

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

MOLLA FENÂRÎ'NİN BİLGİ VE VARLIK ANLAYIŞI

BETÜL GÜÇLÜ

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
PROF. DR. SÜLEYMAN TOPRAK**

KONYA-2014

Bu tez; TÜBİTAK'ın 2211. yurtiçi doktora bursiyerliği programı çerçevesinde,
aylık burs ile desteklenmiştir.



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

DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	BETÜL GÜÇLÜ
	Numarası	098106063001
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	PROF. DR. SÜLEYMAN TOPRAK
	Tezin Adı	MOLLA FENÂRÎ'NİN BİLGİ VE VARLIK ANLAYIŞI

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan MOLLA FENÂRÎ'NİN BİLGİ VE VARLIK ANLAYIŞI başlıklı bu çalışma 02/09/2014 Tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda ~~eybirtir~~oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	PROF. DR.	SÜLEYMAN TOPRAK	
2	PROF. DR.	REŞAT ÖNGÖREN	
3	PROF. DR.	AHMET YILMAZ	
4	PROF. DR.	HÜLYA KÜÇÜK	
5	DOÇ. DR.	MUSTAFA ÇAKMAKLIOĞLU	

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

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	BETÜL GÜÇLÜ		
	Numarası	098106063001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/TASAVVUF		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	x	
Tezin Adı	MOLLA FENÂR'İN BİLGİ VE VARLIK ANLAYIŞI			

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 yaptığımı bildiririm.

Betül GÜÇLÜ



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	BETÜL GÜÇLÜ		
	Numarası	098106063001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/TASAVVUF		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	PROF. DR. SÜLEYMAN TOPRAK		
Tezin Adı	MOLLA FENÂRÎ'NİN BİLGİ VE VARLIK ANLAYIŞI			

Osmanlı düşüncesinin baş mimarlarından olan Molla Fenârî (v. 834/1431), Ekberîye geleneğinin Anadolu'daki önemli temsilcilerinden biridir. Onun Osmanlı düşüncesinde yaptığı tesir, İslâmî ilimlerin hemen hemen tüm sahalarında kaleme aldığı eserleri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bunlar arasında yer alan Misbâhu'l-üns adlı eseri, onun tasavvufî görüşlerinin tamamını ihtivâ eden tek kitabıdır. Bu kitap, İbn Arabî'nin (v. 638/1240) en meşhur takipçilerinden biri olan Sadreddin Konevî'nin (v. 673/1274) Miftâhu'l-gayb'ının ilk ve en hacimli şerhidir.

Molla Fenârî'nin tasavvufî görüşleri, ağırlıklı olarak varlık ve bilgi anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Çünkü o da bir çok meseleyi mensubu bulunduğu Ekberî müfekkirlere gibi, tasavvufun pratik boyutu üzerinde daha az durup, büyük ölçüde ontolojik ve epistemolojik perspektiften ele almaktadır. Bu noktada onun varlık anlayışı, Hakk'ın varlığının, eşyânın tamamını kapsayan bir mutlak ve yegâne hakikat olmasına dayanmaktadır. Dolayısıyla Hakk'ın varlığı dışında herhangi bir şeyden söz etmek imkânsızdır. Âlemde müşâhede edilen çokluk ise onun esmâ ve sıfâtının birer yansıma mahallinden ibarettir.

Fenârî'nin, tamamen birlik esası üzerine kurulmuş olan sisteminde gerçek bilgiye ulaşmanın yöntemi de bu esasa uygun olarak, çokluk hükümlerinin ortadan kaldırılmasına bağlıdır. Gerçek bilgiye, akli verilere dayalı olan burhan yönteminin yanında, tasavvufî pratiklerden ibaret olan riyâzat ve mücâhede ile elde edilen, müşâhede yöntemi sayesinde ulaşılmaktadır. Dolayısıyla, eşyânın hakikatının bilgisi, sûfilerin sistematize ettiği seyr u sülûk yöntemleri yardımıyla elde edilmektedir.

Bu çalışmada Molla Fenârî'nin hayatı, eserleri, Osmanlı-Tasavvuf düşüncesindeki ve tarihindeki yeri, varlık ve bilgi konusundaki görüşleri incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Metafizik, Molla Fenârî, Sadreddin Konevî, Mutlak Varlık, gerçek bilgi.

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	BETÜL GÜÇLÜ		
	Student Number	098106063001		
	Department	BASIC ISLAMIC SCIENCES/SUFISM		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	PROF. DR. SÜLEYMAN TOPRAK		
Title of the Thesis/Dissertation	MOLLA FANARI'S KNOWLEDGE AND BEING THOUGHT			

Molla Fānārī (d. 1431) who is one of the main architects of Ottoman thought is leading representative of Akbarian tradition in Anatolia. He has influenced the Ottoman thought by means of his books which he write in all fields of Islamic sciences. Misbāh al-Uns is one of these books and is only one which contains his all mystic ideas. Misbāh al-Uns is a commentary book of Miftāh al-ghayb written by one of the most important and famous follower of Ibn al-Arabī (d. 1240) Sadraddin al-Qunawī (d. 1274).

Because Molla Fanārī has approached many subjects in terms of ontology and epistemology like other akbarian writers rather than the point of view practical mystic approaches. His mystical ideas are largely about being and knowledge. At this juncture, his thought about being stands on the idea according to which existence of Haqq (wujūd al-Haqq) is an absolute and unique fact (haqīqa) that includes all things. Therefore it is impossible to mention any other thing without existence of Haqq. Things which is seen in the universe are reflection places of his names and attributes (al-asmā wa'l-sifāt).

For the reason that Molla Fanārī's system has been founded completely on the basic of unity, the method of reaching the real knowledge is in parallel with his system to posses the unity in other words to remove plurality. Real knowledge can be acquired along with the way that basic on mental evidence, by means of the way of witnessing (mushāhada) which is achieved with mystical practices like ascetic efforts (riyāda and mujāhada). Thus the knowledge of the reality of things is acquired through the way sayr wa sulūq which has been organized by sufis.

In this study, Molla Fanārī's life, books, his ideas about being and knowledge, his situation in Ottoman-Sufi thought and history was studied.

Key words: Sufism, Metaphysic, Molla Fanārī, Sadraddin al-Qunawi, Absolute Existence, real knowledge.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
KISALTMALAR.....	xiii
ÖNSÖZ.....	xv

GİRİŞ

A. TEZİN KONUSU, YÖNTEMİ VE AMACI.....	1
B. TEZİN SINIRLARI.....	3
C. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

MOLLA FENÂRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE MİSBÂHU'L-ÜNS

I. MOLLA FENÂRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, ŞAHSİYETİ VE TESİRLERİ.....	15
A. HAYATI.....	15
1. DOĞUM TARİHİ, DOĞUM YERİ VE AİLESİ.....	15
2. İLİM TAHSİLİ.....	21
3. KADILIK VE MÜDERRİSLİK GÖREVLERİ.....	22
4. HİCAZ VE MİSİR YOLCULUKLARI.....	24
5. ŞEYHÜLİSLAMLİĞİ.....	27
6. VEFATI.....	29
B. ESERLERİ.....	32
1. TASAVVUF ALANINDAKİ ESERLERİ.....	33
2. TEFSİR ALANINDAKİ ESERLERİ.....	38
3. FIKİH ALANINDAKİ ESERLERİ.....	39
4. FIKİH USÛLÜ ALANINDAKİ ESERLERİ.....	40
5. KELÂM ALANINDAKİ ESERLERİ.....	41
6. MANTIK ALANINDAKİ ESERLERİ.....	42
7. SARF VE NAHİV İLE İLGİLİ ESERLERİ.....	43
8. DİĞER ALANLARDAKİ ESERLERİ.....	43
C. TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ.....	49
D. OSMANLI MEDRESE GELENEĞİ VE TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDEKİ TESİRLERİ.....	55
II. MİFTÂHU'L-GAYB, MİSBÂHU'L-ÜNS VE DİĞER MİFTÂHU'L-GAYB ŞERHLERİ.....	63
A. MİFTÂHU'L-GAYB.....	63
B. MİSBÂHU'L-ÜNS.....	69
1. YAZILIŞ SEBEBİ.....	71
2. YAZMA NÜSHALARI VE TERCÜMESİ.....	73
3. MUHTEVÂSİ VE KAYNAKLARI.....	76

4. YÖNTEM VE ÜSLÛBU	78
5. DİĞER MİFTÂHU'L-GAYB ŞERHLERİ ARASINDAKİ YERİ.....	83
C. MİFTÂHU'L-GAYB'IN DİĞER ŞÂRİHLERİ VE ŞERHLERİ	85
1. KUTBEDDİNZÂDE İZNIKÎ ŞERHİ: FETHU MİFTÂHÎ'L-GAYB.....	85
2. AHMED İLÂHÎ ŞERHİ:MEVÂCÎDÜ'Z-ZEVK BİLÂ REYB	92
3. AHMED B. ABDULLAH KIRIMÎ ŞERHİ: ŞERHU MİFTÂH.....	93
4. OSMAN FAZLI ATPAZÂRÎ ŞERHİ:MİSBÂHU'L-KALB.....	96
5. ABDURRAHMAN RAHMÎ BURSEVÎ ŞERHİ:ŞERHU MİFTÂH.....	98
6. ESRÂRU'Ş-ŞÜHÛD EL-HÂSİL MİN FETHÎ'L-VÛCÛD.....	100

İKİNCİ BÖLÜM

MOLLA FENÂRÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI

I. VARLIK İLE İLGİLİ TEMEL MESELELER.....	107
A. MUTLAK VE MEVCÛD ANLAMINDA VARLIK	107
B. VARLIK TÜRLERİ.....	111
1. MUTLAK/VÂCİB VARLIK.....	111
2. MUTLAK/VÂCİB VARLIK OLARAK "VÛCÛD-I HAK"	116
3. MÛMKİN VARLIK	121
C. VARLIKLA İLGİLİ BAZI TERİMLER	123
1. ADEM.....	123
2. SÛBÛT VE VÛCÛD ŞEYLİĞİ	126
3. HAKÎKAT	129
4. AYNÎ VÛCÛD	130
5. İZÂFÎ VÛCÛD	134
D. VARLIK VE MÂHİYET.....	136
1. MÂHİYET KAVRAMI.....	136
2. VARLIK-MÂHİYET İLİŞKİSİ	137
3. TANRIDA VÛCÛD-MÂHİYET BİRLİĞİ.....	141
II. BİR VE ÇOK İLİŞKİSİ.....	145
A. BİRLİK VE ÇOKLUĞUN MÂHİYETİ.....	145
B. VAHDET ÇEŞİTLERİ	146
1. HAKÎKÎ VAHDET	147
2. ADEDÎ VAHDET.....	150
3. HAKK'IN BİRLİĞİ	151
4. BİR-ÇOK İLİŞKİSİ VE SUDÛR	156
a) Bir'den Bir Çıkar İlkesi.....	157
b) Genel Varlık (el-Vücûd el-Âmm)	161
III. VARLIK VE ESMÂ-İ İLÂHİYYE.....	167
A. VARLIK-ESMÂ-İ İLÂHİYYE İLİŞKİSİ	167
B. İSİM-MÜSEMMÂ İLİŞKİSİ VE ESMÂ-İ İLÂHİYYENİN SAYISI.....	169
C. TANRININ TESMİYE EDİLMESİ.....	172
1. ESMÂ-İ İLÂHİYYE VE ÂDEM/İNSAN	175
2. ESMÂ-İ İLÂHİYYENİN TASNİFİ	178
a) Zât İsimleri.....	179

b) Sıfat İsimleri	183
c) Fiil İsimleri	184
d) İsm-i A'zam	185
e) Allah İsmi	187
3. İSİM VE SIFATLARIN BİRBİRİYLE İLİŞKİSİ.....	189
4. VARLIKLARIN ZUHÛRUNDA İSİM VE SIFATLARIN ROLÜ.....	191
5. İSİM VE SIFATLARIN ZUHÛRU: TECELLÎ	197
IV. VARLIK MERTEBELERİ.....	201
A. GENEL OLARAK MERTEBELER.....	201
B. VÜCÛD VE MERTEBE.....	204
C. FENÂRÎ'NİN MERTEBE TASNİFLERİ.....	207
1. BİRLİĞE YAKINLIĞI ESAS ALAN TASNİF	210
2. NİKÂH MERTEBELERİ.....	213
3. HAZARÂT-I HAMSE/BEŞ MERTEBE.....	220
a) Lâ-Taayyün/Cem' ve Vücûd Mertebesi	220
b) Taayyün-i Evvel ve Taayyün-i Sâni	223
c) Ruhlar Mertebesi	227
d) Misâl Mertebesi	230
e) Şehâdet Âlemi ve İnsan Mertebesi	231
V. VARLIKTA ZUHÛR VE TECELLÎ.....	237
A. ZUHÛR-ZÂHİR-MAZHAR İLİŞKİSİ	237
B. VARLIK-MAZHAR İLİŞKİSİ.....	239
C. MAZHARLARIN KAYNAĞI: AMÂ'	243
D. VARLIKLARIN ZUHÛRLARININ YAPILARINA GÖRE TERTÎBİ	246
E. YARATMA İLE İLGİLİ SEMBOLLER	249
1. YAZMA VE KONUŞMA SEMBOLLERİ	251
2. KELİME VE HARF SEMBOLLERİ	253
3. YAZMA (KİTÂBET) SEMBOLÜ	256

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLM-İ İLÂHÎ VE MOLLA FENÂRÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI

