirdiği evrelere kısa bir gözatmak gerekir. Bunun için aşağıdaki alt başlıklara gerek duyulmuştur:

#### 1.3.1. İlk sûfilerin Tevhid Anlayışı

Tevhîdin temel anlamı, mahlûkât âlemindeki her şeyin tek hakikat olan Allah'tan geldiğidir. Tevhidle birlikte ehad, vâhid, ehadiyyet, vâhidiyyet ve vahdâniyyet gibi vahdet kökünden türemiş ifadeler İslam bilginleri tarafından tartışma konusu edilmiştir.<sup>118</sup>

Tevhîd kelimesi, sözlükte bir şeyi birlemek, tek yapmak anlamındaki “vahhade” fiilinden türemiştir.<sup>119</sup> İslâm dininin özü olması hasebiyle tevhid, Kur'ân-ı Kerîm'in üzerinde çok durduğu bir kavramdır. Ancak, kelime bu haliyle değil de aynı kökten gelen vâhid, ehad ve vahde halleriyle Kur'an'da geçer. *Vâhid* kelimesi Kur'an'da 25 defa<sup>120</sup>, vahde(hû) altı defa<sup>121</sup>, ehad ise 33 defa<sup>122</sup> geçer.

Tevhid akidesinde Vâhid olan Allah, ulviyet ve celâlette tektir, mislinin olmasından münezzehtir.<sup>123</sup> Bir başka ifadeyle tevhîd, Allah'tan başka her şeyin ulûhiyetini nefyetmekle Zât'ının isbâtıdır.<sup>124</sup> İslâm inancının merkezinde bulunan tevhidin mukâbilinde şirk vardır ve kişiyi iman dairesinin dışına atar. İslâm âlimleri şirkin affedilmesinin aklen bile caiz olmadığını belirtmişlerdir. Ancak Eş'ârî

<sup>118</sup> William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 2008, s. 282.

<sup>119</sup> Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdusettar Ahmed Ferrac, et-Turâsu'l-Arabî, Kuveyt, 1965, c.9, s. 266.

<sup>120</sup> Muhammed Said Lehham, *Mu'cemu'l-müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*, Dâru'l-marife, Beyrut, 2009, s. 947.

<sup>121</sup> Lehham, *a.g.e.*, s. 952

<sup>122</sup> Lehham, *a.g.e.*, ss.60-61.

<sup>123</sup> Ebû Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, İSAM yay., İstanbul, 2005, s. 184.

<sup>124</sup> Mâturîdî, *a.g.e.*, ss. 147-148.

mezhebi aklen câiz olabileceğini kabul etmekle beraber naslarının böyle bir şeyin gerçekleşmeyeceğini haber verdiğini belirtmiştir.<sup>125</sup>

Tevhid akîdesinin kaynağı Allah'ın Vahdâniyet sıfatıdır. Vahdâniyet, Allahu Teâlâ'nın zât, sıfât ve e'âlînde bir ve tek olması; eşi, benzeri ve ortağının bulunmaması demektir. Vahdâniyetin zıddı olan taaddüt, birden fazla olmak ve şeriki olmak Allah için imkânsızdır. Mü'min olabilmek için Allah'ın varlığı yanında, O'nun birliğine de inanmak gerekir. Zira tevhid, iman esaslarının ve bütün inançların temelini teşkil eder. Allah birdir ve tektir. Bu bir oluş, sayı yönüyle değil; O'nun Zâtında, sıfâtında ve e'âlînde eşi ve benzeri olmayışı hasebiyledir. Bu bağlamda tevhid, sadece "Allah birdir" demekle olmaz; Tevhîd-i Hâlıkîyyet ve Tevhîd-i Ma'bûdiyyet ile olur. Tevhîd-i İlmî veya Tevhîd-i Ulûhiyet de denilen Tevhîd-i Hâlıkîyyet, Allah'a vâcib olan kemâl sıfatları ispat etmek ve noksan sıfatlardan O'nu tenzih etmekle olur. Bu Allah'ı ilim ve sözle birlemektir. Tevhîd-i İrâdî veya Amelî de denilen Tevhîd-i Ma'bûdiyyet ise, şeriki olmayan, bir ve tek olan Allah'a muhabbet ve ihlas ile ibadet etmeyi, yalnız O'na sığınarak O'ndan yardım beklemeyi, O'na ibadette hiçbir şeyi ortak koşmamayı ifade eder. Bu ise irâde ve amel ile tevhîddir.<sup>126</sup>

İlk tasavvuf klasiklerinde vahdet-i vücûda dair sarîh bilgiler bulmak imkânsızdır. Her ne kadar bazı sûfîlerin vahdet-i vücûd çağrışımı yapan ifadeleri olsa da, sistematik bir varlık birliği anlayışına rastlayamayız. Ancak, klasiklerde tevhid meselesi, vahdet-i vücûda giriş mahiyetinde karşımıza çıkar. Bu eserlerin müellifleri tevhîdi tek bir hakikat olarak ele almaktan ziyade onu farklı boyutlarıyla değerlendirmiş, hatta sûfîlerin tevhîd anlayışını müstakil başlıklar altında incelemişlerdir.

İlk örnek olarak Ebû Nasr Serrâc'ın (v. 378/988) *el-Lumâ'*ını ele alabiliriz. Serrâc bu eserinde tevhîdi müstakil bir başlık altında incelemiştir ancak genellikle sûfîlerin sözleriyle yetinmiştir. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî'den (v. 297/909) şöyle aktarır: "Tevhid, Ehadiyyetinin kemâli ve vahdâniyyetinin tahkîki ile Muvahhad'ı/Birlenen'i tam bir Ferdiyyet ile tanımaktır. Zira O, doğmamış ve

<sup>125</sup> Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi (el-Bidâye fî Usûli'd-dîn)*, trc. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2005, s. 165.

<sup>126</sup> Süleyman Toprak ve Şerafettin Gölcük, *Kelam: Tarih, Ekoller ve Problemler*, Tekin kitabevi, Konya, 2010, ss. 226-227.

doğurulmamış Vâhiddir."<sup>127</sup> Tevhîdin farklı boyutlarıyla alakalı Yusuf bin Hüseyin'den<sup>128</sup> (v. 303/915) bir iktibasta bulunur. Ona göre tevhid üç türdür: 1- Avâmın Tevhidi: Hakîkî bir tasdikten uzaklaşma sebebiyle kişinin havf ve reca mücadelesi arasında kalarak ve her türlü şekil, benzerlik, denklik ve zıdlık düşüncelerinden uzaklaşarak gerçekleştirdiği bir vahdâniyyet ile birlemesidir. Gerçek tasdikte bulunduğu kişi, korku ve ümît mücadelesi arasında kalmaz. 2- Ehl-i Hakâikin Zâhirî Tevhidi: Hakk'ın şahidlerini ve Hakk'a davetin şahidlerini ikame ile mâ-sivâdan kaynaklanan havf ve reca mücadelesini izale ederek, ayrıca zâhir ve bâtında emir ve nehyin ikâme edilmesiyle sebepleri ve eşyayı görmeksizin vahdâniyyeti ikrârdır. 3- Havâssın Tevhidi: Kulun sırrıyla, vecdiyle ve kalbiyle sanki Allah'ın huzurunda kâim olmuş gibi hissetmesidir. Bu seviyedeki kulun üzerinde Hakk'ın idari tasarrufu ve kudreti cârîdir. Bu durumda kul sanki tevhid deryasında nefisinden fâni olmuştur ve Hak ile kâim olması hasebiyle hislerinden uzaklaşmıştır. Serrâc'a göre sûfilerin tevhid hakîkati için kullandıkları bir lisan daha vardır. O da vâcidlerin lisanıdır. Onların bu meseledeki işaretleri, normal bir fehmetmeden uzaktır, yani sıradan insanlar bu işaretleri fehmedemez. Serrâc bu bu işaretlerden şerhi mümkün olan bazılarını zikredeceğini söyler. Ona göre bu ilim, ehline gizli kalmayan bazı işaret, sembol ve rumuzlardan ibarettir. Bunlar şerh ve tabir edilirse, anlamları kaybolur parlaklıkları söner. Serrâc bu riski göze alarak bu kimselerin sözleriyle eserine devam eder.<sup>129</sup>

Ebûbekir Kelâbâzî (v. 380/990) de Tevhîd konusunu müstakil bir başlık altında işleyen sûfilerdendir. Kelâbâzî'ye göre Hak Kendisini hangi sıfatlarla vasıflandırmışsa o sıfatlara, hangi isimlerle adlandırmışsa o isimlere sahiptir. O, Esmâ ve Sıfatlarıyla Kadîmdir, ezelîdir. Hiçbir yönden mahlûkâtına benzemez. Zatı, diğer zatlara, sıfatları öbür sıfatlara benzetilemez. Mahlûk olan varlıkların sonradan meydana geldiklerini gösteren hiç bir emare ve işaret O'nda mevcut değildir.

<sup>127</sup> Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lumâ'*, thk. Abdülhalim Mahmud, Dârü'l-kütübi'l-hadîs, Mısır, 1960, s.49.

<sup>128</sup> Abdurrahman Cami, Yusuf bin Hüseyin'i ikinci tabakadaki velilerden biri olarak tanıtır. Kendisinin zamanında imam olduğunu ve melâmîliği tercih ettiğini bildirir. Yusuf bin Hüseyin, Zünnûn-ı Mısırî'nin talebesidir ve Ebû Turâb Nahşebî ve Yahya bin Muaz er-Râzî ile sohbeti vardır. Ebû Saîd Harrâzla yol arkadaşlığı etmiş, Cüneyd Bağdâdî'yle mektuplaşmıştır (Câmî, *Nefehât*, 2014, s. 268).

<sup>129</sup> Serrâc, *el-Lumâ'*, s. 50-51.

Sonradan olan şeylerden (ve muhdesattan) evveldir, öncedir. O'ndan başka ezeli varlık ve O'ndan gayri ilah yoktur. O, her şeyden evvel mevcut olan bir varlıktır. O; cisim, madde, şekil, şahıs, cevher, araz değildir. O'nda birleşme, ayrılma, hareket, sükûn, fazlalık, eksiklik yoktur. Bölümlere ve parçalara sahip, alet ve organlara mâlik değildir. Yön ve mekândan münezzehtir. Afet ve musibetler O'na isabet etmez. Uyuqlama O'nu tutmaz. Vaktin hükmüne tabi olmaz. İşaretler O'nu belirgin hale getirmez. Mekân O'nu ihtiva etmez. Üzerinden zaman geçmez. Bir şeye dokunmak, bir köşeye çekilmek, bir yere hulûl etmek, girmek O'nun hakkında söz konusu olmaz. O'nu fikirler ihâta etmez, perdeler örtmez, gözler idrak etmez. Kelâbâzî bu ifadelerinden sonra bu konuda diğer sûflerin sözlerine yer verir.<sup>130</sup>

Abdülkerîm Kuşeyrî (v. 465/1072) ise eserinde kendinden öncekilerin Tevhîde dair sözlerini aktarır. Bunlardan sonra kendisi bizzat tevhid konusunu çok güzel bir özetle ifade eder. Kuşeyrî şöyle aktarır: Hiç şüphesiz Allah Teâla mevcuttur, Kadîmdir, Vâhiddir, Hakîmdir, Kâdirdir, Alîmdir, Kâhirdir, Rahîmdir, Mürîddir, Semî'dir, Mecîddir, Raff'dir, Mütেকellimdir, Basîrdir, Mütেকেbbirdir, Kâdirdir, Hayy'dır, Ehaddir, Bâkîdir, Sameddir. Bu yaptığı giriş Kelâbâzî'ye benzer bir giriştir. Hakk'ın iki sıfât mesabesinde iki eli vardır. Bunlarla dilediğini yaratır. Zât'ına has sıfatları vardır. Bu sıfatlar O'nun aynıdır denemez; O'ndan gayrıdır da denemez. Bunlar Ezelî sıfatlar ve sermedî vasıflardır. Hak, Zât-ı Ehaddir, yarattığı hiçbir varlığa benzemez; yaratılan hiçbir varlık da O'na benzemez. Cisim, cevher ve araz da değildir. O'nun sıfatları da araz değildir. Hak, zihinlerde tasavvur edilemez, akıl ile (keyfiyeti) takdir edilemez. O'nun için bir yön ve mekân söz konusu değildir. O'nun üzerinden bir vakit ve zaman geçmez. O'nun vasıflarında bir azalma ve artma olmaz. Onun için bir şekil ve miktar söz konusu değildir. O'nu bir sınır veya hudud inkıtâ'a uğratamaz. Hiçbir hâdis şey O'na hulûl edemez. O'nu bir fiile zorlayan hiçbir sebep yoktur. O'nun için bir renk ve oluş/kevn söz konusu değildir. O'na bir yardım veya mededî faydası dokunamaz. Hiçbir şey O'nun kudreti dışına çıkamaz, hiçbir fitrat O'nun hükmü dışında kalmaz, bilinen hiçbir şey O'nun ilminden gizli kalmaz. Hakk'ın fiili için "Bunu nasıl yaptı?" denmez. Yaptığı hiçbir iş için "Bunu niçin yaptın?" diye kendisine hesap sorulamaz. O'nun için "Nerede, ne şekilde, nasıl?" türü

<sup>130</sup> Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 61.

sorular sorulmaz. Ne zaman var olduğu veya ne zaman son bulacağı şeklinde sorular sorulamaz, zira O ezeli ve ebedidir..<sup>131</sup>

Ali bin Osman Hucvirî (v. 465/1072), diğer tasavvuf kaynaklarından farklı ve vahdet-i vücûdu çağrıştıracak tevhid görüşleri zikretmesi açısından kendisinden daha çok sözedilmeyi hakeden büyük bir mutasavvıftır. Ona göre cevherler, a'râzlar, unsurlar, maddeler, tabiatlar ve cisimler gibi şeylerin tümü ilâhî sırların görülmesine engel olan perdelerdir. Tevhid makâmında bunların herhangi birini var kabul etmek şirktir.<sup>132</sup> Ona göre tasavvufun hakîkati, kulun sıfatının fani olmasını gerektirir. Bu ise, Hakk'ın sıfatının bekâsı ile olur. Tevhid hakîkatine ulaşmış bir kul için herhangi bir sıfat sahih olmaz. Çünkü kulun sıfatı bâkî değildir. O, Hakk'ın mülkü ve filidir. Dolayısıyla hakîkate kul, Hakk'a aittir.<sup>133</sup>

Hucvirî Ebû Bekir Şiblî'den vahdet-i vücûdla ilişkilendirebileceğimiz önemli bir iktibasta bulunur. Şiblî, "Tasavvuf şirktir, çünkü mâ-sivâdan temizlenmekten söz eder. Mâ-sivâ var mı ki?" der. Şiblî'nin bunları söylemesi, onun mâ-sivâyı yok sayması hasebiyledir. Hucvirî bunu izah ederken, tevhidten başka şeyleri veya mâ-sivâyı görmenin şirk olduğunu belirtir. Gayr ve mâ-sivânın kalpte bir kıymeti olmazsa, kalbi mâ-sivâyı zikretmekten korumaya gerek kalmayacaktır.<sup>134</sup> Hucvirî, şöyle bir değerlendirmede bulunur: Hakk'ın irâde ve ihtiyarında, tevhid sahibinin irâde ve ihtiyarı söz konusu değildir. O olunca bu bulunmaz, Hakk'ın vahdâniyetinde kendini görmez. Çünkü kendisi yakınlık vesilesiyle fenâyâ ulaşmış ve artık kendisine dahi şuuru kalmamıştır. Kulun üzerinde Hakk'ın ahkâmı, yine O'nun dilediği gibi cereyan eder.<sup>135</sup>

Hucvirî, Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait "Tevhid, kulun Allah'ın huzurunda bir karaltı ve hayalet olmasıdır." sözünü açıklarken kul üzerinde Allah'ın tedbir ve idarî tasarrufunun cereyan ettiğini belirtir. Bu durumda kul kendinden, halkın kendisini davet etmesinden ve halka icabet etmekten fâni olarak tevhid deryalarının

<sup>131</sup> Abdülkerîm bin Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Halil Mansur, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan, 2009, ss. 19-20.

<sup>132</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 83.

<sup>133</sup> Hucvirî, *a.g.e.*, s. 117.

<sup>134</sup> Hucvirî, *a.g.e.*, s. 118-119.

<sup>135</sup> Hucvirî *a.g.e.*, s. 417.

derinliklerine garkolmuştur. Hissi ve hareketi artık yoktur. Zira kulundan yapmasını istediği şeyi artık bizzat Hak yerine getirmektedir. Yani Hakk'ın irâde ve ihtiyarında, kulun irâde ve ihtiyarı kalmaz; Hakk'ın vahdâniyetinde kendini görmez. Çünkü kul, kurb mahallinde fâni olmuş ve hissi de gitmiştir.<sup>136</sup>

Hucvirî, tevhîde dair görüşlerini şöyle sonlandırır: Tevhîd, "Hak'tan kuluna ulaşan sınırlar" ifadesiyle açıklanamaz. Eğer böyle açıklamak mümkün olsaydı, herhangi bir kimse onu yaldızlı ibarelerle süsleyebilirdi. Çünkü ibare ve bu ibareyi seslendiren kişi, ifade ve bu ifadenin sahibi gayrdır, mâ-sivâdır. Tevhidde gayrı isbat ve kabul etmek, şirki isbat ve kabul etmektir. O halde bu, levh ve eğlence haline gelmiş olur. Hâlbuki tevhid sahibi ilâhîdir, lâhî/levh (oyun, eğlence) sahibi değildir.<sup>137</sup>

Vahdet-i vücûd, tevhide dayanan bir düşünce sistemi olmakla beraber, bazı tasavvufî terimlerden istifade etmiştir. İleride Fergânî'deki kullanımlarını da aktaracağımız bu terimler fenâ, bekâ, tecrîd, tefrîd, telvîn, temkin ve cem'u'l-cem' gibi kavramlardır. Bu kavramların klasik tasavvuf te'lifâtında nasıl işlendiğine kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

Vahdet-i vücûd teorisinde fenâ kavramı oldukça önemlidir. Vücûdda sadece Hakk'ı müşâhede edebilme için bir fenâ hâlinin, daha doğrusu Hak'ta fânî olma hâlinin yaşanması lâzımdır. Uludağ'a göre bu iki kavram; tasavvufun en nazik, hassas ve ince meseleleridir. Tasavvuf ilminde Ebû Saîd Harrâz ile yeni bir fenâ ve bekâ anlayışı neş'et etmiştir. Bu anlayış sonraki dönemlerde mutedil sûfilerce devam ettirilmiş, hatta zâhir ulemâsının sert eleştirilerine maruz kalmamıştır. Ancak Uludağ'a göre bu anlayışın aşırı bir şekli olarak ittihad ve hulûl fikri doğmuştur. Ona göre vahdet-i vücûdun tohumları ittihad ve hulûlde mevcuttur.<sup>138</sup> Serrâc'a göre fenâ, evvela nefsin mezmûm sıfatlarının izâlesidir. Bekâ, bu hâlin devamıdır. Sâlik fenâyâ ulaştıncaya, kendi kendine değil de Allah ile kâim olduğunu idrâk ederek kendini görmemeye başlar. Bekâ ise, kulun bu idrâkte dâim olmasıdır.<sup>139</sup> Kuşeyrî'nin fenâyı ele alış şekli seleflerine benzer ancak biraz daha mesele ayrımı kazanmıştır. Ona göre

<sup>136</sup> Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 416-417.

<sup>137</sup> Hucvirî, *a.g.e.*, s. 420.

<sup>138</sup> Süleyman Uludağ, *Hakikat Bilgisi (Keşfü'l-mahcûb Tercümesi)*, s. 371 (14. Dipnot).

<sup>139</sup> Serrâc, *el-Lumâ'*, s. 334.



"kul nefsinden ve halktan fânî oldu" denirse, kulun bunlara karşı şuuru yok olmuş demektir. Her ne kadar kendi nefsi veya halk var ise de, o bunlardan gaflet içerisinde. Kuşeyrî, Hz. Yûsuf'un güzelliği karşısında kendilerini kaybeden kadınların fenâsını zikrederek nazarlarımızı Hakk'ın azamet ve kudretinin müşâhedesi neticesi olarak ortaya çıkacak fenâyâ celbeder. Kul, mezmûm sıfatlardan fânî olup da fenâyâ ulaştıktan sonra bir üst boyuta geçer ve fenâsından da fânî olur. Buna da fenâ fi'l-fenâ denir. Fenâdan sonra kul bekâyâ ulaşır, yani Hakk'ın sıfatları ile bâkî olur ve yalnız O'nun tecellîlerini müşâhede eder. Cehâletten fenâyâ ulaşırsa, ilm ile bâkî olur. Dünyaya rağbetten fenâyâ ulaşırsa, zühd ile bekâ sahibi olur. Kendi irâde ve isteklerinden fânî olursa, Hakk'ın irâde ve meşîetiyle bekâyâ ulaşır.<sup>140</sup> Hucvirî, fenâ ve bekâ meselesini Harrâziye ekolüne atfederek işler. Eğer fenâ ile kastedilen fenâ-yı ayn, yani bir şeyin bizâtihî yok olması ise bu Hucvirî'ye göre zaten imkânsızdır. Eğer kastedilen fenâ-yı vasf ise, Hucvirî'ye göre diğer bir sıfatın bekâsı ile bir sıfatın fenâsı caizdir. Çünkü burada her iki sıfat da kula havale edilmiş ve bağlanmış. Bir kimsenin başkasına ait olan sıfatla kâim olması ise imkânsızdır.<sup>141</sup>

Vahdet-i vücûd açısından önem taşıyan bir diğer kavram *mahv*'dir. Serrâc'a göre mahv, bir şeyden hiç bir eser kalmayacak şekilde o şeyin yok olmasıdır. Ebu'l-hüseyn Nûrî'den şöyle bir söz aktarır: Âvam ve Havass, henüz yokluğa ulaşmamışlardır, zira ubûdiyet gömleği içindedirler. Ancak Hak, havassu'l-havassı Zât'ına cezbeder; onların ef'âl ve nefislerini mahv ederek Kendisiyle var eder.<sup>142</sup> Kuşeyrî'ye göre mahv, adetleri yok etmektir ve bunun mukabilinde ibâdetleri eda etmek olan isbât vardır. Mezmûm sıfat ve fiilleri terketmek mahv, bunları güzelleriyle tebdîl etmek de isbâttır. Kuşeyrî isim vermeden şöyle bir rivâyette bulunur: Hak âriflerin kalbinde zikrullah dışında her şeyi mahv etmiştir, müridlerin dilinde ise zikrini isbât etmiştir. Kuşeyrî'ye göre fenâ mahvdan üstündür zira mahv hâlinde kuldan eser kalabilir. Fenâda ise Hak dışında hiç bir şey kalmaz.<sup>143</sup>

<sup>140</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 201-202.

<sup>141</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, ss. 365-368.

<sup>142</sup> Serrâc, *el-Lumâ'*, s. 347.

<sup>143</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 210-211.

Üzerinde durulması gereken kavramlardan ikisi, *tecrîd* ve *tefrîd* kavramlarıdır. Kulun kalbinden, insan olmasından kaynaklanan kir ve pas temizlenirse bu durum Serrâc'a göre *tecrîd*'dir. *Tefrîd* ise sâlikin yaptığı işlerde fâil olarak kendisini görmemesi ve tevâhidde yalnız başına kalması demektir. Sûfilere göre tevâhid ehli çoktur ama *tefrîd* ehli az sayıdadır.<sup>144</sup> Kuşeyrî ve Hucvirî'nin müstakil başlıklar altında incelemediği bu kavramlara Sühreverdî hâller bölümünde bir başlık ayırmıştır. Ona göre sâlikin hâli *tecrîd* ve *tefrîd* ise, yaptığı işlerden bir beklentisi söz konusu olmaz. O, yaptığı şeyleri dünya veya ahirette alacağı bir mükâfât için yapmaz. Ancak Allah'ın azametini dair mükâşefe ettiği hakikatler sayesinde sadece O'nun için ubudiyet ve teslimiyette bulunur. *Tefrid*, sâlikin, yaptığı hayırlı bir işte özne olarak kendisini görmemesi ve bunun Hak'tan gelen bir nimet olduğunun farkında olmasıdır. Özetle *tecrîd* Allah'tan başkasını, *tefrîd* ise nefsi görmeyi engeller.<sup>145</sup>

Telvîn ve temkin de vahdet-i vücûd teorisyenler tarafından müracaat edilen iki kavramdır. Kuşeyrî'ye göre sâlik, seyr-i sulûk yaptığı müddetçe *telvîn*den hâli olamaz. Zira bir hâlden diğerine geçer. Maksûduna ulaştınca da temkin sahibi olur ve istikrar kazanır. *Telvîn* sahibi manen yükselip derece kazanmaya devam eder. Temkin sahibi ise Hakk'a vâsıl olup maiyyet kazanmıştır. Kendine ait bütün beşerî his ve duygularının yok olması bunun göstergesidir. Bu meselede de karşımıza Hz. Yûsuf'un kıssası çıkar. Kuşeyrî üstadı Ebû Ali Dekkâk'tan şöyle rivâyet eder: Hz. Yûsuf'u gören kadınların hallerinde bir değişme olmuş, acıyı hissetmemişlerdir ve bu *telvîn*dir. Hükümdarın karısı olan Züleyha'da ise herhangi bir hal değişikliği tezâhür etmemiştir ki bu etkilenme de temkindir. Zira o, Hz. Yûsuf'u görerek *telvîn*den temkine geçmişti.<sup>146</sup> Sühreverdî'ye göre *telvîn*, hâl sahiplerine ait bir sıfattır. Zira hâl ehli kalp perdeleri altındadır. Kalplerin sıfatlara geçmesi söz konusudur. Sıfatların ise pek çok vecihleri vardır. Her bir sıfat için kalpte değişmeler olur ve muhtelif hâller söz konusu olur. Bu şekilde kalbindeki hâllere takılan bir sâlik, sıfatların tecellîsinden öteye geçemez. Temkin ehli ise hâllere takılmadıkları için kalp

<sup>144</sup> Serrâc, *el-Lumâ'*, s. 341.

<sup>145</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, thk: Muhammed Mahmud Mustafa ve diğerleri, Mektebetü'l-Mekkiyye, 2001. s. 897.

<sup>146</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 219.

perdeleri altında kalmazlar, hatta onlar kalp perdelerinden kurtulmuşlardır. Ruhları ise Nûr-i İlâhî'ye ulaşmışlardır. Hak için bir değişme söz konusu olmadığından telvîn de söz konusu olamaz.<sup>147</sup>

Vahdet-i vücûd için en önemli kavramlardan biri cem'u'l-cem'dir. Kuşeyrî'ye göre cem'u'l-cem', Hakk'ın saltanatında yok olmak ve mâ-sivâya taalluk edecek şuuru kaybetmektir. Cem'u'l-cem' hâlinde sâlik, ilâhî tecellî ve saltanatın istilâsı ile mâ-sivâdan gafil olur; hatta kendi nefsinden dahî habersizdir. Bu durumda ancak Hakk'ın varlığı söz konusudur.<sup>148</sup> Hucvirî cem'u'l-cem' meselesini anlatmaya Mekke'de bir sene boyunca Kâbe'ye mücâvir olarak yaşamış bir dervişten bahsederek başlar. Rivâyete göre bu derviş himmetini Kâbe'yi müşâhede etmede yoğunlaştırdığı için bir sene boyunca ne bir şey yiyip içmişti, ne uyumuştı, ne de taharete çıkmıştı. Rivâyetin bu kısmının sıhhatini bir kenara bırakarak Hucvirî'nin yorumlarına bakmakta fayda vardır. Ona göre Hak, Kâbe'yi kendine izâfe ettiği için, dervişin bedeninin gıdası ve ruhunun su kaynağı Kâbe olmuştu. Allah, tek bir cevher olan Zât'ına dönük muhabbetin mayasını parçalara ayırmış ve velî kullarına birer parça lütfetmiştir. Bu sayede insanlık zırhı, tabiat elbisesi, mizâc örtüsü ve ruh hicâbı bu kişiden çıkarılmıştır. Bu şekilde kişiye lütfettiği muhabbet parçasını, Kendi kudreti ile Kendi sıfatına dönüştürmüştür. Hucvirî burada tartışmalı sayılabilecek ve vahdet-i vücûdu çağrıştıracak görüşler serdedir. Ona göre bahsettiği bu âşık kişinin tümü, mahbubun tümü haline gelir; hareketleri ve bütün anları mahbubunun şartlarını alır. Hucvirî bu duruma cem' denmesinin sebebini bu şekilde açıklar ve Hallâc'tan oldukça tartışmalı bir şiir aktarır:

*Mevlâm! Rabbim! Emrine âmâdeyim, buyur!  
Ey benim maksâdım ve mânâm, emrindeyim, fermân buyur!  
Ey zâtı, vücûdumun aynısı ve himmetimin müntehâsı!  
Ey benim konuşmam, işaretlerim ve ihbârım!  
Ey tümü tümüm, işitem ve görmem!  
Ey bütünüm, bölümlerim, parçalarım!<sup>149</sup>*

Ulûhiyet anlayışın ters görünen bu ifadeleri te'vîl sadedinde Hucvirî, vasıfları iğreti olan kimsenin varlığının mevcudiyetinden bahsetmesinin onun için ar (utanç

<sup>147</sup> Sühreverdî, *Avârif*, s. 902.

<sup>148</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 198.

<sup>149</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, ss. 386-87.

vesilesi) olacağını, iki cihana ilgi duymasının ve iltifat etmesinin ise zünnar<sup>150</sup> olacağını ifade eder. Bu kişinin himmetindeki varlıkların tümü ona hor ve hakir gelir. Hucvirî bu hâlin aynı zamanda *cem'u'l-cem'* olarak tesmiye edildiğini belirtir.<sup>151</sup>

### 1.3.2. Tevhidden Vahdet-i Vücûda Geçiş Süreci

Klasik tevhid anlayışından vahdet-i vücûd düşüncesine geçiş, ani ve hızlı bir geçiş olmamıştır. İbn Arabî'nin varlık görüşünü tesis ettiği döneme kadar İbn Sînâ ve özellikle Farâbî tarafından sistematize edilen sudûr teorisi, Gazzâlî ve İbn Berrecân'ın görüşleri, Sühreverdî Maktûl'ün İshrâk düşüncesi; Müslümanların zihin dünyalarını etkilemiştir. Dolayısıyla İbn Arabî ve Konevî'nin varlık görüşlerinde, bu kişilerin düşünceleriyle paralellikler kurmak mümkündür. Bu ara dönemdeki varlık görüşlerinden kısaca bahsetmek, vahdet-i vücûda geçişi anlama sadedinde yerinde olacaktır.

#### 1.3.2.1. Sudûr Teorisi

Vahdet-i vücûd anlayışına kısmî paralellik gösteren yaklaşımlardan bir tanesi, sudûr teorisidir. Sözlükte “sudan veya beldeden çıkmak, sâdır olmak” anlamında masdar olan<sup>152</sup> sudûr kelimesi felsefe terimi olarak kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma (halk) inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade eder. Sudûr yerine “akmak, fişkirmek, taşmak” mânasındaki feyz de kullanılır. Batı dillerinde sudûr *procession*<sup>153</sup>, feyz ise *emanation*<sup>154</sup> terimleriyle ifade edilir. Semâvî dinler tarafından kâinatın Allah'ın mutlak irâde ve kudretiyle sonradan ve yoktan yaratıldığına dair verilen bilgilerin birtakım mantikî açmazlara sebep olduğu gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, evrenin ortaya çıkışını çelişkilerden uzak ve daha anlaşılabilir bir sistemle açıklamak üzere kaynağını Plotin'den alan sudûr teorisini benimsemişlerdir. Ancak söz konusu teori, Plotin'in İslâmî kaynaklarda *Eşûlûcyâ* ve *Kitâbü'r-Rubûbiyye* diye

<sup>150</sup> İslâmiyetin yasakladığı ve hıristiyan keşişlerin bellerine bağladıkları ip (Ahmet Topaloğlu (ed.), *Misâlli Büyük Türkçe Sözlük*, “Zünnar”, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2010).

<sup>151</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 387.

<sup>152</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdusettar Ahmed Ferrac, et-Turâsu'l-Arabî, Kuveyt, 1965, c. 12, ss. 293-294.

<sup>153</sup> David Yerkes (ed.) *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary*, “Procession”, Gramercy Books, New Jersey, 1996, s. 1147.

<sup>154</sup> Yerkes, *Webster*, “Emanation”, s. 465.

geçen *Enneades* adlı eserinde varsa da hiyerarşik bir sistem şeklinde ilk defa Fârâbî felsefesinde görülür.<sup>155</sup>

Farabî'ye göre ilk var olan, diğer bütün var olanların ilk nedenidir. Farabî'nin bu sözlerle kastettiği Hakk'ın varlığıdır ve her türlü eksiklikten münezzehtir. Ondan başkasında eksiklik olması kaçınılmazdır. Bir olan, bu eksikliklerin tümünden münezzehtir. Dolayısıyla onun varlığı, en üstün varlıktır ve diğer bütün varlıklardan önce gelir. Ezelîdir ve ezelf olmak için başka şeye ihtiyacı yoktur. Onun varlığının yalnızca kendilerini gerçekleştirmek için var olacağı bir maksad ve amacı da yoktur. Çünkü eğer böyle olsaydı, bu maksad ve amaç onun varlığının nedeni olmuş olurdu ve dolayısıyla o, İlk Neden olmazdı. İlk var olan, özü gereği kendisinden başka her şeyden farklıdır. Bununla beraber zıddının olması da imkânsızdır.<sup>156</sup>

Bütün mevcûdât varlığını bu ilk olandan alır. İlk olanın özel varlığı ile var olmasından dolayı zorunlu olarak, insan irâdesi ve seçimi sonucu varlığa gelmeyen, bütün diğer varlıkların farklı varlık çeşitleri ile varlığa gelmeleri olayı söz konusu olur. Bu varlık çeşitlerinin bazıları duyularla gözlemlenir, bazıları ise akfî burhanlarla bilinir. Ondan varlığa gelen şeyin varlığı, ancak varlığını bir başka şeyin varlığına borçlu olan bir taşma/feyz sonucudur ve ilk olandan başka olan her hangi bir şeyin varlığı, O'nun Kendi varlığından sudûr eder. Var olan bütün şeyler, ilk olandan taştıklarında, hiyerarşik bir sıra ile varlığa gelirler ve her var olan kendisine varlıktan ayrılan paya ve ilk olana yakınlık derecesine göre varlığa gelir.<sup>157</sup>

İlk var olandan ikinci var olanın varlığı taşar/feyezân eder. İkinci var olan, cisim olmayan bir cevherdir ve madde değildir. O, hem kendini hem de ilk olanı düşünür. İlk olanı düşündüğü için zorunlu olarak kendinden üçüncü var olan sudûr eder. Üçüncü var olan, özü itibariyle akıldır. O da hem ilk olanı, hem de kendini düşünür. Kendisindeki cevherlik gereği zorunlu olarak Sâbit Yıldızlar feleği kendisinden sudûr eder. İlk olanı düşünmesi neticesinde de kendinden zorunlu olarak dördüncü varlık sudûr eder. Bu da madde değildir ve hem kendini hem de ilk olanı düşünür. Satürn küresi kendisinden çıkar. İlk olanı düşündüğü için de beşinci varlık

<sup>155</sup> Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, Ankara, 2009, c. 37, s. 467.

<sup>156</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-fâzıla)*, trc. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2013, ss. 33-35.

<sup>157</sup> Farâbî, *a.g.e.*, s. 47.

ondan sudûr eder. Beşinci varlık da madde değildir ve hem kendini hem de ilk olanı düşünür. Netice itibariyle Jüpiter küresi ve altıncı varlık kendisinden sudûr eder. Altıncı varlık da madde değildir, hem kendini hem ilk olanı düşünür, kendisinden Mars küresi ve yedinci varlık sudûr eder. Aynı şekilde yedinci varlıktan sekizinci varlık ve Güneş küresi, sekizinci varlıktan dokuzuncu varlık ve Venüs küresi, ondan onuncu varlık ve Merkür küresi, ondan da onbirinci varlık ve Ay küresi sudûr eder. Bu şekilde üstün varlıklar olan feleklerin sudûru tamamlanmış olur. Akabinde ayaltı varlıklar denen tabiat, erkân-ı erbaa olan ateş, hava, su, toprak, madenler, bitkiler ve hayvanlar meydana gelir.<sup>158</sup>

Farâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserinde de bu meseleye değinir. Ona göre cisimlerle arazların varlığını oluşturan ilkeler altı sınıftır ve bunların da altı mertebesi vardır. Her bir mertebe, bu sınıflardan birini kapsar. Birinci mertebede ilk sebep, ikinci mertebede ikinci derecede sebepler, üçüncü mertebede de madde bulunmaktadır. İlk mertebedeki ilk sebep tektir ama diğer mertebelerde var olanlar çoktur. Bunların üçü, cisim olmadıkları gib cisimde de bulunmazlar. Bunlar ilk sebep, ikinci derecede sebepler ve faal akıldır. Geri kalan üçü de cisimde bulunup kendileri cisim değildir. Bunlar de nefis, sûret ve Madde'dir. İlk sebep, Tanrı olarak kabul edilmesi gereken varlıktır. O, ikinci derecede var olanlara Faal Aklın varlığının yakın sebebidir. İkinciler, semâvî cisimlerin varoluşlarının sebepleridir. Faal Aklın gördüğü iş ise, düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erşilmesi gereken kemâl mertebelerinin en yükseğine yani yüce mutluluk olan Saadet-i Kusvâ'ya ulaştırmaktır. Böylece insan faal akıl düzeyine çıkar. Faal Akla Rûhu'l-emîn ve Rûhu'l-kuds gibi isimler de verilir.<sup>159</sup>

Farâbî'nin bu varlık görüşü, On Akıl Teorisi şeklinde isimlendirilir. Muhammed Şerif, teoriye niçin bu isim verildiğini sudûru özetleyerek açıklar. Farâbî'ye göre Bir olan Hakk'ın varlığı zorunludur ve varlığında başkasına ihtiyaç duymaz, kâim-binefsihî'dir. O, hem akleden Âkil, hem de akledilen Ma'kûldür. Benzeri veya zıddı yoktur. Farâbî'ye göre bu zorunlu Bir'den, Kendini bilmesi ve mükemmel olması hasebiyle ancak bir/vahdet sudûr eder. Sudûr eden bu şey ilk

<sup>158</sup> Farâbî, *İdeal Devlet*, ss. 51-53.

<sup>159</sup> Farâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, trc. Mehmet S. Aydın ve diğerleri, Büyüyen Ay Yay., İstanbul, 2012, ss. 35-37.

akıldır. Bu ilk akıl, kendine nisbetle mümkün, başkasına nisbetle vâcibdir. Hem kendisinden neş'et ettiği Bir'i, hem de kendisini düşündüğü/aklettiği için zâtında bir, düşüncesinde çoktur. Farâbî'ye göre çokluğa doğru gidişin ilk adımı burada atılır. İlk akılın Bir'i düşünmesinden başka bir akıl daha sudûr eder. Kendi açısından mümkün olduğunu düşünmesiyle de "ilk feleğin" sûreti sudûr eder. Her feleğin, kendinin nefsi mesabesinde olan bir sûreti vardır. Bu şekilde sudûr zinciri, onuncu akıl, dokuz felek ve dokuz nefis tamamlanıncaya kadar devam eder. Onuncu Akıl, ki Son Akıl ya da Faal Akıl diye de bilinir, ay-altı âlemin yöneticisidir. Bu akıldan beşerî ruhlar ve erkân-ı erbaa sudûr eder. Bu akıllar ve nefislerin mertebeleri vardır. Bunların en yücesi İlk Akıldır, onu feleklerin nefisleri, bunları da felekler izler. Bu sıranın en sonunda dünya ve madde âlemi, bir başka ifadeyle şehadet âlemi gelir ki dördüncü mertebedir. İlk akıl, dokuz gezegen ve feleğin akılları ile beraber on akılı teşkil eder ki *On Akıl Teorisi* de ismini buradan alır.<sup>160</sup>

Sudûr teorisinin İslâm felsefe ve kültürüne derin etkileri olmuştur. Bu sistemle Meşşâî felsefesi, yeni Eflâtuncu unsurlarla eklektik bir görünüm arz etmiştir. Ayrıca Sühreverdî el-Maktûl ve Muhyiddin İbn Arabî gibi sûfler de varlığın oluşum ve işleyişini yukarıdan aşağıya, metafizikten fiziğe ya da mânevî ve ruhanî olandan süflî ve maddî olana doğru bir sıra düzeni içinde yorumlarken, farklı isimlerle de olsa sudûr teorisini andıran bir gelenek teşkil etmişlerdir. Bu teorideki akl-ı evvel, akl-ı kül, akl-ı küllî, nefs-i kül ve nefs-i küllî kavramları Şîî-bâtınî düşüncesinde, tasavvuf ve edebiyat alanlarında farklı bağlamlarda yaygın biçimde kullanılmaktadır. İbn Sînâ kanalıyla Eş'arî kelâmına yansıyan vâcip, mümkün, Vâcibü'l-Vücûd, mümkünü'l-vücûd, vâcip bi-zâtihi, vâcip bi-gayrihi gibi kavramlar dışında sistemin bütünüyle benimsendiği söylenemez.<sup>161</sup>

### 1.3.2.2. Gazzâlî ve İbn Berrecan

Gazzâlî'nin eserlerinde vahdet-i vücûdu çağrıştıracak pek çok ifade vardır. Gazzâlî eserlerinde hem klasik tevhid anlayışını anlatır, hem de vahdet-i vücûdu ifade eden görüşlere yer verir.

<sup>160</sup> Mian Muhammed Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Mustafa Armağan ve Erhan Güngör, İnsan Yay., İstanbul, 2014, c. 1, ss. 580-581.

<sup>161</sup> Kaya, "Sudûr", s. 468.

Öncelikle Gazzâlî, insanların tevhid konusunda yanıldıklarını belirtir. Ona göre *Tevhîd* ilmi, özünde Hakk'ın birliğini bütün kemâl sıfatlarıyla bilmenin ünvanıdır. Ancak sonradan meselenin bu özden uzaklaştığını savunur. Bu uzaklaşmanın neticesi olarak tevhid, Kelâm ilmini bilen, cidâl tarzı tartışmalarda mâhir olan, rakibini cevap veremeyecek duruma düşürmek için sualler soran, rakibinin delillerini bâtil hale getiren, insanların zihinlerine şüphe atacak sorular soran, rakibi susturacak karşı deliller bulup onu saf dışı eden sanatçıların vasfı olmuştur. Gazzâlî tevhîdi şöyle tanımlar: "Vasıta ve sebepleri gözardı ederek her şeyi Allah'tan bilmek". Bu doğrultuda tevhid ehli, hayrı ve şerri Allah'tan bilir, bunları Allah'ın yarattığına inanır.<sup>162</sup>

Gazzâlî'ye göre tevhidin dışında iki koruyucu kabuk vardır. İnsanlar bu kabuklara aldanıp, içerdeki özü unutmışlardır. Birinci kabuk yalnız lisan ile "Lâ ilâhe illallah" demektir ve tevhîd diye isimlendirilmiştir. Bu ifadeyle Hıristiyanların Teslîs inancı bâtil olur. Ancak bu ifadeyi –kalben kabul etmeksizin– dil ile söyleyen münafıklar vardır. İkinci kabuk ise, dil ile söylenen bu tevhîd kelimesini kalbin inkâr etmemesidir. Kalbin bu zâhirî tasdîki, halkın tevhididir ve Kelâmcılar bu ikinci kabuğu bid'atçıların saldırısından koruyabilmişlerdir. Bu iki kabuğun içerisindeki öz ise, her şeyi Allah'tan bilmek, hiç bir şeyi O'na ortak koşmaksızın Allah'a kulluk etmektir. Gazzâlî'ye göre nefsinin arzularına tabi olan insan bu mânâda bir tevhide ulaşamaz.<sup>163</sup> Dolayısıyla bu kişi, "Hevâ ve hevesini tanrı edinen ve Allah'ın (kendi katındaki) bir bilgiye göre saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi onu Allah'tan başka kim doğru yola eriştirebilir? Hâla ibret almayacak mısınız?" âyetine<sup>164</sup> binaen hevâsını ilâh edinmiş olur.

Vahdet-i vücûdun ön hazırlığı sayabileceğimiz Gazzâlî'nin tevhid anlayışı eserlerinin farklı yerlerine serpiştirilmiştir. Bunların bazılarını burada aktarmada fayda vardır. Gazzâlî'ye göre kişi ancak Allah'a dost olarak ve O'nun marifetine ulaşarak ölürse kurtuluşa erebilir ki bunun için basiret nuruyla nazar etmek gerekir.

<sup>162</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c.1, s. 33.

<sup>163</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, c. 1, s. 33.

<sup>164</sup> Câsiye 45/23.



Allah aşkını ve O'na karşı ünsiyeti elde etmek için kul daima Allah'ı zikretmeli ve zikrinde dâim olmalıdır. Mârifete ulaşmak için ise kul, etrafında cereyan eden ilâhî fiilleri ve Allah'ın sıfatlarını tefekkür etmelidir. Gazzâlî tam da burada Hakk'ın varlığının asıl varlık olduğuna dair görüşünü zikreder. Ona göre varlık âleminde, Allah'tan ve şuûn ve ef'âlinden başka bir şey yoktur.<sup>165</sup>

Gazzâlî'ye göre imanın temelini tevhid oluşturur. Tevhîd, Allah'tan başkası için kulluk etmemektir. “Hevâsını kendine tanrı edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın?”<sup>166</sup> âyetine telmihte bulunarak hevâsının peşinden koşanların zamanla onu mabud ittihaz edeceklerini belirtir. Gazzâlî'ye göre böyle birinin tevhidi hakîkî değil, lügavîdir.<sup>167</sup> İmanın böyle sûrî değil de hakîkî ve keşfi olması, Allah'ın nuruyla aydınlattığı sinelerde olur. Böyle bir imana sahip mümin için varlık olduğu gibi keşfolunur. Neticede bu mümin, varlığın tümüyle Allahâ râcî olduğunu müşâhede eder. Gazzâlî yine burada varlık görüşünü ortaya koyar: Varlık âleminde ancak Allah, ef'âli ve sıfâtı vardır.<sup>168</sup>

Gazzâlî böyle bir tevhidi “saf tevhid” olarak niteler. Böyle bir muvahhid, Allah'ın hem şükreden hem şükredilen, hem seven hem sevilen olduğunu bilir. Bu kişi artık bilir ki vücûdda Allah'tan başkası yoktur, O'nun Zât'ı hariç her şey helâk olucudur, bu helâk oluculuk için bir zaman, özellikle de gelecek zaman söz konusu değildir. Her şey, ezelden ebede kadar helâk olucudur. Gazzâlî'ye göre bir şeye gayr diyebilmemiz için o şeyin müstakil bir vücûdu olmalıdır. Hâlbuki mâ-sivânın müstakil bir varlığı yoktur. Allah ise Nefsiyle kâimdir, varlığı hiçbir şeye istinâd etmez. Dolayısıyla Allah nefsiyle kâim olan Kayyum'dur ve her şey O'nunla kâimdir.<sup>169</sup>

Gazzâlî meseleye Allah'ın kuluna olan muhabbetini işlerken de değinir. Ona göre kulun Allah'ı sevmesi mecâzî değil, hakîkîdir. Muhabbet, nefsin kendisine uygun bir şeye meyiletmesinden ibarettir. Aşk ise, bu meyildeki aşırılıktır. Gazzâlî muhabbetin güzellik ve iyiliğe meyil olduğunu, bu ikisinin bazen biyolojik gözle,

<sup>165</sup> Gazzâlî, *İhyâ.*, c. 1, s.330.

<sup>166</sup> Furkân 25/43.

<sup>167</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, c. 4, s. 26.

<sup>168</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, c. 4, s. 27.

<sup>169</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, c. 4, s. 86.

bazen de kalp gözü olan basiretle idrak edildiğini bildirir. Kulun sevgisi, bunlara tabidir, hem gözle görülene meyledebilir, hem de basiretle idrâk edilene. Gazzâlî'ye göre bunlar Allah için söz konusu olamaz. Bir isim, hem Allah'a, hem de Allah'tan başka bir varlığa ıtlak olunursa, bu ismi aynı mânâda düşünemeyiz. Hatta ona göre isimlerin iştirâk açısından en geneli olan Vücûd ismi bile, Hâlık ve mahlûk için aynı mânâda kullanılamaz. Zira mahlûkâtın sözde vücûdu, Hâlık'ın vücûdu ile var olabilir, yani kendiliğinden vücûdları/varlıkları var olamaz. Gazzâlî'nin ifadesiyle tâbî olan, metbû olana hiçbir şekilde denk olamaz. Biraz önce bahsedilen nefsin meyletmesi, nefsin özündeki bir nâkısadan veya ulaşamadığı bir hedeften kaynaklanır. Nefis, bunlara ulaşarak kemâli elde etmeyi ister, elde etme ameliyesinden de lezzet alır. Hâlbuki Allah, her türlü cemâl ve kemâlin sahibidir. Bu yüzden de bir meyil söz konusu olamaz. Haddizatında meyletmek için başkasına/başka bir şeye nazar gereklidir. Oysaki Allah için başkasına/başka bir şeye gayr olarak nazar söz konusu değildir. O'nun nazarı sadece Zât'ına ve ef'âlinedir. Gazzâlî'ye göre O'nun Zât ve ef'âlinden başka bir şey yoktur.<sup>170</sup>

Gazzâlî, Allah'ın marifetinin künhüne erişilemeyeceğini belirtir. Eğer mahlûkâtın marifeti ve ilmi, geniş ve kapsamlı olursa ve bu da Allah'ın ilmine izâfe edilse, mahlûkâta ancak az bir ilmin verildiği ortaya çıkar. Kulun bilmesi gereken şudur: İlâhî hazret, varlıkta ne varsa hepsini kuşatmıştır. Gazzâlî meseleyi yine meşhur görüşüne bağlar: Vücûdda Allah ve ef'âlinden başkası yoktur.<sup>171</sup> İlâhî hazretin her şeyi kapsaması bize vahdet-i vücûd öğretisindeki taayyün-i sâni mertebesini anımsatmaktadır. İleride ayrıntısı geleceği üzere, taayyün-i sâni mertebesinin bir adı da Ulûhiyet hazretidir. Bu mertebede bütün mahlûkâtın Allah'ın ilminde manevî bir sûreti vardır ve bunlara a'yân-ı sâbite denir. Bunların varlıkları sadece Allah'ın ilmindedir ve manevidir.

Gazzâlî'nin tevhid anlayışı, *Mişkâtü'l-envâr*'daki nur sembolizmiyle daha vâzih ve ayrıntılı işlenir. Gazzâlî bu küçük risâlesinde "Allah göklerin ve yerin nurudur"<sup>172</sup> âyetini kendine has bir üslupla tefsir eder ve onun bu tefsiri, vahdet-i

<sup>170</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, c. 4, ss. 327-328.

<sup>171</sup> Gazzâlî, "İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-keâm", *Resâil* içinde, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Lübnan, 2011, s.62.

<sup>172</sup> Nûr 24/35.

vücûd anlayışının ilk sistematik terennümleri sayılır. Gazzâlî bu âyetin tefsirini yaparken öncelikle nur ve varlık/vücûd arasında bir ilişki kurar. Ona göre gerçek nûr, hem kendisini hem de başkalarını zâhir kılar.<sup>173</sup> Gazzâlî'ye göre nurlar için bir tertîb vardır, bu sıralama ilk menba olan Hakk'a ulaşır ki O da lizâtîhî ve bizâtîhî nurdur. O başkasından nur almaz, bütün nurlar O'ndan nûrunu alarak aydınlanırlar. Dolayısıyla bu ilk Nûr dışındakilere Nûr denmesi mecazîdir, gerçek değildir. Zira bu mecazî nurlar ışıklarını ilk ve gerçek Nûrdan ödünç alırlar. Gazzâlî bu görüşlerini varlık meselesine bağlarken varlığın nûr, yokluğun ise zulmet olduğu fikrini öne sürer. Ona göre adem zulmetinden/yokluktan daha şiddetli bir zulmet yoktur. Zulmete/karanlığa zulmet denmesinin sebebi nazar karşısında zâhir olmamasındandır. Bunun karşılığında ise vücûd vardır, o da nurdur. Gazzâlî burada vücûdu/varlığı ikiye ayırır: Birincisi bizâtîhî var olan, ikincisi vücûdu başkasından alan. Başkasının vücûduyla var olanın vücûdu müsteardır, kâim-bi-nefsihî değildir. Hak ise, varlığında hiç bir şeye muhtaç değildir, yani kâim bi-nefsihîdir. O halde, nasıl hakîkî nur Hak ise, gerçek mevcûd/vücûd da O'dur. İşte bu hakîkat ile arifler mecaz çukurundan hakîkatin zirvesine terakkî etmişler ve miraçlarını kemâle erdirmişlerdir. Aynî bir müşâhede ile vücûdda Allah'tan başka bir şey olmadığını ve O'nun vechinden başka her şeyin helak olucu olduğunu görmüşlerdir.<sup>174</sup> Gelenbevî'ye göre bu kişiler, şek ve şüphelerden hâli olmayan düşünce yoluyla değil, bedâhet yoluyla müşâhedeye ulaşan sûfilerdir. Bedâhet yoluyla müşâhedeye ulaşma neticesinde, Allah'tan başka hakîkî varlık olmadığı görülür. Mûkinâta mevcûd denilmesi, mazhariyet açısından mecazdır.<sup>175</sup> Gazzâlî'nin ifadelerinden anladığımıza göre *vücûd* kavramı ancak Hak için düşünülebilir, zira o kâim-bi-nefsihîdir; varlığı Kendindedir ve varlığı için asla başkasına ihtiyaç duymaz. O'nun dışındaki varlıkların vücûdu kendilerinden kaynaklanmaz, var olabilmeleri için başkasına / Hakk'a ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla onlar için vücûd kelimesinin kullanımı ancak mecazîdir. Gazzâlî'nin bu görüşleri vahdet-i vücûdu benimseyen sûfiler tarafından aynen kabul görmüştür. Bu sûfiler, Hak'tan başka her şeyin varlığını/vücûdunu ârî/ödünç görmüşler, dolayısıyla

<sup>173</sup> Gazzâlî, "Mişkâtü'l-envâr", *Resâil* içinde, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Lübnan, 2011, s. 9.

<sup>174</sup> Gazzâlî, *Mişkât*, s. 11.

<sup>175</sup> Rifat Okudan, *Gelenbevî ve Vahdet-i Vücûd*, Fakülte kitabevi, Isparta, 2006, s. 107.

mevcûdâta vücûd ünvanını lâyük görmemişlerdir. Kılıç'ın da belirttiği gibi vâcib ve mümkün vücûd ayrımı, dîk-i elfâzdan kaynaklanan bir kullanım şeklidir.<sup>176</sup>

Gazzâlî'de varlık mertebelerine işaret eden ifadelere de rastlamaktayız. Ona göre Hakk'ın Hz. Âdem'i Rahmân'ın sûreti üzere yaratmasında bir rahmet vardır. Eğer bu rahmet olmasaydı, insanın Rabb'inin marifetine ulaşması imkânsız olurdu. Gazzâlî bu bağlamda "Nefsini bilen Rabbi'ni bilir" sözünü hatırlatır. Ayrıca "Allah'ın sûreti" değil de "Rahmân'ın sûreti" denilmesi de bu rahmeti te'kîd eder. Zira Gazzâlî'ye göre Hakk'ın ilahlığı, rahmeti, melikliği, rububiyeti birbirinden farklı mânâlar taşır. Nâs sûresinde<sup>177</sup> bize öğretilen istiâzede de bu sırayı gözetmemiz vurgulanır: De ki: 'Sığınırım insanların Rabbine, melikine, ilâhına.'<sup>178</sup> Gazzâlî bu ifadeleriyle Allah'ın Rab'liğinin, Melik'liğinin ve İlah'lığının birbirinden farklı kavramlar olduğunu ve her birinin farklı mertebeleri temsil ettiğini belirtir. Ancak eserinde, bu konuya girmenin çok uzun olacağı gerekçesiyle daha fazla ayrıntıya girmez.<sup>179</sup>

Vahdet-i vücûdu görüşleriyle etkileyen sûfilere biri de İbn Berrecân'dır. Tam adı Ebû Hakem Abdusselam bin Abdurrahman bin Ebû Ricâl Muhammed bin Abdurrahman el-Lahmî el-İşbilî olan İbn Berrecân, Endülüs'ün önde gelen sûfilerindendir ve "Endülüs'ün Gazzâlî'si" olarak bilinir. Kur'an ve hadis bilgisi sağlam olan İbn Berrecân Kelâm ve Tasavvuf'ta otorite kabul edilmiştir. Ayrıca tefsirciliğinin yanında Arap Dili ve Edebiyatı'na da vâkıftır. Bu ilimlere ek olarak matematik ve geometriyle de ilgilenmiştir. İbn Berrecân'ın önemli bir özelliği de ele aldığı ilmî bir meseleyi tasavvufa ve ilm-i bâtına tatbik edebilmesidir.<sup>180</sup>

İbn Berrecân, tasavvufî görüşlerini tevhid etrafında örgüleyen sûfilere biridir. *Vahdetü'l-kesret* tabiri onun sık kullandığı kavramlardan biridir. "O, geceyi,

<sup>176</sup> Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesi'ne Giriş*, s. 246.

<sup>177</sup> Nâs, 114/1-3.

<sup>178</sup> Gazzâlî, *Mişkât*, ss. 20-21.

<sup>179</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 21.

<sup>180</sup> Hülya Küçük, Light upon Light in Andalusı Sufism: Abû l-Hakam İbn Barrajân (d.536/1141) and Muhyî l-Dîn İbn al-'Arabî (d.638/1240) as the Evolver of His Hermeneutism", *Zeitschrift Der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG)*, Almanya, 2013, Band 163, No: 1, ss. 92-95; José Bellver, "Al-Ghazali of al-Andalus: İbn Barrajan, Mahdism, and the Emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula", <http://www.readperiodicals.com/201310/3283886711.html> erişim tarihi: 21.06.2015 (orjinali *Journal of the American Oriental Society*'de 1 Ekim 2013'te yayınlanmıştır).

gündüzü, güneşi ve ayı yaratandır. Her biri bir yörüngede yüzmektedirler.”<sup>181</sup> âyetini tefsir ederken bu âyeti her şeyin Bir’den yaratıldığına delil olarak ele alır ve kesretin bir gün vahdete döneceğini belirtir. Bu iddiasını desteklemek için de “Göklerin ve yerin gaybı (sırrı) yalnız Allah'a aittir. Her iş O'na döndürülür. Öyle ise O'na kulluk et ve O'na dayan! Rabbin yaptıklarınızdan gafil değildir.” âyetini<sup>182</sup> zikreder. Mahlûkâtının kesretine rağmen Allah’ın tek olmasını, suyun tek iken çoklu yağmur damlaları şekilde yeryüzüne düşmesine benzetir. İbn Berrecân benzer düşüncelerini “Rabbu’l-âlemîn” ifadesini açıklarken de dile getirir. *Âlemîn*’in *âlemin* çoğulu olduğunu, ancak bu çoğulluğun tek bir vücûdu olduğunu ifade eder. Bu tek vücûd, Abd-i küllî veya insan-ı kâmilidir. Ona göre insan-ı kâmilde her şey münderictir: mekân, zaman, yön, ruh, eşya, mevcûdât, madum şeyler, yakın ve uzak. İnsan-ı kâmil; ruh, cisimler, mahlûkât, emr ve kısaca her şeyden öncedir ve âlem-i suğrâdır. Aynı zamanda insan-ı kâmil, Rahmân’ın sûreti üzerine yaratılmıştır.<sup>183</sup> İbn Berrecân’ın kesret ve insan-ı kâmile dair görüşleri, ileride görüleceği üzere, vahdet-i vücûddaki yaklaşımlara esas teşkil etmiş mahiyettedir.

İbn Berrecân’ın kullandığı bir diğer önemli tabir, “el-Hak el-mahluk bihi’s-semâvât ve’l-arz” ifadesidir. “Gökyüzü ve yeryüzünün kendisiyle yaratıldığı Hak” şeklinde tercüme edebileceğimiz bu ifadeyle İbn Berrecân, her şeyde sârî olan İlâhî Hakîkate işaret eder. Ona göre Hak, Allah’a taalluk eden her şeydir: O’nun esmâ ve sıfâtı, söz ve indirdiği kitaplar, kudreti, şe’nleri, emirleri, nehiyleri, yaratması ve mahlûkâtı, semâlar ve arz. Zira ona göre Hak her şeydir. Bu aynı zamanda Hakk’ın nurudur ve bu nur, *Nûru’l-envâr* ve *Nûru’l-a’lâ*’dır.<sup>184</sup>

İbn Berrecân, İbn Arabî üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Hatta İbn Arabî, Abdülaziz Mehdevî nezâretinde bir grup seçkin talebeyle İbn Berrecân’ın *Kitâbu’l-izâhi’l-hikme* adlı eserini mütalaa etmiştir. İbn Arabî için İbn Berrecân’ın en önemli kavramlarından birisi, “el-Hak el-mahlûk bihi’s-semâvât ve’l-arz” ifadesidir. İbn Arabî bu terimi “adl” şeklinde kısaltır ve Hakk’ın varlıklara hak ettikleri şeyi vermesi olarak açıklar. Ayrıca İbn Arabî, Abd-i küllî’nin kendi eserindeki karşılığı

<sup>181</sup> Enbiyâ 21/33.

<sup>182</sup> Hûd 11/123.

<sup>183</sup> Küçük, “Light upon Light”, no: 2, ss. 384-385.

<sup>184</sup> Küçük, *a.g.m.*, s.385.

olan Abd-i Kâmil'in Hakk'a münacatına yer verir: "Rabbim! Beni bütünüyle nur kıl! Öyle ki her şey bende zâhir olsun ancak ben hiçbir şeyde zâhir olmayayım!" Abd-i kâmil bu ifadeleriyle Hakk'ın varlığında hiçliğe tâlip olmuştur. İbn Arabî'ye göre âlem Hakk'ın kelimeleridir ve kelimeler de onun emridir. O "Ol!" deyince her şey var olur. İbn Arabî'nin bu görüşü de İbn Berrecân'ın görüşüne oldukça yakındır.<sup>185</sup>

### 1.3.2.3. İşrâkiyye

İşrâkiyye, genç yaşta idam edilmiş olan Sühreverdî-i Maktûl'un (idamı 587/1191) eklektik felsefesine verilen isimdir. Bu felsefede işrak Hakk'a nisbetle icâd, mahlûka nisbetle i'sâl ve vuslat şeklinde hem keşfi hem de zuhûru ifade eder. Tıpkı güneşin doğuşunun eşyayı görmeye imkân sağlaması gibi, manevî işrak yahut sezgi de insana birçok bilgiyi ilham yoluyla verir.<sup>186</sup> Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse İşrâkiyye, İslâm düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlâl) temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve sezgiyi (keşf, zevk, hads) ön plana çıkarmıştır.<sup>187</sup>

Haddizatında İslâm âleminde ortaya çıkan felsefî akımlar halife Me'mun döneminde başlayarak hicrî V. ve VI. yüzyıllarda kemâle ulaşmıştır. Tabiatçılar söz konusu edilmezse ve tasavvufî ve kelâmî sistemler hariç tutulursa, bu felsefî akımlardan en önemli iki tanesi olan Meşşâîye ve İşrâkiyye'nin karşı karşıya olduğu görülür. Meşşâî kelimesi, "yürüyene mensup" anlamı taşımaktadır ve derslerini yürüyerek icrâ eden Aristo'nun (M.Ö. 384-322) talebelerine verilen isimdir. Bu bağlamda İslâm meşşâîlerinin de prensip ve metot bakımından çıkış noktası Aristo'dur. Ayrıca Eflâtun (M.Ö. 427-347) ile Plotinus'un (M.S. 204-270) da İslâm meşşâîleri üzerinde etkisi vardır. Bununla beraber Meşşâî filozoflar, kendilerini Aristo felsefe okulunun devamı saymaktan ziyade müstakil bir zümre addetmişlerdir. Meşşâîler, "âlem kadîmdir" ve "birden ancak bir sudûr eder" gibi düşüncelerle kelâmcıların fikirlerinin karşısında yer alırken; "unsurlar âleminde tasarruf eden onuncu akıldır", "eşyanın hakikatleri akıl ve nazar ile bilinir", "cismin mahiyeti, ilk madde ile cismî sûretten ibarettir", "bu âlemin üstünde nur âlemi veya misâl âlemi

<sup>185</sup> Küçük, "Light upon Light", s. 390-392.

<sup>186</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara, 1990, ss. 120-121.

<sup>187</sup> Kaya, "İşrâkiyye", *DİA*, İstanbul, 2001, c. 23, ss. 435.

iddiası bătıldır” gibi görüşlerle de İşrâkiyye’den ayrılır. Oysaki İşrâkiyye’nin temelinde keřf ve ilham, hads ve vicdan vardır. İşrâkiyye, âlemi nurdan ibaret görür ve eşyanın hakikatlerini, nurun zuhûruyla ortaya çıkan şualar mânâsına gelen alt kategorideki nurlarla ve Eflâtun’un idesine benzeyen misâl ile açıklamıştır. İşrâk düşüncesinin ilk prensip ve esası, Allah’ın nurların nuru olduğu ve bütün varlıkların kaynağı olduğu düşüncesidir. Maddî ve rûhî âlemi ayakta tutan diğer nurlar O’nun nurunun mazharıdır.<sup>188</sup>

*İşrâkî düşüncenin* kaynağını nereden aldığı ve sisteme asıl rengini verenin hangi filozof veya doktrin olduğu tartışma konusudur. Ancak Sühreverdî üzerindeki Gazzâlî etkisi oldukça âşikârdır.<sup>189</sup> Gazzâlî’nin bu etkisi, *Mişkâtü’l-envâr* adlı eserinde "Allah göklerin ve yerin nurudur"<sup>190</sup> âyetinin tefsiri sadedinde dile getirdiği düşüncelerden kaynaklanır. Gazzâlî’ye göre varlık, nur demektir. Allah göklerin ve yerin nuru olduğu için varlıkta O’ndan başkası yoktur. İşrâk düşüncesinde de Hak, Nurların Nuru olarak kabul edilir her bir nur/varlık, mevcudiyetini ona borçludur. Bununla beraber, İşrâkiyye’de eski Yunan ve İnan felsefesinin izlerine rastlamak da mümkündür. Zira Abdurrahman Câmî tarafından *Şeyhü’l-işrak ve Hakîmü’l-işrak* tabirleriyle vafedilen<sup>191</sup> Sühreverdî, nur ilmine dair söylediği şeylerde Allah yolunda gidenlerin kendisine yardım ettiğini söyler. Ona göre bu ilim, kudret ve nur sahibi, hikmetin rehberi ve önderi olan Platon’un zevkinin ta kendisidir. Yine bu ilim, Platon’dan önce yaşamış hakîmlerin atası Hermes’ten, Platon’un zamanına gelinceye kadar Empedokles ve Pisagor gibi büyük hakîmlerin ve hikmet âbidelerinin ilmidir.<sup>192</sup> İşrâk Felsefesinin İnan kaynağına dair de ipuçları bulmak mümkündür zira kendisi “Eskiden İnan’da hak üzere olan ve hakka göre hüküm veren faziletli bir insanlar grubu vardı. Biz bu eserde (*Kelimetün fi’t-tasavvuf*) onların hikmetini ihya etmiş bulunuyoruz” demiştir.<sup>193</sup> Bu bağlamda Henry Corbin’in düşünceleri de dikkat çekicidir:

<sup>188</sup> Rifat Okudan, *Sühreverdî Maktûl ve İşrâkiliğin Dili*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2006, ss. 94-96.

<sup>189</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 121.

<sup>190</sup> Nur 24/35.

<sup>191</sup> Câmî, *Nefehât*, 1995, s. 658.

<sup>192</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi (Hikmetü’l-işrâk)*, trc. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul, 2012, ss. 26.

<sup>193</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yay., İstanbul, s. 212.

Eski Pers bilgelerinin teosofilerini canlandırmak üzere Şeyhü'l-işrâk Sühreverdî'nin Hikmetü'l-işrâk adlı kitabında gerçekleştirdiği temel reformdan çıkan işrâkî akımı, İran işrâkilerinin (“İran Platoncuları”nın) akımı, İbn Arabî'nin Şîf metafiziğiyle bütünleştirilmesi sonucu daha sonraki yüzyıllarda İran İslâm felsefesine özel çehresini vermeye katkıda bulunacaktır.<sup>194</sup>

İşrâkiyye'nin temelinde nur olduğu için öncelikle nurun Sühreverdî'ye göre tarifine bakmak lazımdır ancak ona göre nurun tarife ihtiyacı yoktur. Varlıkta tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan şey, “apaçık”tır. Nurdan daha apaçık bir şey olmadığı için, tanımlanmaya nurdan daha müstağni bir şey de yoktur. Müstağni ise ne zâtı, ne de kemâli bir başkasına bağlı olmayan varlık için bir nitelemedir ve böyle bir varlığa “Ğani” denir. Zâtı veya kemâli bir başkasına bağlı olan şeye de “muhtaç” denir.<sup>195</sup> Sühreverdî bu ifadeleriyle vâcib ve mümkün varlık fikrini ifade etmektedir. Bir başka eserinde “vâcib, varlığı zorunlu olan; mümtenî”, yokluğu zorunlu olan; mümkün ise varlığı ve yokluğu zorunlu olmayandır” diyerek klasik varlık tasnifini benimsediğini göstermektedir.<sup>196</sup> Mümkün varlıklar olan cisimler; cisimlikte müşterek, nurlanmakta ayırılırlar. Nur cisimlere ârızdır, cisimlerin nurluğu, bunların zuhûrudur. Ârız olan bu nur, bizâtihi var olmadığı için zuhûru de kendi zatıyla değildir. Ona gerçekten nur denebilmesi için, kendi nefsiyle kâim olması gerekir. Ancak Sühreverdî'ye göre bizim ruhlarımız kendi zâtlarıyla zâhir oldukları için, kendilikleriyle kâim nurlardır. Cisimlerin varlıklarını yokluklarına üstün tutacak bir kuvvet gereklidir. Bu kuvvetin ise mücerret bir nur olması gerekir ki bu da vâcib olan nurdur.<sup>197</sup>

Sühreverdî'ye göre bir şey kendi hakîkati itibariyle ya nur ve aydınlıktır, ya da değildir. Nur ikiye ayrılır: Bir başkasının heyeti olan “arazî nur”, bir başkasının heyeti olmayan “soyut nur” ve “saf nur”. Nur olmayan şeyler de ikiye ayrılır: mahalden müstağni olan “alacakaranlık cevher” ve bir başkasına heyet olan “karanlık heyet”.<sup>198</sup> Bir soyut nur, mahiyetinde muhtaç/mümkün olsa, onun bu muhtaçlığı cansız alacakaranlık cevhere olmaz. Çünkü alacakaranlık cevher, kendisinden daha

<sup>194</sup> Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Ahmet Arslan, İletişim Yay., İstanbul, 2013, c.2, s. 124.

<sup>195</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 117.

<sup>196</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkili'n-nûr)*, trc. Saffet Yetkin, MEM Yay., İstanbul, 1988, s. 12.

<sup>197</sup> Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>198</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 118.



şerefli ve mükemmel olanı, mekânsız olarak varlığa getiremez. Dolayısıyla soyut nuru da varlığa getiremez. Bu durumda nur, var olmak için zatıyla kâim bir nura muhtaçtır. Soyut ve arazî nurlar, berzahlar ve heyetleri, kendisinden sonra başka nurun olmadığı bir nurda son bulmalıdır. Bu nur, Nurların Nuru, Kuşatıcı Nur, Kayyûm Nur, Mukaddes Nur, En Ulu ve Yüce Nur, En Hükümrân Nur'dur. O, mutlak ğanîdir, çünkü O'nun ötesinde hiçbir şey yoktur.<sup>199</sup> Gazzâlî'ye göre de nurlar için bir tertîb vardır, bu sıralamanın başında ilk menba olan Hak vardır ve O da lizâtîhî ve bizâtîhî nurdur. O başkasından nur almaz, bütün nurlar O'ndan nûrunu alarak aydınlanırlar. Dolayısıyla bu ilk Nûr dışındakilere Nûr denmesi mecazîdir, gerçek değildir. Zira bu mecazî nurlar ışıklarını ilk ve gerçek Nûrdan ödünç alırlar.<sup>200</sup>

Nurların Nûru'ndan nur ve karanlık birlikte zuhûr edemez. Hatta aynı anda iki nur da zuhûr edemez. Dolayısıyla Nurların Nuru'ndan tek bir soyut nur zuhûr etmiştir. Bu nur ise En Yakın Nur ve Yüce Nur'dur. Bazı Pehlevîler buna "Behmen" demişlerdir. En Yakın Nur, zâtında muhtaçtır. Nurlar Nuru sayesinde ise ğanîdir.<sup>201</sup> Sühreverdî başka bir eserinde bu nura Akl-ı Evvel/Nûr-ı Muhammedî demiştir. Sühreverdî'ye göre akl-ı evvel, varlıkların ilk kaynağıdır ve soyut nurdur. İlk parlayan nurun ışığı akl-ı evvelden belirlemiştir. İlk İşrak nurunun parlıtısı arttıkça, akıllar da artmış ve işrak vasıtasıyla ve işrakın nuzûliyle kat kat fazlaşmıştır. Bu vasıta ve nuzûl her ne kadar illiyet kaidesine bize daha yakın gelmekte ise de, zuhûrunun şiddetinden dolayı en uzağı en yakın görünmektedir. Bunların hepsinin en yakını ise Nurlar Nuru'dur.<sup>202</sup>

Nurlar Nuru'ndan sadece En Yakın Nur zuhûr etmiştir. En Yakın Nur'da da çokluk bulunmaz. Fakat berzahlarda/feleklerde çokluk vardır. Peki bu çokluk nasıl oluşmuştur? Eğer En Yakın Nur'dan tek bir soyut nur, ondan da tek bir soyut nur zuhûr etseydi bu berzahlara geçiş olmazdı. Sühreverdî meseleyi şöyle açıklar: En yakın Nur'un iki özelliği vardır. Zâtı yönünden muhtaç, Nurlar Nuru'na yakınlığı nisbetiyle de ğanîdir. Bu bağlamda kendisinden bir berzah, bir de soyut nur zuhûr eder. En Yakın Nurun zâtı, Nurlar Nuru'nun yüceliğini müşâhede ettikçe

<sup>199</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 130.

<sup>200</sup> Gazzâlî, *Mişkât*, s. 11.

<sup>201</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, ss. 134-136.

<sup>202</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 21.

alacakaranlıklaşır ve kararır. Bu kararma sebebiyle kendisinden bir gölge zuhûr eder. Bu gölge en yüce berzahdır ve kuşatıcı berzah/*felekü'l-eflâk* olarak nitelenir. En Yakın Nurdan zuhûr eden soyut nur ise İkinci Akıl'dır. İkinci Akıl'dan da bir gölge(sâbit yıldızlar feleği) ve bir soyut nur (Üçüncü Akıl) zuhûr eder. Bu durum, dokuz felek ve unsurlar âlemi/şehâdet var oluncaya kadar devam eder.<sup>203</sup>

Fârâbî, İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ'da mevcut olan İshrâkî eğilimlerin Sühreverdî tarafından tasavvufa sokulması, Sühreverdî dönemi ve sonrasında ıstılâhî açıdan olmasa bile kavram olarak mutasavvıfların bu hususa ilgi duymasına zemin hazırlamıştır. Öte yandan Muhyiddin İbn Arabî ve takipçileri işrak felsefesini oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almışlar ve bunu vahdet-i vücûd ile bütünleştirmişlerdir. Esasen onlara bu yolu açan, özellikle *Mişkâtü'l-envâr*'da ışık ve karanlığı (nur-zulmet) esas alarak bir bilgi ve varlık anlayışı ortaya koymaya çalışan Gazzâlî olmuştur. İshrâkiyye hareketi ve hikmet-i meşrikiyye Sühreverdî'den sonraki dönemlerde ilgi odağı olmuş, bu harekete hikmet-i müteâl (transendental felsefe), hikmet-i hâlîde, ezeli-ebedî hikmet, felsefî tasavvuf (teosofik mistisizm) ve ilm-i ilâhî gibi isimler verilmiştir. Günümüz İran düşüncesinde ise irfâniyye olarak bilinmekte ve etkisini sürdürmektedir. İslâm kaynaklarında ilâhiyyûn, müteellihûn ve hukemâ-i müteellihîn, hakîm-i ilâhî, bazan da urefâ, ehl-i irfân veya irfâniyyûn şeklinde anılan bilgiler ve düşünürler de bu anlayışı benimseyen düşünürlerdir. Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî (v. 687/1288'den sonra), Kutbüddîn-i Şîrâzî (v. 710/1311), İbn Kemmûne (v. 683/1284) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (v. 816/1413) gibi şahıslar, Sühreverdî'nin en önemli takipçileridir. Bunlardan Şehrezûrî, Sühreverdî'nin *et-Telvîhât ve Hikmetü'l-işrâk*'ına şerh yazmış, İbn Kemmûne bu eserlerden ilkinin, Kutbüddîn-i Şîrâzî de ikincisini şerhetmiştir. Kutbüddîn-i Şîrâzî hem Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) hem de Sadreddin Konevî'nin (v. 673/1274) öğrencisi olduğundan Sühreverdî'den gelen İshrâkîlik ile İbn Arabî'nin (v. 638/1240) vahdet-i vücûd ağırlıklı tasavvufunu birleştirmiş; bundan sonra İbn Arabî ve onun tasavvuf anlayışının önem kazanmasıyla İshrâkîlik geri plana itilmiş, bununla beraber hiçbir zaman büsbütün unutulmamıştır. Özellikle İbn Arabî'nin tasavvufuna bağlı olan mutasavvıflar Sühreverdî'den de etkilenmişlerdir.

<sup>203</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, ss. 139-144.

İbn Arabî'nin tasavvufu geniş ölçüde İshrâkîliği içerdiğinden Sadreddin Konevî, Abdürrezzâk el-Kâşânî (v. 736/1335), Dâvûd-i Kayserî (751/1350), Müeyyidüddin Cendî (v. 691/1292[?]), Molla Fenârî (v. 834/1431), İbn Kemal (v. 940/1534), Kınalızâde Ali Efendi (v. 979/1572), Abdullah Bosnevî (v. 1054/1644), Kâtib Çelebi (v. 1067/1657), İsmâil Hakki Bursevî (v. 1137/1725), Şeyh Galib (v. 1213/1799) gibi Osmanlı ilim ve fikir adamlarının önemli bir kısmı İshrâkî anlayışına mensup sayılır. Bunlar genellikle felsefenin burhanını, kelâmın istidlâlini ve tasavvufun keşfini birleştirmişlerdir. İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinde müderris olan Dâvûd-i Kayserî'nin İshrâkîlik'te ağırlıklı bir yeri bulunması oldukça önemlidir. Ferîdüddin Attâr (v. 618/1221), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (v. 672/1273), Abdurrahman-ı Câmî (v. 898/1492), Azîz Neseî (v. 700/1300 [?]), Abdülkerîm el-Cîlî (v. 832/1428), İbn Fârız (v. 632/1235), İbn Seb'în (v. 669/1270) gibi mutasavvıflar da genellikle irfan hareketinin mensupları sayılmışlardır.<sup>204</sup>

#### 1.3.2.4. İbn Arabî ve Konevî

İbn Arabî'yle beraber tevhîd anlayışı, Vücûd kavramı etrafında, sonraki dönemde ise vahdet-i vücûd kavramı etrafında örgülenmeye başlamıştır. Bununla beraber İbn Arabî de selefleri gibi tevhîdi üç boyutta ele almıştır: Birincisi rusûm ulemâsının tesbît ettiği akıl yoluyla Hakk'ın birliğini idrak etmedir ve el-Hakîm buna "âvâmın tevhîdi" ismini de ekler. İkinci tevhîd ise kurb-ı nevâfil sonucu kulda tevhîdin bir sıfat haline gelmesidir. Tevhidin üçüncü ve son boyutu ise "Allah'tan başka mevcûd yoktur" şeklindeki vahdet-i vücûda esas teşkil eden anlayıştır.<sup>205</sup>

Her ne kadar İbn Arabî'de de vücûd kavramına hem tasavvufî bir hâl olarak, hem de genel mânâda varlık mefhumu olarak rastlasak da, Şeyh-i Ekber'in varlık görüşü, yeni bir tevhid anlayışının temelini oluşturur. Suad el-Hakîm'e göre İbn Arabî, vücûdu hâdis ve kadîm diye ayıran felsefeciler ve kelâmcıların aksine, onu yalnızca Kadîm için kullanır; hâdis için vücûd kavramını kabul etmez. O halde Hak mutlak Vücûd'dur, varlıklar ise mevcûddur. İbn Arabî mevcûdları ademde sâbit kabul ederek ve Hakk'ın devamlı Hâlık olması açısından onları sürekli Hakk'a muhtaç bir pozisyonda kabul ederek, mahlûkâtın vücûdu müşkilinden kurtulmuştur.

<sup>204</sup> Uludağ, "İshrâkiyye", *DİA*, İstanbul, 2001, c. 23, ss. 438.

<sup>205</sup> Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî el-Hikme fî Hudûdi'l-keleme*, Dâru'n-nedre, 1981, s. 1172.

İbn Arabî'nin Vücûd = Hak çerçevesindeki "Hak varlığın aynasıdır" ve "Hak Vücûddur, eşya ise O'nun sûretleridir" ifadeleri de Suad el-Hakîm'in şeyhin varlık görüşüne dair aktardığı bilgilerdir.<sup>206</sup> Bu bağlamda İbn Arabî'nin tevhid anlayışı, Vücûd'un bir olması ve bunun da Hakk'ın vücûdu olması şeklinde bir tevhîd anlayışıdır.

Kılıç, İbn Arabî'nin varlık görüşünü incelediği doktora tezinde şeyh-i ekberin vücûdu iki mânâda kullandığını ifade eder. Birinci mana "bulmak", ikincisi ise "olmak"tır. İbn Arabî düşüncesinde Hakk'ın tecellîsi iki şekilde kendini gösterir: Vücûd olarak (ontoloji) ve İlim olarak (epistemoloji). Hakk'ın Vücûdu İlminin aynı olduğu için İbn Arabî bu iki tezâhür şeklini hakîkatte birbirinden ayırmaz. Ancak meseleyi izah ederken önceliği verdiği boyuta göre sadece dilde sun'î bir ayırım ortaya çıkar. Meseleye insânî tecrübe açısından bakıldığında vücûdun "bulmak" manası ön plana çıkar. İlâhî tezâhür açısından bakıldığında ise "olmak" manası ön plana çıkar. Bu durumda Vâcibü'l-Vücûd ifadesi "zorunlu varlık" olarak tercüme edilebileceği gibi "bulunuşu zorunlu" olarak de tercüme edilebilir. Nasıl ki Hakk'ın Vücûdu zorunludur, Vücûdunu bilmesi de aynı şekilde zorunludur. Yani Vâcibü'l-Vücûdun Kendi varlığını bilmemesi söz konusu değildir. Mümkünü'l-vücûd olan mahlûkat ise kendini ve Hakk'ı bilebilir de bilmeyebilir de. Bu durum o şeye Hakk'ın Vücûd ve ademden hangisini daha fazla vermesiyle alakalıdır. Dolayısıyla ehl-i keşf ve'l-vücûd, Hakk'ı hem keşfeden hem de bulan kimselerdir.<sup>207</sup>

Kılıç'a göre İbn Arabî'nin vücûd anlayışının *olmak* şeklindeki tefsiri, bir müşâhedede şeyhin işittiği "O var ama sen yoksun" sözünden kaynaklanır. Bu söz İbn Arabî'nin irfan hayatında oldukça önemli bir yer tutmuştur. Bu sebeple İbn Arabî bütün düşüncesini Hakîkî/Mutlak Vücûd'a teksîf etmiş, masivayı adeta görmemiştir. Ona göre Vücûd'un yanında mevcûdun lafı bile olmaz, zira Hakk'ın Vücûdu'ndan başka hiç bir şey yoktur.<sup>208</sup>

İbn Arabî'de olduğu gibi Konevî'de de tevhîd, varlığın birliği şeklinde yeni bir forma bürünmüştür. Konevî'nin eserlerinin ve varlık görüşünün Fergânî'nin

<sup>206</sup> Suad el-Hakîm, *Mu'cem*, s. 1133.

<sup>207</sup> Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 233.

<sup>208</sup> Kılıç, *a.g.e.*, s. 245.

üzerindeki derin tesiri çok vâzıhtır. İbn Arabî'nin varlık görüşünü sistemimize eden Konevî, sadece bir şârih olmakla kalmamış, henüz ismi konmamış vahdet-i vücûdu kendi mülâhazalarıyla da derinleştirmiştir. Demirli, Konevî'nin vücûd kavramını iki mânâsıyla ele aldığını belirtir. Bu mânâların birincisi "var olmak" anlamındaki masdar hali, diğeri de "var olan/mevcûd" anlamına gelen şeklidir.<sup>209</sup> Konevî de İbn Arabî gibi mümkün varlık için mevcûd kavramını, Hakiğin de Vücûd kavramını kullanır. Bu ayırım neticesinde Konevî, mutlak anlamda Vücûd'un bilinemeyeceğini söyler.<sup>210</sup>

Konevî'nin tevhid anlayışını yansıtan varlık görüşünün esasını, Mutlak Vücûd'un HakTeala olduğu fikri oluşturur. Günlük dilde her hangi bir nesne için kullanılan varlık kavramı, Konevî'nin varlık görüşünde Hakile müterâdif olarak kullanılmaktadır. <sup>211</sup> Konevî'nin mutlak Vücûdu Hakile aynı sayması ve buna yüklediği anlamın tespiti, vücûd ile mevcûdun arasındaki ayırımın bilinmesine bağlıdır. <sup>212</sup> Konevî, Gazzâlî gibi vücûd ve nur arasında bir ilişki kurar. Ona göre Hakk'ın varlıklara karşı imdâdı ve tecellîleri, vücûdî nûrdan başka bir şey değildir. Ne hâricî vücûd kazanmalarından önce ne de sonra mümkünlere bu nurdan başka bir şey ulaşmaz. Vücûd, Hakdışındaki şeyler için zâtî bir şey değildir. Âlem varlığını devam ettirmek için Mutlak Vücûd sahibi Hakk'ın ilâhî yardımına muhtaçtır.<sup>213</sup>

Konevî'nin varlık görüşündeki önemli boyutlardan biri de varlığın rahmete, yokluğun da azaba eşit olmasıdır. Konevî'ye göre rahmetin gazaba sebkâat etmesi, âlemlerin var olmasının sebebidir. Mefhûm-ı muhalifiyle düşünecek olursak, eğer Hakk'ın rahmeti gazabını geçmeseydi, âlem var olmazdı. Hatta esmâ-i ilâhînin de aynları zuhûr etmezdi.<sup>214</sup>

Fergânî'nin eserinde dile getirdiği varlık görüşü, İbn Arabî ve Konevî'nin fikirlerine dayanır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Fergânî, hem İbn Arabî'nin hem de Konevî'nin görüşlerini varlık mertebeleri içerisine yerleştirmeyi başarmıştır.

<sup>209</sup> Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s.188.

<sup>210</sup> Demirli, *a.g.e.*, s.192.

<sup>211</sup> Demirli, *a.g.e.*, s.202.

<sup>212</sup> Demirli, *a.g.e.*, s.206.

<sup>213</sup> Konevî, *İ'câzül-beyân fî tefsîri ümmi'l-Kur'ân*, thk. Celâleddin Aştîyânî, Müessesesi-i Bustân-ı Kitâb, Kum, 1423/1381, s. 38.

<sup>214</sup> Konevî, *a.g.e.*, s.176.

Fergânî'nin vahdet-i vücûd görüşünü anlatırken İbn ve Arabî ve Konevî'nin görüşlerine de yer vereceğimiz için burada daha fazla ayrıntıya girmeyeceğiz. Ayrıca; Fergânî'ye yapılan tenkitler temelde İbn Arabî ve takipçilerine yönelik olduğu için ve bu tenkitleri ileride vereceğimiz için, İbn Arabî ve Konevî'ye yönelik eleştirileri burada zikretmeyeceğiz.

### 1.3.3. Fergânî'nin Rolü ve Tesirleri

Ekberîye adı verilen tasavvufî düşünce ekolünde Fergânî'nin etkilerini üç başlık altında ele almak uygun olacaktır. Birinci başlık olarak Fergânî'nin vahdet-i vücûd tabirinin terimleşme sürecindeki rolü incelenecektir. İkinci başlık olarak Fergânî'nin vücûd mertebeleri bağlamında vahdet-i vücûd şârihleri üzerinde nasıl bir tesir bıraktığı incelenecektir. Üçüncü başlık olarak da Fergânî'nin *Tâiyye* üzerine yaptığı şerhin sonraki dönemlerde nasıl makes bulduğu incelenecektir. Zira bilindiği kadarıyla Fergânî, *Tâiyye*'yi ilk defa yazılı olarak şerh eden kişidir.

#### 1.3.3.1. Vahdet-i Vücûd Teriminin Tekâmül Sürecinde Fergânî'nin Tesirleri

Vahdet-i vücûd kavramının terimleşme sürecine dair tartışmalarda Fergânî'nin ismine sıklıkla rastlamaktayız. Dolayısıyla bu tartışmalara bir nebze değinmek mecburiyetindeyiz. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki İbn Arabî tarafından Vahdet-i Vücûd diye bir tabir kullanılmamıştır.<sup>215</sup> Ancak Şeyh-i Ekberin eserlerinde bu terimin açıklaması sayılabilecek ifadeler mevcuttur. Ancak Chittick'e göre İbn Arabî Vücûd'un tek/vâhid olduğunu kabul ederken kasteddiği Hakk'ın vücûdudur. Yani "mevcûdât tek bir varlıktır, o da Tanrı'nın varlığıdır" şeklinde bir anlayış yoktur. Ardından da bu çıkarımın ne kadar işlevsel olduğuna dair zihinlerimize soru işaretleri bırakır. Zira bu çıkarımda bulunmakla klasik tevhid inancı açısından Hakk'ın Varlığının bir olduğu anlaşılır. Ancak Chittick, vahdet-i vücûdun nasıl

<sup>215</sup> Chittick, "The Central Point: Qûnawî's Role in the School of İbn Arabî", <http://www.ibnarabisociety.org/articles/centralpoint.html> (05.06.2014). Makale ilk defa *Journal of Muhyiddin Ibn Arabî Society*'de 2004 tarihinde yayınlanmıştır. Ayrıca bkz. Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî el-Hikme fî Hudûdi'l-kelime*, Dâr'u'n-nedre, Beyrut, 1981, s. 1145.

müntesiplerini tefkîr ettirecek bir düşünce sistemine dönüştüğünü sorgular. Bu sorunun cevabı bağlamında İbn Arabî'nin lehte ve aleyhteki haleflerine işaret eder.<sup>216</sup>

Luğavî olarak terimi ilk defa kullanan kişinin Konevî olduğu bir gerçektir.<sup>217</sup> Ancak Konevî de Hakk'ın Vücûd'unun birliğinden bahseder ve bu ifadeyi bir düşünce sisteminin adı olarak kullanmaz. Hatta Konevî bununla eş anlamlı olarak *el-Vücûdu'l-vâhid* tabirini de kullanır. Chittick'e göre Konevî her ne kadar vahdet-i vücûd tabirini kullanmış olsa da; bu tabir henüz ne teknik bir terim olmuştur, ne de İbn Arabî okulunun ünvanı olmuştur. Bu ifade Hakk'ın varlığı/Vücûdu ve birliği/Vahdeti arasındaki ilişkiye dair tartışmalar neticesi neş'et etmiştir. Chittick bu tabirin geçtiği metinlerde Konevî'nin, Mutlak Vücûd'un tezâhürlerinin çoklu olmasının, O'nun vahdetine çelişki oluşturmayacağı görüşünü benimsediğini zikreder. Haddizatında İbn Arabî'nin görüşü de bu meyandadır. Her ne kadar Vücûd bir ve tek olsa da, tezâhürleri bakımından çoktur.<sup>218</sup>

Vahdet-i vücûd kavramını teknik bir terim olarak kullanan ilk müelliflerden biri de Konevî'nin çağdaşı olan İbn Seb'in'dir (v. 669/1270).<sup>219</sup> İbn Seb'in, tasavvufî görüşlerini ifade ederken filozofların sözleri yerine ilk dönem sûfilerinin veciz ve gizemli sözlerini kullanır. Bununla beraber meramını anlatmak için sık sık felsefî bir dil kullanan ve müridleri için felsefî bir üslupla yazan bir mürid olarak görülür. Öğretilerinin temelinde müridi Allah'ın zikrine tevcih etme gayreti vardır. İbn Seb'in eşyanın aslî mahiyetine işaret etmek ve atıfta bulunmak üzere vahdet-i vücûd tabirini kullanması dikkat çekicidir. Chittick'e göre Konevî ve takipçilerinde olmayan bir şey onun öğretilerinde vardır, o da sûfilerin ve âriflerin dünya görüşüne işaret eden teknik bir terim olarak vahdet-i vücûd tabirinin kullanılmasıdır. Chittick İbn Seb'in'den şöyle aktarır: "Avam ve cahil kişiler kesretin etkisi altında olduğu halde arifler köke bağlanırlar ki bu da vahdet-i vücûddur."<sup>220</sup>

<sup>216</sup> Chittick, "The Central Point".

<sup>217</sup> Konevî, *Miftâhu Gaybi'l-cem' ve'l-vücûd*, thk. Dr. Âsım İbrahim Keyyâlî, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Lübnan, 2010, s. 21; aynı yazar, *en-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-mahsûs*, thk. Seyyid Celâleddin Aştîyânî, Müessesesi-i Çâb ve Dânişgâh-ı Meşhed, Tahran, 1396, ss. 73-74.

<sup>218</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları*, ss. 289-290.

<sup>219</sup> Suad el-Hakîm ve Bekrî Alaaddin, "Sittü Acem", Sittü Acem, *Şerhu Meşâhidi'l-esrâr* içinde, thk. Suad el-Hakîm ve Bekrî Alaaddin, Şam, 2004, s. 17.

<sup>220</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 292.

İbn Arabî ve Konevî ile görüşmüş olan ve onlarla benzer düşüncelere sahip olan Sadeddin Hammûye'nin (v. 650/1252) öğrencisi Azîz Neseî (v. 700/1300) de İbn Arabî ekolünün intişâr etmesinde önemli rol oynamıştır. Neseî, İbn Arabî'nin öğretilerini, takipçilerininkiyle kıyasalanamayacak bir şekilde popülarize ederek sunar. O da İbn Seb'in gibi öğretinin bir kısmına değil de bütününe işaret etmek için *vahdet-i vücûd* kavramını teknik bir terim olarak kullanır. Hatta bu görüşü benimseyenlerden bahsetmek için, üstâdı Hammûye de dâhil olmak üzere, "ehl-i vahdet" tabirini kullanmıştır.<sup>221</sup>

Vahdet-i Vücûd kavramının neş'eti etrafında örgülenen tartışmalarda en önemli şahsiyetlerden biri şüphesiz Fergânî'dir. Kılıç'a göre Fergânî bu tabiri ilk defa ve en fazla kullanan sûfidir. Ancak onun bu kavramla ifade etmek istediği şey sarîh değildir. Fergânî, iki üstadından biraz daha serbest bir yorumlama ile bu kavrama âfâkî düzlemde "kesretin (ilimle başlayan çokluk) tam karşısında bir mâna yükler.<sup>222</sup> Chittick'e göre ise Fergânî'nin şerhinin her iki versiyonunda da geçen vahdet-i vücûd tabiri, ekberî geleneğin sonraki temsilcileri tarafından bu mânâsıyla ele alınmamıştır. Chittick'in vardığı sonuca göre İbn Arabî'nin ilk takipçileri, düşünce sistemlerine *vahdet-i vücûd* şeklinde bir isim vermemişlerdir.<sup>223</sup> Stamer, İbn Arabî'nin ilk takipçilerinden sadece Konevî ve Fergânî'nin vahdet-i vücûd tabirini kullandıklarını ve Konevî'nin de bu tabiri Hakk'ın mutlak birliğinden bahsederken kullandığını bildirir.<sup>224</sup>

Fergânî'nin vahdet-i vücûd tabirini nasıl kullandığına geçmeden önce İbn Arabî'nin diğer haleflerine bakmakta fayda vardır. Konevî'nin bir diğer talebesi Müeyyedüddîn Cendî de bu tabiri kullanmıştır. Ancak o da bunu üstâdı Konevî'de olduğu gibi Hakk'ın varlığı için "vahdetu vücûdihî" şeklinde kullanmıştır.<sup>225</sup>

Kanaatimizce bu konuda önemli şahsiyetlerin biri Kâşânî'dir. Kâşânî *Letâif*'te *Vahdetü'l-vücûd*'u bir terim olarak ele alır ve bununla kastedilen şeyin varlığın

<sup>221</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları*, ss. 292, 294-295.

<sup>222</sup> Kılıç, "Fergânî", s. 378

<sup>223</sup> Chittick, "The Central Point".

<sup>224</sup> Stamer, "Saîd al-Farghânî's Use of the Term of Wahdat al-Wujûd", *JMIAS*, 2014, sayı 56, s. 44.

<sup>225</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2007, s. 198.



mümkün ve vacib diye bölünmemesi olduğunu ifade eder.<sup>226</sup> Ekberiyeye okulunun ilk sözlüğü olması hasebiyle kavramın bu sözlüğe girmesi, artık “*vahdetü'l-vücûd*” tabirinin bir ıstılah haline geldiğinin göstergesidir.

Bir başka isim olan Molla Fenârî'ye bakacak olursak Hak'tan bahsederken Vücûd kavramının kullanılmasının zorunluluğuyla karşılaşırız. Ona göre Hakgayr-i mürekkeb ve latîf olduğu için “Vücûd Hak”tır ifadesi zorunludur. Bu bağlamda Vücûd'un bir olmasıyla Hakk'ın bir olması aynı anlama gelir ve vahdet-i vücûd'u bir tevhid yorumuna dönüştürür.<sup>227</sup>

Ekberiyeye düşüncesine vahdet-i vücûd adının verilmesindeki büyük rolün müsbet tarafında Abdurrahman Câmî, menfî tarafında ise İbn Teymiye vardır. Câmî'den başlayacak olursak, “*Vücûd Hak'tır*” tezinden hareket etmemiz gerekir. Câmî'ye göre sûfiler nezdinde Vücûd Hak olduğu için onlar Hakk'ın varlığına delil getirmek zorunda kalmamışlardır<sup>228</sup> Chittick de bu konuda Câmî'ye ayrı bir önem atfeder. Ona göre Câmî bir övgü bâbında İbn Arabî ve takipçilerine “Vahdet-i Vücûd'un sözcüleri” ünvanını layık görür. Ayrıca Câmî, Konevî'den bahsederken Vahdet-i Vücûd'un en iyi rehberi olduğunu da ifade eder. Chittick'e göre Câmî'den sonra vahdet-i vücûd terimi, İbn Arabî okulunun sembolü olmuştur.<sup>229</sup>

Kısaca İbn Teymiye'den de bahsetmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Şöyle ki İbn Teymiye, Chittick'e göre bu ekole vahdet-i vücûd yakıştırmasını –tabîî ki olumsuz mânâda– yapan ilk kişidir. Ona göre ekberiyeye mensubu sûfiler, Hak'tan bahsederken vahdet-i vücûd gibi felsefî terimler kullanarak günaha girmişlerdir. Bu bağlamda vahdet-i vücûd; ilhadla, zındıklıkla ve küfürle aynı anlama gelmektedir. Ona göre vahdet-i vücûd'a inanan bir Müslüman, hakîkî bir Müslüman değildir.<sup>230</sup> Kısacası Chittick, İbn Teymiye'nin katkısını menfî değil, müsbet olarak görür.

<sup>226</sup> Bkz. Abdurrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi işârâtı ehl'il-ilhâm*, thk. Ahmed Abdurrahman Sâyih ve diğerleri, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Beyrut, 2005, c. 2, s. 710.

<sup>227</sup> Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", s. 432.

<sup>228</sup> Abdurrahman Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire*, thk. Ahmed Abdurrahman Sâyih, el-Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Kahire, 2002, s. 18.

<sup>229</sup> Chittick, "The Central Point".