I. İLM-İ İLÂHÎ VE ONUN TAHKİK KAİDELERİ.....	261
A. BİR İLİM DALI OLARAK İLM-İ İLÂHÎ	261
1. İLM-İ İLÂHÎ'NİN TANIMI	261
2. BİR SİSTEMİN İLİM DALI OLMASININ ŞARTLARI	263
a) Konu/Mevzû, İlkeler/Mebâdî ve Meseleler/Mesâil	263
b) İlm-i İlâhînin Konusu, İlkeleri ve Meseleleri	268
3. İLM-İ İLÂHÎ'NİN İLİMLER TASNİFİNDEKİ YERİ	272
4. FENÂRÎ'YE GÖRE İLİMLER TASNİFİ	273
B. İLM-İ İLÂHÎ'NİN TEMEL/KÜLLÎ KAİDELERİ.....	280
1. İLM-İ İLÂHÎ'NİN YÜCELİĞİ VE ÖLÇÜTLERİ	280
2. İLM-İ İLÂHÎ'NİN TEMEL PRENSİPLERİ (TAHKİK KAİDELERİ) ..	283
a) Varlıkta Nizâm Fikri ve Sebeplilik.....	284
b) Bir Şeyin Kendisine Zıt Bir Şeyi Meydana Getirmemesi	288

c) Yaratmanın Yenilenmesi: Tecellîde Tekrarın Olmaması	292
d) Vücûdun İki İtibarı: Zâhirlîk ve Bâtnlık.....	294
e) Varlıkların Zuhûru: Zâhir-Mazhar İlişkisi.....	297
f) Bilginin Gerçekleşme Şartı: Uygunluk/Münâsebet	301
g) Tesir-Teessür İlişkisi	304
g1. Bir Şeyin Müteessir Olmadan Müessir Olamayacağı.....	308
g2. Bir Şeyin Sadece Varlığı Açısından Tesirinin Olmaması	312
h) Tüm Kaideleri İhtivâ Eden Genel Tahkik Kaidesi	315
II. MOLLA FENÂRÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI.....	317
A. BİLGİNİN TANIMI	317
B. BİLGİNİN İMKÂNI: HAKİKATLERİ BİLMENİN İMKÂNI	321
1. AKLIN İMKÂN VE SINIRLARI: EŞYÂNIN HAKİKATLERİNİ BİLMEDE AKLIN DURUMU	321
2. AKLIN SINIRLILIĞI.....	324
C. SAHİH MARİFETİ ELDE ETMENİN YÖNTEMİ: KEŞF VE MÜŞÂHEDE	328
1. KEŞF VE MÜŞÂHEDENİN MÂHİYETİ	330
2. KEŞF VE MÜŞÂHEDEDE TAARRÎ (ARINMA) VE TAHÂRETİN (TEMİZLENME) ÖNEMİ.....	334
3. MÜŞÂHEDEDE RİYÂZAT VE MÜCÂHEDENİN ROLÜ	336
4. MÜŞÂHEDENİN NETİCESİ: HAYRET	340
D. HAKK'IN BİLGİNİN KONUSU OLMASI	347
1. HAKK'IN BİLİNEMEZLİK YÖNÜ	349
2. HAKK'IN BİLİNEBİLİRLİK YÖNÜ	353
3. HAKK'IN BİLİNMESİNİN VASITASI OLAN ASLÎ MUHABBET VE YARATMA İLİŞKİSİ	355
4. HAKK'IN BİLİNMESİNİ TEMİN EDEN ÖZEL YÖN	358
E. İDRÂK	360
1. İDRÂKİN TANIMI	360
2. İDRÂK MERTEBELERİ	363
3. İDRÂKİN GERÇEKLEŞMESİ.....	365
4. İDRÂKİN UNSURLARI.....	368
SONUÇ.....	373
BİBLİYOGRAFYA.....	379
EKLER.....	397

KISALTMALAR

- a. mlf.: aynı müellif
A.Ü. O.T.A.M.: Ankara Üniv. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama
Merkezi
A.Ü.D.T.C.F.: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
A.Ü.İ.F.: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
A.Ü.İ.F.D.: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.y.: aynı yer
bkz.: bakınız
byy.: baskı yeri yok
c.: cilt
d. no: demirbaş numarası
DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
edt.: editör
G.Ü.: Gazi Üniversitesi
GAL.: Geschichte Der Arabischen Literature
h.: hicrî
haz.: hazırlayan
İ.Ü.: İstanbul Üniversitesi
İFAV: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
krş.: karşılaştırmamız
Ktp.: Kütüphanesi
md. : maddesi
M.Ö.: Milattan Önce
M.Ü.: Marmara Üniversitesi
s.: sayfa
S.B.E.: Sosyal Bilimler Enstitüsü
S.Ü.: Selçuk Üniversitesi
sad.: sadeleştiren
sy.: sayı
T.T.E.M.: Türk Tarih Encümeni Mecmuası
tah.: tahkik
TDV: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.: tercüme eden
ts.: tarihsiz
Ünv.: Üniversitesi
v.: vefat tarihi
vd.: ve devamı
vr.: varak
vs.: vesaire
yay.: yayınları
yy.: yüzyıl

ÖNSÖZ

XIII. yy. ile XX. yy. arasında İslâm potasında bir kültür, medeniyet, ilmî gelenek, düşünce hayatı ve bir sistem oluşturan devlet Osmanlı Devleti, orijinal adıyla Devlet-i âl-i Osman'dır. Osmanlı Devleti'nin bu süreçte en büyük ilhâm, güç ve birikim kaynağı, İslâm'ı en güzel anlama ve yaşama çabası olarak telakki edebileceğimiz Tasavvuf ilmi ve onun amelî boyutu olmuştur. Buna bağlı olarak, Selçuklulardan gelen ilmî ve kültürel mirasın üzerine inşâ edilmiş bir sistem olma özelliği taşıyan Osmanlı düşüncesi, tasavvufî anlayışla mezcolmuş, ondan azamî noktada istifâde etmiş ve nihayet tasavvufî bakış açısıyla kendi şeklini ve tarzını kazanmıştır. Bu noktada, Osmanlı düşünce, kültür ve medeniyetini inşâ eden unsurların çok kaba bir tasnife göre, en başta medrese daha sonra varlık konusunun çok yüksek seviyede tartışıldığı tekke ve son olarak fütüvvet teşkilâtı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Osmanlı ilim ve düşünce geleneğinin en etkili ekolü ise kuruluşundan itibaren, İbn Arabî-Mevlânâ-Konevî-Molla Fenârî-İsmail Rusûhî Ankaravî çizgisi şeklinde tezâhür etmiştir.

İşte bu çizginin önemli isimlerinden biri ve Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislamı olan Şemseddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî veya meşhur adıyla Molla Fenârî, Dâvûd-ı Kayserî'den sonra Anadolu'daki İslâmî ve tasavvufî düşünceyi, ilmî geleneğin şekillenmesinde diğer tasavvufî ve İslâmî birikimlerin yanında daha çok Ekberî ekolün anlayışıyla şekillendirmiş muhakkik sûfilerden biridir. O aynı zamanda İslâmî bilimler tarihinde Tefsir, Kelâm, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Mantık, Tasavvuf gibi pek çok sahada eserler yazıp, bunlarla ilgili alanın otoritesi haline gelmiş nâdir müelliflerdendir. Fenârî'nin ilmî yönünden bahsederken üzerinde durulması gereken en önemli hususlardan birisi, onun Tasavvuf ilminin formel bilimler arasında yer alması noktasında sağladığı katkısıdır. Zira her ne kadar bu çaba daha önce Sadreddîn Konevî tarafından, bilhassa *Miftâhu'l-gayb*'la birlikte ortaya konmuş ve bu alanda önemli bir mesafe katedilmiş olsa da, Fenârî'nin bu eser

üzerine kaleme aldığı şerhi olan *Misbâhu'l-üns*, Konevî ile başlayan bu çabayı hedefe ulaştırmıştır.

Fenârî'nin Tasavvuf ilmine yaptığı bu sistematik katkıdan başka bir de Ekberîye geleneğine yaptığı tesire değinmek gerekir. Nitekim, İslâm dünyasında Ekberî fikirler iki kanaldan yayılmıştır. Bunlardan birisi İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'inin şerhleri vasıtasıyla intişâr eden kanaldır. Diğeri de Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ından beslenerek yayılan kanaldır. İşte *Miftâhu'l-gayb* vasıtasıyla yürüyen bu silsileyi, bu eser üzerinde, ilk şerhi yazarak başlatan isim Fenârî'dir. Onunla *Miftâhu'l-gayb* şerhçiliği bir usûl kazanmıştır. Başka bir ifadeyle, tasavvufî düşünce alanında oldukça mühim bir isim olan Fenârî üzerinde, Tasavvuf branşında çalışma yapmanın gerekliliği ortadadır. Oysa Molla Fenârî, bıraktığı eserler ve tesirleriyle Tasavvuf tarihinde çok önemli bir yere sahip olmasına rağmen, onun Tasavvuf anlayışı üzerinde bu branşta, makale hacmini aşan tek bir çalışma bulunmaktadır. Bu çalışma, Mustafa Aşkar'a ait "*Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*" (Ankara 1993) adlı yüksek lisans tezidir. Fenârî'nin vahdet-i vücûd görüşünün değerlendirildiği bu tez, Tasavvuf anabilim dalında tez formatında yapılan ilk ve tek çalışmadır. Hem Tasavvuf hem Osmanlı düşüncesinde bu kadar mühim bir şahsiyet olan Fenârî hakkında özellikle Tasavvuf sahasında yapılan çalışmalar, Fenârî'nin tanınması ve görüşlerinin bilinmesi noktasındaki ihtiyaca cevap verir nitelikte değildir. Dolayısıyla bu husus bizim bu konuyu çalışma sahası olarak seçmemizin en büyük sebeplerinden birisi olmuştur. Fenârî'nin Tasavvufla ilgili görüşlerinin daha çok nazarî ve teorik sahada bir başka deyişle vahdet-i vücûd çizgisinde olması sebebiyle, çalışmamız onun hayatının yanı sıra varlık ve bilgi anlayışı ekseninde şekillenmiştir.

Tezimiz bir giriş, üç bölüm ve ekler kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmı çalışmamızın konusu, amacı yöntemi ve temel kaynaklarına tahsis edilmiştir. Birinci bölüm müellifin hayatı, eserleri ve çalışmanın ana kaynağı olan *Misbâhu'l-üns* adlı eserinin incelenmesine ayrılmıştır. Burada öncelikle Fenârî'nin biyografisine, eserlerine ve Osmanlı düşüncesindeki yerine temas edilmiştir. Yine müellifin tasavvufî şahsiyeti birinci bölümde ele aldığımız konulardan biridir. Bu bölümde, tezimizin ana kaynağı olan *Misbâhu'l-üns*'ün yanı sıra, yine tezin önemli

kaynaklarından olan *Miftâhu'l-gayb* şerhlerinin tanıtımına, *Misbâh* ile irtibatları bağlamında yer verilmiştir.

İkinci bölümde müellifin varlıkla ilgili görüşleri incelenmiştir. Burada "Varlık"ın genel çerçevesi, Mutlak Varlık'ın tanımı ve bunlarla ilgili konular ele alınmıştır. Varlık anlayışının metafiziğin hemen hemen her meselesi ile irtibatlı olması, bu bölümün diğerlerine nispeten daha geniş olması sonucuna da yol açmıştır. Birçok irtibatından varlığın zuhûr sürecine ve Tasavvuf metafiziğinin en önemli bahislerinden olan varlık mertebeleri konusuna yine ikinci bölümde temas edilmiştir.

İki kısma ayrılan üçüncü bölümde ise, Konevî'nin adı ile adeta özdeşleşen tahkik kaideleri ve Molla Fenârî'nin bilgi anlayışı ele alınmıştır. İlm-i ilâhînin konu mesele ve ilkelerinden bahsedilerek, bu ilmin bilimler sınıflamasındaki yerine dikkat çekilmiştir. Bilgi konusu çerçevesinde aklın imkânı tartışılmış, böylece keşfi bilginin değeri ortaya konmaya çalışılmıştır. Marifetin gerçekleşme şartları ve bilginin elde edilme süreci gibi konular da yine bu kısımda incelenmiştir.

Özetle; tezin birinci bölümü Fenârî'nin hayatı ve *Misbâhu'l-üns*'ün Tasavvuf metafiziğindeki yerine tahsis edilmiş, ikinci bölümde varlık nazariyesi ve ona taalluk eden meseleler ele alınmış, üçüncü bölümde ise Fenârî'nin bilgi anlayışı değerlendirilmeye çalışılmıştır. Tezimizde *Misbâhu'l-üns*'ün müellif nüshasını, bir diğer yazma nüshayı ve matbû nüshayı mukayese ederek kullandık. Ancak dipnotlarda, kâmil bir metin olması, tahkik edilmiş olması ve kıymetli ta'likler içermesi sebebiyle matbû nüshayı kaynak olarak gösterdik. Kullandığımız diğer *Miftâhu'l-gayb* şerhlerinin ise matbû nüshaları olmaması sebebiyle onların da yazmalarını kullandık.

Burada Fenârî'nin görüşleri ve üslûbu ile ilgili olarak belirtmemiz gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Müellifimizin görüşlerinin oldukça kompleks ve ağır, Tasavvuf, Felsefe ve Kelâm ile olduğu kadar Mantık kaideleriyle de bağlantılı olması, bu görüşlerin anlaşılması kadar ifade edilmesini de zorlaştırmaktadır. Hatta bu hususta İznikî, Fenârî'yi, konuları felsefî zeminde inşâ ettiği gerekçesiyle eleştirmiştir. Ancak biz çalışmamızı oluştururken özellikle bazı teorik ve soyut

bahislerin mümkün olabildiğince anlaşılır olmasına ve daha ziyâde Tasavvufî perspektiften izah edilmesine dikkat ettik.

Çalışmamız sırasında karşılaştığımız bir zorluktan da burada bahsetmek istiyoruz. Bu zorluk, her türlü resmi işlemleri ve süreçleri tamamlamamıza rağmen, Topkapı Sarayı, Emanet Hazinesi, d. No: 1269'da kayıtlı ve müellifi meçhul olan *Şerhu Miftâhi'l-gayb* adlı yazmaya ulaşamamamızdır. Adı geçen kütüphanenin görevlileri, sırf keyfî tutumları sebebiyle bu eserin bir nüshasını bize vermemişlerdir.

Çalışmamızda desteğini esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Süleyman Toprak'a, her türlü ilmî katkı ve kıymetli fikirlerinden dolayı Prof. Dr. Dilaver Gürer'e, destek ve yardımları sebebiyle Prof. Dr. Reşat Öngören'e ve Prof. Dr. Ahmet Yılmaz'a, Fenârî'nin yazma eserlerine ve Fenârî bibliyografyasına ulaşmamdaki katkısından dolayı Prof. Dr. Abdürrezzak Tek'e, tezimde kullandığım bazı yazma eserlerin temini noktasındaki yardımı sebebiyle Yrd. Doç. Dr. Raşit Gündoğdu'ya ve Mevlânâ Müzesi Müdürü Yusuf Benli'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Tüm eksiklik ve kusurlar bizden, bütün güzellikler ve kemâlât Cenâb-ı Hak'tandır.

Betül GÜÇLÜ
Konya 2014

GİRİŞ

A. TEZİN KONUSU, YÖNTEMİ VE AMACI

Tezimizin konusu, telif ettiği çok değerli eserleri ve Osmanlı Tasavvuf düşüncesinde bıraktığı derin tesirleriyle Tasavvuf tarihinde oldukça mühim bir yere sahip olan Molla Fenârî'nin bilgi ve varlık görüşünün Tasavvuf bilim dalı çerçevesinde incelenmesidir. Bilindiği üzere, bilgi ve varlık konusu düşünce tarihinin olduğu kadar, İslâmî düşüncenin de en önemli konularından birisidir. İslâmî gelenekte İslâm düşüncesi sacayağının üç ayağını oluşturan Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf bilim dallarında her alanın kendi metoduna göre bilgi ve varlık konusunda oldukça kıymetli ve orijinal fikirlerin ortaya konduğunu ve bu alanda bir hayli geniş literatürün oluştuğunu söylemek mümkündür.

Tasavvuf tarihçileri Tasavvuf'u amelî ve nazarî olmak üzere iki ana alana ayırırlar. Bizim tezimizin konusunu oluşturan bilgi ve varlık meseleleri Tasavvuf'un daha çok nazarî alanında ele alınıp değerlendirilmiştir. Her ne kadar ilk zâhidlerden itibaren bilgi ve varlıkla ilgili meselelere değinilmiş olsa da bu konuların bir düşünce sistemi haline getirilmesinin İbn Arabî ile başladığını ifade edebiliriz. İbn Arabî takipçileri daha çok nazarî tasavvuf alanında eserler vermişler ve bu eserlerinde bizim de konumuz olan bilgi ve varlığa önemli bir yer ayırmışlardır. Bu ekolün köşe taşlarından birisi olan Molla Fenârî, İbn Arabî'nin en önemli takipçisi Sadreddîn Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ini şerh etmiş ve bu şerhte bilgi ve varlık konusunun kapsamına giren hemen hemen her meseleyi ayrıntılarıyla tahlil etmiştir. Tezde; *Misbâhu'l-üns*'ü esas alınarak Fenârî'nin diğer eserlerinden de istifade etmek sûretiyle onun bilgi ve varlık görüşünü ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Tezde, Fenârî'nin tasavvuf metafiziğiyle ilgili görüşlerine ve Ekberîye'nin Sadreddîn Konevî ile şekillenerek yeni bir sistem kazanan görünümüne ağırlık verilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Konevî'nin tasavvuf ilmine kazandırdığı yeni boyut tahlil edilerek Ekberî-Konevî fikirlerin Fenârî ekseninde anlaşılması

hedeflenmiştir. Öte yandan Molla Fenârî'nin bu çizgiye getirdiği yorumlama yöntemi ve kendisinden sonra bu gelenekte yer alan müelliflere yaptığı tesir ortaya konmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte müellifimizin kelâmcı ve mantıkçı kimliğinin açıkça yansıdığı görüşlerini tasavvuf metafiziği içinde nasıl harmonize ettiğine dikkat çekilmiştir.

Çalışmanın yöntemine gelince öncelikle belirtilmelidir ki, Fenârî'nin tasavvuf metafiziğine dâir tüm görüşlerini toplayan eseri *Misbâhu'l-üns*'tür. Az önce de belirttiğimiz gibi, bu eser onun Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ına yazılmış bir şerhtir. Fenârî, şerhini kaleme alırken Konevî'nin tüm eserlerindeki görüşlerini derleyip kendi düşünceleriyle bütünleştirmiş ve böylece *Misbâhu'l-üns*, Konevî'nin fikirlerinin bir mecmuası halini almıştır. Bu durum bizim çalışma yöntemimizde bir tercihe sebep olmuştur: Biz bu tezde Fenârî'nin başta *Misbâhu'l-üns* olmak üzere eserlerinde ele aldığı çeşitli görüşlerini belli bir kompozisyonla vermenin yanında, onun Konevî'nin görüşlerine yaklaşım tarzını, yani şerhçiliğini de ön plana çıkarmayı hedefledik. Bu noktada *Misbâhu'l-üns* ile aynı yelpazede yer alan diğer *Miftâhu'l-gayb* şerhleriyle sık sık mukayese yaparak, Fenârî'nin şerhçiliğinin onlar üzerindeki tesiri ve onlardan farklı yönlerini ortaya koymayı da ihmal etmemeye çalıştık. Eğer çalışmamız yalnızca Fenârî'nin marifet ve vücûd konusundaki fikirlerine odaklanmış olsaydı, bu çalışma kısmen de olsa Konevî'nin görüşleri üzerine yapılmış bir çalışma olmaktan kurtulamazdı. Nitekim Fenârî'nin yorumladığı birçok meseleyi Konevî daha önce ve sistemli bir şekilde ortaya koymuştur. Fenârî ise bunlara kendi usûlünce açıklamalar sağlamaya, çeşitli izahlarla daha net anlaşılmasını temin etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla tezimizi, *Misbâhu'l-üns*'ü diğer şerhlerle mukayese etmeye, şârihin konuları değerlendirme usûlüne ve bu minvalde Fenârî'nin tasavvufî görüşlerine ağırlık verecek şekilde yazmayı tercih ettik.

Çalışmamızın temel amacı Molla Fenârî'nin bilgi ve varlık anlayışının ortaya konulmasıdır. Bunun yanında Önsöz'de de zikrettiğimiz üzere, Tasavvuf anabilim dalında Molla Fenârî'nin tasavvufî görüşleri üzerine yapılmış ilk doktora olması sebebiyle müellifin tasavvuf ilmindeki yeri, bu ilme katkısı, eserleri ve görüşleriyle metafizik düşünceye yaptığı tesirlerini ortaya koymaktır. Öte yandan bu ilimde kurucu düşünür vasfını taşıyan Sadreddîn Konevî'nin Tasavvufu ilimler hiyerarşisine

sokma çabasına, müellifimizin yaptığı katkıyı da tezâhür ettirmek de tezimizin amaçları arasında yer almaktadır. Böylece hem Mola Fenârî'nin hem de *Misbâhu'l-üns*'ün Tasavvuf ve İslam düşünce tarihindeki yeri ve yine her ikisinin Osmanlı ilim ve medeniyetine katkılarının ortaya çıkması hedeflenmiştir.

B. TEZİN SINIRLARI

Çalışmamızda Fenârî'nin, *Misbâh*'ındaki bilgi ve varlık görüşlerini esas aldık. Bunu yaparken başta Konevî'nin eserleri olmak üzere *Miftâhu'l-gayb*'in diğer şerhlerini de dikkate alarak konuları incelemeye çalıştık. *Misbâh*'ta yer alan birçok konu daha önce İbn Arabî'den başlamak üzere, ekolün diğer mensupları tarafından da dile getirilmiştir. Çalışmamızın amaçlarından birisi, *Misbâhu'l-üns*'ün *Miftâhu'l-gayb* şerhçiliğindeki yeri olduğu için, biz konuları Fenârî öncesinden ziyade, *Misbâhu'l-üns* ile başlayan *Miftâhu'l-gayb* şerhlerini kullanarak ele aldık. Dolayısıyla tezimizde kullandığımız temel kaynakları Konevî'nin eserlerinden sonra *Misbâhu'l-üns* dışındaki diğer *Miftâhu'l-gayb* şerhleri teşkil etti.

Tezimizin ilk bölümünü Molla Fenârî'nin hayatı, eserleri, tasavvufî yönü ve tesirleri ile *Misbâhu'l-üns*'ün ve diğer *Miftâhu'l-gayb* şerhlerinin tanıtımına ayırdık. Bu bölümde yer alan, müellifimizin hayatı ve eserlerinden bahsettiğimiz kısmı olabildiğince detaylardan uzak tutmaya çalıştık. Ama hem Fenârî'nin hayatı hem de eserleriyle ilgili konularda, kaynaklarda ve araştırmalarda birtakım sıkıntılar olduğu için bu bölümü tezimizdeki genişlikte incelemeyi uygun ve gerekli gördük. Zira Tefsir, İslam Hukuku gibi branşlarda yapılan çok sayıdaki yüksek lisans ve doktora çalışmalarında, Fenârî'nin hayat hikâyesi oldukça detaylı olarak ortaya konmuştur. Bu hususta bilinenleri tekrarlamamanın gereksiz olduğunu düşünerek kendi yaptığımız bazı tespitlerle Molla Fenârî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili mühim hususların zikrine ağırlık vermeye çalıştık. İkinci bölümde Fenârî'nin varlık, üçüncü bölümde ise bilgi ile ilgili görüşlerini yukarıda çerçevesini çizdiğimiz sınırlar içinde tespit etmeye çalıştık.

Çalışmamızın zorluklarından en önemlisi, çalıştığımız şahsın bir şârih ve esas aldığımız kaynağın da bir şerh olması cihetiyle, şârih ile şerh edilen kişinin görüşlerinin ve şerh edilen eserle şerhin metninin birbirinden net olarak ayıramamaktan kaynaklanan zorluklar olduğunu belirtebiliriz. Zira Fenârî'nin, *Misbâhu'l-üns*'te ele aldığı meseleler, Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'da ele aldığı mevzûlara yaptığı yorumlardan ibarettir. Dolayısıyla her iki müellifin de görüşleri birbiriyle iç içe geçmiş durumdadır. Tezimizin yazımı sırasında, bir fikir gündeme geldiğinde, o fikri Fenârî'ye mi yoksa Konevî'ye mi nispet etmemiz gerektiği hususunda bizde zaman zaman tereddütler hâsıl olmuştur. Çünkü o fikri ortaya atan Konevî bile olsa, Fenârî bunları eserine aldığına göre bunlar aynı zamanda onun düşünce sisteminin de birer unsuru haline gelmiş olmaktadır. İşte böyle durumlarda mesela bir görüş Konevî'ye mi aittir, yoksa Fenârî bunu kendi görüşü olarak mı ortaya koymaktadır, bu net olarak tespit edilememektedir. Bu hususun zaman zaman bizi oldukça zorladığını belirtmek isteriz.

C. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Tezimizde kullandığımız temel kaynaklara ve onların değerlendirilmesine geçmeden önce, Fenârî hakkında yapılmış akademik çalışmalardan kısaca bahsetmek gerekmektedir. Bu çalışmaların bir kısmı Fenârî'nin hayatı ve eserleriyle ilgilidir. Diğer bir kısmı ise onun Tefsir, İslam Hukuku gibi bilim dallarındaki görüşleri ve daha çok da Fâtiha Sûresi tefsiri olan *Aynü'l-a'yân* adlı eseri üzerinde yapılmıştır.

Tespit edilebildiği kadarıyla müellifimiz üzerindeki ilk tez, onun hayatı ve ailesiyle ilgilidir. Tarih bölümünde yapılmış olan bu çalışma, Nuran Gülen'in "Molla Fenârî ve Ailesi" (İstanbul Üniv., Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1959, basılmamış lisans tezi) adlı tezdır. Bundan sonra yapılmış olan çalışma ise Edip Yılmaz'ın Arap-Fars Filolojisi bölümünde, "*Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Tavsihi*" (İstanbul Üniv., Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1975, basılmamış lisans tezi) adlı çalışmasıdır. Fenârî'nin hayatı ile ilgili üçüncü akademik çalışma, Sıtkı Güllü tarafından Arap Dili ve Edebiyatı branşında "*Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve*

Eserleri" (İstanbul Üniv., S.B.E., İstanbul 1990, basılmamış yüksek lisans tezi) adıyla yapılmıştır. Bunların yanında, Arap Dili bilim dalında hazırlanmış bir doktora da bahsetmemiz gerekmektedir. Tahsin Deliçay tarafından "*Muhammed Şâh ve Te'sîsü'l-Kavâid Harfen bi Harfin fi Şerhi Makâsıdı Esâsi's-Sarfı*" (Harran Üniv., S.B.E., Şanlıurfa 1998) adıyla çalışılmış bu tez, doğrudan Fenârî hakkında değilse de, oğlunun onun bir eserine yazdığı şerhin incelenmesi olup, müellifimizle ilgili geniş malumat içermektedir.

Tefsir alanındaki araştırmaların ilki, Mustafa Tuncer'e ait olan "*Molla Fenârî ve Fâtiha Sûresi Tefsiri*" (Ondokuz Mayıs Üniv., S.B.E., Samsun 1991, basılmamış yüksek lisans tezi) adlı çalışmadır. Bir başka yüksek lisans tezi ise Zülfikar Durmuş tarafından aynı branşta hazırlanan "*Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin Hayatı ve Aynü'l-a'yân Adlı Eserinin Tahlili*" (Erciyes Üniv., S.B.E., Kayseri 1992, basılmamış yüksek lisans tezi) isimli tezdır. Tefsir bilim dalında hazırlanmış bir başka yüksek lisans tezi ise Taha Boyalık'a ait "*Molla Fenârî'nin Aynü'l-Ayân Adlı Eserinin Mukaddimesi -Tahlil ve Değerlendirme-*" (Marmara Üniv., S.B.E., İstanbul 2007, basılmamış yüksek lisans tezi) isimli çalışmadır. Recep Şehidoğlu ise "*Molla Fenârî ve Tefsir Metodu*" (Ankara Üniv., S.B.E., Ankara 1992, basılmamış doktora tezi) adıyla Fenârî hakkında bir doktora çalışması yapmıştır. Bu branşta yakın dönemde kaleme alınmış bir diğer doktora tezi ise Mehmet Çiçek'in "*Molla Fenârî ve Fazlur Rahman'ın Kur'ân'a Yaklaşımları*" (Yedirenk Yay., İstanbul 2012) adlı eseridir.

İslam Hukuku bilim dalında yapılmış "*Molla Fenârî ve Fusûsu'l-Bedâyî'deki Metodu*" (İşaret Yay., İstanbul ts.) adlı doktora tezi Hakkı Aydın tarafından hazırlanmıştır.

İslam Tarihi branşında Tubanur Saraçoğlu'nun hazırladığı yüksek lisans tezi "*Molla Fenârî ve Ailesinin Bursa Kültürüne Katkıları*" (Uludağ Üniv., S.B.E., Bursa 2009, basılmamış Yüksek lisans tezi) başlığını taşımaktadır.

Tasavvuf bilim dalında Fenârî üzerine yapılmış ilk ve tek lisans üstü çalışma ise Mustafa Aşkar'ın "*Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*" (Muradiye Kültür Vakfı Yay., Ankara 1993) adlı yüksek lisans tezidir.

Molla Fenârî hakkındaki makalelerin sayısı bir hayli fazladır. Onun İslâmî ilimlerin Tefsir, İslam Hukuku, Kelâm, Mantık ve Tasavvuf sahalarında eserler yazması yanında, şeyhülislamlık, kadılık ve müderrislik yönlerinin de bulunması, pek çok ilim adamının ona rağbet etmesine sebep olmuştur. Fenârî üzerine kaleme alınan makalelerin de tıpkı tezler gibi onun tasavvufî kimliğinden çok diğer özellikleri odağında yoğunlaştığı görülmektedir. Fenârî üzerine yayınlanmış tüm makaleler ve ansiklopedi maddelerinin bir listesi K. Gömbeyaz tarafından Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu'nda (Bursa 2009) "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası" adlı tebliğde bildiri olarak sunulmuş ve bildiriler kitabında yayınlanmıştır. Tebliğin adından da anlaşılacağı üzere K. Gömbeyaz, bir yandan Fenârî'ye nispet edilen eserlerin aidiyetini incelemiş, diğer yandan da Molla Fenârî hakkında yapılmış hemen hemen bütün çalışmaların bir listesini sunmuştur. Esasen biz de Gömbeyaz'ın listesinde sunduğu çalışmaların neredeyse tamamını tezimizin çeşitli bölümlerinde kaynak olarak kullandık ve onun tebliğinden bu şekilde istifade ettik. Her ne kadar biz Fenârî hakkında yapılmış diğer makaleleri, çalışmamızda ikincil kaynaklar olarak kullanmış olsak da, çalışmamız Fenârî'nin tasavvufî görüşleri odaklı olduğu için, burada, Fenârî'nin tasavvufî kimliği ile alakalı olarak, hem Gömbeyaz'ın tebliğinde belirttiği hem de bu tebliğden sonra kaleme alınmış olan makaleleri zikretmeyi gerekli görüyoruz. Bu çalışmalar şunlardır:

1. Aşkar, Mustafa, "Molla Fenârî'nin Şeyh Hamid el-Velî ile Münasebetleri ve Dönemin Tasavvufî Yapısına Bir Bakış", *XIII ve XIV. Yüzyıllarda Kayseri'de Bilim ve Din Sempozyumu*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1998, s. 131-142.

2. Aşkar, Mustafa, "Osmanlı Devleti'nde Alim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk Şeyhülislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı", *Osmanlı Ansiklopedisi*, (edt. Güler Eren), Ankara 1999, c. IV, s. 416-426.

3. Öngören, Reşat, "Osmanlı Devletinin İlk Şeyhülislâmı Molla Fenârî'nin Tasavvufî Yönü", *Türkler Ansiklopedisi*, (edt. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, c. XI, s. 114-119.