<sup>230</sup> Chittick, *a.g.m.*

Bütün bunlardan sonra Fergânî'nin terimi nasıl kullandığına bakalım. Öncelikle bu tabirin Fergânî tarafından kullanılmasına dair problem ile başlamak gerekir. O da, bu tabirin Farsça *Meşârikü'd-derâî*'de 41 defa kullanılmasına rağmen, Arapça tercümesi olan *Müntehâ'l-medârik*'te çok daha az kullanılmış olmasıdır. Bundan çıkan sonuç, tercüme ederken bu tabirin olduğu gibi Arapçaya taşınmaması ve dolayısıyla da Chittick'e göre henüz müstakil bir terim haline gelmemiş olmasıdır.<sup>231</sup> Chittick'in bu görüşünü yakın zamanda Heike Stamer tarafından yapılan bir çalışma da destekler mahiyettedir. Stamer'a göre de vahdet-i vücûd teriminin *Meşârik*'te 41 defa kullanılmasına karşın *Müntehâ*'da 22 defa kullanılması bu tabirin henüz bir teknik terim olmadığına göstergesidir. Stamer çalışmasında 147., 481. ve 743. (bu tezde kullanılan baskıda 740.) beyitlerin hem Farsça hem de Arapça şerhlerini karşılaştırarak vahdet-i vücûd teriminin kullanımında bir tutarsızlık olduğunu ifade etmiştir.<sup>232</sup> Ancak ileride görüleceği üzere gerek 147., gerekse de 481. beyitlerin şerhinde anlatılan vahdet-i vücûd, birinci seyrin sonunda müşâhede edilecek bir realitedir ve Fergânî bunu ilk defa mukaddime kısmında anlatmıştır. 743. beyitin (tezde 740.) şerhinde ise Fergânî Farsça şerhte *vahdetü'l-vücûd* tabirini “Hakikat-i vahdet ve vahdet ve cem'iyet-i û” şeklinde kullanmıştır.<sup>233</sup> Kanaatimizce her iki eserdeki kullanım farklılıklarında, eserlerin yazılışları arasındaki kronolojik farkı gözetmek gereklidir. Fergânî varlık birliğini Konevî'nin ders halkasında not tutarken farklı kelimelerle, Konevî'den sonra eserini özellikle kendi düşünceleriyle genişletip Arapça'ya tercüme ederken farklı kelimelerle ifade etmiş olabilir. Ancak Fergânî'nin bu tabiri Konevî ve Cendî gibi “Hakk'ın varlığının birliği” şeklinde kullanmadığı da âşikârdır ve bu durum, Fergânî'in vahdet-i vücûd tabirini bilinçli bir şekilde genel anlamda “varlık birliği” şeklinde kullanmış olduğunun göstergesidir. Bu bağlamda kullandığı vahdet-i vücûd, ya vücûd-ı mufâz olan Rahmet ya da Rahmânî nefestir ve tabiat da bunun sûretidir; ya da Hakk'ın Zât'ını kastederek kullandığı Vücûd-ı Mufiz'dir.

<sup>231</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 290.

<sup>232</sup> Heike Stamer, “Saîd al-Farghânî's Use of the Term of Wahdat al-Wujûd”, ss. 53-54.

<sup>233</sup> Fergânî, *Meşârikü'd-derâî*, s. 629.

Fergânî bu tabiri ilk defa İnsan mertebesini anlatırken kullanır. *Zâhir* ismi, nefis ile veya nefste zâhir olan zâhirî kesrette, vücûdî vahdeti görmeyi gerektirir.<sup>234</sup> Ona göre birinci seyir olan hubbî seyirde sâlik, *Zâhir* isminin küllî ve cüz'î isimlerden ihtivâ ettiği isimlerle tahakkuk etmiştir. Bu seyrin sonunda sâlik için hakikatler kısmı başlar ki bu da mahbûbî seyirdir. Sâlik bu mahbûbî seyirde kevnî hakikatlerin nisbî taayyünlerindeki kesreti görecektir. Bâtınî şe'nler olan bu kevnî hakikatler, *Vahdet-i Vücûd-ı Aynî* için bir aynadır. Ruh üzerinde bu aynî vücûdun vahdetinin hükümleri gâliptir. Bu aynî vücûdun *Mufîz* ve *Mufâz* şeklinde iki boyutu vardır. Mufîz olursa mevcûdâta varlık feyzi veren Vücûd anlaşılır. Mufâz olursa Rahmânî Nefes anlaşılır ki tabiat bu nefesin sûretidir. Ruh üzerinde *Mufîz Vücûd*, nefis üzerinde *Mufâz Vücûd* gâliptir. Mufâz olan aynî vücûdun şuâlarının üzerine düştüğü nefste, kevnî hakikatlerin kesret hükümleri için bir ayna vardır. Bu aynaya, çokluğa izâfe edilen Mufâz vücûdun vahdânî şuâları düşer. Dolayısıyla zâhir aynasında, kesret görünür. Mâlûmdur ki aynanın yüzeyi gizlidir, aynada zâhir olan aynanın kendisi değil de aynaya düşen görüntüdür. Dolayısıyla nefste bulunan vahdet aynasında kesret zâhir olur. Ruhta ise kevnî hakikatlerin zihnî/ilmî varlıklarının çokluğu, *vahdet-i vücûd-ı ayniyy-i zâhirî* için bir aynadır. Bu sefer aynanın dış yüzeyi kevnî hakikatlerin çokluğudur ve gizlidir. Aynada görünen ise vahdettir. Birinci seyirde nefsânî hükümlere ait kesret perdesi vahdet-i vücûd aynasından kaldırılır ve âlemin sûretlerinde zâhir vücûdun vahdeti tecellî eder. Netice itibariyle kevnî hakikatlerin kesreti ile, Vücûd-ı Vâhid için hâsıl olan kemâl zâhir olur.<sup>235</sup> Fergânî *Meşârik*'in mukaddimesinde vahdet-i vücûd-ı aynî tabiri yerine *vahdet-i vücûd-ı zâhir* tabirini kullanır.<sup>236</sup> Yani bu iki tabiri aynı mânâya kullanmaktadır. Fergânî'ye göre ikinci seyirde, bâtınî tecellînin zâhir olması için, ruh üzerinde gâlib olan vahdet-i vücûd-ı aynî perdesi, kevnî hakikatlerin zihnî/bâtınî vücûdlarına ait kesret aynası üzerinden kaldırılır.<sup>237</sup> Fergânî'nin kullandığı ilk tabir olan vücûdî vahdet, varlığın birliği kavramının çekirdeği mesabesindedir. Hemen sonra kullandığı vahdet-i vücûd-ı aynî ifadesi ise dış/zâhirî dünyada bir varlık birliği mefhumuna işaret etmektedir. Fergânî bu ifadeleriyle sâlikin ilk seferin sonunda,

<sup>234</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 135.

<sup>235</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 137.

<sup>236</sup> Fergânî, *Meşârikü'd-derârî*, s. 48.

<sup>237</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 138.

Zâhir isminin hükmü gereğince dış dünyada bir vahdet görmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Tâiyye'nin 147. beytinin şerhinde fenâ mertebelerini anlatırken Fergânî *vahdet-i vücûd-ı ayniyy-i zâhirî* tabirini kullanmıştır. Ona göre nefiste hakîkî kesret zâhirken *vahdet-i vücûd-ı ayniyy-i zâhirî* bâtındır, gizlidir:

فيغبط طرفي مسمعي عند ذكرها،  
و تحسد، ما أفتته مني بقيتي

*Onun zikri esnasında gözüm kulağımı kiskanır*

*Kulak da onun bende ifnâ ettiğinden geri kalanların hasedini eder*

Fergânî bu beyitleri şerh ederken Fenâ mertebelerinin üç olduğunu ifade eder: Fenâ-i Nefs, Fenâ-i Ruh ve Fenâ-i Takayyüd. Nefsin fenâsı, izâfî ve ifâza edilen vücûdun mertebelerinden nefis üzerine ârız olmuş sıfatlardan nefsin kurtulmasıdır. Böylece nefis için aslî ve müstehab olan sıfatlar sâdır olur. Bu fenâyâ terettüb eden bekâ ise, Rahmâniyyet ve Feyyâziyyet ile tavsîf edilen zâhir vücûd ile tahakkuk etmektir. Bu zâhir vücûdun hakîkî vahdet hükmü, esmâ-i hüsnâdan kaynaklanan nisbî kesret üzerinde gâliptir. İkinci fenâ rûhun, rûha ait halkî sıfatların ve ervâh âlemine taalluk edip ruh üzerinde baskın olan hususiyetlerin fenâsıdır. Bu fenâyâ terettüb eden bekâ ise, vücûdun, gaybının ve şe'nlerinin bâtınıyla tahakkuktur. Bu da Zâtî şe'nlerle ait nisbî kesret hükmünün galebesiyle olur. Zâtî şe'nler, ilm-i ezeliye sâbit olan mâlûmât kabîlinden şeylerin sûretlerinin, yani a'yân-ı sâbitenin bâtınıdır. Nefiste hakîkî kesret zâhir olduğu gibi ve vahdet-i vücûd-ı ayniyy-i zâhirî, içerisinde bâtınî ve gizli olduğu gibi; nefsin zâhirinin ve nefse ait kesretin fenâsında vahdetin kesrete galebe çalması söz konusudur. Kesret hükmü tamamen gizlenir. Aynı şekilde vahdet-i vücûd-ı aynî ve kendisine ait besâtet hükmü ve vasfî, ayrıca terkîbin nefyî, ruhta zâhir olduğu gibi, ve a'yân-ı sâbiteye ait kesret gizli ve bâtınî olduğu gibi, ruhun ve hususiyetlerinin fenâsında vahdetin gizlenmesi ve a'yân-ı sâbitenin ve şe'nlerin kesretinin zâhir olması söz konusudur. Bu ifadeler, Fergânî'nin mukaddime

kısımındaki *vahdet-i vücûdu* kullanım tarzının aynıdır. Burada istidrâdî olarak fenâ-i takayyüdün tarifine bakabiliriz. Fergânî'ye göre fenâ-i takayyüd, Zâhir veya Bâtın hükümlerinden birisinin sınırlaması altına girmemektir. Buna terettüb eden bekâ ise, cem'iyet, berzahiyet ve insâniyet hakîkatidir ve Hz. Âdem bunun üzerine ve bunun sûreti üzerine yaratılmıştır.<sup>238</sup>

Fergânî *Tâiyye*'nin 256. beytinin şerhinde de *Vahdetü'l-vücûdi'l-mutlak* tabirini kullanır. Hakk'ın *vahdet-i vücûd-ı mutlak* ile tahakkukunun, bütün taayyünlere asıl olması meselesine değinir:

و ليسوا بغيري في الهوى لتقدم  
علي لسبق في الليالي القديمة

*Sevgide benden gayri değillerdir onlar ki  
Çok uzun zaman önce gelip bana takaddüm etmişlerdir*

Fergânî tam bir fenâ hâline ulaşmış İbn Fâriz'ın dilinden şöyle konuşur: "Ben, bu hazret-i cem'iyet, *vahdet-i vücûd-ı mutlak*, hubb-ı mutlak ve cemâl-i mutlak ile tahakkukum açısından bütün vücûdî taayyünlerin menşeyim". Ancak buradaki tabir, Mutlak Vücûd olan Hakk'ın varlığının birliğini ifade etmektedir.<sup>239</sup>

*Tâiyye*'nin 408. beytin şerhinde de Zâhir ve Mutlak Vücûd'un vahdeti ile karşılaşırız. Fergânî'ye göre kâinatta izâfî bir çokluk vardır ve sâlik bu çoklukta, *Vahdetü'l-vücûdi'z-zâhiri'l-mutlak* 'ı görmelidir:

و يثبت نفي الإلتباس تطابق  
المثاليين بالخمس الحواس المبينة

*Şüphenin ortadan kalkmasını, zâhirî dünyayla alakalı beş duyuya hitap eden iki misâlin uygunluğu isbât eder*

Bu beyitlerin şerhinde Fergânî'nin dile getirdiği mesele, nisbî tenevvûat/çeşitlenme ve taayyünâtın çokluğunda *Vahdetü'l-vücûdi'z-zâhiri'l-*

<sup>238</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, ss. 301-302.

<sup>239</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 385; aynı mesele için bkz. *a.g.e.*, c. 1, s. 388 .

*mutlakı/Zâhirî Mutlak Vücûdun birliğini* görmektir. Bu kullanım, biraz önce aktardığımız ve kendisinin esere yazdığı mukaddime'deki kullanım tarzına benzemektedir.<sup>240</sup>

453. Beytin şerhinde, taayyün-i evvelde Hakk'ın birliğinden bahsederken *vahdet-i vücûd* tabirini kullanır. Taayyün-i evvel'de geçerli olan vahdet-i vücûd, Ehadiyyet-i Cem' makâmına ulaşanlar için her zaman müşâhede edilebilir:

و شفع وجودي في شهودي ظل في  
اتحادي وترا في تيقظ غفوتي

*Müşâhedemde vücûdumun ikiliği, ittihâdında ve gaflet uykumdan uyanışında tek oldu*

Taayyün-i evvel'de Vücûd, Hak için zâid bir vasıf değildir. Zira bu mertebede ne isim vardır ne de sıfat. İkinci mertebe olan Taayyün-i Sâni'de ve sonraki mertebelerde ise *Vücûd* bir vasıftır. İkinci mertebedeki vasıf olan vücûdu Hakk'ın vahdeti bağlamında zâid gören kişi, ilk mertebedeki vahdet-i vücûda karşı sanki uykuda gibidir. Ancak bu uyku hafif bir uykudur. Şehâdet âleminde vücûddaki çokluğu gören kişinin vahdet-i vücûd karşısındaki uykusu ise daha ağır ve derin bir uykudur. Fergâni'ye göre taayyün-i evveldeki vahdet-i vücûd, Ehadiyyet-i Cem' makâmına ulaşanlar için kevnî mertebelerde de geçerlidir.<sup>241</sup>

481. beytin şerhinde Fergâni *vahdet-i vücûd-ı zâhirî* ifadesini kullanır. Fergâni'ye göre sâlik ilk seferin veya mahvın ilk mertebesinin sonunda bunu müşâhede eder:<sup>242</sup>

و آخر محو جاء ختمي بعده  
كأول صحو لارتسام بعده

*Hâtimemin kendisinden sonra geldiği mahvın sonu*

*Sahvın başlangıcı gibidir; zira ikisi de adede bağlıdır (birden fazla mertebesi vardır)*

<sup>240</sup> Fergâni, *Müntehâ'l-medârik*, c. 2, s. 12-13.

<sup>241</sup> Fergâni, *a.g.e.*, c. 2, s. 38.

<sup>242</sup> Fergâni, *a.g.e.*, c. 2, s. 58.

Fergânî bu beytin şerhinde mahv mertebelerinin dört seferle paralel olduğunu ve dördüncüsünün Hz. Peygamber'e (s.a.s) has olduğunu belirtir. İlk mertebe nefsin aslî ve ârizî sıfatlarının mahvıdır. İlk sefere karşılık gelen bu mahv mertebesinin sonunda kesret aynasında vahdet-i vücûd-ı zâhirî müşâhede edilir.

*Tâiyye*'nin 739. beytin şerhinde ise vücûdî vahdet kavramına rastlıyoruz. Fergânî'ye göre mecûsîler, vücûdî vahdet sebebiyle yanılığa düşerek ateşe ulûhiyet atfetmişlerdir:

رأوا ضوء نوري مرة فتوهّموا  
نارا فضلوا في الهدى بالأشعة

*(Mecûsîler) Nûrumun ışığını bir defa görüp tevehhüme kapıldılar*

*Öyle ki onu ateş sanıp o ateşin şualarıyla Hüdâ'dan dalâlete düştüler*

Bu beyitleri şerh ederken Fergânî, mecûsîlerin ateşe tapmasında, vahdet-i vücûdî hasebiyle aldandıklarını, yani hakîkî nûrun kevnî tecellisiyle dalâlete düştüklerini ve bu yüzden mazur olduklarını ifade eder.<sup>243</sup>

740. beytin şerhinde vahdet-i vücûd tabirini teknik bir terim olmaya namzed bir şekilde kullanmıştır. Ona göre kâinat bir perdedir ve bu perdenin ardında vahdet-i vücûd vardır:

ولولا حجاب الكون قلت و إنما  
قيامي بأحكام المظاهر مسكتي

*Eğer kevnin örtüsü olmasaydı (tevhîdin sırlarını) söylerdim*

*Ancak mazharların hükümleriyle kâim olmam, sessizliğimin sebebidir*

Fergânî'ye göre kevnî hakikatler bütün ahkâmıyla, evsâfıyla ve özellikleriyle ancak Vücûd-ı Vâhid'de zâhir olur. Vücûd-ı Vâhid'in (varlık) nurunun şuaları, esmâî kemâli izhâr etmek için kevnî mertebelerde kevnî hakikatler şeklindeki mücellâlarda tezâhür eder. *Vahdet-i vücûd* ise bu kevnî hakikatlerin kesretinin perdesi arkasındadır. Eğer kişi üzerinde kevnî hükümler hâkimse veya onda zâhirse,

<sup>243</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 2, s. 282.

bu kişi vahdet-i vücûdda cem'iyetini göremez. Yani cem'e ulaşıp da vahdet-i vücûd içerisinde kendisini nefyedemez.<sup>244</sup>

Fergânî 741-743. beyitlerin şerhinde vahdet-i vücûd tabirini başka bir kelime eklemeksizin kullanır. Seyr-i sülûk neticesinde belli bir aşamaya gelen kuluna Hak, vahdet-i vücûdu ve varlıklar üzerindeki vahdet-i vücûd etkisini gösterir:

فلا عبث و الخلق لم يخلقوا سدى  
و إن لم تكن أفعالهم ب السديفة

على سمة الأسماء تجري أمورهم  
و حكمة وصف الذات للحكم أجرت

يصرفهم في القبضتين ولا ولا  
فقبضة تنعيم و قبضة شقوة

*Abes bir şey yoktur, mahlûkât boş yere yaratılmamıştır*

*Öyle olsaydı, mahlûkâtın bütün fiilleri abes olurdu*

*Mahlûkâtın işleri İlâhî isimlere göre cereyân eder*

*Zât'ın vasfının hikmeti, bu hüküm için icraatta bulundu*

*Onlar üzerinde iki kabza ile tasarrufda bulundu: “ve lâ” “ve lâ”<sup>245</sup>*

*Birisi nimet verme kabzasıdır, diğeri şekâvet kabzasıdır.*

Fergânî'ye göre vücûdda zâhir olan her bir şeyde gizli bir Hakkiyyet vardır ve bunu O'ndan başkası müşâhede edemez. Hak her kime vahdet-i vücûdu, Hakkiyyetini ve her bir mevcûdda vahdet-i vücûdun sirâyetini gösterirse, ayrıca *Hâdî* ismi gereğince mevcûdâtın fiilleri nazara nisbetle abes bir sûrette zâhir olmazsa; mevcûdâtta gizli Hakkiyyet'in sübûtu açısından adem, abeslik vasfıyla zuhûra halel getirmez. Vücûdun aynı için gerekli olan Hakkiyyet mutlakdır ve bütün ilâhî isimlerde ve bu isimlerin mukteziyâtında sâfîdir. Mânâları birbirinin zıddı olsa da

<sup>244</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 2, s. 283.

<sup>245</sup> Bu ifadelerde şu hadise işaret vardır: Allah Teâlâ Âdem'i yarattı da kudretiyle sağ tarafa vurdu ve gümüş gibi beyaz bir nesil çıkardı, sol taraftan ise kömür gibi siyahını çıkardı. Sonra şöyle dedi: Bunlar cennetlikler, Ben aldırımam; ötekiler de cehennemlikler, ben aldırımam (Ankaravî, *Osmanlı'da Tasavvuf Düşüncesi*, s. 439; hadis için bkz. Hakîm Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fi ehâdisi'r-rasûl*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Dâru'l-cil, ts., c. 1, s. 80).



bütün ilâhî isimler Vücûd-ı Hakk'ın aynıdır. Ancak bu aynılık, hazret-i ilâhiyeye izâfe edilen vasıf açısından geçerlidir. Hadî ve Mudill isimlerini ele alacak olursak, bu isimler hazret-i ilâhiye'de Hakk'ın aynıdır. Şöyle ki “Allah dilediğini sırât-ı müstakîme hidâyet eder”<sup>246</sup> âyetinde hidâyet etme, Ulûhiyet'e izâfe edilmiştir. Aynı şekilde “Allah zâlimleri idlâl eder/saptırır”<sup>247</sup> âyetinde de idlâl, yine Ulûhiyet'e izâfe edilmiştir. Hidâyet üzere olanlara vücûdî meded, Hâdî isminin hazretinden vârid olur; dalâlette olanlara ise Mudill isminin hazretinden vârid olur. Her ikisi de kemâlin izhârı için vasıtaadır. Bu yüzden bir varlık, Hakkiyyet'ten hâlî olamaz. Ancak hidâyet üzere olanlarda Hakkiyyet zâhirdir, dalâlette olanlarda ise bâtındır.<sup>248</sup>

Anladığımız kadarıyla Fergânî, İbn Arabî'nin düşünce sistemine vahdet-i vücûd adını koymamış olmakla beraber, şeyh-i ekberin varlık anlayışını temsil edebilecek bir vahdet-i vücûd teriminin temellerini atmıştır. Ancak Fergânî'nin bu kullanım şekli, vahdet-i vücûdun Kâşânî tarafından yapılan “varlığın mümkün ve vâcib diye ayrılmaması” şeklindeki tanımına çok da benzememektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Fergânî “Hakk'ın varlığının birliği”yle “varlık birliği”ni ayrı ayrı ele almıştır. Varlık birliği ve kevnî hakikatlerin kesreti onun nazarında belki de bir madalyonun iki yüzü gibidir. Birinci seyir olan hubbî seyirde nefis için, vahdet-i vücûd aynasında kesret görünür. Ruh için ise, kesret aynasında vahdet-i vücûd görünür. Mahbûbî seyir olan ikinci seyirde ise kevnî hakikatlerin zihnî vücûdlarından müteşekkil kesret üzerinden vahdet-i vücûd perdesi kaldırılır.

Burada istidrâdî olarak ifade etmemiz gereken bir husus da Fergânî'nin *vahdet-i şuhûd* tabirini kullanmış olmasıdır. Fergânî bu ifadeyi *âlemu vahdeti'-şuhûdi'l-hakîkî* şeklinde bir tamlamayla kullanır. Sâlik mahbubunun hazretindeki hakîkî vahdeti bulunca, ruhunun üzerinde vahdet gâlib olur. Zira Hakk'ın vahdeti, her türlü vahdetin menbaıdır. Netice itibarıyla, kâinattaki her bir zerre, bu sâlikin ruhunu vahdet-i şuhûd âlemine cezbeder.<sup>249</sup> Fergânî bu ifadesiyle muhtemelen fenâ hâline ulaşmış sâlikin içinde bulunduğu durumu kastetmektedir.

<sup>246</sup> Bakara 2/213.

<sup>247</sup> İbrahim 14/27.

<sup>248</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 2, ss. 287-288.

<sup>249</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 27.

### 1.3.3.2. Fergânî'nin Vahdet-i Vücûd Şârihleri Üzerindeki Tesirleri

Fergânî'nin bu alanda en önemli tesiri hiç şüphesiz üstadları İbn Arabî ve Konevî'de dağınık şekilde dile getirilen vahdet-i vücûdu sistemize edip varlık mertebeleri içerisinde bu teoriyi sunmasıdır. İleride görüleceği üzere Fergânî'nin, *Tâiyye* şerhinin dibâcesinde dile getirdiği sistem, kendisinden sonra gelecek pek çok sûfî'ye kaynaklık edecektir. Hatta henüz kendisi hayatta iken Abdürrezzak Kâşânî tarafından kaleme alınan *Letâifü'l-a'lâm*'ın önemli bir kısmı, Fergânî'nin eserlerinde geçen terimlerden oluşmaktadır. Bu durum da Fergânî'nin vefatından önce İbn Arabî okulunun önemli bir şahsiyeti olduğunun göstergesidir.

Chittick, Fergânî'nin sûfî düşüncesine etkisini ele alırken onun iki farklı hakikat yaklaşımını cem' etmesiyle başlar: Aşk ve bilgi. Aşk ve bilgi, hakîkate giden iki farklı ana yoldur. Chittick bu yollara aynı zamanda tevhîdi tesbît etme ve kesreti nefyetme yolları da der. Ona göre Fergânî'nin teorik görüşleri, ilâhî isimler etrafında örgülenir. Belki de şerhinin en önemli ana fikri ilâhî isimlerin Hakve Halk arasında nasıl vasıtalık ettiği'dir. Fakat aynı zamanda İbn Arabî düşüncesinin pek çok meselesini ele almaktan da hâlî değildir. Chittick'e göre Fergânî vahdet-i vücûd kavramını istilâhî olarak ele alan ilk sûfilerdendir. Fakat Fergânî'nin bu terime yüklediği anlam, sonraki dönem sûfilerin eserlerinde geçtiği şekliyle aynı değildir. Bundan ziyade İbn Arabî düşmanlarının vahdet-i vücûd tabirine yüklediği anlama benzer.<sup>250</sup>

Chittick'e göre Fergânî'nin katkılarından en önemlisi, eksoterik ve ezoterik İslâm yaklaşımı şeklindeki ayrıma düşmekten bizleri alıkoymasıdır. Yani şathiyat sâhibi sûfilerin aşk ve muhabbet eksenli Hakk'ı bulma mücadeleleri ile zâhir ulemâsının bilgi temelli din anlayışlarının arasını telif etmesi, Fergânî'nin literatüre sunduğu en önemli faydalardan biridir.<sup>251</sup> Zira o pek çok meseleye âyet ve hadislerden deliller getirmiştir. Bununla beraber eserinde pek çok zayıf hadis de geçmektedir.

<sup>250</sup> Chittick, William, "Spectrums of Islamic Thought", *The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism* içinde, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 1999, s. 208.

<sup>251</sup> Chittick, a.g.e., s. 217.

Fergânî üzerine yapılan ender çalışmalardan birinde Scattolin, Fergânî'nin mukaddimesinin tasavvuf tarihinde oldukça önemli bir yere sahip olduğunu ve ciddi ölçüde muteber olduğunu zikreder. Ona göre bu mukaddime, ekberî düşüncenin enfes bir sentezi ve belki de İbn Arabî'yi anlama kılavuzudur.<sup>252</sup> Stamer de Fergânî'yle alakalı çalışmasında benzer düşünceler serdetmiştir. *Tâiyye* şerhinde bağlamında Fergânî'nin Şeyh-i Ekber düşüncesinin sonraki nesillere aktarılmasındaki önemli rolünü değerlendirmiştir. Ayrıca Stamer, Fergânî'nin şerhini Arapça'ya tercüme ederek daha geniş bir kesime ulaşmasını sağladığını zikremiştir.<sup>253</sup>

Fergânî'nin Ekberîyye dışında da etkisine rastlamak mümkündür. Hatta vahdet-i vücûddan ziyade vahdet-i şühûd anlayışını benimsemeyen Nakşibendî tarikatında bile Fergânî'nin izlerini bulabiliriz. Örneğin Hamit Algar'ın tespitine göre Nakşibendiye tarikatında İbn Arabî etkisi Muhammed Parsâ (v. 822/1420) üzerinden Fergânî ve Cendî (v. 691/1292 [?]) vesilesiyle olmuştur. Bahâuddin Nakşibend'in (v. 791/1389) doğrudan İbn Arabî'nin öğretileriyle ilgisi olmamıştır. Ancak onun en önemli öğrencilerinden biri olan Muhammed Parsa, İbn Arabî'ye karşı oldukça ilgilidir. Oğlunun dediğine babası için *Futûhât kalp*, *Fusûs* ise ruh gibidir. Cendî'nin *Fusûs* şerhi ve Fergânî'nin *Tâiyye* şerhi aracılığıyla Muhammed Parsâ, İbn Arabî ekolünü tanımış olabilir.<sup>254</sup>

### 1.3.3.2.1. Abdurrezzak Kâşânî Üzerindeki Tesirleri

Fergânî'nin tesirlerini en açık görebileceğimiz sûfilerden biri Abdurrezzak el-Kâşânî'dir. Hayatı hakkında çok az bilgi bulunan Kâşânî, nisbesinden anlaşılacağı üzere Kâşân şehrendir. Câmî'nin bildirdiğine göre Abdussamed Natanzî'nin talebesidir. Natanzî de Necîbüddin Ali bin Büzgâş'ın müridi olduğuna göre, bu noktada Fergânî ile silsileleri Sühreverdiye'de birleşir. Şeyh Rükneddin Alâu'd-devle ile aralarında vahdet-i vücûda dair yazışmalar olmuştur. Câmî eserinde bu

<sup>252</sup> Scattolin, "al-Farghânî's Commentary on al-Tâiyyat al-Kubrâ", s. 81-82

<sup>253</sup> Stamer, "Saîd al-Farghânî's Use of the Term of Wahdat al-Wujûd", ss. 47-48.

<sup>254</sup> Hamid Algar, "Reflections of İbn Arabî in Early Naqshbandi Tradition", <http://www.ibnarabisociety.org/articles/naqshbandi.html> (30.06.2014). Bu makale ilk defa *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, No 10'da 1991 yılında yayınlanmıştır.

mektupların bazılarına yer vermiştir.<sup>255</sup> İbn Arabî mektebinin tasavvuf çevrelerinde yaygınlık kazanmasında Fahreddîn-i Irâkî, Saîdüddin el-Fergânî ve Müeyyidüddin Cendî gibi onun doğudaki temsilcilerinden olan Kâşânî'nin de payı vardır. Bununla beraber Kâşânî'nin, İbn Arabî'nin eserlerine Natanzî'nin ölümünden sonra ilgi duymaya başladığı anlaşılmaktadır. İranlı sûfilerin İbn Arabî'ye karşı muhalif tavırları Kâşânî'nin eserleriyle tersine dönmüş, bu sûfiler Kâşânî'den sonra İbn Arabî'nin eserlerine ilgi duymaya başlamıştır.<sup>256</sup>

Kâşânî, ekberiyye ekolünün ilk sözlüğü olan *Letâifü'l-a'lâm fî İşârâtı Ehli'l-ilhâm* adlı eserin müellifidir. Kâşânî'nin eserleri arasındaki bu sözlük, Fergânî etkisini en fazla hissedeceğimiz te'liftir. Eseri Türkçeye kazandıran Ekrem Demirli sunuşta bu sözlüğün müellifine dair ihtilaflardan bahseder. Eser Kâşânî'den başka Fergânî'ye, Konevî'ye ve İbn Tahir adında meçhul bir müellife de nisbet edilmiştir. Demirli bu ihtilafların haklı sebepleri olduğunu dile getirir. Demirli'ye göre sözlüğü iki kısımda ele almak gerekir. Birincisi klasik tasavvuf döneminin kavramları olan ahlak ve zühd anlayışına dair terimler; ikincisi ise vahdet-i vücûd ve varlık meseleleriyle alakalı terimlerdir. Sözlük mezkûr önemini özellikle bu ikinci kısımdan kazanmıştır. Kâşânî bu eserinde, isim vererek İbn Arabî'den, isim vermeksizin de Konevî ve Fergânî'den alıntılar yapar. İşte bu yüzden müellif ihtilâfı doğmuştur.<sup>257</sup> *Letâif*'in Fergânî'ye nisbet edilen kütüphane kayıtları şu şekildedir:

- i. Köprülü Yazma Eserler Ktp., Hafız Ahmed Paşa, no: 0142
- ii. Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, no: 0620
- iii. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no: 2989/12
- iv. Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdayi Efendi, no: 0513
- v. Topkapı Ktp., Emanet Hazinesi, no: 1300

Demirli'ye göre *Letâif*'in bu ikinci kısmındaki en önemli kaynağı Fergânî'nin *Müntehâ'l-medârik* adlı eseridir. Kâşânî, *Müntehâ'l-medârik*'ten aynen alıntılarda bulunmuş, hatta eserde geçen terimleri aynen sözlüğüne taşımıştır. Ayrıca

<sup>255</sup> Câmî, *Nefehât*, 2014, s. 879.

<sup>256</sup> Süleyman Uludağ, "Kâşânî, Abdürrezzak", *DİA*, Ankara, 2002, c. 25, s. 5-6

<sup>257</sup> Ekrem Demirli, "Sunuş", *Tasavvuf Sözlüğü* içerisinde, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 21-22.

Demirli'nin dikkat çektiği bir başka konu, her iki eserin *Tâiyye* ve İbn Fâriz ile ilişkisidir. *Müntehâ'l-medârik* zaten *Tâiyye* şerhidir, *Letâîf*'te de hemen her konuda *Tâiyye*'den delil getirilir. Kısacası hem Fergânî, hem de Kâşânî İbn Fâriz'ı şeyh ve üstâd kabul ederler.<sup>258</sup>

Örnek olması açısından Kâşânî'nin eserinden bazı yerleri incelemekte fayda vardır. Örneğin eserin baş taraflarında "ihsâu'l-esmâ" maddesi büyük ölçüde Fergânî'den alınmıştır. Bu maddede Hakk'ın isimlerinin taallukan, tahakkukan ve tahallukan sayılması/ihsâ edilmesi anlatılır.<sup>259</sup> Bir başka örnek a'yân-ı sâbite maddesidir. İlim mertebesi denen taayyün-i sânde mahlûkâtın Hakk'ın ilmindeki hayâlî sûretlerine a'yân-ı sâbite denir ve Kâşânî bu meseleyi de büyük ölçüde Fergânî'den alıntı yaparak izah eder.<sup>260</sup> Fergânî'nin dile getirdiği orjinal bir kavram olan yedi bâtın / butûn-ı seb'â da *Letâîf*'te kendine yer bulur.<sup>261</sup> Bundan başka pek çok örneğin olduğunu belirtmekle beraber şunu da söylemek gerekir ki Kâşânî vahdet-i vücûd terimini bir madde olarak eserine almıştır. Ancak belki de bu maddede Kâşânî ve Fergânî arasındaki ihtilâf bizi bu sözlüğün Fergânî'ye ait olmadığı konusunda ikna etmektedir. Zira Kâşânî vahdet-i vücûdu, varlığın mümkün ve vâcib diye ayrılmaması şeklinde tanımlarken<sup>262</sup> Fergânî bu ayrımı gözetmiş ve imkân ve vücûb âlemlerinden bahsetmiştir.<sup>263</sup>

### 1.3.3.2.2. Dâvûd el-Kayserî Üzerindeki Tesirleri

Kâşânî'nin talebesi Kayserî'de de Fergânî'nin etkilerini görmek mümkündür. Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde yaşayan mutasavvıf ve ilk Osmanlı müderrisi olan Kayserî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Orhan Gazi'nin 731/1331 yılında İznik'i fethetmesiyle beraber imar hareketleri başlamış ve ilk Osmanlı medresesi burada yapılarak Dâvûd el-Kayserî buranın başına geçirilmiştir.<sup>264</sup> Bursalı Mehmet Tâhir'in büyük bir âlim ve ermiş bir şeyh olarak tanıttığı Kayserî,

<sup>258</sup> Demirli, Sunuş", s. 22.

<sup>259</sup> Bkz. Kâşânî, *Letâîf*, c. 1, s. 156-157; Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 47.

<sup>260</sup> Bkz. Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 535; Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 40-41.

<sup>261</sup> Bkz. Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 236-237; Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 25.

<sup>262</sup> Bkz. Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 710.

<sup>263</sup> Örneğin bkz. *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 41.

<sup>264</sup> Âşık Paşazâde, *Osmanoğullarının Tarihi (Tevârih-i Âl-i Osman)*, haz. Kemal Yavuz ve Yekta Saraç, Gökkubbe Yay., İstanbul, 2010, s. 86, s. 314; Hoca Sâdeddin, *Tâcu't-tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1979, s. 73

âlet ilimlerini tamamen, yüksek ilimleri de kısmen memleketindeki âlimlerden tahsil ettikten sonra Mısır'a gitmiştir. Burada yoğun bir çalışma temposuyla ilmî açıdan yüksek bir seviyeye ulaşmış, icâzet aldıktan sonra tasavvuf yoluna girmiştir. Abdürrezzak Kâşânî'ye intisap ederek İbn Arabî okuluna dâhil olmuştur.<sup>265</sup>

Kayserî, *Fusûs*'a yazdığı şerhin mukaddimesinde Fergânî'ye benzer bir yöntem izler. Evvela Mutlak Vücûd'dan bahseder, ardından Hakk'ın isim ve sıfatlarına değinir. A'yan-ı Sabite, Rahmânî nefes, amâ ve bazı esmâî mazhârlarla mukaddimesine devam eder. Ehlullâh'a göre cevher ve a'râzdan bahsettikten sonra küllî âlemler ve hazarât-ı hamse'ye geçer. Belki de bu nokta Fergânî'yle ayrıldıkları noktadır. Fergânî en baştan beri düşünce sistemini varlık mertebeleri içerisinde yerleştirmiştir. Ervâh ve misâl âlemlerinden sonra Kayserî de mertebe-i insana geçer, ardından risâlet, nübüvvet ve velâyet meselelerine değinir.<sup>266</sup>

### 1.3.3.2.3. Muhammed Şîrîn Tebrizî Üzerindeki Tesirleri

Abdurrahman Câmî'nin Mevlânâ Muhammed Şîrîn şeklinde tanıttığı bu zât, *Mağribî* lakabıyla ünlüdür ve İsmâil Sîsî'nin mürididir. Tebrizî ara sıra Endülüs'e seyahat etmiş ve orada silsilesi İbn Arabî'ye ulaşan bir zâttan hırka giymiştir. Muhtemelen Mağribî lakabını bu yüzden almıştır.<sup>267</sup> Gençliğinde Tebriz'de ilim tahsil etmiş, bu dönemde tasavvufî hikmetler içeren Farsça bir şiirin etkisinde kalarak tasavvufa yönelmiştir. Tebrizî'nin İbn Arabî'nin ruhaniyetinden Üveysî yolla faydalandığı nakledilir. Filibeli Ahmed Hilmi tarafından "ikinci İbn Arabî" olarak vasfedilmiştir.<sup>268</sup>

Tebrizî'nin küçük bir risâlesi olan *Câm-ı Cihânnüma*, büyük ölçüde Fergânî'nin *Meşârikü'd-derârî* adlı eserinin mukaddimesine istinâd eder. Tebrizî, Fergânî'nin terminolojisini kullanmakla beraber, varlık mertebelerini dairevî bir çizimle<sup>269</sup> göstermiştir:

<sup>265</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s. 84.

<sup>266</sup> Bkz. Dâvûd el-Kayserî, *Şerhu Fusûs'ul-hikem*, thk. Seyyid Celâleddin Aştîyânî, Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1382, s. 1-145. Ayrıca krş. Kılıç, "Fergânî", s.381.

<sup>267</sup> Câmî, *Neşehât*, 2014, s. 1072.

<sup>268</sup> Necdet Tosun, "Şîrîn Mağribî", *DİA*, İstanbul, 2010, c. 39, ss. 192-193.

<sup>269</sup> Muhammed Şîrîn Tebrizî, *Câm-ı Cihânnümâ* (Yazma), İstanbul, Nuruosmaniye Ktp., No: 3874/2, vr. 3a.



Tebrizî, risâlesinin iki daireyi içerdiğini, her dairenin iki kavş/yay içerdiğini, yaylar arasında da berzah mahiyetinde bir hat olduğunu ifade eder. İlk daire; ehadiyyet, vahidiyyet, vahdet, itibar-ı vücûd, ilim, nur, şuhud, tecellî ve taayyün-i evveli gösterir. İkinci daire; Mutlak Vücûd'un gerekli ve husûsî bir vasfı olan zâhir-i vücûd, bu vücûdun levâzımından olan zâhir-i ilm yaylarından ve aralarında berzah olan hakikat-ı insaniyye, taayyün-i sâni ve tecellî-i sâni'den müteşekkildir. İlk daire ehadiyyet ve vahidiyyet mertebesidir. O, ayrıca halvethane-i gayb-ı hüviyyetidir. Bu mertebede zuhûr ve butûn eşittir. Vahdetten ehadiyyet ve vâhidiyyet neş'et etmiştir. Vahdetin iki zâtî itibarı vardır. Biri taaddüt ve nisbetlerin nefyi hasebiyledir ki bu açıdan Zât'a "Ehad" denir. İkincisi, taaddüt ve nisbetlerin isbatı bakımındandır ki bu itibarla Zât'a "Vahid" denir. Ehadiyyet ve vâhidiyyet şeklinde iki yay, daireyi oluşturur. Âlim ve mâlûmun ilimden inşikak etmesi gibi, ehadiyyet ve vâhidiyyet, vahdetten çıkarlar. Ehadiyyet ve vâhidiyyet arasında berzah olan vahdet, dairede çizgi ile gösterilmiştir. Vahidiyyet dairesinde ise vücûd, ilim, nur ve şuhûd kısımları vardır. İlk tecellî ile iki yay birbirinden ayrılır. Eğer ilk tecellî/taayyün-i evvel vesilesiyle ayrılmasalardı, birbirinin aynı olurlardı. Ehadiyyet ve vâhidiyyet arasındaki vahdet çizgisine "kabe kavseyn" denmiştir ve taayyün-i evvelin sembolüdür. Zâhiru'l-vücûd ve zâhiru'l-ilm, ve ikisi arasında berzah olan hakikat-i

insan, ikinci daireyi teşkil eder. Dairenin zâhiru'l-vücûd yarısına bâhru'l-vücûd denmiştir ve taayyün-i evvel, taayyün-i sâni ve Esmâ-i İlâhiyyeyi ihtivâ eder. Zâhiru'l-ilm yarısına ise bahru'l-imbân denmiştir ve 28 İlâhî isim bağlamında 28 varlık mertebesini ihtivâ eder.<sup>270</sup>

#### 1.3.3.2.4. Molla Fenârî Üzerindeki Tesirleri

Fergânî'nin etkilerini sarâhaten görebileceğimiz bir diğer sûfi, Konevî'nin *Miftâh*'ını şerh eden Molla Fenârî'dir. Molla Fenârî 751/1350 yılı Safer/Nisan ayında doğmuştur. İleride devrinin aklî ve naklî ilimlerinin tek ismi haline gelecek olan Molla Fenârî'nin Anadolu'ya hangi tarihte geldiği kesin olarak bilinmemektedir.<sup>271</sup> Ancak Anadolu'ya geldiğinde delikanlılık çağındadır ve ilk tahsilini babası Hamza bin Muhammed'den almıştır. Molla Fenârî babasından aldığı bu tahsil esnasında Konevî'nin *Miftâhu'l-ğayb*'ını babasından okumuştur ki sonradan bu eseri *Misbâhu'l-üns* adıyla şerhedecektir.<sup>272</sup> Molla Fenârî, Osmanlı Devleti'nin ilk resmi Şeyhülislamı olması yönüyle dikkat çekicidir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında pek çok âlim Şeyhülislam sıfatıyla nitelendirilmiştir ancak bu sadece ilmî bir takdîr ifadesidir. Osmanlı tarihinde devlet tarafından yetkili olarak ilk resmi statüyü taşıyan Şeyhülislam, Molla Fenârî'dir.<sup>273</sup>

Molla Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns* adlı eserinin hemen başlangıcında Fergânî'nin yedi bâtin meselesini iktibas eder.<sup>274</sup> Ardından Fergânî'den makâmlara dair yaptığı alıntılar karşımıza çıkar. Fenârî, İ'tisâm, Riyâzât, Zühd, Verâ', Hüzn, Murâkabe, Tefvîz gibi makâmları anlatırken büyük ölçüde Fergânî'nin mukaddimesinden alıntılar yapar.<sup>275</sup> Ayrıca taayyün-i evvel'i anlatırken; özellikle ehadiyyet, vâhidiyyet ve âlî cinsler meselesinde yine Fergânî'den alıntılarda

<sup>270</sup> Tebrizî, *Câm-ı Cihânnümâ*, 3b-4a.

<sup>271</sup> Mustafa Aşkar, "Osmanlı Devleti'nde Âlim-Mutasavvîf Prototipi Olarak İlk Şeyhülislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, c. 37, s. 390.

<sup>272</sup> Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şakâyık*, TBMM Kütüphanesi Açık Erişim Koleksiyonu, s. 47 (Erişim Tarihi 24.06.2015).

<sup>273</sup> Aşkar, *a.g.m.*, s. 392.

<sup>274</sup> Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns beyne Ma'kûl ve'l-meşhûd*, thk. Âsım İbrâhim Keyyâlî, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Lübnan, 2010, s. 129.

<sup>275</sup> Molla Fenârî, *Misbâh*, s. 151-152; karşılaştırmak için bkz. Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 127-128



bulunur.<sup>276</sup> Aynı şekilde Fenârî'nin taayyün-i sâñ'ye girişi de Fergânî'den alınmıştır.<sup>277</sup> Fenârî, ervâh mertebesinde Kalem-i A'lâ'nın *Kün!* emrini ilk kabul eden mahlûk olduğunu anlatırken, büyük ölçüde Fergânî'den alıntılar yapmıştır.<sup>278</sup>

### 1.3.3.2.5. İsmâil Rusûhî Ankaravî Üzerindeki Tesirleri

Fergânî'nin mukaddimesinin izlerini bulabileceğimiz bir diğer önemli eser İsmail Rusûhî Ankaravî'nin *Makāsıd-ı Âliyye fî Şerhi't-tâiyye* adlı eseridir. İsmail Rusûhî Ankaravî, önceleri Bayrâmî şeyhi iken sonradan Mevlevî olmuş ve Galata'da Kulekapısı Mevlevihanesi'ne şeyh tayin edilmiştir. *Mesnevî* şerhi Mevlevîler arasında çok meşhur olup benimsendiği için Hazret-i Şârih ve Şârih-i Ankaravî ifadeleriyle şöhret bulmuştur.<sup>279</sup> Bayrâmiyye tarikatına devrinin revaçta olan ilimlerin tahsil ettikten sonra intisâb etmiştir. İlim ve ibadetle yoğun geçen günler Ankaravî'nin gözlerine zarar vermiş ve manevî bir işârete binâen tedavi amacıyla Konya'ya gitmiştir. Burada bulduğu şifayı Mevlânâ Celâleddin Rûmî'den bilerek Mevlevîliğe intisâb etmiş ve çile çıkarmıştır. Lâkâbındaki Rusûhî'nin kökü olan "er-rusûh" kelimesinin delâlet ettiği "897" (1492) yılında İskender Paşa tarafından Galata Mevlevîhânesi'nde, post-nişîn olan Kasımpaşa Mevlevîhânesi bânîsi Abdi Dede Efendi yerine vazifelendirilmiştir. Burada ömrünün geri kalan kısmını tedris ve terbiye ile geçirmiştir. Zamanında tasavvufa karşı yapılan saldırılara karşı tasavvufu müdafaa eden önemli bir şahsiyettir. Vassâf'a göre kerâmet ve manevi marifet sahibidir.<sup>280</sup>

Ankaravî'nin *Tâiyye* şerhinde, Fergânî'nin etkilerini hem mukaddimedede merâtibü'l-vücûd açısından, hem de kasidenin şerh kısmında görebilmekteyiz. Ankaravî de mukaddimesine Fergânî gibi varlık mertebeleriyle başlar; ancak ilk başlıkta Vücûd ve İlâhî isim ve sıfatlar karşımıza çıkar. Ankaravî, ana çerçeve olarak hazarât-ı hamse denen beşli tasnifi esas alır ve metin içerisinde ilaveler yapar. Ardından tevhîde ve kasîdede geçen tasavvufî ıstıhlara değinir. Bu bağlamda

<sup>276</sup> Molla Fenârî, *Misbâh.*, s. 331-332; karşılaştırmak için bkz. Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s.22.

<sup>277</sup> Molla Fenârî, *a.g.e.*, s. 335; karşılaştırmak için bkz. Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s.32-33.

<sup>278</sup> Molla Fenârî, *a.g.e.*, s. 398; karşılaştırmak için bkz. Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s.72.

<sup>279</sup> Abbûlbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılâp Yay., İstanbul, 2006, s.141.

<sup>280</sup> Vassâf, *Sefîne*, c. 5, ss. 161-164.

Fergâni'nin etkisi, varlık mertebelerinden müteşekkil bir mukaddime te'lif etme şeklindedir.<sup>281</sup>

### 1.3.3.2.6. Ahmed Avni Konuk Üzerindeki Tesirleri

Bu konuda son bir örnek olarak Ahmed Avni Konuk'u ele alabiliriz. Ünlü bir mutasavvıf, şârih, şâir, bestekâr, hukukçu ve postacı olan Ahmed Avni Konuk, 1868 tarihinde İstanbul'da dünyaya geldi. Babası Musa Kâzım Bey, annesi Fatma Zehra Hanım'dır. 1890 yılında Dâruşşafaka'dan mezun oldu. Ardından câmi derslerine devam ederek icâzet aldı ve hafızlığını tamamladı. 23 Temmuz 1890 tarihinde II. Abdülhamîd'in irâdesiyle Galata İtihâd Postahânesi'nde posta memurluğuna başladı. Memurluğu esnasında Mekteb-i Hukûk-ı Şahâne'ye girip 1898 tarihinde birincilikle mezun oldu. İyi derecede Arapça, Farsça ve Fransızca öğrendi. Memuriyeti esnasında bir süre posta ve hukuk idâresi dersleri de veren Ahmed Avni Konuk, 1933 yılında emekliye ayrıldı. 5 yıl sonra 20 Mart 1938'se vefat etti. Konuk, Mevlevî tarîkatına müntesipti ve Selânikli Es'ad Dede'den (v. 1329/1911) *Mesnevî* okuyup icâzet almıştı. Resmî vazifesi dışındaki bütün vakitlerini mensubu olduğu tarîkatın hizmetine adadı. 30'dan fazla telif, şerh ve tercüme esere imza attı. Bunlar arasında 34 defter hâlinde 7534 sayfa tutan *Mesnevi Şerhi* meşhurdur.<sup>282</sup>

Konuk'un üzerinde Fergâni etkisini *Fusûs* tercüme ve şerhinde görüyoruz. Fergâni'nin öncülüğünü ettiği varlık mertebelerinden müteşekkil bir mukaddime geleneğinin son temsilcilerinden olan Konuk, Osmanlı Türkçesi'nin engin zerâfetiyle eserinin girişinde Vücûd kavramından başlayarak varlık mertebelerini anlatmaya başlar. Cevher ve a'râz, teceddüd-i emsâl, kıyamet, cennet ve cehennem gibi meseleleri de ele alan Konuk, Fergâni'ye benzer bir üslupla, varlık mertebeleri çerçevesinde dibacesini telif etmiştir.<sup>283</sup>

<sup>281</sup> Ankaravî, *Osmanlı'da Tasavvuf Düşüncesi*, s. 27-52.

<sup>282</sup> Selçuk Eraydın, "Ahmed Avni Konuk: Hayatı ve Eserleri", *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, İFAV Yay., İstanbul, 2005, c. 1, ss. 15-27.

<sup>283</sup> Bkz. Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, İFAV Yay., İstanbul, 2005, c. 1, ss. 1-87.

### 1.3.3.3. *Tâiyye* Şerhi Açısından Fergânî'nin Etkileri

Daha önce de belirttiğimiz gibi *Tâiyye*, İbn Arabî'den itibaren vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin daima dikkatini cezbetmiştir. İbn Arabî bu kasidenin şerhini gerçekleştirmemiş olsa da, Konevî'den itibaren şerh faaliyetleri başlamıştır. Konevî'nin sözlü olarak ders sonlarında yaptığı şerhler talebeleri tarafından yazıya aktarılmış, sonraki kuşaklar ise bu ilk şerhlerden istifade etmek sûretiyle *Tâiyye* şerhciliğini canlı tutmuşlardır.

#### 1.3.3.3.1. İzzeddin Mahmud bin Ali el-Kâşî

Kâtip Çelebi, Fergânî ile beraber Tilimsânî'nin de bu kasideye bir şerh yazdığını zikreder.<sup>284</sup> Ancak Tilimsânî'ye nisbet edilen *Tâiyye* şerhini incelediğimizde gördük ki, muhtemelen kütüphane kaydı esnasında *Keşfu vücûhi'l-ğurr* adlı eser yanlışlıkla Tilimsânî'ye nisbet edilmiştir.<sup>285</sup> Oysaki bu eser, Fergânî ve Tilimsânî'den sonradır ve bazı kayıtlarda Kâşânî'ye nisbet edilmektedir.<sup>286</sup> Tam adı *Keşfu vücûhi'l-ğurr fi nazmi'd-dur* olan bu eser Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki kayıta<sup>287</sup> ve Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesindeki kayıta<sup>288</sup> Mahmud bin Ali el-Kâşî'ye (v. 735/1334) ait olarak gösterilmektedir ve *Keşfu'z-zunûn*'da<sup>289</sup> da bu şekilde geçmektedir. Hayatı hakkında çok az bilgi bulunan İzzeddin Mahmud bin Ali el-Kâşî, *Avârif* tercümesiyle ve *Tâiyye* şerhiyle bilinir. Nûreddin Abdussamed bin Şeyh Ali İsfehânî, Zahîrüddin Abdurrahman bin Büzgâş ve Necîbüddin Ali bin Büzgâş kanalıyla Sühreverdî tarikatı silsilesinde yerini almıştır<sup>290</sup>

Bu eserin elimizde bulunan matbû nüshası da Abdürrezzak Kâşânî'ye nisbet edilmiştir.<sup>291</sup> Kâşî, eserinin girişindeki mukaddime kısmında özet tasavvufî bilgiler vermektedir ama bu bilgiler Fergânî'deki gibi varlık mertebeleri çerçevesinde ifade

<sup>284</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. 1, s. 266.

<sup>285</sup> Bkz. Süleymaniye Ktp., Cârullah, No: 1723.

<sup>286</sup> Demirci, Mehmet, "İbn Fârız", *Osmanlı'da Tasavvuf Düşüncesi* içinde, s. 18.

<sup>287</sup> Manisa İl Halk Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, Arşiv Numarası: 45 Ak Ze 1326.

<sup>288</sup> Konya Bölge Yazma Eserler Ktp, No: 297.7.

<sup>289</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. 1, s. 266.

<sup>290</sup> Câmî, *Nefehât*, s. 877.

<sup>291</sup> Kâşânî, *Keşfu vücûhi'l-ğurr fi nazmi'd-dur*, thk. Ahmed Ferid el-Miziyâdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan, 2005.

edilmemiştir. Ayrıca Kâşî, sadece kendi görüşlerinin serdetmek amacıyla Tâiyye'nin hiçbir şerhine müracaat etmediğini zikretmiştir.<sup>292</sup>

### 1.3.3.3.2. Dâvûd el-Kayserî Üzerindeki Tesirleri

Fergânî'nin *Tâiyye* şerhinin ilk izlerini muhtemelen Dâvûd el-Kayserî'de göreceğiz. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki Kayserî şerhinde Fergânî'den *Şârih-i Evvel* diye bahseder. Bu da *Tâiyye*'nin ilk şârihinin Fergânî olduğunu tescil eder mahiyettedir. Kayserî çağdaşlarından farklı olarak Fergânî'den iktibasta bulunurken bunu *Şârih-i Evvel* şeklinde ifade eder. Örneğin 205. beytin şerhinde kendi düşüncesini teyid etmek için "Şârih-i evvel'in dediği gibi" ifadesini kullanır:

فصرت حبيباً بل محباً لنفسه  
و ليس كقول مر "نفسى حبيبتي"

*Sonra sevgili oldum, hatta nefsinin âşığı bir muhib oldum*

*Bu söz, daha önce söylenen "sevgilim nefsimdir!"<sup>293</sup> sözü gibi değildir*

Kayserî'ye göre İbn Fâriz, "Nefsini seven" demekle "sevgili oldum" sözüne açıklık getirmiştir. Kastettiği şey, "kendim olan mahbûbun muhibbi oldum" demektir. Zira aksi takdirde ikilik olurdu. Muhibb olan sâlik *Fenâ fi'l-Hakk'a* ulaşınca ve O'nunla *bekāya* erince, aralarındaki muğâyeret kalkar. Kayserî "نفسى"

"نفسى" ifadesini açıklarken Fergânî'ye atıfta bulunur ve "şârih-i evvelin dediği gibi" diyerek şöyle der: sevgilimin sevgilisi oldum, hatta onun sûretinde "nefsini seven" oldum.<sup>294</sup>

333. beytin şerhinde tahiyyat duasını tefsîr ederken de Zâtî Ehadiyet kavramından bahseder ve meseleyi yine "şârih-i evvel bu şekilde düşündü" ifadesiyle Fergânî'ye referansta bulunur.

عليها مجازي سلامي لأنما  
حقيقته بالجمع مني إلي تحيتي

<sup>292</sup> Kâşânî, *Keşfu vücûhi'l-ğurr*, s. 12.

<sup>293</sup> 98. beyite işaret edilmektedir: "Sen aşk davasında sâdıkım, lâkin bana değil nefsine âşıkım" (Ankaravî, *Osmanlı'da Tasavvuf Düşüncesi*, s. 194).

<sup>294</sup> Kayserî, *Şerhu Tâiyyeti İbni'l-Fâriz el-Kübrâ*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 2004, s. 53-54.

*Ona karşı selâmım mecâzîdir zira*

*O'nun hakîkati bendendir, dolayısıyla selâmım da kendimedir*

Kayserî'ye göre, tahiyyatta da okunduğu üzere, selâmın sevgilinin hazretine olması mecâzîdir. Zira İbn Fâriz'a göre sevgili onun aynıdır, gayrı değildir. Dolayısıyla tahiyyat ve selâm kendisinden kendisinedir. Kayserî'ye göre İbn Fâriz bu sözleriyle selâmı, selâm vereni ve selâm verileni birleştirmiştir. Buna delil olarak şu hadisi aktarır: “Allah’ım, selâm Sen’sin ve selâm Sen’endir. Övülen ve yüceltilen Sen’sin ey Zü’l-celâli ve’l-ikrâm!”<sup>295</sup> Beyitte geçen “aleyhâ”daki zamiri Hazret-i Resûl’e göndermek câizdir zira o (s.a.s.), Kayserî'ye göre mecâzî ve halkî kesreti oratadan kaldıracak Zât-ı Ehadiyet’te, kendi zâtının fenâsını gerektiren İlâhî tecellîlere tebaiyetinin kuvveti sebebiyle, ayn-ı ehadiyette zâtıyla Hakk’ın Zât’ını cem’ etmiştir. Kayserî, İbn Fâriz’ın şöyle demek stediğini aktarır: “Vücûdda Zâtî Ehadiyet’im gereği Ayn’ımdan başkası yoktur”. Kayserî bu ifadeleri için Fergânî’nin de aynı görüşte olduğunu söyler.<sup>296</sup> Fergânî’nin bunları dile getirişi şöyledir: Ehadiyyet-i cem’ makâmında muğâyeret, gayriyyet ve zıddiyyet yoktur. Bu bağlamda İbn Fâriz şöyle demek istemiştir: “O’nun deryasına ve şuhûdunun hazretine garkoldum. Öyle ki konuşmam artık lisân-ı cem’ ile olur. Kendime selâm verdiğimde aslında O’na selâm vermiş olurum.”<sup>297</sup>

Son bir örnek olarak 546-547. beyitlerin (Kayserî’de 545-546) şerhini verebiliriz. Kayserî burada da "Kuvvet Eli" kavramını kullanır ve şârih-i evvel’in böyle düşündüğünü zikreder.

فلفظ و كلي بي لسان محدث  
و لحظ و كلي في عين لعبرة

و سمع و كلي بالندا أسمع النداء  
و كلي في رد الردى يد قوة

*Lafız, Küll’üm ile konuşan bir lisandır*

*Bakış, Küll’ümde ibret için nazar eden bir gözdür*

<sup>295</sup> İbn Hibban, *Sahih*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 1414, c.5, s. 340 (Hadis No: 2000).

<sup>296</sup> Kayserî, *Şerhu Tâiyye*, s. 85

<sup>297</sup> Fergânî, *Müntehâ’l-medârik*, c. 1, s. 444.

*İşitme, bütün meclislerde Küll'ümle nidâyı işitir*

*Küll'üm, belâyı def etmede kuvvet elidir*

Kayserî'ye göre İbn Fâriz şöyle der: (Önceki beyitlerde geçen ilâhî isim ve sıfatların mazhârları şeklindeki) bu eserlerden dolayı lisânımdan zuhûr eden bir lafız vardır. Şu anki hâlimde ise, bu eserlerde zuhûr eden zâtım sebebiyle, Küll'üm ve bütün eczâlarım konuşan bir lisandır. Bu eserlerden dolayı basarımda zuhûr eden bir görme vardır. Bu durumda hâlim şudur: Küll'üm ve eczâlarımın tümü, bütün mazhârlarımdaki zâtî cüzlerimi müşâhede edenin aynısıdır. Bunlara zatımdan sâdır olan tecelliyât demişlerdir. Yine bu eserlerden dolayı bir işitme vardır. Bütün cüzlerim ve vücûdum, mazhârlarımdaki sûretlerinde kelâmımı işitir. Küll'üm, eziyet ve belâyı defetmede “kuvvet eli”dir. Ona göre Fergânî de bu görüştedir.<sup>298</sup> Ancak Fergânî'nin bu beyitlerin şerhinde kullandığı orjinal bir kavram olan "yedi bâtın" kavramı<sup>299</sup> Kayserî'de karşımıza çıkmaz.

### 1.3.3.3. İsmâil Rusûhî Ankaravî Üzerindeki Tesirleri

Kayserî'den sonra bu kasîdeyi şerhe girişen, ve hatta Türkçeye tercüme eden kişi biraz önce bahsettiğimiz İsmail Rusûhî Ankaravî'dir. Ankaravî şerhine doğrudan Fergânî'den alıntı yaparak başlar ve Fergânî'den bahsetmez:

سقتني حميا الحب راحة مقلتي  
و كأسي محيا من عن الحسن جلت

*Bana muhabbet şarabını, nazarımın eli ve gözümün sâkisi içirdi, halbuki benim kâsem o şaraba sevgilinin yüzüdür, ki o hazret bilinen ve anlaşılana kayıtlı güzellikten münezze ve yücedir.<sup>300</sup>*

Bu ilk beytin şerhinde Ankaravî, ilâhî tecellînin üç çeşit olduğundan ve bunların da Tecellî-i Efâl, Tecellî-i Esmâ ve Sıfât ve Tecellî-i Zât olduğunu Fergânî'den doğrudan tercüme ederek anlatır. Sâlikin Tecellî-i Efâl'i görmesi, nefsânî perde ve engellerin basîret gözünden kalkması ve kalb aynasının parıldaması ile olur. Tecellî-i Esmâ ve Sıfât şöyle mümkün olur: Sâlik “Allah'ın ahlâkıyla

<sup>298</sup> Kayserî, *Şerhu Tâiyye*, s. 146.

<sup>299</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, ss. 25-26.

<sup>300</sup> Ankaravî, *Osmanlı'da Tasavvuf Düşüncesi*, s. 54.

ahlaklanın!”<sup>301</sup> beyânına uygun olarak, riyâzât ve mücahedeyle kötü huylardan ve beşerî sıfatlardan vücûdunu arındırıp temizlenince, ilâhî isimler ve sıfatların tecellî nurları onun vücûdunda zâhir olur. Tecellî-i Zât ise, gören ve görülenin, şâhid ve meşhudun bir olup ikiliğin kalkması demektir.<sup>302</sup>

Hiz. Âdem ve Hiz. Havva'nın yaratılışları ve aralarındaki muhabbetin anlatıldığı 248. ve 249. beyitlerde de Fergânî'nin apaçık tesirlerini müşâhede edebilmekteyiz.

فهام بها كيما يكون به أبا  
و يظهر بالزوجين حكم البنوة  
و كان ابتدا حب المظاهر بعضها  
لبعض و لا ضد يصد ببغضة

Ankaravî bu beyitleri geniş açıklamalarla tercüme etmiştir. Yani tercüme ve şerh iç içedir:

*Hiz. Âdem, Hiz. Havva sebebiyle çocuklarına baba ocağından dolayı ve nübüvvet hükmü karı-koca vasıtasıyla görüleceğinden ötürü Hiz. Havva'nın cemâline hayran oldu. Amma Hiz. Âdem tevdi edilen bu sırlardan habersizdi. Ne ki, Âdem'in Havva'ya âşık olması mutlaka tabîi arzular değildi. Bu keyfiyet insanın zuhûrunun sebebi oldu. Âşıkla mâşuk, Âdem ve Havva arasında zuhûr eden muhabbet, mezâhirin bâzısının bazısına muhabbetinin başlangıcıdır. O zaman buğz ve düşmanlıkla, seveni sevgiliden alıkoyacak bir zıtlık ve engel yoktu. Zira Âdem'in Havva'ya dostluğu onun kendi zatına dostluğu ve muhabbetidir. İşte görünme ve gösterme maksadıyla “Mudill” isminin gayreti zuhûr ederek İblis'in mazhârından bunları “Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde buldukları (cennetten) onları çıkardı. Bunun üzerine: Bir kısmınız diğerine düşman olarak ininiz, sizin için yeryüzünde barınak ve belli bir zamana dek yaşamak vardır, dedik.”<sup>303</sup> âyeti gereğince, ittihâdın lezzeti ile*

<sup>301</sup> Ahmed bin Muhammed Kastallânî, *İrşâdu's-sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî*, Matabbatü'l-kübrâ'l-emiriyye, Mısır, 1323, c. 5, s. 206; Ahmed bin Hacer Heytemî, *Fetâvâ'l-hadîsiyye*, thk. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1989, c. 1, s. 206.

<sup>302</sup> Ankaravî, *Osmanlı'da Tasavvuf Düşüncesi*, s. 54-55; karşılaştırmak için bkz. Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 147-148

<sup>303</sup> Bakara 2/36

*müşerref iken ayrılışın zilleti ile saptırıp, bazısı bazısına düşman olarak yukarıya aşağıya indiler. Ancak bu düşmanlık nizam ve intizama sebep olmak içindir ve ârızîdir.*<sup>304</sup>

Ayrıca 334. ve 335. beyitlerde de Fergânî'den doğrudan alıntılara rastlarız. Ankaravî bu beyitlerin şerhinde ilâhî aşk ve sevdanın başlangıcında bulunan iyi halden bahseder. Bu iki beyitte de tercüme ve şerh beraberdir:

و أطيب ما فيها وجدت بمبتدا  
غرامي وقد أبدى بها كل نذرة

ظهور وقد أخفيت حالي منشدا  
بها طربا والحال غير خفية

*Ben o hazretin sevgisinde, aşk ve sevdanın başlangıcında en iyi hâli buldum. Öyle ki o hazret sebebiyle benim sevdam ne kadar nâdir, acâib şey ve garip hal varsa ortaya koydu. Bu nâdir şeylerden biri, hâlîmi gizlediğim halde o hazretin sevgisiyle şevk ve tarab için güzel şiirler, fasih beyitler söyleyerek muhabbet şeklinde zuhûrumdur. Aslında benim halim gizli değildir, aşk ve muhabbetim âşikâr ve meydandadır.*<sup>305</sup>

Son örneğimiz ise 496. beyitin şerhidir. Burada dünkü "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" hitabının yarınki "Bugün Mülk kimindir?" hitabına mütenâkız olmadığından bahsedilir. Burada yine Fergânî tesiri açıktır.

و سر "بلى" لله مرآة كشفها  
و إثبات معنى الجمع نفي المعية

*Bana göre "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"<sup>306</sup> hitâbı yarınki "Bugün Mülk kimindir?"<sup>307</sup> hitâbına muğâyir değildir. Benim zulmetim, sabah nurum oldu; gündüzüm gecem oldu. Zira Allah katında sabah ve akşam yoktur. Hakikat mertebesinde nur ve zulmet, mânâ ve sûret, mebde ve meâd, ezel ve ebed, zâhir ve bâtın, evvel ve âhir hepsi müsâvî ve beraberdir. Allah için olan "belâ" sözünün gerçeği; vahdet itibariyle "Elestü bi*

<sup>304</sup> Ankaravî, *Osmanlı'da Tasavvuf Düşüncesi*, s. 220-221; karşılaştırmak için bkz. Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 378-379

<sup>305</sup> Ankaravî, *a.g.e.*, s. 267; karşılaştırmak için bkz. Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 446-447

<sup>306</sup> A'râf 7/172

<sup>307</sup> Mümin 40/16



*Rabbiküm” deyip tafsil tibariyle “belâ” diyen hakîkatin keşf ve vüzûhunun hakîkatidir. O halde belâ sözü, o hakîkatin keşfine ayna olmuş olur.*<sup>308</sup>

#### 1.3.3.4. Diğer Şahıslar Üzerindeki Genel Etkileri

Fergânî, bu örnek verdiğimiz şahıslar dışındaki sûfiler üzerinde de tesire sahiptir. Mahmut Erol Kılıç'ın tespitlerine göre İbn Fâriz'ın torunu Şeyh Ali b. Kemâleddin bu kasideleri hiç kimsenin Fergânî gibi açıklayamadığını söyler. Câmî, *Nakdü'n-nusûs* ve *Eşi'a'atü'l-leme'ât* adlı eserlerinde de bu kitaptan sık sık alıntılar yapar. Dâvûd-i Kayserî'nin de belirttiği gibi bu konuda söyleyecek sözü olan bütün ârifler, Fergânî'nin eserin dîbâcesinde yüksek irfana dair yaptığı bu açıklamalardan faydalanmışlardır. Meselâ 723 (1323) yılında Antalya'da bir medresede Farsça olarak *Tâiyye* şerhi okutan Kemâleddin Burugluvî (v. ?) yazdığı şerhte Fergânî'nin dîbâcesini özetlemiştir (Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1819, vr. 115b-128b). Sâlikin yedi bâtındaki makâmı konusunda söz söyleyenler de onu nakilden öteye geçememişlerdir. Meselâ Akşemseddin (v. 863/1459), “seyr fillâh”ın nihâyeti olduğuna dair kendisinin de tercihi olan görüşü Fergânî'den nakletmiştir. Ayrıca hırka şeyhliği, zikir şeyhliği, sohbet şeyhliği ve Türkistan şeyhlerinin zikir usulleri konusunda Fergânî'nin *Menâhicü'l-ibâd*'ındaki açıklamalarına mebzûl bir şekilde başvurulmuştur.<sup>309</sup>

Chittick'e göre Hint altkıtasında İbn Arabî'nin tanınması kendi eserlerinden ziyâde Fergânî ve Kâşânî'nin eserleri sayesinde olmuştur ki her ikisi de hem Arapça hem de Farsça te'lifâtta bulunmuşlardır.<sup>310</sup> Daha önce de geçtiği gibi “Mağribî” lakaplı Muhammed Şîrîn et-Tebrizî, meşhur eseri *Câm-ı Cihân-nümâ*'da Fergânî'nin *Meşârikü'd-derârî*'sinde oldukça fazla iktibasta bulunmuştur.<sup>311</sup> Chittick'e göre bu eserin şerhlerinde de Fergânî tesiri görmek mümkündür. Yine Chittick'e göre Hûb Muhammed Çiştî'nin *Emvâc-ı Hûbî* adlı eserinde etkisi olan şârihlerden birisi Fergânî'dir.<sup>312</sup> İsa bin Kâsım el-Cündî'nin (v. 1031/1621) *Ravdatü'l-hüsna fî Şerhi*

<sup>308</sup> Ankaravî, *Osmanlı'da Tasavvuf Düşüncesi*, s. 340; karşılaştırmak için bkz. Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 2, s. 71.

<sup>309</sup> Kılıç, "Fergânî", ss. 380-381.

<sup>310</sup> Chittick, "İbn Arabî's Influence in the Sub-continent", *Muslim World*, Sayı 82, No: 3-4 (1992) s. 221

<sup>311</sup> Chittick, *a.g.m.*, s. 226.

<sup>312</sup> Chittick, *a.g.m.*, s. 228-229. Diğer şârih ise Abdurrahman Câmî'dir.

*Esmâillâhi'l-hüsnâ* adlı eserine yine kendisinin yazmış olduğu şerh olan *Aynu'l-meânî* adlı eserinde de Fergânî'den pek çok alıntılar vardır.<sup>313</sup>

#### 1.3.4. Fergânî'ye Tenkitler

Vahdet-i vücûd, tasavvuf tarihindeki en tartışmalı meselelerden biri olmuştur. Bu tartışmaların önemli bir kısmını, aleyhteki tenkitler teşkil etmiş, bu tenkitlerin tekfîre kadar gittiği durumlar olmuştur. Doğal olarak Fergânî de bu tenkit ve tekfîrlerden nasibini almıştır. Vahdet-i vücûda dair görüşleri nedeniyle Fergânî'yi eleştirenlerin başında İbn Teymiye (v. 728/1328) gelir. İbn Teymiyye genel anlamda vahdet-i vücûdu ve takipçilerini tenkit ederken, Fergânî'nin adını da sık sık zikreder. Ancak bu tenkitlerde Fergânî'nin görüşlerinden ziyade İbn Fârız'ın kasidesi bağlamında kendisine eleştiriler gelmiştir. İbn Teymiye, vahdet-i vücûdu tenkit ederken bu görüşlerin İbn Arabî'nin, İbn Seb'in'in (v. 669/1270) ve arkadaşı Şusterî'nin (v. 668/1269), Tilimsânî'nin, Konevî'nin, Fergânî'nin, Abdullah Balyânî'nin ve İbn Fârız'ın görüşü olduğunu ifade eder.<sup>314</sup> İbn Teymiye'ye göre bu kişiler vücûd ile sübûtu birbirinden ayırırlar. İbn Arabî'ye göre a'yân-ı sâbitenin yoklukları sâbittir, Allah'a ihtiyaçları yoktur. Hakk'ın varlığı da onların da varlığıdır. Yaratıcı onlarda zuhûr etmesi açısından onlara muntaçtır. Onlar da Yaratıcı'nın varlığının aynı olan varlıklarının husûle gelmesi açısından O'na muhtaçtırlar.<sup>315</sup> İbn Teymiye'ye göre vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen kişilerin hayâl ve vehim peşinde koştuklarından şüphe yoktur. Bu tür kişiler kendi kendilerine bir takım şeyleri hayâl edip vehmeder, sonra da onların gerçek dünyada da geçerli olduğunu sanırlar. İbn Teymiye'ye göre iddia ettikleri şeyler, kuruntudan başka bir şey değildir. Kuruntu ise, bâtil olup gerçekle bir ilgisi yoktur. İbn Teymiye bu bağlamda "Hakikat tarlası, hayal tarlasının kendisidir" sözünü de eleştirir. İbn Teymiye, Fergânî'nin de bu sözü savunan kişilerden olduğunu gerekçe göstererek eleştiride bulunur.<sup>316</sup>

<sup>313</sup> Chittick, "İbn Arabî's Influence in the Sub-continent", s. 230.

<sup>314</sup> İbn Teymiye, *Külliyyât*, edt. Edip Gönenç, trc. Yusuf Işıcık ve diğerleri, c. 2, s. 142.

<sup>315</sup> İbn Teymiye, *a.g.e.*, c.2, s. 300.

<sup>316</sup> İbn Teymiye, *a.g.e.*, c.2, s. 314.

Kâtip Çelebi'ye göre hem İbn Fâriz'ın hem de Fergânî'nin en şiddetli muhaliflerinden biri de Burhâneddin el-Bikâî'dir (v. 885/1480)<sup>317</sup>. *Savâbu'l-cevâb li's-sâili'l-mürtâb el-Muâriz el-Mücâdil fi küfri İbn Fâriz* adlı eserinde Bikâî 874/1469 yılında Kahire'de cahil bir adamın ittihadîye bid'atini izhâr ettiğini ve bu meyanda Fergânî'nin şerhini halka okumaya başladığını ifade eder. Kendisi bu kişiye karşı çıkınca adam İbn Fâriz'ı tekfir edenler aleyhinde fetvâ toplar.<sup>318</sup> Bikâî, kendi aleyhine ortaya çıkan bu olumsuz atmosfer neticesinde Şam'a hicret etmiş ve orada vefat etmiştir.<sup>319</sup> Suyûtî de *Kam'u'l-muâriz fi nusreti İbni'l-Fâriz* adlı bir eser telif ederek Bikâî'ye karşı çıkmış, Burhâneddin el-Garsî (v. ?) de Bikâî'ye bir reddiye yazarak Suyûtî'ye destek vermiştir. Suyûtî bu eserde Fergânî'yi doğrudan savunmamakla birlikte *Savâbu'l-cevâb*'a cevap mahiyetinde Allah'ın velî kullarına düşmanlık edilmemesi gerektiğini vurgular. Kastettiği velî kişi İbn Fâriz'dır. Onun sözlerinin zâhiriyle değerlendirilmemesi gerektiğini vurgular ve İbn Fâriz'ın edebî yönden çok mâhir bir şâir olduğunu ifade eder.<sup>320</sup>

Fergânî'ye dair eleştirilere İbn Haldun'da da rastlarız. İbn Haldûn bazı yazarların, varlığın ortaya çıkışına dair sistematik görüşler aktarırken, mezâhir mezhebinin, yani İbn Sînâ ve Farâbî gibi sudûr anlayışını savunan filozofların tarzını benimsediklerini ifade eder. Ancak bu şekilde mesele vüzûha kavuşacağına daha da müşkil hâle gelmektedir. Öyleki bu zevâtın telif ettikleri eserler nazar, ilim ve ıstılah sahiplerine nisbetle zorun da zoru denecek bir hal almıştır. İbn Haldun bu düşüncelerine örnek verme sadedinde ilk olarak Fergânî'yi zikreder ve *Tâiyye* şerhinin dibâcesinde serdettiği düşüncelerle Fergânî'nin böyle bir yöntem izlediğini aktarır. Ayrıca gerek Fergânî gibi vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîlerin gerek İbn Sînâ ve Farâbî gibi sudûr anlayışını benimseyen filozofların görüşlerini teyid etmek için her hangi bir nass olmadığını vurgular.<sup>321</sup>

<sup>317</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn.*, c. 1, s. 267.

<sup>318</sup> Burhâneddin İbrahim bin Ömer el-Bikâî, *Savâbu'l-cevâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, No: 1437/8, vr. 382a-b.

<sup>319</sup> İbn İyâs, *Bedâiu'z-zuhûr fi vakâi'i'd-duhûr*, thk. Muhammed Mustafa, Hey'eti'l-Misriyye, 1984, c. 3, s.168.

<sup>320</sup> Celâleddin Suyûtî, *Kam'u'l-muâriz fi nusreti İbni'l-Fâriz* (yazma), Süleymaniye Ktp. Âşır Efendi, No: 445, vr. 27b-36b.

<sup>321</sup> İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1998, s.256.

Görüldüğü üzere Fergânî, vahdet-i vücûd bağlamında tasavvuf tarihinde önemli tesirler bırakmıştır. Vahdet-i vücûd terimini kullanması ve vahdet-i vücûdu varlık mertebeleri çerçevesinde dile getirerek bu şekilde bir dibâce geleneği başlatması, sonraki kuşaktan pek çok sûfîyi etkilemiştir. Fergânî'nin bu etkisi, doğal olarak eleştiri oklarını da üzerine çekmiş, vahdet-i vücûd sebebiyle İbn Arabî'ye yöneltilen eleştirilerden Fergânî de nasibini almıştır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### FERGÂNÎ'NİN VAHDET-İ VÜCÛD GÖRÜŞÜ

İlk bölümden anlaşıldığı üzere Fergânî, hem vahdet-i vücûd kavramının terimleşmesinde, hem de İbn Arabî'nin ve Konevî'nin görüşlerinin varlık mertebeleri çerçevesinde aktarılmasında kilit bir rol oynamıştır. Merâtibü'l-vücûda bu kadar ehemmiyet vermesinden de anlaşılacağı üzere Fergânî'nin vahdet-i vücûd görüşü, kavs-i nuzûlî ve kavs-i urûcî temellidir. Varlık emri dairevîdir ve Hubbî hareketle nuzûle başlamıştır. Bu emrin kevnî mertebelere nüzulü ile kâinat varlık sahnesine çıkmış, insan-ı kâmil'de veya insan-ı ekmelde nuzûl son bulmuştur. Bu nuzûlün mukâbilinde dairenin tamamlanması için urûc gereklidir ve bu da sâlikin yapacağı üç seferle gerçekleşecektir. Hz. Peygamber'e (s.a.s) has bir dördüncü sefer olduğu da unutulmamalıdır.

#### 2.1. Fergânî'nin Vahdet-i Vücûd'u Anlatırken Kullandığı Terimler

Fergânî vahdet-i vücûdu aktarırken pek çok terim kullanmıştır. Ancak bu terimleri kullanırken tanımlarını yapma yolunu tercih etmemiştir. Çok az yerde Fergânî bir terimin tanımını yapar. Bu yüzden kendisinin kullandığı terimleri verirken eğer açıklaması eserinde varsa, herhangi bir farklı kaynaktan açıklama vermedik. Eğer Fergânî'nin tarifini yapmadığı bir terimse, Kâşânî'nin *Letâif*'i başta olmak üzere farklı kaynaklardan terimlerin açıklamalarını verdik; bununla beraber Fergânî'nin o terimi kullandığı sayfayı gösterdik.

*Rütbetü'z-Zât*: Literatürde daha çok *Lâ-taayyün*<sup>322</sup> olarak geçen bu kavram, varlık mertebelerinin temelini gösterir. Hakk'ın Zât'ından başka hiçbir şeyin olmadığı, hatta O'na ait isim ve sıfatların dahi düşünülmemeyeceği mutlak bilinmezlik mertebesidir.<sup>323</sup>

*Kenz-i Mahfî*: Muteber hadis külliyâtında rastlanmayan ancak bazı sûfiler tarafından kudsî hadis olduğuna inanılan “Gizli bir hazine idim; bilinmeyi irâde

<sup>322</sup> Örneğin bkz. Müeyyidüddin Cendî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, s. 21.

<sup>323</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, ss. 18-19.

ettim/sevdim, âlemleri yarattım”<sup>324</sup> sözünden hareketle Zât mertebesinde Hakk’ı tavsîf etmek için kullanılan bir ifadedir.<sup>325</sup>

*Vahdet:* Hakk’ın birliğini ifade etmek için kullanılan çatı kavramdır. Fergânî’ye göre Hak’tan ilk taayyün eden şeydir. Vahdetten vâhidiyyet ve ehadiyyet neş’et etmiştir.<sup>326</sup>

*Vâhidiyyet:* İçerisinde nisbî çokluğu barındıran bir tekliktir. Muhtelif esmâ ve sıfâtın tek bir hakikat olan Zât’a delâlet etmesi bu bağlamda düşünülebilir.<sup>327</sup>

*Ehadiyyet:* Hakk’ın tekliğini karşılamak için kullanılan selbî/olumsuz bir kavramdır. Ehadiyyet, zıddı olarak çokluğun düşünülmemeyeceği bir tekliği gösterir.<sup>328</sup>

*Taayyün-i Evvel:* Hakk’ın mutlak bilinmezlik âleminden ilk defa zuhûr mertebelerine tenezzül etmesidir. Bu mertebede Hakk’ın esmâ ve sıfâtı var olmakla birlikte henüz birbirinden ayrılmamış vaziyettedir.<sup>329</sup>

Berzah-ı Ekber-i Câmî’: Fergânî’nin Taayyün-i Evvel için zikrettiği bir diğer isimdir. Fergânî bu ifadeyi “Berzahu’l-ekberi’l-câmî’ li’l-cemî’l-berâzih” şeklinde kullanmıştır. “Bütün berzahları kapsayıcı berzah” anlamındaki bu ifade ile Taayyün-i Evvel’in bütün mertebeleri kuşattığı ifade edilir. Zira Lâ-taayyün hâriç her bir mertebe, öncesi ve sonrası arasında bir berzaktır. Tayyün-i Evvel ise Zât Mertebesi ile diğer bütün mertebeler arasında bir berzaktır.<sup>330</sup>

<sup>324</sup> Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşi, *et-Tezkire fi’l-ehâdisi’l-müştehire*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 1986, s. 136; Ebu’l-hasan Ali bin Muhammed İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-şerîati’l-merfûa ani’l-ahbâri’ş-şerîati’l-mevzûa*, thk. Abdülvehhâb Abdullatîf, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 1981, c.1, s. 148; Şemseddin Ebû’l-hayr Muhammed bin Abdurrahman Sehâvî, *Makâsıdu’l-hasene*, thk. Abdullah Muhammed Sıddık, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 1979, s. 327; İsmail bin Muhammed Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ ve muzilü’l-ilbâs*, Mektebetü’l-kuds, Kahire, 2, s.132. Bu sözün hadis ilmince kritiğine dair bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2009, s. 108-110.

<sup>325</sup> Fergânî, *Müntehâ’l-medârik*, c. 1, s. 18.. Kâşânî, *Letâif*, c. 2, s. 595.

<sup>326</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 21; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 709.

<sup>327</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 21; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 703.

<sup>328</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 21; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 152.

<sup>329</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 21-29; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 265-266.

<sup>330</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 29.

*Hakikat-i Muhammediye*: Bütün varlığın çekirdeği olan hakikattir. Yaratılış dairesinin mebdei ve müntehâsı Hakikat-i Muhammediye'dir.<sup>331</sup>

*Hakikat-i Ahmediye*: Fergânî'nin Hz. Peygamber'in velâyeti bağlamında hakikatinden bahsederken kullandığı tabirdir. Hakikat-i Muhammediye onun nübüvvet yönüne, Hakikat-i Ahmediye ise velâyet yönüne işaret eder.<sup>332</sup>

*Kâbe Kavseyn-i Ev Ednâ*: Necm sûresi 9. âyette geçen “iki yay arası, hatta daha da yakın” şeklinde bir mesâfe tasviridir. Haddizatında Hz. Peygamber'in Hakk'a –mekân tasavvur etmeksizin– yakınlığının ünvanıdır. Vahdet-i vücûdda Kâbe Kavseyn yakınlığıyla imkân ve vücubun, kâbiliyyet ve fâiliyyetin, vahdet ve kesretin yakınlığı kastedilir. Yani bu zıt kavramlar bir bütün teşkil ederek bir daire oluştururlar. Bunun bâtını da “daha da yakın” anlamındaki *Ev ednâ*'dir.<sup>333</sup>

*Butûn-ı Seb'â*: Fergânî'nin Kur'ân'ın yedi bâtını olduğunu ifade eden hadisten hareketle çıkardığı yedi katlı bâtınlık tasnifidir. Duyu organlarının kapsamına giren mânâların iç içe geçmiş yedi farklı boyutu vardır. En derin boyut yedinci bâtındayken, en üstteki âşikâr boyut birinci bâtındır.<sup>334</sup>

*Zâtî Kemâl*: Gerçekleşmesi Hakk'ın Zât'ına bağlı olan, isim, sıfat veya fiil nevinden başka hiçbir şeye ihtiyaç olmayan kemâl türüdür.<sup>335</sup>

*Esmâî Kemâl*: Gerçekleşmesi Hakk'ın isim, sıfat ve fiillerinin tecellilerine bağlı olan kemâl türüdür.<sup>336</sup>

*Taayyün-i Sâni*: Hakk'ın isim ve sıfatlarının birbirinden ayrıldığı mertebedir. Ayrıca bu mertebede mevcûdâtın Hakk'ın ilmindeki manevî sûretleri olan A'yân-ı Sâbite de tafsîl ile birbirinden ayrılmıştır.<sup>337</sup>

<sup>331</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 478; Kâşânî, *Letâif*, c. 1, s. 348.

<sup>332</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 478.

<sup>333</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 25; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 577.

<sup>334</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 25; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 237.

<sup>335</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 29-30; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 595.

<sup>336</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 29-30; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 595.

<sup>337</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 32-33; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 266.

*Esmâü'l-eimmeti's-seb'â*: Hakk'ın ilk tafsîl eden isimleri yedi tanedir ve İbn Arabî'nin tabiriyle bunlar *İmam İsimler*'dir: *Hayy, Alîm, Mürîd, Kadir, Kâil, Cevâd, Muksit*.<sup>338</sup>

*Rahmânî Nefes*: Hakk'ın bilinmek istemesindeki sevgi/hub ile Ol!/Kün! emrini vermesi, Rahmânî nefes ile anlatılmıştır. Bu emir, buhar şeklindeki Rahmânî nefes ile zuhûr etmiş ve varlığın temelini oluşturmuştur.<sup>339</sup>

*Amâ'*: Sözlükte bulut anlamına gelen Amâ', Hz. Peygamber'in kendisine Hakk'ın âlemi yaratmadan önce nerede olduğunu soran sahabeye verdiği cevapta geçen bir kavramdır<sup>340</sup>. Vahdet-i Vücûdda Rahmânî nefesten ilk defa sûret kabul eden varlıktır. İmkan ve Vücûb âlemi arasındaki berzahdır.<sup>341</sup>

*A'yân-ı Sâbite*: Her bir varlığın yaratılmadan önce Hakk'ın ilminde taşıdığı manevi sûrettir ve henüz varlık kokusu koklamamıştır.<sup>342</sup>

*Âlem-i Ervâh*: Mâ-sivâ denen Hakk'ın dışındaki varlıkların varlık sahnesine çıkmaya başladıkları mertebedir. Bu mertebede a'yân-ı sâbitenin her biri ilim veya mânâlar âleminden ruhlara âlemine intikal eder. Burada basit cevher şeklinde zâhir olmaya başlarlar ve her hangi bir cisim veya şekle sahip değildir.<sup>343</sup>

*Kalem-i A'lâ*: İlk yaratılan şeylere dair hadislerde kendine yer bulan Kalem-i A'lâ, Hakk'ın Kün! emrini vasıtasız olarak ilk kabul eden şeydir. Ayrıca Levh-i Mahfûz'a kıyamete kadar olacak şeyleri yazmakla emrolunmuştur. Kalem-i A'lânın diğer isimleri *Akl-ı Küllî* ve *Akl-ı Evvel*'dir.<sup>344</sup>

*Levh-i Mahfûz*: Korunmuş levha/kitap anlamındaki Levh-i Mahfûz, Kalem-i A'lâ'da icmâlî bir şekilde bulunan varlığın mecâzî olarak yazıya geçirildiği manevî bir kitaptır ve varlık burada tafsîle/ayrışmaya uğrar.<sup>345</sup>

<sup>338</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 30; Kâşânî, *Letâif*, c. 1, s. 175.

<sup>339</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 34; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 688.

<sup>340</sup> Tirmizî, "Tefsir", 12 (Hadis no: 3109).

<sup>341</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 41-42; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 531.

<sup>342</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 40-41; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 535.

<sup>343</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 72-78; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 630.

<sup>344</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 72-73; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 585.

<sup>345</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 73-74; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 605.



*Âlem-i Misâl:* Ruhlar âlemindeki her bir varlık, misâl âleminde misâlî bir sûret kazanır. Bu misâlî sûret bu varlığın şehâdet âlemindeki sûretini sembolize etmekle beraber aynı değildir. Ruhlar âlemindeki basit cevherler burada latîf-mürekkebe şeyler hâline gelir.<sup>346</sup>

*Hebâ:* Lugat mânâsı *toz* veya *tozun inceliği* olan Hebâ, içerisinde şehâdet âlemine ait varlıkların sûretlerinin yaratıldığı muhdes maddedir. Diğer adları *Anka*, *Heyula* ve *Karanlık Cevher* olan Hebâ, Levh-i Mahfûz'da ayrışan varlıkların tekrar icmâle dönüştüğü durumdur.<sup>347</sup>

*Arş:* Misâl âleminde tabiat, yayılma ve genişlemeyle beraber vahdet ve basitliğe en yakın sûret, dairevî bir sûret alır ve buna da Arş denir. Bu dairevî sûret bütün sûret ve mülk âlemlerini kuşatır.<sup>348</sup>

*Kürsî:* Arşın aşağısında ve İbn Arabî'ye göre Arş'tan iki kadem üzere taayyün eden cismânî varlığa Kürsî denir. Kürsî'nin icmâlî bir hususiyeti vardır ve bu nedenle Kalem-i A'lâ'nın mazhârıdır.<sup>349</sup>

*Mertebe-i Ecsâm:* Varlık mertebelerinin sonuncusu olan şehâdet âlemi ikiye ayrılır. Birincisi insanın yeryüzüne inişine kadar olanki dönemi kapsar ve buna mertebe-i ecsâm denir. Cisimler mertebesi, uzayın ve yeryüzünün, yeryüzünde de maden, cin, bitki ve hayvanların yaratıldıkları dönemi kapsar.<sup>350</sup>

*Mertûk Madde:* Enbiyâ sûresi 30. âyetten türetilen bu kavram yeryüzü ve göklerin bitişik olduğu, henüz ayrılmadığı hâline işaret eder.<sup>351</sup>

*Erkân-ı Erbaa:* Dört rükün demektir. Taayyün-i Sâni'de dört ana sıfatı temsil eder: Hayat, İlim, İrade, Kudret. Bu dört ana sıfatı dört büyük melek temsil eder: Cebrâil, Mikâil, İsrâfil, Azrâil.<sup>352</sup> Misâl âleminde erkân-ı erbaa denince *Hebâ*'nın dört rükünü olan sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk anlaşılır.<sup>353</sup> Şehâdet/ecsâm

<sup>346</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, ss. 80-86; Kâşânî, *Letâif*, c. 2, s. 630.

<sup>347</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 80; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 698.

<sup>348</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 82.

<sup>349</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 84.

<sup>350</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 86-101; Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 630.

<sup>351</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 87.

<sup>352</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 76-77.

<sup>353</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 81.

âleminde ise hava, su, ateş ve toprak anlaşılır. Bu erkân-ı erbaa, tabiattaki mahlûkâtın yaratılmasında kilit rol oynar.<sup>354</sup>

*Mertebe-i insan:* Literatürde mertebe-i câmia olarak de geçen bu mertebe, halife olan insanın yeryüzüne gelişinden itibaren kıyamete kadar devam edecek dönemi kapsar.<sup>355</sup>

*Kâmil:* Evliyânın büyüklerinden veya peygamberlerden Ulu'l-azm olanlar için kullanılan bir ünvanıdır. Bu tabir, insan-ı kâmil şeklinde kavramlaşmıştır. Her varlık, Hakk'ın bir isminin mücellâsı ve mazhârıdır; insan-ı kâmil ise tüm isimlerin mazhârı ve mücellâsıdır. Her kâmil, aynı zamanda halifedir. Ancak kâmil olmamakla birlikte halife konumunda olan velîler de vardır. Fergânî'ye göre her kâmilin kendisine tabi halifeleri vardır ve aralarındaki ilişki asıl-fer' ilişkisidir.<sup>356</sup>

*Seyr:* Dairevî varlık emri mucibince kavs-i nuzûl ile yeryüzüne gelen insan, kemâle ulaşmak için bu dairevî emri, kavs-i urûc ile tamamlamalıdır. Bu bağlamda nefsi, manevî yolculuk mânâsına seyr-i sülûke başlar.<sup>357</sup>

*Hubbî Seyr:* Sâlikin Rabbini sevmesi bağlamında gerçekleştirdiği seyrdir. Sulûk cezbeden, fenâ bekâdan önce gelir. Bu seyrin neticesinde sâlik vahdet-i vücûdu müşâhede eder. Bu seyir aynı zamanda kurb-ı nevâfilin neticesidir.<sup>358</sup>

*Mahbûbî Seyr:* Sâlikin Rabbi tarafından sevilmesiyle gerçekleştirilen seyrdir. Sulûk cezbeden, fenâ bekâdan sonra gelir.<sup>359</sup>

*Makâm-ı İslâm:* Seyr-i sulûkun ilk basamağıdır. Bu makâmda nefis, hazlarından ve şehvetlerinden, inhiraflarından ve günahlarından şeriat çizgisine rücû eder.<sup>360</sup>

*Makâm-ı İman:* Nefs alışkanlıkları ve zaaflarından ayrılarak gurbete düşer. Hakîkatinin vahdet ve itidâliyle/dengesiyle birleşir.<sup>361</sup>

<sup>354</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, ss. 87-88.

<sup>355</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 102-145; Kâşânî, *Letâif*, c. 2, s. 630.

<sup>356</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 106-107.

<sup>357</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 126.

<sup>358</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 20-21.

<sup>359</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 20-21.

<sup>360</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 127.

*Makām-ı İhsân:* Sâlikin, kayıtlar ve perdelerin izâlesiyle tevhidin hakîkatine ulaşma makâmıdır.<sup>362</sup>

*Vücûd:* Fergânî Vücûd'u iki şekilde kullanır. Birincisinde vücûd, Hakk'ın zuhûrunun tecellî yeri, yani mücellâsıdır. İkincisinde ise vücûd, varlık âleminin zuhûr etmesi için bir tecellî mahallidir.<sup>363</sup>

*Zâhirî Tecellî Mertebesi:* Bu mertebede telvîn, sâlikin kalbi ve sırrı üzerindeki isimlerin eserlerinin ard arda gelmesidir. Bu durumda hükümler çeşitlenir, eserler renklenir, vasıflar birbirinden ayrışır. Bir isim kendi özelliğiyle sâliki diğer isimlerden perdeler. Öyle ki Zâhir isminin cem'iyetinin parıltısı ortaya çıkar. Böylelikle sâlik merkezî bir noktada kâim olur ve o noktada ona bütün isimlerin nisbeti müsâvî olur. Bu nokta ise temkîn makâmıdır. Bu makâmın sahibi, isimlerin zuhûru esnasında ortaya çıkan telvînden etkilenmez. Yani bir isim, bir başka ismi perdelemez.<sup>364</sup>

*Bâtınî Tecellî Mertebesi:* Zâhir ismi ve zâhirî tecellî için denilen şeyler burada Bâtın ismi ve bâtınî tecellî için geçerlidir.<sup>365</sup>

*Sır:* Yaratma esnasında her mevcûdun Hak'tan payıdır. Sır; Hakk'ı talep eden, O'nu seven ve O'nu bilendir.<sup>366</sup>

*Zâhirî Vücûdî Sır:* Şehâdet âleminde Hakk'ın Zâhir ismiyle mazharlarda tecellîsini müşâhede eden sırdır.<sup>367</sup>

*Bâtınî Vücûdî Sır:* Her mümkünün hakîkatinin bâtınını müşâhede eden sırdır.<sup>368</sup>

*Aynî Vücûd:* Bir şeyin dış âlemdeki vücûdudur.<sup>369</sup>

<sup>361</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 130.

<sup>362</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 134.

<sup>363</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 32.

<sup>364</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 136.

<sup>365</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 137.

<sup>366</sup> Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 424.

<sup>367</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 138.

<sup>368</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 138.

<sup>369</sup> Mustafa Rasim Efendi, *Istulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, *Tasavvuf Sözlüğü* adıyla, İnsan Yay., İstanbul, 2013., s. 1197; Konuk, *a.g.e.*, 147-149.

*İlmî Vücûd*: Bir şeyin zihnî vücûdu veya ilm-i ilâhîdeki vücûdudur. Dış âlemde varlığı yoktur.<sup>370</sup>

*Nisbî Vücûd*: Fergânî'nin izâfî vücûd için kullandığı tabirdir.<sup>371</sup> İzâfî vücûd, varlığı kendinden olmayan mevcûdâtın vücûdu için kullanılan bir tabirdir.<sup>372</sup>

*Vahdet-i Vücûd-ı Aynî*: Dış dünyadaki varlığın birliği. Fergânî'nin bu varlık birliğiyle kastettiği hem varlık feyzi veren Vücûd-ı Mufiz, hem varlık feyzi alan Vücûd-ı Mufâz'dır.<sup>373</sup> Vücûd-ı mufâz ise Rahmânî nefestir.<sup>374</sup> Tabiat da Rahmânî nefesin sûretidir.<sup>375</sup> Bu bağlamda ister *Mufiz* ister *Mufâz* olsun, Vücûd tektir ve Fergânî bunu *Vahdet-i Vücûd-ı Aynî* kavramı ile vermiştir. Bununla beraber görünen âlemdeki varlık birliğinden bahsederken *Vahdet-i Vücûd-ı Ayniyy-i Zâhirî*<sup>376</sup> ifadesini de kullanmıştır.

*Vahdet-i Vücûd*: Fergânî bu ifadeyi daha önce geçtiği üzere *ayna* metaforu ile, *aynî* sıfatıyla veya *zâhirî* sıfatıyla kullanmıştır. Bununla beraber bu ifadeyi tek başına kullandığı da olmuştur. Tek başına kullandığında varlığın birliği anlamında kullanmıştır.<sup>377</sup>

*İlmî bâtinî nisbî vücûd*: Kevnî bir hakîkatin şehâdet âlemine çıkmamış ilmî vücûdudur.<sup>378</sup>

*Vahdet-i Hub*: Karşılıklı muhabbetteki kesretin ortadan kalkmasıdır. Bir başka deyişle ayrı ayrı muhibb/seven ve mahbûb/sevilen yoktur. Zâtî cem'iyet hazretinde muhib ortadan kalktığı için geriye sadece sevgide birlik/vahdet-i hubb-i muvahhad/birlenmiş olarak kalmıştır.<sup>379</sup>

<sup>370</sup> Mustafa Rasim Efendi, *Istulâhât*, s. 1197, Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesi'ne Giriş*, ss. 260-261.

<sup>371</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 137.

<sup>372</sup> Mustafa Rasim Efendi, *a.g.e.*, s. 1203-1204.

<sup>373</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 137.

<sup>374</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 95.

<sup>375</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 4, s. 29-30

<sup>376</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 137.

<sup>377</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 283.

<sup>378</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 137.

<sup>379</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 164-165.

*Müheyyeme Ruhlar:* Bunlarla kastedilen Müheyyime Meleklerdir. Mustafa Râsim Efendi bunların varlıklarını ilâhî nurdan aldığını söyler. Bunların altındaki ruhlar ve melekler ise varlıklarını nur-i Muhammedî'den alırlar. Bunlar ayrıca unsurlardan olmayan meleklerdendir ve Hz. Âdem'e secdeyle emrolunmamışlardır. Bunlara Melâike-i Âlîn ve Melâike-i Kerrubîn de denir.<sup>380</sup>

*Celâ ve İsticlâ'nın Kemâli:* Vahdet-i vücûddaoldukça önemli bir kavramdır. Bu iki kemâl türü, esmâî kemâlin alt boyutlarıdır. Celâ'nın kemâli, Hakk'ın itibarlar ile, yani esmâ ve sıfâtıyla zuhûrunun kemâlidir. İsticlâ'nın kemâli ise, Hakk'ın bu itibarlar ve bunlardan kaynaklanan taayyünler ile Zât'ını müşâhede etmesidir. Birincisinde zuhûrun kemâli, ikincisinde zuhûru müşâhede etmenin kemâli söz konusudur.<sup>381</sup>

Fergânî'nin vahdet-i vücûdu anlatırken kullandığı bu terimler, ağırlıklı olarak İbn Arabî ve Sadreddin Konevî'nin eserlerinde geçmektedir. Ayrıca, mukaddimesinin son kısımlarında ele aldığı haller ve makâmlar kısmını büyük ölçüde Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserinden iktibasta bulunarak telif etmiştir.

## **2.2. Fergânî'nin Çağdaşlarının Vahdet-i Vücûd'u Anlatırken Kullandıkları Terimler**

Bu bağlamda kısa da olsa Fergânî'nin çağdaşlarından bahsetmek yerinde olacaktır. Bu asırdaki İbn Arabî ekolü temsilcileri arasında en dikkat çekici isimlerden biri, Sittü Acem'dir. İbn Arabî'nin kadın şârihlerinden olan ve şeyh-i ekberin *Meşâhidü'l-esrâr* adlı eserini şerh eden Sittü Acem, vahdet-i vücûd tabirini kullanmamıştır. Sittü Acem'e (v. 686/1287'den sonra) göre Vahdet-i Vücûd, İbn Arabî'de olduğu gibi, "Zâtî Vahdet-i Vücûddur". İbn Arabî'nin kullandığı bilinen ifadeler Sittü Acem'de de rastlanır. Örneğin "Vücûd, hakîkatte Allah Taâlâ içindir" veya "Vücûdda sadece Allah Taâlâ vardır" veya "Vücûdda ondan başkası yoktur. Hattâ sadece onun vücûdu vardır." gibi ifadeler bunun örneklerindedir. Vücûttaki bu ilâhî teferrüde rağmen Sittü Acem âlemin vücûdunu "Zâhir" ismiyle ve Zât'taki ilâhî irâdeyle irtibatlandırmıştır. Ona göre vahdet-i vücûdun, Hak'la zâhir

<sup>380</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 72; Mustafa Râsim Efendi, *Istulâhât*, s. 1083.

<sup>381</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 74; Mustafa Râsim Efendi, *a.g.e.*, s. 950; Kâşânî, *Letâif*, c. 1, s. 329.

olan mezâhirlerden başka anlamı yoktur. Dolayısıyla kâinâtın vücûdu, hakîkî bir vücûd değildir, Hakk'ın dilemesiyle zuhûr eder.<sup>382</sup> Sittü Acem'e göre kâinattaki kesretin aslı vahdettir. Kesreti ortaya çıkararak/temyiz eden Nûr ismidir.<sup>383</sup>

Fergânî'nin çağdaşı ve ders arkadaşı olan bir diğer sûfi Tilimsânî'dir (v. 690/1291). Afîfüddin et-Tilimsânî, İbn Arabî ve Konevî gibi vahdet-i vücûda bağlı muhakkik bir sûfidir. Bu anlayışı özellikle şiirlerinde doğrudan ifade etmiş ve Hak ile âlem arasında veya mümkün ile vâcib arasında her türden ayırma işaretten kaçınan sözlere sıkça başvurmuştur. Tilimsânî, sadece Hakk'ın vahdâniyyetinden konuşan kimsenin tahkik makâmında bulunduğunu, bu kimsenin âlemde Hakk'ın varlığından, gücünden, kudretinden, irâdesinden, ilminden başka bir şey müşâhede etmediğini söylemiştir.<sup>384</sup> Tilimsânî *Fusûs* şerhinde İbn Arabî, Konevî ve vahdet-i vücûd şârihlerinin kullandığı klasik terimleri kullanmıştır. Fergânî'nin *Rütbetü'z-Zât* dediği Lâ-taayyün<sup>385</sup>, Taayyün-i Evvel<sup>386</sup>, Taayyün-i Sâni<sup>387</sup>, A'yân-ı Sâbite<sup>388</sup>, Akl-ı Evvel<sup>389</sup>, Kalem-i A'lâ<sup>390</sup>, Levh-i Mahfûz<sup>391</sup>, Âlem-i Şehâdet<sup>392</sup> gibi terimler bunların en meşhur olanlarıdır. Tilimsânî ve Fergânî'nin kesiştikleri en önemli nokta Herevî'nin (v. 481/1089) makâmlar tasnifidir. Fergânî, varlık mertebelerinde İbn Arabî ve Konevî'nin görüşlerini kullanırken, hâl ve makâmları anlatmada Herevî'nin tasnifini kullanır. Tilimsânî ise doğrudan Herevî'nin bu tasnifi yaptığı eseri *Menâzilü's-sâirîn*'i şerh etmiştir. Dolayısıyla iki sûfinin ifadelerinde ciddi benzerlikler bulmak doğaldır. Bununla beraber Fergânî'nin makâmları anlatırken kullandığı *dört sefer* kavramı Tilimsânî'nin şerhinde yer almaz. Özellikle Fergânî'nin vahdet-i vücûdu anlatırken kullandığı kavramlara Tilimsânî'de rastlayamadık. Tilimsânî *Vücûd* bahsinde bu kavramın üç anlamı olduğunu bunların

<sup>382</sup> Suad el-Hakîm ve Bekrî Alaaddin, "Sittü Acem", Sittü Acem, *Şerhu Meşâhidi'l-esrâr* içinde, thk. Suad el-Hakîm ve Bekrî Alaaddin, Şam, 2004, ss. 17-18.

<sup>383</sup> Suad el-Hakîm ve Bekrî Alaaddin, *a.g.e.*, s. 46.

<sup>384</sup> Semih Ceyhan, "Tilimsânî", s. 163-164.

<sup>385</sup> Afîfüddin Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (yazma), Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, No: 2654, vr.7a.

<sup>386</sup> Tilimsânî, *a.g.e.*, vr 6b.

<sup>387</sup> Tilimsânî, *a.g.e.*, vr 7a.

<sup>388</sup> Tilimsânî, *a.g.e.*, vr 13b.

<sup>389</sup> Tilimsânî, *a.g.e.*, vr 6a.

<sup>390</sup> Tilimsânî, *a.g.e.*, vr 6a.

<sup>391</sup> Tilimsânî, *a.g.e.*, vr 7a.

<sup>392</sup> Tilimsânî, *a.g.e.*, vr 14b.

vicdân (bulmak), Hakk'ın varlığı ve bir izmihlâl(mevcûdâtın yok olması) makâmı olduğunu ifade eder.<sup>393</sup>

Fergânî ile beraber Konevî'nin rahle-i tedrisinde bulunan meşhur simalardan olan Fahreddin Irâkî'nin (v. 688/1289) Anadolu'da kaleme aldığı *Lemaât* adlı eserden onun vahdet-i vücûdu benimsediği anlaşılmaktadır. Aslen Sühreverdiyye tarikatına mensup olmakla birlikte kalenderî bir hayat tarzını benimseyen Fahreddîn-i Irâkî, çağdaşı Evhadüddîn-i Kirmânî gibi Allah'ın cemâlinin güzel yüzlü insanlarda temaşa edilebileceği kanaatindedir. Bu sebeple eserlerinde özellikle aşk, âşık ve mâşuk kavramları üzerinde durmuştur.<sup>394</sup> Eserlerindeki yoğun aşk temasına rağmen Irâkî'nin de aynı meselelere işâret ettiği düşünülebilir. Bir farkla ki, Fergânî'nin yoğun ve felsefi bir dille anlattığı meseleleri Irâkî tamamen aşk-âşık-mâşuk eksenli bir şekilde ele almıştır. Örneğin *Lemeât*'taki 17. Lem'â'yı şerheden Avni Konuk meseleyi muhabbet kaynaklı "Kün!" emrinden kaynağını alan manevi hareket ile açıklamıştır.<sup>395</sup> 6. Lem'â'da bahsedilen âşıkın ve mâşukun birliği meselesi de bize Fergânî'nin hubbî ve mahbûbî seyir kavramlarını anımsatır.<sup>396</sup> Ayrıca 20. Lem'â'da bahsedilen tecellînin Esmâî, Sıfâtî ve Fiilî şeklindeki tasnifi de Fergânî'de rastladığımız meselelerden biridir.<sup>397</sup> Görüldüğü üzere Fergânî ve Irâkî aynı kaynaktan beslenen iki talebe olsa da aynı meseleleri farklı bir hâlet-i rûhiyede ve farklı edebî üsluplarda ifade etmişlerdir.

İlk Fusûs şârihi Cendî (v. 691/1292 [?]), vahdet-i vücûd terimini kullanmasa da Fergânî'nin kullandığı terimlerin pek çoğunu kullanmıştır. Ancak Cendî'nin en önemli özelliklerinden birisi, Fergânî'nin vahdet-i vücûdu anlatırken kullandığı ifadelerle çok yakın tabirler kullanmasıdır. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki Cendî, Fusûs şerhinde bir defa vahdet-i vücûd tabirini kullanmıştır ancak bunu bir ıstılahtan ziyade Hakk'ın varlığının birliği şeklinde *Vahdetü vücûdihi'l-ayniyyi* kelimeriyle

<sup>393</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirin*, thk. Abdülhafiz Mansur, Dâru't-Türki li'n-neşr, 1989, ss. 587-588.

<sup>394</sup> Bilgin, "Fahreddin Irâkî", s. 84-86.

<sup>395</sup> Fahredin Irâkî, *Lemeât*, trc. ve şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Ercan Alkan, İlk Harf Yay., İstanbul, 2011, ss. 117-119

<sup>396</sup> Irâkî, *a.g.e.*, ss. 61-63.

<sup>397</sup> Irâkî, *a.g.e.*, ss. 129-131.

ifade etmiştir.<sup>398</sup> Aynı olmasa da buna benzer bir cümlesinde “Kesret üzerinde *Vahdetü'l-vücûdîyyi'l-Hak gâlibdir*” şeklinde bir ifade kullanmıştır ki bu da Hakk’ın varlığının birliğine işaret etmektedir.<sup>399</sup> Bununla beraber Cendî, varlıkta Hak’tan başkasının olmadığını eserinin pek çok yerinde farklı ifadelerle dile getirmiştir. “Vücûdda Allah’tan başka bir hakikat yoktur”,<sup>400</sup> “Vücûdda ve şuhûdda ancak Allah vardır”,<sup>401</sup> “Vücûdda ancak Vâcibü'l-Vücûd vardır”,<sup>402</sup> “Vücûdda Hak’tan başkası yoktur”,<sup>403</sup> ve “Vücûdda Vâhidü'l-Ehad’dan başkası yoktur”<sup>404</sup> gibi cümlelerle Cendî bu görüşünü okuyucularına sunmuştur. Aynı zamanda meseleyi Rahmânî Nefes’le ilişkilendirerek de dile getirir ve Vücûd’un/varlığın, Rahmânî Nefes’in zâhiri olduğunu söyler.<sup>405</sup> Cendî’nin varlık görüşünün merkezinde vahdet-i vücûddaki klasik aşk/muhabbet anlayışı vardır. Ona göre varlık tecellîsi’nin kaynağı aşktır ve bu tecellî, hubbî tecellîdir.<sup>406</sup> Bu varlık tecellîsini Cendî, *nur* kavramıyla da birleştirir ve şöyle der: “Akl-ı evvel söz konusu olduğunda, vahdet-i nûr-ı fâiz üzerine kesret ve imkân hükümleri galebe çalamaz, ancak Nefs-i küllî olan akl-ı evvel üzerinde kesret hükümleri gâlib olabilir zira varlık nûru onda tafsilî olarak tecellî eder”.<sup>407</sup> Bu bağlamda Cendî *Vücûdî nûr*<sup>408</sup> ve *vücûdî feyz*<sup>409</sup> kavramlarını da kullanır. Vücûdî feyzi Hakk’a nisbet ederken ise *Vâcibu'l-Vücûdî'l-Müfîz*<sup>410</sup> ifadesini kullanır. Cendî feyezân eden vücûdla beraber ifâza edilen vücûddan/vücûd-ı mufâzdan da bahseder. Ona göre her şey üzerine yayılan Vücûd-ı Mufâz, her şeyi kuşatmış umûmî rahmettir.<sup>411</sup> Cendî vücûdî tecellîyi ifade ederken bir defasında bu tamlamasına ihsân kelimesini de eklemiş ve *ihsânî-vücûdî tecellî*<sup>412</sup> şeklinde kullanmıştır. Vahdet ve kesrete dair de Cendî’nin Fergânî’ye benzer bir şekilde kullandığı tabirler vardır. Örneğin *ehadiyyet-i cem*’ hazretinde *Vücûdî-Esmâî* kesretin nefyolunacağını ifade

<sup>398</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 198.

<sup>399</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 452.

<sup>400</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 58, s. 59,

<sup>401</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 114.

<sup>402</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 225.

<sup>403</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 358.

<sup>404</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 509.

<sup>405</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 56.

<sup>406</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 51.

<sup>407</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 76.

<sup>408</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 142.

<sup>409</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 142., s. 365.

<sup>410</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 154

<sup>411</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 494.

<sup>412</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 144



eder.<sup>413</sup> Ona göre Vücûd, mertebelerin hakikatlerine vahdetle sirâyet eder.<sup>414</sup> Ayna metaforu, Fergânî’de olduğu gibi Cendî’de de varlığı anlatmak için kullanılmıştır. Ona göre mevcûdâtтан her bir şey, *Vücûdu’l-Hakki’z-zâhir* için bir aynadır. Bu vücûd, küllde ilâhî sûretlerin ehadiyyet-i cem’i ile sârîdir. Çünkü Rahmânî nefes, varlık feyzi veren ilâhî ve vücûdî nurun kevnî mazhârlar üzerine cem’î-ehadî-Rabbânî sûretle tecellî etmesini gerektirir.<sup>415</sup> Cendî aynayı Hakk’ın varlığı açısından da değerlendirir ve şöyle der: “İnsan, ezeli, aslî, ilmî sûretiyle Vücûd-ı Hak’taki mir’âtiyette taayyün eder”.<sup>416</sup> Cendî’nin insanın bu konumuyla alakalı bir ifadesi de şöyledir: “İnsan-ı kâmil, âlemden müstağnidir; zira Zâtî-ehadî-cem’î tecellînin mazhârıdır”.<sup>417</sup> Cendî, Fergânî gibi görüşlerini varlık mertebeleri çerçevesinde ele almamıştır. Ancak hamdin çeşitlerini anlatırken her bir mertebeye göre malumat verir.<sup>418</sup> İleride ayrıntılarını vereceğimiz İbn Kâsî’nin esmâ anlayışı da Cendî’nin şerhinde yer almaktadır.<sup>419</sup> Dairevî varlık emri ve insanın kavsi-i nuzûl ve kavsi-i urûcu eserde rastladığımız bir başka meseledir.<sup>420</sup> Cendî, Şîit faasını şerh ederken nübüvvet ve velâyet meselelerine değinir.<sup>421</sup> İdris fassında misâl ve ervâh âlemine ait ayrıntılar da şerhte karşımıza çıkar.<sup>422</sup> Kısacası Cendî, Fergânî’yle aynı metodu takip etmemesine rağmen İbn Arabî ve Sadredin Konevî’nin varlık anlayışını benzer terimlerle sonraki nesillere aktarmıştır.

Bu devrin bir diğer önemli ismi Konevî’nin talebesi ve Kayserî’nin hocası olan Abdurrezzâk el-Kâşânî’dir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi *Letâifü’l-a’lâm* adlı eserini adeta Fergânî’nin kullandığı terimlerle oluşturmuştur. İlk bölümde meselenin detayları verildiği için burada aynı şeyleri tekrar etmek zâid olacaktır.

Sonraki kuşaktan değerlendirmeye alınabilecek en önemli isimlerden biri de Dâvud el-Kayserî’dir. Kayserî de vücûdun tek bir anlama gelmeyeceğini; bulmak,

<sup>413</sup> Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, s. 83.

<sup>414</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 125.

<sup>415</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 166.

<sup>416</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 195.

<sup>417</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 140.

<sup>418</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 24-25.

<sup>419</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 33.

<sup>420</sup> Cendî, *a.g.e.*, s. 48.

<sup>421</sup> Cendî, *a.g.e.*, ss. 203-204.

<sup>422</sup> Cendî, *a.g.e.*, ss. 267-274.

zuhûr etmek ve varlık anlamlarını taşıdığını ifade etmiştir.<sup>423</sup> Kayserî'ye göre Vücûd kavramının hem Hak için, hem de varlıklar için kullanılması, birincisine Vâcib Vücûd, ikincisine Mümkün Vücûd denmesi doğru değildir. Ancak Hak için Vücûd tabiri kullanılabilir.<sup>424</sup> Kayserî'ye göre vücûd aynı zamanda salt iyilik ve salt nurdur. Varlığın rahmete ve nûra eşit olduğu Kayserî'nin benimsediği bir görüştür.<sup>425</sup> Kayserî, varlığın Hakk'ın bilinme arzusunun neticesi olarak ortaya çıkan Zâtî sevgisi hasebiyle meydana geldiği görüşünü de benimsemiştir.<sup>426</sup> Fergânî'nin vahdet-i vücûdu kullanırken tercih ettiği tabirleri kullanmayan Kayserî, “varlıkta ancak Hak vardır” anlayışını benimsemiştir. Ona göre cem' makâmına ulaşan sâlik, varlıkta yalnız Hakk'ın olduğunu müşâhede eder. Burada ne sâlik, ne sülûk edilen, ne de sülûk vardır. Varlık, muhtelif sûrtelerle farklı mertebelerde görünen ilâhî hüviyetin hakikatidir. Kayserî, Fergânî'de olduğu gibi *Ehadiyyet* ve *Vâhidiyyet* kavramlarını açıklar ve sayılardaki çokluğun kaynağının bir olduğunu belirtir.<sup>427</sup> A'yân-ı sâbite<sup>428</sup>, Rahmânî Nefes<sup>429</sup> Akl-ı Evvel<sup>430</sup> Kayserî'nin sarîh bir şekilde işlediği kavramlardandır. Ayrıca Özdemir'in mezkûr çalışmasında Kayserî'nin varlık mertebelerini işleyiş şekli de incelenmiştir.<sup>431</sup>

### 2.3. Merâtibü'l-vücûd Bağlamında Fergânî'nin Vahdet-i Vücûd Görüşü

Fergânî vahdet-i vücûdu varlık mertebeleri/merâtibü'l-vücûd içerisinde ifade etmiştir. Bu görüşlerini *Meşârikü'd-derâri* adlı eserinde de dile getirmiş olmasına rağmen, *Müntehâ'l-medârik*'teki bilgiler daha kapsamlıdır. Ayrıca *Müntehâ'l-medârik*'te serdettiği düşüncelerin kendisine aidiyeti, diğer eserine göre daha kuvvetlidir. Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*'inin mukaddimesini kendi görüşleri çerçevesinde varlık mertebelerine ayırmıştır. Bu mukaddimeyi dört asla ayıran Fergânî, birinci asla Zât mertebesi adını verir. Bu asılda esmâ ve sıfâtın Zât'tan taayyünü, bu isimler ve sıfatların asıllarından fer'lerinin neş'et etmesi, doksandokuz

<sup>423</sup> Sema Özdemir, “Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011, s. 78.

<sup>424</sup> Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, trc. Muammer Bedirhan, Nefes Yay., İstanbul, 2013, ss. 77-82.

<sup>425</sup> Kayserî, *Mukaddemat*, trc. Turan Koç ve Mehmet Çetinkaya, İnsan Yay., İstanbul, 2011, ss. 28-29.

<sup>426</sup> Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, s. 82.

<sup>427</sup> Kayserî, *a.g.e.*, s. 186.

<sup>428</sup> Özdemir, *a.g.e.*, ss. 91-94.

<sup>429</sup> Özdemir, *a.g.e.*, ss. 94-98.

<sup>430</sup> Özdemir, *a.g.e.*, ss. 98-103.

<sup>431</sup> Özdemir, *a.g.e.*, ss. 103-115.

ismin şerhi gibi konular ele alınır. Bir başka deyişle birinci asılda Fergânî; Gayb Mertebesi, Taayyün-i evvel ve Tayyün-i sâni mertebelerini ele alır. İkinci asılda Mertebe-i ervâh ve âlem-i melekût ve bunların Hazret-i Ceberût'tan taayünü karşımıza çıkar. Üçüncü mertebede Fergânî, Âlem-i misâl ve mertebe-i ecsâmı inceler. Bu aslın sonunda ise Hz. Âdem'in hilkatini ele alır. Dördüncü asılda insanın yeryüzünde neş'eti üzerinde durulur. Fergânî bu dördüncü asılda amelî tasavvufun bazı meselelerini de varlık görüşü içerisinde ifade edebilmiştir. Özellikle makâmlar ve hâller konusu, seyr-i sülûk, muhabbet gibi meseleler bu bölümün dikkat çeken konularındandır.<sup>432</sup>

### 2.3.1. Zât Mertebesi

Fergânî'de Zât ya da Gayb mertebesi olarak geçen bu mertebe sonraki dönemlerde *Lâ-taayyün* Mertebesi olarak şöhret bulmuştur. Ahmed Avni Konuk *Füsûs* şerhinde bu mertebenin diğer isimleri olarak Vücûd-i Sırf, Gaybu'l-guyûb, Gayb-i Hüviyyet, Kenz-i Mahfî, Ebtân-ı Butûn gibi isimler zikreder. Konuk, bu mertebenin bilinmezliği bağlamında vücûdun hakikatine dair şunları zikreder:

Hakikat-i Vücûd, bir mefhûm-i küllî-i nûrânî olduğundan o kadar latîftir ki onu akıl, fehm, vehim, havâs, ve kıyâs ile anlamak mümkün değildir. Zira âlât-ı idrâk olan bu vesâit-i ma'dûde, o eltaf-ı latîfin muvâcehesinde eksef-i kesîftir. Kesîfin mertebe-i kesâfette kaldıkça kendi aslı olan latîfi idrâk etmesi mümkün değildir.<sup>433</sup>

Bu mertebe Hak'tan başka bir şeyin olmadığı mutlak gayb mertebesidir. Zât bu mertebede ıtlak kaydından dahî münezzehtir. Taayyün bir yönüyle takayyüd (sınırlama) ve temeyyüz (birbirinden ayrılma) olduğu için bu mertebeye Lâ Taayyün denmiştir.<sup>434</sup>

Fergânî bu mertebeyi anlatmaya –kendi tabiriyle– “Resûlullah'tan menkul bir kudsî hadis” ile başlar. "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi murad ettim, âlemi (halkı) yarattım" şeklinde hadis diye rivâyet edilen fakat muteber hadis kitaplarında

<sup>432</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 16-17.

<sup>433</sup> Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1, s.4-11.

<sup>434</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s.23.

bulunmayan bu meşhur sözden<sup>435</sup> hareketle Fergânî, vahdet-i vücûdu benimseyen diğer bütün sûfiler gibi, Hakk'ın kühünü enfes cevherlerle dolu, gizli bir hazineye benzetir. O'ndan başka hiçbir şeyin olmadığı bu mertebede hazine benzetmesi bir çelişki gibi görülebilir. Ancak Fergânî'nin hazineden kasdı İlâhî isimlerdir. İlâhî isimler bu mertebede, henüz birbirinden ayrılmış ve neş'et etmiş değildir. Dolayısıyla bu mertebede esmâ ve sıfât, hazinenin içinde gizli bulunan ve kimsenin bilmediği gizli cevherler mesabesinde. Fergânî'ye göre yeryüzünde ve göklerde en yüce misâller O'nundur; ve O, büyüklük ve yücelikte teşbih ve temsil olmaksızın Azîz ve Hakîm'dir. O bütün bâtınların bâtını olarak gizli olan Ğayb ve korunan Sır'dır. Bu Bâtınlık'ta Zâtı'nın isimlerinin cevherleri vardır ki en güzel isimlerden de güzeldir ve O'nun indinde gizli olan Ğayb'da Zâtı için saklanmıştır. Bunları O'ndan başkası bilemez.<sup>436</sup> Zât-ı Bârî'nin kühü ve mutlak Hüviyyetinin Gaybı hiç kimse tarafından müşâhede edilemez, bilinemez, fehmedilemez.<sup>437</sup> Bu söz, pek çok sûfide olduğu gibi Fergânî'de de derin tesirlere sahiptir. Buradan anlaşılacağı gibi vahdet-i vücûd görüşünün başlangıcına bu sözü yerleştirmiş, eserinin pek çok yerinde bu söze referansta bulunmuştur. Bu sözden hareketle hubbu/sevgiyi her bir ilâhî emrin/işin var olmaya teveccüh etmesinde temel konuma yerleştirmiştir. Bir başka deyişle, her bir hakikat, şehâdet âleminde sûret kazanmak için *hubbî hareketle* yola çıkar.<sup>438</sup>

Fergânî'nin Zât mertebesiyle insanın yaratılmasına kadar olan aşama/mertebe arasında zikrettiği muhabbet anlayışı, *kenz-i mahfî* bağlamında değerlendirilecek bir

<sup>435</sup> Sahih hadis kaynaklarında geçmeyen bu söz, özellikle vahdet-i vücûdu benimseyen sûfiler tarafından çok önemsenmiştir. Küçük bir eserini bu sözü şerhe tahsis eden Bursevî, İbn Arabî'nin "keşif sahih", Suyûtî'nin de "asılsız" şeklindeki hükümlerini zikrettikten sonra şöyle der: "Keşif ehline göre bu hadis sahihtir. İsterse hadis ezbercilerine göre sahih olmasın. Zira keşif ehli olanlar bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.s) alıp söylerler. Hadis ezberleri ise nakil yoluyla rivayet ederler" (İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, sadeleştiren Abdülkadir Akçiçek, Rahmet Yay., İstanbul, 1967, s. 12). Ancak Zerkeşî'ye göre hadis hâfızları bu sözün nebî kelâmı olmadığını belirtmişlerdir ve sahih ya da zayıf bir isnâdı yoktur (Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1986, s. 136). Ayrıca bkz. Ebu'l-hasan Ali bin Muhammed İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîati'l-merfûa ani'l-ahbâri's-şerîati'l-mevzûa*, thk. Abdülvehhâb Abdullatîf, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1981, c.1, s. 148; Şemseddin Ebû'l-hayr Muhammed bin Abdurrahman Sehâvî, *Makâsıdu'l-hasene*, thk. Abdullah Muhammed Siddık, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1979, s. 327; İsmail bin Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve muzilü'l-ilbâs*, Mektebetü'l-kuds, Kahire, ts., c. 2, s.132. Bu sözün hadis ilmince kritiğine dair bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2009, s. 108-110.

<sup>436</sup>Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s.18.

<sup>437</sup>Fergânî, *Meşâriku'd-derârî*, s. 14.

<sup>438</sup> Fergânî, *Müntehâ'lmedârik*, c. 1, s. 163. *Kenz-i Mahfî* için ayrıca bkz. a.g.e., ss. 223, 225.

ontolojik muhabbet anlayışıdır. Vahdet-i vücûdda bu sözden hareketle, varlığın muhabbet sonucu ortaya çıktığına inanılır. Aslında hem Şeyh-i Ekber'in eserlerinde, hem Konevî'de, hem de Fergânî'den sonraki mutasavvıfların eserlerinde bu söz –sıhhat yönüyle mevzu olmasına rağmen– yaratılışın başlangıcı için ayrı bir önemi haizdir. İbn Arabî, âlemi yokluktan varlığa çıkaran hareketi bu söze dayandırarak *hubbî hareket* olarak anlatır. Zira ona göre bu muhabbet olmasaydı âlem de zâhir olmazdı.<sup>439</sup> *Futûhât'ın* da pek çok yerinde yaratılışın başlangıcına dair bu ifadeye rastlayabiliriz.<sup>440</sup> Konevî de *Miftâhü'l-gaybi'l-cem' ve'l-vücûd* adlı eserinde bu sözde geçen "فأحببت" ifadesini bir mertebe olarak ele alır ve kainâtın zuhûruna sebep olan gaybî hareketin başlangıcı olarak bu mertebeyi dile getirir.<sup>441</sup>

Fergânî'ye göre Hak, *Zâtî Kemâlini* tahakkuk ettirmek için "Bilinmeyi sevdim" buyurmuştur. Bu ifadelerden Zâtî Kemâl'in her hangi bir şey vasıtasıyla yoktan zuhûr etmesini değil, zaten var olan kemâlin tahakkuk ile zuhûru anlaşılmalıdır. Ayrıca Hakk'ın taayyün-i evvelde Kendi kemâlini Kendi müşâhede ettiği ve "Bilinmeyi sevdim" ifadesine bağlı olarak bileninin de bilineninin de O olduğu unutulmamalıdır. Fergânî'nin daha sonra esmâî kemâlle beraber işleyeceği Zâtî kemâl, Kâşânî'ye göre Hakk'ın fiil, taayyün, mazhâr vs. hiç bir şeye ihtiyaç duymaksızın Zât'ı için zuhûrudur. Bu zuhûrun kemâline celâ'nın kemâli, bu zuhûru müşâhede etmenin kemâline ise isticlânın kemâli denir.<sup>442</sup> Bu bağlamda Fergânî Hakk'ın en nefis inciler mahiyetinde isim ve sıfatlara sahip olduğunu ve bunlar sayesinde liyakatı olan ve Allah ahlâkıyla ahlâklanmış her bir ferdin veya bu hakîkate ulaşmış her bir kâmil kişinin marifete ulaşacağını söyler. Yani kişi, Hakk'ı tanımak için bu isim ve sıfatların rehberliğine muhtaçtır. Mutlak bilinmezlik içerisindeki Hak ancak bu şekilde, Zâtıyla değil de esmâ, sıfât ve ef'âli ile bilinebilir. Ayrıca Fergânî'ye göre bu isim ve sıfatlar, faydası ve tesiri umumi olan fiil isimlerini (*esmâu'l-fi'li*)<sup>443</sup> de içerir. Bu fiil-isimlerinin hükümleri kevn/varlık mertebelerine

<sup>439</sup>İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebu'l-alâAfîfî, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, tsz, s. 203.

<sup>440</sup>İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2011, c. 3, s. 167, 351, 466, 484; c. 4, s. 43; c. 5, s. 394.

<sup>441</sup>Konevî, *Miftâh*, s.55.

<sup>442</sup>Kâşânî, *Letâif*, c. 2, s. 595.

<sup>443</sup> Eğer Hakk'a işaret eden itibar ve taayyün Zât'ın aynı olursa, örneğin *Allah, Rahmân, Rahîm, Ğaniyyu ani'l-âlemîn* isimlerinde olduğu gibi veya *Mefâtihu'l-gayb, Vâhid, Ehad* isimlerinde olduğu gibi, o takdirde bu itibar ve taayyün *Zât isimlerinden* biri olur. Eğer itibar ve taayyün Zât'ın aynı

feyz verir. Feyz, varlık veya varoluş için oldukça önemli bir kavramdır. Rahmânî nefesten feyezân eden/taşan bilinme sevgisi/bilinmeyi irâde etmesi, varlık ağacını ortaya çıkarmıştır. Fergânî'ye göre bu varlık mertebeleri, *Esmâi Kemâlin* tamamlanma mahalleri ve gâib olanın, yani henüz varlık sahnesine çıkmamış olanın talep mahallidir ki “Bilinmek için âlemi yarattım” sözü buna işaret eder.<sup>444</sup>

Fergânî bu girişin ardından Kudsî hadis olarak değerlendirdiği sözün semantik tahliline geçer. Hadisin bu şekilde kelime bazında tahlili *Meşârikü'd-derârî*'deki mukaddimedede geçmez. Hadisin ilk kelimesi olan "كنت" ile başlar ve bu kelimenin İtlak'tan (Mutlak Gayb mertebesinden) sonraki ilk taayyünden haber verdiğini ifade eder. Birinci tekil şahıs “ت” si Zât'ın kendi nefsinde taayyününü gösterir. Burada kastedilen zuhûr, ilk taayyünde Zât'ın nefsindeki konuşma hali gibidir. “Kenzen mahfiyyen” ifadesi Zât'ın gaybından ve mutlaklığından haber verir. Bu mertebede Zât için tam bir bilinmezlik söz konusu olduğundan dolayı herhangi bir hüküm altına girmez. Bu gizlilik, dilbilgisi açıdan “Küntü” nün haberi olarak geldiği için; itlakın ve gaybın, yani bilinmezliğin bu taayyünden (Zât'ın Kendi Nefsi'nde Taayyünü) önce olduğu bilinir. Fakat Fergânî burada önemli bir gerçeği dile getirir: Bu öncelik zamânî değil, aklîdir. Zira Hakk'ın katında sabah ve akşam yoktur. “فأحببت” (istedim/sevdim) sözü aslî (hubbî) meyilden haber verir. Bu da gayb mertebesi ve ilk zuhûr/taayyün arasındaki bağıdır. Bu durumda ancak vahdetin aynı olan taayyün vardır ki bu taayyün aynı zamanda Zât'ın aynıdır. Zira henüz ne isim vardır ne de sıfât. “Bilinmeyi” sözü, hâfî olanın zuhûruna, yani bu gizliliğin açılmasına işaret eder. “Bilinmek için âlemi yarattım” sözü Fergânî'ye göre ilmî ve vücûdî olarak eşyanın takdîr edilmesinin bu (aslî-hubbî) meylin neticesi olduğunu ve eşyanın da bu meylin taalluk ettiği şeylere terettüb ettiğini bildirir. *Hubbî meyl* ve eşya arasındaki bu ilişki, bu taayyünle hâsıl olan zuhûrdur/ortaya çıkıştır. Gaye, bu zuhûrun kemâlinin –mufassalan ve mütemeyyizen/unsurları birbirinden ayırılmış olarak– gerçekleşmesidir. Bu zuhûrun hükmü ve tesiri, zamânî olmayan fakat zâtî

---

değilse ve kevnî mertebelerden bir mertebede bu itibar ve taayyünden başkası için bir tesir meydana gelmezse, taayyün eden bu şey *Alîm* veya *Mürîd* gibi *Sıfât* isimlerinden biridir. Ervâh, misâl, his gibi kevnî mertebelerden birinde bu itibar ve taayyünden bir tesir başkasını/gayri etkilerse, bu durumda taayyün eden şey Fiil isimlerinden biri olur; *Hâlık*, *Bârî*, *Musavvir* gibi (Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, ss. 44-45).

<sup>444</sup>Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s.19.

olan bir ard arda geliş/taakkub ile hem Mukaddire/takdîr edene hem de mukaddere/takdîr edilene taalluk eder. Bu taakkub ise Hz. Âlim-i Ezelî'ye ve O'nun zâtî, sıfâtî, ebedî ilmine nisbetle ilmî<sup>445</sup> ve vücûdî olarak gerçekleşir. Fergânî'ye göre Hakk'ın ilmi de Vücûdu'nun aynıdır ve bu görüşü üstadlarınıninki ile paraleldir.<sup>446</sup> İbn Arabî'ye göre Hakk'ın tecellîsi iki şekilde kendini gösterir: vücûd ve ilim. O'nun Vücûd'u İlm'iyile aynı olduğu için İbn Arabî de bu iki tezâhür biçimini birbirinden ayırmaz. Ancak konuya bazen birinden, bazen de diğerinden başladığı için mecburen dilde sun'î bir ayırım gözetmiştir. Hakk'ın nasıl ki varlığı zorunlu ise, varlığına dair ilmi de zorunludur.<sup>447</sup> Hakk'ın ilmi mükteseb/sonradan kazanılmış ve müstefâd/başkasından istifâde edilmiş olmadığı için kesret ve tertîb kabul etmez. Bu bağlamda ilim sıfatı, diğer sıfatlar gibi Zât'ının gayrı değildir.<sup>448</sup> Konevî ise taayyün-i evelde bu meseleye değinir ve ona göre bu mertebede bilen, bilme ve bilinen birbirinin aynıdır.<sup>449</sup> Hakk'ın İlminin mâlûma tabi olması bu noktada karşımıza çıkan bir diğer meseledir. Bu tabiiyet, ezelde muayyen olan mâlûma tabiiyettir. Muayyen olanın bilinmesini diğer bilmelerden ayıran hususiyet, Allah'ın ilminin ezeli bir şekilde a'yân-ı sâbiteye taalluk etmesidir. Dolayısıyla ilmin mâlûma tabi olmasında bir öncelik ve sonralık söz konusu değildir.<sup>450</sup>

Aslî-hubbî meyli biraz daha açacak olursak; “bilinmeyi sevdim” ifadesindeki yüklem kökü olan “hubb” karşımıza çıkar. Hakk, ilim ve şuurun taalluk etmediği tam bir bilinmezlik hâlindeyken bilinmeyi sevdiğini/istediğini buyurur. Akabinde bu sebepten ötürü âlemi yarattığını bildirir. İşte Hakk'ın mutlak bilinmezlikten âlemin yaratılmasına teveccüh etmesine aslî meyil ya da hubbî meyil denmektedir.

Fergânî'ye göre Zât-ı Akdes'in künhü ve Hüviyyeti'nin gaybı; itlâkı, ebediyet hükmünü içinde barındıran ezeliyyeti ve taayyünü açısından hiçbir şekilde müşâhede edilemez, fehmedilemez, bilinemez. Zât, hiçbir belirleyici veya tanımlayıcı hüküm altına girmez. Bu durum, bilinemeyeceği için selbî, yani olumsuzlayıcı bir

<sup>445</sup> Matbû eserde “amelî” olarak geçen bu kelime (*Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 19) yazma nüshada “ilmî” olarak geçmektedir ve cümleye daha uygundur (*a.g.e.*, Süleymaniye Ktp., Cârullah, No: 1107, vr. 5a).

<sup>446</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s.19.

<sup>447</sup> Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 233.

<sup>448</sup> Okudan, *Gelenbevi ve Vahdet-i Vücûd*, ss. 168-169.

<sup>449</sup> Konevî, *Fukûk*, s. 216.

<sup>450</sup> Okudan, *a.g.e.*, s. 169.

hükümdür. Bu selbî hüküm iki duruma müteveccihdir. Fergânî birincisini Tâhâ sûresi 110. âyetle açıklar: "O'nu ilmî olarak ihâta edemezler." Ayrıca "Gizli bir hazine idim" sözü de buna işaret eder. İkinci durum ise âriflerin ilmî yönden bu acziyetin farkına varmalarıdır. Fergânî'ye göre en kâmil idrakler ve ilimler, en geniş müşâhedeler ve fehimler Hak karşısında inkitaya uğrar, bunu acz ve kusurla itiraf ederler ve O'nda hayrete düşerler. Fergânî burada şöyle bir benzetme yapar: İdraklerin ve müşâhedelerin nihâyetinin ötesinde öyle bir derya vardır ki bu deryaya dalan her dalgıç, akıntılarında hayrete düşer. Bu uçsuz bucaksız deryanın ve esrârının derinliklerinde bütün âriflerin ilimleri şaşkına döner.<sup>451</sup> Fergânî'ye göre bu, maksadların en yücesi ve talep edilmesi gereken ilk şeydir. Bu gerçeğe sünnetten örnek vermek için Fergânî Hz. Peygamber'in (s.a.s) şu dualarını referans alır: "Ey Kendisini senaya güç yetirilemeyen!"<sup>452</sup>, "İndinde Zât'ın için ayırdığın gizlenmiş gaybdakiler..."<sup>453</sup> ve "Rabbim Sen'deki hayretimi artır!"<sup>454</sup>

Fergânî'ye göre ezeli gayb hazreti, Zâtî gayb hükümlerinin en bâtınıdır, Zâtî rahmet bu gayb hazretine galebe ve sebkât etmiştir. Dolayısıyla ne ihtiva ettiği bilinmeyen bu gayb ahkâmı hakkında korku ve haşyet duymak gerekir. Fergânî bu meseleye referans olarak hadis kaynaklarında geçmeyen bir sözü Hz. Peygamber'den aktarır: "Keşke Rabbi Muhammedi (s.a.s) yaratmasaydı"<sup>455</sup>. Ona göre Hz. Peygamber herkesçe malum üstün konumuna rağmen bu duayı etmiştir. Her ne kadar kullar bu gayb hazretindeki ahvâle dair dua etseler de, Hakk'ın kulları için takdir buyurduğu şeylerde tezyîd/artış veya tenkîs/azalma olmaz.<sup>456</sup>

Fergânî Hakk'ın bilinemezlik mertebesi olan Gayb mertebesini, bu bilinemezliğin ahiret boyutuyla sonlandırır. Hak ahirette kullarına görünmesine

<sup>451</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, 1, s.20.

<sup>452</sup> Müslim, "Salât", 42 (Hadis no: 486).

<sup>453</sup> Muhammed bin Abdullah el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1990, c. 1, s. 690 (Hadis no:1877).

<sup>454</sup> Fergânî bu duayı hadis olarak zikretmiştir ancak Seyit Avcı'nın tespitine göre İbn Teymiye ve Bikâî bu ifadenin uydurma olduğunu söylemiştir (Avcı, *el-Futûhâtü: 'l-Mekkiyye'de İbn Arabî'nin Hadis Anlayışı*, Ensar Yay., Konya, 2005, ss. 151-152.); bkz. İbn Teymiye, *Mecmû'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman bin Muhammed, Matabiu'r-riyad, Riyad, 1382, c. 2, s. 202; Bikâî, *Masrau't-tasavvuf*, thk. Abdurrahman Vekîl, İdâretü'l-buhûsi'l-ilmîyye, Riyad, 1994, s. 59.

<sup>455</sup> Kaynağı bulunamadı.

<sup>456</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s.23-24; Rahmetin gazaba sebkât etmesi için bkz. a.g.e., c. 2, s. 72-73.



rağmen, bazı kulları O'nu bilemeyecektir. Bunun sebebi olarak Fergânî, ahirette Hak Teâlâ'nın değişik sûretlerde tecellî edeceğini ve bazı kulların bu sûretleri bilemeyeceğini söyler. Fergânî burada İbn Arabî'nin *Fusûs*'ta dile getirdiği *Buhârî* ve *Müslim*'de geçen bir hadise işaret eder. Hadis şu şekildedir: Hz. Peygamber'e insanlar "kıyamet günü Hakk'ı görecek miyiz" diye sorarlar. Hz. Peygamber de "Bedir gecesini ayı görürsünüz ve görmek için üstüste binmez, izdihama sebep olmazsınız değil mi?" diye sorar. Etrafindakiler "hayır" cevabını verince Hz. Peygamber aynı meseleyi güneş için sorar ve yine "hayır" cevabı verilir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Muhakkak sizler Rabb'inizi böyle apaçık göreceksiniz" der. Sonra devam eder: "Hak kıyamet günü insanları toplar ve herkesin mâbûduna tâbî olmasını emreder. Güneşe ibadet edenler ona, aya ibadet edenler ona, putlara ibadet edenler de putlara tabi olur. Geriye Ümmet-i Muhammed içindeki münafıklar kalır. Hak onlara bilmedikleri bir sûretle zâhir olur ve "Ben sizin Rabb'inizim" diyerek hitâb eder. Onlar "Senden Allah'a sığınırız. Rabb'imiz bize gelinceye kadar burada duracağız. O gelince, O'nu tanırız" derler. Hak bu defa onlara bildikleri sûrette tecellî eder ve "Ben sizin Rabb'inizim" der. Bu sefer tasdik ederler ve O'na ittibâ ederler.<sup>457</sup> İbn Arabî'ye göre ister bilinen, ister inkâr edilen sûrette olsun, Mütecellî olan O'dur. Sûretlerin farklılığı sâbit olmakla beraber Hak bir ayna konumundadır. Kişi ahirette bu aynaya itikadına göre bakar ve Hakk'ın sûretini itikadına uygun görürse bilir ve tasdik eder. İtikadına muhâlif bir sûrette görürse, inkâr eder.<sup>458</sup> Fergânî'nin de görüşleri İbn Arabî'ninkiyle aynıdır.<sup>459</sup>

Özetle Zât mertebesi, Hakk'ın mutlak gayb âlemindeki bilinmezlik mertebesidir. Bu mertebede Hak, mutlak bilinmezliği hasebiyle kendisini gizli bir hazineye benzetmiştir. Henüz İlâhî isimler ve sıfatlar neş'et etmemiştir.

### 2.3.2. Taayyün-i Evvel

Ahmed Avni Konuk'un ifadeleriyle bu mertebe, Cenab-ı Hakk'ın Zât'ına ait cemâlindeki istiğrâkıdan kaynaklanan bilinmezlikten, keyfiyeti meçhûl bir farkındalık mertebesine tenezzülünden ibârettir. Vücûd bu mertebede Kendisindeki

<sup>457</sup> Müslim, "İman", 299 (Hadis No: 182).

<sup>458</sup> İbn Arabî, *Fusûs*, s. 184

<sup>459</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s.24.

sıfât ve esmâyı mücmel olarak bilir, bu esmâ ve sıfât henüz birbirinden ayrılmamıştır.<sup>460</sup> Hatta bu mertebede ilim, âlim ve ma'lûm (bilme, bilen ve bilinen) birbirinin aynı olması hasebiyle Zât, sıfât veya mahlûkatın bazısı bazısından henüz temeyyüz etmemiştir. Bu yüzden bu mertebeye *vahdet mertebesi* de denir.<sup>461</sup> Bu mertebeye beraber Mutlak Vücûd, zuhûr basamaklarına tenezzül eder. Önceki mertebede Zât hakkında hiçbir taayyün veya tecellî söz konusu olmadığı için hakîkî olarak mertebelenme burada başlar. Hattâ, yaratılmışlar açısından değil de Zât açısından varlık âlemi de burada başlar.<sup>462</sup> Kısacası Hak, mutlak gayb mertebesindeyken (Lâ Taayyün) bilinmeyi istemiş, bunun için halkı yaratma mertebelerini başlatmış, ilk mertebe olarak da mutlak bilinmezlikten –esmâ ve sıfâtları mücmel olarak, birbirinden temeyyüz etmeksizin– nefsinde ve nefsi için taayyün/nüzûl etmiştir. Bu taayyün(ler) zamânî olmadığı için Lâ Taayyün ve Taayyün-i Evvel aynı anda geçerli iki hakîkattir. Konevî'ye göre önce taayyünlük tasavvur edip sonrasında bundan taayyünün başladığını düşünmek tam bir çelişkidir.<sup>463</sup>

Fergânî ilk taayyünün gerçekleşmesi sadedinde vahdet, ehadiyyet ve vâhidiyyet kavramlarını ele alır. Fergânî'ye göre gaybdan taayyün eden ilk itibar ve taayyün, kendisinden ehadiyyetin ve vâhidiyyetin neş'et ettiği vahdettir.<sup>464</sup> Hakk'ın vahdeti Zât'ı için zaid bir sıfat veya niteleme olmaksızın O'nun aynıdır.<sup>465</sup> Fergânî'nin bu ifadelerinde, üstâdı İbn Arabî'de geçen vahdâniyet kavramına pek rastlamıyoruz. Scattolin de makalesinde bu meseleyi Fergânî ve İbn Arabî arasındaki farklar açısından ele almıştır. Scattolin'e göre Fergânî, İbn Arabî'nin her zaman tutarlı bir şekilde dile getiremediği *vahdâniyet* kavramı yerine *vâhidiyyet* kavramını daha sistematik bir şekilde kullanmıştır.<sup>466</sup> İbn Arabî'ye göre ehadiyyet, *mevtinu'l-ehad'* dır ve üzerinde ebediyen kalkmayacak bir izzet perdesi vardır. O'ndan başkası O'nu ehadiyyetinde göremez. Zira hakikatler, bunu görmeye güç yetiremez. Aslında ehadiyyet, ğinâya sahiptir. İbn Arabî'ye göre vâhid ve vahdâniyyet, bu açıdan,

<sup>460</sup> Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s.11.

<sup>461</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 23.

<sup>462</sup> Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s.298-299.

<sup>463</sup> Demirli, *Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 249.

<sup>464</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 24.

<sup>465</sup> Fergânî, *Meşâriku'd-derârî*, s. 15.

<sup>466</sup> Scattolin, "al-Farghânî's Commentary on al-Tâiyyat al-Kubrâ", s. 63

ehadiyyet kadar kuvvetli değildir. Vahdâniyet ancak ehadiyyet için bir isim olabilir.<sup>467</sup>

Fergânî'ye göre vahdetten *ehadiyyet* ve *vâhidiyyet* neş'et etmiştir. Fergânî ehadiyyet ve vâhidiyyeti, vahdetin alt boyutları olarak ele alır. Ehadiyyet açısından bütün itibarlar<sup>468</sup> bilküllüye Hak'tan sâkıt olur. Yani Hak için kesinlikle her hangi bir isim ve sıfat düşünülemez. Hakk'ın birliği de karşılığında çokluğun olmadığı bir tekliktir. Bu itibarla Zât'a "Ehad" denir, bu ifade Zât'ın bâtınlığı, itlâkı ve ezeliyyeti ile alakalıdır. Bu durumda Ehad isminin selb'e nisbeti, sübût ve zorunluluğa nisbetinden daha doğru olur. Yani Ehad ismi olumsuzlayıcı/selbî bir isim olarak düşünülür. Vâhidiyyeti açısından Hak için Zâtî ilk mertebede (taayyün-i evvel) sonsuz sayıda itibar vardır ancak bu itibarlar icmâlî olarak mevcuttur. İkinci mertebede (taayyün-i sâni) ise bu isim ve sıfatlar birbirinden ayrılır (tafsîl ve temeyyüz ederler). Dolayısıyla ikinci taayyünde ve sonraki vücûd mertebelerinde Vâhidden kesret neş'et eder. Bu durum bir sayısının ikinin yarısı, üçün üçte biri, dördün dörtte biri olması gibidir. Yani dört sayısındaki çokluk birin tekliğine halel getirmez ve bu çokluk nisbî/izâfî bir kesrettir.<sup>469</sup> Fergânî bu meseleyi neredeyse aynen üstâdı Konevî'den aktarır. Konevî'ye göre her ne kadar birlik ve çokluk birbirinin zıddı olsa da bu çokluk birden neş'et eder. Üç, dört, beş gibi çokluklar, kendilerinde münderic bulunan birin çokluğunu gerektirmez. Ayrıca çokluğun da kendine göre bir birliği vardır. Bu birlik, parçalardan oluşan bütünü birliğidir.<sup>470</sup>

Fergânî vahdetten ehadiyyet ve vâhidiyyetin neş'et etmesini, mahbûbiyyet ve muhibbiyyetin muhabbetten neş'et etmesine benzetir. Vahdet, ehadiyyet ve vâhidiyyeti tek bir hakikat haline getirir. Ona göre "Gizli bir hazine idim" sözündeki hakikî bâtınlık bu vahdeti gerektirmiştir. Kendisinden "bilinmeyi istedim", "vahdet"

<sup>467</sup> İbn Arabî, "Kitâbü'l-mârife", *Resâilu İbn Arabî* içinde, thk. Saîd Abdulfettâh, Müessesetü'l-İntişârî'l-arabî, Beyrut, 2001, s. 204.

<sup>468</sup> *İtibar* kelimesi Fergânî'nin sık kullandığı bir kavramdır. Fergânî *itibar* derken, Hakk'ı tabir edecek isim ve sıfatları kasteder. Yani Hakk'tan bahsederken kullanılan her türlü niteleme veya isim, bir itibardır.

<sup>469</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s.21; a.g.e., c. 1, s. 209; *Meşâriku'd-derârî*, s. 16-17. Aynı mesele için ayrıca bkz. *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 352; 2, s. 168.

<sup>470</sup> Konevî, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, thk. Muhammed Hacı, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1969, s. 52.

ve "taayyün-i evvel" diye bahsedilen zuhûr, Zât'ın kâbiliyyetinin<sup>471</sup> aynıdır. Bu kâbiliyyet/alıcılık her türlü kâbiliyyet ve fâiliyyetin aslı olmuştur. Bu kâbiliyyet Zât'ın aynı olmakla beraber, Kendisi'nin Kendisiyle mükâlemesi gibi veya Kendisi'nin Kendisine haber vermesi/anlatması gibidir. Haber verdiği şey Kendi zuhûrunun, vâhidî itibarlarının zuhûrunun, ayrıca bu zuhûra müteallık Zâtî ve Esmâî kemâlinin gerektirdiği şeylerdir. Bu haber verme münezzeh bir konuşma ve haber verme şeklinde vahdânî nezîh bir harf ile olur ki bu da Zât'ın aynıdır. Bu vahdânî nezîh harf, Zât'ın külliyyâtının ve cüz'iyâtının bütün mânâlarını, kavli ve fiilî lafızları ve kelimeleri tazammun eder.<sup>472</sup> İlk taayyünün ilk kâbiliyyet/alıcılık olması, Hak'tan başka bir şeyin düşünülemeyeceği bir mertebe için doğal olsa gerektir. Zira Zât, taayyünü yine Zât'tan Kendi nefesine müteveccih bir şekilde kabul eder.

Fergânî'ye göre Zât'ın *Vâhid* diye isimlendirilmesi selbî değil subûtî bir isimlendirmedir. Ne hakiki olarak ne de lugavî olarak bu itibarlar Ehad ismine izafe edilemez. Zât'ın ilk mertebesinde bu itibarların (isimlerin ve sıfatların) hakikatleri, hakikî Vâhid ismi için sabittir ve bu isimde subûtî ve aslî olarak münderictir. Aynı şekilde Vâhid'de sâbit ve münderic olan bu itibarların misâlleri ve sûretlerinin eserleri yeryüzünde bizim tarafımızdan müşâhede edilir. Bu itibarların hakikatleri hiç şüphesiz Vâhid'in sırâfetinde/tekliğinde ve iki mertebede (Taayyün-i Evvel ve Taayyün-i Sâni) münderictir. Bu itibarlar için çelişki söz konusu değildir. Bu Vâhidî itibar, Zât'ın zuhûru, ebedîliği ve vücûdu ile alakalıdır. Ehadî itibar ise Zât'ın bâtını ve ezeliğiyle alakalıdır. Bu iki itibar arasında muğâyeret/birbirinden farklı olma durumu yoktur. Yine Zât'ın ilk mertebesindeki Vâhidîyyet itibarlarından hiç birisinin arasında bu gayriyyet/farklılık yoktur. Zira Fergânî'ye göre muğâyeret ve gayriyyet, vahdet ve kesret arasında sabit olan çokluk ve tenâkuz ahkâmındandır. Belki de bu Vahdet, burada bize göre farklı mefhumlar olan her türlü teklik ve çokluğun kaynağıdır. Zât-ı Akdes'in birinci mertebesinde gerçekte muğâyeret, gayriyyet ve temeyyüz yoktur. Ancak, kesret ahkâmıyla mukayyed mertebelerden hâlen ve makâmen kurtulmuş kimseler bu mertebede bu farklılığın ortadan kalkmasını anlayıp idrak edebilirler. Fergânî'ye göre, Zât'ın ilk mertebesindeki bu farklılığın hükmünün

<sup>471</sup> Vahdet-i vücûd terminolojisinde kâbil, ilâhî varlık tecellisini kabul edecek istidadı olan şeylere denir.

<sup>472</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 24-25.

ortadan kalkması konusunda, ehlullâhın büyük muhakkikleri şu hükme varmıştı: *Vâhidü'l-ehad*, ayrı isimler olmaktan ziyade mürekkebe tek bir isimdir, tıpkı *Ba'lbeke* ve *Ma'dikerîb* gibi.<sup>473</sup>

Kesretin ortadan kalkmasına dair Fergânî'nin bu ifadeleri bize Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'da geçen düşüncelerini hatırlatır. Gazzâlî'ye göre ârifler mecaz çukurundan hakikat zirvesine terakkî edip mîraclarını kemâle erdirince aynî bir müşâhede ile vücûdda Allah'tan başkasının olmadığını ve "O'nun vechinden başka her şeyin helak olucu olduğunu"<sup>474</sup> görmüşlerdir. Zira "Helâk olucu" ifadesi herhangi bir zaman kipiyle gelmeyip işin ezelden ebede kadar devam edeceğine işaret etmektedir. Âriflerden bazıları bu hali ilim ve irfan boyutunda yaşar. Bazıları zevken yaşar ve kesret tamamen bu zevâtın gözünden kaybolur. Artık Allah'tan başkasını zikredecek mecalleri kalmaz.<sup>475</sup>

Fergânî'ye göre Vâhid için söz konusu olan itibarlar (isim ve sıfatlar) Zât'ın ilk mertebesinde sâbittir ve bu mertebede Zât'ta mündericidir. Bu itibarlar Zât'a mahkûmdur, zira Zât'ın aynıdır. İlk mertebede Zât'a izâfe edilen her şey, cem'iyet ve bütünü kapsama hükmüyle bu itibarlardan her birine de izâfe edilir. Yani, *Hâlık* aynı zamanda *Rezzâk*'tır, *Muhyî* aynı zamanda *Mumîl*'tir. Bu itibarlar bizim nazarımızda Zât için mazhârlar, sûretler ve eserler şeklindedir. Fergânî'ye göre bu itibarlardan bazıları *âlî cinsler* olarak müşâhede edilir ki bunlar Zât'ın isimlerinin hakikatlerine ve mefâtihü'l-gaybın<sup>476</sup> da aralarında bulunduğu bu isimlerin mânâlarına delalet eden lafızlardır.<sup>477</sup> Fergânî'nin *Ecnâsu'l-âlî* (yüce cinsler) diye ifade ettiği tabir İbn Arabî'nin *Hakâiku'l-uvel* kavramının bir diğer adıdır. Bu ilk hakikatler, *Hakikatü'l-hakâik*'in tazammun ettiği esmâ, sıfât ve hakikatlerdir.<sup>478</sup> *Hakikatü'l-hakâik* ise vahdetin bâtını veya taayyün-i evvel için kullanılmıştır. Zira taayyün-i evvel en câmi' ve küllî mertebedir. Ayrıca bu tabir *Beşinci Heyula* veya *Heyula-i Küll* olarak

<sup>473</sup> Fergânî, "al-Farghânî's Commentary on al-Tâyyat al-Kubrâ", c. 1, s.21-22; *Meşâriku'd-derârî*, s. 17. Vâhid ve Ehad isimleri ve Tevhid Hazreti için bkz. İbn Arabî, *Futûhât*, c. 8, s. 13.

<sup>474</sup> Kasas 28/88

<sup>475</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, ss. 11-12.

<sup>476</sup> Mefâtihü'l-gayb: Yedi asıl isim veya İlk Tecellî'nin aynı olan yedi imam isminin bâtını (Kâşânî, *Letâif*, c. 2, s. 659); bkz. *Müntehâ'l-medârik*, c. 2, s. 10, 139. Ayrıca *Mefâtihü'l-gayb* Enfal Sûresi 59. âyette de geçer ve ancak Allah tarafından bilineceği buyrulur.

<sup>477</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s.22; *Meşâriku'd-derârî*, s. 17.

<sup>478</sup> Hakîm, *Mu'cem*, ss. 294, 342.

da ifade edilmiştir. Beşinci heyula denmesinin sebebi de zuhûr mertebelerinin sonuncusu olan cisimden kaynaklanmaktadır. Zira cisim, nefste; nefis, akılda; akıl, ilimde; ilim de vahdetin bătınında bir sûrettir.<sup>479</sup>

Vâhidiyette mûnderic olan bu itibarlardan bazıları da kendilerinin tâlî cinsler, bu tâlî cinslerin nev'leri vs. mesabesindeki eserlerine ve mazhârlarına nazar edilerek bulunur. Fergânî, *Küll*'ün ikinci mertebede manevî sûretleriyle, yani a'yân-ı sâbite ile sâbit olduğunu bildirir. Bu sûretlerin bazıları teşahhus etmiştir. Bazıları varlık sınıflarında ve türlerinde mûnderictir. Bunların hepsi Levh-i Mahfûz'da taayyün etmiş ve zabt edilmişlerdir (yazılmışlardır). Kıyamet günündeki intihâ ile zuhûrları son bulana kadar mücmel ve mufassal olarak rûhânî-vücûdî sûretlerle sûretlendirilmişlerdir. Vücûd mertebelerinde bu sûretler Arş'ta mücmel olarak, Kürsî'de de mufassal olarak birbirlerinden ayrılırlar. Sonra sırasıyla erkânda (dört rükün: hava, toprak, ateş, su) ve semâvâtta, Kürsî'den ve Arş'tan misâl âleminde misâlî olarak ve şehadet/ecsâm âleminde hissî olarak ayrışırlar.<sup>480</sup>

### 2.3.2.1. Taayyün-i Evvel'in Diğer İsimleri

Fergânî'ye göre Zât-ı Akdesin ilk mertebesi olan ve ilm mertebelerinin ilki olan ilk taayyünde Küll, vâhidin aynıdır; yani unsurlar henüz bütünden ayrılmadığı için bütün, parçaların aynıdır. Zira bu mertebede ilim, Zât'a zâid bir sıfat veya niteleme değil, Zât'ın aynıdır. Fergânî, mutlak bilinmezlik ve taayyün-i sâni arasındaki berzahiyet olması açısından Taayyün-i Evvele; külliyyâtı, bütün itibarlar ve taayyünler için asl oluşu, ve ilâhî-kevnî bütün hakikatlerin bătını olduğu için *Hakikatü'l-hakâik*<sup>481</sup> dendiğini zikreder. Zira Taayyün-i Evvel'in neş'et ettiği asıl, bu hakikatü'l-hakâiktir. Fergânî taayyün-i evvel hakkında başka isimler de aktarır.

<sup>479</sup> Kâşânî, *Letâif*, c. 1, 348; c. 2, s. 698.

<sup>480</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s.22.

<sup>481</sup> Hakikatü'l-hakâik: Kâşânî bu terimi Fergânî'den iktibasta bulunarak ele alır. Kâşânî en kesin bilgi olarak bu terimin, insana has ve bütün mertebelere şâmil bir kemâl mertebesi olduğunu zikreder. Bu mertebenin diğer adı Ehadiyyetü'l-cem' veya Makâm-ı Cem'dir ve varlık dairesi bununla tamamlanır (Kâşânî, *Letâif*, c. 1, s. 348). Mustafa Rasim Efendi'ye göre hakikatler hakikati, Zât-ı Ehadiyye veya Zât-ı İlâhî'dir. Taayyün-i Evvel'de Zât'tan başka bir şey yoktur zaten, ilâhî ya da kevnî bütün hakikatler O'nun vâhidiyetinde mûnderictir (Mustafa Rasim Efendi, *Istulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 433-434).

Örneğin taayyün-i evvele *Berzah-ı Ekber-i Câmî*<sup>482</sup> dendiğini zikreder. Çünkü bütün berzahlar ve asılları burada sârîdir. Ayrıca Fergânî, şeriatın taayyün-i evvelde *Makâm-ı Ev Ednâ*<sup>483</sup> diye bahsettiğini bildirir. Çünkü bu, *Kâb-e Kavseyn*<sup>484</sup> (iki yay arası mesafe) makâmının bâtınıdır. Kâb-e Kavseyn ile vahdet ve kesret arasındaki kavî yakınlık kastedilir. Buna kâbiliyyet ve fâiliyyet arasındaki veya imkân ve vücûb arasındaki kavî yakınlık da denebilir. Bunların birleşmesi ile muttasıl bir daire ortaya çıkar ancak aralarında kesret ve temeyyüzün gizli bir eseri vardır. *Kâbe kavseyn* mesafesinden adını alan ve *Ev ednâ* denen bu makâmın bâtını, Ehadiyyet ve vahidiyyet hükümleri arasındaki cem'iyet dairesinde kesret ve temeyyüz izi bırakmaz.<sup>485</sup>

Bu makâma niçin *Kâbe Kavseyni ev Ednâ* dendiğini İbn Arabî'nin *Şeceretü'l-kevn* adlı eserinde görebiliriz. Öncelikle, *Kâbe Kavseyni ev Ednâ*, Necm sûresi 9. âyette geçen bir ifadedir. Bunun öncesinde 8. âyette mîrac esnasında Hz. Peygamber'in Hakk'a mülâkî olmasından bahsedilirken "Sonra aşağı doğru meyletti ve yaklaştı" buyrulmuştur. Bunun mânâsı, "Muhammed (a.s.) Rabbine yaklaştığı zaman üzerine Rabbi'nden vahy indi (tedelli etti). Letâfet içerisinde Rabbine yaklaştığı zaman (denâ) üzerine re'fet ve rahmet nazil oldu." demektir. Ardından aradaki mesafe *Kâbe kavseyn*/iki yay arası kadarlık bir mesafe oldu, hatta *Ev ednâ*/daha da yakın oldu. Eğer Hz. Peygamber iki yay arası genişliğiyle iktifa etseydi, bunun Rabbü'l-âlemin için mekân olma ihtimali söz konusu olabilirdi. Fakat "ev ednâ/hatta daha da yakın" ifadesi, bu durumda mekânın nefyi içindir. Çünkü Hz. Peygamber'in Rabbi ile bu maiyyetinde zamandan, mekândan, anlardan, varlıklardan hiçbir şey yoktur. Kendisine, "Ya Muhammed, yaklaş!" denildiği zaman, "Ya Rabbi, mekân nefyoldu! Ayağımı nereye koyayım?" sorulmuş, Hak da "Ayağın diğer ayağının üzerine bas ki herkes Benim zamandan, mekândan, varlıklardan, gecedenden ve gündüzden, sınırlardan, yönlerden ve miktardan münezzehe olduğumu bilsin."

<sup>482</sup> Bütün berzahlar buradan neş'et ettiği için En Büyük ve Câmî Berzah denir (Kâşânî, *Letâif*, c. 1, s.233).

<sup>483</sup> Fergânî, *Meşârikü'd-derâri*, s. 19.

<sup>484</sup> Kâşânî *Kâb-e Kavseyn* makâmını vahdet ve kesretin, imkân ve vücûbun, kâbiliyyet ve fâiliyyetin kavî yakınlık makâmı olarak anlatır. Kab-e kavseyn, bu zıt görünen kavramları cem' eden muttasıl bir dairedir. Bunun bâtını da *Ev ednâ* makâmıdır ki Taayyün-i Evvele işaret eder. (*Letâif*, c. 2, s.577). Aynı mesele için bkz. *Müntehâ'l-medârik*, c. 2, s. 3, 186.

<sup>485</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 29.

demıştır. Sonra "Ya Muhammed, bak!" demiş, Hz. Peygamber baktığı zaman yükselmiş bir nur görerek "Ya Rabbi, bu nur nedir?" diye sormuş, Hak da "Ya Muhammed, bu nur değil, firdevs bahçeleridir, senin terakki ettiğini görünce iki ayağına mukabil gelecek şekilde yükselmiştir. Senin iki ayağının altında, iki ayağın için kendini feda etmek ister. Ya Muhammed, yaratılmışların vehimleri, senin iki ayağının mebbeine ulaşamaz. Cebrail delilin, Burak merkebin olduğu halde seyr eylediğin yerler için artık mekân söz konusu değildir, sen varlıklardan gaib oldun, "nerede?" sorusu geçersiz kaldı, "arasında" mefhumu yok oldu, *kabe kavseynden* başka bir şey kalmadı. Şimdi senin delilin Benim ya Muhammed! Sana kapıyı açtım, hicabı kaldırdım, gayb âlemindeki güzel hitabı işittirdim. Öyleyse tahkîk ve iman ile Beni birle. Şehâdet âleminde müşâhede ve ıyân ile Beni tevhid et" buyurmuştur.<sup>486</sup> Ezcümle, taayyün-i evvel Hz. Peygamber'in Hak ile zamansız ve mekânsız ve mâ-sivâsız mülâkâtına paralel bir şekilde bu adı almıştır.

Fergânî'nin zikrettiği bir diğer isim ise *Hakikat-i Ahmediye*'dir<sup>487</sup>. Fergânî, *Ahmediyye* kelimesini kullandığında Hz. Peygamber'in velâyet yönünü, *Muhammediye* kelimesini kullandığında ise nübüvvet yönünü ön plana çıkarmaktadır. Mertebe-i İnsan bölümünde de zikredileceği üzere Fergânî bu iki yönün birbirine dönüşümlü olarak galebe çaldığını ifade eder.<sup>488</sup>

*Hakikat-i Ahmediye*; vasatiyyet, berzahiyet ve adâletin merkezindedir. Çünkü taayyün-i evvel üzerinde bir ismin veya sıfatın hükmü gâlib değildir. İlk taayyün ile ve ilk taayyünde beliren bu ilk tecellî, bu berzahiyetin hakikatinde zuhûru takdîr edilen ve Hz. Peygamber'in mertebesini gösteren (müzhir) Muhammedî nûrudur. Hz. Peygamber'in saf ve temiz kalbi, bu taayyün ve berzahiyetin sûretidir. Ancak bu sûret cem'î ve manevî bir sûrettir. Fergânî'ye göre Hz. Peygamber'in itidal derecelerinin en yücesinde yaratılmış biyolojik bedeni ise bu taayyün ve berzahiyetin cismânî mazhârî ve sûreti olmuştur. Dolayısıyla bu ilk tecellî nûrî bir tecellîdir ki bu nûr da Hz. Peygamber'in nûrudur.<sup>489</sup> Fergânî bu mânâda "Allah'ın ilk yarattığı şey

<sup>486</sup> İbn Arabî, *Şeceretü'l-kevn*, thk. Riyad Abdullah, 1985, s. 98-99.

<sup>487</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 19.

<sup>488</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, 478.

<sup>489</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 28-29.



benim nurumdur"<sup>490</sup> hadisini zikreder. Fergânî'nin Hakikat-i Ahmediye dediği kavram, herhalde İbn Arabî'nin hakikat-i Muhammedî'nin vech-i Ahmedî dediği boyutu olsa gerektir. İbn Arabî'ye göre her şeyde hakikat-i Muhammedî'nin iki vechi vardır: vech-i Muhammedî, vech-i Ahmedî. Muhammedî vecih ilm-i Cebrâilî'dir. Ahmedî olanı da imanî ve rûhîdir. Yaratılış dairesinin başı ve sonu odur.<sup>491</sup> Kâşânî *Letâif*'inde hakikat-i Ahmediye'ye yer vermez. Daha önce de geçtiği üzere, Taayyün-i evvel ilk berzah ve kâbilidir. Kâbili olduğu şey ise ilk Zâtî tecellînin nûrudur.<sup>492</sup>

### 2.3.2.2. Yedi Bâtın

İlk taayyünde gerçekleşen “Zât'ın nefsinde nefsiyle konuşması” meselesinde karşımıza *butûn-ı seb'â/yedi bâtın* kavramı çıkmaktaydı. Butûn-ı seb'a, kuvvet mertebeleri ve zâhirî idrâk derecelerinin insan sûretiyle bâtınî mertebelerden zâhirî mertebelere göre taayyünüdür.<sup>493</sup> Sadeleştirmek gerekirse; konuşma ve işitme gibi duyuların kapsamına giren mânâların yedi katmanlı bir yapısı vardır. En dıştaki katman, şehâdet âleminde insan tarafından duyularla algılanan mânâlardır. En derindeki yedinci katmanda/bâtında ise konuşan da işiten de sadece Hak'tır. Fergânî'nin zikrettiği bu mesele onun ilk yazdığı mukaddimede geçmez ve oldukça orjinal bir yaklaşımdır. Fergânî'ye göre bu kavli ve fiilî kelimeler ve lafızlar Kelâmın en derin yedinci bâtındaki mertebesinde Zât'a delâlet eder. Fergânî bu durumu, bizim harf ve vasita olmaksızın nefsimizde nefsimizle konuşmamıza benzetir.<sup>494</sup> Kelâmın, bâtındaki yedinci mertebesine dair Fergânî şu hadisi rivâyet eder: "Kur'ân'ın zâhiri ve bâtını vardır. Bâtınının da yedi mertebesi vardır." <sup>495</sup> Fergânî İbn Fâriz'ın *Tâiyye* adlı kasidesinin şerhinde de bu meseleye değinir. 545. beytin şerhinde basar, sem', kavli ve kudret gibi sıfatların insan ile zâhir olduğunu söyler. Bu durumda insan, şehadet âleminde basîr, sâmi, muktedir ve mütekellim bir mazhârdır. Ancak şehadet âlemi yaratılmadan önce ve dünya hayatının neş'etinden önce ilk tecellî ve taayyünde bu

<sup>490</sup> Kastalânî (*Mevâhibü'l-ledünniye*, c. 1, ss. 48-49) ve Aclûnî (*Keşfü'l-hafâ*, c. 1, s.265) bu sözü Abdurrezzak bin Hemâm'ın *Musannef*'inde Câbir bin Abdullah'tan naklen rivâyet ettiğini zikretmişlerdir ancak *Musannef*'te böyle bir hadis yoktur.

<sup>491</sup> Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş.*, s.301.

<sup>492</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, 1, s.232. Hakikat-i Ahmediye için ayrıca bkz. *a.g.e.*, c. 2, s. 43, 186

<sup>493</sup> Kâşânî, *Letâif*, c. 1, s.238

<sup>494</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 25; ayrıca bkz. *a.g.e.*, c. 2, s. 205.

<sup>495</sup> Âyetlerin bâtınî anlamlarına dair hadisin değerlendirmesi için bkz. Ahmet Yıldırım, *a.g.e.*, s. 321 Ayrıca Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğine dair bkz. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 5 (Hadis no: 4992).

isim ve sıfatlar sadece Hak için geçerlidir. Yani, Mütakellim de, Basîr de, Semî' de, Kâdir de O'dur. 546. beytin şerhinde de Hakk'ın taayyün-i evveldeki bu sıfat ve esmâsıyla ortaya çıkan konuşmayı kelâmın en bâtındaki yedinci mertebesi olarak değerlendirir.<sup>496</sup>

İlk taayyündeki kâbiliyyette, işitme (semâ ve işgâ) ile Zât'ın bu konuşmaya meyletmesi vardır ki hakîkatte bu "bilinmeyi istedim" deki muhabbetin eseridir. Yani bu aşamada muhabbet âmiliyle Zât, Nefsi'nde konuşur. Bu konuşmayı da yine Kendisi işitir ve dinler. Alıcılık bu şekildedir. Kısacası Zât, semâ' ve işgâ ile en derin yedinci bâtında Zât'ını işitmeye meyletmiştir. İlk taayyündeki bu kâbiliyyette, Zât'ın Cemâlî'nin nûrunu mülâhaza etmesi/görmesi söz konusudur ki bu nur; vâhidîyetinin, zuhûrunun ve itibarlarının zuhûrunun aynıdır. İşitme ve meyletme açısından kemâlî görme de bu kâbiliyyette mevcuttur. Zât, mülâhaza etmenin en bâtındaki yedinci mertebesinde, Kendi kemâlini mülâhaza eder. Yine bu kâbiliyyette, –cemâl ve zuhûr üzerinden gayb ve butûnun celâlî hükmünün galebe örtüsünün kalkması için– yukarıda zikri geçen Zât'ın Nefsi'yle konuşmasından etkilenme (teessür) kâbiliyeti vardır. Örtüyü kaldırmakla zuhûr ima edilir ve bu da rahmetin galebe ve sebkât etmesiyle olur. Zira rahmet, gazab hükmünün ve en bâtınının gayesidir.<sup>497</sup> Var olmanın rahmetin eseri olması, hem İbn Arabî'nin hem de Konevî'nin de üzerinde durduğu bir meseledir. Konevî'ye göre rahmet vücûdun aynıdır. Vücûd nurdur, yokluk hükmü de zulmete sahiptir. Hatta Hz. Peygamber'in (s.a.s) âlemlere rahmet olarak gönderilmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Konevî Rahmân ismini de var olmakla müsavi tutar. Rahmân ismi câmî bir isimdir ve rahmetin zıddı olan hükümlere sahip isimler Rahmân isminin altındadır (tahte hıyatihî). Kevn âlemi de Rahmânî nefesin neticesidir.<sup>498</sup> Fergânî'ye göre Gazabın en bâtındaki mertebesi, lâ-zuhûrdur (ortaya çıkmama/varolmama) ve red ve adem mânâlarını tazammun eder. Zuhûr ve lâ-zuhûr ilk kâbiliyyetin hükmü altında eşittir. Mezkûr konuşmanın, muhabbetin ve Zâtî meylin tesiri, zuhûr hükmünün lâ-zuhûra galebe çalmasını ve sebkât etmesini sağlamıştır. Zât, Nefsi üzerine bu galebe, sebkât ve tesir ile tecellî eder, yani "Nefsine Nefsi için zâhir olmuştur". "Nefsinde" derken Fergânî *taayyün-i*

<sup>496</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 2, s. 128-129.

<sup>497</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1., s. 25.

<sup>498</sup> Konevî, *İcâz*, ss. 177-178.

*evvelde* ve *ilk kâbiliyyette* demek istediğini belirtir. Zât, ilim ve şuhûdun aynı olan bu tecellî ile Nefsini “bulur/müşâhede eder” (وجد). Burada aynalık hükmü söz konusudur. Yani; bu mülâhaza, meyl ve konuşmayı tazammun eden ve bu tecellîyi taşıyıcı ve bu tecellînin aynı olan bir aynada Zât, Nefsini müşâhede eder.<sup>499</sup>

İlk kâbiliyyet ve tecellînin aynı olan Nefsindeki bu konuşma ile ortaya çıkan tesir, Fergânî'ye göre mânâ hükmüyle boyanmıştır. Bu mânâ da; kavî, sem', basar ve kudret sıfatlarının her birinin en bâtındaki yedinci mertebelerinde taşıdıkları bâtınî mânâdır. Bu mertebeye de taayyün-i evvelin mertebesidir. Kavî, yani Mahlûkatın yaratılması için söylenen *Kün/Ol!* emri, Hz. Müteneffis'in (Rahmânî nefesi teneffüs edenin) bâtınından çıkmış nefestir ve Müteneffis'in zuhûrunu talep eden mânâdır. Bu nefes, mehâric mertebelerinde/çıkış yerlerinde taayyün eder. Aynı şekilde ilk kâbiliyyet ve taayyünün aynı olan aslî muhabbet de Kemâl mânâsını tazammun eder. Bu kemâl, mutlak gaybın bâtınından çıkan ilk taayyünde taayyün etmiş nefesin bir misli olan ilk tecellî için gereklidir. Sem'/işitme, zâhirî veya bâtınî olarak bu mânâyı kabûl etmedir. Basar, ilk tecellînin kendisini kabul edenden izhâr ettiği şeyle beraber zuhûrunu kabul etmektir, yani bu zuhûru müşâhede etmektir. Kudret ise ilk tecellînin zuhûrunu talep ettiği şeye güç yetirmektir.<sup>500</sup>

Fergânî bu düşüncelerini, İbn Fârız'ın kasidesindeki 546-548. beyitlere dayandırır:

فلفظ و كلي بي لسان محدث  
و لحظ و كلي في عين لعبرتي

و سمع و كلي بالندی أسمع النداء  
و كلي في رد الردى يد قوة

معاني صفات ما ورا اللبس أثبتت  
و أسماء ذات ما روى الحس بثبت<sup>501</sup>

<sup>499</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1., s. 25; aynı mesele için bkz. *a.g.e.*, c. 2., s. 125.

<sup>500</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1., s. 25-26.

<sup>501</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 2., ss. 129-130.

İsmail Rusûhî tarafından tercüme edilen beyitlerin Mehmet Demirci tarafından yapılan sadeleştirilmesi şöyledir:

O eserlerin, isim ve sıfatların mezâhiri olduğu anlaşılıysa; buna göre dilimde olan söz, o eserlerdendir ki Kelâm'ın eseridir; gözümdeki bakış Basar'ın eseri olan eserlerdendir. Kulağımdaki işitme, elimdeki kuvvet o sıfatların eserlerindedir. Bir haldeki benim bütün eczâm, bana hakikatimi anlatan ve söyleyen lisandır. Keza benim gözümdeki bakışım o eserlerdendir; bir halde ki benim bütün uzuvlarım, ibret ve kudretin müşâhedesi için benim zâtımda ayn-ı lâhızadır (bakıp durmadır). Benim işitem o eserlerdendir, bir halde ki benim bütün vücûdum baştan ayağa bütün meclislerde ve toplantı yerlerinde olan sesleri işitir. Benim bütün uzuvlarım helâk ve belâyı def etmede benim kuvvet elimdir.

Zikredilen söz, bakış, işitme ve kuvvet sıfatları, cisim mertebesinden önce nefs-i nâtıkada isbât olunmuş olan sıfatların menzilleri veya mânâlarıdır. Veya bu mânâlar; yani işitme, bakma, konuşma ve kuvvet, sûret âleminin ötesinde yani ceberût ve melekûtta Kelâm, Basar, Sem' ve Kudret sûretinde sâbit olmuştur. O halde anılan bu sıfatlar, o yüce sıfatların mazhârları, menzilleri ve eserleridir. Zât isimleri ise göklerde ve yerde olan mahsûsâtı (gözle görülen şeyler) ayırdı, izhâr etti ve onları nefs-i nâtıkaya nakledip haber verdi.<sup>502</sup>

Ankaravî bu serbest tercümesine bir de şerh düşmüştür. Ona göre Zâtî sıfatlar ilk önce Hazret-i Ehadiyette sâbit idi (taayyün-i evvel), daha sonra vâhidiyet mertebesine (taayyün-i sâni) inip her biri ötekinden ayrılarak bilâhare akl-ı külle (Kalem-i A'lâ) ve nefs-i külle (Levh-i Mahfûz), ondan sonra cüz'î ruhlara ve cüz'î nefislere, ondan sonra misâliyyete, daha sonra mutlak şehadet âlemine inmiştir.<sup>503</sup> Fergânî de bu beyitlerin şerhinde aynı görüşleri serdetmiştir. Bir farkla ki, ona göre bu beyitlerde bahsedilen konuşma/kelâm, en bâtındaki yedinci mertebede gerçekleşmiştir.<sup>504</sup>

Fergânî'ye göre bu mânâlar (sem', basar, kavî, kudret), kevn âleminde zâtî şe'nler olarak kesret ve temeyyüz hükümleriyle cisim elbiselerine bürünmeden önce taayyün-i evvelde sâbit idiler. Ardından cisme bürünme ve kesret ve temeyyüz

<sup>502</sup> Ankaravî, *Osmanlı'da Tasavvuf Düşüncesi*, s. 367.

<sup>503</sup> Ankaravî, *a.g.e.*, s. 367.

<sup>504</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 2, s. 130.

hükümleriyle, ikinci mertebede (taayyün-i sâni) Sem', basar, kudret, Kelâm sıfatları gibi hükümleri birbirine mütegâyir sıfatlar oldu. Hâlbuki bunlar ilk mertebede sıfatlar değildi, belki birbirinden ayrışmamış “külli itibarlar”dı. İşte Zât için Küll mesabesinde olan bu lafız, O'nun Nefsi'nde Nefsi'yle konuştuğu lisandır. Zât'ın aynı olan basar/görme, kendisiyle görenin aynıdır ve bâtından zâhire geçmek içindir. Zât'ın küllü olan Sem'/işitme, aynı zamanda bu konuşmayı İşiten'dir. “Zât'ın küllü olan yed/el, hafâ/gizlilik ve butûnda/bâtınlarda ortaya çıkmaya zuhûr ve vücûd elbisesi giydirmemek”ten kinaye olan “lâ-zuhûr”u reddetmek için Zât'ın kendisiyle Fâil olduğu şeydir. Her ne kadar bu sıfatların mânâları ikinci mertebeye olan “ulûhiyet mertebesi”nde mütemeyyiz bir şekilde sabit olsa da, bu sıfatların batinî mânâları ilk mertebede mütegâyir (birbirinden farklı varlıklar) değildir ve bu ilk mertebeye de, bu sıfatların nihâî zuhûruna nisbetle, en batindeki yedinci mertebedir. Bunların nihâî zuhûrları, insan lisanında gerçekleşen konuşma, gözünde gerçekleşen görme, kulağında gerçekleşen işitme ve eliyle gerçekleşen faaliyet şeklinde tezâhür etmeleridir ki bu amellerin hepsi, insanın bedenî sûretine izâfe edilir.<sup>505</sup>

Fergânî yedi batinî mertebeyi tek tek açıklar. Ona göre mânâların en dış katmanı olan ilk batinî, bu sıfatların insan nefesine izâfe edilmesidir. Bu nefis diğer hayvanların nefislerinden ancak dünyevî işlerle mukayyed akl-ı maîşin<sup>506</sup> zâhiri ile ayrılmıştır. Çünkü konuşması, işitmesi, nazarı ve fiili dünya işlerine müteallıktır, asıl maksadları olan ahiret için kullanılmazlar. Hak bu özellikten şöyle bahseder: “Dünya hayatının zâhirini bilirler, ahiretten gaflet içindedirler.”<sup>507</sup> Mânâların ikinci batinî ise bu mânâların insanın şeriat nuruyla, Allah'a iman nuruyla, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret işlerine iman nuruyla nurlanmış aklına izafe edilmesidir. Sahih bir akıl ve anlayış ve kuvvetli bir iman ile kişinin konuşmasında, işitmesinde, görmesinde ve fiilinde hem dünyaya müteallık hem de ahirete müteallık şeyler söz konusudur. Mânâların üçüncü batinî, bu mânâlardan bazılarının insanın âlem-i ervâh ve Levh-i Mahfûz'da taayyünü ve temeyyüzü sabit olan mücerred rûhuna izâfe

<sup>505</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 26.

<sup>506</sup> Akl-ı Maîş/Maâş sûfilere göre dünyevî işlerle meşgul olan, veya sadece dünyevî işleri idrâk edebilen akıldır. Bunun karşılığında ahiretle ilgili olan akl-ı maâd vardır (Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul, 2001, s. 34). Aynı mesele için bkz. *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 209.

<sup>507</sup> Rum 30/7.

edilmesidir. Mânâların dördüncü bâtını, bu mânâlardan bazılarının hakikat-i insaniyeye izafe edilen aynî vücûda izafe edilmesidir. Bu hakikat-i insâniye, bu aynî vücûdla mukayyedir ve kevn mertebelerinde rûhen, misâlen ve hissen bu aynî vücûdun ahkâmının zuhûr yeridir. Fergânî bu bağlamda Hakk'ın "Onun kulağı, gözü, lisanı ve eli olurum" kudsî hadisini zikreder.<sup>508</sup> Mânâların beşinci bâtını, bu mânâlardan bazılarının, bâtınî varlık tecellisini kabul eden insan kalbine izafe edilmesidir. Bu durum için de Fergânî "kulumun kalbine sığıdım"<sup>509</sup> şeklinde sûfiler tarafından kudsî hadis olduğuna inanılan ancak muteber hadis kaynaklarında geçmeyen meşhur sözü aktarır. Mânâların altıncı bâtını, her şeyin küllü olan Feyyâziyetinin hükmüyle ikinci berzahiyet mertebesinde Rahmân ismi ile zâhir olan Vücûd-ı Mutlak'a bu mânâlardan bazılarının izafe edilmesidir. Mânâların yedinci bâtını ise, taayyün-i evvelde birbirinden ayrışmamış ancak hükümleri nisbeten mütemeyyiz olan mânâlardır. Örneğin ayrı ayrı Sem' ve Basar sıfatı düşünülemez, bunların mânâları izâfî bir şekilde Hakk'ın irâdesiyle gerçekleşir. Yani bu sıfatlar mufassal olarak var olmasalar da Hak işitir ve görür.<sup>510</sup>

Fergânî'ye göre Kavî, Sem', Basar ve Kuvvet/Kudret olarak bu mânâlardan her biri her bir mertebede bir tesir ve hükme sahiptir. Eğer bunlardan biri bu mertebelerin birinde insanda eksik olursa, bu şahsın dilsizliği, sağırlığı, körlüğü ve zayıflığı söz konusu olur. Bu sayede Hakk'ın "Onlar, sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık (Hakk'a) dönmezler" sözünün<sup>511</sup> mânâsı anlaşılabilir olur. Yani dünyadan ahirete dönmezler, birinci bâtından ikinci bâtına dönmezler. Onlar ancak birinci bâtında işitirler, görürler, konuşurlar ve amel ederler.<sup>512</sup>

Fergânî'ye göre bu bâtınların kapılarının açılmasında insanları değişik dereceleri vardır. Bazıları için hiçbir zaman kapı açılmaz ki onlar çocuklar ve delilerdir. Bazıları için sadece ilk kapı açılır ki bunlara dünyada iyilikler verilmiştir ancak ahiretten nasipleri yoktur. Bazıları için ikinci kapı açılmıştır ki bunlar ehl-i

<sup>508</sup> Buhârî, "Rikâk", 38.

<sup>509</sup> Bu sözün İsrâiliyyâtan olduuna ve aslının olmadığına dair tenkitler vardır. Bkz. Sehâvî, *Makâsîd*, ss. 373-374; Ahmed bin Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*, thk. Mustafa el-Babi el-Halebî, Kahire, 1989, s. 290; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, c. 2, s. 195.

<sup>510</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 27.

<sup>511</sup> Bakara, 2/18.

<sup>512</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 27.

iman ve islâmın âvâm tabakasıdır. Bazıları için üçüncü kapı açılır ki onlar Havass tabakasıdır. Bazıları için dördüncü kapı açılır ki onlar Velâyet ve İhsân makâmının bidâyet ehlidir. Bazıları için beşinci kapı açılır ki bunlar mutavassıtlardır. Bazıları için altıncı kapı açılır ki onlar *müntehî/nihâyet ehlidir*. Bunlara Kümme ve Efrâd denir.<sup>513</sup> Yedinci kapı içerisinde bir küçük kapı ise ancak Muhammedî mîrâsa sâhip kişilere açılır. Zira en bâtındaki yedinci mertebe Hz. Muhammed Mustafâ'ya (Sallallâhu aleyhi ve sellem) hastır ve dolayısıyla yedinci kapı da Hz. Peygamber'e (s.a.s) özel bir kapıdır.<sup>514</sup> Muhammedî mirasın ne olduğuna dair Chittick'in İbn Arabî'den aktardığı yorumlar meseleyi tavih edici mahiyettedir. İbn Arabî'ye göre Muhammedî mîras, velîlere ihsân-ı ilâhî nev'inden verilen bir niteliktir. Adeta bu velîye Hz. Peygamber'e tabi olması hasebiyle onun mirasından verilir ki malum olduğu üzere peygamberler ilimden başka miras bırakmaz.<sup>515</sup> Bu mirasın üç boyutu vardır: Sâlih amel, haller ve makâmlar. Bu üç boyutlu miras, velîyi kâmil insan seviyesine çıkaracaktır.<sup>516</sup>

### 2.3.2.3. Kemâl ve İki Türü

Bu ilk taayyünde Zât'ın Nefsi'yle konuşması ve Nefsi'nden haber vermesi açısından ilk tecellî, Zât'a ve Zât'ın itibarlarına (isim ve sıftalarına) izâfe edilen bir kemâli ve bu kemâli küllî-icmâlî bir şekilde bir ihsâsı/hissetmeyi tazammun eder. Fergânî kemâlin bu şekilde mücmelen hissedilmesini *Hayat* sıfatına bağlar. Ona göre bu ihsâs, ilk zâhir sıfat olan *Hayat* sıfatının, *Hayy* isminin ve bu ismin bâtınının aslıdır. İkinci aşamada ise mülâhaza/kısa süreli görme söz konusudur. İlk tecellî; mülâhaza açısından, Zât'ın vâhidî itibarlarının ayrışmasında bu kemâlin sirâyetiyle bir ihsas/hissetme gerektirir. Bu durum da *İlim* sıfatının, *Alîm* isminin ve bu ismin bâtınının aslıdır. Sem' ve işgâ/İşitme ve dinleme ile gerçekleşen meyl açısından ilk tecellî bir de itibar gerektirir ve bu itibar da *İrade* sıfatının aslıdır. Hakk'ın Nefsindeki vahdânî konuşmasından hâsil olan bir eser vardır. İlk tecellî de bu eser

<sup>513</sup> Kümme, kâmil kişiler demektir. Efrâd ise Evliyâullah demektir, kutbun nazarından hâric olan ricâlullah kastedilir. Belli bir sayıları yoktur. Hz. Hızır, Hz. Ali, Hz. Abdullah İbn Abbas bu gruba örnek olarak verilebilir. Mustafa Rasim Efendi'ye göre Hz. Peygamber (s.a.s) Makâm-ı Efrâddan Makâm-ı Nübüvvete yükselmiştir. Efrâd, müheyyeme melekler meşrebindedir ve Zâtî-selbî isimlerin mazhârlarıdır. Sekrleri, sahvarına gâlibdir. (Mustafa Rasim Efendi, *İsulâhât*, ss. 212-213)

<sup>514</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 27-28.

<sup>515</sup> Buhari, "İlim", 10.

<sup>516</sup> Chittick, İbn Arabî: *Heir to the Prophets*, Oneworld Publication, Oxford, 2005, s. 12.

üzerine terettüb eder. Vicdan –bu tesirin sûretiyle– Esmâî Kemâlin gerçekleşmesine, engellerinin izâlesine ve şartlarının oluşmasına yönelik husûsî bir teveccühü tazammun eder. Bu husûsî teveccühteki tesirî hüküm, *Kudret*'in bâtını ve kemâlin tafsîlinin gerçekleşmesinin hükmüdür. Bu şekilde taayyün-i sânde karşımıza çıkacak dört ana sıfat olan *Hayat*, *İlim*, *İrade* ve *Kudret* sıfatlarına manevî bir zemin hazırlanmış olur. Bu durum, şartlarının oluşması ve her mevcûdun hakîkatine varlık vermesi (ifâza) için beşinci ana sıfat olan *Cûd*'un hakîkatini gerektirir ki bu da kemâlin tafsîlî olarak gerçekleşmesinin şartlarındandır.<sup>517</sup>

Fergânî'ye göre taayyün-i evvelin berzahiyet ve ilk tecellîyi kabul ediciliğinin hükmü, bir gerekliliktir ve *adl* ve *iksâtı* (adaletli olma ve adaletli davranma) ortaya çıkartır (taayyün ettirir). Bütün mertebelerin taayyünleri ve vücûb ve imkânsızlık/istihâle arasındaki kâbillerde adalete/dengeye riâyet etme de bu ilk tecellîye izâfe edilir. Kavlin, sem'in, basarın ve kudretin en bâtındaki yedinci mertebeleri, Zât'ın ve birbirlerinin aynı olmaları açısından Hayat için ve ondan gelen Hayy isminin, İlm ve ondan gelen Alîm isminin, İksât (adil olma) ve ondan gelen Muksit (adil olan) isminin aslı ve menşeidir. Bu sıfatlar, ilk mertebedeki icmâlleriyle beraber, ikinci mertebede birbirinden ayrışırlar. Ancak bu ayrışmaya rağmen her birisinin diğeri üzerinde gizli bir tesiri vardır.<sup>518</sup>

Fergânî'ye göre ilk tecellî, kemâli gerekli kılar. Esmâî ve Zâtî kemâlin gerçekleşmesi için Zât açısından değil de şe'nler ve itibarlar açısından hareket, meyl, sevgi/hub ve talep gereklidir. Bu hub ve talep daimidir.<sup>519</sup> Fergânî iki kemâl türünün de ayrı ayrı açıklamalarını yapar. Birincisi Zâtî, mücmel, vahdânî, ve tahakkuku bu ilk mertebede gerçekleşen kemâldir. Daha önce de aktardığımız gibi Zâtî kemâl Hakk'ın Nefsi için tahakkuk eden bir kemâldir ve bu kemâlde mâsîvâya yer yoktur. Âlemlerden Ganî olan Hakk'ın kemâlin bu türü bağlamında herhangi bir isme ve sığfata veya bunların eserlerine ihtiyacı yoktur. Fergânî, bu kemâlin neticesi olarak ikinci mertebenin mebedinde Hayat ve Hayy isminin taayyün ettiğini bildirir ve ona göre bu durum Zâtî Gınâ'nın muktezâsıdır. Bu durumda Hak Zât'ını vâhidyyeti

<sup>517</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 28.

<sup>518</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 28.

<sup>519</sup> Fergânî, *Meşârikü'd-derârî*, s. 19.



açısından müşâhede eder. Bu vâhidiyyet içerisinde; bazısı bazısında içkin ve bazısı bazısından aslılar ve fer'ler şeklinde ayrılmış itibarlar/isimler vardır.<sup>520</sup>

İkinci kemâl türü olarak Fergânî, Esmâî Kemâli zikreder. Esmâî kemâl her şeyi tafsîlî/ayrışık olarak içerir ve hakikatlerin ve isimlerin ayrışmasında etki sahibidir. Yani ilâhî isimlerin vücûd mertebelerinde ayrı ayrı amel etmesiyle gerçekleşir. Bu kemâl, esmânın ve eserlerinin mufassal ve mütemeyyiz olarak Zât için zâhir olmasıyla gerçekleşir. Yine bu kemâl "şey" veya "şeyler" ile taayyün neticesi, nisbeten *gayr* sayılan manevi veya sûrî bir mazhâr, terkîb ve ictimâ olarak gerçekleşir.<sup>521</sup> Fergânî burada muhtemelen üstadı Konevî'nin "şeylik" kavramına atıfta bulunmaktadır. Konevî'ye göre "şeylik" için tahkîken ve şer'an iki itibar vardır: Birisi *vücûd şeyliği*, diğeri *sübût şeyliği*dir. *Vücûd şeyliği* ile bir şeyin kendinde veya başkasında bizzat mevcut olması anlaşılır. *Sübût şeyliği* ise, *ayn-ı sâbite* kavramına paralel olarak bir şeyin Hakk'ın ilmindeki ezeli ve ebedî olarak değişmeyen sûretine denir. Şey, Hakk'ın ezeli ilminde kendi hususiyetiyle diğer malumlardan mütemeyyizdir, yani onlardan ayrılmış ve ayrı bir kimliğe bürünmüşlerdir. Bu itibarıyla şeylik, tekvînî emre muhâtab olan şeyliktir. Ancak Hak, bu emirle hitap etmediği ve icâdî kudretinin henüz taalluk etmediği şeylere de *şey* ismini vermiştir. Burada Konevî meşhur *ayn-ı sâbite* tarifini yapar. Bu şey, sadece Mûcid'inin ilmi itibarıyla varlıktan nasibini almıştır, hakîkî bir varlığı yoktur. İnsân sûresinin ilk âyetinde geçen "o zikredilen bir şey değildi"<sup>522</sup> ifadesi de buna işaret eder. Konevî bu meseleyi *şeylerin şeyliğine* bağlar. Ona göre mevcûdât, Allah'ın kelimeleridir. Yaratılış da meşîet-i İlâhî'ye bağlı "Kün!" emri mucibince "kelâm" iledir. Kelâm mertebesi de harflik mertebesinden sonra gelir. Harflikleri açısından şeylerin şeyliği, ilim sahasında (*arsatu'l-ilm*) ve Hak'ta istihlâk makâmında sâbit bir şeyliktir. Aynî vücûd hazretinde Hakk'ın varlık nûrunun bu şeylik ve gereklilikleri üzerine yayılması açısından ve bu nûr ile Hak için değil de kendisi için zâhir olması açısından şeylik

<sup>520</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 29-30; *Meşârikü'd-derârî*, s.17.

<sup>521</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 30; *Meşârikü'd-derârî*, s.17. Zâtî ve Esmâî Kemâl için ayrıca bkz. *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 234; 2, s. 47.

<sup>522</sup> İnsân 76/1.

vücûdî bir kelimedir. Önceki itibarın hilâfına bu itibarla şeylik için ikinci bir şeylik söz konusu olur ki bu da vücûdî şeyliktir.<sup>523</sup>

Konevî'nin bu görüşlerinin temelinde İbn Arabî'nin dil-varlık ilişkisine dair düşünceleri yatmaktadır. “İbn Arabî’de Dil-Haikat İlişkisi, Marifetin İfadesi Sorunu” adlı doktora tezinde bu meseleyi inceleyen Çakmaklıoğlu'nun tespitine göre Hakk'ın yaratma eylemini O'nun Kelâm sıfatından ayırmak imkânsızdır. Dil ve kâinat, organik bir şekilde birbirine bağlıdır. İbn Arabî bu meseleyi “Bir işe hükmedince ona sadece «Ol!» der; o da oluverir.”<sup>524</sup> âyetine dayandırır. Tek bir kelimeyle Hak, henüz varlık sahnesine çıkmamış a'yân- sâbiteye varlık kazandırır. Dolayısıyla bu *ol!* emriyle mevcûdât içerisindeki her bir varlık, Kelâm-ı İlâhî bağlamında bir *kelime* olur. Aynı zamanda kâinat, dilin en temel öğeleri olan harflerden zuhûr etmiştir. Sözdeki harflerden ruhlar âlemi, yazıdaki harflerden hissî âlem, zihindeki harflerden ise aklî âlem var olmuştur.<sup>525</sup>

Hatırlanacağı gibi Zâtî kemâl, hiçbir şarta bağlı olmaksızın gerçekleşir. Esmâî kemâlde Zât, Nefsi için külliyyetiyle, cem'iyyetiyle, şe'nleriyle, itibarlarıyla ve mazhârlarıyla mufassal veya mücmel olarak zuhûr eder. Ancak bu durum bahsettiğimiz bu şeylerin *ağyâr* (Hak'tan farklı varlıklar) olarak Kendisi'nden tafsillerinden sonra gerçekleşir. Bu zuhûrun şartı, Hakk'ın müşâhedesinin câmi' ve küllî bir mazhâr ile gerçekleşmesidir. Mazhâr da *insan-ı kâmil-i hakîkidir*. Esmâî kemâlde Zât, nefsinin bu kâmil mazhârda bulur. Esmâî kemâlin muktezâsı olarak her bir ferd ve vicdân kendi cinslerinden bir nefis ve türdeşi için *mertebelele mukayyed ağyâr* olarak zuhûr eder. İlim itibarı, Vücûd itibarı, Nûr itibarı ve Şuhûd itibarı bu ilk tecellî hasebiyle meydana gelmişlerdir. Ayrıca bunlar, ilk tecellînin tazammun ettiği itibarlardandır. Zâtî kemâl açısından bu tecellî tektir, Zât ve itibarları arasında gayriyyet yoktur.<sup>526</sup>

Fergânî esmâî kemâlin muktezâsı ve neticesi olan mugayereti/ayrı-oluşu tespit ettikten sonra bu durumu *mahal* olma hükmünün neticesi olarak değerlendirir. Bir başka ifadeyle, Hakk'a ait olan ve ayrılmış olan bir isim söz konusu ise bu ismin

<sup>523</sup> Konevî, *en-Nefahâtü'l-ilâhiyye*, Yazma, Bursa Genel Kitaplığı, Ulucami Kısım, Nr. 1668, vr. 6-7.