4. Aşkar, Mustafa, "Molla Fenârî'nin 'Şerhu Dîbâceti'-l-Mesnevî' Adlı Risâlesi ve Tahlili", *Tasavvuf Dergisi*, sy. 14, Ankara 2005, s. 83-102.

5. Fenârî, Muhammed b. Hamza, "Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubâî'nin Şerhi", trc.: Semih Ceyhan, *Tasavvuf Dergisi*, sy. 27, İstanbul 2011, s. 321-327.

6. Godlas, Alan, "Molla Fanârî and the Misbâh al-Uns: The Commentator and the Perfect Man", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 31-45.

7. Aşkar, Mustafa, "Osmanlı'nın Kuruluş Döneminde bir İbn Arabî Takipçisi: Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 271-290.

8. Kılavuz, Ulvi Murat, "Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Molla Fenârî'de Esmâ-i Hüsnâ", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 291-3011.

9. Çift, Salih, "Osmanlı'da Sûfî-Devlet İlişkilerinin Prototipi Olarak Molla Fenârî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 337-343.

10. Ceyhan, Semih, "Osmanlı Düşüncesinin Mimarlarından Molla Mehmed Fenârî ve Şerhu Dîbâceti'-Mesnevî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 345-374.

11. Tek, Abdürrezzak, "Molla Fenârî'nin Tasavvufî Kimliği", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 441-458.

12. Eichner, Heidrun, "Intertextuality and Intellectual Affiliations: The Case of Molla Fanârî's Ontology", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*,

edt.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 459-466.

Molla Fenârî'nin hayatı, eserleri ve düşünce sistemine ışık tutmaları bakımından buraya kadar bahsi geçen çalışmaların her biri önemli ve kıymetlidir. Zîrâ Molla Fenârî kadar önemli bir ilim adamı ve mutasavvıf hakkında yazılanların hepsi onun anlaşılmasına mühim katkılar sağlamıştır. Hayatının, vefatından bir asır sonra kaleme alınması, onunla ilgili bazı hususların kapalı kalmasına sebep olmuş daha sonra yapılan çalışmalarda da bu kapalılıklar aşılamamıştır.

Çalışmamızda kullandığımız temel kaynaklara gelince bunları; Fenârî'nin kendi eserleri, Konevî'nin eserleri, *Miftâhu'l-gayb* şerhleri ve Ekberî geleneğin diğer kaynakları olarak dört gruba ayırmamız mümkündür:

1. Fenârî'nin Kendi Eserleri

a) *Misbâhu'l-ns*: Oldukça hacimli ve muhtevâsı zengin olan bu eserin, Molla Fenârî'nin tüm tasavvufi görüşlerini içerdiğini sleyebiliriz. Bu bakımdan *Misbâhu'l-ns*, bizim tezimizin en temel kaynağıdır. Çünkü müellifin Tefsir, Kelâm, Mantık gibi sahalarda yazdığı eserler, genellikle onun bu alanlardaki görüşlerini kapsamaktadır. Tasavvufla alakalı risâleleri ise *Misbâh*'taki görüşlerinden çok farklı olmayıp, birkaç varak gibi kkuc hacimlere sahiptirler. Bu sebeple onun tasavvufi görüşlerini ele aldığımız çalışmamızın ana kaynağı *Misbâh* olmuştur. *Misbâh*'ın elimizde müellif nüshası da dahil pek çok yazma nüshası mevcuttur. Bununla birlikte biz daha kullanışlı olduğu için tahkikli nüshayı, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1554 numaradaki müellif nüshası ve Süleymaniye Ktp., şehit Ali Paşa, 1274 numarada kayıtlı olan nüshasıyla karşılaştırmak sretiyle kullandık. Fakat dipnotlarda kaynak olarak, tahkikli olması sebebiyle matb nüshayı gösterdik. Tahkikli nüsha, Mirza Hâşim Işkrî, Âyetullah Humeynî, Seyyid Muhammed Kummî, Muhammed Rızâ Kumşeî ve Hasanzâde Amlî'nin talikatları ve İzniki'nin *Fethu Miftâh*'ından da bazı notlarla birlikte, Muhammed Hâcevî tarafından hazırlanıp neşredilmiştir (İntişârât-ı Mevlâ, birinci baskı, Tahran 1374).

b) Aynü'l-a'yân: Fenârî'nin Fâtiha Sûresi'ne yazdığı bir tefsirden ibaret olan bu eser, tezimizin kaynakları arasındadır. Tasavvufî bir tefsirden ziyade klasik tefsirlere daha yakın olan *Aynü'l-a'yân*, Fenârî'nin varlık ve bilgi anlayışını kısmen içermektedir. Bu itibarla eser, bilgi ve varlığa taalluk eden meseler çerçevesinde kısmî olarak tezimize kaynaklık etmiştir.

c) Diğer risâleleri/eserleri: Çalışmamızda Molla Fenârî'nin, tasavvufla alakalı *Risâle fî beyânî vahdeti'l-vücûd*, *Şerhu Rubâî-yi Şeyh-i Ekber* ve *Şerhu Dîbâce-i Mesnevî* isimlerindeki risâleleri de kullanılmıştır. Ancak söz konusu risâleler, hem hacim olarak hem de muhtevâ olarak *Misbâh*'la mukayese edilemeyecek kadar küçük oldukları ve özellikle de onlarda bulunan bilgiler zaten *Misbâh*'ta yer aldığı için çalışmamızda bunları ancak bazı atıflar yapmak suretiyle kullanmak zorunda kaldık. Bu risalelerden daha fazla istifade etme imkânımız olmadı. Öbür taraftan, Fenârî'nin tasavvufla ilgili iki temel eserinin bulunduğunu ve bunların *Misbâh* ve *Aynü'l-A'yân* olduğunu, diğer eserlerinin küçük risâlelerden meydana geldiğini bir kere daha vurgulamak isteriz. Şunu da ifade edelim ki, biz çalışmamızda her ne kadar *Misbâh*'ı esas almış olsak da, Fenârî'nin konumuzla ilgili fikirlerini bulabildiğimiz yukarıda adlarını saydığımız diğer eserlerini de temel kaynak olarak kullandık.

2. Konevî'nin Eserleri

Bilindiği gibi *Misbâhu'l-üns* Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* adlı eserinin şerhidir. Fenârî, *Misbâh*'ı, Konevî'nin neredeyse tüm kitaplarından istifade ederek, hatta onlardan zaman zaman uzun nakiller yapmak sûretiyle telif etmiştir. Bu durum, bizi çalışmamızda Konevî'nin eserlerine başvurmaya sevk etmiştir. Dolayısıyla tezimizin Fenârî'nin eserlerinden sonraki ana kaynakları Konevî'nin kitapları olmuştur. Bu eserler arasında ilk sırayı tabiatıyla *Miftâhu'l-gayb* alırken, en çok istifade ettiğimiz diğer kaynak ise bir Fâtiha Sûresi tefsiri olan *İ'câzü'l-beyân*'dır. Bunların yanı sıra Sadreddîn Konevî'nin *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, *el-Fükûk*, *en-Nusûs*, *Şerhu erbâine hadîsen*, *er-Risâletü'l-müfessaha* ve onun Nasîreddîn Tûsî ile yazışmalarından oluşan *el-Mürâselât* adlı eserleri de tezimizin birincil kaynakları arasındadır.

3. *Miftâhu'l-gayb* Şerhleri

Tezimizin amacı ve yöntemi konusunda da belirttiğimiz gibi, *Misbâhu'l-üns*'ün, *Miftâhu'l-gayb* üzerine yazılmış diğer şerhlere tesirini ve onlardan farklı yönlerini ortaya koymak çalışmamızın hedefleri arasındadır. Bahsi geçen hedefi gerçekleştirebilmek için Fenârî'nin *Misbâh*'taki görüşleri, diğer *Miftâh* şerhleriyle mukâyese edilerek ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu şerhler de, tezimizde sıklıkla müracaat ettiğimiz kaynaklar olmuştur. Bizim tespitlerimize göre bunların hepsi el yazması halindedir ve kütüphanelerimizde birçok farklı nüshası bulunmaktadır. Biz bu el yazmalarından uygun gördüğümüz birer tanesini esas aldık ve bunlardan konuları karşılaştırmalı şekilde işlemekte istifade ettik. Kullandığımız bu *Miftâh* şerhleri ve esas aldığımız nüshaları şunlardır:

1. Kutbeddînzâde İznikî (v. 885/1480), *Fethu Miftâhi'l-gayb*, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, d. no: 1632, 335 vr. 877/1472 tarihinde, yazımı tamamlandıktan üç yıl sonra müellif tarafından kontrol edilmiş bir nüshadır.

2. Ahmed İlâhî (v. 886/1481?), *Mevâcîdü'z-zevk bi-lâ-reyb*, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, d. no: 414, 423 vr. Müellif hattıyla yazılmış nüshadır.

3. Ahmed. b. Abdullah Kırımî, vefat tarihi bilinmemekle birlikte Fatih döneminde yaşadığı kesindir. *Şerhu Miftâhi'l-Gayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, d. no: 695, 295 vr. Nasuh el-Vahyî el-Akyazî tarafından 1023/1614 yılında istinsah edilmiştir.

4. (Şarihi meçhul; şarihin ismi bilinmemekle birlikte, eserinden onun Fatih döneminde yaşadığı anlaşılmaktadır), *Esrâru's-şühûdi'l-hâsil min fethi'l-vücûd*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyeddin Efendi, d. no: 1726, 264 vr, istinsah tarihi 913/1507'dir ve bilinen tek nüshadır.

5. Osman Fazlı Atpazârî (v. 1102/1691), *Misbâhu'l-kalb Şerhu Miftâhi'l-Gayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, d. no: 511, 91 vr. Müellif hattıyla yazılmış nüshadır.

6. Abdurrahman Rahmi Bursevî (v. 1173/1759), *Şerhu Miftâhi'l-Gayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, d. no: 286, 209 vr. Bu nüsha, 1158-

1164/1745-1750 tarihleri arasında istinsah edilmiştir ve tespit edebildiğimiz kadarıyla bilinen en eski nüshadır.

Çalışmamızda yukarıda adları geçen şerhleri Fenârî'nin görüşleriyle mukâyese etmek sûretiyle kullandık. Bu eserlerden istifade ederken, onlarda olup da Fenârî'ninkinden farklı olan görüşleri kullandık. Böylece Fenârî'den farklı yönlerini tespit etmeye çalıştık. Benzer yorumları ise dikkate almadık. Fenârî'nin bu şerhlere tesirlerini ise bu şerhleri tanıttığımız bölümde tespit etmeye çalıştık. Bu da bizim *Miftâhu'l-gayb* şerhçiliğinde Fenârî'nin ve *Misbâhu'l-üns*'ün yerini ortaya koymamızı sağladı. Çünkü bizim ana kaynağımız olan *Misbâh* ile bu eserler, aynı kitabın şerhleri olma noktasında ortaktırlar. Bu husus, Molla Fenârî ile diğer *Miftâhu'l-gayb* şârihlerinin, Konevî'nin görüşlerine yaklaşım ve değerlendirme tarzlarının, şerh yöntemlerinin kıyaslanmasına imkân tanımıştır.

4. Ekberî Geleneğin Diğer Kaynakları

Fenârî, görüşlerini izah ederken Konevî'nin eserlerinin yanı sıra İbn Arabî'nin *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem* adlı eserlerinden istifade etmiştir. Bunlarla birlikte Cendî'nin ve Kâşânî'nin *Fusûs* şerhlerinin, Fergânî'nin İbnü'l-Fârız'ın *et-Tâiyye*'sine yazdığı şerhin, Fenârî'nin müracaat ettiği kaynaklar arasında olması, bizi çalışmamızda bunları kullanmaya sevk etmiştir. Öte yandan Fenârî, *Misbâh*'ta kendilerine atıfta bulunsun veya bulunmasın, biz Fenârî'nin varlık ve bilgi görüşlerinin anlaşılmasına katkı sağladığı için İbn Arabî takipçilerinin kitaplarını da tezimizde kullandık.

BİRİNCİ BÖLÜM
MOLLA FENÂRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ
VE
MİSBÂHU'L-ÜNS

I. MOLLA FENÂRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ VE TESİRLERİ

A. HAYATI

1. DOĞUM TARİHİ, DOĞUM YERİ VE AİLESİ

Molla Fenârî'nin yaşadığı 751-834/1350-1431 yılları arasındaki dönem,¹ Osmanlı Devleti'nin sınırlarını genişletmeye başladığı, kuruluş devrine rastlamaktadır. Bu süreç, beş Osmanlı padişahının hüküm sürdüğü bir dönemdir. Bu padişahlar sırasıyla Orhan Gazi (1326-1360), I. Murad (1360-1389), Yıldırım Bayezid (1389-1402), Çelebi Mehmed (1413-1421), II. Murad (1421-1451)'dir. Osmanlı Beyliği özellikle I. Murad devrinden itibaren, Anadolu ve Balkanlarda girişilen faaliyetlerle beylikten çıkarak devlet olma yoluna girmiş ve askerî-ilmî müesseselerini kurmaya başlamıştır.² 1402 Ankara savaşına kadar genellikle savaşlardan galibiyetle çıkan ve topraklarını genişleten Osmanlı Devleti, Timur tarafından yenilgiye uğratıldıktan sonra bir süre kendine gelememiş, taht kavgalarının da devam etmesiyle fetret devrine girmiştir.³ Ancak Çelebi Mehmed'in gayretleriyle bu dönemin olumsuz etkileri silinmeye çalışılmıştır. Askerî sahada bu hareketlilik devam ederken, bu dönemde sosyal yapıda tarikatlerin faal olduğu ve tarikat zümrelerinin yöneticiler tarafından desteklendiği bilinmektedir.⁴ Hükümdar ve vezirlerin sûfilere gösterdiği yakın ilgi sayesinde diğer bazı tarikatlerle birlikte

¹ Molla Fenârî'nin yaşamış olduğu dönem olan XIV. yy.'ın ikinci yarısı ile XV. yy.'ın ilk yarısında Osmanlı topraklarında ve dünyanın diğer bazı bölgelerinde meydana gelen olayların kronolojik bir listesi için bkz.: Sevim, Sezâi, "Emir Sultan Devrinin Siyâsî Gelişmeleri", *Emir Sultan Sempozyum Bildirileri*, Yıldırım Belediyesi Yay., Bursa 2012, s. 54-59. Bu dönemde Bursa'daki siyâsî, sosyal, ekonomik, ilmî ve kültürel durum için bkz.: Karataş, Ali İhsan, "Emir Sultan'ın Yaşadığı Asrın Bursa'sına Genel Bir Bakış", *Emir Sultan Sempozyum Bildirileri*, Yıldırım Belediyesi Yay., Bursa 2012, s. 61-70.

² Emecen, Feridun, "Osmanlılar (Siyasi Tarih/Klasik Dönem)", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, s. 490-495.

³ Yıldız, Hakkı Dursun (edt.), *Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul 1989, c. X, s. 167.

⁴ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1982, c. I, s. 533.