<sup>524</sup> Âl-i İmrân 3/47.

<sup>525</sup> Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî' de Marifetin İfadesi*, İnsan Yay., İstanbul, 2011, ss. 261-262.

<sup>526</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 30.

eserini ortaya çıkarabilmesi için müstakil bir mahal/mazhâr gereklidir. Bu ismin mahal üzerinde kesin bir tesiri ve zorunlu bir hükmü vardır. Mahal, bu hüküm ve tesir ile kâimdir ve bu tesir ve hüküm ile sabittir. Ayrıca bu mahal, zarflar gibi sûrî/sûret sahibi veya mertebeler gibi manevî de olabilir. Tabîidir ki zarf mazrûfuna/zarfin içindekine hükmeder, zira mazrûf; ister daire olsun ister kare, zarfin rengine ve şekline tâbîdir. Fergânî bu mânâda "suyun rengi kabın rengidir" şeklindeki meşhur sözü nakleder. Aynı şekilde mertebeler de içerdikleri şeye hükmederler. Örneğin his mertebesi/âlem-i şehâdet öyle bir hüküm sahibidir ki o mertebede bir şey ancak hissî/mahsûs olarak zâhir olur. Merteb-i rûh ve misâl de aynı şekilde hüküm sahibidir. Kevn mertebelerinde bir şey ancak halk olarak zâhir olur. Hak mertebelerinde ancak Hak zâhir olur. Hakk'ı ancak Kendisi bilir, müşâhede eder ve görür, veya ancak Kendisiyle bunlar gerçekleşir. Fergânî verdiği bu bilgilerle sayısız sırların kapısını açtığını ifade eder.<sup>527</sup>

Fergânî hem bu sırlara örnek sadedinde hem de Taayyün-i Sâni mertebesine geçiş mahiyetinde ilk taayyündeki ilmin, "Zât'ın Nefsi için ayrıyla zuhûru" olduğunu bildirir. Burada vâhidî itibarların tahakkuklarıyla beraber Zât'ta münderic/içkin olduğunu ifade eder. Bu ilimde tek bir mâlûm vardır. Dolayısıyla bu mertebede bilme fiili geçişlidir (müteaddî) ve tek bir mef'ûlu vardır: Zât'ın kendini bilmesi. İkinci mertebede (Taayyün-i Sâni) ise ilim, Zât'ın nefsi için şe'nleriyle zuhûrudur. Bu şe'nlerin mazhârlarına *sıfatlar* denir ve hakikatler bu sıfatlardadır. Buradaki bilmek fiilinin ise iki mef'ûlu vardır: Zât ve sıfatları. Zât burada Kendisi için Hayat sahibi, İlim sahibi, İrade sahibi, Kudret sahibi, Kelâm sahibi, Cömertlik sahibi, Adâlet sahibi olarak zuhûr eder. İkinci mertebenin intihâsındaki ilim ve bu ilimdeki mâlûmatların hükmü sebebiyle hakîkî bir kesret ve nisbî bir vahdet vardır.<sup>528</sup> Fergânî'nin hakîkî kesretten kasdı, taayyün-i sâni mertebesinde anlatacağı esmâ ve sıfâtın birbirinden ayrışması ve a'yân-ı sabitenin birbirinden temeyyüz etmesinden kaynaklanan bir kesrettir. Nisbî vahdet ise bütün bu çoğalmanın ilm-i ilâhîde olmasıdır.

Fergânî'nin aktardığı diğer bir "sır" şudur: İlk mertebe açısından vücûd, Zât'ın nefsinde nefsinin bulmasıdır. Burada vâhidî itibarlar mündericidir ve bu itibarlar

<sup>527</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 30-31.

<sup>528</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 31.

mugâyeret, gayriyyet, ve temeyyüz olmaksızın kesreti nefyedecek şekilde mücmeldir. İkinci mertebede ise vücûd/varlık iki türdür: *Birincisinde* vücûd Hakk'ın zuhûrunun tecellî yeridir (mücellâ). Yani Zât kendi zuhûru açısından, Rahman isminin zâhiri olarak adlandırılan sûretinin zuhûru açısından ve esmâ-i ilâhî olarak adlandırılan taayyünlerinin zuhûru açısından Kendini bilir/bulur. Bu açıdan bakıldığında vücûd için hakiki bir vahdet ve nisbî bir kesret vardır. Her bir ilâhî isim Zât'ın aynı olan vücûdun zâhiridir, ancak vücûdun –belirli bir mânâ açısından, örneğin Hayy gibi bir sıfat ile– taayyününü ve takayyüdünü gösterir. Hayy, taayyün etmiş zâhir vücûd için bir isimdir ancak taayyünü ve takayyüdü “O Hayattır” demek sebebiyledir. İşaret ettiği Vücûda bakıldığında bu isim Zât'ın aynıdır ve hakîkî bir vahdet söz konusudur. Ancak mânâsının sınırlı olması ve diğer isimlerden farklılaşması açısından bakıldığında müsemmânın/Zât'ın gayrı olur. Örneğin Hayy, diğer isimlerle beraber aynı zât'a işaret ettiği için hakiki bir vahdet vardır ve bu açıdan Zât'ın aynıdır. Ancak sadece Hayy isminin anlamı düşünüldüğünde ve diğer isimlerden farkı göz önünde bulundurulduğunda Zât'ın gayrı olur. Dolayısıyla Vücûd için taayyünlerinin nisbî kesreti söz konusu olur ki Fergânî'ye göre bu nisbî kesret, isimlerin çokluğudur.<sup>529</sup>

Fergânî'nin bu görüşleri Konevî'nin görüşleriyle aynıdır. Konevî'ye göre de her bir ismin iki boyutu vardır: Birincisi, her bir isim tek bir hakîkate delâlet eder, o da Hakk'ın Zât'ıdır. İkinci boyut ise bu isimlerin bireysel olarak içerdikleri mânâlardır. Bu bağlamda isimlerden iki türlü fayda hâsıl olur: Birncisi, her bir isim, diğer bütün isimlerle beraber aslına delâlet eder. Bu açıdan her bir isim, Müsemmâ'nın aynı olur. İkinci fayda ise, her bir ismin diğerlerinden temeyyüz ettiği mânâyı ve hakîkati bildirmesidir.<sup>530</sup>

Konevî'nin bu görüşleri İbn Arabî'den aldığı ve dolayısıyla meselenin İbn Kasî'ye<sup>531</sup> kadar gitmesi kuvvetle muhtemeldir.<sup>532</sup> Onun burada bizi en çok

<sup>529</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 31.

<sup>530</sup> Konevî, *İ'câz*, s. 99.

<sup>531</sup> Endülüs'teki tasavvuf faaliyetlerinin önemli aktörlerinden olan ve Murâbitlar aleyhindeki “sevretü'l-mürîdîn” hareketinin lideri olan İbn Kasî Mirtüle'de (Mertola) dünyaya geldi. Batı Endülüs'te İbnü'l-Arif (v. 536/1141) ve üstadı İbn Berrecân'ın (v. 536/1142) etrafında ortaya çıkan felsefi-bâtınî karakterli tasavvuf eğilimine ilgi duydu. Bu sûflerin ders halkalarına katılarak tasavvuf ve tarikat kültürünü genişletti. İbn Kasî, Şilb'in (Silves) Cille köyünde bir ribât inşa ettirip hocalarının

ilgilendiren görüşü, esmâ-i hüsnâdan her birinin bütün isimlerin yerine kullanılabilir olmasıdır. Ona göre Allah'ın isimlerinin bir zâhir, bir de bâtın yönü vardır ve Allah bu isimlerin bâtın yönüyle melekût âlemine, zâhir yönüyle de mülk âlemine hükmeder.<sup>533</sup>

Fergânî'ye göre Zâhir olan vücûdun ikinci nev'i, kevn (âlemi) için bir tecellî mahalli olmasıdır (mücellâ'z-zuhûr li'l-kevn).<sup>534</sup> Bu zuhûr, ikinci meretebeden neş'et ederek mertebeler şeklinde gerçekleşir; örneğin mertebe-i ervâh, misâl, his vb. Bu mertebelerin hepsi, içerisinde taayyün eden Vücûd'dan veya Vücûd'un taayyün şeklinden –ister halk ister gayr olsun fakat mahal olmaksızın- adını alır. Bu durumda vücûdun mânâsı ve hakîkati, Mutlak Vücûd'dan taayyün etmiş her bir taayyünün sûretinin nefsinin ve mislinin mevcûd olarak, ruhânî olarak, misâlî olarak, cismânî olarak zâhiren bulması olur. Bir başka deyişle mevcûd, mertebe-i ervâhta kendisini, ancak ruhânî olarak bulur. Mertebe-i misâlde nefsinin ancak misâlî olarak bulur. Mertebe-i ecsâmıda ise nefsinin cismânî ve mahsûs olarak bulur. Bu durumda icâd ve halk, Hz. Mûcid ve Hâlık'ın kevnî hakîkatlere, vücûd bulmaları neyle olacaksa onlara onu vermesidir. Verilen bu şey, Hak'tan o hakîkatlere taayyün eder ve bu hakîkatlerin hükümleri Haktarafından kendileri için belirlenmiş takdire göre zâhir olur. Bu izhâr, hakîkatlerin mertebelerine ve bu mertebelerin hükümlerine göre

---

tasavvufî geleneğini devam ettirdi. Endülüs ulemasınca sevilmeyen Gazzâlî'nin yasaklı eseri *İhyâ ulûmi'd-dîn*'i okutmaya başladı. Uzun yıllar süren siyasi mücadelelerden sonra Şilbliler tarafından 546/1151 yılında katledildi. İbn Kasî'nin dinî ve tasavvufî görüşlerinin yer aldığı tek eseri *Hal'u'n-na'leyn ve İktibâsü'n-nûr min mevzi'i'l-kademeyn*'dir. Müellif muhtemelen, büyük saygı duyduğu Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'da yer alan sembolizminden ve *İhyâ*'daki “hal'u'n-na'leyn” yorumundan istifade ile eserine ad olarak verdiği ifade, aslında Tâhâ sûresinin 12. âyetindeki bir anlatımda geçer ve kulun bedenî alâkalardan arınıp Allah'ın huzurunda durma makâmı için kullanılır. İbn Kasî, Allah'ın isim ve sıfatlarını “varlık daireleri” (felekler) diye adlandırmaktadır. , kozmolojisini iç içe halkalar şeklindeki bir varlık tasavvuru üzerine kurmakta, mevcudatı da hayat, rahmet, Arş-ı azîm, Arş-ı mecîd, semâ ve arz felekleri olmak üzere altı halkaya ayırmaktadır. Onun burada bizi en çok ilgilendiren görüşü, esmâ-i hüsnâdan her birinin bütün isimlerin yerine kullanılabilir olmasıdır. Ona göre Allah'ın isimlerinin bir zâhir, bir de bâtın yönü vardır ve Allah bu isimlerin bâtın yönüyle melekût âlemine, zâhir yönüyle de mülk âlemine hükmeder. Gazzâlî, İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân gibi sûfilerden etkilenmiş olan İbn Kasî, başta İbn Arabî olmak üzere birçok sûfiyi etkilemiştir. İbn Arabî *Şerhu Hal'in Na'leyn*'inde onun ilâhî isimlere dair görüşlerini geliştirerek “tecellî-i ilâhî” şeklinde ifade etmiştir (İlyas Çelebi, “İbn Kâsî”, *DİA*, İstanbul, 1999, c. 20; s. 106-108.

<sup>532</sup> Demirli, *Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s.324-325.

<sup>533</sup> İlyas Çelebi, “İbn Kâsî”, *DİA*, İstanbul, 1999, c. 20; s. 106-108.

<sup>534</sup> Bu durumda vücûd = varlık denebilir. Kılıç'ın İbn Arabî'nin varlık görüşünde yaptığı tespit Fergânî için de bu şekilde söz konusu olur: Kılıç, İbn Arabî düşüncesinde Vücûd'u iki türlü tefsir etmiştir: Bulmak (İlk taayyünde Zât'ın Nefsinin Müşâhede Etmesi) ve Olmak (Kevn âlemi için tecellî mahalli).

gerçekleşir. Tesîr; vücûdî taayyünlerin sûretlerinin çeşitlenmesinde, onların hakikatlerin hükümlerini izhâr etme keyfiyetlerinde ve manevî mahaller olan mertebeler için bu hakikatlerin ayn veya gayr olarak tesmiye edilmelerinde kendini gösterir. Birinci ve ikinci mertebede gerçekleşen taayyünler ademî işler ve nisbetlerdir, hâricte veya nefislerinde vücûdları yoktur. Zira sadece Hakk'ın varlığı/vücûdu söz konusudur.<sup>535</sup>

### 2.3.3. Taayyün-i Sâni

Bu mertebede Hakk'ın ilminde mündemic olan esmâ, sıfât ve bunların gerektirdiği manalar birbirinden temeyyüz etmiştir. Taayyün-i evvel bir çekirdek mesâbesinde iken; yani ağaç, dal, yaprak, meyve vs. hepsi bir iken, taayyün-i sâni çekirdeğin, bünyesindeki bu unsurları ayrı ayrı bilmesinin ünvanıdır.<sup>536</sup> Vücûd, taayyün-i evvel mertebesinde esmâ ve sıfâtını mücmel olarak bilirken taayyün-i sâni mertebesinde bu esmâ ve sıfâtın gerektirdiği mânâların cüz'î ve küllî sûretleri Hakk'ın ilminde birbirinden ayrılır. Ancak bu cüz'î ve küllî sûretler henüz şuur sâhibi değildir, vücûdları ve temeyyüzleri ilmîdir, gerçek hayatta yoktur. Bu ilmî kesret ve temeyyüzden dolayı bu mertebeye *Vâhidiyyet* mertebesi de denir.<sup>537</sup>

#### 2.3.3.1. Taayyün-i Sâni'nin Gerekliği

Fergâni taayyün-i sâni mertebesini anlatmaya başlarken bu taayyünün gerekliliğinden bahseder. Bu gereklilik epeyce uzun ve girift bir giriştir. Hatırlanacağı üzere Taayyün-i evvelde ancak Hakk'ın vahdeti vardır ve bu vahdetten de sadece *Ehadiyyet* ve *Vahidiyyet* neş'et etmiştir. Dolayısıyla bu mertebede zâhirlik ve bâtnlık eşittir. Hem zuhûru hem de butûnu kabul edecek olan Nefs-i Kâbil, yine Hakk'ın Kendisi'dir. Daha basit bir şekilde söyleyecek olursak, zaten sadece Hak vardır, zâhir olması veya bâtn olması eşittir. Bu durum, selbî bir niteleme olan Ehadiyyet nisbetinin sırâfetinin/zıddı olmayan tekliğinin hükmü altındadır. Bahsedilen sırâfet, kâbil/alıcı nefsin zuhûru kabul etmesi ve Zât için bir mertebe olması nedeniyle de zâtî bir gerekliliktir. Kâbil nefis ancak ilk tecellîyi, zâtî kemâli ve vahdeti kabul edebilir. Kesret, çoğalma ve başkalaşmanın nefyini gerekli kılar.

<sup>535</sup> Fergâni, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 32.

<sup>536</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s.24.

<sup>537</sup> Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s.13-14.

Kesreti kabul edici bir tecellîyi –nisbî de olsa– bu nefis kabul etmez. Dolayısıyla kesreti barındıran bir tecellînin lâzımı olan esmâî kemâli de kabul etmez. Bu durumda esmâî kemâli ve bu kemâlin barındırdığı kesreti kabul edecek ikinci bir kâbil lazımdır.<sup>538</sup>

Fergânî'ye göre bu gerekliliğin iki sebebi vardır: a) "Ahabtü" ile tabir edilen aslî muhabbet, bu ilk tecellîyi hâmindir ve esmâî/tafsîlî kemâlin tahkîkine müteveccih olarak bu ilk tecellîyi harekete geçiricidir, b) Esmâî-tafsîlî kemâlin tahkîkine dönük bu teveccüh, kâbil bir mahalle denk gelmediği takdirde aşkî meyil ve şevkî teveccühün kuvvetiyle aslına dönme durumu söz konusudur ki bu da aslî muhabbetin zuhûr ve butûn hükümlerinin müsâvî olduğu duruma, yani mutlak gayb mertebesine dönmesidir; bu da varlığın ortaya çıkmaması demektir. Bunun olmaması için, zâtî rahmet şeklinde tabir edilen zuhûr hükmü –bu aşkî kuvvet ile– *lâ-zuhûr* hükmüne galebe ve sebkâ eder. Fergânî'ye göre zâtî rahmet, Vücûd-ı Mutlâk'ın bânının aynıdır ve buna "bineyim diye" sözyle işaret edilir. *Lâ-zuhûr* hükmü ise hakîkî hafâ ve butûnun hakikatinden kinayedir. Zira *lâ-zuhûr*, rahmetin bânına mağlûb olmuş gazâbın bânıdır. İlk tecellî, vücûdî yardım/meded ile kendisine gerekli olan, içerisinde bânî olarak bulunan ve kendisini taşıyıcı olan bu aslî muhabbetin kuvvetiyle esmâî kemâle meyleder. Esmâî kemâl, çokluğu kabul edecek bir taayyün mesâbesindedir ve bu taayyün de taayyün-i sâni veya ikinci kâbil, icmal ve vahdet hükümlerini birleştirir. İcmal ve vahdetin, tafsîl ve kesret şeklindeki mukâbilleri de bu ikinci kâbilde söz konusudur.<sup>539</sup>

Fergânî meseleyi anlatmaya, vahdet-i vücûd metinlerinde karşımıza çokça çıkan gölge metaforuyla devam eder.<sup>540</sup> Aslında gölge metaforu, Fergânî'den önce İbn Arabî tarafından da sık kullanılan bir benzetmedir. Şeyh-i Ekber'e göre Hak'tan başka şeylerin O'na nisbeti, gölgenin şahsa nisbeti gibidir. Gölge'nin mevcûdiyeti, âlem-i histe kendinden değil, belki gölge sâhibinin mevcûdiyetine bağlıdır. Âlemin durumu da böyledir. Her ne kadar his âleminde varmış gibi görünse de Hakk'ın vücûduyla kâimdir. Zıll-i İlâhî'nin zuhûr mahalline *âlem* denir zira mümkünlerin

<sup>538</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 32.

<sup>539</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 33.

<sup>540</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 33.

aynlarından oluşur.<sup>541</sup> Bu bağlamda âlem-i şehâdete de *Vücûd-ı Zillî* denmiştir. Her ne kadar gölge mesabesinde olsa da âlem-i şehâdet ve mahlûkat Nûr'a delâlet ettiklerinden dolayı boşuna yaratılmış değildirler. Merâtibü'l-vücûd'da da bir mertebe, bir üstteki mertebenin gölgesi olmaktadır.<sup>542</sup> Fergânî'ye göre de ilk taayyünün sûreti ve ilk kâbilin gölgesi olan bu ikinci kâbil, ilk tecellînin sûreti ve gölgesidir. Kısacası, taayyün-i sâni, taayyün-i evvelin gölgesidir. Zira vâhidî taayyünlerin kâbil ve fâil sûretlerini kapsar. Bu sûretlere örnek olarak, Rahmânî Nefes'in taayyünü ve Hz. Müteneffis'in bătınından zuhûru düşünülebilir. Ayrıca Rahmânî Nefes'in mutlak gaybetten/yokluktan varlığa doğru taayyün ettirdiği şeyler de bu cümledendir. İcmal ve cem'den (birleşik vaziyette bulunma hâlinden) bu nefesî hareketin hükmüyle taayyün-i sâniye izâfe edilen alıcılığın nisbet edildiği kevnî hakikatler, bunların alıcılığı, ve tesir ve fiilin kendilerine ait olduğu bütün ilâhî isimler birbirinden ayırır.<sup>543</sup> Fergânî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı gibi taayyün-i sâni, bir ayrışma/tafsîl mertebesidir. Ancak bu ayrışma hâricte değil, ilm-i ezeliye gerçekleşir.

Fergânî'ye göre tüm bu kevnî hakikatler ve ilâhî isimler, şe'nler ve itibarlar için sûretler ve gölgeler olurlar. Bu itibarlar ve şe'nler ilk mertebede vâhidiyet için mücmel ve vahdânî bir şekilde munderictir. İkinci taayyünde ise mufassal ve mütemeyyizdirler. Bu ikinci taayyünde kevnî hakikatler ve ilâhî isimlerin bazıları asl ve cins sûretiyle taayyün eder. Bazıları da bu asl ve cinsten veya fer' ve nevden teferru' etmiş şahıs, tür ve fer' şeklinde taayyün eder. Dolayısıyla aralarında manevî muğâyeret/farklılık ortaya çıkmış olur. İlm-i Ezeli'nin zâhiri, kapsayıcı bir şekilde bunların hepsine taalluk eder.<sup>544</sup>

Bu ikinci taayyünün şâmil olduğu külliyât, *küllî mertebeler* diye isimlendirilir. Ancak bu isimlendirme, bu küllî mertebelerin geri kalan hakikatlerin şe'nleri için bir mahal olması veya Zât'ın bu mertebelerdeki müessiriyeti cihetiyledir. Ayrıca küllî mertebeler, bünyelerinde ıyânî vücûdun zuhûrunu kabul eden şeyin

<sup>541</sup> İbn Arabî, *Fusûs*, s. 100-101.

<sup>542</sup> Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 286.

<sup>543</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 33.

<sup>544</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 33.



ortaya çıkması içindir. Bu mertebeler Fergânî'ye göre mânâ mertebesi, ervâh mertebesi, misâl mertebesi ve his mertebesidir.<sup>545</sup>

Küllî mertebeler, varlık mertebelerine verilen bir diğer isimdir. Örneğin Kâşânî *Letâif*'te küllî mertebeleri altılı olarak ele alır. Ona göre Küllî mertebeler, tecellî mertebeleridir ve bu nedenle küllî mazhârlar ve tecellî mahalleri olarak da ele alınır. Birinci mertebede Kâşânî Lâ-taayyün ve Tayyün-i Evvel mertebelerini birleştirir *Gaybu'l-guyûb* adını verir. İkinci mertebeye Taayyün-i sâni mertebesidir ve buna da *gayb-ı sâni* mertebesi der. Üçüncü mertebeye ruhlar mertebesi, dördüncü mertebeye misâl âlemi mertebesi, beşinci mertebeye âlem-i ecsâm mertebesi, altıncı mertebeye bütün mertebeleri câmi' olan insan-ı kâmil mertebesidir.<sup>546</sup>

Mustafa Râsim Efendi ise küllî mertebelerin 4, 6 ve 28 adet olduğuna dair farklı bilgiler verir. Dört olduğunu ifade ettiği yerde bunların Mertebe-i Hayat, Mertebe-i İlim, Mertebe-i İrade ve Mertebe-i Kudret olduğunu bildirir.<sup>547</sup> 28 adet olduğunu anlattığı yerde ise "Nûn" un *mertebe-i icmâl-i ehadî* olduğunu ve Kalem'in mertebesi-i tafsilî-i vâhidî olduğunu bildirir. Mertebe-i insana kadar 28 mertebeye vardır. Bu mertebelerin altı olduğunu anlatırken de ilk iki mertebenin Hakk'a ait olduğunu bildirir ve muhtemelen Gayb mertebesini ve birleşik vaziyette ilk iki taayyünü alır. Geri kalan üç mertebeye olarak ervâh, misâl ve ecsâm mertebelerini verir. Altıncı mertebeye olarak ise bunları kapsayıcı İnsan mertebesini verir.<sup>548</sup>

### 2.3.3.2. Taayyün-i Sâni'nin Diğer İsimleri

Vahdet-i vücûdda karşımıza çıkan kavram karmaşasını çözme sadedinde Fergânî'nin gayretleri âşikârdır. Daha önce taayyün-i evvel için yaptığı gibi taayyün-i sâni için de farklı isimler zikreder ve bu isimlerin sebeplerini açıklar. Örneğin taayyün-i sâni, kendisinden sonraki diğer taayyünlerin ve bu taayyünlere izafe edilen bütün kemâlâtın menşei olduğu ve bu sebeple kemâlâtın teveccüh ettiği kıble olduğu için, ayrıca taayyün-i sâni bu kemâlât ile zâhir olduğu ve bütün ilâhî isimlerin aslı,

<sup>545</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 34.

<sup>546</sup> Kâşânî, *Letâif*, c. 2, 629-630.

<sup>547</sup> Mustafa Râsim Efendi, *Istulâhât*, s. 1022.

<sup>548</sup> Mustafa Râsim Efendi, *a.g.e.*, s. 1023.

küllü ve mercî olduğu için; bu mertebeye *Mertebe-i Ulûhiyyet*<sup>549</sup> denir. Bu mertebe ve içerisindeki tecellîye âbidlerin bakış açısı hasebiyle *Tecellî-i Bismillâhi ve'l-ilâhî* denir. Zira bu tecellî onların maksadı ve kalplerinin sükûn mahallidir. Bu tecellîde rahmetin genişliği onları örtmüştür, akıllarını bu konudaki Kelâma dalmaktan alıkoymuştur. İkinci Taayyünün bir diğer adı *Âlem'ül-Meânî*'dir (Mânâlar âlemi). Zira bu mertebenin başında, ortasında ve sonunda küllî ve cüz'î bütün mânâlar temeyyüz ve tahakkuk eder. Mertebenin bir diğer adı *Hazret-i İrtisâm*'dir. Çünkü bu mertebede Esmâ-i İlâhî ve kesretin hakikatlerine mensup nisbî kesretin irtisâmı, yani ilm-i ilâhîdeki sûretlerinin belirlenmesi söz konusudur. Yine bu mertebeye küllî ikinci taayyün olan ve evveli Hayat sıfatı olan ilm-i Ezelî'ye taalluku itibariyle *Hazret-i İlm-i Ezelî* denir. Bu mertebe vahdet ve kesret arasında hâsıl olmuş bir berzah konumundadır. Bu berzahlık, küllî-aslî hakikatlere şâmil olması nedeniyle aslî olarak Hakk'a, tabîî olarak da kevne müteveccihdir. Bu hakikatler asıllara ve cinslere ait hükümlerle temeyyüz eder. Yine bu hakikatlerin fer'leri, nev'ileri ve cüzlerinin neş'et etmesi bu berzahlığın imkân âlemine bakan yönüyle alâkalıdır. Bu tespitlere binaen bu mertebeye *Hazret-i Ameliye* adı verilir. Bu berzahlıkta aslî-küllî hakikatlerin içkin olması itibariyle *Hakikat-i İnsan-ı Kâmil* adı verilir. A'yân-ı sâbitenin varlık mertebelerinin herhangi birinde kendi kendine ortaya çıkmasının imkânsızdır. Fakat aynı zamanda esmâî kemâlin gerçekleşmesi için zuhûru gereklidir. Bu şekilde a'yân-ı sâbitenin her iki duruma nisbetinin eşit olması itibariyle taayyün-i sâni'ye *İmkân Mertebesinin Mutavassıtı/Ortası* denir. Ayrıca Zât'ın ilk mertebesi olan taayyün-i evvelin sûreti olması itibariyle *İkinci Mertebe* denir.<sup>550</sup>

### 2.3.3.3. Rahmânî Nefes

Taayyün-i sâni'de vücûdun zâhiri olan ikinci tecellî gerçekleşir ve bu da Allah ve Rahman isimlerinin *aynının* zâhidir. Rahmân ismi varlık açısından ayrı bir öneme sahiptir. Bu önem de, mertebeye isim veren âmillerden biri olan Rahmânî nefesten<sup>551</sup> gelmektedir. Fergânî Rahmânî nefesin tanımını üzerinde durmaz ancak taayyün-i sâni'yi anlatırken sık sık müracaat ettiği kavramlardan biridir. İbn Arabî

<sup>549</sup> Fergânî, *Meşârikü'd-derârî*, s.21.

<sup>550</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 34.

<sup>551</sup> Fergânî, *Meşârikü'd-derârî*, s.23.

Rahmânî nefesi Hz. Peygamber'in "Rahmân'ın nefesi bana Yemen tarafından geliyor" hadisine<sup>552</sup> dayandırır. Ona göre mevcûdât, sem'î delâlete göre Allah'ın kelimeleridir. Mevcûdât Rahmânî nefes ile varlık sahnesine çıkar ki bu da Rahmân isminde mündemic bulunan rahmetin iktizâsıdır.<sup>553</sup> İbn Arabî, *Fusûs*'un bazı yerlerinde de âlemin veya tabiatın Rahmânî nefes olduğunu dile getirir.<sup>554</sup> Bu meseleyi İzutsu şöyle açıklar:

Deneyle bilinir ki nefesimizi bir süre içimizde tuttuğumuz zaman göğsümüzde basınç altındaki hava bize tahammül edilemeyecek kadar zahmet verici görünür. Ve bu havayı içimizde tutamayacak kadar son sınıra gelindiğinde de göğsümüzdeki hava bir seferde dışarı çıkar. Göğüs içinde sıkıştırılmış olarak tutulan havanın zorunlu olarak bir çıkış yolu araması ve sonunda da patlamaya benzer bir şekilde şiddetle dışarıya çıkması doğal bir olaydır. İşte havanın göğüsten fırlayıp çıkması gibi, basınç altındaki varlık/kâinat da Hakk'ın derinliğinden Rahmet sûretinde fışkırır, çıkar.<sup>555</sup>

Rahmânî nefes'in varlığın meydana gelmesindeki tesiri, Konevî'nin eserlerinde de yerini alır. Ona göre âlem, Rahmânî nefes ile gayb âleminden şehâdet âlemine çıkmıştır. Mahreç mertebelerinde harfler ve kelimeler insan nefesinden nasıl neş'et ederse, Rahmânî nefes ile varlık sahnesine çıkan mahlûkat da bu tür kelimeler ve harfler mesâbesindedir. Tıpkı aynı nefesten çıkan beşerî harflerde görülen farklılıklar gibi ilâhî isimlerde ve kevnî hakikatlerde de farklılıklar görünür.<sup>556</sup> Konevî'de tabiat ve Rahmânî nefes arasındaki ilişkiye de rastlarız. Konevî'ye göre tabiat, Levh'in Kalem-i A'lâ'dan taayyününden sonra, Rahmânî nefes aynasında taayyün eder. Zira tabiat mertebesi ve hükmü, cisimlerle irtibatlıdır ve cisimlerde zâhirdir. Bu durum, Küllî Heyula<sup>557</sup> diye de adlandırılan ilk Hebâ'da gerçekleşir.<sup>558</sup> Konevî *Fusûs* şerhinde de meseleye değinir. Dünya, vücûd dairesinin merkezidir.

<sup>552</sup> Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî bin Abdülmecid Selefi, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire, 1994, c. 7, s. 52; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, thk. Hüsameddin Kudsi, Mektebetü'l-kudsi, Kahire, 1994, c. 10, ss. 55-56; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ.*, c. 1, s. 217.

<sup>553</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 4, s. 29-30

<sup>554</sup> İbn Arabî, *Fusûs*, s. 112, s. 219,

<sup>555</sup> Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar (A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism, Ibn 'Arabî and Lao Tzû, Chuang Tzû)*, trc. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul, 2005, s.184.

<sup>556</sup> Konevî, *İ'câzü'l-beyân*, s.95.

<sup>557</sup> Küllî Heyula: Hakikatü'l-hakâik için kullanılan bir diğer tabirdir (Kâşânî, *Letâif*, c. 2, s. 698).

<sup>558</sup> Konevî, *Miftâhu Gaybi'l-cem' ve'l-vücûd*, s. 44.

Rahmânî nefesin ortaya çıkış mertebesi, Dünyanın sûreti ile şu anda perdelenmiş olan manevî makâmıdır. Rahmânî nefes, bütün mahlûkatın yaratılması için tenfih edilir.<sup>559</sup>

Konevî'nin Rahmânî nefes bağlamında kullandığı önemli bir tabir, *Vücûdu'l-âmm ve'l-müşterek* ifadesidir. Konevî'ye göre "Bir'den ancak bir çıkar" kaidesi sebebiyle Hak'tan ancak a'yân-ı sabiteye varlık/vücûd tecellîsi veren Vücûd-ı Âmm sâdır olur.<sup>560</sup> Bu tabirdeki *âmm* ifadesi, bu varlığın genel olduğuna, müşterek ifadesi ise bütün mümkünlerin hakikatlerine feyzân etmesi ve onların üzerine yayılmasına delâlet eder. *Vücûd-ı âmm*, Bir'den veya Mutlak Vücûd'dan zuhûr eden ilk varlık ve ilk tecellîdir. Bu ilk tecellî, bütün mümkünlerin üzerine yayılır ve onların hakikatlerine veya istidâtlarına varlık verir. Bu durumda *Vücûd-ı âmm*, Rahmânî Nefes'e tekâbülelmektedir.<sup>561</sup> Fergânî varlık mertebelerinde *Vücûd-ı âmm* tabirine yer vermez.

#### 2.3.3.4. Amâ' Hazreti

Fergânî taayyün-i sâni mertebesindeki teklik ve çokluğunun arasına bir berzah olarak *amâ'yı* yerleştirir. Sûfiler lügatte "bulut" anlamına gelen<sup>562</sup> *amâ'*ya bir rivâyete binaen ayrı bir önem atfederler. Hz. Peygamber'e "Rabbimiz âlemi yaratmadan önce neredeydi?" diye soran Ebû Rezîn'e Allah Resûlü "Altında ve üstünde hava bulunmayan amâ'da idi" şeklinde cevap verir.<sup>563</sup> Ayrıca Tirmizî'de geçen "Allah mahlûkatı zulmette yarattı, sonra onların üzerine nurundan saçtı. O nurdan kime isabet ederse hidâyet bulur. Kime isabet etmezse dalâlette kalır" hadisinde<sup>564</sup> geçen "zulmet" kelimesini İbn Arabî *amâ'* olarak anlar.<sup>565</sup>

Fergânî'ye göre taayyün-i sâni'nin berzahiyet boyutu vahdet ve kesret arasında bir köprü olması hasebiyledir. Önce Ehadiyyet ve vâhidiyeti tesbît edip muayyen

<sup>559</sup> Konevî, *el Fûkûk fî Esrâri Müstenidâti Hikemi'l-fusûs*, s. 248.

<sup>560</sup> Konevî, *Miftâhu Gaybi'l-cem' ve'l-vücûd*, ss. 21-22.

<sup>561</sup> Demirli, *Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 235.

<sup>562</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 39, s. 111.

<sup>563</sup> Tirmizî, "Tefsir", 12 (Hadis no: 3109).

<sup>564</sup> Tirmizî, "İman", 18 (Hadis no: 2642).

<sup>565</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, thk. Osman Yahya, Kahire, 1972, c. 2, s. 150. Ayrıca bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 101.

yapar, sonra da aralarını birleştirir. Bu berzahiyete hakikat-i insâniye denir.<sup>566</sup> Hakikat-i insaniye denmesinin sebebi, bu berzahiyetin insan-ı kâmilin sûreti olmasıdır. Bir başka ifadeyle insan-ı kâmil taayyün-i sâni'nin sûretidir, İnsan-ı ekmel şeklinde tavsîf edilen Hz. Peygamber de taayyün-i evvelin sûretidir.<sup>567</sup> Bu bağlamda iki itibar vardır: Birincisi vahdet ve icmal hükümlerinin berzahiyete galebe çalmasıdır. İkincisi ise kesret ve tafsîl hükümlerinin berzahiyet üzerine galebe çalmasıdır. Eğer bu galebe tafsîlî itibar açısından olursa, yani bu berzahiyetin üzerinde kesret galib gelirse, buna hazret-i 'amâiyyet denir ve küllî-aslî yedi hakikate şâmidir. Bu yedi hakikatin bazısı bazısında içkindir ve bazısı bazısından taayyün eder.<sup>568</sup>

Fergânî'ye göre eğer Hak, hazret-i amâiyyet içerisinde Kendine has mertebesinden tenezzülen “halk” sıfatlarıyla zâhir olursa, bu durumda amâ'nın *vücûb* boyutu söz konusu olur ki bu “vücûb hazreti”dir. Halk'a izâfe edilen şeyler burada Hakk'a izâfe edilir; taaccüb, tereddüt, gülme, mutlu olma gibi. Yine burada halk, kesret kayıtlarından kurtularak ve kevn mertebelerinin çukurlarından çıkararak Rabbinin sıfatlarıyla zâhir olur. Sübhânî ve Hakkî bir sıfat gibi sıfatlarla vasıflanma, ölüyü diriltme, abraşı/albinoyu ve ekmehi/körü iyileştirme vs. gibi. Fergânî bu bağlamda, biraz önce bahsettiğimiz amâ' hadisini zikrederek amâ'nın lugatte bulut demek olduğunu belirtir. Amâ, güneşe bakan kişiyle güneşin ışığı arasında ince, latîf bir perde anlamındadır. Bu berzah konumundaki amâiyyet, letâfeti ve inceliğiyle zâhirî nurun vücûdu ile bâtinî nurun vücûdunun bir cüz'ü mesabesindeki ayn-ı sâbiteye izâfe edilen nazar arasında böyle ince bir bulut mesabesindedir. Hazret-i Amâiyyette sârî olan bu aynî ve zâhirî vücûdun ikinci tecellîsi, kevnî hakikatlerde ve bunların gerekli kıldığı şeylerde tesirlerini izhâr etmek sûretiyle esmâ hakikatlere ait terbiye ve ıslah sûretinde zâhir olur. Kevnî hakikatlere ait terbiye ve ıslâh sûretinde zâhir olması ise bu hakikatlere izâfe edilen vücûd-i aynî'nin ahkâmını izhâr etmesiyle olur. Fergânî burada Rabb-i Has meselesine işaret etmektedir. Bir varlık üzerinde hangi isim gâlibse o isim o varlığın Rabb-i Has'ı olur. Buradaki terbiye de bir varlığın Rabb-i Has'ının hükmünün altında olması demektir. Fergânî'ye göre

<sup>566</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 36.

<sup>567</sup> Kâşânî, *Letâif*, c. 1, s.349.

<sup>568</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 36.

amâiyyete ait berzahlık; hakikatleri kapsama/icmâl özelliği dolayısıyla, insanın hakikatinin aynıdır.<sup>569</sup>

Fergânî amâ'yı, ileride daha detaylı ele alacağımız yedi imam ismin asılları olan yedi hakikatle ilişkilendirir. Bu yedi hakikat, yedi imam ismin asıllarıdır ve Peygamberimiz (s.a.s.) hariç kâmil, enbiya ve evliyanın hakikatleri bunlara dâhildir. Amâ'daki Yedi hakikatler, gizli bir eserin galebesiyle bedel üzere (yerine geçmek şeklinde) mertebelerde zâhir olur. Diğer insanların hakikatleriye/asıllarıya bu usûlden, şubelerinden, şubelerinin şubelerinin şubelerinden vs. çıkar. Bunlar Amâiyyet hazretinde mütemeyyiz/belirlenmiş ve mufassal/ayrılmıştır.<sup>570</sup>

İbn Arabî'ye göre Hakk'ın keynûnetinin kabul ettiği ilk zarf, amâ'dır. Amâ, Rahmânî nefesin bir başka ünvanıdır. Bunun sebebi olarak İbn Arabî kenz-i mahfî hadisini zikreder. Gizli bir hazine gibi bilinmez vaziyetteyken Hak bilinmeyi murâd edip bu istek/hub ile keyfiyyeti meçhûl olarak teneffüs etmiş, bu teneffüsten Rahmânî Nefes çıkmıştır. Amâ' ise Rahmânî nefesin sûretidir. Zira amâ', buhardan meydana gelmiş bulut demektir. Rahmânî nefes de Rahmânî buhar demektir. Dolayısıyla Rahmânî nefesin kabul ettiği ilk sûret amâ'dır. Mahlûkât Allah'ın kelimeleri olduğu için, amâ'da ve amâ'dan Hak dışındaki şeyler neş'et etmiştir.<sup>571</sup> Amâ'nın Rahmânî nefesten neş'et etmesi sadece Hakk'ın Rahmân olmasından değil, aynı zamanda İlâh olmasından da kaynaklanır. Bütün mevcûdât amâ'da "Kün!" emriyle veya Hakk'ın kudret eli vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. Amâ'nın zuhûru ise sadece nefes ile gerçekleşmiştir. Bunun temelinde kenz-i mahfî hadisinde dile getirilen hub/sevgi yatar. Bu sevgi ile teneffüs gerçekleşir, Rahmânî nefes zâhir olur ve o da amâ' olur. Bu sebeple Şârî', amâ' ile bunu tesmiye eder zira amâ', buhardan tevellüd eden buluttur.<sup>572</sup> Rahmânî nefesi ilk kabul eden sûret amâ'nın sûretidir ki bu da içerisinde rahmet olan Rahmânî buhardır, hatta rahmetin aynıdır.<sup>573</sup> Amâ' Hak ve halk arasında berzah konumunda bir deryadır. Bu deryada mümkün; Alîm, Kâdir vb. gibi bildiğimiz diğer bütün isimlerle tavsîf edilir. Hak ise bu deryada taaccüb,

<sup>569</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 41; *Meşârikü'd-derârî*, s. 23

<sup>570</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 41-42.

<sup>571</sup> Suad el-Hakîm, *el-Mu'cem*, s. 821.

<sup>572</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 3, 466.

<sup>573</sup> Suad el-Hakîm, *Mu'cem*, s. 821.

sevinme, gülme, ferahlama, maiyyet ve bunun gibi pek çok kevnî vasıfla tavsîf edilir.<sup>574</sup>

Doğal olarak Konevî'de de benzer ifadeler rastlarız. Konevî'ye de göre *amâ'*, Rahmânî nefesin zuhûr eden sûretinin adıdır. Konevî bu açıklamanın hemen ardından "Rabbimiz altında ve üstünde hava olmayan amâ'da idi" hadisini zikreder ve amâ'nın lügavî mânâsı olan ince buluttan bahsederek bunun "tekâsûf etmiş nefes" olduğunu söyler. Ancak Hz. Peygamber, "altında ve üstünde hava olmadığını" vurgulayarak bizim bildiğimiz sıradan bulutlardan olmadığına dikkat çeker.<sup>575</sup> Konevî bir başka yerde *amâ'*'nin, Vücûd'un mazhârlarının nebean ettiği şey olduğunu ifade eder. Zira bu mazhârlara Vücûd'un iktirânı vardır ve Vücûd'un tecellî ve taayyün hazreti bu mazhârlardır. Amâ', Rabbânî tenezzül makâmıdır ve Zâtî-Rahmânî cûd/cömertliğin hüviyet gaybından ve hicâbından varlık âlemine zuhûr ettiği yerdir.<sup>576</sup> Amâ' hazreti, bütün ilâhî isimlerin ve sıfatların hazretidir. İlâhî gayba nisbetle ilk şahadet mertebesidir ancak altındaki mertebelere nisbetle de gayb mertebesidir. Ayrıca varlık dairesini tersinden düşündüğümüzde, sûrî veya manevî bütün kesretlerin son noktası olması açısından şahadet mertebelerinin sonuncusudur.<sup>577</sup> Konevî'ye göre amâ'nın sûreti, Ümmü'l-kitâb olma özelliğine sahip olan mutlak misâl âlemdir.<sup>578</sup> Mutlak misâl âlemi de amâ'dan taayyün eden âlemlerin ilkidir.<sup>579</sup> Kısacası *amâ'*, ikinci taayyünde Rahmânî nefesin sûreti olup kesret ve vahdet arasındaki berzahtır.

### 2.3.3.5. Yedi İmam İsim

Fergânî *amâ'* mertebesinde yedi hakikat olduğunu ifade eder ki bu yedi hakikat yedi imam ismin temelidir.<sup>580</sup> Yedi hakikat veya yedi imam isim vahdet-i vücûdda önemli bir yer tutar. Bu isimler taayyün-i sâni'de önemli rol oynayan isimlerdir ve aslî veya küllî hakikatler olarak da ifade edilir. İbn Arabî *İnşâu'd-devâir*'de aklen ve şer'an bütün isimlerin imamlarının yedi tane olduğunu söyler ve bunların *Hayy, Alîm, Mürîd, Kâdir, Kâil, Cevâd* ve *Muksit* isimleri olduğunu ifade

<sup>574</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 1, s. 69-70.

<sup>575</sup> Konevî, *Miftâh*, s. 40

<sup>576</sup> Konevî, *Risâletü'n-nusûs*, s. 78-79.

<sup>577</sup> Konevî, *İ'câz*, s. 104.

<sup>578</sup> Konevî, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>579</sup> Konevî, *a.g.e.*, s. 170.

<sup>580</sup> Fergânî, *Meşârikü'd-derârî*, s. 30.

eder. Geri kalan isimler bu yedi imam isme tâbîdir.<sup>581</sup> Konevî de meseleye *ana isimler* veya *ulûhiyet isimleri* şeklinde yaklaşır. Ona göre her merteye bazı imkân ve vücûb hükümleri için manevî bir mahaldir. Bu hükümler Zâtî isimlerden, ana/ulûhiyet isimlerinden ve onları takip eden isimlerden ortaya çıkar. Bu isimler *Hayy, Alîm, Mürîd* ve *Kâdir* isimleridir.<sup>582</sup>

Yedi hakîkatten ilk taayyün edeni ve hükmü en şâmil olanı *hayat* hakîkatidir. Bu hakîkat, Hakk'a lâayık bütün kemâli kapsayan bir kâbil/alıcı durumdadır. Hatırlanacağı üzere Hayat sıfatı, ilk taayyünün gerektirdiği kemâlin neticesidir. Bu hakîkat, Hak tarafından icmâlî ve küllî olarak ihsâs edilir. Bu bağlamda *İsm-i Hayy*, Hakk'ın Zât'ının ve mertebesinin muktezasına layık olan kemâlin tamamına şâmil bir kemâl kaynağıdır. Bu isim, tafsillerini bünyesinde barındırdığı icmâl ve külliyyetin şuuruna sahiptir. Küllî-cüz'î ve aslî-fer'î bir hakîkat kendisine münâsib bir kemâlden hâlî olmadığı için; Hayy ismi, hayat ve kemâle dair içerdiği her şey ile bütün isimlere şâmil olur. *İlm* sıfatı Hayat sıfatına dâhil olup ondan neş'et eder ve ikinci mertebedeki ilim, kendilerini bilen için zâhir olan malumlara taalluk eder. Bu malumlar, Hakk'ın ilminde, bireysel ve ayrılmış vaziyettedir. Oysaki Hayat, icmâlî olarak bu malumları ihsâs eder. Malumlara ait tafsîl, Hayat'ın ihsâs ettiği bu icmâle dâhil olup bu icmâlde içkin olduğu için; ilim de bu icmâle dahil olur. Aynı şekilde irâde de icmâle dâhil olur çünkü mânâsı tahsîs, tertîb, gizleme ve açığa vurma ile *murâd* edilen şeyin talebi ve o şeye *meyl* göstermedir. Bu icmâl bünyesinde taayyün eden *İsm-i Mürîd* bir hüküm, te'sîr ve vasıf ile her şeyin tahsîsine meyillidir ve bunları talep eder. Mürîd isminin talebinin gayesi esmâî kemâlin zuhûrudur ve bu zuhûrun tertîbi, vasfi, tahsîsi ve hükmü ile esmâî kemâlin murâd edilmesidir. Zira zuhûr, ilmin özelliklerinden biridir. Dolayısıyla Mürîd ve irâde, ilme dâhil olur ve ondan neş'et eder.<sup>583</sup>

Kelâm sıfatı bağlamında Fergânî kavlin hakîkatini değerlendirir. Ona göre kavlin hakîkati, üstadı Konevî'de olduğu gibi, Müteneffis'in bâtınından ortaya çıkan nefestir. Bu nefesin zuhûru, herhangi bir mertebede veya hâriçte “çıkış mertebeleri”

<sup>581</sup> İbn Arabî, *İnşâu'd-devâir*, thk. H. S. Nyberg, Leiden: Buchhandlung und Druckerei vormals E. J. Brill, s.33; *Futûhât*, c. 1, s. 157

<sup>582</sup> Konevî, *Nusûs*, s. 59-60.

<sup>583</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 36.



olarak tesmiye edilen mertebelerde bu nefesin taayyün ettiricisini talep eder. Bu meyl ve talepten dolayı kavlı, irâdeye dâhil olur. Kudret zuhûr talebinde bulunan şeyin izhârında tesir imkânına sahip olduğu için, kavle dâhil olur ve ondan inbias ve teferrû' eder. Cûd sıfatı, içerisinde kemâl bulunan sıfatî veya zâtî bir tercih etmenin iktizâsı olduğu için el-Cevâd, bu iktizâyı kabul etmeye ve onunla amel etmeye Nefsiyle gücü yetendir. Bu gücü yetme/temekkün cihetiyle kudrete dâhil olur ve kudretten teferrû' eder. el-Muksit, var olma kapasitesi olan her şeye isti'dâdî bir adalet uygular. Bir varlığın vücûda gelmek için Cevâd isminden ne alacağını Muksit ismi belirler.<sup>584</sup>

Fergânî'ye göre bu şekilde yedi imam isimden bazısının bazısına terettüb ettiği, bazısının bazısından nuzûlî olarak ortaya çıktığı ve bazısının bazısında içkin olduğu açığa çıkmış olur. Bunların hepsinin mecmû'u, Allah ismini oluşturan harflerden müteşekkil kelimenin zâhiridir. Taayyün-i sâni'nin aynı olan ve Allah ismini oluşturan harflerden müteşekkil kelimenin zâhiri için belirleyici olan ulûhiyyet hakîkati; aslî-fer'î, ilâhî-kevnî bütün hakikatlerin mecmû'u, menşe'i ve dönüş yeridir. Bu sebepten Allah isminin zâhiri, bu iki cihetle *Câmiu'l-esmâ* olur. Rahmân isminin zâhiri, sadece vücûd cihetiyle tek bir yönden bu isimlerin mecmû'u ve mercî'i olur. Zira Rahmân, şumullü bir rahmet açısından Hakk'ın bir ismidir ki bu da varlığın/vücûdun aynıdır. *Hayy* ismi, bütün mükemmellikleri kapsayıcı kemâl açısından esmâ-i ilâhînin mecmû'u/toplamı ve mercî'i/dönüş yeri olur. *Alîm*, ilmin taalluk ettiği bütün malumlar açısından isimleri kapsayıcı olur. *Mürîd*, bütün isimlerin kemâle meyletme ve kemâli talep etmeleri açısından onları kapsar. *Kâil*, isimlerin her birisinin Rahmânî nefesin taayyünlerinden bir taayyün olmaları hasebiyle onları kapsar. *Kâdir*, isimlerin bireysel hakikatlerine uygun bir tesir ile bu isimlerden her birine tesir etmeye güç yetirir. Kendisinde bulunan bu kudretten dolayı diğer isimleri kapsar. *Cevâd* da bu isimlerin her birisine şâmidir. Bu şâmilîyet onların her birine vücûd akıtma/verme açısındandır. Zira Cevâd'ın vücûdu, kendi konumunun altındakilerin vücûdu için bir menşe'dir. Bu durum kevnî hakikatler ve

<sup>584</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 37.

vücûdî taayyünler açınsındandır. *Muksit*, hakîkî vahdet ve nisbî kesret arasında tavassut hükmüne riâyet etmeleri sebebiyle diğler isimleri câmi'dir.<sup>585</sup>

Fergânî'ye göre aslî-küllî isimlerin iki ciheti vardır: Birincisi, bir ismin diğler bütün isimlere şâmil olmasıdır. Örneğın *Hayy* ismi, *Kâdir* ismiyle müsemma olan Zât'a delâlet eder. Ancak bu durumda bir isim hangi hakîkatin mazhârıysa, bu hakîkatin gizli tesiri söz konusudur. Yani her ne kadar *Hayy* ve *Kâdir* isimleri aynı Zât'a delâlet etse de, *Hayy*'ın hayat verme tesiri ve *Kâdir*'in güç yetirme tesiri devam eder; bu tesirler birbirini nefyetmez. Küllî-aslî isimlere ait ikinci cihet ise, birbirlerinden ayrışmaları ve her birinin sahip olduğu hususiyetlerin tesirinin zuhûrudur. Bu isimlerin temeyyüzlerinin/ayrışmalarının gerçekleşmesi, hazret-i amaiyyetin aynı olan ikinci berzahın ayrıştırıcı özelliğiyle olur. Bu ayrıştırıcı özellik ile isimler ve a'yân-ı sâbite birbirinden ayrılmıştır.<sup>586</sup>

### 2.3.3.6. Yedi İsim, Ulû'l-azm Peygamberler ve Kâmiller

Fergânî bu yedi imam isim ile bazı peygamberler ve velîler arasında bir irtibat kurar. Ulû'l-azm peygamberler olan kâmillerin hakîkatleri bu ikinci berzahiyette sâbit ve içkindir. Ulû'l-azm peygamberlerin hakîkatleri, bahsettiğimiz kapsayıcılık ve gizli tesir açısından bu aslî yedi hakîkatin her birisinin hükmüyle bedel yoluyla zâhir olur.<sup>587</sup> Fergânî ayrıca ulû'l-azm peygamberler ve kâmiller hakkında başka bir bilgi daha sunar: Ona göre hubbun aslının ve kısımlarının zuhûr mahalli, insânî sûrettir. İnsânî sûretin de iki kısmı vardır. *Birincisi*, insan-ı kâmil, ulû'l-azm peygamberler ve kutb-ı aktâbın sûretidir. *İkincisinin* de diğler insanların sûretidir ve iki türü vardır: Birincisi muhabbetleri sadece mahbûb-i hakikiye müteallık olan keşf ve tahkik ehlidir. İkincisi de cemâl-i mutlak için belirli bir mazhârla kâim ve mukayyed güzelliğe/hüsne müteallık muhabbetleri olan insanlardır.<sup>588</sup>

Fergânî'ye göre Muhammedîlerden kemâl erbâbının hakîkatleri de icmâlî-vahdânî berzaha sâbit ve mûnderictir. Kemâl erbâbının hakîkatleri, bu aslî-ilâhî yedi hakîkatten bir tanesinin hükmüyle bedeliyet makâmından kutbiyet sûretiyle zâhir

<sup>585</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 37-38.

<sup>586</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 38.

<sup>587</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 39.

<sup>588</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 381.

olur. Ancak ilk tecellî ve anahtar konumunda olan asıllarına avdet ve dönüş meylî açısından yedi ebdâlın hakîkati, kutbun<sup>589</sup> hakîkatinde münderictir. Bu aslî ilâhî yedi hakîkatten 92 ilâhî hakîkat daha neş'et eder ve sayı 99'a tamamlanır. Bu 99 hakîkatten 300 ilâhî hakîkat daha neş'et eder ki her birisi ilâhî bir ahlâkın lâzımıdır.<sup>590</sup> Fergânî bununla alakalı şu hadisi nazara verir: Hz. Peygamber "Hakk'ın 300 ahlâkı vardır, kim bunlardan birine sahipse cennete girer" buyurur. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir "bunlardan bende var mı yâ Resûlallah?" diye sorar. Hz. Peygamber "bunların hepsi sende var" buyurur.<sup>591</sup> Bu hadise İbn Arabî'nin *Futûhât*'ında da rastlarız ancak İbn Arabî bu hadisi rivâyet ettiği yerlerde ilâhî isimlerin sayılarından bahsetmez.<sup>592</sup> Fergânî'ye göre üçyüz hakîkatın her birinden ilâhî bir isim taayyün eder. Hazret-i amâ'iyyette diğer Peygamberlerin hakîkatleri de bu ilâhî isimlerden taayyün eder. Bu ilâhî hakîkatlerden 1000 hakîkat daha dallanarak ayrılır. Bu sayıda ismin kendisinden taayyün ettiği tek bir hakîkat; hazret-i amâ'iyyette hakîkat-i insan-ı nebî'nin hakîkatidir ve bundan sâdır olan hakîkatlerle ilâhî hakîkatlerin sayısı 124.000'e ulaşır. Bu 124.000 hakîkatın herbiri bir ilâhî ismin hakîkatidir. Hazret-i amâ'iyyette, muhammedîlerin hakîkatleri asılları ve fer'leriyle bu sayının iki mislidir. Bunların hepsi küllî-Muhammedî hakîkatın tafsîlidir ki bu küllî-Muhamedî hakîkate *hakîkatü'l-hakâik* denir. Bütün peygamberlerin hakîkatlerinin kendisine mensûb olduğu bu hakîkatü'l-hakâikten ilâhî hakîkatler neş'et eder. Bu ortaya çıkma cüz'î ve fer'î ilâhî hakîkatlerin sayısı adedince; külliyât, asıllar ve cinslerden yine külliyât, asıllar ve cinsler olarak gerçekleşir. Fer'lerden de yine fer'ler olarak gerçekleşir. Fakat bu durumdaki kesret hakîkî değildir ve Fergânî'nin ifadeleriyle bunlar "neredeyse kesretten sayılmaz". Bu ilâhî hakîkatler hazret-i amâ'iyyetin vücûb hazreti adı verilen tarafında neş'et eder. Hazret-i amâ'iyyetin imkân hazreti adı verilen tarafında ise "kesret sayılmayacak" kevnî hakîkatler neş'et eder. İmkân ve vücub

<sup>589</sup> Kutub, lügatte bir şeyin etrafında döndüğü şeydir. Istilahta ise âlemde nazargâh-ı ilâhî olan tek bir şahıstır. Bu şahsın, her hangi bir isimle mukayyed olmaksızın bütün esmâ ve sıfâta dair bir ilmi vardır. "Direk" anlamındaki "veted" in çoğulu olan "evtâd", dört coğrafi yönü temsil eden dört kişiden oluşur. Fergânî Ebdâl'ın yedi kişiden oluştuğunu ifade eder ve İbn Fâriz'a göre bu yedi kişinin Kutub, Evtâd ve İmâmân (İki imam)'dan oluştuğunu aktarır. İmâmân ise iki imamdır. Birisi Kutubun sağındadır ve nazarı melekût tarafına müteveccihdir. Diğer imam ise Kutubun solundadır ve nazarı mülk âlemine müteveccihdir (*Müntehâ'l-medârik*, c. 2, ss. 76-77).

<sup>590</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 39.

<sup>591</sup> Ebû Kâsım Ali bin Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk. Amr bin Garâme el-Umrevî, Dâru'l-fikr, c. 30, s. 104.

<sup>592</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 2, s.277; c. 3, s. 108.

hazretlerinin arasını cem' edicilik özelliği, berzahiyetinin benzerliği sebebiyle hakikat-i insaniyeye aittir. Vücûb âlemine nisbeti daha kuvvetli olan bir varlık; ulvî, melekî ve basît bir hakikat olur. İmkân âlemine nisbeti daha şiddetli olan varlık da, müvelledâtan/türeyenlerden süflî bir hakikat olur.<sup>593</sup>

İnsânî hakikatler ya imkân tarafına ya da vücûb tarafına meyilli olur. Fergânî'ye göre gayr-i müslim insanların hakikatleri imkân tarafına meyillidir ve dalâlet sınırlarına dâhil olur. Müminlerin ve velîlerin hakikatleri ise vücûb tarafına meyillidir ve hidâyet hakikatinin sınırlarına dâhil olur. Bunun sebebi, insanların iman nurunu kabul etmedeki ihtilaflarıdır. Fergânî'nin ifadeleriyle söyleyecek olursak, insanların iman nuru ve hidâyet tesirini kabul etmede istidadları ve dereceleri farklı farklıdır. Bu ilâhî ve kevnî hakikatlerin hepsi vâhîdî itibarlara ait Zâtî şe'nler ve hâllerdir. Bazıları bazılarında münderictir ve bazıları bazılarında küllî-cüz'î, aslî-fer'î, cinsî-nev'î hakikatler olarak neş'et eder. Hakikatinin neş'eti ve taayyünü ilâhî hakikatlerin asıllarından, şubelerinden veya şubelerinin şubelerinden birine nisbet edilen her bir şey, aynî vücûdunun taayyün ve neş'et ettiği şey olur. Bu aynî vücûdla âlem-i ervâhta ruh olarak, âlem-i misâlde misâl olarak ve his/duyu mertebesinde his olarak zâhir olur. Bu zâhir olma, bağlı olduğu ilâhî hakikatten taayyün etmiş bir isimden olur. Dolayısıyla bu isim, diğerlerinden temeyyüz etmiş özelliğiyle, onun Rabbi olur. Sadece onunla alır, onunla verir, bütün hal, söz ve bütün yerlerde teveccühatı ve davetlerinde/çağrılarında ancak ona döner.<sup>594</sup>

### 2.3.3.7. A'yân-ı Sâbite

Taayyün-i sâni'de esmâ ve sıfât'ın Hakk'ın ilminde birbirinden ayrılması söz konusudur. Tabî bu esmâ ve sıfâtın mânâlarının gerektirdiği sûretler de yine Hakk'ın ilminde birbirinden ayrılmıştır. İşte Hakk'ın ilmindeki bu sûretler; eşyânın vücûda gelmeden/yaratılmadan önceki halleridir, veya sûfîlerin ifadesiyle vücûd kokusu koklamamış, hâricî varlıkları olmayan a'yân-ı sâbitedir.<sup>595</sup>

Fergânî'ye göre zâtî şe'nlere *hakâik* denir. Ona göre bu ikinci mertebenin hükümleri üzerinde ebedî temeyyüz hükümleri gâlibdir. Ancak bu gâlib olmada

<sup>593</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 39-40.

<sup>594</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 40.

<sup>595</sup> Bkz. Suad el-Hakîm, *Mu'cem*, s. 831.

gayb-ı itlâkın karanlığının tesirleri ve ikinci mertebede sârif olan ezeliyetin tesirleri söz konusudur. Bu tesirler, Zâtî şe'nleri kuşatmıştır. Dolayısıyla bu tesirler her bir şe'n için bir hokka gibidir. Yani mutlak bilinmezliğin ve ezeliğin tesirleri, bir hokkanın mürekkebi içerisinde barındırdığı gibi Zâtî şe'nleri barındırır. Nasıl ki kalem vasıtasıyla hokkanın içindeki mürekkebi yazıya dönüşür, Kalem-i A'lâ vasıtasıyla da Zâtî şe'nler, Tedvin ve Tastîr Âleminde yazıya dönüşür, mevcûdât ortaya çıkar. İşte bu zâtî şe'nler ikinci mertebedeki sübûtlarından dolayı *a'yân-ı sâbite* adını alır. Bu sâbit aynlar henüz ikinci mertebeden dışarı çıkmamışlardır ve hâricîte aynî vücûdları yoktur. Ancak kevn mertebeleriyle alakalı levâzımları, hükümleri, a'razları vardır. Her bir şeyin izafe edildiği benlik ve hüviyyet talebi sebebiyle bunlara *mahiyet* de denir. "*Nefsim, ruhum, kalbim, bedenim, küllüm, cüz'üm*" dendiğinde "*bu nedir?*" diye sorulur ve bu sorunun cevabı mahiyettir. Mâhiyyet, benlik ve hüviyyet için bir alem olsun diye sonuna *hâ-i sekt* getirilir ve *yâ* şeddelenir. Fergânî'ye göre nefisleri açısından madum olan bütün nisbî emirler ancak kendilerini bilen Hz. Âlim'in ilminde bir vücûda sâhiptir.<sup>596</sup>

İbn Arabî, Mu'tezile'nin *ma'dûm* tabirini *ayn-ı sâbite* şeklinde değerlendirmiştir.<sup>597</sup> Suad el-Hakîm'e göre bu kavramı ilk defa kullanan kişi İbn Arabî'dir. Ona göre İbn Arabî'nin "ayn" kelimesiyle kastettiği hakikat, zât veya mahiyettir. Sübût/sâbit ile kastettiği şey ise, bir kavramın insan aklındaki veya zihnindeki varlığı gibi aklî veya zihnî vücûddur. Dolayısıyla İbn Arabî *a'yân-ı sâbite* kavramını kullandığı zaman anlamamız gereken şey, şeylerin hakikatlerinin veya ma'kûl aynlarının bulunduğu âlem-i ma'kûl'un (akledilir âlem) varlığıdır. İşte bu şekilde hâricî vücûd sahibi olmayan bu sabit aynlara İbn Arabî *ma'dûmât* veya *el-umûru'l-ademiyye* isimlerini verir.<sup>598</sup> Konevî *İ'câzü'l-beyân*'ında sâbit aynın, bir şeyin varlığının ezelde Hakk'ın ilminde taayyün etmesi olduğunu ifade eder.<sup>599</sup> Konevî'ye göre şüphe ve perdenin en büyüğü, bu *a'yân-ı sâbitenin* eserleri mucibince Vücûd-ı Vâhid'de gerçekleşen çoğalmadır. Aynların vücûdda vücûd ile zâhir oldukları zannedilir fakat bu aynların sadece eserleri vücûdda zuhûr etmiştir; kendileri asla

<sup>596</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 40-41; *Meşârikü'd-derârî*, s.30.

<sup>597</sup> Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *DİA*, İstanbul, 1991, c. 4, s. 199.

<sup>598</sup> Suad el-Hakîm, *Mu'cem*, s. 831.

<sup>599</sup> Konevî, *İ'câz*, s. 36.

zuhûr etmezler.<sup>600</sup> Kâşânî ise Fergânî'den neredeyse aynen alıntı yaparak a'yân-ı sâbitenin, ilim hazreti adı verilen ikinci mertebede varlıkları sâbit olan malumlara dendiğini ve hâricte varlıkları olmadığını belirtir. Kâşânî, verdiği bu tanıma, kavramın felsefedeki karşılığı olan *mahiyet* ve usûlcüler indindeki karşılığı olan *ma'dum-ı ma'lum* veya *şey-i sâbit* terimlerini de ilave eder.<sup>601</sup> Ayn-ı sâbite için kullanılan bir diğer kavram, felsefeciler tarafından tercih edilen *heyâkil* kavramıdır. Önreğin XVIII. asır Osmanlı kelâmcısı ve mantıkçısı İsmâil Gelenbevî, vahdet-i vücûdu savunmak için kaleme aldığı risâlesinde, ayn-ı sâbite yerine *sâbit heykeller* tabirini tercih etmiştir.<sup>602</sup>

Fergânî'ye göre küllî mertebelere âlemler ve hazretler denir. Bunlar Hakk'a ait diğer hakikatler ve bunları ihâta ve ihtiva eden varlık için mahall, mezâhir veya mücellâ gibidirler. Bu hakikatler manevî hakikatlerdir ve toplu/cem'î varlıkları bu ikinci mertebede cinsler, asıllar, nev'ler, ferler ve şahıslar olarak ilmî/manevî sûret kazanırlar ve a'yân-ı sâbite şeklinedirler. Bu sûret henüz varlık sahnesine çıkmamıştır ve Hakk'ın ilminde sâbittir. Hakk'ın ihtivâ ettiği bu hakikatler üç kısımda münhasırdır. Birincisi, ulûhiyet ve her şeye şâmil zâtî rahmet gibi, Hakk'ın zâtına has olmakla münhasır olan kısımdır. Bu Zâtî rahmet, feyyâziyet (varlıklara feyz ile vücûd verme) itibarıyla vücûddur. İkinci kısım: Fakr, adem, zillet, imkân, ve cem'iyeti metbû hakikatlere tâbî olan kesret gibi; veya ruh, melek, felek, erkân, semâ, arz ve müvelledât gibi Kevn âlemine mensubdur. Üçüncü kısım: asıl itibarıyla Hakk'a, kendisine vücûd izâfe edilmesiyle de tabîî olarak kevne mensubdur. Bunlar Hakk'a izafe edilmesiyle kadîm olan, kevne izafe edilmesiyle hâdis olan ilm ve irâde gibi kâbil hakikatlerdir. Bu hakikatlerden bazıları insânî hakikat ve ilm gibi küllî olabilir veya Zeyd ve ilmi gibi cüz'î olabilir. Cüz'î olanlar içinde de Zeyd'in hakikati gibi metbûlar vardır. Zeyd'in hakikatinin hayatı, konuşması, kâbiliyeti, imkân âlemine ait olması, ilmi, cehli, manevi-rûhî-misâlî-hissî hey'eti, bu heyetin zuhûru ve

<sup>600</sup> Konevî, *Nusûs*, s. 88.

<sup>601</sup> Kâşânî, *Letâif*, c. 2, s.535.

<sup>602</sup> Rifat Okudan, "18. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcısı ve Mantıkçısı İsmail Gelenbevî'nin Varlık Nazariyesi (Vahdet-i Vücûd Savunması)", *Tasavvuf*, İbn Arabî Özel Sayısı-2, 2009, Sayı 23, ss. 5-6.

butûnu ve bu heyete vücûd izâfe edilmesi gibi bazıları bu metbû' hakikatler için tâbî a'râzlar, özellikler, sıfatlar veya levâzımlar olabilir.<sup>603</sup>

### 2.3.3.8. Esmâ-i İlâhî

Fergânî'ye göre mukaddes ve müteâl olan Zât ile kâim olan ilâhî isimlerin hakikatleri tağayyür ve tebeddül göstermez. Bu hakikatler, Arap dilinde harflerden mürekkebe olarak bildiğimiz lafızlar değildir. Zira Fergânî'ye göre bu lafızlar, Konevî ve İbn Arabî'de olduğu gibi, isimlerin isimleridir ve esmâ ilâhînin delâlet ettiği mânâlardır. Allah isminin hakikati, Zât ile kâim bütün tecellî ve taayyünlerin tümünü câmi' olan Vâhid olması itibariyle Zât'ının tecellîsi ve taayyünüdür. Ancak bu ismin (Allah şeklindeki) lafzı ise Farsçadaki Hudâ veya Türkçedeki Tanrı mânâsına karşılık gelen Arapça bir kelimedir. Kısaca elimizdeki esmâ, esmâ'nın esmâsıdır, hakîkî esmâ değildir; farklı dillere göre değişiklik gösterebilir.<sup>604</sup>

Fergânî, ilâhî isimleri önce selbî/olumsuzlayıcı ve subûtî/olumlayıcı olarak ikiye ayırır. Ardından da üç küllî mertebe ile münhasır olduğunu belirtir: Esmâ-i Zât, Esmâ-i Sıfât, Esmâ-i Fiil.<sup>605</sup> Eğer Hakk'a işaret eden itibar ve taayyün Zât'ın aynı olursa, örneğin *Allah, Rahmân, Rahîm, Ğaniyyu ani'l-âlemîn* isimlerinde olduğu gibi veya *Mefâtîhu'l-gayb, Vâhid, Ehad* isimlerinde olduğu gibi, o takdirde bu itibar ve taayyün Zât isimlerinden biri olur. Eğer itibar ve taayyün Zât'ın aynı değilse ve kevnî mertebelerden bir mertebede bu itibar ve taayyünden başkası için bir tesir meydana gelmezse, taayyün eden bu şey *Alîm* veya *Mürîd* gibi Sıfât isimlerinden biridir;. Ervâh, misâl, his gibi kevnî mertebelerden birinde bu itibar ve taayyünden bir tesir başkasını/gayri etkilerse, bu durumda taayyün eden şey Fiil isimlerinden biri olur; *Hâlık, Bârî, Musavvir* gibi.<sup>606</sup>

Bu itibar ve taayyün *ehadiyyet, ebediyyet, ezeliyyet* türünden mefhumlar gibi Zât için itibarın nefyini sağlarsa, bu bağlamda taayyün eden şey *Ehad, Ferd* ve emsâli gibi bir selbî isim olur. Bu itibar ve taayyün *vâhidiyyet* ve *ezelî rahmet* gibi Zât için bir itibarın subûtunu sağlarsa, bu bağlamda taayyün eden şey *Allah, Rahmân,*

<sup>603</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 42.

<sup>604</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 44.

<sup>605</sup> Fergânî, *Meşârikü'd-derârî*, s. 26.

<sup>606</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 44-45.

*Rahîm* şeklinde besmelede zikredilen isimler veya "*Elhamdulillahi Rabbi'l-âlemîn, er-Rahmâni'r-Rahîm*"deki sıfat isimler gibi subûtî bir isim olur. Bu durumda Zât isimlerinin hakikatlerinin mücellâsı, birinci mertebedir ve ikinci mertebenin, yani taayyün-i sâni'nin merkezidir. Bu merkez de, İnsânî berzah'tır. Fergânî'ye göre İnsânî berzah, yedi imam ismin hakikatlerinin asıllarına şâmildir ve imam isimlerin her biri kapsayıcılık hükmüyle diğer bütün isimleri câmî'dir. Sıfat isimlerinin mücellâsı ise hazret-i amâiyettir ki insânî berzahın tafsîl/ayırışma cihetidir. Yedi ismin özelliklerinin zuhûr mahalli ve Fiil isimlerinin mücellâsı ise bütün kevnî mertebelerdir ki bunların manevi tasarımları ikinci mertebede yapılmıştır. Şüphesiz Hak Teâla'nın kulları için fiilleri yönünden tecellîsi kevnî, rûhânî, misâlî ve hissî mazhârlarda gerçekleşir. Sıfatî tecellîsi, ancak bütün kevnî mertebelerin ve mazhârlarının hükümlerinden tecerrüd ile hâsıl olur. Zâtî tecellîleri ise, bütün tekessür hükümlerinden ve esmâî ve sıfatî hakikatleri ayrı ayrı görmekten kurtulma/infirad etme neticesinde şimşek gibi parıldar.<sup>607</sup>

Zât, sıfat ve fiil isimlerinin tecellî yerleri bize tecellî çeşitlerini hatırlatır. Fergânî'ye göre, daha önce belirtildiği üzere, üç çeşit tecellî vardır: Fiilî, Esmâî-Sıfatî, Zâtî. Fergânî bunları Zâhirî, Bâtınî ve Cem'î şekilde de tasnif etmiştir. Zâhirî ve fiilî tecellî, kulu fiilini görmekten, hüküm ve tesiri nefsine izafe etmekten alıkoyan sevgidir. Bu durum onun kavlından, fiilinden ve itikadı üzerinden inhiraf hükümlerinin izâlesi ile gerçekleşir.<sup>608</sup> Bâtınî ve sıfatî tecellîde sevgi, sâlikî zâhir ve bâtın bütün sıfatlarından nefyeder. Artık sâlik kendisine izâfe edilecek bir şey görmeyecek durumdadır. Nefsânî ve rûhânî hazlarından, hatta sevgisinin talebinden dahi kurtulmuştur. Zâtî ve cem'î tecellî, hakîkî zâtî sevgidir ve sâlikî kendisinden ve kişiliğinden nefyeder. Artık sâlik, kendisi de değildir ve fenâyâ ulaşmıştır. Bu sevgi neticesinde Hak onu sever, gören gözü ve işiten kulağı olur.<sup>609</sup>

Fergânî'ye göre Hakk'ın isimlerini belirleyici sıfatî hakikatler, ilk aşamada iki kısma ayrılır: "Zuhûr, butûn, evveliyet, âhiriyyet" gibi izâfî olanlar ve "İlm, irâde, ve usûl ve furûdan diğerleri" gibi gayr-i izâfî olanlar. Gayr-i izâfî olanlar da ikiye

<sup>607</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 45.

<sup>608</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 252-253; ayrıca bkz. *a.g.e.*, c. 1, ss. 147-149.

<sup>609</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 253.



ayrılır: “Zıtları olanlar” ve “zıtları olmayanlar”. Birinci türdeki sıfatların zıtları yoktur, kudret ve irâde gibi. İkinci nev'deki sıfatların zıtları vardır; hidâyet ve idlâl gibi, rızâ ve gadab gibi. Bu zıtları olan sıfatlar, zıtları olmayanların fer'lerindedir. Fergânî'ye göre kabz ve bast gibi zıtları olan sıfatların bazılarında tahavvül anlaşılır. Bunlardan taayyün eden isimlere *esmâ-i ahvâl* denir.<sup>610</sup>

İsimlerdeki bu zıtlık olayına İbn Arabî de işaret eder. Ona göre bu zıtlık, Hakk'ın Nefsini rızâ ve gadab ile tavsîf etmesiyle ortaya çıkmıştır<sup>611</sup> ve Rahmânî nefes, isimlere bu zıtlıkları ortaya çıkaran özellikler verir. Örneğin Kâbid ismine kabz edici, daraltıcı bir özellik verirken; Bâsit ismine genişletici, ferahlatıcı bir özellik verir.<sup>612</sup>

Fergânî'ye göre Esmâ-i Ef'âlin de iki nev'i vardır: Birinci nev'ini Hak fiillerini zikretmek için şerîatte isimsiz olarak şöyle zikreder: “Allah musahhar kıldı”, “Allah lanet etti”, “Allah gadab etti” vs. İkinci nev'inden ise şöyle bahsedilmiştir: “Allah dilediğini yaratır”, “Allah her şeyin Hâlıkı'dır” vs. Esmâ hakikatler de iki nev'dir. Birinci nev'in lafzî-zâhirî bir sûreti yoktur. Fergânî bu tür için şu hadisi delil gösterir: "Allah'ım, Sen'den Nefsini tesmiye ettiğin, kitabında inzâl buyurduğun, mahlûkâtından birine öğrettiğin ya da indindeki gaybî ilimde sakladığın isimlerinle istiyorum!".<sup>613</sup> İkinci nev' in lafzî ve zâhirî sûreti ve bizce bilinen sayıları vardır. Bunlar da iki kısımdır: Birincisi: Ene, hüve, nahnu, muhâtaba kâfı ve te'si gibi zamirlerden oluşan *Muzmerât*tır. İkincisi de Allah, Alîm, Hâlık ve emsâli gibi *muzhirât*tır. Muzmerâtın delâlet ettikleri şeyler ancak itibarlar açısından Zât isimlerinin hakikatleridir. Gayb zamiri olan *hüve*, Zâta ancak gaiblik hükmünün şehâdet hükmüne galib gelmesi itibariyle işaret eder. Hitâb zamirinde durum tam tersidir. Cem'î zamir, herhangi bir ismin veya isimlerin tecellîsinin lüzûmu itibariyledir. Tekil zamir ise, vâhidî tecellî veya tek bir ismin tecellîsi itibariyledir. Muzherât mefhûmu, Zâtî-Sıfâtî-Ef'âlî bütün isimlere şâmidir. Fergânî'ye göre bahsedilen bu isimlerin hepsi sahîh bir yöntem ile tesbît edilmişlerdir. Bunlar ancak

<sup>610</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 45.

<sup>611</sup> İbn Arabî, *Fusûs*, s. 132.

<sup>612</sup> İbn Arabî, *a.g.e.*, s. 144.

<sup>613</sup> Muhammed bin Abdullah el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1990, c. 1, s. 690 (Hadis no: 1877).

şeriat, sahih bir keşf veya açık bir ilâhî haber ile bilinebilir. Ayrıca Fergânî bütün isimleri sekiz bâbla sınırlandırır ki bunlar da cennetlerin kapılarının asıllarıdır.<sup>614</sup>

Fergânî'nin zamirleri bu şekilde ele alması, İbn Arabî'nin *hüve* ve *ente* gibi zamirlere yüklediği anlamları hatırlatmaktadır. İbn Arabî bu meseleye hurûf ilmine dâir *Kitâbu'l-Yâ ve Hüve Kitâbu'l-Hû* adlı eserinde değinir. Hurûf ilmini ve İbn Arabî'nin bu risâlesini Hülya Küçük *Arapça ve Tıp İlmindeki Tasavvuf* adlı eserinde incelemiştir.<sup>615</sup> *Hurûf* ilmi, filozofların ve felsefî tasavvuf ekolüne mensûb sûfîlerin çok kullandıkları, bu sebeple İbn Arabî'nin, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) dilinden "'ilmu'l-evliyâ"<sup>616</sup> veya "el-'ilmu'l-İsevî"<sup>617</sup> diye tarif ettiği "Arapça harf ve kelimelerin felsefesi" denebilecek bir ilimdir. Müfessirler ve mutasavvıflar arasında, Arapça harflere anlam yüklemenin tarihi, Kur'an tarihiyle başlar. Hurûf ilmi, *Mukatta'a Harfleri ve esmâü'l-hüsna* bağlamalarında müfessirler arasında çok ilgi görmüştür.<sup>618</sup> Bu durum, İslam âlimleri arasında bu ilmin yayılmasını kolaylaştıran bir etken olmuştur. İbn Arabî eserin yazılış gayesini şöyle açıklar: "Şimdi, elinizdeki *Kitâbu'l-Yâ ve Hüve Kitâbu'l-Hû*, ehl-i işâret ve hakâik için yazdığımız bir kitaptır. Bu ehl-i işâret ve hakâik, Hakk'ı alâka duydukları ve meşgul oldukları her şeyde görürler."<sup>619</sup> Bu kısa girişten sonra İbn Arabî, *Hüve*'nin sembolizmini anlatmaya koyulur ve onun "ehadiyet"ten kinâye olduğunu belirtir. Bütün kitap boyunca da bu söylediğini detaylandırmaya çalışır. Burada okuyucu İbn Arabî'nin eserinin ilk adının *Kitâbu'l-Yâ* olmasına rağmen neden orada *Hüve*'yi anlattığını ve neden "*ve Hüve Kitâbu'l-Hû*" dediğini anlamak isteyeceği için kitapta bu soruya cevap olabilecek verileri bir araya getirmek gerekir: O, *Kitâbu'l-Yâ ve Hüve Kitâbu'l-Hû*'da *Yâ* harfiyle *Hüve* zamirini eşit görmesinin sebebini şöyle açıklar: "*Hüve*'ye "Ehadiyyetten" kinâye oluş açısından yakın olabilecek tek harf, *Yâ*'dır. Husûsen لي deki gibi *Lâm* harfî veya اني deki gibi *Nûn* harfî bitişik olduğu zaman bu böyledir. *Yâ*'nın büyük bir nüfûz alanı vardır. Kendine yaklaşıp hâkim olur. Bu sebeple أن (enne) amelini devam ettirmek isterse *Nûn-i vikâye* alır ve onu kendisiyle *Yâ*

<sup>614</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 46.

<sup>615</sup> Hülya Küçük, *Arapça ve Tıp İlmindeki Tasavvuf*, Aybil Yay., Konya, 2012, ss. 8-11, ss. 21-38.

<sup>616</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, 1994, c. 5, s.499.

<sup>617</sup> İbn Arabî, *a.g.e.*, 1994, c. 1, s. 415.

<sup>618</sup> Krş. T. Fahd, "Huruf", *Encyclopedia of Islam*, Brill, Leiden, 1986, c.3, s. 595.

<sup>619</sup> İbn Arabî, *Kitâbu'l-Yâ ve Hüve Kitâbu'l-Hû* (Yazma), Yusufağa Kütüphanesi (Konya), no: 7845, v. 183a-184a.

arasında zırh yapar. Bu durumda etki, *Nûn-i viķâyeye* geçer ve أن sâlim kalır. Aynen Hakk'ın إنني sözünde olduğu gibi.<sup>620</sup> Buradaki ikinci *Nûn*, *Nûn-i viķâyedir*, gerçek *Nûn* değildir. Aynı kaide, أكرمني بكرمني , ضربني gibi kelimelerde de geçerlidir. Buralarda da *Nûn-i viķâyeye* olmasa, *Yâ* bu fiillerde amel ederdi. Bu, onun etkisinin kuvvetidir. *Yâ*, *Ene* ile *Hüve* arasında bir yeredir. *Ene*, *Hüve*'ye ondan daha uzaktır. Çünkü *Ene*'nin eseri yoktur. ”<sup>621</sup> İbn Arabî *Ente* zamirine de değinir. Ona göre *Ente*, ilmin sûreti üzerine tecellî ettiği şeydir. Bu yüzden kendisine tecellî etmiş ilim sûreti olmadığı zaman, tanınmaz; o, tehlike makâmıdır. *Ene* ise ondan bâkîdir ve o olmasa *Ente* kalmaz. *Hüve*, *Ente*'den faydalanır. *Hüve*'nin kendisinden faydalandığı şeyin başına bir hâl gelmesinden korkulur. Çünkü o tenzihten ise, sûretlerini koruyamayacağı için, *Ente*'nin sahibine muhtaç olur; hayâl derecesinden kurtulur, sonra kevnî gaybın hepsinin mertebelerini görür. Zira “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur”<sup>622</sup> âyetine binâen, *Hüve*'nin kendisi gibi bir şey yoktur. İşte o zaman *Ente* tecellîsi tamamen o olur.<sup>623</sup>

Allah isminin bâtını, Rahmân ve Rahîm isimlerinin bâtını, Vâhidü'l-ehadi'z-zâtiyye gibi birinci mertebede sâbit olan Zât isimlerinden sonra İlâhî isimlerin asılları yedi imam isimdir. Bunların en câmi'leri ve en kâmilleri Hayy isimdir; çünkü bu isim kemâlin menbâıdır. Hayy ismi, bütün isimlerin bu yedi imam isimden teferrû' edip 99 adet olmaları için onların şârî'i ve müteferri'idir.<sup>624</sup>

Fergânî burada Hakk'ın 99 ismine dair hadise işarete bulunur: "Hakk'ın 99 ismi vardır. Kim bu 99 ismi sayarsa cennete girer".<sup>625</sup> Fergânî'nin taallukan, tahallukan ve tahakkukan sayılması şeklindeki yorumuna<sup>626</sup> Konevî'de de rastlamaktayız. Konevî hadiste geçen saymak (ihşâ) fiilini zâhir âlimlerinin bilmek diye anladığını ifade eder. Ehlullah'a göre ise bu ihşâ; bu isimlerle vasıflanmak, onların hakikatleri ile zuhûr etmek ve neticelerinin içeriğine göre kul olmaktır.<sup>627</sup>

<sup>620</sup> "Ben seni [peygamber olarak] seçtim. Şimdi vahyolunacak şeyleri dinle" âyetindeki (Tâhâ 20/13) إنني kastedilmektedir.

<sup>621</sup> İbn Arabî, *Kitâbu'l-Yâ ve Hüve Kitâbu'l-Hü*, v. 183a-184a.

<sup>622</sup> Şûrâ 42/11

<sup>623</sup> İbn Arabî, *a.g.e.*, vr. 184b-185a.

<sup>624</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 46-47.

<sup>625</sup> Tirmizi, *Deavât*, 82(87) Hadis No: 3507

<sup>626</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 47.

<sup>627</sup> Konevî, *Esmâü'l-hüsnâ Şerhi*, s. 16

Fergânî Konevî'nin bu yorumunu biraz daha ayrıntılı ele alır. Ona göre bu isimlerin taallukan sayılması şöyledir: Kişi nefsinde, bedeninde, tüm kuvvelerinde, a'zalarında, eczâlarında, nefsânî ve cismânî tüm hâlât ve hey'etinde; uyuma veya uyanma, kalkma veya oturma, taat veya masiyet, kabz veya bast, sıhhat veya hastalık, rızâ veya gadab, lezzet veya elem, rahat veya zahmet, genişlik veya darlık, gınâ veya fakr cinsinden bütün tavırlarında bu isimlerden birinin tesirine ihtiyaç duyar. Bunların hepsi, bu isimlerin etkisinden dolayı müşâhede edilir. Kişide zuhûr eden tüm bu şeyler, bu isimlere ve bu isimlerin tesirine izâfe edilir. Bunların karşılığında ise şükr, sabr, dua, özür, boyun eğme, itaat etme, hayâ sahibi olma, alçak gönüllü olma, sığınma, kalp kırıklığı, pişmanlık, istiğfâr, yardım dileme gibi ameller vardır ve bunları yerine getirmek rubûbiyet hukûkunun gereğidir. Cehd ve genişlik ölçüsünde bu türden sayma ve gerekli hakkı yerine getirme ile, "amel cenneti"ne girilir. Amel cenneti<sup>628</sup>; kavî, fill, niyet ve itikad şeklindeki fânî ve zâil a'râzların hûrî, köşkler, gılmanlar ve cennetler şeklindeki sâbit ayınların sûretiyle setredileceği bir mahaldir.<sup>629</sup>

Bunların *tahallukan* sayılması ise, rûhun bu isimlerin hakikatlerine ve mânâlarına ve sıfatlarına ihtiyaç duymasıdır. Bu isimlerin her birinin hakikatiyle vasıflanmak ve ahlaklanmak, "Allah ahlâkıyla ahlaklanın!"<sup>630</sup> emr-i nebevî'sine muvâfık gelir. Ahlaklanma ve vasıflanma şeklindeki bu sayma ile "mîrâs cenneti"ne<sup>631</sup> girilir. Fergânî "mîrâs cenneti" için şu hadisi<sup>632</sup> aktarır: "İçinizden hiç kimse yoktur ki cennette ve cehennemde bir menzili olmasın. Kâfir öldüğü zaman cehennemdeki menziline girer ve onun cennetteki menziline mümin kişi vâris olur. Dilerseniz şu âyeti<sup>633</sup> okuyun 'İşte onlar vârislerdir ki firdevse vâris olmuşlardır orada ebedî kalıcıdırlar' ".<sup>634</sup>

<sup>628</sup> Amel cenneti için bkz. Suad el-Hakîm, *Mu'cem*, s. 288; Kâşânî, *Letâif*, c. 1, s. 325; Konevî, *İ'câz*, s. 223-224;

<sup>629</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 47.

<sup>630</sup> Kastallânî, *İrşâdu's-sâri li şerhi sahihi'l-Buhâri*, Matabbatü'l-kübrâ'l-emiriyye, c. 5, s. 206; Heytemî, *Fetâvâ'l-hadisîyye*, c. 1, s. 206.

<sup>631</sup> Cenneti'l-mîrâs için bkz. Suad el-Hakîm, *a.g.e.*, s. 290; Kâşânî, *a.g.e.*, 1, s.325; Konevî, *İ'câz*, s. 223-224.

<sup>632</sup> İbn Mâce, "Sıfatü'l-cennet", 39 (Hadis no: 4341).

<sup>633</sup> Mü'minun 23/10-11.

<sup>634</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 47.

Bu isimlerin *tahakkukan* sayılması ise, takva ile, kişinin kâim olduğu veya kişide zâhir olan ve hudûs özelliğiyle muttasıf olan tesirlerden, mânâlardan ve sûretlerden kurtulmakla, son olarak da kişinin bu isimlerin aynlarının, esrârının ve nurlarının parıltılarıyla örtünmesi ile gerçekleşir. Bu sayede kişi “îmtinân cenneti”ne<sup>635</sup> girer. Buna "Allah'a karşı gelmekten sakınanlar ise güvenli bir yeredirler. Bahçelerde ve pınar başlarındadırlar." <sup>636</sup> âyeti işaret eder. Bu cennette vaad edilenleri ne bir göz görmüştür, ne bir kulak duymuştur, ne de bir beşer kalbi hissetmiştir.<sup>637</sup> Burada şunu da belirtmeliyiz ki Fergânî *Müntehâ'l-medârik*'te 99 ismi tek açıklamıştır fakat *Meşârikü'd-derârî*'de böyle bir yöntem izlememiştir.

Allahu Teala'nın nasslarda zikredilen isimleri sadece tasavvuf ilminin değil, başta kelâm ilmi olmak üzere diğer bütün İslâmî disiplinlerin ilgi alanına girmektedir. Kur'an-ı Kerîm'de Hak için yüzden fazla isim zikredilir ancak meşhur hadisler sebebiyle esmâü'l-hüsnâ denince aklımıza doksan dokuz isim gelmektedir.<sup>638</sup> Amelî tasavvufta ilâhî isimler genellikle zikir veya Allah ahlâkıyla ahlâklanma açısından ele alınmakla beraber vahdet-i vücûdda ilâhî isimler ayrı bir önem arz etmektedir. İbn Arabî'ye göre esmâ-i ilâhî'ye dair ilim, İlahî *İlmu't-teşrîh*'dir.<sup>639</sup> Öncesinde Gazzâlî'nin ve İbn Berrecân'ın, sonrasında da İbn Arabî'nin İlahî İsimlerin hiyerarşisinin kozmogonik yönü olan vahdet anlayışları, bu sûflerin eserlerinde kilit bir pozisyonadadır. Örneğin İbn Berrecân'ın oldukça kapsamlı bir esmâ anlayışı vardır. Ona göre isimler arasında dereceler ve hiyerarşiler vardır ve Zât'tan ilk ortaya çıkan isim, Allah ismidir. Rahmân ismi Allah isminin hâricî sûretî, Rabb isminin de bâtinî sûretidir. Hak bu üç ismi, Zât'ı için Kendisinden ve Kendisi ile mahlûkâtı arasındaki perdeden haber veren makâmlar kılmıştır. Diğer isimler bu üç isme

<sup>635</sup> Fergânî'nin İmtinân Cenneti dediği kavram İbn Arabî ve Konevî'de İhtisâs Cenneti diye geçer. Bkz. Suad el-Hakîm, *Mu'cem*, s. 287; Konevî, *İcâz*, s. 223-224. Kâşânî de muhtemelen Fergânî'nin etkisiyle İmtinân Cenneti olarak alır (*a.g.e.*, 1, s. 325-326).

<sup>636</sup> Duhan 44/51-52.

<sup>637</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 48.

<sup>638</sup> Ayrıntılı bilgi ve esmâü'l-hüsnâ hadisleri için bkz. Bekir Topaloğlu, "Esmâü'l-hüsnâ", *DİA*, İstanbul, 1995, c. 11, ss. 404-418

<sup>639</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, thk. M. Mataraci, Beyrut, 1994, c. 4, ss. 528-529.

dayanır. Küçük'e göre İbn Arabî'nin esmâ anlayışında İbn Berrecân'ın bu fikirlerinin tesiri vardır.<sup>640</sup>

William Chittick, İbn Arabî'nin varlık görüşünde İlâhî İsimlerin rolünü incelerken mahlûkâtın Hakk'ın isimlerinin eserleri olduğunu aktarır. Hak sâbit aynlara *Kün!* emriyle hitâb etmeden önce bu aynların bir varlığı yoktu. Bunlar *Kün!* emrinin muhatabı olunca Rahmânî nefesin feyezânıyla varlık sahnesine çıkmaya başladılar. Bu bağlamda mahlûkâtı Hakk'ın kelimeleri olarak düşündüğümüzde, eşyaya dair bilgimiz, İlâhî kelimelere dair bilgimiz anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle ilâhî isimler, varlıkta zâhir olan İlâhî itibarlar ve niteliklerin eserleridir.<sup>641</sup> İsmail Fennî Ertuğrul'a göre Hakk'ın vücûdu tek olsa da, sıfatları çoktur. İlâhî isimler ve sıfatlar Hakk'ın mertebeleri mesabesinde. O'nun sırf Vücûd olan Zât'ı, bazı itibar ve izâfelerle tecellî eder ki bunlara da sıfât ve esmâ adı verilir. Mutlak Vücûd bu isim ve sıfatlarla muhtelif sûretlerde tecellî etmektedir. Haddizatında Hak âlemi, isimlerinin kudreti ortaya çıksın diye yaratmıştır.<sup>642</sup> İbn Arabî'ye göre ilâhî isimlerin sayıları sonsuzdur.<sup>643</sup> Âlemdeki her bir şey ve vuku bulan her bir olay bir İlâhî ismin kuvveden fiile çıkması ve Hakk'ın İlâhî İsim denilen belirli ve izâfî bir yönden tecellî etmesidir. Netice itibariyle âlemde ne kadar şey varsa, bir o kadar da ilâhî isim vardır. Bu açıdan düşünüldüğünde de İlâhî isimler sonsuzdur.<sup>644</sup> Bizim sayılarını bildiğimiz isimler ise aslında isimlerin isimleridir.<sup>645</sup> İbn Arabî Hakk'ın güzel isimlerinin aynalarını görmek için âlemleri yarattığını ifade eder.<sup>646</sup>

Konevî meseleye biraz daha sistematik yaklaşır. Ona göre ilm-i ilâhînin mevzûsu, Hakk'ın varlığıdır. Mebâdîsi/ilkeleri ise Vücûd-ı Hakk'ın levâzımı olan ana hakikatlerdir. Bunlara *Zât isimleri* denir ve bu Zât isimlerine tâbî olan *Sıfat* ve *Fiil*

<sup>640</sup> Detaylar için bkz. Hülya Küçük, Light upon Light in Andalusi Sufism: Abū l-Ḥakam Ibn Barrajān (d.536/1141) and Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī (d.638/1240) as the Evolver of His Hermeneutism”, *Zeitschrift Der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG)*, Almanya, 2013, Band 163, No: 2, ss. 400-401.

<sup>641</sup> William Chittick, "On the Cosmology of Dhikr", *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East* içinde (edt. James S. Cutsinger), World Wisdom, Indiana, 2004, s. 55-56

<sup>642</sup> İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 35.

<sup>643</sup> İbn Arabî, *Fusûs*, s. 65.

<sup>644</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 158.

<sup>645</sup> Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 312.

<sup>646</sup> İbn Arabî, *Fusûs*, s. 48.

*isimleri* vardır.<sup>647</sup> Konevî'ye göre âlemin varlık sebebi, isimlerin zuhûr talebidir.<sup>648</sup> Ona göre ilâhî isimler, var olan şeylerin maddeleri ve mümkünlerin asıllarıdır. Bu isimler olmaksızın hiç bir şey zuhûr edemez. İmkan âleminin kaideleri de ancak bu isimlere dayanarak sâbit olabilir. Eğer bu isimlerin hükümleri ve tasarrufları olmasaydı, kevnin varlığı adına hiç bir isim ortaya çıkmaz, bir resim zuhûr etmezdi.<sup>649</sup> Konevî ayrıca "esmâü'l-hüsna" tabiri üzerinde de durur ve haddizatında her ne kadar Allahu Teâla kendisine sadece güzel isimleri nisbet etse de bütün isimlerin güzel olduğunu belirtir.<sup>650</sup>

### 2.3.3.9. Taayyün-i Sâni'de Kesret ve Vahdet

Taayyün-i Sâni'de önem kazanan bir diğer mesele de kesret ve vahdet kavramları ve bu kavramların hakikiliği ve nisbiliğidir.<sup>651</sup> Daha önce ifade edildiği gibi ikinci taayyünde esmâ ve sıfat birbirinden ayrılır ve bu şekilde Taayyün-i Sâni'nin kesret boyutu ortaya çıkar. Bu taayyünün vahdeti ikinci tecellîye izâfe edilse de Zâtî ehâdiyyete nisbeti daha kuvvetlidir. Vâhidiyyet tesirinin ikinci taayyünde sârî olması iki şekilde olur: a) Kendisindeki vâhidiyyet hükmünün sirâyetiyle olur ki bu durumda selbî veya subûtî isimlerin nisbî kesreti bu taayyünden neş'et eder. b) Bu taayyünün zâtî ehâdiyyete intisâbının ve ona mazhârlığının daha uygun olmasından kaynaklanır. Hükümler, nisbetler, itibarlar ve bunların iskâtı; selbî isimlerden nefyedilir. Örneğin *el-Ezelî*, evveliyeti nefyeder; *el-Ğaniyy*, kendisiyle kemâlin ikamesinde ve zuhûrunda ihtiyacı nefyeder. *el-Ferd*, Hakk'ın Vücûdu'nun mukâbilinde başka bir vücûd gibi, Zât için ikinci bir şeyi(n ortaklığını, benzerliğini, zıddını, denkliğini) nefyeder. El-Vitr, sıfatlardan bir sınıfın Hakk'ın bir sıfatının çifti/eşi gibi olmasını nefyeder. Örneğin ölüm, fenâ, noksanlık gibi şeylerle mukayyed şahadet âlemine ait bir hayat sıfatının, Hakk'a ait olan ve her türlü kemâlin kaynağı olan, mevt ve noksandan münezzeh Hayat sıfatına benzemesine veya bunun bir nazîri olmasına engel olur. el-Kuddûs, mazmûm sıfatları nefyeder; zulüm, kizb, istihza, keder, lehviyat ve acz gibi. es-Selâm, sıfatların zuhûrundaki

<sup>647</sup> Konevî, *Miftâh*, s. 14.

<sup>648</sup> Demirli, *Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 231.

<sup>649</sup> Konevî, *Esmâü'l-hüsna Şerhi*, trc. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2011, s. 10.

<sup>650</sup> Konevî, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>651</sup> Fergâni, *Meşârikü'd-derâri*, s.22.

nizâ'ı nefyeder; çünkü rızâ daima gazaba galebe çalar. Hilm varken isti'câl (cezada acele etme) olmaz, af olduğunda intikam duygusu olmaz. es-Subbûh; Ferd, Kuddûs, Selâm gibi isimlerin nefyettiği şeylerin hepsini birden nefyeder. Taayyün-i Sâni'nin kesret tarafı ise Zâtî Vâhidiyyet için zuhûr eder lâkin, içerisinde ehadiyyetin tesiri yine sâridir. Taayyün-i Sâni'nin vâhidiyet için mazhâr olması ve ilâhî ve kevnî taayyünlerin kesretinin tâbîler ve metbûlar olarak ondan neş'et etmesi içindir. Bu ilâhî ve kevnî taayyünlerin subûtları ve temeyyüzleri taayyün-i sânidir, bazıları hakîkidir, bazıları da nisbidir. Taayyün-i Sâni'de ehadiyyetin bir nevi devamının sebebi, onun bu kesretin bütün unsurlarını kapsayıcı bir tekliğe sahip olmasıdır ki bu da bu aynların aslı ve menşeidir. Bu vahdet mertebesi (taayyün-i sâni), bu aynlardan bazılarının neş'et ettiği müteakip varlık mertebelerinden önce gelir.<sup>652</sup>

İbn Arabî'ye göre kesret, Esmâ-i İlâhiyye'den başka bir şey değildir. Esmâ-i İlâhiyye, vâhid-i ehadiyyet-i kesrettir. Ona göre hikmet sahipleri "Bir'den ancak bir çıkar" deyip de bu kesretin ortaya çıktığını gördüklerinde "Bunlar ilk çıktıklarında mücmel idiler, bir idiler" demelerini ve onların hepsini bir görmelerini gerektirdi. Birdiler ama muhtelif vecihlere sahiptiler. İşte bu muhtelif vecihlerden de kesret sâdir oldu. Bu vecihlerin masdârı olan Vâhid'e nisbetleri, esmâ-i ilâhiyyenin Allah'a nisbetleri gibidir. Yine İbn Arabî'ye göre kesrete sahip olan âlem, Hak'tan haddiyle ayrılır. Ama aynı zamanda bitişiktir de. İbn Arabî bu duruma *munfasıl-ı muttasıl* adını verir. Zira O, aynında tekessür etmez, hükümlerinde tekessür eder. Kısacası İbn Arabî'de Vahdet Hak'tır, Kesret Halk'tır. Vahdet Rab'dır, Kesret abd'dır, Vahdet cem'dir, Kesret farktır.<sup>653</sup>

Konevî'ye göre de kesret, imkân âlemine tâbî bir vasıftır, hakiki vahdet ise yalnızca Hakk'a mahsus bir sırâfet/tekliktir, O'nun ortağı yoktur.<sup>654</sup> Kesretin kendine mahsûs bir vahdeti, vahdetin de kendisiyle taayyün ettiği nisbî bir kesreti vardır. Birisi bilindiğinde diğeri de bilinir.<sup>655</sup> Haddizatında Konevî'ye göre de iki türlü birlik vardır. Birincisi mefhûm-ı muhâlifi düşünilemeyen birliktir ki Zât mertebesi'nde Fergâni'nin de ifade ettiği gibi bu Ehadiyyettir. İkinci birlik türü ise Vâhidiyyettir ve

<sup>652</sup> Fergâni, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 35.

<sup>653</sup> Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 281.

<sup>654</sup> Konevî, *Nefehât*, vr. 25.

<sup>655</sup> Konevî, *Miftâh*, s. 16.



bünyesinde kesret münderictir. Bu Vâhidiyyet, kesretin menşeidir ve Hakk'ın kesret ile ilişkisi bu vâhidiyyet ilemdir. Bu kesret de esmâ ve sıfâtın kesretidir. Âlemdeki kesret, insan-ı kâmil ile birliğe dönüşür.<sup>656</sup>

### 2.3.3.10. Taayyün-i Sâni'nin Dört Rükünü

Fergânî'ye göre Taayyün-i Sâni, aynı zamanda Mertebe-i Ulûhiyyet olduğu için, ilâhî hakikatlerden dört rükünü (erkân) ve üç de şartı (levâzımı) vardır. Yedi imam asıllar/*Usûl-i Eimme-i Seb'â* şeklindeki tesirlerinin ve hükümlerinin gerçekleşmesi için bu erkân ve levâzım şarttır. Rükünler; *hayat, ilim, irâde ve kudrettir*. Daha önce de geçtiği üzere bunlar Konevî'nin *ümmehât* dediği sıfatlardır ve amâ' hazretinden ilk taayyün eden hakikatlerdir. Varlık için tesir ancak *Hayy'dan* sâdır olur. Zât, Nefsinde bir şeyi bilir (el-Alîm), zuhûrunu irâde eder (el-Mürîd), ve buna kâdirdir (el-Kâdir). Kelâm sıfatının neticesi olan konuşma, Zât'ın îcâdını bilip irâde ettiği şey için buyurduğu *Kün!* emrinin sûreti olur. Cûd/cömertlik, *Kün!* emrinin tesirinin zuhûru için şarttır. İhtiyar ile vücûd ifâza etme, ancak cûd ile vücûd verme sayesinde olur. Bu iki sıfat (cûd ve kavî/kelâm), *mefâtihü'l-gayb*'in etkisiyle mertebe-i ulûhiyyetten ve taayyün-i sâni'den vücûdun taayyün ettiricisi olan îcâdî emr ve hükmün iki şartıdır. Sonrasında ise vücûd, fâiliyyet sûretiyle zuhûr eder. İksât sıfatı da bu durumdaki şartlardan biridir. Ancak bu şart olma, mefâtihin kâbillerdeki/alıcılardaki ve zuhûrlarındaki sirâyetiyledir. Bu kâbiller/alıcılar, İksât sıfatının tesiriyle var olmak için îcâdî emri kabul eder. Bu dört rükünün her biri için Levh'te ism-i Bârî, ruhânî bir sûret ve hâs bir mazhâr ta'yîn etmiştir.<sup>657</sup>

Fergânî bu dört rükünü dört melek ile ilişkilendirerek oldukça orjinal bir bağlantı kurar. Ona göre İsrâfil Aleyhisselâm *Hayat* rükünü için bir mazhârdır. Bu hayat rükünü küllî, icmâlî ve aslîdir. İcmâlî ve küllî oluşuyla bütün kemâlât ve ihsâsı şâmildir. Bu yüzden ebedî/uhrevî hayat onun sûra ikinci üflemesine müteallıktır. Bu sûr, tabîî ve unsurî sûretlerin mahalli ve aslı, ve süflî ve ulvî unsurların toplanma yeridir. Sûr'a üfleme şeklindeki bu nefha, kıyamet günü sebep ve vasıta olmaksızın hazret-i rubûbiyyetin envârının parlaması esnasında mahlûkatın (yeni) hayatları, kıyâmları ve Rabblerine nazâr etmeleri içindir. İsrâfil'in sûra ilk üflemesi ise dünyevî

<sup>656</sup> Demirli, *Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 228-229.

<sup>657</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 76.

hayatın bilkülliye sona ermesi için nefhi/üflemeği yükseltmek (is'âdu'n-nefh) ve zâhirden bâtına aktarmakla olur. Böylece Hayat sıfatı aslına döner ve yeni bir yaratmada (neş'et-i uhrâ) zuhûrun ve tafsilinin hükmü başlar. İşte bu yüzden İsrâfil hayat rüknünün mazhârıdır. İksât da hayat rüknünde münderictir; zira Hayat asl ve fer' kabîlinden her şeyi câmi'dir. Cebrâil Aleyhisselam ise Levh-i Mahfûz'dan *ilim* rüknünün mazhârıdır. Bu yüzden bütün ilimleri ve derecelerini kapsayan vahyin taşıyıcısı ve muallimi olmuştur: Zira Hak şöyle buyurmuştur: "Onu kuvveti çetin olan öğretti".<sup>658</sup> Yani bu vahyi ona "Şedîd ve kuvvetli olan" bir söz ve vasıta ile "öğretti". Dolayısıyla Hz. Cebrâil, aynı zamanda *kavlin* de mazhârıdır. İlme mazhâriyyeti itibariyle *Rûhü'l-kuds* diye isimlendirilir, kavle mazhâriyyeti itibariyle *Rûhü'l-emîn* diye de isimlendirilir. İsrâfil aleyhisselâm gibi onun da iki ciheti vardır: Birincisi, vücûd hükmü onun zâhirine gâlib olduğu için kavle mazhârıdır. Kavl, ayn-ı vücûd olan (Rahmânî) nefesin sûretidir. İlim hükmü onun bâtınına gâlib olduğu için de ilme mazhâr olmuştur. Bir diğer melek olan Mikâil Aleyhisselam ise *irâde* rüknünün mazhârı olmuştur. Halkın manevî ve sûrî rızıkla bekâsı onunla olur. Câh, haşmet, mal ve nimet gibi. Cûd (sıfatı) onda münderic haldeyken *İrade* rüknüne mazhâr olur. Azrail Aleyhisselam ise *kudret* rüknünün mazhârıdır. Zorbaları kahreder ve onlara mevt ve fenâyı gösterir.<sup>659</sup>

Fergânî'ye göre bütün ilâhî ve kevnî hakikatler bu dört rükne tâbîdir. Hakk'ın cemâl ve celâlindeki heymanlarının<sup>660</sup> kemâli sebebiyle Hz. Âdem'e secde emrinin hükmü altına girmemiş olan ve Sad sûresi 75. âyette<sup>661</sup> ifade edildiği gibi Âlûn/yüce olan müheyyeme ruhlar ve Kalem-i A'lâ'dan başka bütün melekler ve ruhlar da bu dört meleğe tâbîdir.<sup>662</sup>

Özetlemek gerekirse, taayyün-i sâni'de Hakk'ın evvela dört sıfatı birbirinden neş'et edip zâhir olmuştur: Hayat, İlim, İrade, Kudret. Bu dört sıfatın üç adet levâzımı mesabesindeki üç sıfat daha vardır: Cûd, Kavl/Kelâm, İksât. Daha önce de

<sup>658</sup> Necm, 53/5.

<sup>659</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 76-77.

<sup>660</sup> Heyman: Vecdin gücü sebebiyle kendinden geçme (Kâşânî, *a.g.e.*, 2, s. 699).

<sup>661</sup> Mezkûr âyette Hakk şöyle buyurur: "Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? Böbürlendin mi, yoksa yücelerden misin?" (Sad 38/75).

<sup>662</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 77. Ayrıca ilk üç mertebenin özeti için bkz. *a.g.e.*, c. 2, ss. 64-65; Taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni mertebelerinin özeti için bkz. *a.g.e.*, c. 1, ss. 234-235.

geçtiği gibi bu yedi sıfattan yedi imam isim neş'et etmiştir. Diğer bütün isim ve sıfatlar bu yedi imam isimden türemiştir. Sonraki mertebelerde bu erkân-ı erbaa olan sıfattan Hebâ'nın dört rüknü olan Yaşlık, Kuruluk, Sıcaklık ve Soğukluk neş'et edecek, onlardan da erkân-ı erbaa diye tabir edilen Hava, Ateş, Toprak ve Su elementleri zuhûr edecektir. Şehâdet âlemindeki varlıklar bu elementlerin karışımlarından yaratılmıştır.

### 2.3.4. Âlem-i Ervâh

Zât'a ait mertebeler diyebileceğimiz Lâ-taayyün, Taayyün-i Evvel ve Taayyün-i Sâni mertebelerinden sonra artık Hak için *gayr* diyeceğimiz mahlûkat varlık sahnesine çıkmaya başlar. Mutlak Vücûd, taayyün-i sâni ve vâhidîyyet mertebesinden sonra, ilmî sûretler veya a'yân-ı sâbite açısından ruhlar mertebesine tenezzül eder. A'yân-ı sâbitenin her biri, ilim hazretinden ervâh âlemine intikâl ederek basit cevherler şeklinde zâhir olmaya başlarlar. Bu mertebeye, elest bezmi de denen A'raf sûresi 172. âyet işaret eder: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Evet! dediler." Ezcümle bu mertebeye, Hakk'ın bir çeşit ayrılık ve gayriyyet ile hâriçte zâhir olmasından ibarettir.<sup>663</sup> Konevî'ye göre ruhlar âlemi, Zâtî-ilâhî feyzi ilk kabul eden âlemdir. Ruhlar âlemi, imkân âlemine ait kesret ve terkîbden temiz olan ve vâsıtaların sebep olduğu nâkısalarından berî olan mevcûdâtı bünyesinde barındırır.<sup>664</sup>

#### 2.3.4.1. Kalem-i A'lâ ve Levh-i Mahfûz

Fergânî ruhlar mertebesine geçiş için Kalem-i A'lâ'nın ortaya çıkışını kullanır. Fergânî burada "Allah'ın ilk yarattığı şey Kalem'dir"<sup>665</sup> hadisine işaret eder. Ona göre "Kün!" emrini<sup>666</sup> vasıtasız olarak ilk kabul eden şey Kalem-i A'lâ'nın hakikatidir.<sup>667</sup> Kalem-i A'lânın herhangi bir şeye nisbeti söz konusu değildir ancak mazhâriyetinin

<sup>663</sup> Konuk, *Füsûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, I, s. 24-25

<sup>664</sup> Konevî, *Fukûk*, s. 195.

<sup>665</sup> Ebû Davud, "sünnet", 17 (Hadis no: 4700); Tirmizî, "Kader", 17 (Hadis no: 2155). Hadisle alakalı değerlendirmeler için bkz. Ahmet Yıldırım, *a.g.e.*, s. 112.

<sup>666</sup> Kün! emri vahdet-i vücûd teorisinde ayrı bir öneme sahiptir. Chittick, İbn Arabî'nin âlemlerin yaratılmasında kullandığı Rahmânî Nefes kavramını bu meseleyle ilişkilendirir. Hakk konuştuğunda, kelimelerini nefesiyle ifade eder. Bu Nefes, âlemlerin özündeki unsurdur. Bütün varlıkları ilâhî kelimeler olarak gören vahdet-i vücûdda bu kelimeler, Kün! emrini ifade eden kelimedenden gelir. (Chittick, "On the Cosmology of Dhikr", s. 54)

<sup>667</sup> Fergânî, *Meşârikü'd-derârî*, s. 35.

ilk berzaha, tecellîye ve taayyüne ve Vâhid gibi zatî-subûtî isimlere nisbeti daha kuvvetlidir. Zira Kalem, icmâlî temsil eder.<sup>668</sup> Kalem-i A'lâ'nın içinde bulunduğu bu mertebede ism-i Ferd gibi ilk tecellîden hâsıl olan zâtî-selbî isimlere nisbet edilen Müheyyeme Ruhlar<sup>669</sup> tahakkuk eder. Sonra Kalem vasıtasıyla Levh-i Mahfûz'un hakîkati ortaya çıkar.<sup>670</sup>

Fergânî'ye göre Levh-i Mahfûz, ikinci taayyünün (aynı zamanda ikinci berzah ve tecellî) tafsîlî hükümleri için bir mazhârdır. Bir başka ifadeyle Levh-i Mahfûz, Fergânî'nin icmâl-tafsîl sıralamasında mufassal bir konumdadır. Yani Kalem- A'lâ'da icmâlî bir hüviyette olan şeyler Levh'te tafsîlî bir vaziyettedir. Bahsettiğimiz bütün bu şeylerin, yani Kalem-i A'lâ, Müheyyeme ruhlar, Levh-i Mahfûz, Hebâ vs., ervâh mertebesinde taayyünleri ve temeyyüzleri, sonra bunların mezkur isimlerle anılmaları, ayrıca yaratılmışlık ve sıfat sahibi olma gibi vasıflarla vasıflandırılmaları, bunların vücûdî bir özelliğe kavuşmalarından sonra gelir. Bu vücûdî özellik bunların hakîkatlerine ifâza edilmiştir ve hazreti amâiyette isimlerin zâhirî veya bâtınî teveccühleri ve ictimâları esnasında bu isimlere izâfe edilir.<sup>671</sup>

Burada tamamlayıcı bilgi olarak Ekberî ekolün görüşlerini verecek olursak diyebiliriz ki Kur'an-ı Kerîm'in de içinde korunduğu<sup>672</sup> Levh-i Mahfûz, İbn Arabî'ye göre fâilliği temsil eden Kalem-i A'lâ'nın mukâbilindeki infialliği temsil eden vücûdî mertebedir. Kalem'in aksine infiallik, müenneslik ve mufassallık özelliklerine sahiptir. Kalem, kıyamete kadar âleme taalluk eden bütün ilimleri Levh-i Mahfûz'a yazmıştır.<sup>673</sup> Konevî'ye göre Levh-i Mahfûz, bazı ruhların taayyündeki makâmlarının mebdedir.<sup>674</sup> Hak vücûdî tafsîl kapısını Levh-i Mahfûz ile açmıştır. Bu Levh; tebdîl, tahrîf ve tağyîrden ve fikirlerin mülâhazasından muhafaza edilmiştir.<sup>675</sup> Vücûdu irâde

<sup>668</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 72.

<sup>669</sup> Müheyyeme Ruhlar: Bunlarla kastedilen Müheyyime Meleklerdir. Mustafa Râsim Efendi bunların varlıklarını ilâhî nurdan aldığı söyler. Bunların altındaki ruhlar ve melekler ise varlıklarının nur-i Muhammedî'den alırlar. Bunlar ayrıca unsurlardan olmayan meleklerdendir ve Hz. Âdem'e secdeyle emrolunmamışlardır. Bunlara Melâike-i Âlîn ve Melâike-i Kerrubîn de denir (Mustafa Rasim Efendi, *Istulâhât*, s. 1083).

<sup>670</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 72

<sup>671</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 72; *Meşârikü'd-derârî*, s. 37.

<sup>672</sup> Burûc 85/21-22

<sup>673</sup> Suad el-Hakîm, *Mu'cem*, s. 996

<sup>674</sup> Konevî, *Nusûs*, s.62.

<sup>675</sup> Konevî, *İ'câz*, s. 136.

edilen şey önce Kalemî mertebede, sonra Levhî mertebede zuhûr eder. Bunun ardından her bir hazrete uğrayıp onun vasfını iktisab ederek ve hükmü ile boyanarak tenezzüle devam eder.<sup>676</sup>

İbn Arabî meseleyi Amâ'ya dayandırır. İbn Arabî'ye göre Amâ'nın hakîkati, Hak tarafından hiç bir vasıta olmaksızın yaratılan Müheyem ruhların sûretlerini âlem-i ervâhta kabul etmiştir. Hak bu ruhlardan birini seçmiş ve ona ilm-i tecellîyi üflemiştir. Bu ilim, Allah'ın âlemde Kıyamete kadar yaratmak istediği her şeyi ona naksetmiştir. Bu ruhun isimleri *Akl-ı Küllî*, *Akl-ı Evvel* veya *Kalem-i A'lâ*'dır. Akl-ı Evvel bu tecellîyle kendisinin kendisinden müteşekkil olduğunu ve akledibildiğini görmüştür. Nûr isminin tecellîsiyle Akl-ı Evvel kendisinin bir glögesi olduğunu görmüştür. Bu gölge, onun nefsidir. *Nefs-i Küllî*, *Nefs-i Ülâ* veya *Levh-i Mahfûz* diye isimlendirilen bu nefse kıyamete kadar olacak her şey Akl-ı Evvel tarafından yazılacaktır. Bir başka ifadeyle, bütün âlem Hakk'ın harfleri ve kelimeleri mesabesinde oldukları için bunlar Kalem-i A'lâ tarafından aralıksız bir şekilde Levh-i Mahfûz'a yazılmaktadır.<sup>677</sup>

Âlem, ervâh mertebesinde başlayan bu faaliyetlerin neticesi olarak, Akl-ı Evvel vasıtasıyla Nefs-i Küllî'de manevî nikâh sonucu meydana gelmiştir. Bizim Hz. Adem ve Havva'nın çocukları olduğumuz gibi âlemdeki diğer her şey de Nefs-i Küllî'nin ve Akl-ı Küllî'nin çocuklarıdır. Nefs-i Küllî'ye iki kuvvet nisbet edilir: Kuvve-i ilmiye ve Kuvve-i ameliye. Nefs-i Küllî kuvve-i ilmiye ile ilmi idrak eder, kuvve-i ameliye ile hareket ederek varlığını devam ettirir. Nefs-i Küllî'nin sebebiyet verdiği ilk şey iki katlı bir yapıdır. Bu yapının bir katını tabiat mertebesi, diğer katını hebâ / heyûlâ-i ûlâ oluşturur. Bundan sonra Tabiat ve Hebâ ilk çocuklarını, Cism-i Küllî'yi meydana getirirler.<sup>678</sup>

Yaratılışı netice verecek olan ilâhî isimlerin ictimâ'ı, ifâza edilen varlık nuru ile Kalem-i A'lâ, Müheyeme Ruhlar ve Levh-i Mahfûz arasında gerçekleşir. Yani vücûdî nurlar bunların üzerine akseder. Fergânî burada enfes bir benzetme yapar. Ona göre bu ictimâ neticesinde gerçekleşen yaratma, temiz bir su üzerine ışıkların

<sup>676</sup> Konevî, *Miftâh*, s. 87.

<sup>677</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 6, ss. 195-196.

<sup>678</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 6, ss. 196.

düşüp de düz bir duvara aksetmesi gibidir. Su, alıcının/kâbilin hakîkati mesabesindedir. Parlak duvar ise mertebenin hakîkati mesabesindedir.<sup>679</sup>

Fergânî burada "Allah'ın ilk yarattığı şey Kalem'dir"<sup>680</sup> hadisine işaret eder. Hadiste geçen Kalem, hem İbn Arabî tarafından hem de Konevî tarafından sıkça kullanılmıştır. İbn Arabî'ye göre Kalem-i A'lâ ile Akl-ı Evvel aynı şeydir.<sup>681</sup> İbn Arabî Hakk'ı ilk bilen varlıklar için bazı isimler zikreder: Akl-ı Evvel, el-Hak el-Mahlûk bih, Kalem-i A'lâ, Ruh-i Küllî, Adl, İlâhî isimlerin İstivâ Mahalli, Tedvîn ve Tasdîr(Yazı) Âleminin Sultanı. Bu isimlerin kesreti, müsemmanın vahdetine zarar vermez. Tıpkı İlâhî isimlerin kesretinin Hakk'ın vahdetine zarar vermediği gibi. İbn Arabî'ye göre kâinat, yazılmış bir kitaptır. Kâinattaki her bir münferid hakikat harf, mürekkebin hakikat de kelimedir. Dolayısıyla bu âleme Tedvîn ve Tasdîr (Yazı) âlemi denmiştir. Bu âlemdeki ilk varlık doğal olarak Kalem'dir, onun vasıtasıyla mevcûdâtı ortaya çıkaracak tesir gerçekleşir.<sup>682</sup> İbn Arabî *Futûhât*'ta ilk yaratılan şeyin Akıl olduğunu ve bunun da Hak'tan zâhir olan ilk ibdâî mef'ûl (örneksiz yaratılan) mesabesindeki Kalem olduğunu ifade eder. Hak, Amâ'dan yaratılmış akıllar mesabesindeki melekleri yarattığı zaman ve ilâhî Kalem O'nun ilk yarattığı mahlûku olunca, Hak Kalem'i seçmiştir (istifâ) ve âlemin îcâdının dîvânında onu kullanmıştır. Kalem de Hak'ın kendisine ta'lim buyurduğu ilimleri tebeddül ve tagayyürden korunmuş Levh-i Mahfûz'a yazmıştır.<sup>683</sup> Yine İbn Arabî'ye göre zâtıyla değil de ta'lim ile ilmi ilk kabul eden öğrenci akl-ı evveldir. Akl-ı evvel, Hak'ın ta'lim buyurduğu şeyleri akletmiş/öğrenmiş, sonra Hak tarafından öğrendiği şeylerin Levh-i Mahfûz'a yazılması emredilmiş, akabinde de Kalem diye isimlendirilmiştir.<sup>684</sup>

Konevî de üstadı İbn Arabî'nin Kalem ve Akl-ı Evvel'in hakikatlerine dair görüşlerini zikreder<sup>685</sup> ve onun kesret ve imkân hükümlerinden mücerret olduğunu ifade eder. Ona göre Kalem için imkân hükümlerinin sadece birisi taakkul edilir zira

<sup>679</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 73. Aynı mesele için bkz. *a.g.e.*, c. 1, s.266.

<sup>680</sup> Ebû Davud, "Sünnet", 16 (Hadis no:4700); Tirmizî, "Kader", 17 (Hadis No: 2155). Hadisle alakalı değerlendirmeler için bkz. Ahmet Yıldırım, *a.g.e.*, s. 112.

<sup>681</sup> İbn Arabî, *Ukletü'l-müstevfiz, Resâilu İbn Arabî* içinde, s. 81.

<sup>682</sup> Suad el-Hakîm, *Mu'cem*, s. 923

<sup>683</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 4, s. 76-78.

<sup>684</sup> Suad el-Hakîm, *Mu'cem*, s. 924.

<sup>685</sup> Konevî, *Fukûk*, s. 211.

Kalem nefsinde mümkün bir varlıktır.<sup>686</sup> Konevî *İ'câzü'l-beyân*'ında da meseleye değinir. Ona göre Hak Teala; yakınlık ihtisâsının, ilmî tahkîminin ve âlî tedbirinin kapısını Kalem-i A'lâ ile açmıştır. Kalem-i A'lâ varlıkların ve ağıârın yardım maddelerinden/unsurlarından mukaddestir.<sup>687</sup> Konevî'ye göre Kalem-i A'lâ, Hak'tan sonra *vücûdî meded* vasıtalarının ilkidir.<sup>688</sup> Konevî bir başka yerde kâinâtı yaratmaya dönük ilâhî teveccüh açısından Kalem'i inceler. Ona göre bu teveccühün Kalem olması keвне yönelmiş vechi açısından dır. Böylelikle tesir ve imdâd eder. Ayrıca zatına tevdî edilmiş gaybî ve icmâlî kesretin hâmilî olması açısından da Kalem ismine lâıyk görülmüştür.<sup>689</sup>

Fergânî'nin bu mertebede kullandığı bir başka metafor, meşhur bir benzetme olan gölgenin uzaması olayıdır ve Furkan sûresi 45. âyeti hatırlatır: "Görmedin mi Rabbin gölgeyi nasıl uzattı?" Yani birinci mertebede Zât isimlerinin gölgesini "Muhammed'in Rabbi" mesabesindeki birinci tecellînin aynından (ikinci tecellîye doğru) uzattı. Sonra ikinci taayyün ve berzah ve tecellînin gölgesini –bunların şâmil olduğu kevnî ve ilâhî hakîkatler, isimler ve sıfâtlarla beraber– ilk taayyün, tecellî ve berzahdan asıllar ve fer'ler şeklinde uzattı. Çünkü burada vâhîdî itibarlar ve zâtî isimler münderic ve içkindi. Esmâî kemâlin tamamlanması için feyz verici durumda bulunan Rahmânî vücûdun zâhirinden; ervâh, misâl, his mertebelerinde kâinata izafe edilen ve ifâza/akıtılan edilen vücûdun taayyünâtının gölgesini uzattı. Âyetin devâmı: "Eğer (Rabbin) dileseydi onu sâkin kılardı." Yani birinci ve ikinci gölgeleri - keвне mahsûs bu uzatma özelliğine sahip isimlerden bazılarının icitmâ'ı ve teveccühâtı ile- kevnî mertebelerde uzatmazdı ve bu iş -isimlerden ziyade- Zât'ına nisbetle tamamlanır ve kâmil olurdu. Çünkü O, *Ganiyyun ani'l-âlemîn*'dir. Oysaki bu uzatma ameliyesi O'ndan irâde ve ihtiyar yoluyla oldu. Çünkü "Eğer dileseydi" buyurmuştur. Mülhidlerin zannettiği gibi Zâtı ile olmamıştır. "Sonra güneşi buna delil kıldı", yani gölgelerin uzatılmasına. "Ahirete inanmayanların kötü sıfatları vardır. En yüce misâller Allah'a aittir, O Azîz ve Hakîm'dir"<sup>690</sup>. Fergânî ardından Furkan Sûresi 46. âyeti zikreder: "Sonra onu (gölgeyi) Kendimize ağır ağır

<sup>686</sup> Konevî, *Fukûk*, s. 217.

<sup>687</sup> Konevî, *İ'câz*, s. 136.

<sup>688</sup> Konevî, *a.g.e.*, s. 218.

<sup>689</sup> Konevî, *a.g.e.*, ss. 118-119.

<sup>690</sup> Nahl 16/60.

çektik/kabzettik." Yani dakîk, gizli, yüce ve keyfiyeti mechûl bir şekilde. Bu kabz ameliyesi, vücûdun her an aslına dönmesinin misâlidir. Çünkü vücûdun bu hâli hakîkatte ârızîdir ve halk-ı cedîd/her an yeniden yaratma ile kâimdir<sup>691</sup> ancak "Onlar bu yeni yaratılıştan şüphe içindedirler". Fergânî'ye göre bu halk-ı cedid; gıdanın bedenden, (gaz)yağının lambadan ayrılıp ondan ortaya çıkacak rükünlara/unsurlara dönüşmesi ve mekânına inmesi gibidir.<sup>692</sup>

Furkân sûresindeki bu âyeti İbn Arabî de kullanmıştır. İbn Arabî, "Sen Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin? Dileseydi, onu sakın kılardı."<sup>693</sup> âyetinin tefsiri sadedinde der ki: Eğer Hak uzatmasaydı, gölge bi'l-kuvve halinde kalırdı. Yani, Hak Teala gölgeyi zâhir kılana kadar mümkün varlıklara tecellî etmemişti, bu tecellî olmasaydı, bu gölge, vücûdda kendileri için bir ayn-ı sâbit zâhir olmayan mümkün varlıklar gibi yoklukta kalırdı. Âyetin devamı olan "Sonra, güneşi gölgeye delil kıldık" ifadesine dair güneşin, Allah'ın Nur isminin sûreti olduğunu bildirir. Ve bu duruma his şöyle şahidlik eder: Nûr olmadan gölgenin aynı (varlığı) olamaz. Bir sonraki âyette "Ondan sonra, gölgeyi Kendimize kolaylıkla çektik" buyrulur.<sup>694</sup> Onu Kendisine çekmesi, gölgenin Kendi gölgesi olmasından kaynaklanır. Bu gölge O'ndan zâhir olur, her şey yine O'na rücû' eder.<sup>695</sup>

Fergânî'ye göre Kalem-i A'lâ'nın mâhiyeti; üzerinde vahdet, icmâl ve hafâ hükümlerinin galib olduğu taayyün-i evvele nisbet edildiği için vâhidî itibarların kendisinde temeyyüz etmesi daha uygundur. Kendisine ifâza edildiği söylenen Vücûd, mücmel ve vahdânî olarak zâhir olur. Bir başka deyişle Kalem, mücmelliğin sembolüdür. Levh-i Mahfûz'un taayyün-i sâniye nisbet edilmesinin daha uygun olmasının sebebi ise onun hem tafsîl ve temeyyüzü temsil etmesi, hem de Kalem vasıtasıyla vücûd bulmasındandır zira Kalem'e "Kıyamete kadar halkıma/yarattıklarına dair ilmimi yaz!" emri verilmiştir.<sup>696</sup> Kalem'in yazdığı şeyler iki şekilde ortaya çıkar: Birincisi, tafsîli olarak fiilî kelimeler sûretinde ortaya çıkar,

<sup>691</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 73.

<sup>692</sup> Kâf 50/15.

<sup>693</sup> Furkân 25/45.

<sup>694</sup> Furkân 25/46.

<sup>695</sup> İbn Arabî, *Fusûs*, s. 102-103.

<sup>696</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 423.



ervâhın küllî-rûhânî sûretleri ve melâikenin câmi' sûretleri gibi. İkinci sınıf ise kavlî kelimeler sûretinde ortaya çıkar. Bir defada tek bir cümle gibi ortaya çıkan ilâhî kitaplar ve suhuf lar gibi. Bu kitaplar birbirini tâkîben resullere indirilirken tafsîl de edilir. Bunlar hâkîkatte ahlak, kavî ve fiil bâbından resullerin hallerini, işlerini, ahkâmlarının mîzanlarını ve tesirlerini açıklamak içindir.<sup>697</sup>

#### 2.3.4.2. Kalem-i A'lâ ve Levh-i Mahfûz'un Manevi Yönleri

Fergânî, Kalem-i Âlâ'nın üç küllî-manevî yönü olduğunu ifade eder: *Birincisi*: Vasıtasız olarak mücmel bir şekilde ilim ve vücûd ittihaz eder. Kendisini var edenin bilinmezlik âleminden kendisine ulaşan şeyleri de aynı şekilde idrak ve zabt (yazar) eder. Bu itibarla Akl-ı Evvel<sup>698</sup> adını alır. *İkincisi*: "Yaz!" emri mucibince mücmelen ittihaz ettiklerini mufassal bir şekilde Levh-i Mahfûz'a yazar. Bu açıdan da "Kalem-i Âlâ" diye tesmiye edilir. Bu yöne "Nefs-i Muhammedî" denir ki "Muhammedin (Sallallahu aleyhi ve sellem) nefsi yed-i kudretinde olana yemin olsun ki" ifadesiyle Allah Rasûlü buna işâret etmiştir. *Üçüncüsü*: İlk tecellî hükmünün taşıyıcısı olmasıdır. Nefsinde bu tecellînin mazhârıdır. Bu açıdan Rûh-ı âzâm-ı Muhammedî'nin ve nûrunun hakîkatidir.<sup>699</sup>

Fergânî, Levh-i Mahfûz'un da altı manevî yönü olduğunu söyler:

- i. İctimâî bir heyeti olmasıdır. Bu hey'et, kıyamete kadar var olacak her şeyden oluşur, Fergânî'ye göre kendisine ifâza edilen vücûdî nurların şualarından oluşur. Varlıkların mahiyetlerinin Ervâh âlemine taalluk etmesi sebebiyle iki ilâhî mahiyet sınıfı söz konusu olur; bunlar da fiilî ve kavî ilâhî kelimelerdir. Bu açıdan وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ (Nasihat ve her şeyin açıklamasına dair ne varsa hepsini Musa için levhalarda yazdık.)<sup>700</sup> âyetine binaen *Küllü Şey(-i Mânâ)*<sup>701</sup> ile tesmiye edilir.

<sup>697</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 74; aynı mesele için bkz. *a.g.e.*, c. 2, s. 207.

<sup>698</sup> Akl-ı Evvel için bkz. Suad el-Hakim, *Mu'cem.*, s. 812-815; Kâşânî, *Letâif*, c. 2, s. 585.

<sup>699</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 74.

<sup>700</sup> A'râf 7/145.

<sup>701</sup> Bkz. Suad el-Hakim, *a.g.e.*, s. 995.

- ii. Mûcidine müteveccih olması ve ondan varlık yardımı almasıdır. Bunun da iki yönü vardır. a) *Vasıtasızlık*: Nefes-i Rahmânî'den bila-vasıta ifâza edilen ve Hazret-i İlâhiyet'e izâfe edilen Ruh diye tesmiye edilir. Bu ruhtan bilâ-vasıta kâmillere izâfe edilen ruhtar üflenir. Ve diğerlerine bu ruh vasıtasıyla cüz'î bir ruh üflenir ki buna da “melek” adı verilir. b) İkinci yön ise, aşağıda geleceği üzere Levh-i Mahfûz'un üçüncü manevi yönüdür.
- iii. Yani Kalem-i Âlâ vasıtasıyla vücûd edinmedir ki bu sebeple Levh-i Mahfûz adını almıştır.
- iv. Hakîkatinin ve zâtının şâmil olduğu bazı şeyler açısından munfasıl ve sûret kazanmış tenezzülü ve zuhûrudur. Basît ve mürekkeb misâlî ve hissî sûretlerle meydana gelen bu tenezzül ve zuhûrda ayrışma ve sûret kazanma; Arş, Kürsî, semâvât ve arz, ve bunların arasındaki felekler, yıldızlar, unsurlar ve madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan müvelledât cinsinden olur. Bu durum, Celâ ve İsticlâ'nın kemâlinin tahakkuk etmesi içindir.<sup>702</sup> Celâ ve İsticlâ'nın kemâli, vahdet-i vücûdda oldukça önemli bir kavramdır. Bu iki kemâl türü, esmâî kemâlin alt boyutlarıdır. Celâ'nın kemâli, Hakk'ın itibarlar ile, yani esmâ ve sıfâtıyla zuhûrunun kemâlidir. İsticlâ'nın kemâli ise, Hakk'ın bu itibarlar ve bunlardan kaynaklanan taayyünler ile Zât'ını müşâhede etmesidir. Birincisinde zuhûrun kemâli, ikincisinde şuhûdun kemâli söz konusudur.<sup>703</sup> Bu açıdan "Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır."<sup>704</sup> ve "Tâ. Sîn. Bunlar Kur'an'ın, apaçık bir Kitab'ın âyetleridir."<sup>705</sup> âyetleri mucibince *Kitâb-ı Mübîn-i Fiilî-i Ma'nî* denir.

<sup>702</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 74.

<sup>703</sup> Bkz. Mustafa Râsim Efendi, *Istılâhât*, s. 950; Kâşânî, *Letâif*, c. 1, s. 329.

<sup>704</sup> En'âm 6/59.

<sup>705</sup> Neml 27/1.

- v. Levh-i Mahfûz'un tedbîr ve tekmîl vasfıyla kendisinden tafassil ve zuhûr eden şeylere teveccühüdür. Bu şeyler mevcûdâtın misâlî ve hissî sûretleridir. Levh-i Mahfûz küllî olanı külliyyet sıfatıyla, cüz'î olanı cüz'î bir vecihle idare, muhafaza ve tekmîl eder. Bu açıdan Nefs-i Küllî<sup>706</sup> ile tesmiye edilir. Bu bağlamda iki sûretle tedbîre müteveccih olur: Birincisi, Hz. Peygamber (s.a.s) dışındaki enbiyâ ve evliyânın küllî nefisleri olan küllî bir sûrettir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.s) temiz ve pâk sûreti için yaratılmış nefs-i nâtıkası Kalem-i A'lâ'nın tafsîl yönünü oluşturur. Kalem-i A'lâ, nefs-i nâtıkayı, Levh-i Mahfûz'da mücmelen olarak "Yaz!" emri mucibince ittihaz eder. "Muhammed'in (s.a.s) nefsi yed-i kudretinde olana yemin olsun ki" ifadesi buna işaret eder. İkincisi ise, cüz'î/unsurî şahısları idare eden Nefs-i Cüz'î'dir. Yani varlıkların bireysel nefisleridir. Fergânî altıncı manevi yönü zikretmeksizin meseleyi sonlandırır. Levh-i Mahfûz'a dair bu altı yön söz konusu olduğu için âlemin altı yönü de bunlardan meydana gelir: üst, alt, sağ, sol, ön, arka. Yedincisi ise tüm vecihler açısından bunların cem'idir.<sup>707</sup>

Fergânî'ye göre Levh-i Mahfûz'un şâmil olduğu şeylerin hepsi cüz'î veya küllî ruhlardandır. Bunların üzerinde müheyyme ruhlar vardır ve üç kısma ayrılır:

a) Tabiî, misâlî, hissî veya unsurî mazhârı olmamakla mukayyed olanlardır ki bunlar Müheyemme ruhlardır.<sup>708</sup>

b) Bir mazhârla mukayyed olanlardır ki iki sınıfa ayrılır: i) Semâvat ve arzdeki meleklerdir ve bunların mazhârı yoktur. Emirler ve tesirler bunlara izafe edilir. Bunlara şu âyetler işaret eder: "Yarıştıkça yarışanlara, iş düzenleyenlere" ... (and olsun!)<sup>709</sup> "Toz durup savuranlara ... (and olsun!)"<sup>710</sup>. ii) Mazhârlara izâfe edilen ruhlardır, insânî ruhlar gibi. Bütün insanların ruhları Levh-i Mahfûz hazretinden taayyün eder. Bu ruhlar, unsurî mîzacların taayyününden, yani bedenlerin

<sup>706</sup> Suad el-Hakîm, *Mu'cem*, s. 995.

<sup>707</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 75.

<sup>708</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 77.

<sup>709</sup> Nâziât 79/4-5.

<sup>710</sup> Zâriât, 51/1.

yaratılmasından öncedir. Mizâcın taayyününden sonra taayyün eden şey, insan rûhunun bedeni/unsurî mizâcî idare etmek üzere zuhûrunun nisbetidir. Bedenin bu şekilde ruh tarafından idare edilmesini Fergânî, Nefs-i Mutmainne'ye izâfe eder. İster cansız, ister bitki, isterse hayvan olsun her şahsın (taşahhus/taayyün etmiş her parçanın) ruhaniyeti de mürekkebin mizâclarından önce yaratılmıştır. Aynı şekilde Cinlerin ateşten mazhârlarla kayıtlanmış ruhaniyetleri de böyledir.<sup>711</sup>

c)Mazhârı olmakla veya olmamakla mukayyed olmayanlar. Dilerlerse bir mazhârla zuhûr ederler, dilerlerse mazhâr olmaksızın zuhûr ederler. Bunlar "Gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a hamdolsun. O, yaratmada dilediği arttırmayı yapar. Şüphesiz Allah, her şeye gücü yetendir."<sup>712</sup> âyeti mucibince Hak ve Halkı arasındaki elçiler ve sefirlerdir. Bunların iki türlü kuvveti vardır: Hakk'ın kurb fezâsında ancak bu kuvvetlerle tayerân ederler. Birincisi Mûcidlerinden ittihaz ettikleri İlim kuvvetidir. İkincisi: Bu ilmin mûcibi olan Amel kuvvetidir. Bu kuvvetler bize İbn Arabî'nin bahsettiği Levh-i Mahfûz'un yanındaki iki kuvveti hatırlatır. Bu kuvvetlerden cenâheyn / iki kanat diye bahsedilir. "Ona, kuvvetleri çok güçlü olan öğretti."<sup>713</sup> âyeti mucibince Hak bazen bu iki kuvveti bir üçüncüsüyle artırır ki bu da başkalarını ta'lîmdir. Bazılarını dördüncü bir kanatla artırır ki Hakk'ın izni ve emriyle başkaları için amel etmektir. Buna "Rablerini hamd ile tesbih ederler, O'na iman ederler. Müminlerin de bağışlanmasını isterler: Ey Rabbimiz! Senin rahmet ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O halde tevbe eden ve senin yoluna gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru! (derler)."<sup>714</sup> âyeti işaret eder. Bu dört şey, meleklerin kuvvetlerinin ve kanatlarının külliyyâtıdır. Bunların cüz'iyâtına bahsi geçen "Gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a hamdolsun. O, yaratmada dilediği arttırmayı yapar. Şüphesiz Allah, her şeye gücü yetendir."<sup>715</sup> âyeti işaret eder. Bu arttırmada sınırlanma söz konusu değildir. Bu bağlamda Fergânî, Hz. Peygamber'in (s.a.s)

<sup>711</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 77.

<sup>712</sup> Fâtır 35/1.

<sup>713</sup> Necm 53/5.

<sup>714</sup> Mümin 40/7.

<sup>715</sup> Fâtır 35/1.

Cebrâil'i 600 kanatlı olarak gördüğünü haber veren rivâyeti hatırlatır.<sup>716</sup> Yani Hak onun ahlâkını bu kanatların sayısına nisbetle lâ-mütenâhî olarak tekmîl etmiştir.<sup>717</sup>

### 2.3.5. Âlem-i Misâl

Bu mertebe vahdet-i vücûdda Zât'ın hâriçte parçalanma, bölünme, yanma, yakma (hark ve iltiyam) kabul etmeyen bazı latîf sûretler ve şekillerle zuhûr etmesidir. Misâl âlemi şeklinde isimlendirilmesinin sebebi, ruhlar âleminden zâhir olan her bir ferdin, bu mertebede cisimler ya da şehadet âleminde bürüneceği sûreti temsil edecek bir misâlî sûret edinmesidir. Bazıları buna *hayal* adını da vermişlerdir.<sup>718</sup> Başka bir ifadeyle diyecek olursak ruhlar mertebesindeki basît ve mücerred şeyler zâhire doğru bir adım daha atar ve latîf-mürekkebe kevnî şeyler haline, cevher-i mürekkebe hâline gelirler.<sup>719</sup> Konevî'ye göre bu mertebe iki kısımdır: Birincisi, şehadet âlemine dönük yönüdür; ikincisi ise, ruhlar âlemine bakan yönüdür. Bu itibarla misâl âlemi, ruhlar âlemiyle şehadet âlemi arasındaki berzah mertebe sayılabilir.<sup>720</sup>

Fergânî, misâl mertebesini anlatmak için meseleyi tekrar Rahmânî nefesten itibaren anlatır. Ona göre varlığının nûrânî olması açısından Rahmânî nefesin iki hükmü vardır: Birincisi, varlığının irâde ve ihtiyar ile feyz verici olmasıdır (mufîz). İkincisi, meşîet(-i ilâhî) hükmü ile tesirinin, nurlarının ve gölgesinin varlığının mufâz/ifâza edilmiş olmasıdır. Fergânî bu bağlamda yine "Eğer dileseydi onu (gölgeyi) sakın kılardı"<sup>721</sup> âyetini zikreder. Yani gölgesini ve nurlarını sâkin kılardı, öyle ki mümkünâttan hiç bir şey, kâmil bile olsa, vücûd bulamazdı ve Hakk'ın kemâlâtından hiç bir şey eksik olmazdı. İşte Hak bu şekilde dilediği için nûrunun ve zuhûr ışıklarının gölgesini âlemin îcâdı şeklinde uzattı. Bunu yapması, aslî muhabbetin iktizâsı, aslî isimlerin teveccühleri ve ictimâları, ve îcâdî/var edici emrin

<sup>716</sup> Buhari, "Bed'u'l-halk", 181 (Hadis no: 3060).

<sup>717</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 77-78.

<sup>718</sup> Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 33.

<sup>719</sup> Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 323.

<sup>720</sup> Demirli, *Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 255

<sup>721</sup> Furkân 25/45.

tesiriyle oldu. Rahmânî nefesten bir tesir ve bu nefesin gölgesi ervâh mertebesinde zâhir oldu.<sup>722</sup>

Rahmânî nefesin gölgesi meselesini, İbn Arabî'nin Akl-ı Evvel'in Nefs-i Küllî şeklindeki gölgesini görmesine benzetebiliriz. Fergânî'ye göre Ervâh âleminin Gayb mertebesine nisbeti, vücûb hazreti açısından daha kuvvetlidir. Öte yandan misâl âleminin şehâdet mertebesine nisbeti, hazret-i ilmiyye veya hazret-i imkân açısından daha kuvvetlidir. Tekrar Rahmânî nefesin tesirine dönecek olursak, bu tesir Kalem-i A'lâ'nın aynı ve ruhânî taayyününün sûretidir. Yani bu tesirle, âlem-i ervâhta Kalem-i A'lâ ortaya çıkmıştır. Kâlem-i a'lânın vücûdu da ikinci mertebede sâbit nisbî-vücûdî tafsîl için bir *icmâl* olmuştur. Fergânî'nin *ikinci mertebedeki nisbî-vücûdî tafsîl* ile kastettiği şey hem esmâ ve sıfâtın birbirinden ayrılması, hem de Hakk'ın ilmindeki a'yân-ı sâbitenin birbirinden ayrılmasıdır.<sup>723</sup>

Kalem-i A'lâ şeklindeki bu icmâlin gaybından; hubbî iktizâ, esmâî ictimâ ve teveccüh hükmüyle ve icâdî emrin mucibiyle ifâza edilen nefesin bir tesiri Levh-i Mahfûz'un sûretiyle zâhir olmuştur. Sonra Levh-i Mahfûz; cevheri, rükünleri, fiilî ve kavli kelimeler, her şeyin melekûtuna ait rûhânî ve melekî sûretler ve bunların dışındaki sûretlerden içerdiği şeylerle mufassal hale gelir, yani Kalem'de bütünleşmiş a'yân-ı sâbitenin tekrar ayrışmasını sağlar. Fergânî burada Levh-i Mahfûz için orjinal bir değerlendirmede bulunur. Ona göre bu Levh'in İsrâfil, Mikâil, Azrâil, Cebrâil adı verilen rükünleri vardır ve bu rükünler; ikinci mertebenin rükünleri olan Hayat, İlim, İrade ve Kudret sıfatlarının mazhârları olur. Ayrıca Levh'in vücûdî/rûhânî ve fiilî/kavli kelimeler şeklindeki rükünlerden teferrû' etmiş tafsilleri, bu ilmî/manevî tafsîl için mazhârlar olur.<sup>724</sup>

### 2.3.5.1. Hebâ

Nefes-i Rahmânî'den bir tesir, misâl âleminde daha önce bahsi geçen Levh-i Mahfûz'un dördüncü vechi açısından ortaya çıkar. Levh-i Mahfûz'un dördüncü vechi, hakîkatinin ve zâtının şâmil olduğu bazı şeyler açısından munfasıl ve sûret kazanmış tenezzülü ve zuhûrudur. Basît ve mürekkeb misâlî ve hissî sûretlerle

<sup>722</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 80.

<sup>723</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 80.

<sup>724</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 80.

meydana gelen bu tenezzül ve zuhûrda ayrışma ve sûret kazanma; Arş, Kürsî, semâvât ve arz, bunların arasındaki felekler, yıldızlar, unsurlar ve madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan müvelledât cinsinden olur. Bu, Celâ ve İsticlâ'nın kemâlinin tahakkuk etmesi içindir.<sup>725</sup> Bu şekilde ortaya çıkan tesiri meydana getiren faktörler hubbî iktizâ, aslî isimlerin teveccüh ve icitmâ'ları ve bu isimlerin rûhânî-küllî mazhârlarının (varlığa) teveccühleridir. Bu vecihe göre Levh-i Mahfûz, tabîî sûretler ve basît ve mürekkeb unsurlar sûretinde tenezzül edip icmâlî başka bir sûret kazanmıştır ki bu da Hebâ'dır.<sup>726</sup>

Lügatte "toz" ve "tozun inceliği" mânâlarına<sup>727</sup> gelen Hebâ, içinde Allah'ın âlemin sûretlerini halk ettiği muhdes/sonradan yaratılmış maddedir. Bir başka ifadeyle, âlemin cisimlerinin sûretlerini kabul eden karanlık cevherdir.<sup>728</sup> Kâşânî ise Hebâ'yı, içerisinde Hakk'ın âlemin sûretlerini fethettiği/açtığı madde olarak tanımlar ve buna *anka* ve *heyula* da dendiğini zikreder.<sup>729</sup>

Hebâ'nın tasavvuf sözlüklerindeki bu tanımlarından sonra İbn Arabî'de nasıl geçtiğine bakmakta fayda mülâhaza ediyoruz. İbn Arabî de Hebâ'nın icmâl özelliğine değinir ve Hebâ'yı şehadet âlemine dönük yaratmanın mebdei kabul eder.<sup>730</sup> Hak âlemin vücûdunu irâde edince, bu irâdenin taalluk ettiği küllî hakîkatten Hebâ ortaya çıkmıştır. Hebâ, kireçten bir binanın harcı mesabesinde dir.<sup>731</sup> İbn Arabî başka bir yerde Kalem-i A'lâ'nın yaratılıp Levh-i Mahfûz'a her şeyi yazmasının ardından Hebâ'yı vücûda getirdiğini ifade eder. Hebâ'dan da uzunluk, genişlik ve derinlik şeklinde üç boyutun ilk cismî sûreti kabul eden sûret olduğunu belirtir. Bu üç boyutta da *tabiat* zâhir olmuştur.<sup>732</sup>

Yine *Futûhât*'ında İbn Arabî Hebâ ve nur-zulmet sembolizmini birlikte ele alır. Ona göre tabiat kendi aslında nûr olmasaydı, ki haddizatında nur varlık demektir, Nefs-i Küllî ile Heyula-i Küll/Hebâ arasında bulunmazdı. Hebâ, varlığıyla karanlığın kendisinde zâhir olduğu ilk şeydir. O halde Hebâ, karanlık bir cevherdir;

<sup>725</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 74.

<sup>726</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 80.

<sup>727</sup> Komisyon, *el Mu'cemu'l-vasît*, , Mektebetü'l-şurûku'd-devliyye, Mısır, 2004, s. 1000.

<sup>728</sup> Suad el-Hakîm, *Mu'cem*, s. 1095

<sup>729</sup> Kâşânî, *Letâif*, c. 2, s. 695.

<sup>730</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 1, s. 182

<sup>731</sup> İbn Arabî, *a.g.e.*, s. 184.

<sup>732</sup> İbn Arabî, *Ukle*, s. 89

şeffaf cisimler ve diğerleri onda zâhir olmuştur. Âlemdeki her karanlık/zulmet, Hebâ sebebiyle ortaya çıkar. Hebâ'nın aslındaki nûr ile ve münâsîp nurani sûretleri kabul etmesiyle karanlığı, sûretlerinin nûruyla yok olmuştur. Zira sûret, onları izhâr etmiştir.<sup>733</sup>

Konevî'de de benzer ifadelere rastlarız. Ona göre Levh, Kalem-i A'lâ'dan inbiâs ettikten sonra, Tabiat Mertebesi Rahmânî Nefes aynasında taayyün eder. Tabiat mertebesinin bu aynada zuhûru, ilk Hebâ'da gerçekleşir ki bazıları buna *küllî heyula* demişlerdir.<sup>734</sup> Konevî *İ'câz*'ında *Hebâ* tabirini kullanmaksızın bu kavramdan *heyula* diye bahseder. Burada biraz önce tablolattığımız icmâl-tafsîl sırasına paralel olarak Kalem'den sonra tafsîl içerisinde Levh'in taayyün ettiğini belirtir. Bu tafsîl'de *el-Mufassil* isminin mazhârlığının kemâle erdiğini belirtir. Ardından da Tabiat ve heyula mertebelerinin taayyün ettiğini belirtir.<sup>735</sup>

Fergânî'ye göre Hebâ, basît ve mürekkeb tabîî ve unsurî sûretlerin hepsini kabul edici bir maddedir. O aynı zamanda parçalanma kabul etmeyen cüz-i lâ-yetecezzânın tümel bir aslı ve kapsayıcı bir madenidir. Öyle ki bu cüzden latîf-kesîf bütün cisimler ve tabîî/unsurî bütün sûretler terkîb ile oluşur.<sup>736</sup> Fergânî'ye göre Hebâ'nın dört rüknü vardır: mürekkeb olmayan basît bir halde olmak üzere *harâret* (sıcaklık), *burûdet* (soğukluk), *yebûset* (kuruluk) ve *rutûbet* (ıslaklık).<sup>737</sup> Bu basît dört rükne şâmil ve câmi' olması açısından Hebâ, Levh-i Mahfûz'un dördüncü veçhinin gayesi olan celâ ve isticlânın kemâli için, evvela mücmel bir mazhâr olur. Ve dört basît erkân olan harâret, burûdet, yebûset ve rutûbet ise, ikinci mertebeye izâfe edilen manevî rükünlerin –hayat, ilim, irâde, kudret– vücûdî mazhârlarının gölgeleri mesâbesinde olur.<sup>738</sup>

<sup>733</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 4, s. 414.

<sup>734</sup> Konevî, *Miftâh*, s. 44.

<sup>735</sup> Konevî, *İ'câz*, s. 119.

<sup>736</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 81.

<sup>737</sup> İbn Arabî'ye göre Rahmânî nefes ve Hebâ arasında Tabiat mertebesi vardır ve bunun da dört rüknü vardır: Harâret, Burûdet, Rutûbet, Yebûset. Yebûset, Harâte bağlıdır; Rutûbet de Burûdete bağlıdır. Harâret Akıl'dan, Akıl da Hayat'tan gelir. Bu yüzden cisimler üzerine Hayat, hararet mührü vurmuştur. Zira canlı olan her şeyin belli bir harareti vardır. Burûdet ise Nefes'ten gelir, Nefes de İlim'den gelir. Bu yüzden kesin bilgi, selc/kar ile tavsif edilir ( *Futûhât*, c. 1, 442). Aynı mesele için bkz. Konevî, *İ'câz*, s. 329.

<sup>738</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 81; *Meşârikü'd-derârî*, s. 39.



### 2.3.5.2. Arş

Fergânî'ye göre *Hayat* ve *İlim* üzerinde vahdet ve icmal hükmü, *İrade* ve *Kudret* üzerinde de kesret ve tafsil hükmü galib olduğu için fiil/hareket; Hebâ'nın rükünlerinden *İlim* ve *Hayatın* iki mazhârı olan *Hararet* ve *Burûdete* nisbet edilir. İnfial/edilgenlik, *İrade* ve *Kudretin* Hebâ'da iki mazhârı olan *Rutûbet* ve *Yebûsete* nisbet edilir. Bu rükünlerin arasında aslî muhabbet etkisiyle latîf ve hafîf bir imtizâc olur ve tabiat bu imtizâcın neticesidir. Dolayısıyla tabiat, bu dört rükünün arasını birleştirici bir berzah olur. Fergânî'nin İbn Arabî ve Konevî'de olduğu gibi *nikâh* yerine *imtizâc* kelimesini kullanması dikkat çekicidir. Buradaki mesele, Akl-ı Evvel ve Nefs-i Küllî arasındaki manevî nikâh ve bu nikâhtan mütevellid tabiattır. Hubbî iktizâ ve aslî isimlerin ve bu isimlerin rûhânî mazhârlarının celânın kemâline teveccühleri mucibince tabiat, içerisinde bulunduğu mahal olan misâl âleminin etkisiyle inbisât eder. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, ervâh mertebesindeki manevî birleşmenin sonucu/ürünü, tabiat şeklinde misâl âleminde zuhûr eder. Tabiat bu yayılma/genişleme ile vahdet ve besâtete en yakın sûreti alır ki bu da dairevî sûrettir. Bu dairevî sûret, bütün sûret ve melek/mülk âlemlerinin etrafında daire oluşturacak şekilde basît ve vahdânî bir Arş olur.<sup>739</sup> Burada şunu da belirtmek gerekir ki Arş, Tabiat ve Hebâ'nın nikâhından tevellüd eden *Cism-i Küllî* tarafından meydana getirilir. Ayrıca, fiziksel dünya da *Cism-i Küllî* ile varlık sahnesine çıkmaya başlar.<sup>740</sup> Mustafa Râsim Efendi *Cism-i Küllî*'yi, Hebâî cevherin ilk kabul ettiği sûret olarak açıklar. Bu sûret, cismânî sûretlerin aslı olduğu için imkân âlemine ait karanlığı taşır.<sup>741</sup>

Fergânî Arş'tan sonra fizikî âleme ait “üç boyut” kavramına geçer. Üç boyutun meydana gelmesini şöyle açıklar: Hebâ'nın Levh-i Mahfûz'un dördüncü vechinin mazhârı olması hasebiyle, üç zorunlu hüküm ortaya çıkar:

- 1) Sûretlerin terkîb edileceği his mertebesine (yukarıdan aşağıya) nüzûl hükmü. Bu hüküm sebebiyle cisimlerde *uzunluk* sâbit olur.
- 2) Sûretlerin terkîbi ve tafsîli hükmü. Bu hüküm gereğince cisimlerde *genişlik* sâbit olur.

<sup>739</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 81-82.

<sup>740</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 6, ss. 196.

<sup>741</sup> Mustafa Râsim Efendi, *İstulâhât*, s. 369.

- 3) Nâzil olan ve ayrışan mürekkebin sûretlerin bekâsı ve devamı için bâtinî asıllarından bir diğeri tesir ile *tedbîr hükmü*. Bu hüküm gereğince de cisimlerin *derinlikleri* tahakkuk eder ve böylece üç boyut tamamlanmış olur.<sup>742</sup>

Fergânî, mükâşefe ehlinde bazılarının Arş'ın sûretini üçlü bir yapıda gördüğünü belirtir. Tabiatın dört rüknünden (hararet, yebuset, rutubet, burûdet) Arş'ın taayyününün gerçekleşmesi açısından dörtlü yapıda görenler de olmuştur. Bu bağlamda erkân-ı erbaanın arasında bahsettiğimiz üç boyuta göre Arş'ın tahakkuk etmesi için farazî olarak arşın sûreti 12 kısma ayrılmıştır. Bu düşünce 12 burç fikriyle de paralellik arz etmektedir.<sup>743</sup> Hebâî varlığın icmâl hükmü, Arşî sûrette sâbit ve gizlenmiş vaziyettedir. Yani Arş'ın da icmâlî bir özelliği vardır. İsm-i Bârî'nin aynı olması hasebiyle bu Arşî hey'etin hakîkatini için dairevî başka bir hey'et söz konusu olur. Bu dairevî hey'et de tabiattaki kesret ve terkîb derecelerine kadar inen nuzûlî hüküm hasebiyle gerçekleşir. Bu cismânî/dairevî hey'et bünyesinde Eflâk, Atlas, Burûc ve Muhaddid Felekleri vardır.<sup>744</sup>

Fergânî'ye göre üç boyutu oluşturan üç hüküm söz konusudur. En, boy ve derinlikten oluşan bu üç hüküm tâbî ikinci heyet olan cismânî Arş'a izâfe edilir ve bu açıdan Küllî cismin hakîkatidir. *Rahmân* isminin istiva mahalli Arş'tır ve bunun üç sebebi vardır: a) Arş, hazret-i amâiyyete ait bir hususiyette taayyün ve tahakkuk etmiştir, b) Rabb bütün yaratıkları kapsayan rubûbubiyeti hükmüyle Arş üzerine istivâ etmiştir, c) Bu rubûbubiyet de *Rahmân* ismine hasdır. Fergânî burada *istivâ* kelimesini tahlîl eder. Ona göre burada "istivâ"nın bütün mânâları düşünülebilir. Bir tanesi, istikrâr ve temekkündür. Örneğin "filan bineğine istivâ etti", yani üzerinde karar kılıp yerleşti. İkinci mânâ ise "istilâ" mânâsıdır. Örneğin "falan Irak'ı istivâ/istilâ etti" denir. Üçüncüsü ise, "olgunlaşma" mânâsıdır. Örneğin "kişi istivâ etti" denir. Yani "gençliğini tamamlayıp olgun biri oldu". Dördüncüsü "kast ve teveccüh"tür. Örneğin "Sonra semâ'ya istivâ etti/yöneldi"<sup>745</sup> denmiştir. Yani semânın yaratılmasına kast ve teveccüh etti. Beşincisi i'tidâl mânâsıdır. Yani "bir şey istivâ

<sup>742</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 82; *Meşârikü'd-derârî*, s. 41.

<sup>743</sup> İslâm düşüncesinde 12 burç anlayışına dair bkz. İlhan Kutluer, "Burç" (İslâm Literatüründe Burç), *DİA*, İstanbul, 1992, c. 6, ss. 422-424

<sup>744</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 82.

<sup>745</sup> Bakara 2/29.

etti" dediğimizde mu'tedîl oldu deriz. "Rahman Arş üzerine istivâ etti"<sup>746</sup> âyetinde vücûd emri; hebâî varlıkta cevherleri ve maddî sûretleri taayyün etsin diye âlem ve âleme ait türlerin sûretleri şeklinde cinslerin îcâdına güç yetirerek (temekkün) karar kıldı (istikrâr) mânâsındadır. Sonra vücûdî emir, Rahmân'ın dilediği gibi cevherlerinin terekküb etmesi hasebiyle, Arş'ı bütün mertebeleriyle istîlâ etmiş ve ona maddesini vermiştir. Bu Arş, dairevî hareketiyle zamanın sûretlerinin taayyünü için bir temel/asıl mesabesindedir. Konevî'de olduğu gibi Fergânî'ye göre de Vücûd emrinin zuhûru, Arş ile tamamlanmıştır. Zuhûr mertebelerinin Arş şeklindeki bu temeli; ma'na, ruh, sûret, zaman ve mekân'ın aslıdır ve vücûd emri, bu asıllar ile gayesine ulaşmıştır. Ardından emir; cevherler, tafsîller ve sûretlerin terkîbine kasd ve teveccüh etmiştir.<sup>747</sup>

Fergânî "Arş" kelimesini hem nekre hem de marife olarak kullanmıştır. Aslında bu duruma İbn Arabî'de de rastlarız. Arş kelimesi İbn Arabî'de marife halinde gelirse "Rahmân'ın istivâ ettiği Arş"ı anlarız. Nekre olarak gelirse durum biraz muğlaklaşır. Bu haliyle Arş metne göre bir anlam kazanır. Ulvî bir şeye nisbet edilirse, tenezzül mahalli olarak düşünülür. Alt mertebeye nisbet edildiğinde, Rahmân'ın Arş'ının bütün mevcûdâtı ihâta etmesi gibi, ihâta veya istîlâ fikri veren bir boyut kazanır.<sup>748</sup> Konevî'ye göre Arş'ta ve Arş ile zuhûr dereceleri tamamlanır. Arş'ın sûreti bütün mahsûs cisimleri ihâta eder ve cihetleri sınırlar. Bu yüzden istivâ, sadece Rahmân ismine izafe edilmiştir. Çünkü Rahmân ismi, her şeyi kapsayan rahmetin sûretidir ve onun küllî zuhûrları Arş'ta nihâyet bulur.<sup>749</sup> Bu arada Kâşânî'nin *Letâîf*'te "Arş" maddesine yer vermediğini de belirtmek gerekir.

### 2.3.5.3. Kürsî

Fergânî'ye göre hebâî varlığın taayyünü esnasında, ondan icmâlî-misâlî bir sûret taayyün etmiştir ve bu Arş'tır. Arşın altında/aşağısında ise icmâlî-cismânî bir sûret taayyün eder ve bu da Kürsî'dir. Kürsî'nin icmâlî husûsiyeti sebebiyle Kalem-i A'lâ'ya mazhâr olması daha uygundur. Kürsî, İsm-i Bârî için dairevî bir sûrettir ve

<sup>746</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>747</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 83; *Meşârikü'd-derârî*, s. 41-42.

<sup>748</sup> Suad el-Hakîm, *a.g.e.*, s. 791.

<sup>749</sup> Konevî, *Fukûk*, s. 273.

aynı zamanda latîf ve kesîf hissî, rûhânî, manevî sûretlerin ayrışması için kâbil bir mazhârdır.<sup>750</sup>

Fergânî'ye göre Kerîm Kürsî'nin üç ciheti vardır: Birincisi: İçerisindeki icmal, vahdet ve besâtet tesirinin ortaya çıkmasıyla Kerîm Kürsî, vücûb hazretinden bir özellik ve hükme tabi olur ki bu da hazret-i amaiyyetin iki veçhinden (imkân ve vücûb) biridir, yani vücûb tarafıdır. Bu özellik, âlem-i ervahtır. Kürsî'nin bu veçhi mertebe-i ervâhtaki bütün rûhânî sûretler için bir ayna mesabesindedir. Bu rûhânî varlıkların Kürsî'de misâlî sûretler kazanmaları, rûhânî sûretlerinden daha kesîf fakat cismânî-unsurî-terkîbî sûretlerinden daha latîf misâlî bir sûret ile olur. İkincisi: İçerisindeki tabîî rûkûnlerden kesret, terkîb ve tafsîlin tesirinin zuhûruyla Kerîm Kürsî, imkân hazretine ait bir özellik ve hükme tabi olur ki bu da hazret-i ameliyyedir. Bu özelliğe mertebe-i his ve şehadet de denir. Bu vecihle Kürsî, mürekkeb unsurî bütün sûretlerin zuhûru için ve bu sûretlerden ef'âl, akvâl, ahvâl, a'râz, keyfiyyet şeklinde neş'et eden her şey için kâbil bir ayna olur. Ancak bu sûretler, his ve şehadet âlemindeki sûretlerinden daha latîftir.<sup>751</sup>

Suad el-Hakîm'in *Mu'cem*'inde ve Kâşânî'nin *Letâif*'inde "Kürsî" maddesine rastlamıyoruz. Ancak İbn Arabî'nin *el-Ukletü'l-müstevfiz*'de Kürsî'yi Kerîm Arş olarak ele aldığını görüyoruz ki Suad el-Hakîm "Kerîm Arş" maddesini *Mu'cem*'ine almıştır.<sup>752</sup> İbn Arabî'ye göre Hak Teâlâ ikinci feleğe Kürsî adını vermiştir ve Kürsî Arş'ın boşluğundadır (cevf), tıpkı çöle atılmış bir halka gibi. Bu Kürsî'yi Hak Müdebbir Meleklerle ma'mûr etmiş, Mikâil (a.s) burayı mesken edinmiştir. Ayrıca İbn Arabî Kerîm Arş'ın Kürsî olduğunu ifade ederken, onun, iki ayağın konulduğu Kürsî olduğunu söyler.<sup>753</sup> İbn Arabî'ye göre Kürsî, Arş gibi hareketsizdir. Daha önce geçtiği üzere Arş'tan Kürsî'ye doğru sarkan iki ayağı ve Kürsî'yi, eş-Şekûr ismi var eder.<sup>754</sup> Konevî'ye göre her çeşit varlık ve emir, manevî infisâl hallerinden, Kalem-i

<sup>750</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 84; *Meşârikü'd-derârî*, s. 42.

<sup>751</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 84.

<sup>752</sup> Suad el-Hakîm, *Mu'cem*, s. 801-802.

<sup>753</sup> İbn Arabî, *Ukle*, s.92; *Futûhât*, c. 4, s.99.

<sup>754</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 4, s. 99.

A'lâ ve Levh-i Mahfûz makâmından Arş'a, sonra Kürsî'ye, sonra da her bir semâya menzil ve makâm olarak ulaştıktan sonra bu âlemde zâhir olur.<sup>755</sup>

#### 2.3.5.4. Âlem-i Misâl ve Cennetler

Fergânî'ye göre Kerîm Kürsî, cennetlerin aslıdır. Aslında Konevî de cennetin Kürsî'de olduğunu ifade eder.<sup>756</sup> Kürsî'nin bu üç yönüne göre cennetler tertip edilir: Amel cenneti, Mîrâs cenneti ve İmtinân cenneti. Bu cennetlerin dereceleri, 99 ismin asılları için mazhârlar ve sûretlerdir ki *Allah* ismi bu sayıyı yüze tamamlar. Fergânî bu bağlamda "*Cennette yüz derece vardır. Her bir derecenin diğer derece ile arası, semâ ile arz arası kadar geniştir. Firdevs bunların en yukarıda olanıdır. Cennetin dört nehri buradan çıkar. Bunun üstünde Arş vardır. Allah'tan cennet istediğiniz vakit Firdevs'i isteyin.*"<sup>757</sup> Fergânî buradaki dört nehrin çıkmasını, erkân-ı erbaa ile ilişkilendirir. Harâret rûknünden *Hamr/şarab nehri* çıkar. Burûdetten *su nehri* çıkar. Rutûbetten *süt nehri* çıkar. Yebûsetten de *bal nehri* çıkar. Bazıları bazılarında tereküb eder. Mukarrabîn olanlar bunlardan saf bir şekilde içer. Müminlerden ebrâr/iyi olanlar karışım ile içer.<sup>758</sup>

Fergânî, misâl âleminde gayr-i müslimin ve müslümanın, hatta insan ve insan dışı varlıkların; rûhaniyetlerinin misâlî bir sûret kazanmasında eşit olduğunu zikreder. Ona göre müslüman ve gayr-i müslimler için vücûdlarının maddelerinin nüzûlü esnasında ve rûhaniyetlerinin sûret kazanması esnasında misâl âleminde bir menzil vardır. Yani hem müslüman hem de gayr-i müslim için âlem-i misâlde bir menzil vardır ve bu menziller cennette ve cehennemdedir. Haddizatında cehennem de Kürsî'nin altında taayyün etmiştir. Yedi kat semâ, yeryüzü ve bunların arasındakiler taayyün ve temeyyüz ettiğinde, Fergânî'ye göre gayr-i müslimin ve müslümanın vücûdlarının maddeleri de tenezzül eder ve rûhaniyetleri bu maddeyle his âleminde sûret kazanır. Bu şekilde gayr-i müslim ve müslüman olarak his âleminde mütemeyyiz olarak zuhûr etseler de, cennet ve cehennemdeki menzilleri bellidir. Gayr-i müslim öldüğü zaman terkîbinin sûretinin kesâfeti ve ruhaniyeti üzerindeki cismâniyet hükmünün galebesi sebebiyle ruhuyla cehennemden cennete

<sup>755</sup> Konevî, *Fukûk*, s. 233.

<sup>756</sup> Konevî, *Fukûk*, s. 272.

<sup>757</sup> Tirmizi, "Sıfatü'l-cennet", 4 (Hadis no: 2531).

<sup>758</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 85.

yükselemez. Dolayısıyla cennetteki menzili boş kalır ve bu menzile, ruhuyla oraya yükselmiş bir mümin vâris olur. Çünkü müminin rûhâniyeti tabîliğine galebe çalmıştır. Fergânî burada “Kullarımızdan, takvâ sahibi kimselere vereceğimiz cennet işte budur.” âyetine<sup>759</sup> telmihte bulunmuştur. Kürsî'nin bu veçhine *Firdevs* denir ve cennetlerin en âlâsıdır, aynı zamanda *Cennet-i Mirâs*dır.<sup>760</sup>

Fergânî, *Cennet-i Amel* ve *Cennet-i Mirâsı* birleştirici ve toplayıcı bir vecih olarak *Cennet-i İmtinân*'ı zikreder ve içerisinde Cemâlullah'ı ru'yet tepesi olduğunu aktarır. Bu açıdan da *Cennet-i Adn* diye tesmiye edilir. *Cennet-i A'mâl* ise bunun alt tarafındadır ve his ve şehâdet âlemini takip eder. "Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahyetti. Ve biz, yakın semâyı kandillerle donattık, bozulmaktan da koruduk. İşte bu, Azîz, Alîm Allah'ın takdiridir."<sup>761</sup> âyetinde işaret edilen Vahdânî/ilâhî emir, vahdet hükmünün isbâtı içindir. Vahdânî/ilâhî emir, sûretinin korunması için Fergânî'ye göre Arş'ta vahdânî olarak zâhir olur. Sonra Kürsî'de ise tafsîlî olarak zâhir olur. Vahdânî emirdeki kesret, misâl âleminde ikiye ayrılır: Emr ve nehy. Emr, vahdet kesrete indiğinde, vahdetin tesirinin koruyucusu olmuştur. Nehy ise kesretten vahdete rücû ve urûc ile vahdete riâyet etmenin hâmilî olmuştur. Emr ve nehy nuzûl ve urûca bağlı olduğu için ve nuzûl ve urûcun mercîsi de vahdet ve kesret olduğu için, bunlardan maksûd olan şeyin ortaya çıkması emr ve nehy ile gerçekleşmiştir. Fergânî'ye göre bu sebeple bunlardan *şahsın kâim olduğu iki kadem* diye bahsedilmiştir. Hatta “Kürsî iki kademin mevzîidir” denmiştir. “Dehr” isminin mazhârı olan zamanı taayyün ettiren Arş üzerine Rahmân ismi istivâ ettiği gibi Rahîm ismi<sup>762</sup> de Kürsî üzerine istivâ etmiştir.<sup>763</sup>

### 2.3.6. Âlem-i Ecsâm

Ecsâm âlemi, Şehâdet âleminin ilk yarısını oluşturur ve insandan önceki mahlûkâtın yaratıldığı mertebeye tekâbül eder. Ahmed Avni Konuk'a göre, Zât'ın hâricte cisimlerin sûretleriyle zuhûrudur. Bir başka ifadeyle, taayyün-i sânde Zât'ın

<sup>759</sup> Meryem 19/63.

<sup>760</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 86.

<sup>761</sup> Fussilet 41/12.

<sup>762</sup> Aynı mesele için bkz. Konevî, *I'câz*, s. 293.

<sup>763</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 86.

ilminde henüz zuhûr kokusu koklamamış a'yân-ı sâbite; ervâh mertebesinde ruhlarına kavuşmuş, misâl âleminde şimdiki sûretlerinin mukâbilleri olan misâlî sûretlerine kavuşmuş, şehâdet âleminde de beş duyu ile hissedilen dünyevî sûretlerine kavuşmuştur. Şehâdet âlemindeki bu sûretler, misâl âlemindeki sûretlerinin aksine bölünme ve parçalanma kabul ederler.<sup>764</sup> Fergânî şehâdet âleminin ilk kısmı olarak ecsâm âlemini inceler. Burada, yedi kat semâ ve yeryüzü, tabiatın dört rûknü ve Hz. Âdem'in yaratılışını ele alır.

Fergânî'ye göre âlem-i ecsâm'a ait tabiat, Rahmânî nefesin sûretidir. Bu Rahmânî Nefes'in tesiri, latîf/soyut, basit/bileşik olmayan, ve mahsus/hissedilir bütün sûretlerin zuhûru için iki şekilde zâhir olmuştur: Birincisi alıcı/kâbil Hebâî varlığın sûretiyle tecezzî (bölünme), teba'uz (parçalanma), hark (yakma) ve iltiam (yanma) kabul etmez bir şekilde gerçekleşmiştir. İkincisi de bölünme, parçalanma, oluş ve çürüme kabul eder bir şekilde kesîf/somut, mürekkeb/bileşik, mahsus/duyu organlarıyla hissedilen sûretlerin tümüyle zâhir olur. Ayrıca Rahmânî nefesin mahsûs, latîf, bölünme kabul etmeyen sûretlerini mücmel ve mufassal olarak kabul eden şey Hazret-i Amaiyyet'e ait ve Âlem-i Misâl adı verilen bir hassa olduğu için meydana gelen bu sûretler âlem-i misâlde Rahmânî nefesten mücmel olarak Arş, Eflâk feleği, Burûc Feleği, Atlas Feleği ve Muhaddid Felek sûretinde; mufassal olarak da Kürsî ve Menâzil Feleği sûretinde zuhûr etmiştir. Rahmânî nefesten bu sûretlerin toplu bir şekilde zuhûr etmesi, Levh-i Mahfûz'daki ayrışmanın bütünleşmiş hâlidir. Bu sûretlerin ayrışmış vaziyette zuhûr etmesi ise Levh-i Mahfûz'daki icmâlin tafsîli olur. Âlem-i Misâl bu sûretler ile örtülüdür ve bunlardan geriye kalanlar terkîb ve kesâfet kabul eder. Bu mürekkeb kesîf sûretler rûkûnlerin terkîbiyle bölünme ve parçalanma kabul eder, bazıları bazılarıyla karışır, bazıları bazılarında şâmildir, bazıları bazılarında içkindir.<sup>765</sup>

Fergânî'ye göre bu terkîb ve imtizâc, hubbî gereklilik ve isimlerin ictimâ ve teveccühüyle hâsıl olur. Bu hâsıl olma hazret-i imkânda gerçekleşir ki buna *Hissî Mer'iyet/mazhâr* denir. Bu hissî mer'iyet, zamanın gölgesinde hazret-i imkân için bir sûret ve mazhârdır. Fergânî'nin bu karmaşık ifadelerinden onun şehâdet âleminin

<sup>764</sup> Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s.36.

<sup>765</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 86; Aynı mesele için bkz. Konevî, *Miftâh*, s.49.

ecsâm kısmına geçiş yaptığını anlıyoruz. Mîsâlî ve rûhânî sûretler artık kesîf fizikî bedenler kazanacak duruma gelmiştir. Ama bunun için de tedricîlik esastır ve bazı aşamalar gereklidir. Hebâ'nın rûkûnleri ve eserleri arasında temyîz ortadan kalkınca *Küllî Cisim*, bu hissî mertebede ve imkân hazretinin bu cihetinde *şey-i vâhid* olur. Yani tafsîl hâlindeki sûretler tekrar icmâl hâline döner. Bu tek olma, hazret-i amaiyyetin misâl âlemi cihetindeki tafsil, temeyyüz ve tekessüründen sonradır. Yani hissî mertebedeki bu durum, mertebe-i misâlde gerçekleşen bu tafsîl için bir icmaldir. Bu bağlamda Kur'an'da “O küfredenler görmediler mi ki, gökler ve yer bitişik idiler de Biz onları ayırdık; canlı olan her şeyi sudan yaptık. Hala inanmıyorlar mı?”<sup>766</sup> buyrulur.<sup>767</sup>

Fergânî bu bitişik/tek maddeye *Unsur-ı A'zam* (*En büyük unsur*) veya *Unsuru'l-anâsır* (*unsurlar unsuru*) dendiğini ifade eder.<sup>768</sup> Bitişik madde, önce semâların sonra da yeryüzünün yaratılması bağlamında vahdet-i vücûdda önemli bir yer tutar. İbn Arabî'ye göre Hebâ'dan ve Cism-i Küll'den sûretler ve şekiller zâhir olmuş, ardından da semâların ve arzın bitişik maddesi temeyyüz olmaksızın ortaya çıkmıştır. Sonra Hak bu bitişik maddenin ayrışmasına teveccüh etmiş, su (rûknü) bu bitişik maddenin vücûdunun aslı olmuştur. Dolayısıyla her şeyin sudan yaratılması bu şekilde sabit olmuştur.<sup>769</sup>

Fergânî, unsur-ı azam'ın dört rûknü olmasını, Hebâ'nın dört rûknü olmasına benzetir. Unsur-ı a'zamın ateş, hava, su ve toprak şeklinde rûkûnleri olduğu gibi, unsur-ı azamın aslı olan Hebâ'nın da harâret, burûdet, rutûbet, yebûset olmak üzere dört rûknü vardır. Bunlar aynı zamanda tabiatın da rûkûnleridir. Bu unsur-ı a'zam rûkûnleriyle beraber harekete geçer. Bu hareket kendisinde etkin bulunan aslî-hubbî hareketin bir muktezasıdır. Ayrıca unsur-ı a'zam, Rahmânî Nefes'in eserlerinin ve mazhârlarının bir kısmını teşkil eden bir maddedir. Bu hareket ile unsur-ı azam, ortaya çıkaracağı sûretlere ve bu sûretlerin birbirinden ayrışmasını gerektiren kemâline doğru şevkle meyleder. Bu hareket ve şevkî kuvvet, kuvvetli bir kaynak/mahz ve içerisinde hararetin gizli bir tesirinin bulunduğu bir mazhâr

<sup>766</sup> Enbiyâ 21/30.

<sup>767</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 87; *Meşârikü'd-derârî*, s. 43.

<sup>768</sup> Fergânî, *Meşârikü'd-derârî*, s. 43; *Müntehâ'l-medârik*, c. 2, s. 51.

<sup>769</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 1, s. 442.



gerektirir. Gerekli olan bu mazhâr, bu tesirin hükmüyle bitişik vaziyetteki bu maddeden meydana gelen vahdânî vasıflı mücmel bir buhar veya dumandır. Bu duman, birleşik vaziyetteki semâlardır. Sonra (tabîî) rükünlerin bazısı bazısından temeyyüz eder ve *fetk-i erkân* denen bu ayrışmada rükünler kısımlara ayrılır. Her bir kısım üzerinde –geri kalanlarını kapsamakla beraber– hebânın rükünlerinden iki tanesi baskındır. Tabîî rükünlerden öncelikle en kesîf olan *Toprak* rüknü ortaya çıkar. Bu en kesîf olan tabîî *Toprak* rüknü üzerinde, hebâî rükünlerden *burûdet* ve *yebûset* baskındır ancak diğer ikisi de bu en kesîf kısımda ve bu iki hebâî rükün üzerinde tahakkuk eder. *Toprak* rüknü, yeryüzünün bitişik halidir. İkinci kısım ise, birincisinden daha latiftir ve üzerinde *burûdet* ve *rutûbet* baskındır, diğer ikisi de yine burada tahakkuk eder. Bu da *Su* rüknüdür. İkinci kısımdan daha latîf olan üçüncü kısım üzerinde *harâret* ve *rutûbet* baskındır, öte yandan diğerleri de burada sâbittir. Bu da *Hava* rüknüdür. Dördüncü kısımda ise *harâret* ve *yebûset* baskındır ve üçüncüden daha latiftir. Bu da *Ateş* rüknüdür.<sup>770</sup>

Fergânî'ye göre fiziksel âlemdeki nesnelere şekilleri Allah'ın *Mürîd* ve *Bârî* isimleri tarafından belirlenir ve verilir. Kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak, âlem-i ecsâma göre hey'etleri belirlenmiş (mersûm) şeyler *Mürîd* ve *Bârî* isimlerinden ortaya çıkar. Amaç, Musavvir isminin İmam İsimler olarak belirlenmiş yedi asıl ismin hakikatleri için semâvî, ulvî, latîf, cismânî mazhârları ve felekî sûretleri taayyün ettirmesidir. Bir başka amaç, bu hakikatlerle belirlenmiş yedi imam isim (Hayy, Alîm, Mürîd, Kâdir, Kâil, Cevâd ve Muksit) için Musavvir isminin kevkebî-nûrânî mazhârlar ve sûretler taayyün ettirmesidir. Bu mazhârlar ve sûretler, altlarındaki kevn ve fesâd âleminde gerçekleşen teşekkülleri ve birbiriyle bağlantıları açısından, isimlerin teveccühleri ve ictimalarının neticeleridir. Arzî-kesîf-mürekkeb sûretler mürekkebât ve müvelledâta ait cinsler, şahıslar ve nev'ler şeklinde var edilir. Bu bağlamda, semâvât ve arzın mertûk/bitişik maddesi taayyün ettiği için ve semâvât ve arz bu latif duman, buhar ve kesîf-mürekkeb arz olarak birbirinden temeyyüz ettiği için, "*Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, "İsteyerek veya istemeyerek gelin" dedi. İkisi de, "İsteyerek geldik" dediler" âyeti*<sup>771</sup>

<sup>770</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 87-88; *Meşârikü'd-derârî*, s. 44.

<sup>771</sup> Fussilet 41/11.

mucibince *Musavvir* ismi, maddelerine hitâb ederek her birine kendine uygun sûreti verir. Bu yüzden semâvât ve arz kemâlin aslını izhâr etmek maksadıyla kahr ve baskı ile kabûlü gerekli kılar. Fergânî bu âyeti *Meşârik*'te ayrıntılı bir şekilde incelemez ama *Müntehâ*'da şöyle tefsir eder: "Yani her ikiniz (gök ve yer) için Musavvir'in ilminden hangi sûret biçilmişse o sûreti kabul etmeye isteyerek veya istemeyerek yönelin. İsteyerek, yani (bu sûretin Allah'ın) seçmesine dayandığını, küllî aslından çıkan herşeyi kabûlüyle ilgili kemâli bilen ve bu kabûlü, Zat'a yönelirken hiçbir mani olmaksızın seçen" bir şekilde. İstemeyerek, yani (bu sûretlerin) imkânına ve yokluğundan birisini (Allah'ın) seçmesini ve (bundaki) kemâlini bilmeyerek". Bundan dolayı da cebren ve kahren/zorlayarak kabule iltizam edin/yapışın ki kemâlin aslı ortaya çıksın. Onlar (gök ve yer) fitratın/yaratılış şeklinin aslına yakınlıklarından dolayı " itaat ederek geldik" demişlerdir."<sup>772</sup> Vahdet ve icmâl hükmü semâvât ve arzda vücûd vasıflarının en özelidir. Kesret ve tafsîl hükümleri ise imkân (âlemine ait) özelliklerdir. Aslî-hubbî hareketin ve esmâî teveccüh ve ictimâ'nın hükmü, unsur-ı a'zam üzerinde Musavvir isminin hükmüyle sârîdir.<sup>773</sup>

### 2.3.6.1. Yedi Kat Semânın Yaratılması

Fergânî mertûk/bitişikliğin ayrışmasının neticesi olarak semâların yaratılmasına geçer. Ona göre bu rûhânî mertûk madde, merkez noktası etrafında dairevî bir harekete başlar ve bir vecihten birinci, diğer vecihten dördüncü semâ, *Musavvir* isminin hükmüyle sûret kazanır. Bu semâ, *Hayat* sıfatı ve hararetin galebesi ve *Musavvir* isminin aynı için kendisiyle taayyün ettiği isim olan *Hayy* ismine ait ilâhî bir çizim/yüce bir sûret (mersûm-i kerîm) mucibince bir mazhâr olur. Ayrıca *güneş* adı verilen nûrânî bir mazhârı da vardır. Güneş, semâî sûret için müdebbir bir nefis gibidir. Ardından bu semânın üzerinde üç semâ ve altında üç semâ daha taayyün eder ve toplam yedi olur.<sup>774</sup> Bunların her birinde de müdebbir bir nefis taayyün eder ve bu da her bir semânın özelliğini taşıyan bir

<sup>772</sup> Aynı mesele için bkz. İbn Arabî, *Futûhât*, c. 4, s. 169.

<sup>773</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 88-89.

<sup>774</sup> Yedi kat semâ için bkz. İbn Arabî, *Futûhât*, c. 6, 371.

kevkebdir/gezegendir. Bu kevkebler, her bir semâda etken olan bir hakîkatle/sıfatla taayyün eden belirli bir ismin mazhârıdır.<sup>775</sup>

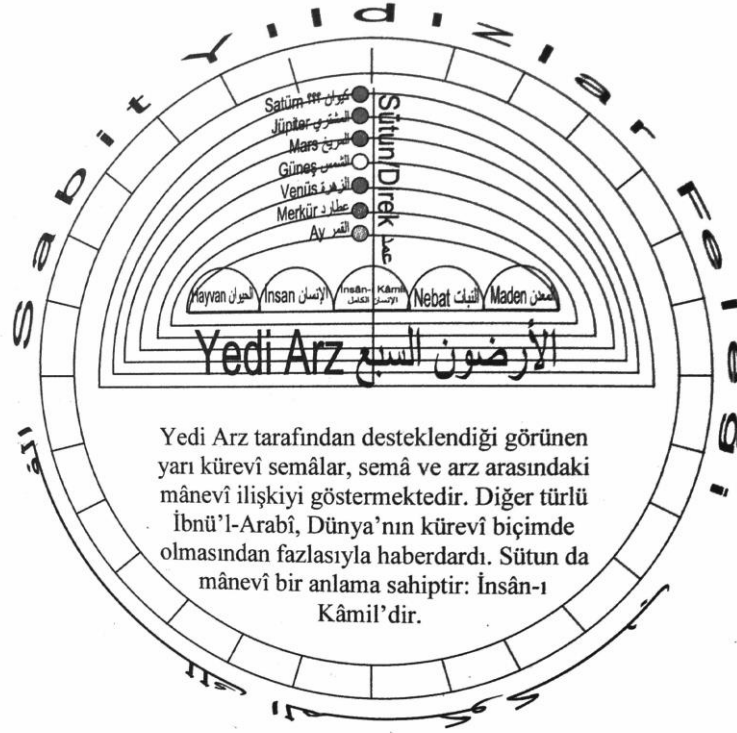
Fergânî yedi kat semânın her birinin hangi sıfatın mazhârı olduğunu anlatarak devam eder. Ona göre dördüncü semâ, *Hayat* sıfatının mazhârı olarak yedi semânın ortasında bulunur. Üçüncü semâ *İrade* sıfatının, ikincisi *Iksât* ve *Adl* sıfatının, birincisi *Kavl* sıfatının mazhârıdır ve dolayısıyla Kur'ân'ın tenzîl olduğu *Beytü'l-izze* adını alır. Beşinci semâ *Kudret*, altıncı semâ *İlm*, yedinci semâ ise *Cûd* sıfatının mazhârıdır ve Hz. İbrahîm buraya mensûb olduğu için cömertlikle mevsûftur. Daha önce dediğimiz gibi güneş, câmi' olan Hayy isminin ve bu ismin en kâmil mânâda hayat verici hükmünün zuhûrunun mazhârıdır. Kevkeb-i Zühre/Venüs, *Mürîd* isminin mazhârıdır ve bu ismin sûret verici hükmünün zuhûrunun da mazhârıdır. Kevkeb-i Utarid/Merkür, *Muksit* isminin mazhârıdır, bu ismin bir vecihten *Bârî* ismi şeklindeki tâbî hükmü burada daha zâhirdir. Kevkeb-i Kamer/Ay, *Kâil* isminin mazhârıdır, ve bu ismin *Hâlık* olan tâbîsinin saltanatı burada daha kuvvetlidir. Kevkeb-i Merih/Mars, *Kâdir* isminin mazhârıdır. Kevkeb-i Müşterî/Jüpiter, *Alîm* isminin mazhârıdır. Kevkeb-i Zuhâl/Satürn, *Cevâd* isminin ve Rabb isminin saltanatının mazhârıdır. Fergânî *Müntehâ'l-medârik*'te bu gezegenlerin yerlerinden bahsetmez ama *Meşârik*'te sıralamayı bize bildirir. Ezcümle birinci semâda Zuhâl, ikinci semâda Müşterî, üçüncü semâda Merîh, Dördüncü Semâ'da Güneş, beşinci semâda Zühre, altıncı semâda Utarid, yedinci semâda Kamer vardır.<sup>776</sup> Bazı feleklerin cüzleri arasında hâsıl olan Felekî oluşumun sûretleri, hey'etleri, bu kevkeblerin bazısının bazısıyla ictimâ', teşekkül ve bağlarının sûretleri; bu yıldızların/gezegenlerin ve tesbihlerinin semâların ve feleklerin içerisindeki varlıklarda yüzmeleri sebebiyledir. Bu duruma "Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir felekte yüzerler" âyeti<sup>777</sup> işeret eder.<sup>778</sup> Bu yedi semâyı ve kevkeblerini/gezegenlerini İbn Arabî'nin çizdiği tabloda daha net görmek mümkündür:

<sup>775</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 89.

<sup>776</sup> Fergânî, *Meşârikü'd-derârî*, s. 45; İbn Arabî, *Futûhât*, c. 6, s. 189.

<sup>777</sup> Yâsîn 36/40.

<sup>778</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 90. Aynı mesele için bkz. *a.g.e.*, c. 2, s.51.



Şekil 1. Sâbit Yıldızlar Feleği<sup>779</sup>

Muhammed Hacı Yusuf'un kitabından aldığımız ve orijinalini İbn Arabî'nin *Futûhât*'ta verdiği bu şekilde Mükevkeb (Sabit Yıldızlar) Feleği ve 28 takımyıldız bölünmüş halini görüyoruz. Bu mükevkeb felek içinde gezegenleriyle birlikte yedi semâ ve yedi arz tasvir edilmekte, yarım dairelerin ortasındaki çizgi ise insan-ı kâmilî temsil etmektedir. Çizginin sağında ve solunda Maden, Nebat, İnsan ve Hayvan âlemleri vardır.

Fergânî'ye göre bu isimlerin, eserlerinin, tâbîlerinin, fer'lerinin, fer'lerinin fer'lerinin vs. ve asıl ve fer' isimlerin eserlerinin hükümlerinin mazhârları, semâvât ve arz arasındaki kevn ve fesad âleminde tesirleri ve eserleri daimî olan bir mazhâriyete sahiptir. Bu mazhâriyet bazen bu sebepler ve mazhârlar aracılığıyla olur. Zira bu sebepler ve mazhârlar eşyada bu isimlerin tesirini kabul etmek için gerekli

<sup>779</sup> Muhammed Hacı Yusuf, *İbn Arabî, Zaman ve Kozmoloji*, trc. Kadir Filiz, Nefes Yay., İstnaul, 2013, s. 44; İbn Arabî, *Futûhât*, c. 6, s. 189. İbn Arabî'nin felekler tasnifine XX. asrın bilgileri ışığında eleştiriler için bkz. Ertuğrul, *a.g.e.*, ss. 267 vd.

donanım mesabesinde. Eşya, mazhârlar ve sebeplere izafe edilen fiil ve tesir değil, müsebbebâtır/ sebepler sonucu ortaya çıkanlardır. Fiil ve tesir bu isimlerin aynlarına izafe edilir. Bu da, tıpkı his âleminde sair mer'î/görünen sebeplerde olduğu gibi, hikmet âleminin ve içerisinde münderic bulunan kudretin muktezasıdır. Bazen bu isimler vasıta veya mazhâr olmaksızın doğrudan aynlarıyla tesir ve amel ederler. Bu durum, mazhârlar ve esbâbın zâhirî hükümlerinin aksine bir durumdur. Bu da kudret âlemi ve içerisinde münderic bulunan hikmetin muktezâsıdır. Hikmet, bu dünyevî-hissî varoluşta sebepler ve mazhârlar aracılığıyla baskın olarak zuhûr eder ve celânın kemâline müteallık esmâî kemâli zâhir kılar. "De ki: Herkes, kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar. Bu durumda kimin doğru bir yol tuttuğunu Rabbiniz en iyi bilendir" âyeti<sup>780</sup> mucibince bu isimlerin küllî mazhârlarının hükümleriyle küllîyât, cüz'î mazhârlarının hükümleriyle de cüz'iyât zâhir olur. Bu durum, isimlerin aynlarında ve isimlerin felekî ve kevkebî küllî mazhârlarında sârî olan ilâhî-küllî-vahtânî emrin tesiriyle olur. Bu duruma da "Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahyetti. Ve biz, yakın semâyı kandillerle donattık, bozulmaktan da koruduk. İşte bu, azîz, alîm Allah'ın takdiridir" âyeti<sup>781</sup> işaret eder.<sup>782</sup>

### 2.3.6.2. Yer Yüzünün Yaratılması ve Zaman Ölçü Birimleri

Aslî hubbî hareket ve rûhânî, misâlî ve hissî mazhârları açısından esmâî ictimâ ve teveccühâtın hükmüyle gökler ve rûkûnlerin birbirinden ayrılmasından sonra mertûk-turâbî madde, hareketlenir, ayrılmaya başlar, arz/yeryüzü halini alır ve *Musavvir* ismi onu, aklî idrâk açısından kürevî bir sûretle sûretlendirir. Fergânî buna delil olarak "Bundan sonra da yeri yayıp döşedi/yuvarlattı"<sup>783</sup> âyetini aktarır.<sup>784</sup>

Bu kürevî sûret (yeryüzü), Arş'ın sûretine izâfe edilen harekete bağlı olarak 24 dereceyle taayyün eder ve buna bir gün (24 saat) denir. Kürsî'nin hareketinden de Kevâkib/Menâzil feleği taayyün eder. Gerikalan feleklerin, unsurların, daire şekline

<sup>780</sup> İsrâ 17/84.

<sup>781</sup> Fussilet 41/12.

<sup>782</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 90; *Meşârikü'd-derâî*, s. 45.

<sup>783</sup> Nâziât 79/30. Fergânî'nin dairevî sûret çıkarımını yaptığı kelime âyette geçen نَحَاها kelimesidir. Bu kelimenin deve kuşu yumurtası ile aynı kökten gelmesinden hareketle bazı meallerde "yuvarlattı" veya "yuvarlak şekil verdi" mânâları tercih edilmiştir.

<sup>784</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 90.

sahip yayılmış/mebsût arzın taayyününden arşî günün devri, gece, gündüz, hafta, ay, sene ve bunların hesapları meydana gelir. Fergânî bunların "işte bu Azîz ve Alîm olan Allah'ın takdîriyledir"<sup>785</sup> âyetiyle gerçekleştğini ifade eder. Zaman, belli bir yevmî-küllî hareketin miktarı olması itibariyle, Muhaddid feleğe izafe edilen cisimler ve a'râzdan ortaya çıkacak şeyler için bir mahal ve zarf olur; yani bu şeyler zamana mahkûmdur. Bunun sebebi şudur: Manevî veya sûrî bir mahalde var olan her şey bu mahallin hükmü altındadır. Zaman şeklindeki bu mahallin zuhûru, mahsûs her bir şeye hakim olan his mertebesi için zamanın bir sûret ve mazhâra benzemesi sebebiyledir. Fergânî'ye göre mahsus/duyularla algılanan şeyler için *Hâlık* ismi bu şekilde takdîrde bulunmuştur.<sup>786</sup>

Daha önce geçtiği üzere, amâ' hazreti ve hakikat-i insânîyeden müteşekkil berzahiyet, imkân ve vücûb âlemlerini birleştirir. Fergânî'ye göre vücûb, rahmetle uzatılmış bir el hükmündedir. Araf sûresi 156. âyette geçen "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır" ifadesinde zikredilen rahmetin özellikleri itibariyle bu el sağ el mesabesindedir. İmkân ve malûmât âlemi ise diğer el hükmündedir. Bütün mümkünlerin zuhûru ve aynlarını ihtivâ eden esmâî kemâlâtın bereketi ile bu el de hakîkî kemâle nâzır sağ el hükmündedir; zira Hak için sol el düşünülemez. Cismânî ya da rûhânî mazhârlardan hangilerinde vahdet ve besâtet ve letâfet en zâhir hüküm olursa –semâvât gibi– vücûba hazretine, tesirine ve fiiline mazhâriyeti daha kuvvetlidir ve iki sağ elden birincisine izâfe edilmesi daha uygundur. Bu mazhârlardan hangilerinde de kesret, terkîb ve kesâfet hükmü daha bâriz ise –arz gibi– imkân hazretine, mâlûmâta, kabul ve infial hükmüne mazhâriyeti nisbeti daha kuvvetlidir. Bu da, Fergânî'ye göre edeb gereği olarak, mutlak ele veya ikinci ele nisbet edilir. Fergânî burada Zümer sûresi 67. âyette geçen " Gökler O'nun kudret eliyle dürülmüş olacaktır" ifadesine işaret eder.<sup>787</sup>

### 2.3.6.3. Müvelledât: Mâdenler, Bitkiler, Hayvanlar

Rahmânî nefesin var edici tesiri unsur-ı âzâm sûretiyle zâhir olduğunda, mürekkeb kesafetinin bitişikliği yedi kısma ayrılır. Bunların dört tanesi anasır-ı

<sup>785</sup> Yâsîn 36/38.