Bistâmiye, Zeyniye, gibi tarîkatler ve Ekberîye mektebinin düşüncelerinin yaygınlaştığı görülmektedir. Bahsi geçen teşekkül devrinde iktisâdî faaliyetler de devletin gelişmesine paralel olarak artmakta, pek çok farklı alanda geniş ticaret ağları bulunmaktadır.⁵

Osmanlı devletinin kuruluş dönemindeki ilmî zihniyet, Anadolu Selçuklu vasıtasıyla gelen İslâm medeniyetinin bir devamı olduğundan, kuruluş veya başlangıç dönemi havası taşımamaktadır. Çünkü Selçukludan gelen kurumsallaşmış ve oldukça yüksek seviyedeki ilim anlayışı, Osmanlı'nın devletleşmeye başladığı dönemde de aynen devam ettirilmiş, bu sebeple devletin gelişerek tüm dünyaya hitap eden bir ilim merkezi haline gelmesi uzun yıllar almamıştır. Fenârî'nin hayatta olduğu dönem olan XIV. yy.'ın ikinci ve XV. yy.'ın ilk yarısı, Osmanlı Devleti'nin ilmî bakımdan hızla ilerlediği bir süreçtir. Zira ilk Osmanlı medresesi İznik'te Orhan Gazi tarafından 1331 tarihinde, İznik Orhaniyesi adıyla kurulmuştur. Burası Bursa ve Edirne başkent olduktan ve oralarda devirlerinin en yüksek ilim merkezleri açıldıktan sonra da değerini kaybetmemiş, ünlü âlimler burada tedriste bulunmaya devam etmiştir.⁶ 1338 yılında ise Bursa'da *Saint Elle Manastırı*'ndan çevrilme olduğu için Manastır Medresesi denilen bir başka medrese daha kurulmuştur. Bursa başkent olduktan sonra Yıldırım Bayezid tarafından yaptırılan medrese ile, özellikle, Çelebi Sultan Mehmed tarafından Bursa'da kurulan Sultaniye Medresesi, buranın bilim merkezi haline gelmesinde büyük rol oynamıştır.⁷ Bursa XIV. asrın sonunda Anadolu'nun her bakımdan büyük bir şehri ve ülkenin her tarafından gelen bilginlerin ve sûfilerin yerleştiği bir kültür havzası halini almıştır. Daha sonra burada ders verecek müderrislerden birçoğu Molla Fenârî'nin öğrencisi olduğu gibi, onun Fenârîzâdeler adıyla bilinen torunlarıdır.⁸ Edirne'nin başkent olması üzerine buradaki medreseler ön plana çıkmıştır. Mesela, II. Murad tarafından buradaki Edirne Külliyesi'nde yaptırılmış olan Dârü'l-Hadîs, en yüksek seviyedeki medrese olması bakımından, bu şehrin bir ilim merkezi haline gelmesini sağlamıştır. Nitekim tarihin

⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. II, s. 681.

⁶ İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yay., İstanbul 1997, c. I, s. 214; Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1984, s. 68, 72.

⁷ Osmanlı'da kurulan ilk medreseler, bunların müderrisleri ve eğitim seviyesi hakkında detaylı bilgi için bkz.: Baltacı, Cahit, *Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, s. 15.

⁸ Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 82, 108, 120. Walsh, J. R., "Fenârî-zâde" *Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden 1983, c. II, s. 879.

akışı içinde bu külliyyede Taşköprüzâde (v. 968/1561), Kemalpaşazâde (v. 940/1534), Kadızâde (v. 988/1580) gibi ünlü düşünür ve müderrislerin çeşitli dersler verdiğini görmekteyiz.⁹ İznik Orhaniyesi'nin kuruluşundan Yıldırım Bayezid devrine kadar geçen yaklaşık yetmiş yıllık bir dönemde medreseler ilk kez teşkilatlanmışlardır ve 1471'de Fatih tarafından kurulan Sahn-ı Semân medreselerine kadar yeni bir yapılanmaya gidilmemiştir.¹⁰

Devrin genel panoramasını bu şekilde özetledikten sonra Fenârî'nin hayatına geçebiliriz. Osmanlı'nın kuruluş dönemi âlim ve mutasavvıflarının ileri gelenlerinden ve Ekberîye geleneğinin bu dönemdeki temsilcilerinden biri olan Fenârî'nin tam adı, Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî er-Rûmî'dir.¹¹ Şârihimiz ise kendisini Muhammed Fenârî diye tanıtmaktadır. Nitekim fetvâ ve çeşitli yazılarının altında "el-fâkîr Muhammed el-Fenârî" şeklinde imzâsının bulunması buna delâlet etmektedir.¹² Meşhur adıyla Molla Fenârî¹³ ve İbnü'l-Fenârî diye de anılan müellifimizin 751/1350 yılının Safer/Nisan ayında doğduğu konusunda genellikle kaynaklar müttefiktir.¹⁴ Hüseyin Hüsâmeddîn ise kaynak belirtmeksizin, Fenârî'nin Safer ayının on beşinde doğduğunu ilave etmektedir.¹⁵

Doğum tarihindeki bu kesinliğe karşılık, Fenârî'nin doğum yeri ve kendisine verilmiş olan fenerci veya fenerli anlamındaki "*Fenârî*" lakabı konusunda farklı

⁹ Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 147; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, s. 20.

¹⁰ Öktem, Ülker, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe", *A.Ü. O.T.A.M. Dergisi*, sy. 15, Ankara 2004, s. 273-274.

¹¹ Molla Fenârî'nin öğrencilerinden olan meşhur muhaddis İbn Hacer el-Askâlânî Mısır'da Fenârî'yle görüşmüş ve ondan icâzet almıştır. Bu birliktelik esnasında İbn Hacer, Fenârî'nin bizzat kendisinden dinlediği hayat hikâyesini, *İnbâu'l-gumr* adlı eserine almıştır. İbn Hacer burada Fenârî'nin adını yukarıda geçtiği şekilde vermektedir. (Bkz.: Askâlânî, İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 378.) Aynı isimlendirmeye şu eserlerde de rastlanmaktadır: Suyûtî, Celâleddîn, *Buğyetü'l-vuât*, tah.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut ts., c. I, s. 97; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin*, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrut ts., c. IX, s. 272; Serkîs, Yûsuf İlyân, *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-arabiyye ve'l-muarraba*, Kahire 1928, c. II, s. 1460; İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1979, c. VII, s. 209; Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm*, Beyrut, 1984, c. VI, s. 110.

¹² Ahmed Refik, *İlmiye Salnâmesi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1334, s. 323-326; Hüseyin Hüsâmeddîn, "Molla Fenârî", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, yıl 16, sy. 95, İstanbul 1926, s. 370.

¹³ M. Hızlı'ya göre, Molla kelimesi "men lâ nazîre leh" (dengi, benzeri olmayan kimse) tabirinden zamanla kısaltılarak "munla" veya "monla" şeklinde söylenmesiyle oluşmuş, daha sonra da kelime "molla" şeklini almıştır. Bu tabir, yüksek paye kazanan ilim adamları, ilmî ve sosyal mevkiisi yüksek olanlar ve birinci sınıf kadılar için kullanılmıştır. (Bkz.: Hızlı, Mefail, *Molla Fenârî*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2009, s. 18.)

¹⁴ Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, c. I, s. 98; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. VII, s. 209; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ts., c. II, s. 266.

¹⁵ Hüseyin Hüsâmeddîn, "Molla Fenârî" sy. 95, s. 370.

görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerden birisi Molla Fenârî'nin, Bursa-İnegöl yakınlarındaki Fenâr (Fener) köyünde doğduğu tezine dayanmaktadır; bu sebeple kendisi mezkûr lakapla anılagelmiştir.¹⁶ Bazı müellifler ise Fenâr köyünün Maverâünnehir bölgesinde olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁷ Eserlerin genelinde Fenâr adlı köye mensup olduğu bilgisi verilirken, buranın Bursa civarında mı veya Maverâünnehir bölgesinde mi olduğuna dair bir açıklama yer almamaktadır.¹⁸ Walsh herhangi bir kaynağa atıf yapmaksızın Bursa'da doğduğunu zikretmektedir.¹⁹ Müstakimzâde ise *Mecelletü'n-nisâb*'ında bahsi geçen yerin Lârende/Karaman'da ya da Amasya civarında olduğuna dair görüşler bulunduğunu, fakat kendi kanaatine göre Rumeli'de Selânik yakınlarında bir kasaba olduğunu söylemektedir. Yine aynı müellif, bu köyün Maverâünnehir taraflarında, Horasan bölgesinde bulunduğu bilgisinin Fenârî'nin torunlarından nakledildiğini de kaydetmektedir.²⁰ Bir diğer görüşe göre Fenârî, fencilik mesleğiyle uğraşmış ve bu sebeple kendisine bu lakap verilmiştir.²¹ Öte yandan, Bursalı Mehmed Tâhir ise Bursa vefayâtını bildiren *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân* adlı eserin kenarında Molla Fenârî'nin Emir Sultan'a bir fener hediye ettiğini ve Emir Sultan'ın ona bu lakabı verdiğini zikretmektedir.²²

¹⁶ Münecimbaşı Ahmed Dede, *Sahâifü'l-ahbâr fî vakâyü'l-a'sâr*, sad.: İsmail Erünsal, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ts., c. I, s. 282; Akansu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislamı, Ayyıldız Matbaası*, Ankara 1972, s. 1; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984, s. 228.

¹⁷ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1990, c. I, s. 273; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz.: F. Yavuz- İ. Özen, Meral Yay., İstanbul ts., c. I, s. 314; Cunbur, Müjgan, "İlk Türk Osmanlı Şeyhülislamı Molla Fenârî" *Türk Yurdu*, İstanbul 1960, s. 17; (heyet), "Fenârî Mehmet Şemseddin", *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1968, c. XVI, s. 229.

¹⁸ Mecdî Mehmed Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, haz.: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989, c. I, s. 47; Ahmed Refik, *İlmiye Salnâmesi*, s. 322; Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn, *Devhatü'l-meşâyih*, İstanbul 1341, s. 3; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, Bilmen Yay., İstanbul 1970, c. I, s. 363; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul 1314, c. V, s. 3436; Cezzâr, Fikri Zeki, *Medâhilü'l-müellifin*, Riyad 1994, c. III, s. 1776-1777.

¹⁹ Walsh, "Fenârî-zâde", c. II, s. 879.

²⁰ Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn, *Mecelletü'n-nisâb*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, d. no: 628, vr. 341b. Ayrıca bkz.: Yılmaz, Ahmet, *Mecelletü'n-Nisâb Fihristi*, S.Ü. Vakfı Yay., Konya 2000, s. 84.

²¹ Bu görüşte olan Suyûtî, bu bilgiyi Molla Fenârî'nin talebesi olan üstadı Muhyiddîn Kâfiyeci'den öğrendiğini belirtmektedir. (Bkz.: Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, c. I, s. 97.) Leknevî de Suyûtî'yi kaynak göstererek aynı bilgiyi paylaşır. (Bkz.: Leknevî, Muhammed b. Abdülhalim, *el-Fevâidü'l-behiyye*, İstanbul 1324, s. 127; ayrıca bkz.: İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. VII, s. 209.) Ziriklî ise bahsi geçen nisbeyi "Fenârî" veya "Fenerî" olarak verse de biz bunun doğru olmadığı kanaatindeyiz. (Bkz.: Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VI, s. 110).

²² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 315.

Tüm bu görüşler içerisinde öne çıkan kanaate göre "*fenârî*" lakabı ona doğduğu köye nispetle verilmiştir.²³ Zira ileride de belirteceğimiz üzere Fenârî'nin sanatı fenercilik değil, ipekçilik olduğu için, onun doğduğu yere nispetle bu lakabı alması daha makul gözükmemektedir.²⁴ Taşköprüzade, Suyûtî'den naklen, onun fenercilik mesleğine nispetle bu adı almadığını bilakis, Fenâr köyüne mensup olduğu için bu nisbetle anıldığını zikretmektedir.²⁵ Molla Fenârî hakkında kapsamlı bir biyografi denemesi kaleme almış olan Hüseyin Hüsameddîn, Molla Fenârî'nin, Ali Paşa mescid ve zâviyesinin vakıf kaydındaki imzasında bulunan Muhammed b. Hamza 'Geredî/Kürdî' (کردی) ibaresinden onun Geredeli yahut Kürt olma ihtimalini zikretmektedir.²⁶

Molla Fenârî'nin nisbesi ile ilgili görüşler verilirken mezkûr köyün bulunduğu bölge hakkında da bazı bilgiler vermiştik. Fenârî ile ilgili günümüzde yapılan çalışmalarda onun Mâverâünnehir bölgesinden göç ederek Anadolu'ya geldiği düşüncesi daha yaygındır. Zira doğduğu tarih olan 1350 yılı, o dönemde Moğol istilası sonrası Anadolu'ya yapılan göçlerin devam ettiği bir sürece tekâbül etmektedir. Bununla birlikte Müstakimzâde'nin Fenârî'nin çocukları ve torunlarının ailenin o coğrafyadan geldiğini söylediklerini rivayet etmesi bu kanaati güçlendirmektedir.²⁷

Soyu ve annesi hakkında fazla bilgi bulunmayan Fenârî'nin babası, dönemin sûfilerinden Nureddîn Hamza b. Muhammed b. Muhammed b. Hamza'dır.²⁸ Kaynaklarda, Fenârî'nin, babasından Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ini okuduğu zikredilmektedir. Bu bilgi babasının da Ekberîye geleneğinin fikirlerine bağlı olduğunu göstermesi açısından mühimdir. Hatta bazı rivâyetlerde babasının

²³ Bu konudaki yorumları için bkz.: Aşkar, Mustafa, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Murâdiye Kültür Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 25.

²⁴ Yıldırım, Aydın-Yılmaz, Edip, "İlk Osmanlı Şeyhülislamı Molla Fenârî", *Diyanet İlmî Dergi*, sy. 3, Ankara 1995, s. 71.

²⁵ Taşköprüzade, İsmâeddîn Ahmed b. Mustafa, *Mevzûâtü'l-ulûm*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1313, c. I, s. 572.

²⁶ Hüseyin Hüsameddîn, "Molla Fenârî", sy. 95, s. 375.

²⁷ Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, vr. 341b; Çoruh, Şinasi, "Türk Anadolu'da İlim Tarihinin İlk Büyük Siması, İlk Osmanlı Şeyh-ül-İslâmı Molla Fenârî", *Türk Kültürü*, sy. 120, Ankara 1972, s. 41; Aşkar, *Molla Fenârî*, s. 26.

²⁸ Hüseyin Hüsameddîn, "Molla Fenârî", sy. 95, s. 329.