<sup>786</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 91; *Meşârikü'd-derârî*, s. 45. Zaman konusunda ayrıca bkz. *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 457.

<sup>787</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 92.

erbaadır: (ateş, hava, su, toprak) ve üç tanesi de bu dört taneden müterekkib tâbîlerdir. Rükünlerden müterekkib *Müvelledât* adı verilen bu üç tâbî; madenler, bitkiler ve hayvanlardır. Herhangi bir şey, ancak varlığını kabul edecek bir mertebe ve mahalde zuhûr ettiği için, *Muksit* isminin hazretinden taayyün eder. Ayrıca kendisi için amâ' hazretine ait berzahiyetten neş'et eden üç tane i'tidâlî mertebe vardır. Rükünlerden müterekkib her bir mizâcın zuhûru bu üç mertebeden birinde hâsıl olur. Bu rükünlerden oluşan her bir mizâcın aslı ve maddesi, belirli bir rüknün cüz'üdür. Geri kalan rükünlerden hâsıl olan diğer cüz'ler bu aslî cüz üzerine vârid olur. Bu vâridatta, aslî muhabbet etkindir.<sup>788</sup>

Bunlardan ilk taayyün eden *i'tidâl-i maden* mertebesidir. Çünkü maden, Fergânî'ye göre asılları için en kâmil teşekküldür. Korunmaya ihtiyacı yoktur. Değişime karşı diğer maddelere göre daha kuvvetlidir. Madenin terkîbinde ve karışımındaki aslî cüz, ateş cüz'üdür. Basıtlara yakınlığı ve kendisindeki besâtetin kuvveti sebebiyle ateş, aslî cüz olmuştur. Hava, su ve toprak cüzleri ateş cüz'ü üzerine vârid olmuştur ve bu şekilde imtizâc ve terkîb hâsıl olmuştur, *Musavvir* isminin hazretinden maden sûreti bu şekilde kabul edilir. Hayy isminden ise bu terkîbi inhilâlden koruyacak ve kemâle ulaştıracak tesir kabul edilir.<sup>789</sup> Fergânî, İbn Arabî'nin<sup>790</sup> aksine madenlerin yaratılmasında *Azîz* isminin rolünden bahsetmez.

Fergânî'ye göre, gümüş ve demirin yaratılmasında olduğu gibi, madenî sûretin tamamlanma sürecinin başında pek çok amel ve muamele gerekir. Sürecin ortasında ise, altının yaratılışında olduğu gibi, ancak az bir muamele gerekir. Nihâyetinde ise, örneğin yâkut ve mercan gibilerinin yaratılmasında, amel ve muameleye dair hiç bir şeye ihtiyaç yoktur. Rükünlerden geri kalanlarının cüzlerinin ateş cüz'ü üzerine vürûdundan önce ateş cüzü yine ateş cüzleri ile terkîb edilir. Bu terkîb bu mertebede sûret şeklinde nârî imtizâc (ateşten karışım) halinde ortaya çıkar. Fergânî bu aşamada İblis'in ve cinlerin yaratılmasına değinir. Ona göre bu durum, sûretleri kendilerinden farklı bir şeyden mürekkebe varlıklardan gizli olan Cinnî

<sup>788</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 93. Müvelledât için bkz. İbn Arabî, *Futûhât*, c. 4, s. 459; Konevî, *Miftâh*, s. 49.

<sup>789</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 93; *Meşârikü'd-derârî*, s. 46.

<sup>790</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 4, ss. 133-134.

ruhlarla alakalıdır ve bunların başında İblîs gelir.<sup>791</sup> Madenî terkîbde en yüksek derece, altının sûreti kabul etmesidir. Zira altının sebât kuvveti vardır, âfetlerden nâkisalardan etkilenmez, uzun süre sağlam kalır. Fergânî'ye göre Madenî varoluşta (mevelled) bazı özellikler ve faydalar hâsıl olur ki onların temelleri/ümmehatı mesabesindeki rükünlerde bu yoktur. Bunlar renk, tat, örtme, takviye, besleme, süsleme, ihtiyaçları yerine getirmede kendi başına veya bir başka şeyle âlet olma gibi özellikler ve faydalardır.<sup>792</sup> Fergânî'nin bu ifadelerinden meseleyi İbn Arabî'ye oldukça benzer bir şekilde ele aldığını anlıyoruz. Ancak İbn Arabî madenlerin yaratılışında aktif rolü *Azîz* ismine verir. Bununla beraber İbn Arabî de madenlerde kemâl mertebesinin altına ait olduğu görüşündedir.<sup>793</sup>

Fergânî maden mertebesini anlattıktan sonra nebât mertebesine geçer. Maden mertebesinden sonra Emr-i İlâhî, aslî-hubbî hareketin hükmüyle terkîbe iner ve mertebe-i i'tidâl-i nebâtî taayyün eder. Burada terkîbe katılan *Hava* cüz'üdür. Diğer rükünler (ateş, su, toprak) *hava* cüz'ü üzerine vârid olur. Bu nebâtî sûret *Hayy* isminden nebâtî bir ruh talep eder ve kabul eder. Sûret bu ruhla hayat bulur ve kendisine münasib kemâle ulaşana kadar bu ruh, sûreti muhafaza eder. Bu kemâle de aslî muhabbet tesiriyle ulaşılır. Bünyesindeki nebâtî ruhuyla, ümmehâtında veya madenî sûrette olmayan şu faydalar zâhir olur: Gıda, büyütme, türeme, çekme, itme, sindirim, tutma.<sup>794</sup> Yine burada dikkat etmek gerekir ki İbn Arabî nebât mertebesini *Rezzâk* ismiyle ilişkilendirirken<sup>795</sup> Fergânî *Hayy* ismiyle ilişkilendirir.<sup>796</sup>

Sıra hayvan mertebesine gelmiştir. Fergânî'ye göre nebât mertebesinden sonra emr-i İlâhî, aslî-hubbî hareketin hükmüyle terkîbe iner ve mertebe-i i'tidâl-i hayvânî taayyün eder. Su cüz'ü, bu terkîb ve mîzacdâ aslî cüzdür.<sup>797</sup> Bu karışım *Musavvir* isminden, yatay/ufkî bir sûret olan hayvan sûretini kabul eder. *Hayy* ve *Kayyum* isimlerinden de hayvânî/hayat sahibi bir ruh talep eder. Aslî kuvveleriyle bu ruh ve sûreti idâre ve muhafaza eder. Bu kuvveler: şehvet ve gadabdır. İ'tidâl-i Hayvânî,

<sup>791</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 2, s. 243; Aynı mesele için bkz. İbn Arabî, *Futûhât*, c. 4, s. 144-145.

<sup>792</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 93-94.

<sup>793</sup> Madenlerin yaratılmasına dair bkz. İbn Arabî, *Futûhât*, c. 4, s. 133-136.

<sup>794</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 94; *Meşârikü'd-derârî*, s. 46.

<sup>795</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 4, s. 136.

<sup>796</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 94; *Meşârikü'd-derârî*, s. 46.

<sup>797</sup> Canlıların sudan yaratıldığına dair bkz. Enbiyâ 21/30.



bitkilerden fazla olarak havass-ı zâhire, irâdî ve ihtiyârî olarak mekân değiştirme kuvvelerine de sahiptir.<sup>798</sup>

Fergânî, bazı hayvanların terki b ve mizâclarında, erkân-ı erbaadan ikisinin hükümlerini istidadları ile talep ettiklerini belirtir. Toprak cüz'ünün hükmü, hayvânî sûreti yeryüzüne cezbeder, ta ki hayvânî sûret toprağa bağlı ve bitişik olur. Su cüz'ünün hükmü onu bir mekândan diğerine intikal ettirip taşır. Bazı hayvanlar bu iki hüküm muktezâsınca karınları üzerinde yürür. Bazılarının mizâc ve terkîbinin kıyâmı ise toprak ve su cüzlerinin galebesini gerektirir, insan gibi yeryüzünde iki bacağı üzerinde hareket eder. Bazılarında ise su ve hava cüzlerinin galebesi vardır, bunlar da karada ayaklarıyla yürür ve havada kanatlarıyla uçarlar. Bazılarının kıyamında ve hareketinde ise bu dört cüz'ün hepsi müsâvidir. Bunlar da dört ayak üzerinde hareket edip yürürler. Bazılarının kıyâmı ve hareketleri ise, rükünlerden ve müvelledâtan oluşan çoklu bir kuvvettir. Bu mânâya göre, "Allah, bütün canlıları sudan yarattı. İşte bunlardan bir kısmı karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayak üzerinde yürür, kimisi dört ayak üzerinde yürür. Allah, dilediğini yaratır. Çünkü Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir." âyeti<sup>799</sup> mucibince bazı hayvanlar da pek çok ayak üzerinde hareket ederler.<sup>800</sup> Hayvanların yaratılmasında Fergânî'ye göre *Hayy* ve *Kayyum* isimleri rol oynarken İbn Arabî'ye göre *Muzill* ismi rol oynar.<sup>801</sup>

#### 2.3.6.4. Hz. Âdem'in Yaratılması

Fergânî üçüncü asıl olan misâl âlemi ve melekût âlemi adını verdiği bölümde âlem-i ecsâmı bitirirken, Hz. Âdem'in yaratılışını ele alır. Ona göre emr-i İlâhî'nin ineceği ve mufâz olan Rahmânî nefesin eserinin varacağı son nokta; arzî-turâbî rükün, terkîb ve mizâcdır. Bu rükünün cüzlerinin ve geri kalan rükünlerin cüzlerinin aslı olan terkîb ve mizâc üzerinde bütün karışım mertebelerini câmi' olan bir mizâc vârid olur. Vücûdî emir bu mizâca uğrar ve *Küll'ün* ahkâmıyla boyanır. Bu emir dairevîdir ve mebdei, müntehâsına muttasıldır. Bu dairevî emrin nuzûlü temsil eden ilk yarısı yeryüzündeki toprak karışımıyla son bulur. Dairevî emrin tamamlayıcısı olan bu karışımın zuhûru için saydığımız bu üç i'tidâlî mertebeye şâmil bir mertebe

<sup>798</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 94; *Meşârikü'd-derârî*, s. 46.

<sup>799</sup> Nûr 24/45.

<sup>800</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 95.

<sup>801</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 4, s. 141.

vardır. Hatta ulvî ve süflî bütün berzahî mertebelere de şâmidir. Bu mertebe birinci ve ikinci berzahların sûreti olan insan mertebesidir. Bu birinci ve ikinci berzahlar insânî hakîkatin en bâtınıdır. Bütün mertebelerin mîzânı ve asılları ve menşe'lerinin de sûreti bu sûrettir; ancak bu sûret, ma'kûl bir sûrettir. Henüz fizikî bir varlığı yoktur. Bu sûretteki karışım/mîzâc, insanın mahsûs (duyularla algılanabilen) sûretidir. İlâhî nefh ile insânî sûrete üflenen ilâhî rûh ise, Rahmânî nefesin tecellîsinin sûretidir.<sup>802</sup>

Fergânî insanın yaratılışında toprak unsurunun baskınlığını zikretmekle beraber diğer unsurların da etkisini inkar etmez. Aslında onun bu görüşünün temellerini Hipokrat'ın “hıltlar/sıvılar” teorisine dayandırabiliriz. Eski tebâbette kâinâtın esasını oluşturan “su, hava, toprak ve ateş” şeklindeki erkân-ı erbaaya karşılık insanda dört sıvı bulunur. Bunların adları “kan, kara safra, sarı safra ve balgam” olarak sıralanır ve vücutta icrâ ettikleri “harâret/sıcaklık, burûdet/soğukluk, rutûbet/nem ve yebûset/kuruluk” işlevleriyle bilinirler. Bu işlevler de vahdet-i vücûdda dile getirilen Hebâ'nın dört rûknüdür. Kan kalpte, kara safra karaciğerde, sarı safra dalakta ve balgam beyinde üretilmektedir. Bu dört sıvı vücutta dengeli bir şekilde bulunduğu zaman vücut sıhhatli, denge bozulduğu zamansa hasta olur. Meselâ insan çok durgunsa beyin balgamın hâkimiyetindedir. Kara safranın fazlalığı insanı melankoli eder. Çok fazla sarı safra, gereksiz endişe ve kaygının kaynağıdır. Çok fazla kan, değişen mizâcî oluşturur. Bu teori birçok millette asırlar boyu kabul görmüş ve esas alınmıştır.<sup>803</sup> İbn Arabî'de de bu doğrultuda görüşlere rastlamak mümkündür. Ona göre Allah insanı, harâret-soğukluk, kuruluk-rutûbet, safrâ-sevdâ, kan ve balgam gibi birbirine zıt bazı unsurların toplamı olarak yaratmıştır.<sup>804</sup> Safrâ-sevdâ, kan ve balgam âlemdeki anâsır-ı erbaa olan ateş, hava, toprak ve suya karşılık vücutta bulunan dört temel hılttır (ahlât-ı erbaa). Ateşin eseri safrâ, havanın eseri kan, suyun eseri sevdâ, toprağın eseri balgamdır. Hayvânî cisim bu dört tabiat üzerine biner.<sup>805</sup> Bu meseleye Konevî de işaret etmiştir. Ona göre Ehadiyet-i Cem' makâmının 16 mertebesi vardır: Dördü aslî-ilâhî (Hayat, İlim, İrade, Kudret), Dördü

<sup>802</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 95; *Meşârikü'd-derârî*, s. 47. Aynı mesele için bkz. *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s.228.

<sup>803</sup> Ayşegül Demirhan Erdemir, “Ahlât-ı Erbaa”, *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 124.

<sup>804</sup> İbn Arabî, *Futûhât*(1994), c. 5, s. 61.

<sup>805</sup> İbn Arabî, *a.g.e.*, c. 3, s. 427; c. 4, s. 560; c. 1, ss. 63-65.

tabiî (Harâret, Yebûset, Rutûbet, Burûdet), dördü unsurî (ateş, hava, su, toprak) ve dördü de beşerî mizâca ait ahlât-ı erbaadır (safra, kan, sevdâ[kara safra], balgam).<sup>806</sup>

Daha önce de ifade edildiği gibi taayyün-i sâni mertebesi olan ikinci berzah, Vâhidiyyet ve Ehadiyyetin arasını birleştirici birinci berzahın, yani taayyün-i evvelin sûretidir. Fergânî, taayyün-i sâni mertebesindeki ikinci tecellîyi zâhirî ve nefesî bir tecellî olarak zikreder. Bu tecellî, “gaybî, bâtinî, hakîkî” olarak nitelenen birinci tecellî için bir gölge ve sûrettir. Aynı şekilde bu i'tidâlî ve kapsayıcı insânî mertebeye ve bu mertebede hâsıl olmuş insânî mürekkebe mîzâc, kendisine ruh nefhedildikten sonra, bu tecellî ve berzah için bir sûret olur. Bu durumda zâhirî-bâtinî isimler, hakikatler ve sıfatlardan bazıları bu sûreti kapsayıcı mahiyettedir. Fergânî bu görüşlerini desteklemek sadedinde "Allah Âdem'i kendi sûreti üzerine yaratmıştır"<sup>807</sup> veya "Rahmân'ın sûreti üzerine yaratmıştır"<sup>808</sup> hadislerini zikreder. Hz. Âdem'in hakikati, ikinci tecellî ve berzahın câmi' olduğu bütün ilâhî-kevnî hakikatler, sıfatlar ve isimleri kapsadığı için umûmîdir. Hz. Peygamber (s.a.s) ise hakikati ve sûretiyle ilk berzahı kuşatır. Aynı şekilde melekler de Hz. Adem'in üzerine yaratıldığı Rahmânî sûrete izâfe edilen *yed-i kuvvet* cümlesindedir. Dolayısıyla melâike, Âdem aleyhisselâmın hakikatine ve cem'iyetine ait sûretin cüzlerinin mazhârlarıdır.<sup>809</sup>

Fergânî, Hz. Âdem'in “sûret üzere yaratılışı”nı 631. beytin şerhinde ele alır. Beyit şu şekildedir:

و إني و إن كنت ابن آدم صورة  
فلي فيه معنا شاهد بأبوتي

*Her ne kadar sûreten Âdemoğlu isem de,  
Benim için Âdem'de, ata oluşuma şahid bir mânâ vardır.*

Fergânî'ye göre ezeli ilim hazretinde ilmî vücûdları olan, yani sadece Hakk'ın ilminde ma'lûm sûretleri olan a'yân-ı sâbite, misâlî âlemde misâlî sûretler kazanır ve

<sup>806</sup> Konevî, *Miftâh*, s. 52.

<sup>807</sup> Buhari, "İstizan", 1 (Hadis no: 6227).

<sup>808</sup> Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, c. 12, s. 430, İbn Ebî Âsım, *E's-sünnetü li İbn Ebî Âsım*, thk. M. N. Elbânî, Meketbetü'l-İslâmî, Beyrut, 1400, ss. 228-229.

<sup>809</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 95-96.

bu misâlî sûretlerinin bir mislini de şehadet âleminde ittihaz eder. Fergânî'ye göre bu durum, "Allah Âdem'i sûreti üzerine yarattı" ifadesinin anlamlarından biridir. Fergânî burada geçen "hi" zamirini Hz. Âdem'e gönderir. Yani Hak, Hz.Âdem'i, ezeli ilmindeki ilmî sûrete göre yaratmıştır.<sup>810</sup>

### 2.3.6.5. Küllün Kemâli Bağlamında Hz. Âdem

Fergânî'ye göre küllün kemâli, iki cihetle ve yolla zâhir olur. Birincisi küllün hepsi ve cem'iyeti cihetinden olur. Cüzlerin herhangi birindeki noksanlık bütünün kemâline zarar vermez. İkincisi ise kemâlin, bütünün cüzlerinin her birisine izâfe edilmesiyle olur. Bu durumda cüzlerin her birinden noksanlığın izâle edilmesi gerekir. İşte bu bağlamda Fergânî, Hakk'ın Hz. Âdem'i kemâle erdirmek istediğini ifade eder. Ona göre bu tekâmülün başlangıcı meleklerle hitaptır. Zira melekler Hakk'ın mahlûkâtının cüzlerinin en şereflieleridir, öyle ki meşverete lâyık bulunmuşlardır. Bu bağlamda "Yeryüzü'nde bir halife yaratacağım" hitabı meleklerle yapılmıştır.<sup>811</sup> Böylece onların içlerindeki noksanlığın ortaya çıkması söz konusu olur. Bu noksanlıklara örnek olarak meleklerin Hz. Âdem'i ta'n edip eleştirmeleri, kan dökme ve fesad çıkarma eylemlerini Hz. Âdem'den henüz sâdir olmadan iftirâ ile ona atfetmeleri, iffetli olana iftirada bulunmaları, müşâhede etmeksizin Hâkim'in huzurunda şehâdetle bulunmaları, Hz. Âdem hakkında sû-i zânda bulunmaları, onun ayıplarını ifşa etmek istemeleri, bunu sözle izhâr etmek istemeleri, bu izhârın fiilî bir âletle ve aklî bir istidlâl ile olması –ki bu istidlâl, fesad ve kan dökme fiillerine karşı şehvet ve gadabdır– bu hükümde kesinlik ve belirlilik konusunda isteksiz olma, Hakk'ın huzurunda Hz. Âdem'in gıybetini yapma, bu bağlamda onun fazîletini ve halîfeliğe salâhatini kıskanma, yine halifelik makâmına hırs gösterme, hilâfete lâyık oldukları şeklinde yanlış bir zanna kapılmaları sayılabilir.<sup>812</sup> Ayrıca nefislerini beğenmeleri, kendilerini noksanlıklardan münezzeh görmeleri, amel ve taatlerini (güzel) görmeleri, bu amel ve taatleri Rablerinin kuvvetinden, yardımından, tevfikinden ve ismetinden ziyade nefislerine izafe etmeleri, Rablerine ve Meliklerine itiraza maruz kalmaları da meleklerin diğer noksanlıklarındandır. İşte bu onsekiz müzmim haslet ve arızalı huy, onlardan zâhir olmuştur. Fergânî'ye göre bu

<sup>810</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 354. Aynı mesele için bkz. *a.g.e.*, c. 2, s. 198.

<sup>811</sup> Bakara 2/30; Fergânî, *Meşârikü'd-derârî*, s. 47.

<sup>812</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 96.

noksanlıklar onlarda gizliydi ve onlar da bundan gâfil idiler. İblis bu noksanlıkların meleklerden zuhûrunun sebebi olmuştur. Hak bu noksanlıkları izâle ederek melekleri temizlemeyi ve tekmîl etmeyi dilemiştir.<sup>813</sup> Hakk'ın melekleri kemâle tevcih etmesi bir ikaz anlamı taşır. Bu ikaz, Hakk'ın "Sizin bilmediğinizi bilirim"<sup>814</sup> fermanında münderic olan tembih ile gerçekleşir ve meleklerin bu noksanlıklardan temizlenmeyi kabul etmesi amaçlanır. Meleklerin âlemin Arş, Kürsî, semâvât, kevkebler, rükünler ve müvelledat şeklindeki bütün sûretlerinin icâdına müteveccih olmaları; ayrıca Hz. Âdem'in topraksı-çamursu sûretinin inşâsından önce aslî ve fer'î isimlerin ictimâ' ve teveccühâtının gölgesinde bütün bu âlemî sûretlerin inşâsına müteveccih olmaları, kendilerinde gizli bulunan bu hükümlerle boyanmış/muttasîf olmalarından kaynaklanmıştır. Bahsettiğimiz tembih ile kendilerinde gizli olan bu nâkıs hasletlerin lekelerinden temizlenme kabiliyeti melekler için hâsıl olunca, isticlânın kemâlinin gerçekleşmesi için kendilerinde sârî bulunan aslî muhabbet ve mefâtîhin hareketinin eseri zâhir olmuştur. Ardından bu sirâyet hükmüyle mefâtîh dışındaki aslî ve fer'î isimlerin eserleri zâhir olmuştur. Bahsettiğimiz temizlenme kabiliyyetinden sonra melekler şeklinde zâhir olan isimlerin bu rûhânî mazhârlarında bu zuhûrlar gerçekleşmiştir. Ardından melekler isimlerin aynaları ve misâlî ve hissî, kevkebî ve felekî mazhârları açısından esmâî teveccühâtın zımında insânî mizâcın ve Âdemî/unsurî sûretin tesviyesine teveccüh etmişlerdir.<sup>815</sup>

Fergânî'ye göre Hz. Âdem'in sûreti, önce dört topraksı evre ile tekmîl edildi. Sonra *Tîniyyet* evresinde kendinde, amelinde, zuhûrunda, eserinin ve özelliklerinin zuhûrunda var olan su cüzüyle birleşme söz konusu oldu.<sup>816</sup> Ardından "Andolsun biz insanı, (pişmiş) kuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan (hame-i mesnûn)

<sup>813</sup> Bu mesele melekler ve müminler arasında bir kıyası akla getirmektedir. Hucvirî, Mutezile dışındaki cumhûra göre Müminlerin havâssının meleklerin havâssından, müminlerin avâmının da meleklerin avâmından üstün olduğu görüşünde olduğunu zikreder. Hucvirî her ne kadar tabiatları itibariyle meleklerin günah işlemesinin imkânsız olduğunu söylese de, insana karşı tavırlarının hata ve noksan olduğunu ifade eder (Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, ss. 359-362). İbn Arabî bu meselede farklı düşünür. Ona göre mutlak fazilette melekler insanlardan üstündür (İbn Arabî, *Futûhât*, thk. Osman Yahyâ, c. 8, s. 56). Ayrıca Hz. Âdem'in yaratılışı bağlamında meleklerden sâdir olan itiraz mahiyetindeki noksanlık/ğalat, İbn Arabî'ye göre meleklerin fitratlarına yerleştirilmiş olan Hakk'a müteveccih gayretlerinden kaynaklanmıştır. Zira onlar İsmâoğlunun yeryüzünde ne yapacağını önceden biliyorlardı ve insandan Rabb'lerine karşı isyan sâdir olacaktı. Ancak melekler insanın yaratılmasındaki ilâhî hikmeti bilemediler (İbn Arabî, *Futûhât*, c. 3, s. 379).

<sup>814</sup> Bakara 2/30.

<sup>815</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, ss. 97-98; *Meşârikü'd-derârî*, s. 48.

<sup>816</sup> Hz. Âdem'in cismânî sûretinin yaratılışına dair bkz. İbn Arabî, *Ukle*, ss. 125-127.

yarattık.” ayetinde<sup>817</sup> zikredilen *Hame-i mesnûn* evresi geldi. Burada hava cüzüyle birleşme vardı, zira bu cüz onun terkîbinde etkiliydi. Sonra “Allah insanı, pişmiş çamura benzeyen bir balçıktan (salsâl) yarattı.” ayetinde<sup>818</sup> işaret edildiği üzere, ateş cüzünün tesiriyle *Salsâliyyet* evresi geldi. Hak mukaddes ve münezzeh iki elinden biriyle Âdemî sûretin tesviyesini tamamladı. Ardından bir başka neş’et gerçekleşti ki bu da Hakk’ın kudretinin zuhûruna müteallık diğer mukaddes ve münezzeh eliyle oldu. Bununla Ruh-ı a’zâmından Hz. Âdem’e Rûh üfledi. Bu rûh, Hz. Âdem’in küllî-dengeli mizâcının, yani cismânî bedeninin idaresinden sorumluydu. Fergânî’ye göre Hakk’ın mukaddes sağ elinin cüzleri ve kuvveti mesabesinde bulunan meleklerin kullanılması, onlardan bir kasd ile veya onların hazır bulunmaları sebebiyle değildi. Bu sebeple Rûh üfleme ameliyesi birinci tekil şahıs kipiyle Hakk’a izâfe edildi. Oysaki yaratmaya müteallık diğer fiillerde birinci çoğul şahıs kipi kullanılır. Nihâyet Hz. Âdem’in sûreti ve mânâsı tamamlandı. O, âlîsiyle ve süflîsiyle ilmin neş’eti için bir rûh oldu. Hakk’ın, esmâ-i hüsnâsının ve sıfât-ı ulyâsının sûretini kâbil bir kâmil mazhâr ve mücellâ oldu. Bu sebeple Hak onun tekmîline başladı, önceliği de onun cüzlerinin tekmîline verdi. Bu tekmîl esmânın bilinmesiyle olacaktı. Her ne kadar Zât’ın kühünü bilmek imkânsız olsa da bütün isimleri bilmek mümkündür. Bu mânâda "Âdem’e bütün isimleri öğretti"<sup>819</sup> buyuruldu.<sup>820</sup>

Fergânî’ye göre hakîkatte isimler, ifâza eden veya olunan hakîkatler veya mânâların hükmüyle tahakkuk etmiş varlık nûrunun taayyünleridir. Harflerden mürekkebe lafızlar, bu isimlerin isimleri olan vücûdî taayyünlere delâlet ederler. Rakamları ve lafızları olan isimlere nisbetle bunlar müsemmiyâtıdır. Bu yüzden bu hakîkî isimler *âkil kişi sîğasıyla* zikredilir. Adetâ Hak Hz. Âdem’e kendisinin hakîkatini bildirip öğretmiştir. Ayrıca hakîkatinin ve vücûdunun şâmil olduğu Hakkî ve halkî isimler, sıfatlar ve hakîkatleri de bildirip öğretmiştir. Bir başka deyişle bu hakîkatler, âlemin vücûduna müteallık bu isimler için müsemmiyâtıdır. Hz. Âdem bu öğretme ile nefsini bilmiştir, nefsinin marifetiyle de Rabbini bilmiştir, zira "Rabbini

<sup>817</sup> Hicr 15/26.

<sup>818</sup> Rahmân 55/14.

<sup>819</sup> Bakara 2/31.

<sup>820</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 98. Aynı mesele için bkz. *a.g.e.*, c. 1, s. 227.

bilen nefsinin bilir." Böylece Hz. Âdem'in zâtı, cem'iyyeti itibariyle kemâle ermiştir.<sup>821</sup>

Fergânî'ye göre Hak, Hz. Âdem'in tekmîline, melâikeyi mükemmelleştirmekle başlamıştır. Bu tekmîli, Bakara sûresi 30. âyetteki tembih ile emretmiştir. Hz. Âdem'in zâtının zâhirî, bâtınî, halkî ve Hakkî olarak şâmil olduğu her şey meleklerle arz edilmiştir. Onlara "Eğer doğru söylüyorsanız bana şunların isimlerini söyleyin"<sup>822</sup> denmiştir. Yani "hilâfete ehliyetiniz konusunda veya akıllarınızla getirdiğiniz deliller konusunda doğru söylüyorsanız haydi söyleyin eşyanın isimlerini! Bâtnlarınızda bulunan/sizde içkin olan imkânî hükümlerin isimlerini bana haber verin! Bu hükümler sizde asabiyyet, iftira, davâ ve enâniyeti ortaya çıkarttı. Zâhir olan şeyler konusunda bana delil getirin! Sonra bâtnlarınızda ne üzere bulunuyorsanız o şey için, sizdeki hakikatlerin hükmünün galebesi/baskın olması amacıyla izhârlarını takdîr ettiğiniz şeyler için, zâhirlerinizdeki vücûd isimleri için, her şeyin melekûtu olan ervâh âleminde Vücûddan ifâza edilen/feyz yoluyla size verilen şey için delil getirin! En yüce ve en aşağı âlemin şâmil olduğu şeylerin isimlerini bana bildirin! Hz. Âdem'in zâtının Hakkî özellikler ve halkî duyulardan şâmil olduğu şeyleri bana bildirin! Zira bu ilim halîfeliğin özelliklerindedir ki şartlarından bir tanesi kendisine halife olduğu Zât'ın sûreti üzerine bulunmayı gerektirir." Fergânî'ye göre melekler âlemlerinin ve inşâlarının hükmüyle mahsûr buldukları için kendi dışındaki şeylerin marifetlerine ulaşamamışlardır. Dolayısıyla acz ve kusurlarını itiraf etmişlerdir.<sup>823</sup>

Melekler bu şekilde aczlerini itiraf ettikten sonra, ve dedikleri ve yaptıkları şeylerden pişman olduktan sonra, Hak asılları ve küll'eri vasıtasıyla onları tekmîl amelîyesine geri döndermiştir. Hz. Âdem'e şöyle denmiştir: "Onlara müsemmiyâtın isimlerini haber ver ki bu müsemmiyât zâtî, sıfâtî, fiilî, hâlî, mertebelere taalluk eden isimlerimizin aynıdır. Müsemmiyatın isimleri bizim bu isimlerimizden ifâza edilir." Hz. Âdem onlara bunu öğrettikten sonra melekler bu ilimde kemâle ulaşmışlardır. Bu kemâle ulaşma onların "küll"leri cihetindedir. Ayrıca cüz olmaları itibariyle de

<sup>821</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 99.

<sup>822</sup> Bakara 2/31.

<sup>823</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 99.

ferdan ferdâ kemâle ulaşmışlardır.<sup>824</sup> Hak şöyle buyurmuştur: "Size demedim mi Ben göklerin ve yerin gaybını bilirim?"<sup>825</sup> Yani göklerde ve yerde îcâdî hükümle etkisi sârî olan tüm isimleri, ki bu isimlerle Hz. Âdem tahalluk ve tahakkuk etmiştir. Sonra şöyle demiştir: "Açığa vurduğunuzu da bilirim"<sup>826</sup>, yani vücûdî hükümlerinizi açığa vurduklarınızı bilirim. "Gizlediğinizi de bilirim"<sup>827</sup>, yani imkâniyetinizden hakikatlerinizin muktezalarından gizlediklerinizi bilirim. Fergânî Hakk'ın bu ifadelerinden maksâdın şöyle olduğunu aktarır: "Kemâl-i kabiliyyeti ve cem'iyeti ve neş'etinden dolayı Ben bunların hepsini Âdem'e öğrettim; onun zâhirine, bătınına, kalbine, sırrına, sırrının sırrına bunları tevdî ettim. Onu bu tastamam kabiliyyeti sebebiyle halifem kıldım. Onda ve her şeyde Nefs'imi müşâhede etmem ve Zât'ımı kâmil mânâda bilmem, gerek mutlak gerek mukayyed Zâtî muhabbetim, Zâtî ve esmâî kemâl ile mücmel ve mufassal olarak Nefsîm için zuhûrum, ve mülkümde dilediğim gibi tasarrufum ile bu halifelik görevini ona verdim." Fergânî'ye göre bundan sonra melekler Hz. Âdem karşısında boyun eğmişlerdir. Yani cüz külle, fer' asla boyun eğmiştir. İblis dışında tüm melekler boyun eğip onun külliyyetini itiraf etmiştir; İblis ise denilen şeyleri anlamamış, Hakk'ı kabuldeki uzaklığı ve inhirâfî ile dikkatini Hz. Âdem'e yönlendirmiştir. Zira İblis'in neş'eti, kibirlenmeyi gerektiren ateşten gelmektedir. Kendi neş'eti ve Hz. Âdem'in neş'eti arasındaki mesafenin artması sebebiyle tenezzül ve alçalmışlığın en had safhasına ulaşmıştır. Bu durum aynı zamanda kibrin de nihâyetidir. Bu sebeple hikmet ve hidâyet nuru İblîs'e tesir etmemiştir, İblîs de Hz. Âdem'e inkıyâd etmemiştir. Fergânî İblîs'in bu hâlini şöyle hikâye eder: "Âdem'in (s.a.s) külliyyetini itiraf etmedi, onun dairesinin dışına çıktı. Kemâl mertebesinden, noksanlık ve zelillîğe düştü. İblis sadece kabul etmemekle ve inkıyâd etmemekle yetinmedi; bu işi itiraz, inat ve karşı delil getirmeye kadar götürdü. Getirdiği deliller neş'etine uygun olarak vehmî delillerdi. Şöyle dedi: "Eğer Âdem'in seçilmesinin sebebi cem'iyeti ise, ben de rûhî ve hissî neş'etimi cem' ettim, benim neş'etim onunkinden daha yüce, önce ve latîftir. Ateş, topraktan daha âlî, latîf ve öncedir. Âlî olanın ednâ olana boyun eğmesi hikmetin muktezasına terstir." Bu vehminden dolayı perdelendi ve inadı, itirazı ve getirdiği bătıl deliller sebebiyle

<sup>824</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 100

<sup>825</sup> Bakara 2/33.

<sup>826</sup> Bakara 2/33.

<sup>827</sup> Bakara 2/33.



uzaklaştırıldı. Şüphesiz evvelâ melekler arasında oldu. Onlar Hz. Âdem hakkında ta'n ve teşnide bulundular. Bunu yaparken kibir ve ucba girdiler. Ancak İblis, meleklerin değil de Hz. Âdem'in neş'etiyle alakalı bir delil getirdi ve bu sebeple muhâlefete düştü. "Ve o vakit melâikeye «Âdem için secde edin» dedik, derhal secde ettiler, ancak İblis dayattı, kibrine yediremedi, zaten kâfirlerden idi"<sup>828</sup> âyetinde geçtiği gibi bu mağlubiyetle inkârâ düştü. Yani emri setredenlerden oldu. Hz. Âdem'e secde etmekle hâsıl olan imandan önce, melekler için de durumu karmaşık bir hale getirdi. Öyleki melekler İblis'e muvafakat ederek Hz. Âdem'in hilâfetine inkârına râzı oldular.<sup>829</sup>

Hz. Âdem'in hilâfet açısından konumuna İbn Arabî'den kısa bir örnek vermek için *Futûhât*'ın 198. Bâbının 37. faslına müracaat edilebilir. el-Câmi' ismini anlatırken İbn Arabî bu ismin insanı yaratmaya teveccüh ettiğini bildirir. el-Câmi' *Allah* ismidir. Bu yüzden HakHz. Âdem'in bedeninin yaratılmasında "yedeyy/iki el"i birleştirerek şöyle demiştir: "iki elimle yarattığım".<sup>830</sup> Semâvâtın yaratılmasında ise "eyd" tabiri kullanılmıştır ki İbn Arabî'ye göre "güç" demektir, zira "Eyd sahibi Dâvûd" ifadesinde<sup>831</sup> "eyd", "yed/el" in çoğulu olamaz. Bunun anlamı "güç sahibi" demektir. Yine Hz. Âdem ile ilgili bir hadiste "Rabbimin sağ elini seçtim, her iki eli de sağ ve mübarektir" denmiştir. Hak insânî yaratılışının kemâlini dileyince iki elini cem' etmiş ve insana/Hz. Âdem'e âlemin bütün hakikatlerini vermiş, yani bütün isimleri öğretmiş, bütün isimlerinde o yaratılışa tecellî etmiştir. Böylece Âdem'in yaratılışı ilâhî ve kevnî sûreti haiz olmuş, Hak kendisini âlemin rûhu, âlemin bütün sınıflarını ise kendisini yöneten ruh karşısında bedeninin uzuvları kılmıştır. İnsan âlemi terketseydi, âlem ölürdü. El-Câmi' ismi insana ait olunca, insan zâtıyla iki hazretin karşısında bulunmuş; böylelikle halifelik, âlemin tedbiri ve tafsîli onun için sahih olmuştur. İnsan kemâl mertebesini haiz olmasaydı, zâhirî sûreti insan sûretine benzeyen bir hayvan olurdu. Burada bahsedilen kâmil insandır ki o da Hz. Âdem'dir. Hak kemâl mertebesini insan nev'ine açıklamıştır. Bu kemâle ulaşan kimse, bahsedilen insandır. Bu mertebeden aşağıda kalanda ise, kendisindeki kemâl

<sup>828</sup> Bakara 2/34.

<sup>829</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, ss. 100-101; Aynı meseleler için bkz. *Meşârikü'd-derârî*, ss. 52-54.

<sup>830</sup> Sad 38/75.

<sup>831</sup> Sad 38/17.

ölçüsünde insanlık mevcûddur. Burada İbn Arabî "Mümin kulumun kalbi beni sığdırdı" şeklindeki tartışmalı hadise<sup>832</sup> telmihte bulunarak mevcûdât içerisinde insandan başka Hakk'ı sığdıran olmadığını ifade eder. İnsanın Hakk'ı sığdırması, sûreti kabul etmesinden kaynaklanır. O halde insan Hakk'ın tecelligâhı, Hak ise âlemin hakikatlerinin ruhuyla, yani insanla birlikte yansıdığı bir aynadır (mücellâ).<sup>833</sup>

Hak sonra gelene arka yönü vermiştir. Yani insan yeryüzüne gelen son nev' olduğu için nasibi arka yöndür. Onun evveliyeti Hak, âhiriyyeti halktır. İlâhî sûreti açısından evvel, kevnî sûreti açısından âhirdir. Her iki sûretiyle zâhirdir ve bâtındır. Bu durumun hükmü meleklerin onun menzilini bilmeyişinde ortaya çıkmıştır. Hâlbuki Hak, Âdem'in halife olduğunu söylemişti. Söylemeseydi nereden bileceklerdi? Meleklerin onu bilememesi, onun meleklerle göre bâtnılığından kaynaklanmıştır. Onlar, ulvî âlemdendirler, ahirette olanları ve dünyada olanların bazılarını bilirler. Hak, Hz. Âdem'in yaratılışında iki elini cem' etmeseydi ve bu sayede Âdem iki sûreti hâiz olmasaydı, iki ayak üzerinde yürüyen hayvanlar cümlesinden olacaktı.<sup>834</sup>

### 2.3.7. Mertebe-i İnsan

Fergânî buraya kadar zikrettiğimiz altı mertebeyi üç asılda ele almıştır. Son asıl olan dördüncü asılda ise müstakil olarak insan mertebesini inceler. İnsan mertebesi nâsût âleminin bir boyutudur. Meseleye nâsût âlemi özelinde kronolojik olarak yaklaşırsak, insan mertebesine "nâsût âleminin son kısmı" diyebiliriz. Bilindiği gibi nâsût âlemi, fizikî âlemin varlık sahasına çıktığı şehâdet âleminden/mertebesinden ve insan mertebesinden oluşur. İnsan mertebesine, daha önceki hazretleri (lâhût, ceberut [birinci ve ikinci taayyün], melekût [ervâh, misâl] ve nâsûta ait şehâdet âlemleri) kapsadığı için hazret-i câmia denmiştir. Bu kapsayıcılık, insanoglunun Zât'ın mazhârı olmasından kaynaklanır.<sup>835</sup> Daha önce geçtiği gibi, dairevî olan varlık hareketi/emri, şehâdet mertebesinde insanın ortaya çıkmasıyla nihâyete ulaşır. Artık kemâl tamamlanmıştır. Bu kemâl ise kâmil insandır. Aslında

<sup>832</sup> Sehâvî, *Makâsîd*, ss. 373-374; Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*, s. 290; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, c. 2, s. 195.

<sup>833</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 4, s. 145-146.

<sup>834</sup> İbn Arabî, *a.g.e.*, c. 4, s. 146.

<sup>835</sup> Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 28.

insan-ı kâmil veya hakikat-i insan ilk taayyünün mazhârıdır. Hatta diğer Ekberî ekolü sâlikleri gibi Fergânî de burada meseleyi biraz daha özele indirir ve Hz. Peygamber'in (s.a.s) insan-ı ekmel oluşundan hareketle ilk taayyünü Hakikat-i Muhammediye diye adlandırır. İçerisinde potansiyel kemâli barındıran bu hakikatın insan mertebesinde fiziksel sûret kazanmasıyla, daire tamamlanır. Bir başka ifadeyle zuhûr, evvela insan-ı kâmilin hakikatiyle başlar ve yine onunla son bulur. Demirli'nin ifadesiyle insanın ontolojik olarak ilk, zuhûr olarak da son olması bunun izahıdır. Demirli bu bağlamda Konevî'den şöyle aktarır:

Emir insan türüne ulaşınca kadar cem' ve zuhûrda derecelenir. İnsan türü bütün tabii kuvvetlerin, vücûbî ve esmâî hükümlerin, melekî teveccühlerin ve felekî eserlerin hedefi ve hepsinin birleşme mahallidir... İnsanın ilk varlık olarak Tanrı'nın ilminde taayyün etmesi, bütün varlıklar için yaratılış sebebi ve vasıtası olması demektir. Böylece kendisinden sonra gelen varlıklar insan ile ilişkili olmuştur. Bunun yanı sıra insanın şehâdet âleminde zuhûr eden son varlık olması ise, bütün varlıkların özelliklerini kazanmasını mümkün kılar.<sup>836</sup>

Fergânî insan mertebesine, insanlara ait en önemli özellik olan konuşma özelliği ile başlar. İnsanın en özgün özelliği konuşmadır, zira diğer sıfatlarda insan ve sair yaratıklar müşterektir. Bu sebeple esmâî isticlânın kemâlinin gerçekleşmesi için isim ve sıfatların mazhârlarının saltanat devirleri *Kavl* sıfatı ve *Kâil* ismi için bir mazhâr olmuştur ve ikinci tecellîyi gerektirmiştir. İkinci tecellîyi gerektirmesi, *Kâil* ismi ve aslî muhabbet sebebiyle olmuştur. Bu aslî muhabbet, içlerinde sârî olduğu mefâtîhi hareket ettirir ki bu mefâtîhin esmâî mazhârlar ve esmâî ictimalara yönelmesi söz konusudur. Ayrıca bu isimlerin de felekler ve kevkebler kabîlinden misâlî, rûhânî, hissî mazhârları vardır. Felekler ve kevkeblerin sûretlerinden sonra Hz. Adem'in tiyeni mayalanır. Bütün bu mazhârların varlığı Hz. Âdem'i tesviye eden mukaddes el için kuvvet ve cüzler mesâbesindedir.<sup>837</sup>

Fergânî'ye göre Hz. Adem'de *Kâil* isminin eseri daha kuvvetli olduğu için, meleklerle isimleri bildirmekle emrolunmuştur. Bu açıdan berzahdaki makâmı, dünya semâsının berzahıyeti olmuştur. Zira dünya semâsında *Kavl* ve *Kâil* için mazhâr

<sup>836</sup> Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, ss. 255-256.

<sup>837</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 106.

olan Kamer kevkibi<sup>838</sup> mevcûddur. Yine bu sebeple beytül'izze<sup>839</sup> de dünya semâsındadır ki Kelâm sıfatından gelen Kur'ân'ın mücmel bir şekilde nüzûlünün mahallidir. Hz. Peygamber'in (s.a.s) mânâsı ve *hakikatü'l-hakâik* olan hakîkati, insânî veya gayri insânî bütün ruhların mânâları ve hakikatleri için bir asl ve menşedir. Fergânî'nin “gayr-i insânî ruhlar” tabiri, vahdet-i vücûddaki cansız varlıkların ruh sahibi olduğu anlayışıyla örtüşür. Ayrıca bu ifadelerden Hz. Peygamber'in (s.a.s) hakikatinin, kâinatın nüvesi olduğu sonucuna da varılabilir. Aynı şekilde, bütün kemâlâtı câmi' olan Hz. Âdem'in sûreti, tahtât/tasarım aşamasında olan bütün insânî sûretler için bir menşe ve asıl olur.<sup>840</sup>

### 2.3.7.1. Kâmil, Halîfe, Ulu'l-azm

Fergânî şehâdet âlemi içerisinde ecsâm âlemi ve insan mertebesi arasındaki geçişi Hz. Âdem ile sağlar. Bir önceki bölümde ifade edildiği gibi yeryüzü ve semâlar mertûk maddeden tafsîl ile yaratıldıktan sonra, ve akabinde maden ve bitki mertebeleri icâd edildikten sonra, yaratılışın nihâî evresi olan insanın yaratılması Hz. Âdem'in tesviyesi ile gerçekleşmiştir. Hz. Âdem'in yeryüzüne inmesiyle/hubûtuyla insan mertebesi başlar. Hz. Âdem bütün ilâhî-aslî ve küllî-cüz'î isimlere şâmidir ancak bu kapsayıcılıkta her bir ismin gizli bir temeyyüz eseri vardır. Bir başka ifadeyle, bu kapsayıcılık içerisinde Allah isminin şâmil olduğu diğer isimlerin ferdî olarak gizli eserleri mevcuttur. Burada istidrâdî olarak belirtmek gerekir ki

<sup>838</sup> Fergânî de üstadları gibi güneş ve ay için gezegen anlamına gelen kevkib kelimesini kullanmaktadır.

<sup>839</sup>Beytül'izze: Kur'ân-ı Kerîm'in toplu halde indirildiği ve dünya semâsında bulunduğu rivâyet edilen yerin adı olan Beytülizzenin mahiyeti hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakla beraber Kur'an'ın Hz. Peygamber'e (s.a.s) peyderpey nüzûlünden söz edilirken onun dünyâ semâsında (yere en yakın gök) bir yer olduğu zikredilmektedir. Levh-i Mahfûz'da bulunduğu ifade edilen Kur'ân-ı Kerîm'in (el-Burûc 85/21-22) âyetleri ramazan ayında mübarek bir gecede (Kadir gecesi) buradan indirilmiştir (el-Bakara 2/185; ed-Duhân 44/2-3; el-Kadr 97/ 1). Bazı rivâyetlerden bu indirilişin beytülizze'ye olduğu anlaşılmakta olup buna göre nüzûlün bir başka safhası da âyet ve sûrelerin beytülizzedden Cebrâil aracılığı ile veya vasıtasız olarak şartlara ve ihtiyaçlara göre Hz. Peygamber'e (s.a.s) peyderpey gönderilmesidir (el-İsrâ 17/106; el-Furkân 25/32). İbn Abbas şöyle demiştir: “Kur'an 'zikir makâmı'ndan (Levh-i Mahfûz) alındı, dünya semâsındaki beytülizze'ye kondu. Cibrîl de onu Peygamber'e indirir ve ağır ağır okurdu” (bkz. İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Dârü't-tâc, Beyrut, 1989, c. 6, 144). (Abdullah Aydemir, "Beytülizze", *DİA*, İstanbul, 1992, c. 6, s.90). Bir tasavvufî terim olarak Beytülizze, “Hakk tarafından süflî mertebelere düşmekten korunmuş kalp” mânâsında kullanılmıştır, zira bu kalp Hakk'ı sığdırmıştır (Kâşânî, *Letâif*, c. 1, s.240). Cebecioğlu da Beytülizzenin Hak'ta fânî olarak cem' makâmına ulaşma hâli olduğunu ifade eder (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 100).

<sup>840</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 106

Hz.Âdem'in bu cem'iyeti, halifelik emanetini sadece insanın kabul etmesini netice vermiştir. Fergânî'nin ifadeleriyle söyleyecek olursak Hz. Âdem bu emaneti; hakîkatinin, mertebesinin ve mânâsının cem'iyetiyle kabul etmiştir.<sup>841</sup> Fergânî'ye göre Mutlak Vücûd'un yedi imam isminin taayyün ettiği yedi aslî hakîkatten bir vasıf ve mânâ ile hususiyet kazanması, insânî mazhârlardan tek bir mücellâdaki, yani Hz. Âdem'deki zuhûru esnasındadır. Bu gizli eserin hükmü; Hz. Adem'in velâyet tarafına müteallık müşâhedesinde ve zevklerinde, ve nübüvvet tarafına müteallık haberlerinde ve yaşadığı hayatta ortaya çıkar. Hz. Âdem'den teferrû' etmiş *küllî-aslî-insânî-kemâlî* mazhârların her birine *kâmil*, *halife* ve *ulu'l-azm* denir. Bir başka ifadeyle kâmiller, halîfeler ve peygamberlerden ulu'l-azm olanlar; insan sûretine bürünmüş küllî, aslî ve esmâî kemâlî gösteren mazhârlardır. Fergânî'ye göre bu kişilerin görevi, Halk ve Hak arasında vasıtalık makâmını temsil etmek ve bu işte sabr ve sebat etmektir ki bu ifadeleriyle kendisi üstadlarıyla aynı görüşü serdetmiştir. Bu vasıtalık makâmının amacı Hakk'ın Zâhirlilik hükmüyle Hakkî olmaları açısından Hak'tan yardımı ve tesiri alıp halkiyyetleri ile halka vermeleridir. Bir tarafa meyledip de diğer tarafı ihmal etmezler. Her bir halife için vahdet ve adalet hükmünü muhafaza edecek *mu'tedil*/dengeleyici bir Mîzân vardır. Bu şekildeki halkiyyet tarafıyla nübüvvet tarafı; evvela nefsinde, sâniyen vücûdî-vahdânî mededi (var edici yardımı) onun vasıtasıyla alan kişide/şeyde birbiriyle ilgilidir. İmkânî hükümler ve nefsî ve şeytânî çokluk ona zarar vermez. Fergânî bu mîzâna “şeriat” dendiğini ifade eder.<sup>842</sup>

Fergânî'ye göre eğer bu mîzân ya da şeriat kavli ve küllî olursa, ayrıca bu şeriatı getiren kâmil kişinin hakîkatinin ve vücûdunun şâmil olduğu şeyleri kapsayıcı olursa; bu mîzan her bir kâmil halifeye indirilmiş yüce bir kitap olur. Kâmil kişinin şâmil olduğu hakikatler, Hak tarafına yönlendirme ve olgunlaştırma yoluyla zevkler, müşâhedeler, huylar ve vasıflar cümlesindedir. Fergânî'nin işaret ettiği bu kapsayıcılık, ya kâmilin hakîkatinin ve zâhir vücûdunun insânî-icmâlî sûretiyle kapsayıcılığı açısından; ya da sûretlerle zâhiri olarak tafsîli açısından. Eğer kâmil, kavmindeki herkesten, hakikat ve vücûd itibarıyla sorumlu olursa –bunların arasında zâlimler de olabilir, normal insanlar da olabilir– bu mîzân her bir kâmil

<sup>841</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, s. 379.

<sup>842</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 106-107. Kâmil, halife ve ulû'l-azm için ayrıca bkz. *a.g.e.*, s.381.

halifeye indirilmiş yüce bir kitâb olur. Eğer bu mîzan umûmî değil de nisbeten cüz'î olursa, aslı ve menbâ'ı bu kavli ve küllî mîzan olan her bir nebî ve resûle izâfe edilen cüz'î bir şeriat olur. Bu cüz'î mîzan sahipleri, resuller ve nebilerden kâmil halifeler dışındaki kimseler gibidir; hakikatleri ve vücûdları kâmil halifelerin hakikatlerinden ve vücûdlarından teferrû' etmiştir. Fergânî'ye göre felekî ve kevkebî mazhârların devirlerinden her bir devrin saltanat müddetinde kâmillerden bir halife zâhir olur. Bu devrin saltanatının tamamlanıp nihâyete ermesi için enbiya, mürselîn ve bunların tabilerinden olan kimselerin zâhir ve kâmil olması gerekir. Ancak bu kimselerin hakikat ve vücûdları, bu saltanat devrinin kendisine izâfe edildiği kâmil halifenin hakikatinin şubeleri/furûu olmalıdır. Hiç şüphesiz her bir halifenin ve ulû'l-azmden birinin saltanat devrinde, yedi asıl hakikat için yedi mazhâr vardır. Bu durum ümmet-i Muhammed içindeki *yedi abdâl*<sup>843</sup> durumuna benzer. Fergânî burada bir nükteye işaret eder: Yedi imam ismin her birinin kapsayıcılığının zuhûru açısından her kim ikinci tecellînin mazhârı olursa, Hak ve Zâtî tecellîsi için bilâ-vasıta kâmil bir ulû'l-azm ve halife olur. Yedi asıl için bir mazhâr olması hasebiyle yedi tâbîlerden olan her kimse, hazret-i amâiyyetteki ayn-ı sâbitesini ve mücellâsı olduğu isim açısından, bu kâmil kişi vasıtasıyla halife olur; zira o, bu kâmile tâbî olur. Bu kâmil kişi Hakk'ın Zâtî tecellîlerine değil de sıfâtî ve esmâî tecellîlerine tâbîdir. Ayrıca her bir kâmil halifenin yedi tane kâmil olmayan halîfesi vardır. Bu hüküm, Muhammedîler arasındaki kutuplar için de geçerlidir. O halde denebilir ki her kâmil, bir halifedir ama her halife, bir kâmil değildir. Fergânî'ye göre bu durum anlaşılırsa, ahlâk ve kemâl mertebesi arasındaki fark da anlaşılmış olur. Bu bağlamda denir ki “kâmiller az sayıdadır, halifeler çok sayıdadır. İki kâmil kişi arasında onların makâmalarını ikame edecek halifeler bulunur”.<sup>844</sup>

<sup>843</sup> Yedi abdâl: Gayb Ricâlinin bu yedili grubunu teşkil eden abdâl-ı seb'âyı dört kişilik evtâd grubu, iki imam ve kutub oluşturur. Abdâl denmesi, aralarından birinin vefat ettiği takdirde yerine kırklardan birinin onun bedeli olarak gruba katılmasından kaynaklanır. Birincisi Hz. İbrahim'in kademi üzerindedir ve birinci iklimi kontrol eder. İkincisi Hz. Musa'nın kademi üzerindedir ve ikinci iklimden sorumludur. Üçüncüsü Hz. Harun'un kademi üzerindedir ve üçüncü iklimden sorumludur. Dördüncüsü Hz. İdrîs'in kademi üzerindedir ve dördüncü iklimden sorumludur. Beşincisi Hz. Yusuf'un kademi üzerindedir ve beşinci iklimden sorumludur. Altıncısı Hz. İsa'nın kademi üzerindedir ve altıncı iklimden sorumludur. Yedincisi Hz. Âdem'in kademi üzerindedir ve yedinci iklimden sorumludur. Ayrıntılar ve yedi iklim için bkz. Mustafa Râsim Efendi, *Istîlâhât*, s. 103-104.

<sup>844</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 107-108.

### 2.3.7.2. Muhammedî Mizâc

Fergânî'nin insan mertebesinde dile getirdiği en önemli meselelerden biri de Muhammedî mizâcdır. Bu ifadeyle Fergânî Hz. Peygamber'in (s.a.s) fiziksel bedeninin yaratılmasını kasteder. Daha önce de ifade edildiği gibi, Hz. Peygamber'in (s.a.s) fiziksel bedeninin yaratılmasıyla, bir başka ifadeyle insan-ı ekmelin yaratılmasıyla, varlık dairesinin nuzûl boyutu tamamlanmış olur. Fergânî bu safhayı anlatmaya yine taayyün-i evvelden alarak başlar: Aslî-hubbî hareketin iktizasî ve bu hareketin sirâyeti ile gaybın ahatarları, kapyasıyıcılıkları ve sahip oldukları hususiyetler ile tahakkuk ederler. Ardından yedi imam isim ve bunların küllî fer'leri ve mazhârları, sonra da rûhânî mazhârları ortaya çıkar. Bunlardan sonra da misâlî mazhârlar tahakkuk eder. Bu şeylerin hepsi Fergânî'ye göre en dengeli mizâc olan Muhammedî mizâcın taayyününe teveccüh etmiştir. Bu Muhammedî mizâcın vücûdu, ilk tecellî hazretinden nuzûl ile ve her mertebeye uğrayarak bütün mertebelere, bu mertebelerin hükümlerine ve bu mertebelerin vahdânî, dengeli ve kemâle ulaşmış eserlerine doğru taayyün etmiştir. Bu esnadaki kemâlâtın zuhûrunun hükmüyle, bu taayyünde duraklama ve yavaşlama/ta'vîk olmamıştır. Bu vücûdî tecellî, mu'tedil bir gıda sûretiyle evvela sûret ve hüküm olarak zâhir olmuştur. Sonra Hz. Peygamber'in (s.a.s) babası Abdullah ve annesi Amine bu gıdayı en güzel şekilde ve en uygun vakitte yemişlerdir. Bu gıda, en uygun zamanda nutfeye dönüşmüştür. Ardından aslî muhabbetin eseri, ikisinde şehvet sûretinde en kâmil bir halde ve tarzda zâhir olmuştur. Fergânî'ye göre bu mübarek nutfeye, mübarek bir vakitte ana rahminde istikrâr ve ictimâyâ ulaşmıştır.<sup>845</sup>

Fergânî meseleyi Mevlîd-i Nebî'ye/Hz. Peygamber'in (s.a.s) doğumuna şöyle bağlar: “Sonra saatlerin ve vakitlerin en kutsalında his âleminde zâhir oldu ve nûruyla şark ve garbı aydınlattı. Beşikten bulûğ çağına girinceye kadar terbiyesi için ilk tecellî ve mefâthü'l-gayb; cüz'î ve küllî isimler ve mazhârlarındaki sirâyetiyle onu tasaddî etti/susattı. Ta ki matlûbunun harâreti onu Hira mağarasında yalnızlığa sevketti. İsrâ sırrıyla tahakkuk etmek için mahbûbiyet emirliğine karar verildi. Yani Hakk'ın mahbûbu olma şerefîyle şerefyâb kılındı. Öyle ki kemâlde ve ekmeliyette intihâyâ ulaştı, artık ulaştığı şeylerin fevkinde bir rütbe yoktu. Ne velâyetinin, ne

<sup>845</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 109-110; *Meşârikü'd-derârî*, s 63-64.

nübüvvetinin, ne de risâletinin ötesinde bir başka merteye yoktu. Onun vasıtasıyla kavli-küllî-cem'î-ekmelî bir mîzân taayyün etti ki bu mîzân da azîz Kur'ân kitabıydı. Bu kitap, sözler ve fiiller; bedenî hey'etlerin tekmîli için bütün şeriatların hülâsası mesabesinde bütün faydaları içeren umûmî bir şeriat tazammun etmekteydi. Ayrıca ta'dîl-i ahlâk, nefsin afetlerinin marifeti gibi bedenî nefsânî boyutunun tekmîline müteallık tarikat ilmini de tazammun etmekteydi. Bunun yanında Hak tealanın, esmâ-i hüsnâsının ve sıfât-ı ulyâsının marifeti olan hakikat ilminin beyanını da tazammun ediyordu. Bu kitap, gaybdan şehâdet âlemine iki kitap şeklinde nâzil olup ortaya çıkmıştı.”<sup>846</sup> Fergânî'nin iki kitaptan kasdı, fiilî kitap ve kavli kitaptır. Fergânî bu ifadeleriyle varlık görüşü içerisine hem Kur'ân-ı Kerîm'i, hem de kâinatı birbirine denk bir şekilde yerleştirmiştir. Bu iki kitap âlemin varlık serencâmesinin belli bir aşamasında rol oynar ki bu aşama da Hz. Peygamber'in (s.a.s) dünyaya gelmesiyle alâkalıdır. Fergânî'ye göre fiilî kitap, kudret ve fiil ile açık ve zâhir olan kitaptır ki *âlem* diye tesmiye edilir. Bu kitaba ait her bir hakikat, bireysel olarak düşünüldüğünde harf mesabesinde dir. Kendisine vücûd izafe edilmesi ve istidâdı ile bu vücûdu kabul etmesi açısından isim mesabesinde dir. İsti'dâdî talebin eseriyle vücûdu kabulü açısından düşünülürse fiil mesabesinde dir. Vücûda iktiranı itibariyle ve bahsedilen gerekliliklerin hükmüyle kelime mesabesinde dir. Bu durumda aynı zamanda halkiyet ve mevcûdat mânâsı ve gayriyet hükmü de ifade edilmiş olur. Bu ictima ifade edildiğinde tek bir hakikate delâlet eden mütenasip bir mânâ anlaşılır: Hayat, ilim, irâde vs. gibi özelliklerin bu hakikate izafe edilmesiyle bu hakikat *âyet* mesabesinde olur. Esmâî veya kevnî bütün mertebelerle beraber bunu ifade edecek olursak *sûre* mesabesinde olur. İkinci mertebede ve bu mertebeye izafe edilen berzahiyette münderic bulunan küllî ve cüz'î bütün esmâî ve kevnî mertebeleri ihâta etmesi açısından *kitâb-ı mübîn/apaçık bir kitap* mesabesinde olur.<sup>847</sup>

Fergânî Kur'ân-ı Kerîm'in kapsayıcılığını Hz. Âdem'le örneklendirir. Hz. Peygamber'den (s.a.s) önceki nebi ve resullerden ulû'l-azm olanların ve kâmil

<sup>846</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 110.

<sup>847</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 110-111.



halifelerin icmâlî hâli, Hz. Âdem'dir. Hz. Âdem'in ikinci mertebenin ve berzahın (taayyün-i sâni) mazhârı olduğunu unutmamak gerekir.<sup>848</sup>

Fergânî'nin zikrettiği ikinci kitap, muhtasar fiilî kitabın kemâl binasını tahkim eden kavli Kitâb-ı Hakîm'dir. İkinci berzahın şamil olduğu asıllar ve hakikatler açısından mütenevvi ve mutafassıldır. Bu asıllardan her birinin eseri açısından ikinci tecellî için bunların her birinin bir nuzûlü vardır. Bu kitâbın bu nuzûlü için küllî bir mazhârı vardır. Bu nuzûlî mazhâr için de bir saltanat devri vardır. İkinci tecellî için nuzûlden sonra bir urûc vardır ve bu urûcda küllî-insânî bir mazhâr vardır. Bu urûcî mazhâr her bir kâmil halifenin aynıdır ancak Hz. Peygamber (a.s.) bundan müstesnâdır. Hz. Peygamber (a.s.) için ise kemâlinin duvarını tahkim edecek bir kitap vardır ve onun için bütün hareketlerinde, sükûnâtında, ef'âlinde, akvâlinde ve ahvâlinde itidal noktasını belirler. Bu kitap, Hz. Adem'in, Hz. Şît'in, Hz. İdris'in, Hz. İbrâhîm'in, Hz. Musa'nın, Hz. Davud'un, Hz. İsa'nın suhurları gibidir. Fergânî bu ifadeleriyle vahy-i gayr-i metlûv olan sünneti tarif etmektedir; sünneti de sâbık peygamberlerin suhurları gibi münzel bir kitap olarak görmüştür.<sup>849</sup>

Kur'an-ı hakîm ise, küllî-aslî yedi ismin ve bahsettiğimiz hakikatlerin hükümlerini câmi'dir ve ehadiyyet-i cem' sahibidir. Bu ehadiyyet-i cem' açısından tek mazhâr Hz. Peygamber'dir (a.s.). Kur'ân, onun ekmeleyit duvarını tahkîm eder. İcmâlî Muhammedî sûretinden ahlakı, evsafı, ef'âlî ve akvâlinde berzahiyetinin ve itidalinin merkezini açıklayan bir mütercimdir. Zira onun ahlâkı, Hz. Âişe'nin de dediği<sup>850</sup> gibi, Kur'an'dır.<sup>851</sup>

Fergânî iki kitap anlayışına eserinin şerh kısmında daha farklı bir boyut kazandırmıştır. Kavli kitap, başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere tüm münzel kitaplardır. Fiilî kitap ise her bir varlığın rûhâniyetinin oluşturduğu icmaldir ki bu rûhâniyet, ilk yazılmış mücmel kitap olan Levh-i Mahfûz'un aynıdır. Her ne kadar Levh-i Mahfûz'da varlık emri/vücûd mufassal ise de bizâtihi kendisi mücmeldir. Fergânî bu görüşünü "Ruh ve melekler saf saf olup durduğu gün, Rahmân'ın izin

<sup>848</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik.*, c. 1, s. 111.

<sup>849</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 111.

<sup>850</sup> Hakîm, *Müstedrek*, c. 2, s. 326 (Hadis No: 3481).

<sup>851</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 111. Kavli ve Fiilî kitap meselesi için ayrıca bkz. *a.g.e.*, c. 1, ss. 420-421.

verdiklerinden başkaları konuşmazlar; konuşan da doğruyu söyler”<sup>852</sup> âyetiyle destekler. Fergânî âyette zikredilen Rûh’un Levh-i Mahfûz olduğu görüşündedir. Ona göre Levh-i Mahfûz, ulûhiyet hazretine/taayyün-i sâni mertebesine izâfe edilen ruhtur ve Hz. Âdem ve Hz. İsa (a.s)’a bu ruhtan üflenmiştir. Fergânî’nin bu konudaki delilleri ise “Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!”<sup>853</sup> ve “Mahrem yerini korumuş olan İmran kızı Meryem de bir misâldir. Ona ruhumuzdan üfleştik; Rabbinin sözlerini ve kitaplarını tasdik etmişti; o, Bize gönülden itaat edenlerdendi.”<sup>854</sup> âyetleridir. Fergânî’nin bu benzetmesinin dayanağı Kalem-i A’lâ’dır. Şöyle ki, Kalem-i A’lâ’ya, kıyâmete kadar olan her şeyi içeren ilm-i ilâhîyi yazması emredilmiştir. Kalem-i A’lâ ise bu yazma ameliyesini Levh-i Mahfûz üzerinde gerçekleştirmiştir. Ortaya çıkan sonuç şudur: Kâinattaki her şeyin rûhunun bütünleşmiş hâli Levh-i Mahfûz’dur, Levh ise Hakikat-i Ahmediye’yi temsil eden Kalem-i A’lâ tarafından yazılmış bir kitaptır. Dolayısıyla kâinat da bir kitaptır.<sup>855</sup> Fergânî’nin bu görüşleri “Levlâke levlâk” diye meşhur olmuş “Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım!” sözünü<sup>856</sup> akıllara getirir. Hadis kaynaklarında geçmeyen bu söz sûfiler için oldukça önemlidir.

Vahdet-i vücûdda Kur’ân’ın önemine dair önemli bir yaklaşım da Kur’ân ve insanın ikiz olması meselesidir. “Kur’ân ve insan ikizdir” şeklinde hadis diye rivayet edilen ancak kaynağını hiçbir yerde bulamadığımız bu sözü Kılıç, İbn Arabî’nin “Sen Kur’ân okuduğun zaman o sen olur, yani Kur’ân Kur’ân içinde” sözüyle ilişkilendirir. Kılıç, İbn Arabî’ye göre insan ve Kur’ân’ın bir bütün olarak görüldüğünü zikreder.<sup>857</sup>

### 2.3.7.3. Nübüvvet ve Velâyet

İnsan mertebesinde Fergânî’nin ele aldığı bir diğer mesele nübüvvet ve velâyet meselesi ve hangisinin hangisinden üstün olduğudur. Fergânî nübüvvet ve velâyet görüşünün temelinde de tabii olarak ilâhî isimleri yerleştirir. Daha önce

<sup>852</sup> Nebe 78/38.

<sup>853</sup> Hicr 15/29

<sup>854</sup> Tahrim 66/12.

<sup>855</sup> Fergânî, *Münehâ’l-medârik*, c. 1, s. 421-422.

<sup>856</sup> Bu söz hadis âlimler tarafından mevzû ancak mânâ itibariyle sahih olarak nitelendirilmiştir. Bkz. Leknevî, *Esrâr*, c. 1, s. 44; Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, c. 2, s. 164 (Hadis No: 2123).

<sup>857</sup> Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 201.

zikrettiği sayılarla alakalı görüşlerini burada tekrar ele alır. Ana isimler ve bu isimlerin fer'leri gibi küllî isimler ile esmâ-i ilâhî 99 adede ulaşır. Sonra 300, sonra 1001, sonra 124.000'e ulaşır ki enbiyanın, resullerin ve zevkleri bu seviyeye ulaşmış evliyanın hakikatleri bu sayıdaki isimlerden taayyün eder. Bu zevâtın vücûdları bu isimlerin aynlarına istinâd eder ve küllî-câmi' isimlerin kuşatıcılığı altında câmi' bir itidal noktası vardır. Bu isim her ne zaman bu noktadan dışarıya meylederse, kendisi için bu cem'î-manevî sûret kalmaz ve bu isimle tesmiye edilmez. Belki bu küllî ismin cüz'îyâtından bir isim alır ve onunla zuhûr eder. Bu itidal noktası, gayb-ı mutlakın ehadiyyetine yakınlığı sebebiyle velâyet noktası olur.<sup>858</sup>

Esmânın hepsi, celâ ve isticlânın kemâlinin tahakkuk etmesi amacıyla mütenezzil olan Rahmânî nefesin tecellîsinin taayyünleri olduğu için, bu mütenevvi küllî isimlerin her birine ait rûhî/kevnî, misâlî, hissî/felekî ve hissî/kevkebî mertebelerin her birinde özel bir mazhârı bulunur. Fergânî'ye göre kevn ve fesad âleminde bu isimlerin eserleri, ağırlıklı olarak bu mazhâr-ı haslar aracılığıyla gerçekleşir. Bu mazhâr-ı hasların her birisi için vasatî-i'tidâlî bir nokta vardır ki o da bu mazhâr-ı hassın kalbidir. Böyle bir ismin Vahdâniyet hükmü, ancak bu kalpte ve bu kalple ortaya çıkarır. Ancak bu kalp açısından altındaki şeylere tesir eder, üstündeki şeylere hükmeder ve kemâle müteveccih olur. Bu tesir, hüküm ve teveccühün diğer şartı; zamanın, ahkâmının ve muktezâlarının kendisiyle taalluk ve taayyün ettiği felekî-kevkebî mazhârlardır. Zaman, his mertebesi için bir sûrete benzer. Zira hem zamanın hem de his mertebesinin varlığı, hissedilen her şey (mahsûsât) için bir zarf, mahall ve kapsayıcıdır (muhtevî). Her bir mahal ve zarf için mazrûfun hâlinde, zâhir bir eser vardır. Çünkü mazruf ancak zarf ve zarfın hükmü hasebiyle zâhir olur. Zamanın ahkâmı ve eserleri, kevkebî-felekî devirlerin saltanatının hükümlerinin farklılığı sebebiyle farklı şekillerde zuhûr eder. Fergânî zaman kavramı üzerinden meseleyi nübüvvet konusuna bağlar. Ona göre metbû' küllî isimlerin mazhârlarından, zamanın hükmünün taalluk ettiği her bir mazhârın vahdânî, i'tidâlî ve vasatî noktası, nübüvvet hakikatidir. Bu nübüvvet hakikatinin varlığı, bu sûretin mazhârı olduğu ismin vahdaniyetinden haber verir. Fergânî nübüvvet kelimesinin de etimolojik tahlilini yapar. Eğer nübüvvet hemzeli okunursa إنباء

<sup>858</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 112.

ve إخبار köklerinden gelir. Eğer gayr-i mehmûz okursak نبوة den gelir ki o da yükselmek mânâsındadır.<sup>859</sup>

Fergânî “velâyet” kelimesinin de etimolojik tahlilini yapar. Ona göre *velâyet*, ولي ve توالي den iştikâk etmiştir ki bu kelimeler “peşpeşe olma, aralarında başka bir şey olmaması” mânâlarını ifade ederler. Bu açıdan da velâyet kurb mânâsına gelir. Hem mekânî, hem nisbî, hem dînî, hem de kavlî kurb için kullanılır. Velâyet, muhakkikîn lisânında da kurb mânâsında kullanılır.<sup>860</sup> Metbû' her bir insan, hakîkati ve vücûdu açısından metbû'-küllî ilâhî hakîkatler ve isimlerden bir isim ve hakîkate mensuptur ki bu isim ve hakîkat onun mebdei ve mercî'i, Hakk'a dönüşünde müntehâsıdır ve ancak bu ikisiyle bunlar gerçekleşir. Bu kişi her ne zaman sülûk veya cezbe vasıtasıyla Rabbi'ne müteveccih olarak kevnî kayıtlardan kurtulur, metbû' isimlerden bir ismin aynı olan aslına döner, ve ayn-ı velâyet olan vahdânî i'tidal noktasıyla tahakkuk ederse, o takdirde o insan bu nokta ile tahakkuk etmiş bir mukarreb velî olur. Sonra velî ve metbû' olan bu insan, kevnî mertebelerde yükselmek veya bu isme ait bir hakîkatten haber vermek için kevnî mertebelere dönüp zamânî-i'tidâlî nokta ile tenezzül ve tahakkuk eder. Haber vereceği kişilerin vücûdu ve hakîkati ya kendisine ya da zâhir olmuş bu isme müntesiptir. Eğer bu metbû insan kâmil bir halife olursa, verdiği haberler hüküm verici ve kendine has bir kitâb ile olur. Eğer bunların daha altında birisi olursa verdiği haberler, nefsi için ibadet ettiği bir şeriatla olur. Bu şeriat aynı zamanda Hakk'ın izniyle vücûdu o nebî'nin vücûdunun mensup olduğu isme mensup herkes için *ihbar* ve *inba* ile kendine tabi herkesin kulluk ettiği bir şeriattır.<sup>861</sup>

Fergânî'nin bu konuda ele aldığı bir diğer mesele umûmî ve husûsî risâlet meselesidir. Eğer bir nebî'nin daveti ve tebliği husûsî bir kavim içinse, bu davet ve tebliğ risâlet-i hâssa olur. Bu memur nebi, Hz. Peygamber'den (s.a.s) önceki pek çok resûl gibi husûsî bir kavme gönderilmiş husûsî bir elçidir. Eğer daveti ve tebliği umûmî olursa, buna da risâlet-i âmme denir. Bu durumda memur, Hz. Peygamber (s.a.s) gibi Resûl-i âmm'dır. Nebîler, izn-i ilâhî sahibidir. Yani tebliğe memur değil

<sup>859</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, ss. 112-113.

<sup>860</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 112.

<sup>861</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 113.

mezundurlar. Resûller ise sahib-i emrdirler, yani tebliğ ve davet ile memurdurlar. Velî ise izn-i has sahibidir. Eğer müntehâ ise tevkîf makâmının sahibidir; mutavassıt ise tasarruf konusunda izn-i âmm ve makâm-ı tasrîf sahibidir. Fergânî bu şekilde velâyet ve nübüvvet problemine giriş yapmıştır.<sup>862</sup>

Fergânî'ye göre velî, kevnî mertebelere tenezzül edince, nübüvvet adı verilen i'tidâlî-mazhârî noktada zuhûr etmez. Bundan ziyade, bu nokta etrafında mânevî bir yerde nâzil olur ve bu durumda nebî ve resûl olmaz. Kevnî mazhârlar ve mertebelerdeki zuhûrunda i'tidâlî noktaya yakınlığı ölçüsünde Muhammedîler arasında temkin ve davetten nasibi tam olur.<sup>863</sup>

Fergânî, daha önce ifade ettiğimiz gibi, gayb-ı mutlak mertebesinden mertebe-i câmia'ya kadar bir icmâl-tafsîl zincirinden bahseder. Ona göre tecellînin nuzûlü ve ilâhî-kevnî mertebelere uğraması icmâl ve tafsîl sırası veya cem' ve tefrika sırası takip eder. Bu bağlamda ilk tecellî ve taayyün bir cem', vahdet ve hakîkî bir icmal ile başlar. Bu icmâl ve cem' için nisbî bir tafsîl vardır ki bu da içkin vâhidî itibarlardır. Fergânî'nin bundan kasdı Esmâ-i İlâhî'de bi'l-kuvve bulunan ve bu mertebede gerçekleşmemiş olan ayrışma/tafsil özelliğidir. Bu nisbî tafsîl için bir cem' ve icmal vardır ve bu da vâhidî ikinci tecellî ve taayyün-i sânidir. Yine bu cem' ve icmal için malumatın/a'yân-ı sâbitenin kesreti ve esmâ ilâhiye ile zâhir olan nisbî kesret şeklinde bir tefrika ve tafsîl vardır. Bu tefrikanın ve tafsîlin cem'i ve icmâli, Kalem-i A'lâ'dır. Kalem-i A'lâ'nın tefrikası ve tafsîli ise Levh-i Mahfûz'dur zira o melekler, ruhlar ve rûhânîleri kapsar. Bu tefrikanın cem'i ve tafsîlinin icmâli, hebâ veya heyulâdır. Hebânın tefrikası ve tafsîli Arş, Kürsî ve tüm misâlî sûretlerdir. Bunların cem'i ve icmâli, unsur-ı azamdır; bunun tefrikası ve tafsîli bütün cinsleri, nev'leri ve şahıslarıyla rûkûnler (ateş, hava, su, toprak), semâvât ve müvelledâtür (türeyenler). Bu tefrika ve tafsil için hakîkî cem' ve nihâî icmâl ise Hz. Âdem'in sûretidir. Onun tefrikası ve tafsili ise –Hz. Peygamber'e kadar yaşamış olan– halifelerin, kâmillerin, bütün nebi ve resullerin hakikatleridir. Hatta bunların her biri, kavmlerinden kendi sorumluluğu altında olanların tefrikası için bir cem ve icmaldir. Örneğin Hz. Musa, kendi kavminin tefrikası için bir icmâldir. Bu küllî tefrikanın ve

<sup>862</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 114.

<sup>863</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 114.

tafsîlin sûreti ise, ekmelî Muhammedî sûret ve onun en câmi' hakîkati ve mânâsıdır.<sup>864</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.s) temsil etiği bu *Ehadiyyet-i cem'in* tefrikası; kendisinden sonra yaşamış/yaşayacak olan kâmillerin, halifelerin, kutupların, abdâlin ve Ümmet-i Muhammed içerisinde bunlardan her birinin sorumluluğu altında olanların hakikatleridir. Hz. Âdem hubût ve nuzûl sahibi olduğu için<sup>865</sup>; yani cennetten şehadet âlemine veya arza indirildiği için ilâhî isimleri kapsayıcı câmi' bir mazhâr konumundadır. Bunun temelinde ayrışmayı ve çokluğu gerektiren esmâî kemâl ve bu kemâle bağlı vücûdî-bâtınî tecellînin nuzûlü vardır ki bu nuzûl ile esmâ taayyün eder. Bu sebeple Hz. Âdem, kendisinden sonra var olacak insânî sûretlerin tefrikası için câmi' ve kapsamlı bir asl olmuştur. Fergânî bu bağlamda "İnsan, yaratıkların sonuncusudur" sözünü hadis<sup>866</sup> olarak zikreder. İşte bu sebeplerle Hz. Âdem cennetten hubûtle/inmekle memur olmuştur ki orada sırr-ı küll'ün mânâsıydı ve tafsîllerin cüzleri için bir icmâl mesabesindeydi. Ayrıca cennette, ikinci mertebeye taayyün eden isimlerin ilmi ona verilmişti. Bu mertebeye Zâtî isimlerin ilmi altında Hak Tealanın zâhirinin mertebesidir. Bu zâtî isimler, Hak tealanın bâtınının mertebesi olan ilk mertebeye için zorunludur. Ayrıca Fergânî'ye göre Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin hakîkî müsemmiyatı olan bu Zâtî isimler, Muhammedî hazrete hastır.<sup>867</sup>

<sup>864</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 114.

<sup>865</sup> Ademî hubût için bkz. İbn Arabî, *Futûhât*, c. 1, 350-351

<sup>866</sup> Hadis kaynaklarında geçmeyen bu sözü Hamdi Yazır "Andolsun ki biz insanı çamurdan (meydana gelen) bir süzmeden yarattık" şeklindeki Muminûn sûresi 12. âyeti tefsir ederken kullanır. Ayrıntılar için bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yay., İstanbul, T.S., c. 5, s. 3433. Ayrıca bu meseleyle alakalı İbn Arabî'nin kullandığı bir zayıf hadis oldukça dikkat çekicidir. İbn Arabî bu hadisi başından geçen bir olay esnasında hatırlar. Olay şöyledir: İbn Arabî, bir gün Kabe'yi tavaf ederken bazı şahıslar görmüş, onlardan biri kendisine;

-Sen beni bilir misin? Ben senin evvel gelen ecdadındanım, demiştir. İbn Arabî de;

-Sen dünyadan intikal edeli ne kadar müddet oldu? diye sormuş, bunun üzerine o şahıs;

-Kırk bin seneden fazladır, diye cevap vermiştir. İbn Arabî, Ademoğlu neslinin ne kadar ömrü yoktur. Zira devr-i sünbûle, yani insanlık tarihi yedi bin senedir, demiş bu defa o şahıs;

-Hangi Adem'den sorarsın? yakın olandan mı, yoksa uzak olandan mı? diye karşılık vermiştir. O esnada İbn Arabî, Peygamber (a.s.)'dan rivâyet olunan "Allah yüzbin Adem yaratmıştır" hadisini hatırlamıştır. Böylece İbn Arabî, bu şahsın Adem (a.s.)'dan önce yaratılan insanlardan olabileceğini anlamıştır. (İbn Arabî, *Futûhât*, c. 6, s. 369; Hadisin değerlendirmesi için bkz. Avcı, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye'de İbn Arabî'nin Hadis Anlayışı*, Ensar Yay., İstanbul, 2005, ss. 118-119).

<sup>867</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 115.

Fergânî'ye göre her kâmil halife ve enbiya ve resullerin teb'âsı, Hz. Âdem'in nuzûlündeki cem için tefrikadırlar. Bir başka ifadeyle Hz. Âdem'de toplu halde temsil edilen hakikatlerin bireysel temsilcileridir. Bu nuzûl ve hubût hükmü, icmâlden tafsîle doğrudur ve celâ ve isticlânın kemâlinin tahkîki için gerçekleşir. Celâ ve isticlânın kemâli, Hz. Âdem ile ortaya çıkan esmâî kemâle müteallıktır. Bunlardan, metbû her bir insan kevnî mertebeler ve mazhârların kayıtlarından kurtulur ve vücûdunun istinad ettiği ismin i'tidâl noktasıyla tahakkuk eder. Sonra tenezzül ederek mertebelere döner ve nübüvvet noktası olan mazhârın noktasında zuhûr eden bedenler için mertebelerin mazhârlarının hükümlerine bürünürler. Nübüvvet noktası, zamanın hükmünü ve muktezâlarını tayin eder. Hiç şüphesiz Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e (s.a.s) kadar nübüvvet zâhir olmuştur. Velâyet ise, isimlerin mazhârlara nuzûlü ve mazhârlarla gizlenmesindeki hükmün saltanatı sebebiyle, bu nübüvvette gizli ve içkindir.<sup>868</sup>

Fergânî, Hz. Peygamber'in (s.a.s) suûd/yükselme, avd/dönme ve rucû'/geri dönme sahibi olduğuna Kasas sûresi 85. âyeti delil gösterir: "Kur'an'ı sana farz kılan Allah, şüphesiz seni dönülecek bir yere döndürecektir. De ki: "Rabbim hidâyetle geleni ve apaçık bir sapıklık içinde olanı daha iyi bilir." Fergânî anlayış ve tahkîk ehlinin fehimlerine göre âyeti şöyle izah eder: "Emir sana küllî bir şekilde hak, halk, mücmel ve mufassal olarak nazil olur, ta ki sen hakîkatinle, vücûdunla, mânânla, sûretinle bu külliyetin kitâbî ve fiilî olarak ehadiyyet-i cem'i olursun. Hiç şüphesiz sen en a'lâ dönüş yeri ve merc'î'e döndürüleceksin ki o da *müntehâ-i küll* olan Rabbi'nin cenâbıdır<sup>869</sup>." Hz. Peygamber (s.a.s), hem Zâtî isimler için, hem de ilk mertebede mücmel olan sıfâtî isimler için câmi' bir mazhârdır. Nûrunun tenezzülünde ve bütün mertebelere uğramasında her birinin itidal noktası açısından bütün isimlerin mazhârları için de yine mufassal bir sûrettir ve bu sûret Muhammedî-ekmelî (fiziksel) bir sûret şeklinde zâhir olmuştur. Bu sûret, tıpkı Hz. Âdem'in âlemin sûreten tafsîli için bir icmal olması gibi, Hz. Âdem'den manevî bir sûret şeklinde ayrışana kadar icmal üzeredir. Hz. Âdem'de mücmel olan âlemin unsurları da, bu Ehadî, Cem'î, Küllî mazhâr olan Muhammedî sûret (s.a.s) sebebiyle zâtî kemâl

<sup>868</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 115.

<sup>869</sup> Necm 53/42

ile boyanmıştır. Bu şekilde velâyet ve nübüvvet hakikatlerinin ictimâ'sı Hz. Peygamber'de (s.a.s) gerçekleşir, onda (s.a.s) birinin hükmü diğerine galebe çalmaz. Fergânî buna örnek olarak "Ey Peygamber! Biz seni hakikaten bir şahit, bir müjdeleyici ve bir uyarıcı olarak gönderdik."<sup>870</sup> âyetini zikreder. Fergânî'nin bu ifadeleri velâyet-nübüvvet tartışması için önemli bir yorumdur. Ona göre bazen Hz. Peygamber'in (s.a.s) velâyeti nübüvvetine gâlib olur: "Sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir."<sup>871</sup> Fergânî bu bağlamda "Hak ile öyle bir vaktim vardır ki.." hadisini nazar-ı dikkate sunar. Nübüvvetin velâyete galib gelmesini ise şu âyetlerle açıklar: (Ey Muhammed!) De ki: "Ben size ancak bir tek şeyi, Allah için ikişer ikişer, teker teker kalkıp düşünmenizi öğütüyorum. Arkadaşınız Muhammed'de cinnetten eser yoktur. O, şiddetli bir azaptan önce sizin için ancak bir uyarıcıdır."<sup>872</sup> Ayrıca "De ki: "Ben türedi bir peygamber değilim. Bana ve size ne yapılacağını da bilmem. Ben sadece bana vahyedilene uyarım. Ben sadece apaçık bir uyarıcıyım."<sup>873</sup> Fergânî'nin bu yaklaşımı, İbn Arabî'nin, nebînin velâyetinin nübüvvetinden üstün olduğu fikriyle de örtüşür.<sup>874</sup>

Fergânî nübüvvetin Hz. Peygamberle (s.a.s) son bulması konusunu da değerlendirir. Ona göre Hz. Âdem nuzûl (iniş) ve hubût (düşüş) sahibi olduğu gibi Hz. Peygamber (s.a.s) de avd (geri dönüş), rucû' ve urûc (yükseliş) sahibi olduğu için, nuzûl hükmü onda son bulur. Nübüvvet de nuzûle müteallık olduğu için Hz. Peygamber (s.a.s) ile son bulmuştur. Yani Hz. Âdem ile başlayan nuzûl, bir diğer ifadeyle nübüvvet, Hz. Peygamber'le (s.a.s) inişi tamamlamış ve tekrar avd/dönüş ve urûc'a/yükselişe yönelmiştir. Hz. Peygamber'den (s.a.s) sonra bir nebi gelmesi imkânsızdır. Kendisinde nübüvvet, velâyetle müsâvî olarak zuhûr etmiştir. Zira onun hakikati Evvel ve Âhir, Zâhir ve Bâtin arasında eşitliğin bizzat kendisidir. Velâyet

---

<sup>870</sup> Ahzâb 33/45.

<sup>871</sup> Feth 48/10.

<sup>872</sup> Sebe 34/46.

<sup>873</sup> Ahkâf 46/9.

<sup>874</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 116.



onun hakikatinden neş'et etmiş ve nübüvvetten temeyyüz etmiştir. Hz. Peygamber'e (s.a.s) yakınlığı ölçüsünde de kişide velâyet zâhir olur.<sup>875</sup>

Fergânî, Hz. Âdem ile Hz. Peygamber (s.a.s) arasındaki elçilerle Hz. Paygamber'den (s.a.s) sonra gelen evliyâ arasında bir paralellik kurar. Hz. Âdem'in sûretinin cem'inin tefrikasının külliyesi enbiya, mürselîn ve evliya olmuştur. Velâyet onlarda içkindir, zira onlar nuzûl ehlidir. Benzer bir şekilde Muhammedî mânânın ve sûretin cem'inin tefrikası, evliyâ ve aktâb olmuştur ki onların velâyetlerinde de nübüvvet hükmü münderictir. Zira onlar sûreten ve manen ayn-ı muhammedî olan cem'lerinin ve küll'lerinin hükmü itibariyle avd ve rucû' sahibidir. Metbû-küllî isimlerden her birinin ikinci tecellîde ve mertebede kemâlâtı ile tahakkukundan sonra bu isimler her bir halîfe, resûl ve nebî ile ikinci berzahiyete avdet eder. Akabinde ilk tecellînin zımındaki tenezzülüyle ve en güzel mizâcın zuhûruna müteveccih Zâtî isimlere tâbî olarak en kâmil Muhammedî rûh ve en dengeli Muhammedî kalb taayyün eder. Unutulmamalıdır ki bu metbû isimler taayyün-i evvelde onun ilk nûru olan ilk tecellînin hâmilidir. Hakk'ın zâtî isimleri ve Hz. Peygamber'in (s.a.s) zâtî kemâlle tahakkuku için; bu metbû' küllî isimler için, ilk geri dönüşlerinden daha kâmil ve yüce bir başka geri dönüş söz konusu olmuştur. Bu dönüş, mazhâr veya insânî mazhârlar açısından her bir halifenin, resûlün, nebînin ve Muhammedî evliyâdan bir velînin kalbi üzerine olur. Bu insânî mazhârlar; velî isminin şâmil olduğu mukarreb, arif, muhakkik, bedel, veted, imam, kutub ve gavs gibi isimlerle tesmiye edilir. Hâlbuki ilk avdlerinde/dönüşlerinde bu mazhârlar halife, ulu'l-azm, resul ve nebi isimleriyle tesmiye edilmişlerdir. Ayrıca bu rucû', her bir kâmilin kalbi, kâmil halifelerin yedi tâbîsinin kalbi, kutbun yedi tâbîsi olan ebdâlın kalbi, ve kalb-i hâtim üzerinedir.<sup>876</sup>

Fergânî'nin işaret ettiği kutub, ebdâl ve hâtim; tasavvuf literatüründe *ricâlü'l-ğayb* bağlamında ele alınır. Fergânî burada icmâlen bahsettiği meseleyi şerh kısmında daha açık işlemiştir. Fergânî meseleyi anlatmaya *Kutub*'la başlar. Ona göre Kutub, lügatte bir şeyin etrafında döndüğü şeydir. İstılahta ise âlemde nazargâh-ı

<sup>875</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 116. Velâyet ve Nübüvvet meselesi için ayrıca bkz. *a.g.e.*, c. 1, s. 189, s. 425.

<sup>876</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 117; *Meşârikü'd-derârî*, s. 65.

ilâhî olan tek bir şahıstır. Bu şahsın, her hangi bir isimle mukayyed olmaksızın bütün esmâ ve sıfâta dair bir ilmi vardır. “Direk” anlamındaki “veted”in çoğulu olan “evtâd”, dört coğrafi yönü temsil eden dört kişiden oluşur. Fergânî Ebdâl’in yedi kişiden oluştuğunu ifade eder ve İbn Fâriz’a göre bu yedi kişinin Kutub, Evtâd ve İmâmân (İki imam)’dan oluştuğunu aktarır. İmâmân ise iki imamdır. Birisi Kutbun sağındadır ve nazarı melekût tarafına müteveccihdir. Diğer imam ise Kutbun solundadır ve nazarı mülk âlemine müteveccihdir.<sup>877</sup> Fergânî, *Hâtimin* kim olduğundan bahsetmez. Kâşânî, hâtimi, bir makâmın kendisiyle mühürlendiği şahıs olarak tanıtır. Bu bağlamda hâtim, herhangi bir mertebenin kemâlinin sembolüdür.<sup>878</sup>

Fergânî’nin nebî ile velî arasında kurduğu bu paralelliğe İbn Arabî’de de rastlarız. İbn Arabî Hakîm Tirmizî’nin sorduğu sorulara verdiği cevaplarda bu meseleye değinir. “Resullerin makâmı karşısında velîlerin makâmı nerededir?” sorusuna İbn Arabî cevap verirken bu makâmın karşı karşıya olduğunu söyler. Nebîlerin makâmı mertebe açısından dördüncü makâmdadır. Mertebeler insana saâdet verecek şekilde dört tanedir: İman, velâyet, nübüvvet ve risâlet. Resûllerin nebîlerin makâmı karşısındaki yeri, şariat getiren nebîlerden ikinci mertebede, getirmeyen nebîlerin makâmından ise üçüncü mertebededir. İlim velâyetin şartlarındandır ama iman öyle değildir. Çünkü iman habere istinad eder; ilimle birlikte habere gerek yoktur. Tevhîd konusunda ulema mertebelerinin ilkini velîler teşkil eder, zira Allah bir câhili velî edinmez. Velîlik feleği altına, hangi tarikten olursa olsun bütün muvahhidler girer. Velîlik feleği birinci makâmdır. Sonra nebîlik, sonra resûllük, nihâyet iman gelir. İbn Arabî bu şekildeki şahsî sıralamasının rusûm ulemâsının sıralamasından farklı olduğunu belirtir. Ona göre ulemâ-i rusûm nezdinde bu sıralama şöyledir: birinci mertebe iman, ikinci mertebe velîlik, sonra nebîlik en son da resûllük gelir. Kısacası hangi tarzda olursa olsun muvahhidler/Allah’ı birleyenler, O’nun velîleridir.<sup>879</sup>

<sup>877</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, 2, ss. 76-77. Ayrıntılar için bkz. Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, ss. 22-44.

<sup>878</sup> Kâşânî, *Letâif*, c. 1, s. 325.

<sup>879</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 3, s. 79.

#### 2.3.7.4. Kur'an-ı Kerîm

Fergânî nübüvvet, risâlet ve velâyet meselelerinden sonra Kur'an-ı Kerîm'in hakîkatine geçer. Ona göre Muhammedî-Kur'ânî kitap diğer kitapları câmi' olduğu için, hatta diğer hepsinin mânâlarını câmi' olduğu için; metbû küllî isimlerden her bir küllî ismin mazhârına nisbetle başka bir kitap ve şeriat vaz etmeye ihtiyaç bırakmayacak şekilde kâmil ve şâmil beyanları ve küllî cem'iyeti ihtiva eder. Fergânî'nin bu konudaki delili, "Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır. Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihâyet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirilecekler."<sup>880</sup> âyetidir. Fergânî bunun sebeplerini şöyle sıralar<sup>881</sup>:

- i. Kur'ân'ın varlığı, ilâhî ve kevnî hakîkatler-hakîkatinin mânâlarının tercümesidir, ayrıca bu hakîkatü'l-hakâik'in ahkâmının, tafsîlinin ve bu tafsîlin ahvâlinin tercümesidir. Bu tafsîl, hakîkatü'l-hakâik'in evvela esmâî kemâlin tahkîki için tenezzülünde; sâniyen kâmil, câmi', icmâlî bir mazhâr açısından veya sûret-i muhammedî olan bu câmi' mazhâra tabî ve tafsîlî mazhârları açısından Zâtî kemâlinin isticlâsı için gerçekeşir.
- ii. Kur'an, bu vahdânî-muhammedî en kâmil mazhârın ahkâmının tercümesidir.
- iii. Kur'an, Hz. Peygamber'in (s.a.s) ahvâlinin, ahlâkının, kemâl vasfıyla zuhûr yolunun açıklanmasının tercümesidir.
- iv. Kur'an, Hz. Peygamber'in (s.a.s) tâbîlerinin ahvâlinin tercümesidir. Ayrıca bu tâbîlerin kemâle ulaşacakları yolun beyanıdır.
- v. Kur'an; hakâik ve mazhârları, ve isticlâ için tenezzülünde ilk tecellînin ve isimlerinin vahdetinin itidalini koruyucu, câmi', kâmil bir şeriat va'z edicidir.

Fergânî'ye göre Kur'an, ezelden ebede kadar varlıkta vâkî' olan cüz'î ve küllî her bir emre şâmil bütün hükümleri ve yolları cem' eder. Çünkü varlığı, ezeli ve ebedî bütün hükümleri cem' eden ilk tecellî ve taayyünden neş'et etmiştir. İbârelerinden, işâretlerinden, delâletlerinden, mefhûmâtından her bir mürşid imam;

<sup>880</sup> En'âm 6/38.

<sup>881</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 117-118.

istinbat, istihrâc ve istifhâmda bulunur. Bu mürşid imamların akılları, kalpleri, ruhları, sırları iman ve şeriat nuruyla, veya hidâyet-i hasa nûruyla, veya şeriat-tarikat-hakikat ilimlerinin ince meselelerinin şuhûdundan kaynaklanan nurla münevver olmuştur. Bu imamlara tâbî olanlar da bu nurla hidâyet bulur. "Her bir cem ve icmâl için tafsîl ve tefrika vardır; bu tafsîl ve tefrika için de bir icmâl ve cem vardır" hükmü genel olduğu için Kur'an da bir fezleke mesâbesindedir. Bu, Hz. Âdem'in âlemin tafsîlinin ve tefrikasının fezlekesi olması gibidir. Çünkü Hz. Âdem; hulefâ, kümmel, enbiya ve mürselîn şeklindeki tefrika için icmâl mesabesindedir. Hz. Peygamber (s.a.s) de bu Âdemî tefrika ve tafsîlin nihâî icmâlidir. O (s.a.s) bu insânî tafsîlin fezlekesidir, bu mânâyâ göre nübüvvetin hatemi de odur.<sup>882</sup> Fergânî, Kur'an'ın kapsayıcılığı ve ümmetinin âlimlerinin bundan nasibiyle alakalı *Meşârik*'te tartışmalı bir hadis<sup>883</sup> rivâyet eder: "Ümmetimin âlimleri, benî İsrâil'in nebîlerinden daha faziletlidir".<sup>884</sup>

Fergânî'nin bu düşüncelerinin temelinde doğal olarak İbn Arabî'nin Kur'an yaklaşımı vardır. İbn Arabî *Kur'an menzili* adını verdiği *Futûhât*'ın 325. bölümünde Kur'an'ın bütün hakîkatlere şâmil olacak şekilde câmi' olduğunu ve bu sebeple Kur'an için eğrilik ve tahrif söz konusu olmadığını ifade eder. Ayrıca Kur'an'ın menzili, varlığın bekâsını muhafaza eden menzil olan itidâldir, icâd menzili değildir. Kur'an'ın menzili itidal olunca, onun için daimîlik ve bekâ söz konusu olmuştur. Kur'an, kendisini mütâlâa eden herkes için yenidir. Kur'an'ın nuzûlü, ancak itidalde kendisine denk olanı kabul eder. Bu itidâl halî, hevâdan hâlî olma hâlîdir. Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.s) için "O hevâsından konuşmaz"<sup>885</sup> denilmiş, sair peygamberler ve halîfeler de hevâlarına tâbî olmaktan nehy edilmişlerdir. İbn Arabî Kur'an'da her aranılan şeyin bulunacağına dair Ebû Medyen'den bir söz aktarır: "Mürîd, Kur'an'da dilediği her şeyi bulamadan mürîd olamaz". Bu hususiyet, Kur'an'ın câmi'liğine işaret eder.<sup>886</sup>

<sup>882</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 118.

<sup>883</sup> Zerkeşî'ye göre bu sözün aslı bilinmemektedir (Zerkeşî, *Tezkire*, s. 166).

<sup>884</sup> Fergânî, *Meşârikü'd-derârî*, s. 65.

<sup>885</sup> Necm 53/3.

<sup>886</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 5, s. 137.