Konevî'nin öğrencilerinden veya halîfelerinden olduğu rivayet edilse²⁹ de bu, tarihen mümkün gözükmemektedir. Konevî'nin 672/1274'te vefat ettiği göz önünde bulundurulursa, Fenârî'nin doğduğu tarih olan 751/1350 yılında babasının doksan-yüz yaşlarında olması gerekir ki, bu mümkün değildir. Onun görüşlerine bağlılığı sebebiyle kaynaklarda öğrencisi olduğu rivayet edilmiş olabilir. Yalnızca bir kaynakta rastladığımız bilgiye göre Fenârî'nin babası Konevî'nin halifelerindendir.³⁰

Klasik tarih kaynakları Fenârî'nin eşi/eşleri hakkında herhangi bir bilgi vermezken, yakın dönem araştırmacılarından Ziya Şâkir, onun Karamanoğlu Mehmed Bey'in yeğenlerinden Gül Hatun'la evlendiğini zikretmektedir. Ziya Şakir dışında hiçbir yerde zikredilmeyen bu bilgiyi M. Aşkar ihtiyatla karşılamaktadır.³¹ Beş erkek bir kız olmak üzere altı çocuğu olan³² Molla Fenârî'nin evlatları hakkında ise pek çok yerde bilgiye rastlamak mümkündür.³³ Nitekim çalışmamızda zikredileceği üzere çocukları Osmanlı'da yüksek mevkîlere gelmiş ve ulemâ sınıfına mensup kimseler oldukları için kaynaklarda adları sıklıkla geçmektedir. Zira Bursa'da o dönemde açılmış olan Sultâniye Medresesi'nin ilk altı müderrisi, Fenârîzâdelerdendir. Fenârî'nin en büyük oğlu olan Muhammed Şâh Fenârî,³⁴ daha on sekiz yaşında Edirne Medresesine okutman (teacher) olmuştur.³⁵ Babasının eserlerine hâşiye ve şerhler yazmış olan Muhammed Şah,³⁶ babası Fenârî hayatta iken 830/1427 yılında vefat etmiştir. Bir diğer oğlu olan Sinâneddîn Yusuf Bâlî de dönemin ilim adamları arasındadır. Hem Edirne Medresesi'nde hocalık yapmış hem

²⁹ Bkz.: Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 122.

³⁰ Işık, İhsan, "Molla Fenârî" *Türkiye Edebiyatçılar ve Kültür Adamları Ansiklopedisi*, Elvan Yay., Ankara 2006, c. VI, s. 2515.

³¹ Bkz.: Aşkar, *Molla Fenârî*, s. 28.

³² Diğer kaynaklardan farklı olarak Hüseyin Hüsameddîn iki oğlu ile iki kızının olduğunu söylemektedir. (Bkz.: Hüseyin Hüsameddîn, "Molla Fenârî", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, yıl 18, sy. 96, İstanbul 1928, s. 157.)

³³ Fenârî'ye ve Fenârîzâdelere ait soy ağacı için bkz.: Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, vr. 341b; Saraçoğlu, Tubanur, *Molla Fenârî ve Ailesinin Bursa Kültürüne Katkıları*, Bursa 2009, Uludağ Üniv. S.B.E., (basılmamış yüksek lisans tezi), s. 96.

³⁴ Hayatı ve eserleri hakkında bkz.: İpşirli, Mehmed, "Fenârîzâde Muhyiddîn Muhammed Şâh", *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, 340-341; Mecdî, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, c. I, s. 386-387; Walsh, "Fenârî-zâde", c. II, s. 879.

³⁵ İhsanoğlu, Ekmeleddin-Rosenfeld, Boris, *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works*, İstanbul 2003, s. 272.

³⁶ Muhammed Şah Fenârî'nin, babası Molla Fenârî'nin eserleri üzerine yaptığı şerh ve hâşiyeler için bkz.: Molla, Kemal Faruk, "Mehmet Şah Fenârî'nin *Enmûzecu'l-Ulûm* Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, sy. 18, İstanbul 2005, s. 245-273.

de Bursa kadılığı görevini yürütmüştür.³⁷ Bu ikisinin yanında Hasan Paşa, Ahî Yusuf, Halil Paşa ve Ümmügülsüm, Molla Fenârî'nin diğer çocuklarıdır.³⁸

2. İLİM TAHSİLİ

Fenârî'nin ilk hocasının babası Nureddîn Hamza b. Muhammed olduğunu ve ondan Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ını okuduğunu zikretmiştik. H. Hüsameddîn, bundan sonra onun Bursa'da Kemaleddîn Muhammed b. Muhammed Maa'rî isimli birisinden ders aldığını kaydetmektedir.³⁹ Bunun akabinde Molla Fenârî, İznik'e giderek Orhaniye Medresesi müderrisi, Fıkıh usûl ve furûna dair eserleriyle bilinen⁴⁰ Alaeddîn Esved'den (v. 795/1393) ders almıştır.⁴¹ Bir gün derste ilmî bir hususta Alaeddîn Esved ile Fenârî arasında geçen bir tartışma neticesinde Fenârî, İznik'i terk ederek Amasya'ya gitmiştir.⁴² Burada Fahreddîn Razi'nin torunu olan Cemâleddîn Aksarâyî'den (v. 791/1388) ders almaya başlamıştır.⁴³ Fenârî'nin burada hocasından icâzet aldıktan sonra Mısır'a giderek devrin ünlü âlimi Ekmeleddîn Bâbertî'den (v. 786/1384) ilim tahsil ettiği görülmektedir.⁴⁴ Çünkü bu dönemde Anadolu henüz ilmî açıdan bir câzibe merkezi olmadığı için genel temâyül, Mısır,

³⁷ Hayatı ile ilgili bilgi için bkz.: Dânişmend, İsmail Hamî, *İzahlı Osmanlı Tarih Kronolojisi*, Türkiye Yay., İstanbul 1947, c. I, s. 462; Taşköprüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, c. I, s. 574; Sarton, George, "Mawlana Shams al-din Muhammad ibn Hamza al-Fanari al-Hanafi", *Introduction to the History of Science*, Robert E.Krieger Publishing New York 1956, c. II, s. 1466.

³⁸ Cunbur, Mütjgan, "Molla Fenârî", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara 2005, c. VI, s. 388. Fenârî'nin çocukları hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Nişancızâde, Mehmed Muhyiddîn, *Mir'ât-ı Kâinât*, İstanbul 1920, s. 327; Hüseyin Hüsameddîn, "Molla Fenârî", *T.T.E.M.*, sy. 96, s. 157.

³⁹ Hüseyin Hüsameddîn "Molla Fenârî", *T.T.E.M.*, sy. 95, s. 370.

⁴⁰ Alaeddîn Esved'in Furû-ı Fıkıh ile ilgili *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-hidâye* isimli şerhi ile usûl-ı fıkıh hakkındaki *el-Muğni* adlı eserleri meşhurdur.

⁴¹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 122; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 3; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 273; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, c. I, s. 98; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. VII, s. 209; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, c. V, s. 3436.

⁴² Hüseyin Hüsameddîn "Molla Fenârî", sy. 95, s. 370.

⁴³ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. VII, s. 209; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, Kanaat Matbaası, İstanbul 1331, c. XI, s. 1123; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, c. II, s. 266. Fenârî'nin, genellikle Aksaray'da bulunan Aksarâyî'yi niçin Amasya'da ziyaret ettiği zihinlerde soru işareti oluşturmuştur. İşte bu soruya cevap arayan araştırmacılar, çeşitli vakfiye kayıtlarının altındaki imzası dolayısıyla onun, o dönemde Amasya'da bulunduğunu belirtmektedirler. (Bkz.: Hüseyin Hüsameddîn "Molla Fenârî", sy. 95, s. 370.)

⁴⁴ Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, c. I, s. 98; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, c. II, s. 266; Taşköprüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, c. I, s. 572

İran ve Semerkant bölgelerine gidilerek tahsil yapılması şeklindeydi.⁴⁵ Ayrıca buralardaki medreseler Anadolu medreselerinden daha üstün durumdaydı ve dönemin ileri gelen âlimleri buralarda ders vermekteydi. Mesela bu bölgelere giden Türk ilim adamlarından Şeyh Edebâli (v. 726/1326) Şam'da, Dâvûd-ı Kayserî (v. 751/1350) Kahire'de, Alaeddîn-i Esved İran'da, Kadızâde Rûmî (v. 844/1436) Horasan ve Mâveraünnehir'de eğitim görmüşlerdir.⁴⁶

O yıllarda 27 yaşlarında olduğu tahmin edilen Fenârî'yle birlikte Mısır'da ilim tahsil eden ve onun arkadaşları arasında yer alanlar içinde Hacı Paşa (v. 827/1424) ve meşhur kelâm âlimi Seyid Şerif Cürcânî (v. 816/1413) de bulunmaktadır.⁴⁷ Pek çok âlimi kendisine çekmesiyle o devrin ilmî merkezinin, Mısır olduğu göze çarpmaktadır. Fenârî yaklaşık üç dört yıl Mısır'da kalmış ve kendisinden şer'î ilimler tahsil ettiği hocası Bâbertî'den icâzet alarak Anadolu'ya dönmüştür. Hüseyin Hüsameddîn, Fenârî'nin dönüş yolculuğunda, Karaman ve Aksaray'a uğrayıp hocası Cemâleddîn Aksarâyî'yi ziyaret ettiğini söylemektedir. Bu ziyaret esnâsında Fenârî'nin Karamanoğlu Mehmed Bey'le bir irtibat kurmuş olma ihtimali söz konusudur. Çünkü Timur Bursa'yı istilâ ettiği zaman, o sırada zindanda olan Karamanoğlu Mehmed Bey'i tahliye ettirerek, Yıldırım Bayezid'ı hapse attırmıştı. Öbür taraftan, Fenârî ile çağdaş ve aynı konumda bulunan diğer bazı âlimler cezalandırıldığı halde, Molla Fenârî, Karamanoğlu Mehmed Bey'le birlikte Karaman'a gitmişti. Onun cezalandırılmayıp Mehmed Bey'le Karaman'a gitmesi tarihçiler tarafından onun daha önceden Mehmed Bey'le yakın bir ilişki kurduğu şeklinde yorumlanmaktadır.⁴⁸

3. KADILIK VE MÜDERRİSLİK GÖREVLERİ

Mısır'daki ilmî tahsilinden sonra Bursa'ya gelen Fenârî, o dönemde saltanatta olan I. Murad tarafından, Orhan Câmii'nde ders vermek için görevlendirilmişti. Molla Fenârî bu süreçte, Vezir-i A'zam Çandarlı Halil Paşa gibi bazı devlet

⁴⁵ Yurdaydın, Hüseyin Gazi, *İslam Tarihi Dersleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1982, s. 100.

⁴⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. I, s. 521.

⁴⁷ Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, c. V, s. 3436.

⁴⁸ Hüseyin Hüsameddîn, "Molla Fenârî", sy. 95, s. 371.

adamlarıyla, dostluk derecesine varan iyi ilişkiler de kurmuştur ki, bu dostluk hemen ileriki dönemde Molla Fenârî'nin devlet kademesine geçişinde biraz sonra da göreceğimiz gibi etkili olacaktır. Birkaç yıl Orhan Câmîi'nde tadrîste bulunan Molla Fenârî, daha sonra Manastır Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir.⁴⁹ I. Murad'dan sonra tahta geçen Yıldırım Bayezid döneminde, Anadolu'daki kadılarla ilgili birtakım şikayetler üzerine Sultan, yaklaşık seksen kadar kadıyı görevinden almıştır. Bu olay sebebiyle azledilen Bursa kadısı Alaeddîn Ali b. Ahmed'in yerine 795/1393 yılında, o tarihte 44 yaşında olan Molla Fenârî atanmıştır.⁵⁰ Tarihçiler Fenârî'nin bu göreve atanmasında, onun Çandarlı ile dostluğunun etkili olduğunu düşünmektedirler. Fenârî'nin bu görevi Ankara Savaşı'nda (805/1402) Yıldırım Bayezid'in Timur'a yenilmesi neticesinde Bursa'nın işgal edilmesine kadar, yani yaklaşık on yıl devam etmiştir. Bu işgal sonrasında Timur'a ait kuvvetler, Bursa ve Konya gibi bazı şehirleri yağmalamışlar, Emir Sultan (v. 833/1429), Muhammed Cezerî (v. 832/1429) ve Molla Fenârî gibi âlimleri de yanlarına alarak, o sırada Kütahya'da olan Timur'un yanına gelmişlerdir. Âlimlere oldukça iyi davranan Timur onları Türkistan'a götürmek istemiş, fakat Emir Sultan ve Fenârî ondan izin isteyip Bursa'ya dönmüştür. Ancak, Yıldırım Bayezid'in vefatı üzerine çıkan taht kavgaları sebebiyle, Osmanlı, tarihte "fetret devri" olarak bilinen dönemine girmiştir. Fenârî bu karışıklık döneminde Karamanoğlu Mehmed Bey ile birlikte Karaman'a giderek, siyasi ortam ve kargaşadan uzaklaşıp tadrîsle meşgul olmayı tercih etmiştir.⁵¹ Orada da müderrislik yapan Fenârî'ye, Mehmed Bey yakın alaka ve hürmet göstermiş, kendisine oldukça yüksek maaş vererek iyi koşullarda yaşam sürmesini temin etmiştir.⁵² Fenârî'nin Karaman'da kaldığı dönemde adına izafe edilen mahallede (Fenârî Mahallesi) yine kendi adıyla anılan bir medrese ve hamamının bulunması, yaşadığı iyi koşulları göstermektedir.⁵³

⁴⁹ Walsh, "Fenârî-zâde", c. II, s. 879.

⁵⁰ Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, c. I, s. 98; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 122; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıssa-ı Enbiyâ*, c. XI, s. 1123; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 273; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, c. V, s. 3436; Walsh, Fenârî'nin 770/1368-69 tarihinde Manastır medresesi müderrisi olup, ertesi sene de kadılığa getirildiğini zikreder ki, (bkz.: Walsh, "Fenârî-zâde", c. II, s. 879), bu bilgi Fenârî'nin o yılda 19-20 yaşlarında olmasından dolayı doğru gözükmemektedir.

⁵¹ Fenârî'nin Karaman'a gidişi ile ilgili farklı rivayetler için bkz.: Yıldırım-Yılmaz, "İlk Osmanlı Şeyhülislamı Molla Fenârî", s. 73-74.

⁵² Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, c. II, s. 268.

⁵³ Aşkar, *Molla Fenârî*, s. 60.

Fetret döneminin olumsuz etkilerinden Osmanlı Devleti'ni kurtarmaya çalışan Çelebi I. Mehmed, 818/1415 yılında Karaman'ı ele geçirmiş ve Bursa'ya dönerken Molla Fenârî'yi beraberinde götürmüştür.⁵⁴ İşte burada, o Karaman'da iken bu görevde bulunan ve onun en önemli talebelerinden olan Molla Yegân (v. 878/1473) kadılık görevinden alınmış ve onun yerine Molla Fenârî ikinci defa olarak kadılığa atanmıştır. Çelebi I. Mehmed'in saltanatı süresince (1413-1421) de bu görevde kalmıştır. Kadılıkla birlikte Manastır Medresesi'nde müderrisliğe de devam eden Fenârî'nin öğrencileri arasında, Molla Yegân'la birlikte meşhur âlimlerden Muhyiddîn Kâfiyeci (v. 879/1474), İbn Hacer el-Askalânî (v. 853/1449) de bulunmaktadır. İbn Hacer, kendisi için, Fenârî'nin bizzat eliyle icâzetname yazdığını ifade etmektedir.⁵⁵

Kısaca Fenârî'nin, 1393-1402 ve 1413-1421 yılları arasında iki defa olmak üzere toplam on sekiz yıl başarılı bir kadılık görevi icrâ ettiğini söyleyebiliriz.

4. HİCAZ VE MİSİR YOLCULUKLARI

Molla Fenârî'nin hayatındaki bazı önemli değişikliklerde siyâsî hadiselerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şeyh Bedrettin isyanının bir şekilde kendisiyle bağlantısının kurulması ve Karamanoğlu Mehmed Bey'in Çelebi I. Mehmed tarafından affedilmesinde aracılık etmesinden dolayı aldığı eleştiriler, onu rahatsız etmiş, bunun üzerine Fenârî hacca gitmeye karar vermiştir. Bu sırada (821/1418) yetmiş yaşında olan Molla Fenârî'nin Hicaz yolculuğunun görünürdeki sebebi olarak, o yıl Horasan'dan geleceği söylenen ünlü sûfî Zeyneddîn Hâfî (v. 838/1434) ile görüşme isteği rivayet edilse de, araştırmacılar gerçek sebebin, bahsi geçen siyâsî huzursuzluklar olduğunu söylemektedirler. Fenârî, bu yolculuk esnasında Hicaz'dan önce Mısır'a uğramış orada Ramazan'ı geçirmiş ve akabinde Hicaz'a geçerek

⁵⁴ Bazı kaynaklar Fenârî'nin Karaman'a Çelebi Mehmed'le yaşadığı bir problem yüzünden gittiğini, ancak sultanın hatasını anlayarak bir mektup yollayıp Karamanoğlu idarecisinden onu Bursa'ya geri göndermesini istediğini kaydetmektedirler. (Bkz.: Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, c. II, s. 268; Nişancızâde, *Mir'ât-ı kâinat*, s. 326.)

⁵⁵ Taşköprüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, c. I, s. 574.

822/1419 yılında ilk haccını yapmıştır.⁵⁶ O yıl Nişâbur'dan hacca gelen Muhammed Pârsâ ile muhtemelen Mekke'de görüşerek onunla birlikte Medine'ye gitmiştir. Medine'ye vardikten kısa bir süre sonra Muhammed Pârsâ vefat etmiş (822/1419) ve Fenârî bu ünlü sûfinin cenâze namazına katılmıştır.

Fenârî'nin Hicaz'dan sonra Zeyneddîn Hâfi ile birlikte Kudüs'e geldiğini duyan Mısır Sultanı Melik Müeyyed, onu Mısır'a davet etmiştir.⁵⁷ Burada Sultan'ın iltifat ve ikramlarına nail olan Fenârî, Sultan'ın isteği üzerine Mısır'ın seçkin âlimleriyle yapılan bir münâzaraya katılmış ve dikkat çekici bir ilmî üstünlük sağlamıştır.⁵⁸ Ancak onun bu Mısır seyahatinden bahseden pek çok eser, Fenârî'nin burada tertip edilen münâzara ve mübâhaselere katılmakta önceleri biraz çekimser davrandığını, daha sonra ise bunlara iştirak ettiğini kaydetmektedir. Bununla birlikte kaynaklar, Fenârî'nin Mısır'da bulunduğu süreçte, oradaki muhalefet nedeniyle İbn Arabî'ye bağlılığını ve *Fusûs*'la meşgul olduğunu çok fazla tezâhür ettirmediğine dikkat çekerler.⁵⁹

Burada yeri gelmişken Fenârî'nin karakteri ile ilgili şu hususu belirtmekte fayda görüyoruz. Onun hakkında yapılmış neredeyse tüm çalışmaların ana kaynağı olan "Molla Fenârî" adlı makalesinde Hüseyin Hüsameddîn, onun ilmî müzâkere ve mübâheselerden hoşlandığı halde, münâzarayı sevmediğini zikretmektedir. Ona göre Fenârî'nin Mısır'da kendisine teklif edilen münâzaraları kabul etmemesinin sebebi budur. Çünkü onun nazarında ve gelenekte münâzara, ilmî bir meseleyi çözmek için bir vasıta değil, fazilet ibrâzına yani nefsanî üstünlük kurma çabalarına ait ilmî bir çatışmadır. İşte Fenârî'nin hayatında en çok sakındığı şeylerden birisi bu cidâl olmuştur. Nitekim onun Bursa'dan da bu cidâl yüzünden uzaklaştığı kaydedilir.⁶⁰ H. Hüsameddîn'in bu yorumu, Fenârî'nin gerek fetret devrinde ve gerekse Şeyh

⁵⁶ Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 4; Zirikli, *el-A'lâm*, c. VI, s. 110; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, c. V, s. 3436; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, c. II, s. 266.

⁵⁷ Fenârî'nin Mısır'dayken hep yanında olan öğrencisi İbn Hacer, Mısır sultanı Müeyyed'in Fenârî'yi Osmanlı Devleti'nin genel durumu hakkında bilgi edinmek için davet ettiğini ve kendisine çok yakın alaka gösterdiğini kaydetmektedir. (Detaylı bilgi için bkz.: İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, c. VII, s. 378.)

⁵⁸ Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 4; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. VII, s. 209; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, c. I, s. 98.

⁵⁹ Bkz.: İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, c. VII, s. 379; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, c. I, s. 98; Taşköprüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, c. I, s. 572.

⁶⁰ Bkz.: Hüseyin Hüsameddîn, "Molla Fenârî", sy. 96, s. 149.

Bedreddîn olayında Bursa'yı terk etmesini açıklama noktasında bize de makul gelmektedir.

Osmanlı'da siyâsî karışıklıkların ortadan kalkması ve Şeyh Bedreddîn olayının sona ermesi üzerine Molla Fenârî, 823/1420 yılında Anadolu'ya geri dönmüştür.⁶¹ Fenârî Mısır'dan her ne kadar rahat bir ortam bulma ümidiyle gelmişse de, Çelebi Mehmed tarafından sağlanmış olan istikrar ortamı 824/1421 yılında onun vefatı ile tekrar bozulmaya başlamıştır. Tahta geçen II. Murad, babasının zamanında çeşitli makamlarda bulunan kimselerin yerlerini değiştirmedeği için, Molla Fenârî de konumunu korumuştur, ancak bu durum fazla uzun sürmeyecektir. Zirâ II. Murad'ın tahta geçmesiyle Şeyh Bedreddîn taraftarları çeşitli bahanelerle memlekette yeniden isyan çıkarmışlardır. Düzme Mustafa Vak'ası olarak bilinen bu isyanı bastırmak için görevlendirilen vezir Bayezid Paşa başarısız olup öldürülünce, II. Murad, divân heyetine Çandarlı İbrahim Paşa ve Hacı İvaz Paşa'yı getirmiştir. İki vezir arasındaki rekâbet, İbrahim Paşa'yı destekleyen Fenârî'nin, Hacı İvaz Paşa'ya karşı mesafeli, hatta muhalif olması sonucuna yol açmıştır.⁶² Öte yandan Düzme Mustafa'nın son ayaklanmasından sonra II. Murad, İbrahim Paşa'yı görevden alarak yerine Hacı İvaz Paşa'yı getirmiştir. Onun bu göreve gelmesinden sonra Fenârî kadılık görevinden ayrılarak kabuğuna çekilmiştir.⁶³ Bu süreçte yaşanan siyâsî kargaşa hem ilim hem devlet adamlarının olumsuz etkilenmesine yol açmıştır, bu olaylar esnasında Fenârî'nin oğlu Muhammed Şâh da bazı tahkikatlar geçirmiş, Fenârî ailesi huzursuz olmuştur.

832/1425 yılında Fenârî'nin oğlu Muhammed Şâh, Çandarlı İbrahim Paşa ve Hacı İvaz Paşa bir salgın hastalıktan dolayı vefat etmiştir.⁶⁴ Oğlunu kaybeden Fenârî'nin şiddetli üzüntü ve ağlamadan dolayı gözleri kör olur. Bazı kaynaklar ise

⁶¹ İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, c. VII, s. 379. Şemseddîn Sâmî, Fenârî'nin, Mısır'da bir süre tedrisle meşgul olduğunu, Çelebi Mehmed tarafından bir iltimas söz konusu olunca, Bursa'ya döndüğünü kaydetmektedir. (Bkz.: Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, c. V, s. 3436; Taşköprüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, c. I, s. 572.)

⁶² Molla Fenârî ile İvaz Paşa arasındaki rekâbet için bkz.: Pay, Salih-Oruçoğlu, İlhami, "Osmanlılarda Ulemâ-Siyâset İlişkisi Molla Fenârî ve İvaz Paşa Örneği", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu - Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 88-93.

⁶³ Hüseyin Hüsameddîn, "Molla Fenârî", sy. 95, s. 381-383.

⁶⁴ Hoca Sa'deddîn, Fenârî'nin oğlunun 839/1435 yılında yani babasından daha sonra vefat ettiğini zikretmektedir. (Bkz.: Hoca Sa'deddîn, *Tâcü't-tevârih*, haz.: İsmet Parmaksızoğlu, Ankara ts., c. II, s. 191.)

onun körlüğünün sebebini hocasının kabrini açtırıp cesedine bakmak istemesi şeklinde menkıbevî bir olaya bağlarlar.⁶⁵ Yine Fenârî'nin gözlerinin körlüğü sebebiyle Hacı İvaz Paşa'nın ona sataşıp hakaret etmesine karşılık Fenârî'nin verdiği cevabı ve olayın Fenârî'nin muradı doğrultusunda neticelenerek Hacı İvaz Paşa'nın ölüp cenaze namazını Fenârî'nin kıldırmasını kaynaklar özellikle nakletmektedirler.⁶⁶

Kaynaklar, bu olaydan sonra Fenârî'nin ikinci haccını yaptığını söylemektedirler. Bunun sebebi olarak da gözlerindeki rahatsızlığın şifa bulmasıyla bu durumuna şükretmek amacını güttüğünü zikretmektedirler. Bu hac yolcuğunun 833/1430 tarihinde vefatından bir sene önce gerçekleştiği konusunda hemen hemen tüm kaynaklar hemfikirdir.⁶⁷ Ancak Müstakimzade, diğer tüm kaynakların aksine Fenârî'nin vefatından bir yıl önce yaptığı bu haccın üçüncü haccı olduğunu, önceki haccın Molla'nın ikinci haccı olduğunu söyler; buna karşılık birinci haccını ne zaman yaptığına dair bir bilgi vermez.⁶⁸

5. ŞEYHÜLİSLAMLICI

Şeyhülislamlık kavramı unvan olarak Osmanlı'dan önce de ulemânın ilmî derecesinin yüksekliğini ifade etmek üzere, bir taltif sembolü olarak kullanılmıştır. Ancak, Osmanlı tarihinde devlet tarafından resmî yetkiyle donatılmış ve belli bir statüye kavuşturulmuş bu kavramın ilk sahibi, dolayısıyla ilk şeyhülislam Molla Fenârî'dir. Zira o dönemde devletin genişlemesiyle dînî işler de çoğalmış ve bütün ulemâya bir mercî ve resmî bir yönetici olmak üzere "şeyhülislam" tayinine lüzûm görülmüştür. Dönemin ileri gelen âlimlerinden olan Fenârî de 828/1425 yılında bu göreve layık görülmüştür.⁶⁹ *İlmiye Salnâmesi*'nde şeyhülislamlık tarihçesi verilirken,

⁶⁵ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, c. II, s. 266; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul 1314, s. 47.

⁶⁶ Hoca Sa'deddîn, *Tâcü't-tevârih*, c. I, s. 414; Hüseyin Hüsâmeddîn, "Molla Fenârî", sy. 96, s. 154.

⁶⁷ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, c. II, s. 268; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 122; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VI, s. 110; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, c. I, s. 363; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, c. V, s. 3437.

⁶⁸ Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 4.

⁶⁹ Ahmet Refik, *İlmiye Salnâmesi*, s. 322; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 273; Müstakimzâde 828 tarihinde Bursa'da kadı olduğunu zikretmektedir. (Bkz.: Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 4. Ertan, Veli, "Osmanlı Devletinin Şeyhülislamı Molla Şemseddin Fenârî", *Diyanet İlmî Dergi*, sy. 3, Ankara 1986, s. 52.)

ilk şeyhülislam olarak Molla Fenârî'nin kaydedilmiş olması onun bu görevi resmî bir sıfatla icra ettiğini göstermektedir.⁷⁰ *DİA*'daki "Molla Fenârî" maddesini yazan H. Aydın şeyhüislamlık müessesesi henüz o dönemde kurumsallaşmadığı için, Fenârî'ye verilen bu görevin, bahsedildiği gibi bütün ilmiye sınıfının resmî mercii olarak düşünülmemesi gerektiğini iddia etmektedir. Ona göre şeyhüislamlık ancak XVI. yy.'ın ortalarında kurum hüviyetine kavuşmuştur. Bu sebeple Fenârî'ye bu tarihte verilen görev müftülük vazifesidir.⁷¹ Oysa biz yazarın bu görüşüne katılmıyoruz. Şöyle ki:

Fenârî'nin resmî mânâda ilk şeyhülislam olması konusunda H. Aydın'ınki gibi farklı görüşler bulunması sebebiyle, problemin vuzûha kavuşması için burada öncelikle şeyhüislamlık müessesesinin tarihinden söz etmekte fayda görüyoruz. İ. H. Danişmend; ilmiye sınıfının en yüksek mevkîsi olan bu makamın uzunca bir sürede teşekkül ettiğinden bahsetmektedir. Devletin büyümesiyle önemi artan ve çeşitli isimlerle adlandırılan bu görev, baş-müftülük tarzında oluşmaya başlamış, kazaskerlik ve muallim-i sultânîlik vazîfelerine nispetle, bir süre ikinci derecede kaldıktan sonra tadrîcen, ulemâ sınıfının en büyük mercii hâline gelmiştir. Bununla birlikte ilk şeyhüislamlara "müftiyü'l-enâm" ünvanı verilmiştir. Şeyhülislam ünvanı bilhassa II. Murad zamanında kullanılmaya başlanmıştır. Umûmiyetle ilk müftiyü'l-enâm yani, şeyhülislam olarak Fenârî'nin adı geçmektedir.⁷² Dolayısıyla Fenârî, müftiyü'l-enâm adıyla da olsa Osmanlı Devleti'nin ilk resmî şeyhüislamıdır. Zira şeyhüislamlık ve müftiyü'l-enâmlık aynı görevi ve statüyü içermektedir. İşte bu sebeptendir ki, M. Cunbur, şeyhüislamlık unvanı alan kimselerin vasıflarını saydıktan sonra tarihteki müftiyü'l-enâm sıfatının verildiği ilk kişinin Molla Fenârî olduğunu kaydeder.⁷³ Bununla birlikte kaynakların büyük bir çoğunluğunun onun ilk şeyhülislam olarak tayin edildiği konusunda müttelik olduğunu ifade etmeliyiz.⁷⁴

⁷⁰ Bkz.: Ahmet Refik, *İlmiye Salnâmesi*, s. 322

⁷¹ Bkz.: Aydın, Hakkı, "Molla Fenârî", *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX, s. 245.

⁷² Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, c. I, s. 432. Ayrıca bkz.: Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, s. 51-53.