### 2.3.7.5. İlâhî İsimler, İnsan ve Halk-ı Cedîd

Fergânî'nin düşünce dünyasında insan ve ilâhî isimler arasında ciddi bir ilişki vardır. Ona göre her bir şahs-ı insânînin veya gayrinin vücûdu esmâ-i ilâhîden cüz'î veya küllî bir isme istinâd eder. Mahiyetiyle taayyününden ve tenezzülünden sonra ilâhî ve kevnî mertebelere uğrar ve mertebe-i his'de teşahhus eder. Bu teşahhusun her bir ânında vücûdî yardıma (meded-i vücûdî) ihtiyaç duyar. Bu şekilde şahsın bekâsı, fenâsına tercih edilir. Fergânî bu şekilde şahsın vücûdî meded ile bekâsına halk-ı cedîd dendiğini ifade eder ve "İlk yaratmada âcizlik mi gösterdik ki (yeniden yaratamayalım)? Doğrusu onlar, yeniden yaratılış konusunda şüphe içindedirler"<sup>887</sup> âyetini delil göstererek düşüncesini te'yid eder.<sup>888</sup>

Fergânî'ye göre her bir ismin felekî-kevkebî hâs bir mazhârı vardır. Bu mazhârlarının külliyeti için saltanat devirleri açısından galebe ve mağlubiyet vardır. Yani bir insanda belli bir zamanda belli bir isim gâlibken, farklı bir zamanda farklı bir isim galib olabilir. İnsânî şahsın vücûdunun kendisinden taayyün ettiği isim, yedi asıl imam isimden bir küllî isim olursa, herhangi bir şeyde ta'vîk ve duraklama olmaksızın bütün mertebelere ve mazhârlara uğrar. Bu uğrama Ehadî bir seyirdir, ebeveynin yediği gıdanın sûretiyle başlar. Sonra bu gıda nutfeye dönüşür. Nutfelerin ictimâsı gerçekleşir ve rahimde istikrara ulaşır. Bütün isimlerin imdadıyla gecikme olmaksızın belirli evrelerden geçer. Bu isimler vilâdete kadar bunların terbiyesini de üstlenir. Ve en son müstenîd olduğu isme mazhâr olana kadar yetişkin biri olur ve kemâle erer.<sup>889</sup>

Fergânî meselenin diğer boyutunu da ele alır. Eğer insânî şahsın varlığının istinâd ettiği isim cüz'î bir isim olursa, taayyün eden vücûd yine bu isimden nâzil olur fakat tenezzülü esnasında, mütekâbil (zıt) cüz'î isimlerin iktizâlarının farklılığı ve felekî-kevkebî mazhârlarının ahkâmının farklılığı sebebiyle duraklama ve yavaşlamalar olur. Bunun misâli şudur: Cüz'î bir isim bir insan bedeninin ortaya çıkmasını gerektirir. Bu iktizânın hükmüyle mukadder bir nebât veya hayvan sûreti, bu insânî şahsın mizâcının sûreti olur. Fergânî burada annenin ve babanın yiyeceği

<sup>887</sup> Kâf 50/15.

<sup>888</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 118.

<sup>889</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 119; *Meşârikü'd-derârî*, s. 66.

ve kişinin fiziksel bedenine sebebiyet verecek gıda şeklindeki hayvansal veya bitkisel gıdaları kasteder. Ancak bu isme karşı ve muhâlif olan bir başka cüz'î isim bu mizâcın fesâdını ister, her bir sûretin aslına ve besâtetine dönmesini iktizâ eder. Sonra yine bir başka isim taayyün iktizâ ederken muhâlif bir başka isim aksini iktizâ eder. Bu isimler bir şahıs için nadiren ittifak ederler ve dolayısıyla şahsın vücûdunun taayyünü ve mizâcî sekteye uğrar. Bu oyalanma (ta'vîkât) sebebiyle bu şahsı vücûda getirmek için ancak bir defa ittifak ederler. Bu işin sonunda mümkün olmanın hükümleri ve tabiî olmanın tesirinin galebesiyle ortaya çıkan şahs-ı insânînin mizâcında ve nefsinde muhdes olan bu oyalanmaların her biri taayyün ve tezâhür eder. Bu bağlamda mûcidi olan Hak Teâla'dan gafleti ve ona karşı çıkması söz konusu olur. Aynı şekilde şerîattan, emir ve nehiyden, ve uhrevî meselelerden de yüz çevirir. Bu durum zulmet perdesi, muhkem kayıtlar, ve munharif evsâf ve ahlâkî istilzâm eder. Bunların hiç biri insanın vücûdî sırrına, ruhânî rûhuna ve vahdânî kalbine yakışmaz. Nefsi ve hayvânî mizâcî kendisiyle aslı, mebdei ve onu kemâl-i hakîkîye ulaştıracak vüsûl yolu arasında bir perdedir. Tabiî meyilleri ve hevâsı, şehveti, hissî ve vehmî aşkları, emelleri ve kuruntuları; şeytânî ve nefsî evhâm, hevâcis, zanlar, aldanmalar ve ertelemelerin galebesiyle ortaya çıkar. Kin, hased, hırs ve cimrilik gibi sıfatlar kendisinde zuhûr eder, ta ki Hz. Peygamber'in (a.s.) istiâzede bulunduğu faydasız ilme meyleder.<sup>890</sup> Bu sebeple de bâtil ve munharif itikadlara yönelir. Fergânî'ye göre bütün bunlar tenezzüldeki oyalanmanın neticesidir.<sup>891</sup>

### 2.3.7.6. Mürşid-i Kâmil

Fergânî, insânî vücûdun tenezzülündeki oyalanmanın amelî boyuttaki yansımalarına da değinir ve meseleyi kâmil bir mürşide olan ihtiyaca bağlar. Ona göre sâliklerden bazılarının manevi fetihleri; şiddet, zayıflık, azlık ve kesrette bu hükümlerin farklılıklarına bağlı olarak bazı insanlardan daha aşâğı bir seviyededir ve mücâhede, mükâyede (şeytanın hileleri) ve riyâzâtın meşakkatlerine bağlıdır. İbâdetin hukukuna riâyet etme konusunda insanların uyanmalarının/tenebbühlerinin sürati de bunlara bağlıdır. Haddizatında bu duraklama (tevakkuf), sâlikleri bazı makâmlarda ve hallerde yavaşlatır. Bazılarını fevklerindeki makâm ve hallere

<sup>890</sup> İlgili hadis için bkz. Muslim, "Kitâbu'z-zikir ve dua", 18 (Hadis no: 2722).

<sup>891</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 120; *Meşârikü'd-derârî*, s. 66-67.

çıkarcak sürat, bu tavîkâtın marifetine sahip olmaya bağlıdır. Fergânî'ye göre basiret sahibi âlimler her bir sâlikte bu türlü şeylerin özelliklerini ve eserlerini bilir, ayrıca bunları izale eden ameller, zikirler ve sözler türünden şeyleri de bilir. Bu âlim, halk mertebeleri ve Hakk'ın isimleri ile yakînî bir bilgi ve muhakkik bir şuhud ile müeyyedir ve nufûz sahibidir. Yine Fergânî'ye göre bu âlim; enbiya, mürselîn, evliyâ ve meşâyihin büyükleri gibi, sûreten ve mânen kendileriyle tahakkuk edilecek makâmlara ve menzillere vâkıf olmalıdır. Hak Teâla'ya kurbet kapısına yönelen her kimse, bu perdeyi önünden kaldırıp bahsettiğimiz menfî hükümleri izâle edecek bir rehberine sahip olmalıdır.<sup>892</sup>

Fergânî burada tasavvufu tıbbâ, şeyhi de tabîbe benzetir. Ona göre umûmî mânâda şeriat; bu akvâl, ef'âl, harekât ve sükunâtın bazısı için belirleyicidir. Ayrıca şeriat, ilâhî emirden kaynağını alan bir adalet ve vahdet kuvvetiyle vücûdî feyz üzerindeki olumsuz perdelerin kaldıracıdır. Tarîkat ve hakikat uleması ki meşâyihin büyükleridir ve bu manevî hastalıkların tabibleridir, basiretlerinin nüfuzlarıyla bu hastalıkları tâliplerde/mürîdlerde görme yetkinliğine sahiptir. Zikir, amel, riyâzât, mücahede, şeytanın hilelerine karşı uyanık olma, ihtiyarın terkinde nefse muhalefet, zühd, tecrîd, tefrîd gibi ilaçlar ve macunlar kullanırlar. Bunlar, sâlikin ruhunda ve sırrında sârî olan bu hastalıkların zıdları kâbilindedir. Öyle ki bu hastalıkları izâle edip manevî mizâcın itidalini ortaya çıkarırlar ki bu da i'tidâlî-vahdânî kalptir. Şeriatın ahkâmına uymak, sârî tıbbâ göre bedeninin sıhhatini muhafaza edecek gıdalar ve içecekler mesabesindedir.<sup>893</sup>

Fergânî'ye göre şeriatın ahkâmında sârî olan adalet ve vahdet eserinin hükmüyle kalb sıhhatinin muhafazası için şeriatın ahkâmına riâyet edilmesi gerekir. Bu durumda sâlik ve tâlib için en ehemiyetli mesele ve en yüce matlûb, ve sülûkunda en öncelikli sebep ve şart, bir şeyh-i mürşîd ve üç ilimdir: Şerîat, tarîkat, hakikat. Sâlik cehl, gaflet ve sâir marazları nefsinde yaşayabilir, ancak bu marazların hakikatlerinin farkında olmayabilir. Hevâsını bu marazlar için ilaç zannedebilir. Kısacası mürşîdi olmayan sâlik, ne hastalığının gerçek sebebini bilebilir, ne

<sup>892</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 120-121.

<sup>893</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 121; *Meşârikü'd-derârî*, s. 68. Şeriat-tarikat-hakikat meselesi için ayrıca bkz. *Müntehâ'l-medârik*, c. 2, s. 148.

hastalığının tedavi ve ilacını bilebilir. Doktor diye yanlış kişilerin kapısını çalar ve zındıkların peşine düşer. Yanlış kişileri mesih, kutub veya abdâldan zanneder. Bunların hepsi şeyh olmadan yapılan bir sülûkun neticeleridir. Ezcümle, sâlikin devası, tabîbinin ta kendisidir.<sup>894</sup> Hatta sâlik ya da mürîd, kendisini mürşidi nazarında gassâlin elindeki meyyit gibi müşâhede etmelidir.<sup>895</sup> Fergânî "şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" sözünü de benimsemiştir.<sup>896</sup>

İlâhî isimlerin ve kevnî hakîkatlerin neş'et etmelerinin aslı, bâtını ve zâhiriyle vahdet hakîkatidir. Vahdet hakîkatinin bâtını; ilk mertebede hakîkatü'l-hakâik, zâhiri de ulûhiyet mertebesinde (taayyün-i sâni'de) sâbit olan berzahiyet-i sâni'dir. Bu vahdet hakîkati külliyyetinin, vasatiyyetinin ve cem'iyetinin hükmüyle her bir ilâhî isimde sâridir. Yani her bir ilâhî isim, kendi mânâlarını barındırmakla beraber, birbirlerinin mânâlarını da barındırarak tek bir hakîkate işaret ederler. Amaç hakîkî vahdet ve nisbî kesret arasındaki cem'iyeti muhafaza etmektir. Aynı zamanda vahdet hakîkati, vücûb ve imtina' arasındaki vasatiyyetini muhafaza etmek için her bir kevnî hakîkate sâridir. Bu berzahiyetin zâhiri için icmal ve tafsil hükmü vardır. Berzahiyetin icmâlî hükmünü, bedel yoluyla her bir kâmil halife temsil eder. Berzahiyetin tafsîlî hükmünü ise Amâ' temsil eder. Sâir insanların hakîkatleri de Amâ'dan neş'et etmiştir. Hz. Peygamber'den (s.a.s) önceki enbiyâ, hulefâ ve mürselînin hakîkatleri ve Hz. Peygamber'den (s.a.s) sonraki evliyâ ve halifelerden kâmil olmayanların hakîkatleri bu ikinci berzahiyet hakîkatinin adaletine yakınlığı ölçüsünde yekdiğerinden üstün olabilir. Kâfir ve münâfıkların hakîkatleri ise "imkân" tarafından neş'et eder.<sup>897</sup>

Fergânî'ye göre en dengeli Muhammedî unsurun mizâcı, ilk berzahiyetin/ilk taayyünün sûretidir. Ancak ikinci berzahiyette Hz. Peygamber'in (s.a.s) câmi' ve kâmil kalbi, ilk berzahiyetin, yani taayyün-i evvelin merkez noktasının sûretidir. Diğer kâmillerin, halifelerin, ulu'l-azm peygamberlerin, Muhammedî velîlerin ve aktâbın mizâcı ise ikinci berzahiyetin, yani taayyün-i sâni'nin sûretidir. Ancak

<sup>894</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 122; *Meşârikü'd-derâri*, s. 69.

<sup>895</sup> Fergânî, *Meşârikü'd-derâri*, s. 72.

<sup>896</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 281. Gerek tasavvufun tıbbâ benzetilmesi, gerekse de tasavvuf ve tıp arasındaki ilişkiler için bkz. Hülya Küçük, *Arapça ve Tıp İlmindeki Tasavvuf*, Aybil Yay., Konya, 2012, ss. 45-76; a.y., *Tasavvuf ve Tıp* (Basılmak Üzere).

<sup>897</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 122-123.



hazret-i amaiyyet adı verilen tafsilleri ve şâmil ve kâmil kalpleri açısından bu durum geçerlidir. Halife ve kâmil olmayanların mizâcları ise amâî-tafsîlî ikinci berzahiyetin eserlerinin sûretleridir.<sup>898</sup>

Enbiya, evliya, mümin ve muvahhidlerin mizâcları meyl açısından kâfir ve münafıkların mizâcından daha kuvvetlidir. Kâmil olmayanların kalpleri; ilâhî ve kevnî her bir isim ve hakîkate sâri olan cem'iyeti ve adaletiyle icmâlî-küllî ikinci berzahiyetin cüzlerinden bir cüzün eserinin sûretidir.<sup>899</sup>

### 2.3.7.7. İnsanın Yeryüzüne Gelmesi Ve Kalp

Fergânî sistematik bir şekilde varlık görüşünü ortaya koyarken meseleyi sık sık en baştan alır ve böylece görüşünde ne kadar tutarlı olduğunu da ispat eder. Bu bağlamda insanın yaratılmasını tekrar Rahmânî nefesten itibaren anlatmaya başlar. Rahmânî nefesın eseri en yukarıdaki mertebelerden en aşağıdaki his mertebesine tenezzül ettiğinde, bu mertebenin de en yukarisından en aşağısı olan ve unsurî terkîblerin gerçekleştiği arzî mertebeye tenezzül ettiğinde, bu mertebelerden her birinde kendisine münasib bir libas ile bürünmüş vaziyette tenezzül ederek zâhir olur. Kevnî ilk mertebede rûhânîyet libasına bürünür ve ruhaniyet özellikleri ve ahkâmıyla zâhir olur. İkinci mertebede ise, misâl âleminin hükümleri ve âsârına uygun bir libas ile zuhûr eder. Üçüncü mertebeye olan his mertebesinde ise bu mertebeye uygun özellikler, vasıflar ve eserlerle zuhûr eder.<sup>900</sup>

Fergânî'ye göre bu Rahmânî feyz için kapsayıcı “vahdânî bir kalp” vardır. Bu ifadelerden bedenın bir uzvu olan kalbi anlamamak gerekir. Zira bu kalp, bu feyzin eserlerinin ve sıfatlarının tafsillerine şâmidir. Bu vahdânî kalbin hakîkati her bir mazhârda görünür ve o mazhârın bünyesinde mevcuttur. Mertebelerin hükümleriyle ve hissî, misâlî ve rûhânî sûretlerin hükümleriyle sûret kazanır. Bu kalple aslî fitrat kâim olmuştur ki bütün yaratılmışlar bu özelliğe sahiptir. Bu sebeple her şey Allah'ı tesbîh eder. Her şey, Rabbine salât etmeyi ve O'nu tesbih etmeyi bilir.<sup>901</sup> Burada vahdet-i vücûddaki hususi eşya anlayışı karşımıza çıkar. Vahdet-i vücûdu

<sup>898</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 123.

<sup>899</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 123.

<sup>900</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 123-124.

<sup>901</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 124.

benimseyen sūfilere göre kâinattaki her şey ruh sahibidir ve Kur'ânî naslar bunun delilidir. Bu naslara göre canlı ya da cansız her şey Hakk'ı bir şekilde tesbih eder.<sup>902</sup>

Fergânî buradan itibaren adeta bir hikâye anlatır gibi insanın fizikî âleme/yer yüzüne geliş mâcerâsını zikreder. Bu bağlamda vücûdî yardım, âlem-i ervâhta “belâ/evet” cevabı veren ve “Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İkisi de «İsteyerek geldik» dediler”<sup>903</sup> âyetinde belirtildiği üzere “gönüllü olarak geldik” diyen her bir itaatkâr toprak zerresine varid olunca, önce gıda sûretiyle ortaya çıktı. Sonra ebeveynde nutfe haline geldi ve ana rahminde istikrâra kavuştu. Ardından burada değişik evrelerden geçti ve insânî mizâcın tesviyesi tamamlandı. Sonra latîf bir buharın derinliklerinde hâsıl olan harâretin eseriyle çam kozalağı şeklindeki bedensel kalbin bâtınından zâhir oldu. Bu buhar letâfet nisbetiyle, hayvânî/canlı ruh diye tesmiye edilen hayvânî/canlı kuvvetin kabul edicisi oldu. Bu esnada rûhânî rûhtan, manevî ve tedbîrî bir rûhânî eser manevi bir nefha ile vasıtalı veya vasitasız olarak üflendi. Sonra hayvânî/canlı insânî nefis ortaya çıktı. Bu nefis ile de sair hayvanların/canlıların ruhları ortaya çıktı. Vahdânî/ulvî âlemden taayyün eden bu rûhânî eserin tesirleri nefse mağlub oldu. Bu galebe ile rûhânî eser (insânî nefis); aslından, menşeinden, Rabbi'nden, ve bu Rahmânî Nefes'in feyzinin mebdeinden perdelenmiş oldu. Zira bu ruhânî eserin büründüğü ahkâm, terkîb özellikleri ve evreleri, ve bahsettiğimiz ta'vîkât ahkâmı kendisiyle aslı ve aslî-vahdânî tenzihîyet hükümleri arasında perde oldu. Ancak rûhânî eser bunun farkında değildi.<sup>904</sup>

Fergânî'ye göre bu insânî nefis, “belâ” cevabını vermiş arzî-cismânî zerrelere fitratının aslından perdelenmiştir. Yani, neye “evet” dediğini unutup Rabbi'nden gaflete düşmüştür. Aslında bu “evet” cevabını veren Rûhâniyetinin fitratı da meleklerin ruhlardır. Meleklerin ruhları, Allah'ın yapmalarını emrettiği şeylerde isyan etmezler ve emredileni yaparlar. Tabîyet ve hayvaniyet hükümlerinin, his mertebesinin muktezası hükmüyle ve sebebiyle insânî nefse galebe etmesi neticesinde insan bu temiz fitratının aslından gaflete düşer. Bunun sebepleri

<sup>902</sup> Örneğin bkz. Haşr 59/1; Teğâbün 64/1.

<sup>903</sup> Fussilet 41/11.

<sup>904</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 124. Aynı mesele için bkz. Konevî, *Miftâh*, s.86-94.

terkîbât/varlığındaki karışım, tatvîrât/tavırdan tavıra girme, tekessürât/çoğalma ve ta'vîkât/vücûdî yardımın nuzûlündeki yavaşlamadır. Nefs, his âlemindeki haz, hevâ ve lezzete müteveccih olarak aslından yüz çevirir. Fergânî bu durumu, fizikî âlemde uyku sebebiyle beş duyusuna hitâb eden şeylerden gâfil olan kişinin durumuna benzetir. Bu gaflet, mânevî uyku ve perdeli olma hali; vücûdî sır ve feyzin hakîkatine, rûhânî eserin hakîkatine ve hayvânî-insânî nefsin hakîkatine baskın olur. Kesret hükmünün bu üç hakîkat üzerinde baskın olması sebebiyle, insânî nefsin huyları ve vasıfları inhiraf etmiştir. Bu inhiraf mertebe ve neş'et hükümlerinde ya ifrat, ya da tefrit tarafına meyletmeyle olur. Bunun sonucunda dengeli olan vahdânî kalbin eseri gizlenebilir. Bunun sebebi; nefis, ruh ve sırrın her birindeki bu meyl, inhiraf ve galebedir. Eseri ve hükmü o kalpte münderictir. Hatta bazı şahıslara nisbetle bu gizlilik, istihlâk/insanlığın helâk olması şeklinde bile olabilir. Fergânî bu bağlamda bazı âyetleri tefsir eder. İlk örnek olarak “Kibirilenip de kendilerine yasak edilen şeylerden vazgeçmeyince onlara: Aşağılık maymunlar olun! dedik.” âyeti<sup>905</sup> bağlamında İsrailoğullarından meshe uğramış şahısların insâniyetlerinin yok olmasını verir. Ona göre bunun sebebi, insânî hakîkatin berzahiyet-i amâiyyet hazretinden imkân hakîkati tarafına meyletmesidir. "Ancak bunlardan sonra yine kalpleriniz katılaştı. Artık kalpleriniz taş gibi yahut daha da katıdır. Çünkü taşlardan öylesi var ki, içinden ırmaklar kaynar. Öylesi de var ki, çatlaklar da ondan su fışkırır. Taşlardan bir kısmı da Allah korkusuyla yukardan aşağı yuvarlanır. Allah yapmakta olduklarınızdan gafil değildir!" âyeti<sup>906</sup> bu hafâ, istihlâk, ve halk mertebelerine işaret eder. Kasvetin daha şiddetli olması, kalbin istihlâkine ve kabiliyetinin yok olmasına işaret eder. "Taşlar gibi" ifadesi ise perdenin kaldırılmasıyla zuhûr kabiliyetinin ve eserlerinin zuhûr kabiliyetinin bekâsıyla beraber kalbin hafâsına işaret eder. Âyetin geri kalan kısmı ise bahsedilen kabiliyet ahkâmının zuhûr mertebelerine işaret eder.<sup>907</sup>

Fergânî'ye göre kişide her ne zaman “inâyet-i ezeli” adı verilen sâbık hüküm zâhir olursa, insan Rabbine inkıyâd edip iman eder. Bu inâyet-i ezeli'ye "İçlerinden bir adama ‘insanları uyar ve iman edenlere, Rableri katında kendileri için bir

<sup>905</sup> A'râf 7/166.

<sup>906</sup> Bakara 2/74.

<sup>907</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 125.

doğruluk makâmı bulunduğunu müjdele!’ diye vahyetmemiz, insanlar için şaşılacak bir şey mi oldu ki o kâfirler, ‘Bu elbette apaçık bir sihirbazdır’ dediler?’<sup>908</sup> âyeti işâret eder ve insânî teşahhusta söz konusudur. Burada berzahiyet hazretinden imkâniyet hakîkatine (imkân âlemine) meylin az olması söz konusudur. Bazen bu imkân tarafına hiç bir şekilde meyl söz konusu olmaz ki bu meylsizlikten imanî ve fitrî nurun eseri zâhir olur. Bu zuhûr ya işitme vasıtasıyla olur, ya da vâsıtasız olur. Kişi boyun eğme ve inkıyâddan sonra, bu perde ve hükümlerden kurtulur ve hakîkatine ifâza edilen vücûdî sır da onların kayıtlarından kurtulur.<sup>909</sup>

Burada istidrâdî olarak iman meselesinin istidâdî mi cebrî mi olduğuna da değinmek gerekir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Fergânî bu tartışmaya girmemiştir. Ancak İbn Arabî’ye göre insanlar, önceden tespit ve takdir edilmiş inançlarla bu dünyaya gönderilmiştir. İbn Arabî’nin kâinat algısındaki her şey gibi bu inançlar da kendi zorunlu ve değişmez kanunlarına uyarlar. İnançlar, bu âlemde fiil hâline gelmiş ezeli kuvvelerdir. Bunlar, ferdlerin tesbit edilip belirlenmiş istidâdî ile sınırlıdır, bu istidâtlara göre değişebilir. Bu bağlamda Hak, ezelden beri her inancın ne olacağını bilen, her şeyden haberdar bir varlıktır. Ancak Hakk’ın bu bilgisi bile inançların ve inanç sahiplerinin istidâtlarıyla belirlenmiştir. Afîfi’ye göre İbn Arabî’nin din algısı budur. Katı ve durgun görünse de bir din felsefesinin temin edebileceği en asil fikirleri içerir. Evrenselliği özellikle dikkate şâyân olan bu din, hiçbir son gayesi olmayan bir din değildir. Onun son gayesi, insandaki en iyiyi idrak etmek ve her şeyin aslı olan *Bir Hakikatle* onun aslî birliğini kavramak sûretiyle insanın ilâhî/ulvî boyutunun ön plana çıkartılmasıdır. Ahlâkî hedefinin önemi daha az olmayıp, bütüne nüfuz eden ve onu birleştiren bir muhabbet ilkesinin tam olarak tanınmasıdır.<sup>910</sup>

Fergânî velâyete giden yola da değinir. Ona göre bu vücûdî sır, perdelerin ve imkân âlemine ait hükümlerin libaslarını çıkarır. Dolayısıyla insan, Hakk’ın, sa’yi ve kesbi olmaksızın, zulûmattan nûra çıkardığı evliyalardan biri olur. Veya bâtından iman nûru zâhir olur. Sonra kendisini ve rûhânî ve nefsi iki mazhârını tabiat hükümleriyle kuşatılmış bir hapisanede mahkûm olarak görür. Fergânî burada

<sup>908</sup> Yûnus 10/2

<sup>909</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 125.

<sup>910</sup> Afîfi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998, ss. 148-149.

meseleyi çok başarılı bir şekilde Hz. Yûsuf'un zindandaki günlerini anlatan âyetlerle ilişkilendirir. Ona göre hayvânî şehvetlerin ve lezzetlerin husûlündeki farklı sebepleri barındıran zulmânî perdelerin eserleri de bu mahkûmun etrafını çevrelemiştir. Bu bağlamda Fergânî Hz. Yusuf'un sözlerini aktarır: "*Ey zindan arkadaşlarım! Ayrı ayrı ilâhlar mı daha iyidir, yoksa mutlak hâkimiyet sahibi olan tek Allah mı?*"<sup>911</sup>. Bu esnada insânî nefis bâtınıyla ve bâtınının bâtınıyla uykusundan uyanır, ayrıca gaflet yolunun farkına varır, zamanını kaybetmekle malul olduğu noksanlıklarını hisseder. Sonra şöyle der: *Hak karşısında yaptığım aşırılıklardan dolayı yazıklar olsun bana!* Yine teraküm etmiş zulümat perdelerini ve tabiat kayıtlarını hisseder. Arzularının ve şehvetlerinin peşine düşmesinden ve adetlerinin hükümlerinden neş'et etmiş olan tabiatının muhtevâsına hâkim ve galib olan imkâniyet (mümkün varlık olma hâli), bu tabii kayıtların vasfıdır. Ayrıca bu uyanma hükmüyle kendisine düşen üç vazife olduğunu hisseder:

- 1) Âdetlerinin ahkâmının ve arzu ve heveslerinin peşine düşme noksanlığının makarrını/merkezini terk ederek seyr ve rucû'ya başlamak. Bu da kavli ve fiilî bütün hareketlerinde emr ve nehye uymakla olur. Bu şekilde seyre başlamak, *İslam makâmına* müteallıktır.
- 2) Nefsin bâtınıyla gurbete düşmesidir. Nefs bu gurbete girmek için hayvânî makarrından, şehvânî alışkanlıklarının makâmından ve zuhûr vatanından ayrılmalıdır. Bu zuhûr vatanında nefis, kesret barındıran sûretlerle ve cismânî-şeytânî inhiraflarıyla zuhûr eder. Bahsedilen bu ayrılmadan sonra, rûhânî ve melekâ ahlâk ve vasıflar kazanmak üzere vahdet ve adalet hükümlerine ve bâtın hazretine vâsıl olunur. Bu da *İman makâmına* müteallıktır.
- 3) Mertebelerin hükümleriyle tenezzül ve bu hükümlere bürünme ile yabancı kayıtlar ve perde hükümlerinden fânî olma tarîkiyle ayn-ı tevhîde kendisini cezbedecek müşâhede hâlindeki sırrı açısından nefsin husûlüdür. Sâlik bunu yaparken, Hakkiyyetinin eteklerinden halkiyyet

---

<sup>911</sup> Yûsuf 10/39

eserlerinin tozlarını silkelemelidir. Bu da *İhsan makâmıyla* alakalıdır. Fergânî bu şekilde *İslam, İman* ve *İhsan* makâmalarını açıklar.<sup>912</sup>

Fergânî'nin bu ifadeleri tasavvuf literatüründe meşhur olan ve "Cibril Hadisi" olarak bilinen rivâyetin şerhi gibidir. Abdullah b. Ömer'in, Hz. Ömer'den rivâyet ettiği bu hadis şöyledir: "Bir gün Rasûlullah (s.a.s.) ile beraberken elbisesi bembeyaz, saçı simsiyah birisi çıkageldi. Üzerinde yolculuk eseri yoktu, kendisini tanıyan da yoktu. Doğruca Hz. Peygamber'in (s.a.s) yanına oturdu ve dizlerini onun dizlerine dayadı. Ellerini de uylukları üzerine koydu. Ve: "Ya Muhammed! İslam nedir?" diye sordu. Rasûlullah (s.a.s.): "İslâm; Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Rasulü olduğuna şehadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt'i hac etmendir" buyurdu. O zat: "Doğru söyledin" dedi. Babam dedi ki: "Biz buna hayret ettik. Zira hem soruyor, hem de tasdik ediyordu." Sonra "İman nedir?" diye sordu. Rasûlullah (s.a.s.): Allah'a, Allah'ın meleklerine kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanman, bir de kadere, hayrına şerrine inanmandır" buyurdu. O zât yine: "Doğru söyledin" dedi. Bu sefer: "İhsan nedir?" diye sordu. Rasûlullah (s.a.s.): "Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da, o seni muhakkak görür" buyurdu. Ardından o zat kıyamet vaktini sordu. Hz. Peygamber (s.a.s), vaktinin bilinmeyeceğini söyleyerek alametlerini bildirdi. Bu Zât'ın Cibrîl olduğu da Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından Hz. Ömer'e bildirildi.<sup>913</sup> Bu hadiste İslam, iman ve ihsân kavramları peşpeşe sıralanmıştır. Yılmaz'a göre bu kavramların bu şekilde sıralanması, bir tadrîc ve kemâle doğru yükseliş grafiği sergilemektedir. Zira İslâm için bedenî boyutunu, iman kalbî boyutunu, ihsân ise bu ikisinin neticesinde gerçekleşen en ileri seviyeyi gösterir. İhsan, müminlerin ulaşmak için ciddi bir gayret ile çalıştıkları yakînî bir keyfiyet ve vicdan huzurudur. Cibril hadisinde zikri geçen bu konulardan her birini inceleyen bir ilim dalı teşekkül etmiş; islâm fikhin, İman akaid ve kelâmın, ihsân da tasavvufun konusu olmuştur.<sup>914</sup>

<sup>912</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 126, a. 328.

<sup>913</sup> Buhari, "İman", 1; Müslim, "İman", 1.

<sup>914</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 18-19.

### 2.3.7.8. İlk Sefer, Makāmlar Ve Hallerin Konumu

Makāmlar ve haller klasik dönem tasavvuf eserleriyle beraber bu disiplin içerisinde oldukça önemli bir yer tutmuştur. Serrâc makāmları; tevbe, vera, zühd, fakr, sabır, tevekkül ve rızâ şeklinde sıralar. Hâller ise murakabe, kurb, muhabbet, havf, reca, şevk, üns, itminan, müşâhede ve yakındır. Sonraki dönemlerde pek çok farklı tasnif olmuştur. Fergânî'nin de tasnifini kullandığı Herevî, makāmları *İslâm*, *İman* ve *İhsân* şeklinde üç ana başlık altında inceler. Bu üç ana başlık altında 100 makām vardır. Ruzbihan Baklî (v. 606/1209) ise makāmların sayısını 1001'e çıkarır. Tasavvuf araştırmalarında kabul gören tasnif ise Necmüddin Kübrâ'nın (v. 618/1221) *Usûl-i Aşere*'de yaptığı 10'lu tasniftir: Tevbe, Zühd, Tevekkül, Kanaat, Uzlet, Zikir, Teveccüh, Sabır, Murakabe, Rızâ.<sup>915</sup>

İlk tasavvuf klasiklerinden biri olan el-*Luma*'da makāmın; Hakk'ın huzurunda kulun ibadetler, mücâhede, riyâzet ve uzlet türü amelleri ikâme ettiği yer olduğu ifade edilir.<sup>916</sup> Kelâbâzî her makāmın başlangıç ve bitiş noktalarının olduğunu ifade eder. Bu ikisi arasında muhtelif haller vardır. Her makāma ait bir ilim vardır ve bir makāmın ilmi başka bir makāmda geçerli olmayabilir.<sup>917</sup> Hucvirî'ye göre kulun bir makāmın hakkını vermeden başka bir makāma geçmesi caiz olmaz. Makām, tâlibin yolundan ve ictihad mahallinde ayak basıp tutunmasından ibarettir. Makāmın derecesi, kulun Hak teala'nın dergâhındaki kazancı miktarınca olur.<sup>918</sup> Kuşeyrî ise makāmın; kulun kendi tasarrufuyla peşine düşüp gayret ederek ve birçok sıkıntıya maruz kalarak ulaştığı âdâbdaki menzili olduğunu ifade eder. Herkesin makāmı, bu çabalar neticesi ikâmet ettiği ve riyazetiyle meşgul olduğu konumdur. Kul, bir makāmdayken buraya Hak tarafından yerleştirildiğini unutmamalıdır.<sup>919</sup> Sühreverdî de makāma makām denmesinin sebebi olarak, sabit oluşunu ve istikrarını sunar. Kesben ulaşılan makāmlar, vecde ulaşmanın yollarıdır.<sup>920</sup>

<sup>915</sup> Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ensar Neşr., İstanbul, 2015, ss. 109-112.

<sup>916</sup> Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, s. 65.

<sup>917</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 132.

<sup>918</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 289.

<sup>919</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 91.

<sup>920</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, , c.2, s. 810.

Hâl ise zikir safası neticesinde kalplere vâkî' olan şeydir.<sup>921</sup> Kelâbazî hâllerin amellerin mirası ve neticesi olduğunu ifade eder. Haller, makâmın başı ve sonu arasındadır.<sup>922</sup> Hucvirî'ye göre hâller, makâmın bittiği yerde başlar. Ona göre hâl, Hakk'ın kulun kalbine koyduğu fazl ve lutfundan ibarettir. Makâm kesbî iken hâl ise vehbîdir, Hakk'ın lutfudur. Meşâyih, hâllerin devamı konusunda ihtilafa düşmüştür.<sup>923</sup> Kuşeyrî hâlin; kasıt, gayret ve kesb olmaksızın kalbe vârid olan mânâ olduğunu ve Hakk'ın nasip ettiği mevhibeler cümlesinden olduğunu bildirir. Makâm sahibi bulunduğu makâmda sâbittir, hâl sahibi ise bulunduğu halden bir diğerine terakkî eder.<sup>924</sup> Sühreverdî hâlin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi olarak devamlı değişmesini gösterir. Ona göre kula kesbi dışında vârid olan hallerin muhafaza edilmesiyle o hâl makâma dönüşür.<sup>925</sup>

İbn Arabî de meseleyi müstakil olarak ele alan sûfîlerdendir. Ona göre hâl, bir çaba veya zorlama olmaksızın, kalbe vârid olan şeydir. Böylelikle hâl sahibinin sıfatları değişiklik gösterir. İbn Arabî, sûfîlerin halin sürekliliği hakkında ihtilafa düşüklerini de kaydeder. Bir kısmı, sürekli olduğunu söylerken bir kısmı bunu imkânsız sayarak var olduktan sonra sürekliliği olmadığını ileri sürmüştür. İbn Arabî bu anlamda hali, kelâmcıların a'râz<sup>926</sup> görüşüne benzetir. Bir hâlden sonra onun benzeri başka bir hal gelir ve bu yüzden onun sürekli olduğu zannedilir ki, İbn Arabî'ye göre yanlıştır. Hâl, muttasıl bir şekilde varid olur ve arada bir fasıla olmaksızın benzerleri kaybolanların yerini alır. İbn Arabî kelimenin etimolojisiyle de ilgilidir. Evvelâ halin, "hulûl" (yerleşmek) kelimesinden iştikâk ettiğine dair görüşü belirtir. Bu görüşü benimseyenler, onun sürekliliğini ileri sürenlerdir. Onlar, hali yok olmayan daimî bir vasıf saymışlardır. Yok olduğunda, hal olmaz. İbn Arabî isim vermeksizin şöyle bir söz nakleder: "Allah'ın beni kırk yıldan beri yerleştirdiği hiç bir hali kerih görmedim." İbn Arabî'ye göre burada, rızâ halinin sürekliliğine işaret edilmektedir. Rızâ, hallerden biridir. İbn Arabî bu sûfînin söylediğinde doğruluk payı bırakır ancak ona göre Allah yolunda bu, uzak bir ihtimaldir. İbn Arabî bu sûfînin

<sup>921</sup> Serrâc, *el-Luma'*, s.66.

<sup>922</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 129-132.

<sup>923</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 289.

<sup>924</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 92.

<sup>925</sup> Sühreverdî, *Avârif*, c. 2, s. 606-608.

<sup>926</sup> A'râz: Kendi başına var olamayıp, varlığı bir cevhere bağlı olan şeye denir. Cevher ise kâim-bi-nefsihî olan, yani kendi kendine var olabilen şeye denir (Mustafa Râsim Efendî, *Istulâhât*, s. 781)



sözlerini şöyle tevil eder: Allah onu kırk seneden beri batinında değil zâhirinde dinî açıdan mezmûm bir hale yerleştirmemiştir. Onun bütün vakitleri itaatler ve Allah'ı razı edecek işlerle süslenmiştir.<sup>927</sup>

İbn Arabî makâmları da ayrı bir bölümde ele almıştır. Ona göre makâmlar mekâsibdendir, yani çalışma, riyâzet ve mücahede ile elde edilir. Kul, vakitlerini Şârî'in emrettiği muâmele, mücahede ve riyazetlerle ikame eder. Hak bunların niteliklerini, zamanlarını ve kemâl şartlarını tespit etmiştir. Bu durumda kul, makâm sahibi olur ve emredildiği şekilde makâmının sûretini inşa eder. Mesela "Namazı dosdoğru kılınız."<sup>928</sup> emri mucibince bu emre itaat ederek namazı kamil bir sûrette inşa ederler. Bu sûretten, uçan bir melek ve mukaddes bir ruh hâsıl olur. Onun Haktan başka bir istikrar yeri yoktur. Ardından kul başka bir makâma intikal edip onun da sûretini inşa etmek ister. Bu durumda kul, yaratan/hallâk haline gelir. Makâmın mânâsı budur. Hâlin aksine, ehlullah makâmın zâil olmaksızın sabit olduğunda ihtilâfa düşmemişlerdir. Ancak İbn Arabî buna katılmaz. Ona göre bu meselede bir açıklama gereklidir. Bunun nedeni, makâmların hakikatlerinin ihtilâfidir, çünkü onlar, tek bir hakîkate sahip değildir. Makâmların bir kısmı şarta bağlıdır ve şart zail olduğunda kendisi de zail olur. Örnek olarak İbn Arabî *verâ'* makâmını verir. *Verâ'*nın varlığı, mahzurlu veya şüpheli şeye bağlıdır. Bunlardan birisi veya her ikisi olmadığında *verâ'* da olmaz. Havf, reca ve sebepleri ortadan kaldırmak mânâsı taşıyan ve avam nezdinde tevekkülün zâhiri olan tecrîd de bu cümledendir. Makâmların bir kısmı, ölüme kadar sâbittir ve sonrasında zâil olur. İbn Arabî örnek olarak, tevbeyi ve meşru mükellefiyetlere riâyet etmeyi verir. Korku ve ümit gibi şart koşulan bazı makâmlar ise, ahirette kulun cennete ilk girme anına kadar ona eşlik eder. Kul, üns, bast ve cemel nitelikleriyle zuhûr gibi bazı makâmlarla beraber cennete girer. Makâm, kul için kendisinde ikâme ve sebatın bulunduğu her şeydir ve bundan ayrılamaz. Makâm bir şarta bağlı ise ve şartı yerine gelmişse, vakit onu zâhir kılar, zira onun hazırlayıcısıdır. İbn Arabî'ye göre bu

<sup>927</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 4, ss. 20-21.

<sup>928</sup> Bakara 2/43.

yüzden makâmın sabit olduğu ifade edilmiştir, yoksa her vakitte kullanılır demek değildir.<sup>929</sup>

Haddizatında amelî tasavvufun meseleleri olan haller ve makâmlar bu aşamada Fergânî'nin varlık görüşünde kendilerine yer bulurlar. Ancak Fergânî meseleyi doğrudan haller ve makâmlar olarak işlemez. Daha önce geçtiği üzere makâmlar ve halleri *İslam*, *İman* ve *İhsan* makâmlarının altında üç başlıkta inceler. Ancak bu üç başlık altında işlediği meselede, Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin (v. 481/1089) *Menâzilü's-sâirîn*'deki tasnifini kullanır. Herevî, eserinde işlediği 100 makâmın haddizatında üç mertebeden ibaret olduğunu ifade eder. Birincisi seyre başlamak, ikincisi gurbete girmek, üçüncüsü ise fenâ tarîkiyle tevhidin hakîkatine cezbeden müşâhedeye ulaşmaktır.<sup>930</sup> Herevî'nin üç başlık altında ele aldığı makâmlardan ilk başlığa dâhil olanları mübtedîler, ikincisini mutavassıtlar, üçüncüsünü ise müntehîler temsil eder. Bu üç aşamanın sülûkta belirli bir mesafe katetmiş sûfilere bütünüyle ait olduğu durumlar da söz konusudur. Üç derecenin ilk aşaması, son aşamaya ulaşmak için bir vasıta veya alıştırma hükmündedir. Son aşama ise genellikle o makâmı görmemeyi (terk-i terk) ifade eder. Her bir makâmın sonundaki aslî hedef, o mertebede tevhîde ulaşmaktır. Seyr-i sülûka başlayan ve kapıdan giren kişi, sülûkuna uygun muamelelere ihtiyaç duyar. Eğer bu amelleri doğru bir şekilde yerine getirirse, bunların sonucu olan güzel ahlâkla ahlâklanır. Ardından sülûkta dayandığı esasları/usûl elde etmeyi ister. Esaslara/usûle ait mertebeleri gerçekleştirdiğinde, karşısına aşması gereken vâdiler çıkar. Bu vâdileri aşarak hallere ulaşması onun için bir dönüm noktasıdır. Zira burada kesbten ziyade mevhibe ön plandadır. Sonra sâlik himmetini toplayarak güzel sıfatlarla muttasıf olur ve velâyet makâmına ulaşır. Nefsinden ve mâ-sivâdan uzaklaşıp bütünüyle Rabbi ile meşgul olması ve her hareketinde O'nu gözetmesiyle hakikat mertebelerine varır. Artık bundan sonra Hak tarafından murâd edilmiş olarak nihayete ve nihayetin gayesi olan tevhîde ulaşır.<sup>931</sup> Fergânî bu ifadeleri küçük değişikliklerle eserine alır ve bunların ilkinin İslâm makâmına, ikincisini İman makâmına, üçüncüsünü ise İhsân

<sup>929</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. 4, ss. 22-23.

<sup>930</sup> Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, trc. Abdürrezzak Tek, Emin Yay., İstanbul, 2008, s. 72.

<sup>931</sup> Abdürrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği*, Emin Yay., İstanbul, 2008, ss. 45-46.

makāmına tahsis eder.<sup>932</sup> Herevî eserinde makāmların daha kolay anlaşılması için onları on bâba ayırdığını ifade eder: *Bidâyât Kısmı*, *Ebvâb Kısmı*, *Muâmelât Kısmı*, *Ahlâk Kısmı*, *Usûl Kısmı*, *Evdiye/Vâdiler Kısmı*, *Hâller Bölümü*, *Velâyât Kısmı*, *Hakikatler Kısmı* ve *Nihâyât Bölümü*<sup>933</sup>. Fergânî ise *Bidâyât Kısmı*, *Ebvâb Kısmı* ve *Muâmelât Kısmı*'nı İslâm makāmında; *Ahlâk Kısmı* ve *Usûl Kısmı*'nı İman makāmında; *Evdiye/Vâdiler Kısmı*, *Hâller Bölümü*, *Velâyât Kısmı*, *Hakikatler Kısmı* ve *Nihâyât Bölümü*'nü ise İhsân makāmında ele alır. Mesele, müteakip tabloda daha kolay takip edilebilir:

---

<sup>932</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 126.

<sup>933</sup> Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, ss. 3-4.

Herevî'ye Göre	Fergânî'ye Göre
<p>1- <b>Bidâyât Kısmı</b> (Yakaza, tevbe, muhasebe, inabe, tefekkür, tezekkür, i'tisam, firar, riyâzet, semâ')</p> <p>2- <b>Ebvâb Kısmı</b> (Hüzün, havf, işfâk, huşû, ihbât, zühd, verâ, tebettül, recâ, rağbet)</p> <p>3- <b>Muâmelât Kısmı</b> (Riâyet, murâkabe, hürmet, ihlas, tehzib, istikamet, tevekkül, tefviz, sika, teslim)</p>	<p><b>Bidâyât Kısmı</b> (tevbe [yakaza, inabe, muhasebe], itisam [tefekkür, tezekkür, semâ'], riyazet)</p> <p><b>Ebvâb Kısmı</b> (zühd [recâ, rağbet, tebettül], vera [kanaat], hüzün [havf, hazer, işfâk, huşû, ihbât])</p> <p><b>Muâmelât Kısmı</b> (ihlas [tehzib, istikamet], murakabe [riâyet, hürmet], tefviz [sika, teslim])</p>
<p>4- <b>Ahlâk Kısmı</b> (Sabır, rızâ, şükür, haya, sıdk, isar, ahlak, tevazu, fütüvvet, inbisat)</p> <p>5- <b>Usûl Kısmı</b> (Kasd, azim, irâde, edeb, yakin, üns, zikir, fakr, gna, murâd)</p>	<p><b>Ahlâk Kısmı</b> (sabır, şükür [sıdk, tevazu, haya, hulk, isar, kerem, fütüvvet], rızâ)</p> <p><b>Usûl Kısmı</b> (Kasd [irâde], azim [edeb], ayne'l-yakîn, fakr)</p>
<p>6- <b>Evdiye Kısmı</b> (İhsan, ilim, hikmet, basiret, firaset, tazim, ilham, sekine, tumanine, himmet)</p> <p>7- <b>Hâller Bölümü</b> (muhabbet, gayret, şevk, kalak, ataş, vecd, dehşet, heyman, berk, zevk)</p>	<p><b>Evdiye Kısmı</b> (vasıf ve eser, firaset, ilham, tuma'nine, sekine, himmet)</p> <p><b>Hâller Bölümü</b> (gayret, şevk, kalak, ataş, vicdân-ı sır, heyman, berk, zevk)</p>
<p>8- <b>Velâyât Kısmı</b> (lahz, vakt, safa, sürur, sır, nefes, gurbet, gark, gaybet, temekkün)</p> <p>9- <b>Hakikatler Kısmı</b> (Mükâşefe, müşâhede, muâyene, hayat, kabz, bast, sekr, sahv, ittisal, infisal)</p>	<p><b>Velâyât Kısmı</b> (lahz, vakt, safa, sürur, sır, nefes, gurbet, gark, gaybet, temkîn)</p> <p><b>Hakikatler Kısmı</b> (Mükâşefe, müşâhede, muâyene, hayat, ittisal, infisal, kabz, bast, sekr, sahv)</p>
<p>10- <b>Nihâyât Kısmı</b> (marifet, fenâ, bekâ, tahkik, telbis, vücûd, tecrid, tefviz, cem', tevhid)</p>	<p><b>Nihâyât Kısmı</b> (marifet, fenâ, bekâ, tahkik, telbis, vücûd, tecrid, tefviz, cem', tevhid)</p>

### 2.3.7.8.1. İslâm Makâmı

Fergânî'ye göre İslam, İman ve İhsân makâmlarına taalluk eden mühim vazifeler vardır. Bunların ilki ve en önemlisi seyre başlamaktır ve islam makâmında olur. Fergânî'nin anlatımında ilk sırada olan bu sefer, *hubbî sefer* olarak da kendine yer bulur. Fergânî'nin bu dört sefer teorisi, terminolojik olarak olmasa da kapsam olarak İbn Arabî'nin sefer anlayışını yansıtır. Örneğin Fergânî'de ilk sefer olarak geçen bu hubbî seyir, İbn Arabî'de *Seyr İlallah* olarak geçer. Hakk'a doğru gerçekleştirilen bu seyir, nefis mertebesinde vücûd-ı hakîkî'ye müteveccih olarak tahakkuk eden manevî bir seferdir ve tecelliyât-ı esmânın başlamasına işaret eder. Seyr-i sulûkun bu ilk aşamasında vahdet üzerinden beşeriyet hicâbı kaldırılır ki bu durum, ileride görüleceği üzere, Fergânî'nin ilk seferinde de geçerlidir.<sup>934</sup> *Tâiyye* şerhinin mukaddimesinde dört sefere değinen Ankaravî, burada meseleyi İbn Arabî'nin terminolojisiyle ele almış<sup>935</sup>; bununla beraber şerh kısmında Fergânî'ye paralel bir şekilde meseleyi *Muhibbî seyr* şeklinde işlemiştir.<sup>936</sup> *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*'de de mesele Fergânî'nin anlatımıyla iktibas edilmiştir ve makâmın ilki olarak *muhibbî seyr* ifade edilmiştir.<sup>937</sup>

*Hubbî Seyr* kavramı Kâşânî'de *Muhibbî Seyr* olarak geçer. Burada kul seven/muhibb olarak seyrini gerçekleştirir.<sup>938</sup> Fergânî *Hubbî/Muhibbî Seyr* ile Kurb-ı Nevâfil'i birleştirir.<sup>939</sup> Kulun nafil ibadetlerle Hakk'a yakınlık kesbetmesi neticesi elde edilen<sup>940</sup> Kurb-ı Nevâfil, Hakk'ın kulunun işitmesi ve görmesi olmasına denir.<sup>941</sup> Fergânî'ye göre her ne zaman hubbî seyirde ve kurb-ı nevâfilde -cem'î veya bâtinî veya zâhirî tecellî esnasında- bir şey bilinir, müşâhede edilir veya idrak edilirse; o zaman sülûk cezbeden önce, fenâ bekâdan önce gelir. Çünkü bu fetih

<sup>934</sup> Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 237. Aynı mesele için bkz. İbn Arabî, *Mânevî Seferler*, trc. Muhammed Bedirhan, Nefes Yay., İstanbul, 2013, s. 8.

<sup>935</sup> Ankaravî, *Osmanlı'da Tasavvuf Düşüncesi*, s. 44.

<sup>936</sup> Ankaravî, *a.g.e.*, s. 161.

<sup>937</sup> Şeyh Gâlib, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*, haz. Turgut Karabey ve diğerleri, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 1996, s. 137 (Eserdeki bu bilgidan haberdar olmamı sağlayan danışmanım Prof. Dr. Hülya Küçük'e ve esere ulaşmamı sağlayan Dr. Ali Çoban'a teşekkürlerimi sunarım).

<sup>938</sup> Kâşânî, *Letâif*, c. 2, s.438.

<sup>939</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 20.

<sup>940</sup> İlgili hadis için bkz. Buharî, "Rikâk", 38.

<sup>941</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul, 2009, s. 160.

esnasında mütecellâ olan kulun idraki için Hak vasıta mesabesinde mütecellîdir.<sup>942</sup> “Gözü kulağı olurum, Benimle işitir ve görür” sözü buna işaret eder.<sup>943</sup> Mahbûbî seyr ise Hak tarafından sevilen kulun seyridir.<sup>944</sup> Burada da Fergânî, Mahbûbî seyr ile kurb-ı feraizi birleştirir. Bu durumda sülûk cezbeden sonra ve fenâ bekâdan sonra gelir. Zira mütecellâ olan kul, mütecellî olan Hakk’ın idrâki için âlet mesabesindedir.<sup>945</sup> Bu bağlamda Fergânî, meşhur bir rivayete hadis kitaplarında geçmeyen bir ilavede bulunarak şöyle aktarır: “Allah kulunun lisaniyla dedi ki: Allah kendisine hamdedenleri işitir”. Fergânî muhibbî seyre örnek olarak Hz. Musâ’yı gösterir. Buna delil olarak "Belirlediğimiz vakitte Tur Dağı'na gelince"<sup>946</sup> âyetini gösterir. Mahbûbî seyr için ise Hz. İbrâhim'i örnek verir. Bunun delili olarak da onun çocukluğunda ve peygamberliğinin mebdeinde kendisine semâvâtın melekûtunun gösterilmesini zikreder. Aynı yerde İbn Fârız'ın muhibbî seyr sahibi olduğunu bildirir.<sup>947</sup>

Fergânî'nin hubb/sevgi anlayışının farklı unsurları da vardır. Vahdet-i vücûd görüşü içerisine *vahdet-i hubb* şeklinde bir kavram karşımıza çıkar. Fergânî'ye göre hubbun/sevginin üç tavrı vardır.<sup>948</sup> Birinci tavırda hub, mahbûbuna/sevdiğine taalluku itibariyle muhibbin/sevenin vechini muhibbin/sevenin kendisi kılar, öyle ki muhib nefsinin sevdiği için mahbûbunu sever. İkinci tavır olan orta tavırda hubb sahibi, aşkıdan ötürü bela, musibet, sıkıntı ve aşk acısına maruz kalır. Dolayısıyla bu sıkıntılardan kurtulmak için kemâl-i sekre (sekrin olgunlaşmış hâline) ihtiyacı vardır. Üçüncü tavırda ise hub sahibi, ikinci tavırda kazandığı kemâl-i sekr ile fenâyâ ulaşır, kendini kaybeder, hatta mahbûbunu idrâk edemez hale gelir. İşte burada vahdet-i hub kavramı devreye girer. Karşılıklı muhabbetteki kesret, vahdet-i hubda yoktur. Bir başka deyişle ayrı ayrı muhibb/seven ve mahbûb/sevilen yoktur. Zâtî

<sup>942</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s.20.

<sup>943</sup> Fergânî, *Meşâriku'd-derâri*, s. 14.

<sup>944</sup> Kâşânî, *Letâif*, 2, s.438.

<sup>945</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s.21.

<sup>946</sup> A'râf 7/143

<sup>947</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s.168.

<sup>948</sup> Bundan başka *hubbun* mertebeleri için bkz. *a.g.e.*, c. 1, ss. 223.

cem'iyet hazretinde muhib ortadan kalktığı için geriye sadece sevgide birlik/vahdet-i hubb –muvahhad/birlenmiş olarak– kalmıştır.<sup>949</sup>

Vahdet-i mahbûb da Fergânî'nin dikkat çektiği bir meseledir. Ona göre sevgi iki emre mebnîdir. Birincisi muhibb cihetindedir ki mahbûba karşı meyl ve taleptir. İkincisi ise Mahbûb cihetindedir. Muhibbin meyl ve talebinden izzet ve imtinâ'dır. Bu imtinâ'nın iki hükmü vardır: Birincisi vahdet-i mahbûb/sevgilinin birliği hükmüdür. İkincisi ise kesret-i muhibb/sevenin vasfı olan kesret hükmüdür. Muhibb'e ait bu kesret hükmü, enâniyetiyle beraber yok olmadıkça Mahbûbun imtinâsı devam edecektir. Muhibb bunların izâlesiyle vesilesiyle ulaşacağı fenâ ile Mahbûb'una vâsıl olur.<sup>950</sup>

Fergânî'ye göre Hubbî ve Mahbûbî seyirlerin sonlarında, kurb-ı nevâfil ve kurb-ı ferâize ait mebdeler ve münteha hükümleri birleşir. Yani hem kul Rabb'i için, hem de Rabb kulu için idrak vasıtası mesabesinde olur. Fergânî burada vahdet-i vücûdu benimseyen sûfiler arasında meşhur olan âyeti zikreder: <sup>951</sup> “Attığın zaman sen atmadın, ancak Allah attı.”<sup>952</sup> Kulun Hak vasıtasıyla hubbî seyrin sonunda ve kurb-ı nevâfil ile elde ettiği ilim, şuhûd, tecellî ve idrâk; O'nun Ehadiyyeti ve İtlâkı açısından değil, taayyünü, dilemesi ve ilmi ile olur. İlmi ve taayyünü açısından idrâki ve şuhûdu engellenemez, O'nun dilemesine havale edilir<sup>953</sup>: "Ancak O'nun dilediği kadar ilminden bir şey ihâta edilir".<sup>954</sup>

Fergânî'nin hubbî seyir dediği bu ilk seyir, sadece İslâm mertebesindeki makâmı değil; iman mertebesinin tamamını ve İhsân mertebesinden de evdiye, haller ve velâyât kısımlarını kapsar. İslâm mertebesindeki makâmı üç başlık (bidâyât, ebvâb, muamelât) altında incelenir. Bu üç başlık aynı zamanda nefsin üzerindeki perdelerin de üç yönüne işaret eder. *Birinci yön*: Nefsin bedeni idare etmeye, tekmiîl etmeye ve onu en güzel şekilde faydalı olana ulaştırmaya teveccühüdür. Buna nefsin kuvveleri, idrakleri ve mazhârları vasıtasıyla şeriata

<sup>949</sup>Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, ss.164-165.

<sup>950</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 203.

<sup>951</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s.21; *Meşâriku'd-derârî*, s. 14.

<sup>952</sup> Enfâl 8/17.

<sup>953</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 21.

<sup>954</sup> Bakara 2/255.

muvafık hale getirmeye teveccüh de denebilir. Bu açıdan, altındaki makâmlarıyla beraber bu yönelmeye *bidâyât kısmı* denir. Zira seyr; nefsî kuvveleri ikame etme, zâhirî âletlerini yaratılışına uygun hale getirme, zâhirî kuvvelerini ve bâtınî kuvvelerini kazanma ile seyr istidadını kazanmanın bidâyetidir. *İkinci Yön*: Nefsin özüne, sıfatlarının en uygun hâle getirilmesine, akibetine nazar etmeye ve sebatının yatıştırılmasına teveccühüdür. Bu vecih, nefsin zâhirden bâtına doğru seyre giriş kapısıdır ve buna da *kısm-ı ebvâb* denir. *Üçüncü Yön*: Nefsin kendi içindeki bâtına, yani ruhânî ruhuna teveccühü ve Rabbânî seyridir. Nefs bu teveccüh ve seyrden, kendi üzerindeki perdeleri izale etmek için yardım talebinde bulunur ve bu yardımı kabul eder. Bu açıdan bu kısma *muamelat kısmı* denir. Her bir kısımdaki makâmların temelidir.<sup>955</sup>

Fergânî'ye göre *Bidâyât* kısmının en önemli ve temel makâmları şöyledir:

- i) *Tevbe*: Muhalefetten muvafakata, tabiatten şeriata, zâhirden bâtına, halktan Hakk'a rucûdur. Tevbenin içine *yakaza*, *inabe* ve *muhasebe* girer.<sup>956</sup>
- ii) *İ'tisâm*: Allah'ın ipine sımsıkı tutunma demektir ki Allah'ın emir ve yasaklarına müteallıktır; ayrıca bütün fiilleri, sözleri ve halleri şeriata iman üzerine tesis etmektir. İ'tisâm'ın kapsamında *tefekür*, *tezekkür*, *semâ'*, Allah'a dayanma, Allah'ın isim ve sıfatlarına taallukan İslam makâmında, tahallukan İman makâmında, tahakkukan da İhsân makâmında güvenme vardır.<sup>957</sup>
- iii) *Riyâzet*: Nefsin alışık olduğu şeylerden bağlarını koparıp onun hevâsına ve murâdına muhâlefet ederek nefsten inat ve itirazın izâlesidir. Riyâzâtın en önemli unsuru, zikre devam etmedir. Fergânî'ye göre umûmî olarak "Lâ ilâhe illallah" zikri olabilir veya husûsî olarak mürşidin telkin ettiği zikirler gibi belirli kayd ve hicabları kaldıracak başka bir zikir de olabilir. Bu tür zikirler, daha kuvvetli zulmet perdeleri ve kalbe gelen şeyleri def

<sup>955</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 127. Makâmlar için ayrıca bkz. *a.g.e.*, c. 2, s. 304.

<sup>956</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 127.

<sup>957</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 127.



etmede etkili olur. Hak'tan gelen hâtır<sup>958</sup> da dâhil, her hâtırın gelme ve defedilmesi, akla gelen her türlü tefrikanın men edilmesi de kuvvetli zikir etkisi yapar. Gayr-i mezkûr her türlü hemden/arzudan da uzaklaşır, sadece mukayyed akâide, hatta Hakk'ın nefesine, nefsinde nefsiyle öğrettiği itikadlara yönelir. Böylece her şeyi, Allah Resûlünü, Rabbini, ve Rabbi'nden gelen her şeyi bilir. Bu kapıya, karar ve mücadele ve mükâbede (sıkıntıya katlanıp en yüksek noktaya gelmek) kapısı dâhildir.<sup>959</sup>

Bundan sonra ise Kısm-ı Ebvâb'ın makâmları gelir:

- i) *Zühd*: Hakk'ın zâtından başka her şeyden yüz çevirmektir. Evvela zâhirî talep ve arzulardan, sonra da bâtinî olanlardan yüz çevirme ve son olarak da O'ndan gayrı her şeyden yüz çevirme demektir. Zühd recâyı, rağbeti ve tebettülü gerektirir.<sup>960</sup>
- ii) *Vera'*: İçerisinde şer'î inhiraf veya manevî hastalık şüphesi bulunan her şeyden kaçınmak demektir. Verâ', kanaatı gerektirir ve takvânın sûretidir.<sup>961</sup>
- iii) *Hüzn*: Kemâlât ve sebeplerinden elden kaçanlar için üzölmek demektir. *Havf*, *hazer* (sakınma), *işfâk* (endişe), *huşû'* ve *ihbât* (alçak gönüllü olma) gibi şeyleri tazammun eder. Kişi *zühd*, *vera'* ve *hüznün* üçüne de sahip olursa Muamelât kısmına geçer.

Üçüncü kısım olan muâmelât kısmının makâmları şöyledir:

- i) En önemlisi ve ilki *ihlâs* makâmıdır ki kalbî ve bedenî bütün amelleri mâ-sivâ lekesinden tasfiye etmek demektir. İhlâs da *tehzîb* (ahlâkı ıslah etme) ve *istikâmet* makâmalarını tazammun eder.<sup>962</sup>

<sup>958</sup> Hatırlar nefsten kaynaklanırsa “hevâcis”, şeytandan kaynaklanırsa “vesvese”, Hakk'tan gelirse “ilham” adını alır (Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 119-121).

<sup>959</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 128.

<sup>960</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 128.

<sup>961</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 128.

<sup>962</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 128.

- ii) *Murâkabe*: Kişinin devamlı zâhirî ve bâtinî olarak kendisini Hakk'a müteveccih olarak mülâhaza etmesidir. Bu şekilde de huzûra riâyet ve hürmet de murâkabeye dâhildir.<sup>963</sup>
- iii) *Tefvîz*: Vukuundan önce ve sonra her bir şeyi Hakk'a (mücrîsine) vekâleten bırakma demektir. Bu vekalet, Hakk'ın kulu için bütün faydaları bildiği ve ona karşı en rahmetli ve şefkatli olduğu bilinerek gerçekleştirilir. Bu,, sebepli veya sebepsiz olur. Sebepli olana *tevekkül* denir. Sebepsiz olana *sika* denir. Akıl ve vehmin itirazları karşısında *teslîm* vardır.<sup>964</sup>

Nefis, zikre devam ederek, konsantre olarak ve kalbe gelen havâtırı def ederek bu makâmlarla tahakkuk edince; üzerinden perdeler ve perdeler ait kesret ahkâmı ve eserleri zâil olur. Nefiste bu kesret ahkâmı zayıflayınca, kesretinin hükümlerinde gizli olan cem'iyetinin *vahdet eseri* ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu şey, nefse özel nisbî-cüz'î kalptir, hakîkî değildir. Bu kalbin zuhûrunun zımında, adaletinin ve vahdetinin hükmüyle boyanmış husûsî basarı (kalp gözü) ve sem'i (kalp kulağı) ortaya çıkar. Fergânî'ye göre bu gözle nazar eden ancak güzel olanı görür, işitmesi de ancak böyledir. "Her şey zıddıyla bilinir fehvasınca" ışıklarda, renklerde ve cüzlerde; hatta vasıflar ve huylarda kötülük ancak hüsn ve cemâl ile belli olur. Hüsn ve cemâl, adâlet mânâsını tazammun eder ve fiil ve sıfat vahdetinin zuhûru için iki mazhârdır. Kubh/çirkinlik, fiil ve sıfata değil de, mef'ûle veya mevsûfa ait kesret eserinin zuhûru için bu vahdetin, yani fiil-sıfat vahdetinin gizliliğinin sembolüdür. Fergânî bu şekilde hüsün ve kubhu, manevî ve sûrî olarak sâlikin nazarında eşitler. Dolayısıyla sâlike izafe edilen bu kalbî nazarla hüsn vasfına sahip bütün eşyada sârî olan Hakk'ın vahdânî fiili tecerrüd eder ki bu da fiilî tecellîdir.<sup>965</sup> Fergânî'nin bu görüşlerinden anladıklarımızı şöyle özetleyebiliriz: Sâlik'in makâmlar neticesinde elde ettiği basar ve sem' ile fiil ve sıfat arasındaki vahdet müşâhede edilebilir. Böyle vâhidî bir müşâhede ile de hüsün ve kubh, sâlikin nazarında eşit olur.

<sup>963</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik.*, c. 1, s. 128.

<sup>964</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 129.

<sup>965</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 129.

Vahdet-i vücûdda iyilik ve kötülük meselesi, Hakikat/Hak ve Görünüş/Halk şeklinde çok daha geniş bir meseleye dayanmaktadır. Hakîkatte bu karşıtlığın uygulama alanı yoktur. İbn Arabî de bu alana “Mutlak İyilik/el-Hayru'l-mahz” demiştir. Halk âleminde ise hem iyiliğin hem de kötülüğün hakikatini kabul etmektedir. Eğer iyilik ve kötülük arasında mutlaka bir ayırım yapılacaksa, iyiliği Hakk'a, kötülüğü de insana atfetmek gerekir. Bunun sebebi insanın kötülüğü bizzat yapması değil, bazı fiillerinin kötülüğüne hükmedildiği içindir. Bir başka ifadeyle insan bizâtihi kötü değildir, ancak bazen kendisinden kötü fiiller sâdır olabilir. İbn Arabî'ye göre kötülük müsbet bir nitelik değildir. Sırf kötülük, sırf yokluk ve sırf karanlıkla aynıdır. Sırf iyilik ise sırf vücûd ve sırf nurdur.<sup>966</sup>

İbn Arabî'nin iyilik ve kötülük anlayışı, tamamıyla ahlâkî iyilik ve kötülüğe münhasır değildir. Ona göre bütün kötülükler izâfîdir. Özünde kötü olan hiçbir şey yoktur. Hak da İbn Arabî'nin anladığı mânâsıyla kötülüğü yaratmaz. Herhangi bir şeye kötü denmesinin sebebi ancak şunlardan biridir:

- a) Dînin kötü kabul etmesi,
- b) Belli bir ahlâkî ilkeye veya ölçüye göre kötü kabul edilmesi,
- c) Bazı kişisel ölçülere göre kötü kabul edilmesi,
- d) Kişinin tabîî, ahlâkî ya da zihnî arzularının tatmin edilmemesi sebebiyle kötü kabul edilmesi.<sup>967</sup>

İbn Arabî'ye göre bir şeyin iyiliği veya kötülüğüne hükmetmemiz bilgimize bağlıdır. Örneğin bir şeyin bünyesindeki iyiliği bilmediğimiz için ona kötü deriz. Ayrıca her şeyin bir zâhiri, bir de bâtını vardır. Her şeyin bâtınında Yaratacısının gayesi bulunmaktadır. Eğer insan bu gayeyi bilmiyorsa, o şeyi kötü addeder.<sup>968</sup>

Fergânî'ye göre iyilik ve kötülüğün nazarında eşitlenen sâlik için bazen nazarının ortadan kalkması söz konusu olur. Ortadan kalkan bu nazar, insânî sûretlerden hissî ve hüsün sahibi mazhârların bazılarında olan nazardır. Bu insânî sûretler hüsün, cemâl, letâfet ve kemâl açısından en yüce ve kapsayıcı mazhârlardır.

<sup>966</sup> Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 152.

<sup>967</sup> Afifi, *a.g.e.*, s. 153.

<sup>968</sup> Afifi, *a.g.e.*, s. 153-154.

Bu nazarın ortadan kalkmasının sebebi hubbî meyildir. Muhabbet, muhibb/sâlik ve mahbûb/Hak arasındaki cem'iyettir. Çünkü mahbûb-ı hakîkî olan Hak vahdânî fiili açısından tecellî eder ki bu fiil, Hak için mazhâr olan bu sûretin aynasında, bütün kâinat üzerinde eseri zâhir olan bütün esbab ve müsebbebatta sârîdir. Hak bu aynada ve bu aynayla; kapsayıcı hüsnü, cemâli ve kemâli müşâhede eder ki bu güzellik de vahdânî fiilin sûretidir. Yine bu fiil, kendisine hüsn izafe edilmesine belki de sınırlandırılmış olarak fiilî veya başka bir vasıfla takayyüd ederek tecellî edene izafe edilir. Fiil tarikiyle olan tecellî, muhakkak bir mazhâr üzerinde olmalıdır ki bu da Fergânî'ye göre muhabbet kahvesinin kadehidir. Bu kadeh, muhabbet kahvesini kalbin ve nazarın ağzına götürür. Muhabbeti elde etmiş sâlik, etrafındaki her şeyde güzelliği müşâhede eder.<sup>969</sup>

### 2.3.7.8.2. İman Makâmı

Sâlik İslâm makâmı bünyesindeki makâmlar vesilesiyle fenâyâ ulaştınca, kesret hükümlerinin perdesi üzerinden kalkar ve vahdet zâhir olur, sonra da kalbî nazar gerçekleşir. İmanın göz bebeği olan islam makâmından onun bâtınına geçer ki o da iman vahdetinin nûrudur. Nefis, ruh ve sır arasındaki alaka dünyevî neş'et devam ettiği sürece kuvvetli olduğu için; bunlardan her birinin kendine has bir neş'eti olur. Nefsin neş'eti, hissî ve şuhûdî olur ve ahkâmı islam mertebesine has olur. Ruhun neş'eti, gaybî ve izâfî bir neş'et olur ve imanın bâtınına ve sırrına has olur. Sırrın neş'eti ise gaybî-hakîkî-Hakkî olur ve ihsâna has olur. Bunların her birinin neş'eti, diğerleri için gurbet sayılır. Yani eseri zâhir olup galebe çalan her bir neş'etin sahibine geri kalan ikisi tâbî olur ki bunlar da bu durumda gurbettedirler.<sup>970</sup>

Fergânî'ye göre İslâm makâmında nefis, bahsettiğimiz makâmlarla tahakkuk etmek sûretiyle Mevlâ'sına rucûunda ve sülûkunda, ruh ve sırrı gerekli kılar. Kendisinden ve müşâhedesinden perdeleri kaldıracak şey, Rabbinin fiilidir. Vahdetinin zuhûruyla ve kesret ahkâmının fenâsıyla nefis seyrini tamamlayınca; ruh, iman hakikatlerine taalluk eden seyre başlar. Bu işi; ahlâkındaki veya vasıflarındaki inhirafların izâlesiyle gerçekleştirir. Bu inhiraflar, kesret ahkâmı ve noksanlıkların izâle edilmesi, riyazat, tevbe, zühd, tefvîz ve diğer makâmlarla olur. Bu izale ile

<sup>969</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 129.

<sup>970</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 130.

iman kemâle erer.<sup>971</sup> Nefs, şerri sezinleyip def etmesi ve faydayı celbetmesi için sırrı ister ve böylece gurbete düşer. Bu sebeple bu talep mertebesine gurbet denir. Fergânî buna delil olarak “Hakk’ı talep gurbettir”<sup>972</sup> şeklindeki tartışmalı hadisi aktarır. Talebin hakîkati, matlub olan vicdana terettüb eder. Fergânî’ye göre talep ve vicdan/bulma, iman mertebesinde tahakkuk etmiş ikizlerdir.<sup>973</sup>

Fergânî’ye göre iman mertebesinin iki rükünü vardır: Birinci rükün “Ahlak kısmı”dır ve namazın şartları mesabesindedir. İkincisi de “asıllar” kısmıdır. Yani vicdanın terettüb ettiği talebin asıllardır ve bunlar da namazın rükünleri mesabesindedir. “Ahlâk” şeklinde tabir edilen huylar kısmının en umûmîsi ve hükmü en şâmil olanı *sabırdır*, hiç bir şey onsuz tamamlanmaz. Fergânî’ye göre sabrın hakîkati de nefsin taatlerle ve emre ve nehye uymakla hapsedilmesidir. Sonra, vicdanın terettüb ettiği şeylerden, ameli görmenin terki ve bâtını talep etmekle iddianın terki gelir. Ardından ilim ve ahvâli, ve mevâcid ve esrardan ruh için ortaya çıkan şeyleri izhâr etmekten yüz çevirmek gelir. Bir başka ifadeyle, kerâmetin saklanması gerekir. Sonra sırrı ve ruhu; ilhâmât, varidat ve tecelliyat cümlesinden ortaya çıkan her şeyde ızdırab duymaktan alıkoymak ve bunda sebat etmek gelir. Sonra bela/mihnet makâmları gelir ki ince, nurânî perdeleri kaldıracı olarak bunları görmek sebebiyle her bir bela ve mihnet, atâ ve nimet olur ve sâlikin makâmı ve vazifesi sabırdan sonra *şükür* olur. Sabrın hükmü bütün makâmlara, ahlâka, amellere ve ahvâle şamildir.<sup>974</sup>

Huylar kısmının ikincisi *Şükür*’dür. Evvela yaratılma nimetine şükür, ikinci olarak hidâyet ve tevfiik nimetine şükür, üçüncü olarak yolun hukukunu yerine getirmede te’yîd nimetine şükür, dördüncü olarak da tahkik mertebesine ulaşmaya şükür şeklindedir. Sıdk, tevazu, hayâ, hulk, îsâr, kerem ve fütüvvet buna dahildir.<sup>975</sup>

Huylar kısmının üçüncüsü *Rızâ*’dır. Rızânın mânâsı ve hakîkati sâlikin nefsinin, ruhunun ve sırrının muradına, ayrıca mahbûbuna mutabık olarak Allah’ın

<sup>971</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik.*, 1, s. 130.

<sup>972</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, c. 15, s. 238; Şevkânî, *el-Fevâidu'l-mecmûa fî ehâdisi'l-mevdûa*, thk. Abdurrahman bin Yahya, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1995, s. 256; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, c. 1, s. 41.

<sup>973</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 130. Aynı mesele için bkz. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn.*, s. 73.

<sup>974</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 131.

<sup>975</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 131.

fiillerinden varlıkta zuhûr ederek ortaya çıkıp meydana gelen şeyleri bulması/vicdânıdır. Ancak şeriata muhalif bir şey kerih görülür. O şey ancak şeriat lisaniyle ve şeriata muvafık olarak kerih görülüp tenkir edilir, Hakk'tan sadır olan bir fiil olarak kerih görülmez. Bu rükün bu ahlakla gerçekleştiği zaman, diğer ağırlıklar hafifler. Nefs böylece seyre başlar. Zira hâli, matlubunun husûlü ve makâm-ı mahbûbuna vusûlü olmuştur. Sonrasında ise İman mertebesinin namazın rükünleri mesabesindeki ikinci rüknü olan *asıllar kısmı* ile tahakkuk eder.<sup>976</sup>

Fergânî'ye göre Asıllar kısmının dört unsuru vardır. İlki, kendisini oyalayan her şeyden alâkayı kesme ile, nefsin itminânına ve kalp gözünün açılmasına dönük sahîh bir *kasttır/niyettir*. Kastettiği zaman, bazen seyrdeki gayreti esnasında bir şevf/görme ve iltifat/yönelme eseri kendisine vâkî' olur. Sâlik bu durumda kendisini tecrîd edecek eserlerden bir esere seyr eder. Bu eser onu, seyri hareketlendirecek bir kuvvetle ötelere taşır. Buna da *azim* denir. Bu da asıllar kısmı için ikinci rükündür. Bu iki rüknü iki emir takviye eder. *İrade*, Kast için seyirde sâlikin gayretini takviye eder. Azmi de *edeb* takviye eder ki edeb havfî kabz sûretinde, recayı da bast sûretinde ortaya çıkarır. Aralarındaki tavassuta riâyet eder. *İctilâ*, tâlibin maksûdundan alacağı hazlarda bast halini gerektiren maksadın yakınlığıdır. Bu da sâlikin bu işe girişmesindeki şiddetin sebebidir. Mahbubun hazretini ve heybetini karşılama/kabul etme; seyr ve edebde, aralarındaki tavassutu koruyarak, sâlikin isteksizliğini ve bıkkınlığını netice veren bir *kabz* istilzam eder. Bu yüzden edeb, azim için bir takviye edicidir. Asıllar kısmının üçüncü unsuru ise yakîndir.<sup>977</sup>

Kişinin azmi sahih olunca, halkiyyet perdesi inceltince ve cehd ve tereddüd gerektiren zulmânî-kevnî hükümleri şevf/görme ve onlara teleffüt/yönelme eserleri inkıtaya uğrayınca, asılların üçüncü rükününün hükmü zâhir olur ki o da ikinci yakîn mertebesi olan ayne'l-yakîndir. Fergânî burada yakîn mertebelerine<sup>978</sup> giriş yapar ancak meseleyi ikinci mertebeye olan ayne'l-yakînden başlatır. Ayne'l-yakîn'in mânâsı, her şeyde sârî olan vahdânî fiilin müşâhedesiyle delile ihtiyaç duymayarak bilgiye/varlığa inanma demektir. Ayrıca, tıpkı gecenin karanlığında yıldızları görür

<sup>976</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 131.

<sup>977</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 132.

<sup>978</sup> İbn Arabî'de yakîn mertebeleri için bkz. *Futûhât*, c. 4, s. 298; Konevî'de yakîn mertebeleri için bkz. *Nefehât*, s. 253.

gibi, gayb karanlığında yıldız gibi parlayan ilâhî fiilleri görerek Rabbine iman etme mânâsındadır. Yakînin ilk mertebesi ilme'l-yakîndir ki delilin kuvvetine binaen sukûn ve itmi'nân mânâsına gelir. İlme'l-yakîn mertebesi, İslam mertebesi ve bilkülliyeye perdelerin hâletiyle irtibatlı iman mertebesinin başlangıcına mütelliktir. Fergânî'ye göre Hakka'l-yakîn mertebesi; ihsân mertebesinde evvela sıfâtî tecellîlerin fecrinin doğmasıyla, sâniyen zâtî tecellîlerin güneşinin doğmasıyla ilgilidir. Zikir ve üns, yakînin bu kısmıyla alakalıdır. Ayne'l-yakîn, şهادet âlemindeki kevnî mazhârlar şeklinde ortaya çıkan fiilî tecellînin müşâhedesidir. Bu duruma şu âyet işaret eder: "Sonra onu ayne'l-yakîn bir şekilde göreceksiniz".<sup>979</sup> Ru'yet ancak mazhârda olur. Sâlik bu makâma vâsıl olunca, ruhu bütün kayıtlardan, inhiraflardan ve iltifatlardan kurtulur. Vahdetinin hükümleri ve besâtetinin eserleri, nefis ve kesret ahkâmından temeyyüz ederek zâhir olur. Bu inhirafların zevaliyle beraber cem'iyetinin vahdetinin zuhûru ve bu zuhûrda Rabbinin hazretine izafe edilen vahdânî fiiline ait vahdet eserinin zuhûru vardır. Ayrıca sır, ruh ve nefis mertebeleri arasında vaki olan birbirine galebe çalma da burada söz konusu değildir. Bu esnada sâlik şu seviyeye ulaşır: "Kulum nafilerle bana yaklaşır durur, ta ki ben onu severim."<sup>980</sup> Kendisine yaklaşılana da kulunu şöyle karşılar: "Bana yürüyerek gelirse, Ben ona koşarak gelirim."<sup>981</sup> Fergânî bu ifadeyi "onu sevmek için inâyetimin eseriyle karşılarım onu" şeklinde yorumlar. Bu durumda seyr yapan kişi âdetâ beraber yürüdüğü âsâsına kavuşur, gurbetinin kederlerinden kurtulur. Bu hubbî eserler ona ulaşır ve onu kevn ve ihtilaf/mesafe makâmından savn/himaye ve avn/yardım makâmına nakleder. Bu şekilde kul asıllar kısmının dördüncü unsuru olan *fakr* hakîkiyle tahakkuk eder.<sup>982</sup>

*Fakr*, bütün gayriyyet hükümlerinden (hâlî/boş olmayı gerektiren) hakîkî bir huydur. Hatta bu hâlî/boş ve uzak olmayı görme dahî olmamalıdır. Fergânî'ye göre *fakr*, *arz-ı fukarâ*'dan iştikak etmiştir. Yani "üzerinde nebat veya herhangi bir şey olmayan arazi" anlamına gelen kökten türemiştir; maktûb kelimelerdendir.<sup>983</sup>

<sup>979</sup> Tekâsür 102/7.

<sup>980</sup> Buhari, "Rikak", 38.

<sup>981</sup> Buhari, "Tevhid", 15.

<sup>982</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, ss. 132-133.

<sup>983</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 133.

Özetle söylemek gerekirse, İslâm mertbesindeki seyri nefsiyle gerçekleştiren Sâlik, İman mertbesinde ruhu ile seferi gerçekleştirmiştir. Bu sefer esnasında nefsi zaafının ve alışkanlıklarının vatanından ayrılarak, aynı zamanda zâhirden bâtına geçerek gurbete düşmüştür. Bu mertebeye ait asıllar ve huylar kısımlarına ait makâmlar ile sâlik rûhânî ve melekî ahlâk ve vasıflar kazanmıştır.

### 2.3.7.8.3. İhsân Makâmı

Fergânî İman makâmından ihsân makâmına geçişi, uzun bir bölümle yapar. Fergânî'ye göre *fâillik* nisbetinin rûhânî rûha izâfe edilmesi, içerisinde vahdetinin hükümlerinin zuhûru hasebiyle ve vücûb hazretiyle irtibatının güçlülüğünden dolayı daha kuvvetlidir. İnfial nisbetinin ise, hayvânî-insânî nefse nisbeti, içerisindeki kesret hükümlerinin zuhûru hasebiyle ve imkâniyet hazretiyle irtibatının kuvvetinden dolayı daha güçlüdür. Ayrıca nefis, ruh ve sırdan her birinin müşâhidi, kendine has kemâlinin zuhûruna taalluk eder ve bu kemâle meyletme, aslî-zâtî muhabbetin sirâyetinin hükmüyle bunlardan her birinde zâhir olan Zâtî bir hükümdür. İşte bu şekilde Hakk'ın kulunu sevene kadar inâyet hükmüyle bu hâletin meydana gelmesi sonucu; bu hubbî hüküm bunlardan her birisini sahibine doğru harekete geçirir. Yani, rûhânî ruh, hükümleriyle beraber, tıpkı kendine uygun olan hanımından razı olan kocanın hanımına duyduğu arzu gibi, insânî nefse arzu duyar. Nefs de, hükümleri ve aslî kuvveleriyle beraber ruha arzu duyar, bu arzu da kendisinden razı olunan ve kocasından da kendisinin razı olduğu bir hanımın kendisine iyi davranan kocasına duyduğu arzu gibidir. Aradaki bu meyl sebebiyle vahdânî 'itidâlî eserlerden tazammun ettikleri şeylerle beraber bir ictimâ ve imtizâc gerçekleşir. Bu imtizac yeni ve farklı bir imtizâctır. Bu ictimâ'dan da hakîkî kalp çocuğu doğar ki ruh ve nefsin hükümlerini cem eder, ayrıca sırrın hükümlerini de cem' eder. Bu çocuk, ana-babasına hayırlı bir evlat mesabesindedir. Bu vahdânî, câmi', muttakî ve pak kalp; inhirâfât/yoldan sapma hükümlerinden temizlenmiş bir vaziyette vahdânî-sıfâtî tecellî için bir ayna olur. Bu tecellî, ism-i Zâhirin hazretlerinden bir hazrette taayyün etmiştir. Kuvveleri ve aletleriyle nefis, İsm-i Zâhir için, celâsı ve isticlâsı tamamlanmış bir mazhâr olur. Bu tecellînin hükmü, bütün zâhirî kuvvelere şâmidir. Dördüncü bâtındaki işitmeyi, görmeyi ve konuşmayı ortaya çıkarır; hatta kendisi için bu şekilde zâhir olur. Şuhûddan önce perde konumundayken sıfatlar ve kuvveler



cümlesinden kendisine izafe edilen her şey, aynı zamanda bu tecellîye de izâfe edilir. Halkiyyete bu şekilde izafesi hakîkî değil mecâzîdir. Sâlik de kevnî mertebeleri bu şekilde kateder. İhsan makâmı denen Halkiyyet hazretine dâhil olur. Ardından şu hakikat onun için geçerli olur: "*İşiten kulağı gören gözü olurum*". Bu esnada ilâhî muhabbet onu bir isimden daha âlî başka bir ismin mertebesine terakkî ettirir. Bu isimle *vasıf ve eser vadisine* intikal eder. İsimlerin vasıfları ve aklî ve rûhî değil de sırrî-kalbî basiret, hikmet ve ilim cümlesinden zâhirî eserleri açısından bu gerçekleşir. Ardından *firaset vadisine* geçer ki burada istidlâlen ve nazaran değil de bedîhî sırrıyla fehimlerden gizli kalmış gayb âlemine ait hakikatler anlaşılır. Sonra sırrının mazhâr ve perdelik hükmüne rucû'u esnasında *ilham vadisine* gelir. İlham, kulun o esnada üzerine galib olduğu hâlin hükmüyle boyanmış kalbine varid olan Rabbânî bir ilimdir. Sonra heybet ve dehşetten hâsıl olmuş ızdırabın akabinde *sırrın tuma'nînesi vadisine* girilir. Heybet ve dehşet gaybî-celâlî hükümlerendir. Sonra bu ahkâmın eserinden olan kararsızlık esnasında vâkî olan *sekine vadisine* girilir. Ardından da *himmet vadisine* girilir. Himmet vadisinde müessiriyet ve âlî meselelere karşı şiddetli bir yükselme arzusu vardır. Tüm bu vadileri katettikten sonra sâlikin sırrı üzerinde ahkâmı gâlib olan zâhir hubbî hakikat, "Onu sevdiğim zaman"<sup>984</sup> fehvâsı mucibince, tezâhür eder. Ayrıca bu muhabbet hakikati; sâlikin kalbinde, sırrında, ruhunda ve nefsinde özelliklerini, şe'nlerini, metbû eserlerini ve bazısı bazısından teferrû' etmiş eserlerini zâhir kılar. Bunun amacı; kalbi, sırrı, ruhu ve nefsi için gizli kalmış kayıtları izâle etmektir. Aksi takdirde sâlik bunların farkına varamaz. Bu şekilde bir izale, sâlikin taayyününün aynıdır, aynı şekilde bu taayyün ve takayyüdün ahkâmıyla ve eserleriyle temeyyüzünün de aynıdır. Bu hubbî eserler ve özellikleri câmi' olmaları hasebiyle *Ahvâl/Haller Kısmı* adını alır.<sup>985</sup>

Fergânî'nin Herevî'den esinlenerek ifade ettiği vadiden vadiye geçiş şeklindeki seyr, Ferîdüddin Attâr'ın (v. 618/1221) *Mantıku'-tayr*'da bahsettiği vadileri akla getirmektedir. Attâr'ın bu eserinde ilk vadi *Talep Vadisi*'dir. Burada çok çetin belâlar ve imtihanlar vardır ve hiç durmadan çabalamayı gerektirir. İkinci vadi *Aşk Vadisi*'dir. Buraya giren kişi ateşe girmiş gibidir. Âşık ateşe benzer, gözleri

<sup>984</sup> Buhârî, "Rikâk", 38.

<sup>985</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, ss. 134-135.

görmez ve önüne geleni ateşe verir. Bu âşığın ne küfürle ne imanla, ne şüpheyile ne yakînle, ne iyiyle ne kötüyle işi olmaz. Onun için benlik veya gayriyyet yoktur. Buradan sonra kişinin karşısına üçüncü vadi olan *Marifet Vadisi* çıkar. Burası uçsuz bucaksız bir vadidir. Yol çok uzun ve meşakkatli olduğu için sâlik türlü hallere girer. Bu vadi, Hz. İbrahim'in (s.a.s) gittiği vadidir. Bu yolda herkesin seferi kemâli derecesinde ve kurbiyyeti ise hâline göredir. Dördüncü vadi, *İstiğnâ Vadisi*'dir. Burada ne dava vardır ne de mânâ. Yedi deniz burada küçük bir su birikintisi gibidir. Burada Hz. Âdem'e ışık olsun diye yüz binlerce melek gamdan yanar, yakılır. Hz. Nuh bu dergâhta dülger olsun diye yüz binlerce cisim ruhsuz kalmıştır. Aralarından bir İbrâhim çıksın da hakîkate erişsin diye ordunun başına yüzbinlerce sivrisinek üşüşmüştür. Beşinci vâdi, *Tevhid Vadisi*'dir. Burada *tefrid* ve *tecrid* konakları vardır. Bu vadiye yönelenler eşitlik iddiasında bulunurlar. Sayıları az da olsa, çok da olsa hepsi bu yolda toplanıp birleşmişlerdir. Sayı ne kadar çok olursa olsun, o çokluğun içinde o bir vardır. O bir sayısı daima tekrarlanır da tamam olur. Bu bir sanılanın aksine, daima tekrarlanan birdir. Altıncı vadi, *Hayret Vadisi*'dir. Burada sâlikin tek uğraşı dert ve hasrettir. Burada alınan her bir nefes, sanki vücûda inen kılıç darbesi gibidir. Daima üzüntü taşır. Bu makâm zamanın hâricinde olduğu için ne gece vardır ne de gündüz. Burada sâlik, hareketsiz bir ateş gibidir; ya da dertler içinde yanan bir buzdur. Son vadi olan yedinci vadi, *Fakr ve Fenâ Vadisi*'dir. Bu vadi unutulmuşluğun, dilsiz ve sağır olmanın ve kendinden geçmenin merkezidir. Bu vâdide niahâyetsiz gölgenin bir güneşin varlığıyla ortadan kalktığına şahid olunur. Burası adeta bir deryadır ve bu deryada kendinden geçen, daimî huzuru bulur. Gönül bu huzur deryasında fenâdan başka bir şeye ulaşamaz. Fenâ hâline çıkan kimse işin inceliklerini bilen bir ârif olur.<sup>986</sup> Görüldüğü üzere Attar'ın bahsettiği vadiler Fergânî'ninkilerden farklıdır. Ayrıca Fergânî'de vadilerden sonra sülûk devam ederken Attar'ın vadilerinin sonuncusunda sülûk da biter. Kullanımı farklılık gösterse de vadi metaforu, seyr-i sülûku anlatan sûfîlerin kullandığı önemli bir benzetmedir.

Fergânî burada hâller bâbından aşağıdaki kavramları ele alır:<sup>987</sup>

<sup>986</sup> Ferîdüddin Attar, *Mantku't-tayr*, trc. Ayhan Yıldırım, Ataç Yay., İstanbul, 2010, ss. 215-266.

<sup>987</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, ss. 134-135.

- i) *Gayret*: Hakkiyetin eteklerinden halkiyet eserlerinin tozlarını silkelemeyi ve gayriyyetin izalesini gerektirir.
- ii) *Şevk*: Gayretin bir eseridir; müştâkın iştiyak duyulana, âşıkın mâşukuna kavuşmak için sahip olduğu meylin şiddetinden dolayı ortaya çıkan muhabbetin kahr fırtınalarıdır.
- iii) *Kalak*: Şevkin eserinin, kavî bir ızdırabın husûlü ve manevî muhabbetten bir hareket ile taayyün ve temeyyüzün aynı olan perdelerin izalesi için müştakta zuhûrudur.
- iv) *Ataş*: Sıkıntı ve yanmayı gerektiren bu endişe verici hareketin/kalakın eseriyle sâlikte hâsıl olur. Ancak sâlikin sadedinde olduğu inâyet ve meded selsebîlinden/pınarından bir katre ile susuzluğu gider.
- v) *Vicdân-ı Sır*: Kalak/endişe ve ataştan/harareten kaynaklanan elem ve kahrın bir eseridir. Bu eser sâliki gaybete düşürebilir.
- vi) *Heymân*: Vecdin eserinden hâsıl olan bir gayb hâlidir. Bir başka ifadeyle sâlik kendinden gâib olur.
- vii) *Berk*: Kelime anlamı “şimşek” olan “berk”, zulmeti setredip yok edecek taayyün eserinden gaybette olma hâli üzerine terettüb eden mededî ve ıtlâkî bir parıltıdır. Kâşânî meseleyi biraz daha açık anlatır. Ona göre berk, mübtedîleri seyr-i sulûka davet eden tecellîdir. Bu parıltıyı sâlikin kalbine Hak ilkâ etmiştir.<sup>988</sup>
- viii) *Zevk*: Ataşın kederini teskîn edecek amâiyet hazretinden bu berkin zımnında nâzil olan yağmur damlası mesabesindedir.

Fergânî'ye göre bu haller sâlikin sırrını terakkî ettirir ve onu cüz'î-tenezzül edici hazretlerden başka hazretlere intikal ettirir. *Zâhir* ismiyle sâliki yükseltir. *Zâhir* isminin hükmü, zâhirî kesrette *vücûdî vahdeti* (*vahdet-i vücûdiyye*) görmektir. Bu vücûdî vahdetin kuvveleri ve âletleri, cüz'î-tenezzül edici bir hazretteki kayıtları ve taayyünleri izâle eder, böylece sâlik başka hazretlere intikal ve terakki eder. Sâlikin sırrından bu kayıtların kaldırılması ile onun zâtındaki, sıfatlarındaki ve idrâkâtindeki külliyyeti ve kuvveti artar. Aynı şekilde kendisini müntehâ'ya ulaştıracak kurbu da

<sup>988</sup> Kâşânî, *Letâif*, c. 1, s. 231.

artar.<sup>989</sup> Nihâyete yakınlığı nisbetiyle kuvvetin bu şekilde artmasına *Velâyât Kısmı* denir. Fergânî'ye göre artan bu kuvvetle sır, aslî ve ârizî bütün eserleri ve sıfatlarından müteşekkil olan aynını bu kuvvetle görür/mülâhaza eder. Sır aynı zamanda nisbî ya da hakîkî nihâyetini de görür. Ardından bu görmenin/mülâhazanın gerçekleştiği manevi mahalli görür. Bu manevi mahal, Fergânî'ye göre sûflerin ıstılahındaki “vakt”<sup>990</sup> tir. Mâzî ve müstakbel arasındaki hâldir/şimdiki zamandır ve devam eder. Hazret-i ilmiyede bütün malumatlar, şimdiki zamanla alâkalıdır ve şimdiki zamanda varlık sahnesine çıkar. Dolayısıyla malumlara vücûd izâfe etme de şimdiki zamanla alâkalıdır. Bu sâlikin sırrı, vaktiyle ve vaktinin iktiza ettiği şeylerle müteallık olarak görülür, böylece hâli, ağyârın kederlerinden safâ bulur. Bu bakma/lahz, vakt ve safâ sırrın makâmıdır. Sâlik de bu esnada zâtıyla, mülâhazasıyla, vaktiyle ve safâsıyla surûr/gizlenme makâmına bürünmüş olur.<sup>991</sup>

Sâlik başkalarına göre lâ-zaman bir hâle ulaşırsa, sâlikin hâli vakt hükmüyle gizlenme/isrâr olur. Hâline ve kendisine asla başkası muttali olamaz. Fergânî buna delil olarak “Evliyâm, kubbelerimin altındadır, Ben'den başkası onları bilemez”<sup>992</sup> sözünü zikreder. Bu hâldeyken sır sahibi olan velî, tek bir nefis sahibidir. Nefsinin eseri yine nefsinde zâhir olur zira her bir sûretin yok edilmesi için gerekli olan gizlenme ve perdelenme hâli, bu velînin de gizlenmesini, perdelenmesini ve uzaklığını gerektirir. Bir sûretin îcâd edilmesi ise velînin keşfini, tecellîsini ve kurbunu gerekli kılar. Bu eser velînin keşfinin, şuhûdunun ve tecellîsinin hâli sebebiyle, ölü kalplerin ihyâsı ve bir sûretin bir yerde îcâdı ve bir başka yerde yok edilmesi şeklinde ortaya çıkar. “Rahmânın nefesini Yemen tarafından duyuyorum” hadisi bu makâma işaret eder. "Kitaptan (Allah tarafından verilmiş) bir ilmi olan kimse ise: Gözünü açıp kapamadan ben onu sana getiririm, dedi."<sup>993</sup> âyeti ise ikinci hâlete işaret eder.<sup>994</sup>

<sup>989</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 135.

<sup>990</sup> Sâlikin içinde bulunduğu hal olan "vakt" için geçmiş ve gelecek zaman düşünülemez. Sufiler vakti hâle müsâvî saydıkları için surûr vaktinde hâlleri surûr olur, hüzn vaktinde hüzn olur vs (Kâşânî, *Letâif*, c. 2, s.715).

<sup>991</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 135-136.

<sup>992</sup> Bu sözün kaynağı bulunamamıştır.

<sup>993</sup> Neml 27/40.

<sup>994</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 136.

Fergânî'ye göre hâli bu olan kimse, sûretiyle halkın içinde olmasına rağmen gurbettedir. Onlardan ayrılıp kendi vatanına gitme eğilimi vardır. Hâdisliğinin makarrında/imkân âleminde halkla beraber ikâmet eder. Akıl, nefis ve ruh ile –ihsâstan gaybet hâlinde, yani duyu organları kapalı vaziyette iken– kurb bahrinin derinliklerinde istiğrak makâmına ulaşır. Telvînden etkilenmemesi sebebiyle temkîn kapısından girer. Fergânî telvîn ile esmânın zâhirî tecellîlerinden etkilenmemeyi kasteder. Dolayısıyla bir ismin zuhûru, ahkâmı ve eserleri bir başka isme galebe çalmaz.<sup>995</sup>

Fergânî üçüncü seyir içerisinde *telvîn* ve *temkîn*<sup>996</sup> kavramlarını inceler ancak *telvîn* ve *temkîn*'in birbirini üç mertebenin hepsinde zâhir kıldığını ifade eder ki bu üç mertebe aynı zamanda İslâm-iman-ihsân makâmlarının paralelidir. Burada istidrâdî olarak ifade etmek gerekir ki Scattolin'e göre Fergânî telvîni birinci makâma, temkini ikinci makâma, telvînde temkini de üçüncü makâma hasreder.<sup>997</sup> Ancak anladığımız kadarıyla ilk iki makâmda hem telvîn, hem de temkin söz konusudur. Fergânî'ye göre bu mertebelerin birincisi, *Zâhirî Tecellî* mertebesidir. Bu mertebede telvîn, sâlikin kalbi ve sırrı üzerindeki isimlerin eserlerinin ard arda gelmesidir. Bu durumda hükümler çeşitlenir, eserler renklenir, vasıflar birbirinden ayrışır. Bir isim kendi özelliğiyle sâliki diğer isimlerden perdeler. Öyle ki Zâhir isminin cem'iyetinin parıltısı ortaya çıkar. Böylelikle sâlik merkezî bir noktada kâim olur ve o noktada ona bütün isimlerin nisbeti müsâvî olur. Bu nokta ise temkîn makâmıdır. Bu makâmın sahibi, isimlerin zuhûru esnasında ortaya çıkan telvînden etkilenmez. Yani bir isim, bir başka ismi perdelemez. İkinci mertebe ise, *Bâtınî Tecellî* mertebesidir, zâhir ismi ve zâhirî tecellî için birinci mertebede denilen şeyler burada Bâtın ismi ve

<sup>995</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 136.

<sup>996</sup> Telvîn ve ve Temkîn, iki önemli tasavvufî ıstılahtır. Telvîn'in kulun ahvâlindeki değişiklikler olduğunu zikreden Kâşânî'ye göre pek çok kimse Telvîn'i olumsuz bir şey gibi görür. Oysaki İbn Arabî'ye göre makâmların en yetkinidir. Bu makâmdaki sâlikin hâli, "O her gün bir şe'ndedir" âyetinde bahsedilen duruma benzer. Kâşânî telvîn mertebelerini ciddi ölçüde Fergânî'den iktibasta bulunarak ele alır. Zâhirî tecellînin telvîni, bâtınî tecellînin telvîni, iki tecellînin birlikte/cem halinde gerçekleştiği telvîn şeklinde meseleyi özetler (Kâşânî, *Letâif*, c. 1, ss. 281-282 ). Temkin ise, telvîn'in mukâbili mesabesindedir. Cebecioğlu'na göre istikamette derinleşmek ve sabitleşmek anlamına gelir. Telvîn hâl ehlinde, temkin ise makâm sahiplerinde bulunur (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 649). İbn Arabî'ye göre telvînde temkin, sürekli değişmeyi gösterir (Kâşânî, *age*, c. 1, s. 281-282).

<sup>997</sup> Scattolin, "al-Farghânî's Commentary on al-Tâiyyat al-Kubrâ", ss. 67-68.

bâtınî tecellî için geçerlidir. *Üçüncü Mertebe: Zâhir ve Bâtın arasındaki berzahiyet mertebesidir.*<sup>998</sup>

Fergânî'ye göre Zâhirî tecellîde telvînin ve Bâtınî tecellîde telvînin her birinin hükümleri, kendine has özellikleriyle diğerinden perdelenmeyi gerektirir. Sâlik ikisi arasındaki berzaha bulunursa, bunların hükümlerini cem' etmek ve farklarını bilip ayırt etmek onun için mümkün olur. Onun için bir şe'n başka bir şe'nden perdelenmez. Bu da *telvîn'de temkîn* makâmıdır.<sup>999</sup>

### 2.3.7.9. Hakikatler Kısmı: İkinci Sefer

Fergânî'nin dört sefer anlayışında velî, İslâm, İman ve İhsân makâmının da Hakikatler kısmına kadar olan menzilleri katederek birinci seferi tamamlar ve ikinci seferin mebbeinde onun için *Hakâik kısmı* ortaya çıkmaya başlar. Sâlik, birinci sefer olan hubbî seyrinin intihâsıyla buraya ulaşır ve küllî-cüz'î isimlerden Zâhir isminin ihtivâ ettiği isimlerin hepsiyle tahakkukundan sonra gerçekleşir. Sonra bâtinî şe'nlere ait taayyünâtın nisbî kesretini göreceği ikinci sefer olan mahbûbî sefere başlar.<sup>1000</sup>

Fergânî'nin mahbûbî seyr adını verdiği bu sefer, İbn Arabî'nin Seyr Fillâh kavramına karşılık gelmektedir. İbn Arabî'ye göre sâlik, Hakk'ın esmâsıyla tahakkuk<sup>1001</sup> edip sıfatlarıyla vasıflanıp ahlâkıyla ahlâklanınca beşerî sıfatlarından fânî olur. Bu seferin sonu hazret-i vâhidiyyedir ve burada ledünnî ilimler sâlike verilir.<sup>1002</sup> Fergânî'nin de bu meseleyi ilmî kesretin müşâhedesi olarak işlemesi bu duruma paralellik arzeder. Ankaravî meseleyi birinci seyirde bahsettiğimiz şekilde iki yerde ele almıştır.<sup>1003</sup>

Fergânî vahdet-i vücûd kavramını birinci seyr ile ilişkilendirir. Ona göre birinci seyr olan hubbî seyirde sâlik, *Zâhir* isminin küllî ve cüz'î isimlerden ihtivâ ettiği isimlerle tahakkuk etmiştir. Bu seyrin sonunda sâlik için *hakikatler* kısmı

<sup>998</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 136-137. Temkin ve Telvîn ayrıca bkz. *a.g.e.*, c. 2, s. 62.

<sup>999</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 137.

<sup>1000</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 137.

<sup>1001</sup> Fergânî'nin burada kastettiği esmânın tahakkukan sayılmasıdır. Bu isimlerin *tahakkukan* sayılması, takva ile, kişinin kâim olduğu veya kişide zâhir olan ve hudûs özelliğiyle muttasıf olan tesirlerden, mânâlardan ve sûretlerden kurtulmakla, son olarak da kişinin bu isimlerin ayınlığının, esrârının ve nurlarının parıltılarıyla örtünmesi ile gerçekleşir (*a.g.e.*, c. 1, s. 48).

<sup>1002</sup> Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 238. Ayrıntılar için bkz. İbn Arabî, *Mânevî Seferler*, ss. 8-9.

<sup>1003</sup> Ankaravî, *Osmanlı'da Tasavvuf Düşüncesi*, s. 44, s. 161.

başlar ki bu da mahbûbî seyirdir. Sâlik mahbûbî seyirde kevnî hakikatlerin nisbî taayyünlerindeki kesreti görecektir. Bâtınî şe'nler olan bu kevnî hakikatler, *Vahdet-i Vücûd-ı Aynî* için bir aynadır. Ruh üzerinde bu aynî vücûdun vahdetinin hükümleri gâliptir. Bu aynî vücûdun *Mufîz* ve *Mufâz* şeklinde iki boyutu vardır. Mufîz olursa mevcûdâta varlık feyzi veren Vücûd anlaşılır. Mufâz olursa Rahmânî Nefes anlaşılır ki tabiat bu nefesin sûretidir. Ruh üzerinde *Mufîz Vücûd*, Nefs üzerinde *Mufâz Vücûd* gâliptir. Mufâz olan aynî vücûdun şûalarının üzerine düştüğü nefste, kevnî hakikatlerin kesret hükümleri için bir ayna vardır. Bu aynaya, çokluğa izâfe edilen Mufâz vücûdun vahdânî şûaları düşer. Dolayısıyla zâhir aynasında, kesret görünür. Mâlûmdur ki aynanın yüzeyi gizlidir, aynada zâhir olan aynanın kendisi değil de aynaya düşen görüntüdür. Dolayısıyla nefste buluna vahdet aynasında kesret zâhir olur. Ruhta ise kevnî hakikatlerin zihni/ilmî varlıklarının çokluğu, vahdet-i vücûd-ı aynî-i zâhirî için bir aynadır. Bu sefer aynanın dış yüzeyi kevnî hakikatlerin çokluğudur ve gizlidir. Aynada görünen ise vahdettir. Birinci seyirde nefsanî hükümlere ait kesret perdesi vahdet-i vücûd aynasından kaldırılır ve âlemin sûretlerinde zâhir vücûdun vahdeti tecellî eder. Netice itibariyle kevnî hakikatlerin kesreti ile, Vücûd-ı Vâhid için hâsıl olan kemâl zâhir olur. Fergânî'ye göre ikinci seyirde, bâtinî tecellînin zâhir olması için, ruh üzerinde gâlib olan vahdet-i vücûd-ı aynî perdesi, kevnî hakikatlerin zihni/bâtınî vücûdlarına ait kesret aynası üzerinden kaldırılır.<sup>1004</sup>

Fergânî'ye göre hakikatler kısmında müşâhedeyi gerçekleştiren *zâhirî vücûdî sırdır*. Müşâhede edilen de *bâtınî vücûdî sırdır*. Hatta zâhirî sır, bâtinî sırrın, hükümlerinin ve eserlerinin aynası olur. Bir başka ifadeyle bâtinî sır, ahkâmı ve âsârıyla zâhirî sır üzerinde zâhir olur. Ancak kendisi ve eserleri gizli kalır. Hatta her biri diğeri için bir ayna olur. Bu esnada her şeyin sırrı ve hakikati zâhir olur. Bu durum, tağyîr ve değişme olmaksızın ezeli ilim hazretinde de böyledir. Bâtınî sırrın zâhirî sır için ince bir perdenin ardından ilk ortaya çıkardığı şey, ilâhî veya kevnî bir hakikat veya sıfattır ve *mükâşefe*<sup>1005</sup> adıyla anılır. Bu ince perde şeffaf bir hicâb

<sup>1004</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, ss. 137-138.

<sup>1005</sup> Kâşânî Mükâşefe'yi Fergânî'ye göre biraz daha anlaşılır ve genişçe ele almıştır. Ancak, Fergânî'nin mükâşefe tanımını kullanmaktan da geri durmamıştır. Ona göre havass-ı zâhire tarafından

olursa bu durumda da açığa çıkarılan şey, belli bir vasıfla mukayyed bir isim olur. Bir mazhâr, hakikat veya vasıf olmaksızın bâtinî ve zâhirî sır birbirleri için aşikâr olursa buna *müşâhede*<sup>1006</sup> denir. Zâhir veya bâtin olma dışında bir özellik ve vasıf olmaksızın bunlardan biri diğerini iyân/açık kılsa, buna da *muâyene*<sup>1007</sup> denir. Bunlardan her biri diğeri için aynıyla, vasıfla ve hususiyetiyle tecellî ederse bu durumda ortaya çıkan şey *hayat*<sup>1008</sup>tır. Hayat sahibi bir velî, seyr-i sülûktaki hâllerin hastalığından kaynaklanan manevî bir ölümden ve Hak'tan gaflette olma diyebileceğimiz Ezeller *Ezeli'nin farkında olmama* şeklindeki bir manevi ölümden de emin olur.<sup>1009</sup>

Bu mükâşefe, müşâhede, muâyene ve hayat maksûd olursa, *kabz* hali adını alır. Sâlik başka bir vasıtayla bu kabzı aşınca, inbisât etmiş olur ki bu da sâlik için *bast* halidir. Kabz ve bastta başka bir boyut daha vardır. Sâlikin bu işlerde aldığı yardım, Hakk'ın Celâli'nden olursa bu yardım sâliki kabz elbisesiyle sarar. Çünkü idrak ve nazar için asla boşluk olmaz. Bu kabz halinde olur. Eğer yardım Hakk'ın Cemâli'nden olursa, sual ve hükmetme/sahip olma sûretiyle zâhir olup inbisat eder. Bu da bast halinde olur ki bazen zevkin kuvvetinden sâlik sarhoş olur. Tavriyla haddi aşar. Ayıldığı zaman tevbe eder. Bu da tevbenin en yüce makâmıdır.<sup>1010</sup>

Sâlik bu yardımla kendisine yardım edene vâsıl olur. Sonra kabz ve bastı görmekten ayrılır; zira onlar da sâik için bir nevi hastalıktır. Bunların hepsi telvînin ikinci mertebesinin şubelerindedir. Kabz ve bastın her birinin teferrüd halinde diğerinden perdelenmesini gerektirir.<sup>1011</sup>

---

hissedilemeyen şeylerin nefis tarafından kesin bir şekilde açığa çıkarılmasına mükâşefe denir. Mükâşefe, sâlikin ahvâlinin artmasının bir neticesidir (Kâşânî, *Letâif*, c. 2, s. 666).

<sup>1006</sup> Müşâhede, mükâşefenin bir üst boyutudur. Kâşânî'ye göre "vahdet delilleriyle eşyayı görmek" anlamında bir terimdir. Bunun yanısıra tevhidle müterâdif olarak, "eşyada Hakk'ı görmek" olarak, veya "şüpheye yer bırakmayan yakîn" olarak da kullanılmıştır (Kâşânî, *Letâif*, c. 2, s. 645).

<sup>1007</sup> Mükâşefe ve müşâhede'nin üst boyutu olan muâyene, Kâşânî'ye göre ilâhî ve kevnî hakikatleri, herhangi bir hususiyet veya temeyyüz olmaksızın sırf hakikat olarak izhâr eder (Kâşânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 658).

<sup>1008</sup> Hayat; mükâşefe, müşâhede ve muâyene şeklindeki algı şekillerinin en üstünüdür. Kâşânî'ye göre hakikatlerin zâtları, evsâfi ve hususiyetleri ile beraber apaçık ortaya çıktığı bir makâmıdır (Kâşânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 358).

<sup>1009</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 138.

<sup>1010</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 138-139.

<sup>1011</sup> Fergânî, *a.g.e.*, c. 1, ss. 138-139.



### 2.3.7.10. Nihâyât Kısmı: Üçüncü Sefer

İlk iki seferi tamamlayan sâlik için sırada üçüncü ve son sefer vardır. İkinci seferdeki *Hakikatler* kısmının sonuna varıldığında ve bu kısma has temkin makâmıyla tahakkuk edildiğinde, *cem'u'l-cem*<sup>1012</sup> hazretine girmek için, bâtinî tecellî makâmı öne geçer. Burada amaç sâlikin marifet hakikatiyle tahakkuk etmesidir. Bu da müntehîlerin makâmlarının mebedidir. Bu esnada Zâhirî veya Bâtınî tecellîlerden birinin hükmüyle takayyüd kaydının izalesi demek olan *Fenâ fi'l-fenâ*'nın<sup>1013</sup> sâlik üzerinde kalmış tesirleri vardır. Çünkü bunlardan biri diğeriyle perdelenmez. Bu sebeple sâlik, hakiki bir teveccühle *cem'ul cem'* hazretine teveccüh eder ve istidâdıyla yardım talebinde bulunur. Sâlik, ezeli inâyet ile dört aşamalı bir fenâ ile *fenâ fi'l-fenâ*'ya ulaştırılır: 1) Zâhirî veya Bâtınî tecellîden biriyle sınırlı marifetinin fenâsıyla, 2) Bu tecellîlerin taayyünlerinin fenâsıyla, 3) Bunların menşeleri ve asılları olan *cem'u'l cem'* hazretindeki farklılaşmanın fenâsıyla, 4) Bu fenâyı görmenin fenâsıyla. *Fenâ fi'l-fenâ*, Zâhir ve Bâtın isimlerinden her birinin zuhûru esnasında olur. Berzahiyet bunlara, aralarındaki ve ahkâmının aralarındaki ictimâ', imtizâc, fiil ve infial ile hükmeder. Bunların arasından iki hazreti câmi' olan mütebahhir kalp hakikati tevellüd eder ki bu da ikinci berzahiyetin sûretinin aynıdır. Böylece bu fenânın ve hakikatinin hükmü ortaya çıkar. Bu da bir ayının diğeri bir ayda fenâsıdır ve kâmil bir kalpten doğan güneş gibidir. Bu kalp, zâtî tecellînin güneşinin doğduğu yer mesâbesindedir. Bu durum, üçüncü temkin mertebesinde gerçekleşen bir durumdur. Bu mertebedeki kalp üzerinde hiç bir isim, resim, ibare ve işaret kalmaz.<sup>1014</sup>

Fergânî meseleyi aslî isimlerle ilişkilendirir. Ona göre yedi imam isminin (Hayy, Alîm, Mürîd, Kâdir, Cevâd, Kâil, Muksit) birinin mazhârı olan bir sâlik, bu

<sup>1012</sup> Kâşânî'ye göre *cem'u'l-cem'*in farklı boyutları vardır. Birisi Allah'ta tamamen fânî olmaktadır. Diğeri, halkta Hakk'ı müşâhede etmektir. Hâlbuki *cem'*, halk olmaksızın Hakk'ı müşâhede etmek, fark ise Hakk'ı müşâhede etmeksizin halkı görmektir. *Cem'u'l-cem'*in bir diğeri boyutu, kesrette vahdeti, vahdette de kesreti birlikte müşâhede etmektir ve bu Kâşânî'ye göre ikinci farktır (bkz. Kâşânî, *Letâif*, c. 1, s. 322).

<sup>1013</sup> Bu tabir Kâşânî'de *fenâu'l-fenâ*, Mustafa Râsim Efendi'de ise *fenâ-ender-fenâ* şeklinde geçer. Kâşânî'ye göre bu durumda sâlik fenâyâ ulaştığının dahi farkında değildir, müşâhede ettiği Zât'ta müstağraktır (bkz. Kâşânî, *Letâif*, c. 2, s. 573 ). Mustafa Rasim Efendi'ye göre bu seviyeye ulaşmış sâlik artık kendisini kaybetmiştir. Kendisine dahî şuuru olmadığı için ulaştığı fenâdan da fânî olmuştur (Mustafa Rasim Efendi, *Istılâhât*, s. 841).

<sup>1014</sup> Fergânî, Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 139.

ismin tesiriyle dilediği libasa bürünebilir, dilediği mazhârda zâhir olur. Hak hangi mazhârda zuhûr ederse etsin, bunun farkında olur. Hatta Hakk'ı hangi sûrette Hak olarak, hangi sûrette halk olarak tecellî ettiğini de bilir. Fergânî bunun *telbîs makâmi*<sup>1015</sup> olduğunu zikreder ve *telvînde temkîn* olan temkîn mertebelerinin üzerinde olduğunu ilave eder. Sonra sâlik, her bir mâdûm ve mevcûdda sârî olmasının hükmüyle her bir şeyde, kendisiyle maksûdunu bulduğu vücûd hakîkiyle tahakkuk eder. Bu ifade bize İbn Arabî'nin "Vücûd sahibi velî" görüşünü hatırlatır. İbn Arabî'ye göre tahkik ehli kimseler, hem keşfeden hem de bulan kimselerdir (ehl-i keşf ve vücûd). Vücûdun hakîki hakkında bilgi sahibi olanlar, *sâhibü'l-vücûd* kimselerdir.<sup>1016</sup> Sâlik vücûd hakîkiyle tahakkuk ettikten sonra, bütün mazhârlar ve libaslardan tecerrüd eder. Gâib ve hâzır bir kalple müşâhede eder ve edilir. Bu, *tecrîdin*<sup>1017</sup> en yüce mertebesidir. Tefrîd makâmlarının en yücesi olan ikinci berzahiyette ancak Hakk'ın Zâtının müşâhede edilmesidir. Bu esnada sâlik, tefrikanın nefyi ve isbatı arasında cem' hakîkiyle tahakkuk eder. Bu da Hakkî ve halkî bütün mertebelerde tafsîlde mücmeli, mücmelde tafsîli görmek ile olur. Fergânî'nin bu görüşlerine göre sâlik hem tefrikanın nefyi ile mücmele odaklanır ve sadece Rabbi'ni müşâhede eder, hem de de tefrikanın isbâtıyla tafsîli olarak isimleri ve tecellîlerini ve mazhârlarını müşâhede eder. Gayrın aynda, hudûsun kıdemde olmasıyla tevhid mertebelerinin en yücesi sahîh olur. Sonra emrî dairenin tamamlanması için intihâ ibtidâyâ döner. Şeriat ve rusûm ehlinin umumu için bütün âyetler ve şevâhid, tarikat ashabının hasları için hidâyet kaideleri ve hakikat erbabından haslar üstü haslar için inâyet ile elde edilen kazançlar ikâme edilir. Bu vesileyle her şeyde Hak ilmen, aynen, hakkan ve hakîkaten zâhir olur. Zira bütün işler Allah'a aittir; mebdei,

<sup>1015</sup> Telbîs, Kâşânî'ye göre Lübs ve Lübs Âlemleri şeklinde de ifade edilebilen bir tasavvuf terimidir. Bu terimle Hakk'ın esmâ ve sıfât libaslarına bürünmesi kastedilir. Ervâh mertebesinden itibaren ise Vücûd, o mertebelerin elbiselerine bürünür. İşte bu karışıklık, kelimenin kökünün de barındırdığı mânâ olan telbîs kavramını doğurmuştur. Kâşânî'ye göre Hakk, kudretinin sûretlerinde müşâhede edilmelidir (bkz. Kâşânî, *Letâif*, c. 2, s. 280 ).

<sup>1016</sup> Kılıç, *İbn Arabî Düşünceisine Giriş*, s.233.

<sup>1017</sup> Tecrîd, "sır ve kalpten mâ-sivâ ve âlemlerin silinmesi" mânâsına gelen bir tasavvufî terimdir (bkz. Kâşânî, *Letâif*, c. 1, s. 253). Teferrüd ise Hakk'ı müşâhede ederken O'nunla beraber hiç bir şeyin farkına varmamaktır. Bu durumda, müşâhede eden, müşâhede edilende fânî olmuştur (bkz. Kâşânî, *Letâif*, 1, s. 276).

müntehâsı, mercî'î Allah'tır. O Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtındır. Her şeyi bilir. Bütün bunlar *Kābe Kavseyn* hazretinin makāmları ve halleridir.<sup>1018</sup>

### 2.3.7.11. Dördüncü Sefer

Dördüncü sefer olan *Ev Ednâ* makāmı ise Hz. Peygamber'in (s.a.s) seyrine hastır. O'na has bu seyirde başlangıç, bu makāmların intihâsından sonradır. Onun sırrı, her şeyi her şeyde müşâhede etmektir. Bu seyr ve şuhûdun gerçekleşmesi şöyle olur; ilk tecellîye izâfe edilen ilk mertebede sâbit olan Mefatihül-gayb gibi zâtî isimler ve vahdânî hükümleri ile ikinci tecellîden taayyün etmiş küllî-aslî isimler arasında aslî muhabbet vesilesiyle bir ictimâ ve imtizac vardır. Sıfâtiyyet ve asliyyetteki zâtîyyet tesiriyle bu imtizac ve ictimâ'dan Hz. Peygamber'in (s.a.s) sâfî kalbi meydana gelmiştir. Fergânî'nin ifadeleriyle söyleyecek olursak, "kalb-i takiyy-i nakiyy-i ehadiyy-i Muhammedî çocuğu hâsıl olmuştur". Daha önce geçtiği gibi bu kalp, ilk taayyünün sûretidir. Bu kalpte ilk tecellî gerçekleşir, dolayısıyla bu kalpte küllî-cüz'î, aslî-fer'î, zâtî-sıfâtî bütün isimlerin cem'îyyeti söz konusudur. Bu durumda bir ismin eseri diğerine galebe çalmaz, her bir isim diğerine şâmidir. Aslî-ilk muhabbet kâbiliyyetin/alıcılığın, Hakikatü'l-hakâiki'l-Ahmediyye'nin, ve ehadiyyet ve vâhidiyyetin arasındaki berzahîyyetin aslı olduğu için Fergânî'ye göre bunların teveccühlerinin kıblesi Mizâc-ı Ahmed, yani Hz. Peygamber'in (s.a.s) fiziksel bedeni ve kalbidir ki bu beden ve kalp, zâtî ilk tecellînin isticlâsının kemâli için iki mahaldir. Fergânî verdiği bu mâlûmâtı, Hz. Peygamber'in (s.a.s) *Habîbullah* olmasının delilleri addeder.<sup>1019</sup>

<sup>1018</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, s. 140. Temkîn fi Telvîn, Cem'u'l-cem' ve Kābe Kavseyn için ayrıca bkz. *a.g.e.*, c. 1, s. 361.

<sup>1019</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, c. 1, ss. 140-141.

## SONUÇ

Tevhid, İslâm dininin temelidir. Hz. Peygamber'e risâlet görevinin tevdi edilmesinden itibaren, câhiliyye döneminde zedelenmiş olan tevhid akîdesinin ıslahına çalışılmış ve bu uğurda çetin mücadeleler verilmiştir. Hz. Peygamber döneminde bu şekilde tesis edilen tevhid akîdesi, sonraki dönemlerde de önemini korumuş ve İslâmî ilimlerin teşekkül ve tedvin sürecinde ulemâ nezdinde birincil konumunu sürdürmüştür. Tasavvufun müstakil bir ilim hâline gelmesiyle beraber ilk tasavvuf klasiklerinde tevhid konusunda özel bahisler açılmıştır. Bu konuda, ilk dönem zâhidlerinin sözlerinden iktibaslarla beraber, müellif sûfiler kendi görüşlerini de özgün bir şekilde literatüre eklemiştir. Bu sûfiler, tevhide sadece lafızla Hakk'ı birlemekten daha öteye taşımış, öyle ki O'ndan başkasını görmeyi veya O'ndan başkasına varlık atfetmeyi şirk addetmişlerdir. Evvelâ İslâm dininin tevhide verdiği bu önem, akabinde ilk tasavvuf teliflerinde sergilenen nev-i şahsına münhasır tevhid anlayışı, vahdet-i vücûdun özünü teşkil etmiştir. Unutulmamalıdır ki vahdet-i vücûd, tasavvufî bir hâl ve mistik bir tecrübedir. Temellerini İbn Arabî'nin attığı bu düşünce sistemini Konevî, Fergânî'nin de aralarında bulunduğu çekirdek kadroya aktarmış, bünyesinde Cendî, Irâkî, Tilimsânî ve Kâşânî gibi sûfilerin olduğu bu kişiler de İslâm coğrafyasının çeşitli yerlerine bu mesajı ulaştırmıştır. Tasavvuf tarihinin en önemli meselelerinden biri olan vahdet-i vücûdun yayılmasındaki katkısı, Fergânî'nin bu denli önemli olmasının sebebidir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki vahdet-i vücûd kavramının tekâmülünde bu kadar önemli olan bir şahsiyet hakkındaki akademik çalışmalar 2-3 makale düzeyinde kalmıştır. Öyle ki, yapılan ilk akademik çalışmanın, İtalyan bir müsteşrik ve misyoner olan Guiseppe Scattolin tarafından yapılmış olması da bu konudaki yetersizliğin bir göstergesidir. Bunun dışında Heike Stamer adlı bir araştırmacı da Fergânî'nin vahdet-i vücûd kavramının terimleşmesindeki etkisini incelemiş ama bu süreçte Fergânî'ye hakettiği rolü vermemiştir. Türkiye'de ise Fergânî'yle alâkalı müstakil tek çalışma, Mahmut Erol Kılıç tarafından yazılan ansiklopedi maddesidir. Fergânî hakkında yapılan çalışmaların bu denli eksik olması, kendisinin Tasavvuf tarihindeki ve İbn Arabî ekolündeki önemli konumunun karanlıkta kalmasına neden olmuştur.

Mezkûr yetersizlikleri bir nebze gidermek ve Fergânî'nin Tasavvuf tarihindeki müstesna konumuna ışık tutmak amacıyla başlanan bu çalışmada Fergânî'nin vahdet-i vücûd görüşünün incelenmesi hedeflendi. Çalışmanın ilk sonucu olarak Fergânî'nin hayatı hakkındaki bilgilerin çok sınırlı olduğu tesbit edildi. Kendisinin Konevî'yle tanışmadan önceki hayatına dair ulaşabildiğimiz tek bilgi, yine kendisinin bahsettiği Necibüddin Ali bin Büzgaş nezâretinde Sühreverdî tarikatından hırka giymesidir. Diğer taraftan Konevî'nin vefatından sonraki hayatına dair de, Şam'a göç etmesinin dışında, hiçbir bilgi elde edilemedi. Kendisinin olgunluk dönemi olan ve talebe yetiştirdiği bu zaman dilimi de maalesef günümüz araştırmacıları için hâlen karanlıktır. Öyle ki, yetiştirdiği talebelere dair de her hangi bir mâlûmâta ulaşılamamıştır.

Bütün bu yetersizliklere rağmen Fergânî'nin eserleriyle yaptığı etkileri gün yüzüne çıkararak tasavvuf tarihi araştırmalarına bir nebze katkıda bulunmuş olmayı ümîd ediyoruz. Öncelikle bu araştırmada vahdet-i vücûd kavramının terimleşme sürecinde geri planda kalan Fergânî'nin rolünü ön plana çıkarmaya çalıştık. Kendisi bu terimi bir düşünce sisteminin ünvanı olacak şekilde kullanmasa da, *varlığın birliğini* temsil edecek bir terim şeklinde kullanmıştır. Öyle ki kendi kuşağından olan Kâşânî bunu bir ıstılah olarak sözlüğüne eklemiş, sonraki kuşaktan olan Abdurrahman Câmî ise bu terimi, İbn Arabî ekolünün adı olarak kullanmıştır. Bunlarla beraber Fergânî'nin bu terime yüklediği anlam tartışma konusu olmuştur. Chittick ve Stamer gibi araştırmacılar Fergânî'nin bu kullanımına *terim* demekten kaçınmışlardır. Ancak Fergânî'nin bu terimleri Konevî ve Cendî gibi sadece Hakk'ın varlığının birliği şeklinde kullanmaması önemli bir farktır. Fergânî bu terimi hem Vücûd-ı Hakk'ın mutlak birliği bağlamında, hem de dış dünyadaki görünen varlığın birliği bağlamında kullanmıştır. Zaten tabiat, Fergânî'ye göre Mufâz Vücûd olan Rahmet'in/Rahmânî Nefes'in sûretidir. Ancak unutulmamalıdır ki Fergânî'ye göre varlığın birliği, birinci seferin sonunda müşâhede edilmektedir. İkinci seferde, a'yân-ı sâbiteden müteşekkil mâlûmâtın ilmî vücûdlarının kesreti müşâhede edilmektedir.

Fergânî'yi çağdaşlarından ayıran önemli bir özelliği, vahdet-i vücûdu varlık mertebeleri içerisine başarıyla yerleştirmesidir. Gerek İbn Arabî ve Konevî, gerekse diğer şârihler varlık mertebelerinden bahsetmelerine rağmen, bu mertebeleri bir

iskelet şeklinde kullanmamışlardır. Yaptığımız araştırma sonunda gördük ki meseleye bu şekilde yaklaşan ilk sûfî Fergânî'dir. Fergânî literatürde Lâ-taayyün olarak geçen Zât mertebesinde, Fergânî dâhil birçok sufi tarafından *Kudsî hadis* olarak nitelenen "Kenz-i mahfî" sözü bağlamında Hakk'ın mutlak bilinmezlik mertebesini, O'nun için herhangi bir isim, sıfat veya niteleme söz konusu olmadığını ve O'ndan başka hiçbir şeyin olmadığını ifade etmiştir. Taayün-i Evvel mertebesinde vahdet, ehadiyyet ve vâhidiyyet, Hakikat-i Muhammediyye, yedi bâtın mertebesi, esmâî ve zâtî kemâl gibi meseleler bu mertebede Fergânî'nin ele aldığı konulardır. Kenz-i mahfî hadisi bağlamında ortaya çıkan hubbî hareket neticesinde Rahmânî nefesin zuhûru ve Amâ'nın bu nefesten sûret kazanması, Hakk'ın ilk zuhûr eden yedi imam ismi, sâbit aylar, kesret ve vahdet meseleleri, taayyün-i sâni'nin dört rüknü gibi orijinal bir yaklaşım da Taayyün-i sâni mertebesinde zikredilen başlıca meselelerdir. Fergânî Âlem-i Ervâh başlığı altında Kün! emrini vasıtasız kabul eden Kalem-i A'lâ'yı ve Kalem-i A'lâ'nın kâinatta kıyamete kadar olacak her şeyi üzerine –manevî olarak– yazdığı Levh-i Mahfûz'u farklı yönleriyle incelemiştir. Mevcûdâtın şehâdet âleminde kazanacakları fiziksel sûretlerinin misâlî versiyonlarını kazandığı Misâl Âlemi'nde Hebâ ve Hebâ'nın dört rüknü, Arş adı verilen dairevî sûret ve Arş'tan iki kadem üzere zâhir olan Kürsî Fergânî'nin ele aldığı meselelerdir. Fergânî Şehâdet âleminin ecsâm mertebesinde yeryüzünün, madenlerin, bitkilerin ve hayvanların yaratılmasını incelemiş; kâinatın temelini teşkil eden unsur-ı a'zâm/mertûk madde ve bu maddenin ayrışmasıyla semâlar ve arzın yaratılmasını ayrıntısıyla aktarmıştır. Bu başlığın sonunda Hz. Âdem'in yaratılması, meleklerin onunla imtihan edilmesi, İblis'in imtihanı kaybetmesi, Hz. Âdem'in talim-i esmâ ile halifelik misyonunu deruhte etmesi de burada zikredilen önemli meselelerdendir. Şehâdet âleminin mertebe-i insan kısmında ise insanın yeryüzüne gelişi, Hz. Peygamberin yaratılması ve iki kitapla yeryüzüne indirilişi, nübüvvet ve velâyet kavramları, mürşidin fonksiyonu ve mürşide duyulan ihtiyaç üzerinde durulmuştur. Zira tasavvuf tıbbı, sâlik hastaya, mürşid de tabibe benzetilmiştir. Fergânî bu bölümde İbn Arabî ve Konevî çizgisinden ayrılarak Herevî'nin Menâzilü's-sâirîn'de oluşturduğu hal ve makâm tasnifi çerçevesinde iman, islâm ve ihsân makâmalarını incelemiştir.

Fergânî'den sonra vahdet-i vücûd teorisyenleri arasında varlık mertebelerinden müteşekkil bir dibâce geleneği başlamıştır. Ayrıca Fergânî, vahdet-i vücûd dönemi öncesinde Herevî tarafından sistematize edilen üç başlık altında yüz makâm tasnifini de varlık mertebeleri içerisinde vermiş, ayrıca vahdet-i vücûd tabirini ilk defa bu bölümde kullanmıştır. Kısaca Fergânî, vahdet-i vücûd ile klasik seyr-i sülûk anlayışını birleştirmiş, ayrıca tamamen aşk eksenli bir kasîde olan *Tâiyye*'yi vahdet-i vücûd teorisi ekseninde şerhetmiştir.

Fergânî'nin sadece vahdet-i vücûd görüşünü ele aldığımız bu çalışmadan başka, kendisinin amelî tasavufa dair görüşlerinin de farklı çalışmalarda ele alınması tasavvuf literatürü için bir zorunluluktur. Burada şu hususu belirtmekte fayda görüyoruz: Fergânî'nin şerhçiliği de ayrı bir çalışmayı hakedecek kadar önemli bir mesele olmakla beraber, Arapça ve Farsça şerhlerinin mukayeseli bir çalışması da literatüre zenginlik katacaktır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abbülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap Yay., İstanbul, 2006.
- Aclûnî, İsmail bin Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve muzîlû'l-ilbâs*, Mektebetü'l-kuds, 1351.
- Afîfi, Ebu'l-a'lâ, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998.
- Ankaravî, İsmail Rusûhî, *Makâsıd-ı Âliyye fî Şerhi't-tâiyye*, sadeleştiren ve yayına hazırlayan Mehmet Demirci, Vefa Yay., İstanbul, 2008.
- Âşık Paşazâde, *Osmanoğullarının Tarihi (Tevârih-i Âl-i Osman)*, haz. Kemal Yavuz ve Yekta Saraç, Gökkubbe Yay., İstanbul, 2010.
- Aşkar, Mustafa, "Osmanlı Devleti'nde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk Şeyhülislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, c. 37.
- ....., *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yay., İstanbul, 2006.
- Ateş, Süleyman, "Cüneyd-i Bağdâdî", *DİA*, İstanbul, 1993, c. 8, ss. 119-121.
- Attar, Ferîdüddin, *Mantıku't-tayr*, trc. Ayhan Yıldırım, Ataç Yay., İstanbul, 2010.
- Avcı, Seyit, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye'de İbn Arabî'nin Hadis Anlayışı*, Ensar Yay., Konya, 2005.
- Aydemir, Abdullah, "Beytulizze", *DİA*, İstanbul, 1992, c. 6, s.90.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn Esmâu'l-müellifîn ve Âsâru'l-musannifîn*, Dâru İhyâi Turâsi'l-arabî, Beyrut, ts.
- Bardakçı, Mehmet N., *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Rağbet Yay., İstanbul, 2005.
- Barthold,W. "Farghana", *The Encyclopedia of Islam*, Brill, Leiden, 1991.
- ....., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Haz. Fuad Köprülü, Akçağ Yay., Ankara, 2004.
- Bayraktar, Mehmet, "Dâvûd-i Kayserî", *DİA*, İstanbul, 1994, c.9, s. 32-33.
- Bayram, Mikail, *Sadru'd-din-i Konevî: Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, Hikmetevi Yay., İstanbul, 2012.
- Belâzurî, Ahmed bin Yahyâ, *Futûhu'l-buldân*, Dâr ve Mektebetü'l-hilâl, Beyrut, 1988.



- Bellver, José, "Al-Ghazali of al-Andalus: Ibn Barrajan, Mahdism, and the Emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula", <http://www.readperiodicals.com/201310/3283886711.html> erişim tarihi: 21.06.2015 (orijinali *Journal of the American Oriental Society*'de 1 Ekim 2013'te yayınlanmıştır)
- el-Bikâî, Burhâneddin İbrahim bin Ömer, *Savâbu'l-cevâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, No: 1437/8.
- ....., *Masrau't-tasavvuf*, thk. Abdurrahman Vekîl, İdâretü'l-buhûsi'l-ilmîyye, Riyad, 1994.
- Bilgin, Orhan, "Fahredden Irâkî", *DİA*, İstanbul, 1995, c.12, s. 84-86.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara, 1990.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Türkler'in Ulûm ve Funûna Hizmetleri*, haz. Said Öztürk, Kitabevi Yay., İstanbul 1996.
- ....., *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yay., İstanbul, 1975.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Kenz-i Mahfî*, sadeleştiren Abdülkadir Akçiçek, Rahmet Yay., İstanbul, 1967.
- Câmî, Abdurrahman *Nefehâtü'l-üns min Hadaratı'l-kuds*, trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul, 1995.
- ....., *Nefehâtü'l-üns min Hadaratı'l-kuds*, haz. Abdülkadir Akçiçek, Huzur Yay., İstanbul, 2014.
- ....., *ed-Dürretü'l-fâhire*, thk. Ahmed Abdurrahman Sâyih, el-Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Kahire, 2002, s. 18.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul, 2009.
- Cendî, Müeyyidüddin, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2007.
- ....., *Nefhatü'r-rûh ve Tuhfetü'l-futûh*, trc. Hayreddin Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul, 1996.
- Ceyhan, Semih, "Tilimsânî, Afîfüddin", *DİA*, İstanbul, 2012, c.41, s. 163-164.
- Chittick, William, "The Central Point: Qûnawî's Role in the School of İbn Arabî", <http://www.ibnarabisociety.org/articles/centralpoint.html>, erişim

- tarihi 05.06.2014 (Makale ilk defa Journal of Muhyiddin İbn Arabî Society’de 2004 tarihinde yayınlanmıştır).
- ....., "Spectrums of Islamic Thought", *The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism* içinde, ed. Leonard Lewisohn, Oxford: Oneworld Publications, 1999, s. 208.
- ....., "Five Divine Presences", *Muslim World*, V. 72, Sayı 2, 1982, ss. 107-109.
- ....., "On the Cosmology of Dhikr", *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East* içinde (edt. James S. Cutsinger), Indiana: World Wisdom, 2004, ss. 55-56.
- ....., "Ibn Arabî's Influence in the Sub-continent", *Muslim World*, Sayı 82, No: 3-4 (1992) s. 221.
- ....., *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 2008.
- ....., *Ibn Arabî: Heir to the Prophets*, Oneworld Publication, Oxford, 2005.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Ahmet Arslan, İletişim Yay., İstanbul, 2013.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa, *İbn Arabî’de Marifetin İfadesi*, İnsan Yay., İstanbul, 2011.
- Çelebi, İlyas, “İbn Kâsî”, *DİA*, İstanbul, 1999, c.20, ss. 106-108.
- Çift, Salih, “Ruveyim bin Ahmed”, *DİA*, İstanbul, 2008, c. 35, s. 274
- Demirci, Mehmet, "İbn Fârız", Ankaravî, İsmail Rusûhî, *Makâsıd-ı Âliyye fî Şerhi't-tâiyye* içerisinde, sadeleştiren ve yayına hazırlayan Mehmet Demirci, Vefa Yay., İstanbul, 2008, s. 18.
- Demirli, Ekrem, "Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürü Olarak Konevî", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Mebkam Yay., Konya, 2008.
- ....., “Vahdet-i Vücûd”, *DİA*, İstanbul, 2012, c. 42, s. 432.
- ....., "Sunuş", *Tasavvuf Sözlüğü* içerisinde, İz Yay., İstanbul, 2004, ss. 21-22.
- ....., *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İz. Yay., İstanbul, 2006.
- ....., *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, Sufi Kitap, İstanbul, 2015.

- Düzen, İbrahim, “Aziz Neseff”, *DİA*, İstanbul, 1991, c. 4, ss. 344-346.
- Eflâkî, Ahmet, *Menâkıbü'l-ârifîn*, trc. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007.
- Erdem, Hüsameddin, *Bir tanrı Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1990.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan, “Ahlât-ı Erbaa”, *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 124.
- Eren, Mehmet, “Sadreddin Konevî'nin derslerine katılan meşhur simalar”, *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, 2011, s. 68-77.
- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, ed. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul, 2008.
- el-Ezrakî, Ebû Velîd Muhammed bin Abdillâh, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas, Dâru'l-Endülüs li'n-neşr, Beyrut, 1979.
- Fahd, T. “Huruf”, *Encyclopedia of Islam*, Brill, Leiden, 1986, c.3, s. 595.
- el-Farâbî, Ebû Nasr, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-fâzıla)*, trc. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2013.
- ....., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, trc. Mehmet S. Aydın ve diğerleri, Büyüyen Ay Yay., İstanbul, 2012.
- Fergânî, *Meşâriku'd-Derârî Şerh-i Tâiyye-i İbnü'l-Fârîd*, thk. Celâleddin Aştîyânî, Encümen-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî, Tahran, 1978.
- ....., *Müntehâ'l-medârik*, thk. Dr. İbrahim Âsım Keyyâlî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan, 2007.
- ..... *Menâhicü'l-ibâd ile'l-meâd*,: Hakikat Yay., İstanbul, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-mârifet, Beyrut, 1983.
- ....., “Mişkâtü'l-envâr”, *Mecmûatu Resâili'l-imâmi'l-Gazzâlî* içinde, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan 2011.
- ....., “İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-kelâm”, *Resâil* içinde, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan, 2011.
- Göztepe, Yüksel, "Gazzâlî ve Öncesi Bazı Sûfilerin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf Dergisi*, 2007, sayı 19, s. 315.
- el-Hamevî, Şihâbuddin Yâkut, *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru Sadr, Beyrut, 1995.
- el-Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü's-sâirîn*, trc. Abdürrezzak Tek, Emin Yay., İstanbul, 2008.

- Heysemî, Mecmeu'z-zevâid, thk. Hüsameddin Kudsî, Mektebetü'l-kudsî, Kahire, 1994.
- Heytemî, Ahmed bin Hacer, *el-Fetâvâ'l-hadisiyye*, thk. Mustafa el-Babi el-Halebî, Kahire, 1989.
- Hoca Sâdeddin, *Tâcu't-tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1979.
- Hucvirî, Ali bin Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb*, trc. Süleyman ULUDAĞ, Dergah Yay., İstanbul, 1996.
- Irâkî, Fahredin, Lemeât, trc. ve şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Ercan Alkan, İlk Harf Yay., İstanbul, 2011.
- İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebu'l-alâ Afîfî, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, tsz.
- ....., *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011.
- ....., *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. M. Mataraci, Beyrut, 1994.
- ....., *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire, 1972.
- ....., *Şeceretü'l-kevn*, thk. Riyâd el-Abdullah, 1985.
- ....., *İnşâu'd-devâir*, thk. H. S. Nyberg, Leiden: Buchhandlug und Druckerei vormals E. J. Brill, ts.
- ....., *Ukletü'l-müstevfîz, Resâilu İbn Arabî* içinde, thk. Said Abdulfettah, İntişârü'l-Arabî, 2002.
- ....., *Mevâkîu'n-nucûm*, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.
- ....., *el-İsfâr an Netâici'l-esfâr*, trc. Muhammed Bedirhan (*Manevi Seferler* adıyla), Nefes Yay., İstanbul, 2013.
- ....., *Kitâbu'l-Yâ ve Hüve Kitâbu'l-Hû* (Yazma), Yusufağa Kütüphanesi (Konya), no: 7845.
- İbn Arrâk, Ebu'l-hasan Ali bin Muhammed, *Tenzîhü's-şerîati'l-merfûa ani'l-ahbâri's-şerîati'l-mevzûa*, thk. Abdülvehhâb Abdullatîf, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1981.
- İbn Asâkir, Ebû Kâsım Ali bin Hibetullah, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk. Amr bin Garâme el-Umrevî, Dâru'l-fikr, 1995.
- İbn Ebî Âsım, *es-Sünnetü li İbn Ebî Âsım*, thk. M. N. Elbânî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1400.

- İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Dâru'-tâc, Beyrut, 1989.
- İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdülfettâh Ebu Ğudde, Mektebetü'l-matbûâtî'l-islâmî, Beyrut, 2002.
- İbn Haldun, *Şifâu's-sâil. Tasavvufun Mahiyeti*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1998.
- İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadr, Beyrut, t.s.
- İbn Hıbban, *Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1414.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-felâh *Şezeratü'z-zeheb fi Ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnâvûd ve Mahmud el-Arnâvûd, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1986.
- İbn İyâs, *Bedâiu'z-zuhûr fi vakâi'i'd-duhûr*, thk. Muhammed Mustafa, Hey'eti'l-Mısriyye, Kahire, 1984.
- İbn Teymiye, *Külliyât*, edt. Edip Gönenç, trc. Yusuf Işıcık ve diğeri, Tevhid yay., İstanbul, 1988.
- ....., *Mecmûu'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman bin Muhammed, Matabiu'r-riyad, Riyad, 1382.
- İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul, 2005.
- Kam, Ömer Ferid, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, haz. İsmail Kara, İnsan Yay., İstanbul, 2009.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul, 1999.
- ....., "Davud-i Tâî", *DİA*, İstanbul, 1994, c.9, ss. 48-49
- Kastalânî, Ahmed bin Muhammed, *Mevâhibü'l-ledünniye*, Mektebetü't-tevfikiye, t.s.
- ....., *İrşâdu's-sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî*, Matabbatü'l-kübrâ'l-emiriyye, Mısır, 1323.
- Kâşânî, Abdurrezzâk, *Letâifu'l-a'lâm fi işârâtiehl'l-ilhâm*, thk. Ahmed Abdurrahman Sâyih ve diğeri, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Beyrut, 2005.
- ....., *Keşfu vücûhi'l-ğurr fi nazmi'd-dur*, thk. Ahmed Ferid el-Miziyâdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan, 2005.
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, Muhammed Şerefeddin Yaltkaya ve Kilisli Muallim Rıfat, Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrut, t.s.
- Kaya, Mahmut, "Önerme", *DİA*, İstanbul, 2007, c.34, s. 85.

- ....., "Sudûr", *DİA*, İstanbul, 2009, c. 37, s. 467.
- ....., "İşrâkiyye", *DİA*, İstanbul, 2001, c. 23, ss. 435.
- ....., "Mâkûlât", *DİA*, Ankara, 2003, c. 27, ss.460-461.
- Kayserî, Dâvûd, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, thk. Seyyid Celâleddin Aştîyânî, Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1382.
- ....., *Şerhu Tâiyyeti İbni'l-Fârîz el-Kübrâ*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2004.
- ....., *Mukaddemat*, trc. Turan Koç ve Mehmet Çetinkaya, İnsan Yay., İstanbul, 2011.
- ....., *Tasavvuf İlmîne Giriş*, trc. Muammed Bedirhan, Nefes Yay., İstanbul, 2013.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1993.
- Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak, *et-Taarruf li Mezhebi ehli Tasavvuf*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1992.
- Keyyâlî, İbrahim Âsım, "Takdim", Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan, 2007.
- Kılıç, Mahmut Erol "Fergânî", *DİA*, İstanbul, 1995, c. 12, s. 378.
- ....., "Ekberiyye", *DİA*, İstanbul, 1994, c. 10, ss. 544-545.
- ....., Açılış konuşması, II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu, Bildiriler Kitabı içinde, MEBKAM Yay., Konya, 2014.
- ....., *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Timaş Yay., İstanbul, 2011.
- Komisyon, *el Mu'cemu'l-vasît*, Mısır, Mektebetü'l-şurûku'd-devliyye, 2004, s. 1000.
- Konevî, *el-Fukûk fî Esrâri Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs*, thk. Muhammed Hacı, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1969.
- ....., *en-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-mahsûs*, thk. Celâleddin Aştîyânî, Müessese-i Çâb ve Dânişgâh-ı Meşhed, Tahran, 1396.
- ....., *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, thk. Muhammed Hacı, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1969.
- ....., *en-Nefahâtü'l-ilâhiyye*, Yazma, Bursa Genel Kitaplığı, Ulucami Kısmı, Nr. 1668.
- ....., *İ'câzü'l-beyân fî tefsîri ümmi'l-Kur'ân*, thk. Celâleddin Aştîyânî, Müessese-i Bustân-ı Kitâb, Kum, 1423/1381, s. 177-178)

- ....., *Miftâhü'l-gaybi'l-cem' ve'l-vücûd*, thk. Dr. Âsım İbrâhim Keyyâlî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan, 2010.
- ....., *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, trc. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2011.
- Konuk, Ahmet Avni, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İFAV Yay., İstanbul, 2005.
- Kunt, İbrahim, "Sadrüddîn-i Konevî'nin Üç Halîfesi: Fahrüddîn-i Irâkî, Müeyyidüddîn-i Cendî, Saîdüddîn-i Fergânî", *Tarihin Peşinde*, 2013, Sayı 9, s. 183-184.
- Kurnaz, Cemal "Felek", *DİA*, İstanbul, 1995, c.12, s. 306.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk: Ahmet İnâyet ve Muhammed el-İskenderani, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, Lübnan, 2005.
- Kutluer, İlhan "Burç" *DİA*, İstanbul, 1992, c.6, ss. 422-424.
- ....., "İbn Seb'în", *DİA*, İstanbul, 1999, c. 20, ss. 306-312.
- ....., "Cevher", *DİA*, İstanbul, 1993, c.7, ss. 450-455.
- Kutub, Seyyid, *İslâm Düşüncesi*, trc. Akif Nuri, Çığır Yay., İstanbul, 1973.
- Küçük, Hülya, *Tasavvufa Giriş*, Dem Yay., İstanbul, 2011.
- ....., *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, Ensar Neşr., İstanbul, 2011.
- ....., *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, Ensar Neşr. İstanbul, 2015.
- ....., *Sultan Veled ve Maarif'i*, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya, 2005.
- ....., *Arapça ve Tıp İlmindeki Tasavvuf*, Aybil Yay., Konya, 2012.
- ....., "Light upon Light in Andalusî Sufism: Abū l-Ḥakam Ibn Barrajān (d.536/1141) and Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī (d.638/1240) as the Evolver of His Hermeneutism", *Zeitschrift Der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG)*, Almanya, Band 163, No: 1-2, 2013.
- ....., "Anne Nûr el-Ensârîyye'den Âlime-i Hicâz Fâhru'n-nisâ Binti Rüstem'e: Muhyiddin İbn Arabî'nin Çevresindeki Hanımlar", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2, 2009, sayı 23, ss. 193-219.
- Lehham, Muhammed Said, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*, Dâru'l-marife, Beyrut, 2009.

- Leknevî, Muhammed Abdülhayy, *el-Âsâru'l-merfûa fi'l ahbâril mevdûa*, thk. Muhammed Said Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1984.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, İSAM yay., İtanbul, 2005.
- Mecdî Efendî, *Tercüme-i Şakâyyık*, TBMM Kütüphanesi Açık Erişim Koleksiyonu, s. 47 (Erişim Tarihi 24.06.2015).
- Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns beyne Ma'kûl ve'l-meşhûd*, thk. Dr. Âsım İbrâhim Keyyâlî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan, 2010.
- Mustafa Rasim Efendî, *Istılâhât-ı İnsan-ı Kâmil*, haz. İlhan Kara, İnsan Yay., İstanbul, 2013.
- Nisâbü'rî, Muhammed bin Abdullah el-Hâkim *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, t.s.
- Nuaymî, Abdülkâdir bin Muhammed, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1990.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, Kitap Yay., İstanbul, 2011.
- Okudan, Rifat, *Sühreverdî Maktûl ve İsrâkiliğin Dili*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2006, ss. 94-96.
- ....., *Gelenbevî ve Vahdet-i Vücûd*, Fakülte kitabevi, Isparta, 2006.
- ....., "18. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcısı ve Mantıkçısı İsmail Gelenbevî'nin Varlık Nazariyesi (Vahdet-i Vücûd Savunması)", *Tasavvuf*, İbn Arabî Özel Sayısı-2, 2009, Sayı 23.
- Öngören, Reşad, "Necîbüddin Büzgaş", *DİA*, İstanbul, 2006, c.32, s. 489.
- ....., "Ebu'n-necîb Sühreverdî", *DİA*, İstanbul, 2010, c. 38, ss. 35-36
- ....., "Maruf-i Kerhî", *DİA*, Ankara, 2003, c. 28, ss. 67-68
- Özdemir, Sema, "Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan", Doktora Tezi, Marmara Üniverstesi Sosyal bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011.
- Özer, Mevlüt, "Tevhid", *DİA*, Ankara, 2012, c. 41, s. 18.
- Sâbûnî, Nûreddin, *Mâturîdiyye Akâidi (el-Bidâye fi Usûli'd-dîn)*, trc. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2005



- Scattolin, Guiseppe, "al-Farghânî's Commentary on al-Tâiyyat al-Kubrâ", *JMIAS*, Sayı: 39, 2006, s. 37.
- Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lumâ'*, thk: Abdülhalim Mahmud, Darü'l-Kütübi'l-Hadis, Mısır, 1960.
- Sehâvî, Şemseddin Ebû'l-hayr Muhammed bin Abdurrahman, *Makâsıdu'l-hasene*, thk. Abdullah Muhammed Sıddık, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye , Beyrut, 1979.
- Sittü Acem, *Şerhu Meşâhidü'l-esrâr*, thk. Bekrî Laaddin ve Suad el-Hakîm, Şam, 2004.
- Stamer, Heike, "Saîd al-Farghânî's Use of the Term of Wahdat al-Wujûd", *JMIAS*, 2014, sayı 56, ss. 53-54.
- Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî el-Hikme fi Hudûdi'l-kelime*, Dâru'n-nedre, 1981.  
..... ve Bekrî Alaaddin, "Sittü Acem", Sittü Acem, *Şerhu Meşâhidi'l-esrâr* içinde, thk. Suad el-Hakîm ve Bekrî Alaaddin, Şam, 2004.
- Suyûtî, Celâleddin, *Kam'u'l-muâriz fi nusreti İbni'l-Fârız* (yazma), Süleymaniye Ktp. Âşır Efendi, No: 445.
- Sühreverdî, Şihâbuddîn, *Avârifü'l-maârif*, thk: Muhammed Mahmud Mustafa ve diğerleri, Mektebetü'l-Mekkiyye, 2001.
- Sühreverdî, Şihâbuddin el-Maktûl, *Nur Heykelleri (Heyâkili'n-nûr)*, trc. Saffet Yetkin, MEGSB Yay., İstanbul, 1988.  
....., *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-işrâk)*, trc. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul, 2012.
- Sümer, Faruk, "Selçuklular (Anadolu)", *DİA*, İstanbul, 2009, c. 36, ss. 382-383.
- Şerif, Mian Muhammed, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Mustafa Armağan ve Erhan Güngör, İnsan Yay., İstanbul, 2014.
- Şevkânî, *el-Fevâidu'l-mecmûa fi ehâdîsi'l-mevdûa*, thk. Abdurrahman bin Yahya, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1995.
- Şeyh Gâlib, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*, haz. Turgut Karabey ve diğerleri, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 1996.
- Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî bin Abdülmecid Selefî, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire, 1994.
- Tek, Abdurrezzak, "Ebu Ali Ruzbârî", *DİA*, İstanbul, 2008, c. 35, s. 276

- ....., *Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği*, Emin Yay., İstanbul, 2008.
- Tomar, Cengiz, “Şam”, *DİA*, İstanbul, 2010, c.38, s. 311.
- Topaloğlu, Ahmet (ed.) *Misâlli Büyük Türkçe Sözlük*, “Zünnar”, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2010.
- Tosun, Necdet, “Şîrîn Mağribî”, *DİA*, Ankara, 2010, c. 39, ss. 192-193.
- Tebrizî, Muhammed Şîrîn, *Câm-ı Cihânnümâ (Yazma)*, İstanbul, Nuruosmaniye Ktp., No: 3874/2.
- Tilimsânî, Affüddin, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (yazma), Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, No: 2654.
- ....., *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, thk. Abdülhafız Mansur, Dâru'-Türkî li'n-neşr, 1989.
- Tirmizî, Hakîm, *Nevâdirü'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl*, thk. Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-cîl, Beyrut, ts.
- Topaloğlu, Bekir "Esmâü'l-hüsna", *DİA*, İstanbul, 1995, c. 11, s. 404-418.
- Toprak, Süleyman ve Gölcük, Şerafettin, *Kelâm: Tarih, Ekoller ve Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya, 2010.
- Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken Yay., İstanbul, 2011.
- Turan, Osman *Selçuklular Devrinde Türk-İslam Medeniyeti*, Ötüken Yay., İstanbul, 2011.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1998.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yay., İstanbul, 2010, s. 212.
- ....., *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2001.
- ....., "Cendî, Müeyyidüddin", *DİA*, İstanbul, 1993, c. 7, s. 361-362
- ....., "Kâşânî, Abdürrezzak", *DİA*, Ankara, 2003, c. 27, s. 5-6.
- ....., "İbn Fârız", *DİA*, İstanbul, 2000, c. 21, s. 40-43.
- ....., "İşrâkiyye", *DİA*, Ankara, 2001, c. 23, ss. 438.
- ....., "Ahmed Gazzâlî", *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 70.
- ....., "Hasan Basrî", *DİA*, İstanbul, 1997, c. 16, ss. 291-293.
- ....., "Serî es-Sekatî", *DİA*, İstanbul, 2009, c. 36, s. 564.

- Ya'kûbî, Ahmed bin İshak, *Kitâbu'l-buldân*, thk. Muhammed Emin Dannavî, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1422.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz", *DİA*, İstanbul, 1991, c.3, ss. 337-342.
- Yazıcı, Tahsin "Fergana", *DİA*, İstanbul, 1995, c. 12, s. 375.
- ....., "İbn Hafif", *DİA*, İstanbul, 1999, c.19, ss. 535-537
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yay., İstanbul, T.S.
- ....., *Metâlib ve Mezâhir*, Eser Nşr., İstanbul, 1978.
- Yerkes, David (ed.), *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary*, Gramercy Books, New Jersey, 1996
- Yetik, Erhan, "Ankaravî, İsmail Rusûhî", *DİA*, İstanbul, 1991, c. 3, s. 211-212.
- ....., "Habib el-Acemî", *DİA*, İstanbul, 1996, c. 14, s. 370
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2009, s. 108-110.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 84.
- ....., "Şihabuddin Sühreverdi", *DİA*, İstanbul, 2010, c. 38, ss. 40-42
- Yiğit, İsmail, "Memlûklüler", *DİA*, Ankara, 2004, c. 29, ss. 90-91.
- Yusuf, Muhammed Hacı, *İbn Arabî, Zaman ve Kozmoloji*, trc. Kadir Filiz, Nefes Yay., İstanbul, 2013.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdusettar Ahmed Ferrac, et-Turâsu'l-Arabî, Kuveyt, 1965.
- Zehebî, *el-İber fî târihi men ğaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Said bin Besyûnî Zeğlûl, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1985.
- ....., *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'risâle, 1996.
- Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *et-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1986

EK

## MÜNTEHÂ'L-MEDÂRİK'İN EL YAZMASI NÜSHALARINDAN ÖRNEK SAYFALAR

A) Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, No: 1107



واحبان يكون حليهم ورفيقهم وسلم تسليما كثيرا اما بعد فانه لما كانت الاحكام السابقة تنبئ عليها  
 الاقسام اللاحقة والاقدام الصادقة تنبئ اليها الاقسام اللائقة كان كل من غدا مستجابا في نذر  
 فطرة والله خلقكم وما تعلمون في طرايق الحج والعمرة استجابا في عود نشأة كما بدأكم بقودور الي  
 حديق القرب والوصال ولا تساع ساء الحضرة العندية العليا وارتفاع اسمها عن ايمانها عن ايمانها  
 المناهي اليها والاحصاء كان اهل السيرة يرتقا الى حضرة الحقايق والاسماء عند نزولهم من  
 اوج حضرة العندية للاستكمال والنيكيل الى حضيض حظيرة العندية التي هي اعلى مراتب النزول وقد  
 تنوعت اخباراتهم عن مواجيدهم فيها وتفننت اشعارهم الي ما تحققوا به حال كشفهم وهو درهم  
 منها وما يلدنها على ان لسان حال حملتهم المنبي عن تحصيل كليمته هذه الكلمة الكاملة  
 عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى اجمال يشير بيدانه وما يكون اخبار كل واحد منهم  
 مقصودا على شربه وذوقه الناتج عن حبه وشوقه وقد يكون اشارة واحد منهم متجاوزا الى  
 ذوق من هو اجل منه ذوقا وشهودا واكمل علما ووجودا قد اوقف عليه من خلف استار كثرة  
 رقيقة وهذا كالمياه من وراء سجنف اسرار كبيرة دقيقة وذلك لشدة انتساب الشاهد الى حجاب  
 المقام المشهود وذوقه اعتصامه بكامل المتابعة به وحبله الشديدة واحيانا يعزود ذوق  
 متبوعه الى نفسه يحكم عليه حكم مقام الجمع ولسانه عليه او حكم الحكاية والترجائية فمن ينسب  
 ذلك الذوق اليه ولما كانت حقيقة الحقايق التي هي اصل المنسب يجمع الرقايق منزلة مقام  
 الوحدة والية والسوا متفصلة بالمراتب الى كمال الجلاء والاستحالة لم يكن لاحدية جسيمها حقيقة  
 سوا يثبتها مظهرات تام المضاهة ومجلى ومنظر كمال المواتاة الا القابل الاجداد الاجمال المحررى  
 والقلب الوجد الاكمل الاحمرى فما صبحت هما متصدية لكامل الافصاح والبيان لاحتمالها  
 بجوامع الكلم واقتضت فيهما متعززة لتمام الافصاح والبيان واعتبارها باهندا كافة الخلق  
 وسائر الامم لكنها لما صرفت عن صروف احد اسلوبى البيان وهو الشعر من حيث مقام النبوة  
 والرسالة رفعا للشبهة اهل الزبغ ودفعوا لشنعة اهل الضلالة فوضوا مام البلاغة والافصاح  
 في النظم من احد اسلوبى الكلام الى اتباع هذا المظهر الاجمال وسلم عنان الحصف واللطافة  
 في الشعر من نوعى البيان الى اشباع هذا المنظر الاكروان من ارقم والطعم نظما وعبارة وادق

واشرفهم معنى واشارة و الكبرم اهتماما تحقق حقايق امامه و هاديه و الكثرهم اغناثا  
 لغرضه تليق طريق مرام علامه الذي حل هو بواديه انما كان الشيخ الواحد و الامام  
 الاعلى و الوجود شرف الميرزا محمد بن علي السقدي المنسوب اليه في سويد قبيلة حليمة ظهير النبي  
 صبيحة العلية و سلم وهو المشهور بابن الفارض المصري قدس الله سره و اعلى ذكره فانه بعد ثقلبانه  
 في اغوار الحجب الجلال و نظوراته في اطوار القرب و اطوار قد اوقف من وراء حجاب الكبرياء  
 الرتبة الملكية على سمحات جمال هذه الحقيقة العلية فلطف على صرف تقايا نقود من العروق  
 في نظم عقدها اليه المحيية و ذلك ليمتنبوعه كالجمع بين جميع اساليب الكلام في اوضح  
 مقصديات هذا المقام فان كمال المتابع راجع الى متبوعه و جمال الجز و الفرد عايد الى كنه مجموعته  
 ولما من الله تعالى على عبده الفقير الى الله عز و علا سعيد الفرجاني خالصه الله تعالى من شرك  
 روية علمه و علمه و الشرك بينهما و الاخلاص و خصته خصوصا بصعيد الاختصاص بالاطلاع على  
 مضمر هذه القصيدة الغراء اللطيفة و اقتراع هذه الخردك العذرا الشرفه و اعلم بحوامع  
 محاسنها و انهم بحوامع البهجة و اللطف في ظاهرها و باطنها الفاها حكايا بطنها و قروها درر  
 معانيه و كنهها و ظهرها عن رجوها الفاظ بليغة تصلح ان يكون كل واحد على عضد الفضل  
 و الابد في حمة فتم ان جلوعا ير محاسنها على منصة البيان و تعرض ان تعرض نقايبها  
 على قلوب و بي السباب و عرفان نعم الفايده عموم فهوم الخواص و الكبار و تضم العايدة الى  
 من عاودته فطوره الفهم الاصلية بهذا التذكار و قد تقدم على و بعد تقدم مقدمة هي كالدنيا  
 للشرح المراد مشتلة على لبار العلوم الحقيقية و المعارف الاصلية و ذكر المبدأ و المعاد بفهمها  
 تنفتح الابواب على القلوب المصافية و الابواب اكثرها ما يكون شره و ذوقه مختصا به في  
 مبلغ علمه نعم اللهم ان رمي بسهم فتم مستعد و توجهه و استعداد صور سيمه و قد اثبتت  
 هذه المقامه على اربع اصول افضل كل واحد على عدة فصول و سمي الكتاب بمنتهى المدارك مشتمل  
 لكل ما يعرف في سالك و هذا امر متا صولها **الاصول الاول** ذكر ترتيب المذات و تعيين  
 الاسماء منها و الصفات و ذكر كيفية انتشا الفروع من تلك الاسماء و الصفات من اصولها  
 مع تعرض لشرح معاني الاسماء التسعة و التسعين و ذكر انتشا باقي الاسماء منها و حقيقتها و جليلها

**الأصل الثاني** في ذكر مرتبة الأرواح وعالم الملكوت وبيان كيفية تحققها وتعيينها  
 من حقيقة الجبروت **الأصل الثالث** في تعيين عالم المثال ومرتبة الأجسام الى ان  
 تكونت صورة آدم عليه السلام **الأصل الرابع** في ذكر نشأة الانسان وطوارقه  
 واحواله وبيان طريق مستقيم يغشيا بها اصل سريفا الى مرجعه ومآله ثم شرع في تسويد  
 شرح هذه القصيدة مستعيناً برب الكريم في حسن توفيق انعامه ومتوكلاً عليه في تحقيق ما  
 التزمه من لطف نظامه فانه نعم الموفق والمستعان **الذات** هو الجوهر المحض الذي هو في ذاته اهدى سبيل  
**الأصل الاول** في ذكر **رب الذات** وتغير الاسماء منها **والصفات**  
 وذكر كيفية انتشأ الفروع من تلك الاسماء والصفات من اصولها مع تعرض لشرح الاسماء  
 التسعة والتسعين وذكر انتشأ باقي الاسماء منها دقيقتها **والمعاني**  
**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال قال  
 الله عز وجل كنت ككراً مخفياً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف **اعلم** يدرك الله  
 بالفهم الصحيح انه قد كفى في هذا الحديث اللمح عن كنه الغيب اطلاق الذات الاقدس  
 وباطن الهوية والازلية بالكنز المخفي وذلك على الالبته ان الكنز عبارة عن عين غيبية مكنون  
 وسر مخزون مشتمل على جواهر عظيمة الجودى معروف فيها ما بين انفس **نيسان** ويضن  
 ويبتا ثريه ويزن نفيس وما يقع فيه المشامخ والتبدل خصوصاً او عمومًا ومهما اريد اظهار  
 يعرض او لا عرضاً مجلاً حيث بين الكنز ويظهر له ارجاء في محله ثم يعرض ثانياً عرضاً غير  
 فيه بين الانفس والنفيس وينقل منه عن محله حلقة يراها الواحد من اظهار كماله الذي  
 يتضمن غناه واظهار التجل والوجود ونحو ذلك وكذلك كنه الجباب الاقدس تعالى وتقدس وله  
 المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم بلا نسبة تشبيهه وتشكيل اليه وتمثيل  
 تعالى عن ذلك علواً كبيراً فانه الغيب المكنون والمسر المكنون الذي هو باطن كل باطن وباطون  
 المشتمل على جواهر اسما الذات التي هي انفس نفيس الاسماء اليه منها ما يبستا ثريه مكنون  
 الغيب عنده فلا يعلمها الا هو ومن ارتفعت دينونه ودقوت كينونه ممن هو اكل جميع  
 الكمال عن النوير والتجلي الاول المحقق كمال الذاتى الاشراف المعنى بقوله فاجبت ان اعرف

وهو المنضم أيضا نقاير ذر راسا الصفات التي يسمع تعرفها لكل من تصلح لنشرها  
 من كل ذرة متخلق او كما بل متخلق والمحمول ايضا على لآلى اسما الافعال العام نفعها  
 واثرا والمستفيض حكما وخبرها في جميع المراتب الكونية التي هي مجال تمام الكمال  
 الاسايذ والمطالب العالي المعنى بقوله فخلقت الخلق لا عرف بقوله كنت خبر عن تعين  
 مسبق بالاطلاق فان مفهوم تا المنكلم عن نفسه يؤذن بتعينه في نفسه وظهور حاله ككلمه  
 تعينا وظهورا تما وقوله كثر ان محفيا يبنى عن غبه واطلاقه بحيث لا يدخل تحت حكم متعين  
 حكم عليه من حيث هذا الغيب الاطلاق ولا تحت احاطة به علما من حيث تعينانه اصلا فان  
 مطلق الخفاء حكم بذلك كله وحيث كان الخفاء وقع خبرا لكانت معرفت سبق الاطلاق والغيبا  
 ذلك التعيين ولكن سبقا زنيا لانه صح انه ليس عند الله صباح ولا مساء وقوله  
 فاجبت خبر عن مئيل اصلي هو واصله بين الخفاء والظهور المذكور وما شابه الا التعيين الذي  
 هو عين الوحدة فكان عينه وقوله ان اعرف تشير الى ظهور ذلك الخفاء وقوله فخلقت  
 الخلق لا عرف وبعرفان تقدير المقدرات علما وجوده يعقوب ذلك الميل ويترب على متعلقه الذي  
 هو الظهور الحاصل بذلك التعيين لتحتو كال ذلك الظهور مفضلا متميزا ويشمل حكمه واثره  
 المقدر والمقدر تعقبا ذاتيا لار ما يتا بل عليا ووجوديا ايضا بالنسبة الى المقدر العالم  
 البرزخ علمه الذاتي والصفات التي فان علمه به عين وجوده فانهم تفرز الكبريت الاحمر والكنز  
 الاحمر انشا الله وحده ثم اعلم ان كنه حصر الذات القدوس وغيب الهوية والاطلاق والازلية  
 المندرج فيه حكم الابدية لا يشهد ولا يفهم ولا يعلم ولا يدرك من حيث التعيين اصلا ولا يدخل  
 تحت حكم متعين اليقنة نعم اللهم الا كما سلبيا بانها لا تعلم واما توجه وتاتي هذا الحكم السليبي  
 ايضا باحد وجهين احدهما اخبار الهى عن ذلك بقوله تعالى ولا يحيطون به علما وبقوله كنت  
 كثر ان محفيا ونحو ذلك والوجه الثاني انقطاع اكل الإدراكات والعلوم وادسع الشهودات  
 والفهوم اليه واعتراجه بالعجز والقصور والخيبر ووبان ما وراء غاية مدركه ونهاية  
 مشهده كحار حار في تيارها فم غايبر واقف ويديه في تيه كمنها وغور اسرارها علم كل  
 خايف عارف هي المقصد الاعلى والمطلب الاولى كما نص صلا ان علم لم بقوله في منا جانه لا يحصى



B) Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, No: 463.

حرامه الرجز والشم  
 فيه يستحسن

سنة حب الخمر لا حرم على ذلك في غير ما حرم حلت الجياض الخمر باعتبار رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم على كل من سون على العمل وسائر العيون واقفا بما وتلا شيا بك عليه كما  
 سمعتموه لا باعتبار انهما لما على الكسر والعمل وعلية عليه وكما سمعتموه جريا باعتبار سنة  
 ذلك العمل ولا باعتبار مساوئها باذراع حرمه في الكفر والحسد بل ان النبي صلى الله عليه وسلم  
 قد نهى عن كل ما يجره الى ما يحرمه من كل ما كان له في الدنيا وقدمه اليها من كل ما  
 الراه فيه والامر من الاثام في الشراب وقد نهى عن كل ما يجره الى ما يحرمه من كل ما  
 وجب له الاكل والشراب والامر من الاثام في الشراب والامر من الاثام في الشراب وقد نهى  
 من القاسم والصلاح اصغر وهو ما نصب من القاسم من القاسم في الشراب وانفسد  
 شرابها بفسادها وكما سئل عن اهل الجاهلية وما ينبغي به عند الراه والفايق والحسن  
 ملائمة وما سئل عن ذلك اربعة انواع بحسب المقام والشرع على العموم اهلها حسن وهو سر الاجتهاد  
 والاعتناء من جهة ما والواجب والواجب ونقضها وعقدها وبموت المعلن الذي يسطور له ادراك العمل  
 نحو العمل والرحمة والوفاء في ذلك حاله وبموت الاكل والخاصة وسنن في ذلك ما لا يجوز له ان  
 كرمه امر السارح والرفع الجاه والاعتناء والشيء في ذلك ونقضها في جميع هذه الانواع ونعم الحسن  
 رتبة خاصة عند الله وعند اهلها خارجة عن عموم القاسم وعرفتم المشهور بالمراسد الاربع المذكورة  
 في مجموع من جهة بل مجموع الكسر المعارفة من سئل عن كل الحسن ما الرتبة القاسم حكما لوجوه الكفر سائر  
 ونحوه وادواته وهو المارد بقوله في ابيد عن الكسر حرام في جميع المقامات المعارفة في علم الله الاربع  
 وانما انما المحبوب في جميع هذه المقامات لعمارة لاسلوب التعريف العربية فانهم يذكروا المحبوب الاصح  
 اذ ان اذ اعتبار المحبوب في جميع هذه المقامات لعمارة لاسلوب التعريف العربية فانهم يذكروا المحبوب الاصح  
 ونحوه لعمارة لاسلوب التعريف العربية فانهم يذكروا المحبوب الاصح  
 ولكن اهل طبرستان والاهل من بلاد الهند والاهل من بلاد الهند والاهل من بلاد الهند  
 عندهم قسمة في بعض سنتهم بزوال انما الاعراض عنها وعملها في النفس والاهل من بلاد الهند  
 والاهل من بلاد الهند والاهل من بلاد الهند والاهل من بلاد الهند والاهل من بلاد الهند  
 من طبرستان والاهل من بلاد الهند والاهل من بلاد الهند والاهل من بلاد الهند

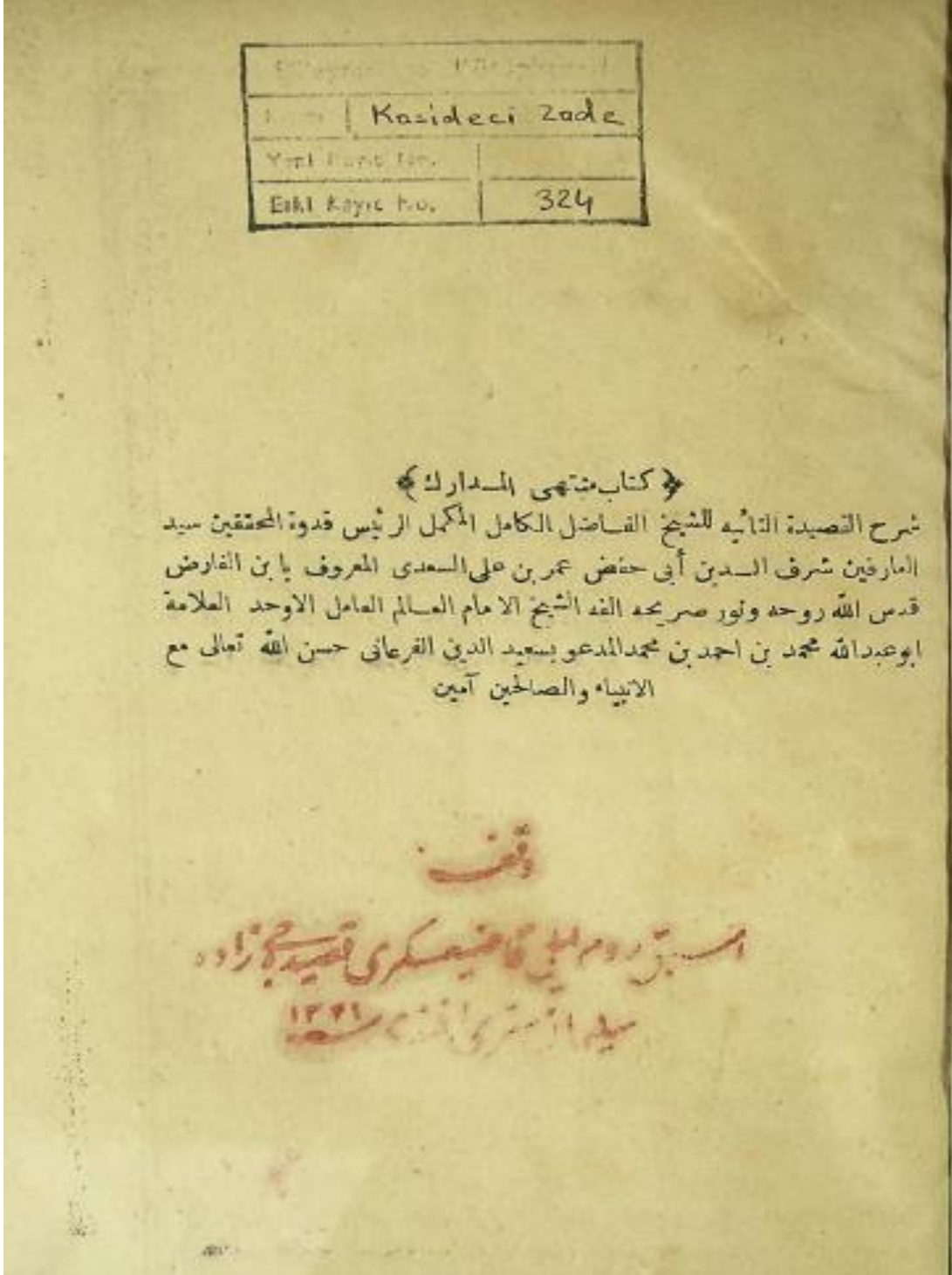
بالاعمال الاسلامية واداء حوائجها وتعلم بعض الاعمال الايمانية حتى بان فيها علم العمل والوصول  
 والعدالة وبان علم حكم كرم الاحكام الاخرى واسبقها اكلوط البصر واكتوائه وبقا ابر  
 وحسن العلق النسبي الباطن في حقيق المعنى المعنى واصفها بالبار في علم الصور المصنوعه وبقا علم  
 مغنى الكون وبقا علم انما الوجود والذات حاشا المصانف ليه الله من الخلق والصوره وسر من ان تلك العمل  
 والعدالة في جميع الصفات الاصلية ومظاهرها المتضاده الى ان من كمال البصر والسمع والظن والفعل  
 علم ما نظر هذا السائر عن ذلك بعض المتصبع علم هذه الوصل والعدالة التي هي حال علقها على الاحكام  
 الكثره والاختلافات لم يلب ذلك في المبدأ بصرفه الا علاما ما جعلوا الا ان ذلك العلم في الاعمال  
 عليه المان الصفاة جلا حال الصانع عنه بان تلك العلم لا يخط سائر حوائجها بل هو العلم  
 وخصوصا اذا كان من منظور السائر الى طرفه من الصفاة في علم كماله العلم في العلم او العلم في العلم  
 احسن ثم اتم واكمل ثم اذا اذ اتقوا بظن جميع المجسده مع الوصل والعدالة في حيزه في ذلك المظور  
 فوجه صحيح وعلان حاله في بعض مجوده وخطوه التي هي حاله في ذلك العلم بان سائر له من انما ذلك احسن  
 فعل كقول تعالى السائر في كل سبب وسبب سببه بان من حيث ذلك العلق النسبي وحده فعل  
 كقول تعالى دون ان يعلم الله العلم الكرم في العلم وبقا مثل ما ساهوا في العلم في صوره صاحب اللعب  
 بالصوره كماله فانه ساهوا في العلم الظاهر والباطن في العلم من تلك الصور كما في علمه وبقا كما بها  
 وسلكها بانها صادرة من ذلك العلم المستر في ان سبب شعور السائر انما بانها في سائر  
 ما علم تلك الاعمال التي يرى في العلم صلاوة في العلم في الصور كما في علمه في العلم في العلم في العلم  
 ذلك العلم دون ان يعلم الله العلم الكرم في العلم وبقا في العلم في العلم في العلم في العلم في العلم  
 العاقل وذلك هو من جميع المصنوع لا علم الغير المقيد بحال الخلق في العلم ولا هو الغير المقيد  
 فهو ذلك العلم من حيث اسماؤه وبياناته او من حيث دلاله وبياناته فهو يستبد به العلم السائر  
 ويراد جدا في السائر وهو في العلم وحده في العلم في العلم في العلم في العلم في العلم في العلم في العلم  
 الوصل الى الصفاة في هذا المظور عند نظره الاول في انما من حيث العلم الاصل السائر في العلم في العلم في العلم  
 اللامر في جميع هذا السائر وسر والخرق في المصانف له علم هذا السائر ويراد ذلك العلم من علمه في العلم  
 ال حاشا الذي هو علم العمل الفاعل وبعده وبعده العلم الظاهر لصوره في العلم في العلم في العلم في العلم في العلم

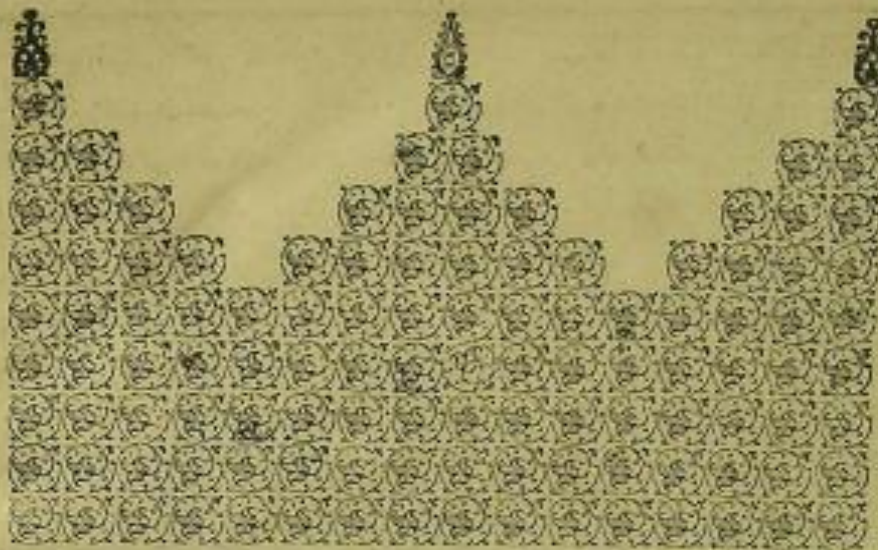
العلم

فان قلت كيف تصور معنى الدر الواجب اذ اراه ولم يجب على ملكه كونه من قلب ان للوجود حتم  
 جهة لا بد من حصول الشيء الواجب للمعنى الكمال المخلوق به وذلك بنسب وواقع في جميع ما عمل  
 لمصنعه ظهور الكمال لا اله الا الله ادع ان يترك نوع كمال الصا والوجه الماني نظرون بقصر محبت العباد  
 والمواضع عليه عند الاضلال بما وجب وذلك من غير ملكه كونه فان قلت وما جبر بيوتها بالكل  
 استغنى بآية الله حسرت المحبوب في كل شيء فان قلت بل هو الوصل الا ان قلت كل المقصود  
 مما قاله ذلك ابيته فهو الفعل وخسته في المعنويات والآن يطلبه وصل الفاعل من حيث  
 اسماؤه اكنى وصفاته العقل اولاه من حيث داره ثانيا فان قلت ما اذا احسن بعض اصناده  
 الوصل بعد انقضاء الصبي المنبهي عن الفصال انما هو العقل والحق قلت كان احسنه بذلك  
 حكم فطره اكب لا ينظر القلب وذلك بان يحس بكونه الموتى يتكلم على ان كماله في هذا  
 جرم له في انما سيره في الطور اكب والعبور على المعنويات لا ان يحس في حال تلبسه بها فان قلت  
 كيف طلب الوصل والردم وذلك في ارض هذا النساء الذين هو لغيره وصل اليه على وسلم ان اهلكم ان يرى  
 ربه حتى يموت قلت نعم يقول بالوجب فان الصائر لا يرى حتى يموت من جميع الاصنام والاحكام  
 الذين هو في غضب ويطع من الاحسان بها وبالقول والمواد التي المحضه احكامها بعد النساء  
 الذين هو نعم وعمل الاحكام الاخرى ايضا وحسب يكون مسامحة معنوا بل وهو ما صورنا في  
 ملكه كماله المعنى بالصدق فلم يتركها ليد في الدنيا ولا في الاخرة ايضا الامر ان الحسرة الى امر  
 وهي كالعجب المنطق مثلا كيف يحب فيه كمنه في شعره في دور ما توجه اليه وهو للقول  
 اسد وامن من الخوف الطبيعي فان الفرس فيه لم يغتف عليه عن عالم الكس بل يكون ساعدا  
 وبالاحكام التي هي فيها على ما نضر على ذلك السارح في احادتها صحاح ما سئل على شعورها  
 وبلادتها بما عمل والفولاجيتها وهذا هو جمال ملكه كونه يستعز بها بوجهه كمنه على جميع  
 الملايس الحسية والوقعية والعقلية والروحية حتى ان كس في نفس ما سوى من يوجه اليه اليه واصلا  
**وايشترتها بالي ولم يركبها ضري رقب يباخط كلون جلون** اكلون ان كان جسدا قابلا في تلك السعاب  
 معلوم بانفسها وان كان انما قابلا بمعنى متعلقه بما ضري ومجموع ما في نوعان من حال  
 وطلب وصال كلامها من حكم مبدأ اول طور اكب ووسطه الا ان يباها وذلك الجمع هو صرح في انما

**دفع حال با صبه ساهد و جعلى بانماهى والعدله بنى هيى قبل نفي كنهى علمه ان كان**  
 نظره الملتف مفعول صهي وبعده مفعول بضمي وكلمه دفع فعل هيى ونفي على نفسه بظن  
 ساذرع العالمى على هذا يكون نظره الملتف مقصورا ان من غير لفظه نحو دعوت حلوسا والوجه  
 الاول اذ لا يستعمل على ذكر غير المقصود وهو الوصل ولذنه وانما المثال هو مشبه على ذكر ما سبق من  
 الى المقصود والى البتة والاسعاف الاول بضم المان والاسعاف لا مكان طهران ما نوع حصول المعنى  
 عند كونه الوصل على ان الحى كانه كان مصفاة وبيبا ياه انى كان حبه اصلى ووصله البقى **ومنى على**  
**معنى بل من ان منعت ان يراى من قبل الغرى لذت بعد انسكرى فانه لما كندك اوله الهوى ما نقت**  
**ولواى بايى كجبال وكان يورد بيناها قبل اليه لوكت** يقول منى فاقه السكرى الى ال كمال سكرى على حروف  
 الذى كان ذلك السكر الا مل مثل صغرى الغير وملكه ان ال كمال السكر انما هو بوجه الافاد الى صلا الى ال لاجل  
 وجودها وبيبا بها الى سفت كبرى بسبب الهوى واحسن بذكره لست ولولا الهوى لم سفت كبرى ولولا  
 ظن الافاد لم احسن بذكره فاللام في قوله السكرى محسن الى ولى قوله الافاد لام العلم ولى قوله لما سفت لاجل  
 والضمير راجع الى الافاد والواو الى البتة الثالث للتعطف على معنى البتة الذى قبله بعد منى فاقه ال  
 كمال سكرى لاجل افاد حاصل بوجه الاحساس بالام مقسمة لكبرى بسبب الهوى وكنول البلايا لوجه  
 بايى اجعها وكان طور سببا معها لوكت كنع قبل المحلى الهوى يقول حال مشابه حال هو منى علمه  
 فان عدى الصاحبا جبال كمال سكرى الذى هو شبهه صغرى لاجل افاد حاصل قبل كمال سكرى ك  
 مصافح بلكر الافاد الى نفسه منى معبره يقول قبل نفي كنهى نفسه بوجه الاحساس سفت كبرى  
 لانه حران اكنه فى الذى لو لام مقسمة كبرى بوجه بلكر الافاد وموجبه هذه الافاد الصالة حساس  
 كلول البلاد والعبان سبب الهوى فاذا اسعفى كلمة من بران وظهر الجمل الذى صغرى كلامه المثل على  
 سماعه حصل كمال السكر بوجه طوى علمه بذكر الجمل كمال الصغرى وحسنه المحب وخبثه من  
 ذان وصفان وانا بفتى وجمع خطوطها ولراها وعرا الاحساس على الافاد وانها اكبى العلب  
 احوال طون الاول ومرابه ورمى الى الطون المثال اعلم ان كجب لموجبكم فاجبت ان اعرف محبى كحلون  
 لا عرف هو الاصل لكل بوجه ال كل امر كان ما كان مران مسجده يكون على الافعال كلها منسوبة الى اكنى  
 عر وجل والى وجوده ومكوره لم على الاعساف الصغرى المطابق للتسفا الصرح فاكب هو الساير لكل كجب ومره  
 فى اطوان اسدا ووسطا وانها فادله ببدو الساير ورمه بصون ان كى على الهضبة والقوم ورمه العقلم  
 وعلى الافاد من سكر الفصحى الساير الهوى بوجاهة انهم لم سكرى بظنهم لم يظهر منى بصورة الاراد

- C) 1293/1876 İstanbul Baskısı, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, No: 324.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المجد لله القديم الذي تعزز بجلال وحدانيته ففقطع أقدام أقسام العالمين عن التسيار  
 في أسرار اعتلايه ( ونهرز بحمال رحابته فرقع اعلام اوهام العالمين بالتطور  
 في اطوار اجتلايه ) ونحوز بكمال فردانيته فجمع اقسام احكام الحاكمين بالتدوار  
 في ادوار اعترايه (العلم الذي رتب مراتب مهود الشهود القابلين في مقبل الهمود  
 فكان كل شيء عنده بمقدار وكتب كتاب جنود الوجود القابلين بحصول  
 المقصود فبان كل شيء من اولى ابد وابد وابد وقرب جوانب حدود القيود بالقابلين  
 لتحمل الهود مما بين مستخف بالليل وسار بالنهاري ) الحكيم الذي رقم بمقر  
 التسخير والتدوين المسمى بالروح المحفوظ والكتاب المبين بقلم ملقب بالعقل المشاء  
 الانشاء والتكوين علم ما هو كائن ووجود ما يكون الى يوم الدين ثم حوله اعني  
 الوجود المفاض المضاف بحوله على اوحده الوصاف من نشأة ملكية الى حياة  
 فلكية ثم من بسطة عنصرية جمعية رتبه الى كسوة فرقية فتقية مطوراله في اطوار  
 الاستحالات لاوطار اظهار الكمالات الى ان تبتدأ كمال ما تحقق من ظهوره واجمال  
 ما تفرق من نوره بصورة من جميع الجهات لامة وسورة لسائر الحروف الفعلية  
 والكلمات والآيات جامعة وهي النسخة الجامعة الآدمية التي انضحت جملة تفصيل  
 حساب ادرج قبله في درج الرق المنشور وجمعا وكلاما تفرق بعده من بنية  
 بينه المترفين والمصطفين الذين اوتوا الكتاب المسطور وكان قاب هذه الصورة  
 واب هذه السورة القابل لاستجلاء الجمال الظاهر واستعلاء الكمال الباهر

هو قبلة البيت المعمور) الكريم الذي ابدع عبدا سابقا في حلبة الهداية والقيام  
في مقام الشهود قابسا من جذوة العناية ودوام الوجود باسقا الى ذروة الكفاية  
بتمام الوجود الى الخوض والمقام المحمود واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له  
شهادة من اشهد الامر عيانا فشاهده احسانا وشهده ابقانا واشهد ان محمدا  
عبده ورسوله المرندى برآءه فخار (كنت نبيا وادم بين الماء والطين) المهتدى الى قضاء اسرار  
(فعلت علم الاولين والآخرين) ساحل فكلان قاب قوسين او ادنى ساحل فح وان  
الى ربك الرجعى وان الى ربك المنتهى) صلى الله عليه وعلى آله واصحابه نعمة  
الاصل والفرع وحلته عرش الشرع ونهله مورد العلم والعمل للاستعداد والكرع  
وعلى من حاز مرتبة مشوقيته وفاز بقية معشوقيته بصحيح النسب الاخواني وتبع  
السبب الاحسانى وعلى من اتهم طريقتهم واحب ان يكون جليسهم ورفيقهم  
وسلم تسلما كثيرا ﴿ اما بعد ﴾ فانه لما كانت الاحكام السابقة تبني عليها  
الاقسام اللاحقة والاقدام الصادقة تنبئ اليها الاقوام الاليفة كان كل من غدا  
متسحفا في بدو فطرة (والله خلقكم وما تعلمون في طرائق الحب والكمال عدا متبهجا في عود  
نشأة) كما بدأكم تعودون الى حدايق القرب والوصال واتساع سماء الحضرة العنودية  
العليا وارتفاع اسمائها عن امكان تطرق النهاى اليها والاحصاء كان اهل السير  
والارتقاء الى حضرة الحقايق والاسماء عند نزولهم من اوج الحضرة العنودية  
الاستكمال والتكميل الى حضيض حضرة العبودية التي هي اعلى مراتب النزول  
قد تنوعت اخباراتهم عن مواجدهم فيها وتفتت اشاراتهم الى ما تحفوا به حال  
كتفهم وشهودهم منها وما يدانيها على ان لسان حال جملتهم المنبي عن توحيد ما ك  
كلتهم هذه الكلمة الكاملة (عبارتنا لنا وحسبك واحد) وكل الى ذلك الجمال  
يشير) يدانه ربما يكون اخبار كل واحد منهم مقصورا على شربه وذوقه الناعم  
عن حبه وشوقه وقد يكون اشارة واحد منهم متجاوزا الى ذوق من هو اجل منه  
ذوقا وشهودا واكمل علما ووجودا قد اوقف عليه من خلف اسنار كثيرة رفيقة  
وهدى اليه من وراء حجب اسرار كبيرة دقيقة وذلك لشدة انساب الشاهد الى  
صاحب المقام المشهود وقوة اختصاصه بكمال المناعبه وبجمله الشدود واخيانا  
يعز وذوق متبوعه الى نفسه بحكم غلبة حكم مقام الجمع ولسانه عليه او بحكم  
الحكاية والترجائية عن ينسب ذلك الذوق اليه ولما كانت حقيقة الحقايق التي  
هي اجل النسب واجمع الدقايق متعزله من مقام الوجدانية والسوأة متفصلة  
بالمراتب الى كمال الجلاء والاستجلاء لم يكن لاحدية جزميتها وحقيقة سوايتها

مظهر أدام المضاهاة وبجلى ومنظرا كامل المواتاة الاالقالب الالجمد الالجمل المحدثى  
والقلب الالوحد الالكل الالحدى فاصبحت بهما متصدية لكمال الافصاح والبيان  
لاحتظا بها بجوامع الكلم واصبحت فيهما متعرضة لتام الاليضاح والتبيان لاعتنا بها  
باهتداء كافة الخلق وسائر الامم لكنها لما عرفت عن صرف احد اسلوبى البيان وهو  
الشعر من حيث مقام النبوة والرسالة رفعا لشبهة اهل الزبغ ودفعنا لشبهة اهل  
الضلالة فوض زمام البلاغة والفصاحة في النظم من احد اسلوبى الكلام الى  
اتباع هذا المظهر الالجل وسلم عنان الحصافة واللطافة في الشعر من نوعى البيان الى اشباع  
هذا المنظر الالكل وان من ارفقهم والطفهم نظرا وعبارة وادقهم واشرفهم معنا  
واشارة واكبرهم اهماما بتحقيق حقايق امامه وهاديه واصكبرهم اعتنا بالفرصة  
تلقين طرائق مرام اعلامه الذى حل هو بواديه انما كان الشيخ الامام الالجل  
الالوحد والالجمد الالوحد شرف الدين عمر بن على السعدى المنسوب الى بنى سعد قبيلة  
حليمة نظير النبي صلى الله عليه وسلم وهو المشهور بابن الفارض المصرى قدس الله  
سره واصلى ذكره فانه بعد نقله في اغوار الحب واحجاره وتطوراته في اطوار  
القرب والطاره قد اوقف من وراء حجاب ردا كبرياء الزينة الالكلية على سجات  
جمال هذه الحقيقة العلية فكف على صرف بقايا تقوده من العمر والبقاء في نظم  
عقد دررها التيمة المحمية وذلك ليم لتبوعه كالالجمع بين جميع اساليب الكلام  
في ايضاح مقتضيات هذا المقام فان كمال التابع راجع الى متبوعه وجمال الجزء  
والفرد مايد الى كماله ومجموعه ولما من الله تعالى على عبده الفقير الى الله عز وجل  
سعيد القرضانى خلصه الله تعالى من شر لثروية علمه وعمله والشرك به والالخلاص  
وخصه بخصايس عبود الاختصاص بالاطلاع على مضمون هذه القصيدة  
الفراء اللطيفة وافتراع هذه الخريدة العذراء الشريفة واعلم بجوامع  
محاسنها وافهم بمجامع البهجة واللفظ في ظاهرها وباطنها الفاها بحرا  
بطنها وقمرها درر معان يتيمه وكفها وظهرها غرر جواهر الفاظ بليغة تصلح  
ان يكون كل واحد على عضد الفضل والادب تيمية فهم ان تجلو عرايس محاسنها  
على منصة البيان وتعرض ان تعرض تقايس متباينها على قلوب ذوى الباب وعرفان  
نعم القايدة عموم فهوم الخواص والكبار وتضم القايدة الى من طاودته فطرة الفهم  
الاصلية التى بهذا التذكار وقد قدمه على وعد تقدم مقدمة هي كالدباجة للشرح  
المراد مشتلة على باب العلوم الحقيقية والمعارف الاصلية وذكر المبدأ والمعاد الذى  
بفهمها تنفتح الابواب على القلوب الصافية والالباب اكثرها بما يكون شربه وذوقه

(مختصا به)



﴿ ٥ ﴾

مختصا به في مبلغ علمه نعم اللهم الان رمى بسهم فهم مستعد وتوجهه واستعداده صوب  
 سهمه وقد اثبتت هذه المقدمة على اربع اصول يتفصل كل واحد على عدة فصول  
 وسمى الكتاب بمنتهى المدارك لثبوتها في كل كامل او عارف وسالك وهذا فهرست  
 اصولها ﴿ الاصل الاول ﴾ في ذكر رب الذات وتعين الاسماء منها والصفات  
 وذكر كيفية انشاء الفروع من تلك الاسماء والصفات من اصولها مع تعرض لشرح  
 معاني الاسماء التسعة والتسعين وذكر انشاء باقى الاسماء منها دقيقها وجليلها  
 ﴿ الاصل الثاني ﴾ في ذكر احكام مرتبة الارواح وعالم الملكوت وبيان كيفية تحققها  
 وتعيينها من حضرة الجبروت ﴿ الاصل الثالث ﴾ في ذكر تعيين عالم المثال ومرتبة الاجسام  
 التي ان تكونت صورة آدم عليه السلام ﴿ الاصل الرابع ﴾ في ذكر نشأة الانسان  
 واطواره واحواله وبيان الطريق المستقيم الذي بغضبانها نصل سر يعالى  
 مرجعه وما آله ثم شرع في نسو يد شرح هذه القصيدة مستعينا بربه الكريم في حسن توفيق  
 اعمامه ومتوكلا عليه في تحقيق ما التزمه من لطف نظامه فانه نعم الموفق والمنعمان  
 لانه هو الجواد المحسان اللهم وفق وايد واهد وسدد ﴿ الاصل الاول في ذكر  
 رب الذات وتعين الاسماء منها والصفات ﴾ وذكر كيفية انشاء الفروع من تلك الاسماء  
 والصفات من اصولها مع تعرض لشرح الاسماء التسعة والتسعين وذكر انشاء باقى الاسماء  
 منها دقيقها وجليلها ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ نقل عن رسول الله  
 صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال قال عز وجل كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف  
 فخلقت الخلق لاعرف اعلم ايدك الله بالفهم الصحيح انه قد كنتي في هذا الحديث  
 الا الهى عن كنه الغيب واطلاق الذات الاقدس وبالطن الهوى بالكنز  
 الخفى وذلك لما لبسة ان الكنز عبارة عن عين مغيب مكنون وسر مخزون  
 مشتمل على جواهر عظيمة الجدى مرغوب فيها ما بين النفس بصان  
 ويضن ويستأثر به وبين نفس ريم يقع فيه التسامح والتبديل خصوصا  
 او عموما ومهما اريد اظهاره يعرض او لا عرضا محملا بحيث بين الكنز  
 ويظهر لواجده في محله ثم يعرض ثانيا عرضا يميز فيه بين النفس والنفس  
 وينزل منه عن محله الحكمة براها الواجد من اظهار كماله الذى يتضمن غناها واطهار  
 التجمال والبود ونحو ذلك وكذلك كنه الجناب الاقدس تعالى وتقدس وله المثل الاعلى  
 في السماوات والارض وهو العزيز الحكيم بلانسبة تشبيه وتشكيل وتمثيل اليه تعالى  
 عن ذلك علوا كبيرا فانه الغيب المكنون والسر المصون الذى هو باطن كل باطن  
 وبطن المشتمل على جواهر اسماء الذات التي هي نفس نفيس الاسماء التي

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	--

## ÖZGEÇMİŞ

20.02.1983 yılında Mersin’de doğdu. İlokulu sırasıyla Kayseri, Van ve Konya’da; ortaokul ve liseyi Konya Meram Anadolu Lisesi’nde okudu. 2001 yılında Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi İngilizce Öğretmenliği Bölümü’ne başladı. 2005 yılında mezun oldu Konya Kızören köyünde İngilizce öğretmenliğine başladı. 2006 yılında İngiliz Dili Eğitimi alanında yüksek lisansa başladı ve 2009 yılında mezun oldu. 2009 yılında Aksaray Üniversitesi’ne İngilizce okutmanı olarak atandı. 2011 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Bilim Dalı’nda doktora başladı ve 2015 yılında tamamladı. Hâlen Aksaray Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu’nda İngilizce okutmanı olarak görev yapmaktadır. İngilizce, Arapça ve orta düzeyde Farsça bilmekte olup evli ve bir çocuk babasıdır.