⁷³ Cunbur, "İlk Türk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî", s. 17. Şemseddîn Sâmî de bu tarihte Fenârî'nin müftiyü'l-enâm olduğunu kaydetmektedir. (Bkz.: Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, c. V, s. 3437)

⁷⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 314; Walsh, "Fenârî-zâde", c. II, s. 879; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, c. I, s. 362; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, c. V, s. 3436;

Burada şeyhülislamlık ve kadılık gibi çok önemli, zamanında büyük gelir getirici görevlerde bulunmuş olan Molla Fenârî'nin ahlakını ve hayat anlayışını yansıtan bir yönü üzerinde de durmakta fayda görüyoruz ki, o da şudur: Osmanlı sultanlarıyla ve üst düzey yöneticilerle oldukça iyi ilişkiler kuran ve onların saygı ve ikramlarına nâil olan Fenârî, müderrislik, kadılık ve şeyhülislamlık yaparak oldukça ileri düzeyde bir gelir elde etmesine rağmen, kendisinin ve ailesinin maişetini, özellikle de yiyecek ve giyeceğini kendi elinin emeği ile kazandığı parayla temin etmiştir, bundan dolayı da kazzalık/ipekçilik yapmıştır.⁷⁵

6. VEFATI

Molla Fenârî 833/1430 yılındaki ikinci haccından döndükten sonra, gerek devlet adamlarının gerekse halkın büyük iltifat ve hürmetine nâil olmuş ve bu taltifin unsuru olarak oğlu Yusuf Bâlî Çelebi, 834/1431 tarihinde Bursa kadılığına getirilmiştir. O tarihte 80 yaşında olan Molla Fenârî resmî görevlerden ve müderrislikten uzak kalarak kendisini ibadet ve taate vermiştir. Ne var ki, halkın ve toplumun Molla'ya olan teveccühü giderek artmış, Bursalılar kendisini görmek için fırsatlar yakalamaya çalışmışlar, zaman zaman evinin etrafında toplanarak kalabalıklar oluşturmuşlar ve Molla Fenârî'nin dışarıya çıktığı zamanlarda geçtiği yolun sağında ve solunda birikerek, kendisine karşı derin saygı ve sevgilerini göstermişlerdir.⁷⁶ Yine bu yıl içerisinde Fenârî'nin Bursa'da kendi adına bir medrese ve câmî inşâ ettirdiğini de görmekteyiz.⁷⁷ İşte bu şekilde ömrünün son yılını tam bir huzur ve sukûnetle geçiren Fenârî, 834 Recep/1431⁷⁸ Nisan ayında Bursa'da vefat etmiş ve kendi adıyla anılan caminin hazîresine⁷⁹ defnedilmiştir.⁸⁰ Ömrü bereketle

⁷⁵ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, c. II, s. 267. Ayrıca bkz.: Aşkar, Mustafa, "Osmanlı Devleti'nde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk Şeyhülislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı", *Türkler*, edt.: Güler Eren, Ankara 2004, c. IV, s. 419.

⁷⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiyâ*, c. XI, s. 1123.

⁷⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiyâ*, c. XI, s. 1123; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, s. 573; Keleş, Hamza, "Vakfiyelere Göre Bursa'da İmar Faaliyetleri", *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Ankara 2001, s. 182.

⁷⁸ Nişancızâde, Fenârî'nin vefat tarihini h. 833 olarak vermektedir. (Bkz.: Nişancızâde, *Mir'ât-ı kâinat*, s. 326.)

⁷⁹ Bu hazîrede kabirleri bulunan zevât için bkz.: Mermutlu, Bedri-Öcalan, Hasan Basri, *Bursa Hazireleri*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa (2011), s. 247 vd; Gülgen, Hicabi, "Molla Fenârî

geçmiş olan büyük âlim, sûfi, düşünür, şeyhülislam ve müderrisin ölüm tarihi olan h. 834 yılı için "Cennetü'l-firdevs" ibaresi tarih düşülmüştür. Hüseyin Hüsameddîn, h. 838 tarihli bir vakıf kaydında imzası bulunduğunu söyleyerek, Fenârî'nin bu yılda 87 yaşında vefat ettiğini yazmaktadır.⁸¹ Kabir taşı, Zeyniye tarîkati müntesiplerinin kabir taşı şeklindedir. Fakat burada, ölenin sosyal mevkiine işaret eden mezar taşı koyma geleneğinin, Osmanlı'nın son iki yüzyılında ortaya çıktığını gözden uzak tutmamak gerekir.

Molla Fenârî'nin devlet adamlarıyla iyi ilişkiler kurduğunu belirtmiştik. Zaten kadılık ve şeyhülislamlık görevlerine getirilmesi, ilmî birikiminin yanında devlet adamları tarafından da ihtiram gördüğünü açıkça göstermektedir. Sultan II. Murad'ın müşâvirliğini yapmış olan⁸² Molla Fenârî'nin Taşköprüzâde'ye göre devlet ricâli nezdinde çok yüksek bir itibarı vardır, hatta o, onun devlet statüsünde vezir mertebesinde bulunduğunu kaydetmektedir.⁸³ İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye* adlı eserinde, Yıldırım Bayezid'in, damadı Emir Sultan'a kızması sebebiyle, onu öldürmek için kırk kişilik bir asker grubu gönderdiğini zikretmektedir. Buradaki rivayete göre, Emir Sultan kendisine karşı gönderilen bu grubu, üzerlerine Yasin Sûresi'nin 36. âyetini okuyarak püskürtmüştür. Bu olaydan sonra Fenârî, Yıldırım Bayezid'e bir mektup göndererek, onu teskîn etmiş ve Emir Sultan ile aralarının düzelmesini sağlamıştır.⁸⁴ Bu hâdise, Fenârî'nin husûsî konularda bile padişaha tavsiyelerde bulunabilecek bir yakınlığa sahip olduğunu göstermektedir.

Camii Hazîresi Mezar Taşları", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 111-128.

⁸⁰ Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, c. I, s. 98; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, c. II, s. 266; Münecimbaşı, *Sahâif-ül-ahbâr*, c. I, s. 282; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 274; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 4; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, c. V, s. 3437; Walsh, "Fenârî-zâde", c. II, s. 879. Kabri şu anda Bursa'daki Keşiş Dağı eteğindeki, Maksem adındaki semtte bulunan camisinin avlusundadır. (<http://www.akademidergisi.com/2013/05/osmanlın-ilk-seyhulislam-molla-fenari.html>, 16.04.2014, 22:11.)

⁸¹ Bkz.: Hüseyin Hüsameddîn, "Molla Fenârî", sy. 96, s. 155.

⁸² Ahmet Refik, *İlmiye Salnâmesi*, s. 322; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, c. I, s. 362.

⁸³ Taşköprüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, c. I, s. 572. Fenârî'nin devlet adamlarıyla ilişkisi hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Çift, Salih, "Osmanlı'da Sûfi-Devlet İlişkilerinin Prototipi Olarak Molla Fenârî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 337-343.

⁸⁴ Çakıroğlu, Selim, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Tuhfe-i Recebiyye Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, İstanbul 2006, Marmara Üniv. S.B.E., (basılmamış yüksek lisans tezi), s. 127. Emir Sultan'ın Molla Fenârî ile ilişkileri için bkz.: Tek, Abdürrezzak, "Emir Sultan'ın Hayatı, Tasavvufî Kişiliği ve Etkileri", *Emir Sultan Sempozyum Bildirileri*, Yıldırım Belediyesi Yay., Bursa 2012, s. 83-84.

Hatta pek çok kaynakta anlatılan bir olaya göre Fenârî, dönemin sultanı Yıldırım Bayezid'in bir hususla ilgili olarak şahitlik yapmak üzere huzuruna gelmesine rağmen, sultanın cemaatle namaz kılmadığı gerekçesiyle şahitliğini kabul etmemiştir.⁸⁵ Onun bu davranışından yola çıkılarak Yıldırım Bayezid'in şahitliğini kabul etmeyecek kadar otoriter ve saygın bir konumda olduğu söylenebilir. Bazı kaynaklarda Fenârî'nin, İstanbul'un fethi sırasında Akşemseddîn (v. 863/1459), Molla Gürânî (v. 893/1488) gibi zâtlarla birlikte muhâsaraya katıldığını ve bu muhâsaranın zaferle neticelenmes için dua ettiğini zikretmektedir.⁸⁶ Ancak Fenârî İstanbul'un fethinden on dokuz yıl önce vefat ettiği için biz, bu bilginin doğru olmadığını belirtmek istiyoruz.

Fenârî'nin devlet adamları nezdindeki bu özel yerinin, saygınlığının ve şöhretinin Osmanlı sınırları dışına taşıdığına delâlet eden en güzel örneklerden birisi, onun özel kütüphanesi için Buhâra'da tezhib edilerek ona gönderilen *Tezkiretü'l-ahbâb ve tabsıratün li-üli'l-elbâb* adlı eserdir. Bu hediye kitabı tespit eden S. Ünver'in belirttiğine göre, 812/1409 yılında yazılmış olan bu kitabın, zahriyesindeki şu ifadeler Molla'nın ününün ne kadar uzaklara yayıldığını göstermektedir. "Bu nüsha Osmanlıların ilk Şeyhülislamı ve İznik'te Kara Alaeddîn Esved'den ve Mısır'da yetişip kıymetli eserleriyle kendisini Türk İslam dünyasında saydıran ve sevdiren, her tarafta el üstünde tutulan Molla Şemseddîn Fenârî'nin özel kütüphanesi için yazılmıştır."⁸⁷ Aynı saygınlık babaları ve dedeleri gibi ilim adamı olan sonraki kuşak Fenârîzâdeler için de geçerli olmuştur. Buna karşılık Osmanlı medreselerinin gerileme sebepleri içinde ele alınan, bazı ailelere verilen imtiyazlar Fenârîzâdeler için de ifade edilmektedir. Nitekim kaynaklarda Osmanlılarda ilk ilmî imtiyazın Molla Fenârî ailesine verildiği geçmektedir.⁸⁸

⁸⁵ Mecdî, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, c. I, s. 50. Ayrıca bkz.: Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989, s. 22-23.

⁸⁶ Bayır, Önder, "Çağ Açan Fetih için Yapılan Hazırlıklar", *Türkler*, edt. Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca, Ankara 2002, c. IX, s. 327.

⁸⁷ Ünver, Süheyl, "Şemsüddin Fenârî'ye Buhara'dan bir Hediye", *Fatih ve İstanbul*, c. II, byy. 1954, s. 195.

⁸⁸ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984, s. 71; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, s. 61; Balcı, Ramazan, "Medreselerin İslahı Konusunda Sultan II. Abdülhamid'in Hazırladığı bir Layihanın Tahlili", *Tarih Okulu*, sy. 12, İzmir 2012, s. 161.

Kısaca Fenârî'nin; seksen bir yıllık hayatının oldukça verimli ve bereketli geçtiğini; pek çok önemli resmî ve toplumsal görevler ve hizmetler ifâ ettiğini; İslâmî ilimlerin hemen her alanında şaheser kitaplar telif ettiğini; ilmî, resmî ve toplumsal mirasını aynen kaldığı yerden devam ettiren bir nesil ve İslam düşüncesinde derin izler bıraktığını; Osmanlı ilim geleneğini şekillendiren bir sistem kurduğunu; zamanında önemli toplumsal ihtiyaçları karşılayan ve bazıları varlıklarını günümüze kadar devam ettiren, cami medrese, hamam gibi hayır kurumları inşâ ettirdiğini⁸⁹; toplumun bütün katmanları tarafından el üstünde tutulduğunu; ününün İslâm coğrafyasının her tarafında yayılarak büyük bir itibar ve hürmet gördüğünü söyleyebiliriz.

B. ESERLERİ

İslâmî ilimlerin neredeyse tüm sahalarında kitaplar telif etmiş olan Fenârî'nin, kaynaklarda, yüze yakın eseri olduğu söylenmektedir. Ancak bunların dörtte bir kadarının ona ait olduğu kesinlik taşımaktadır. Bunların dışındakilerin ise bir kısmı günümüze ulaşmazken, bir diğer kısmının da Molla Fenârî'ye aidiyeti tartışmalıdır. Müellifimiz Tefsir, Kelâm, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Mantık, Tasavvuf ve Belâgat alanlarında, daha sonra detaylı olarak da ifade edeceğimiz üzere, oldukça etkili eserler kaleme almıştır. Bunlardan bazıları basılmış olmakla birlikte, çok büyük bir çoğunluğu el yazması halinde kütüphanelerimizde bulunmaktadır.⁹⁰

O, hayatının büyük bir kısmında siyâsî çalkantılara şahit olurken eser te'lifini hiçbir zaman bırakmamış, bir taraftan kadılık, müderrislik ve şeyhülislamlık görevlerini yaparken bir yandan da kitap yazmaya devam etmiştir. Ancak, bahsettiğimiz görevlerinin zamanının büyük bir kısmını alması sebebiyle, bazı kaynakların da belirttiği gibi birçok eserini ya tamamlayamamış ya da temize

⁸⁹ Meselâ, Fenârî'nin Bursa'daki vakıfları, bu vakıfların gelirleri ve giderleri için bkz.: Maydaer, Saadet, "Molla Fenârî'nin Bursa'daki Vakıfları", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tefik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 95-110.

⁹⁰ Fenârî'nin tüm eserlerinin Anadolu kütüphanelerindeki yazma nüshaları için bkz.: Karabulut, Ali Rıza, *Mu'cemü'l-Mahtûât el-Mevcûde fî Mektebâti İstanbul ve Anadolu*, byy., ts., c. II, s. 1190-1191.

çekemeyip müsvedde halinde bırakmış olduğu anlaşılmaktadır.⁹¹ Tasnifine geçmeden önce hemen şunu belirtelim ki, eserlerinin kültür dünyasına çok bariz bir şekilde iki tür tesirde bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birisi, eserlerinin üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye kaleme alınmış olması; diğeri de eserlerinin yıllarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmasıyla ilmî gelenekte bıraktığı tesirdir. Bunlara ilave olarak, müellifimizin farklı sahalarda yazdığı kitapların, ait olduğu alanların klasikleri içine girecek kadar derin ve özgün olmalarını da önemli bir tesir olarak değerlendirebiliriz. Ne var ki, günümüzde dahi onun bu kıymetli eserlerinden sadece birkaç tanesi basılabilmiş, diğerleri ise yazma halinde kalmıştır. Fenârî, teliflerinde genellikle kuru rivâyetçi veya mutaassıp bir nakilci bir üslûba sahip değildir. Zira aklî ve naklî ilimlerde önder kabul edilmiş otoritelerin farklı düşündükleri mevzûlarda onların görüşlerini tahlil edip, tenkit veya tasviplerini gerekçeleriyle birlikte dile getirmektedir.⁹²

Molla Fenârî'nin, buraya kadar haklarında genel bilgiler verdiğimiz eserlerini, bilim dallarına göre tasnif ederek kısaca tanıtmak istiyoruz:

1. TASAVVUF ALANINDAKİ ESERLERİ

a) *Misbâhu'l-üns*: Tezimizin ana kaynağı olan bu eser hakkında ileride geniş bir şekilde bilgi verilecektir.

b) *Tahkîku hakâiki'l-eşyâ ve dekâiki'l-ulûmi ve'l-ârâ'*: *Risâle fi't-Tasavvuf*, *Mukaddimât-ı aşere* ve *Risâle der Tasavvuf* isimleriyle de anılan bu risâlede, İbn Arabî'nin tevhidin hakikatini içeren iki beyitlik bir şiiri⁹³ açıklanmış ve bu beyitlerin anlaşılması için on maddelik bir mukaddime kaleme alınmıştır. Eserin kütüphanelerde çeşitli nüshaları bulunmaktadır. Mesela bir nüshası Süleymaniye Ktp. Hafid Efendi, d. no: 162/4, (vr. 99b-102b)'da bulunmaktadır. Risâle, Muhammed Hâcevî tarafından Farsça tercümesiyle birlikte "*Terceme ve Metni Şerh-i*

⁹¹ Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, c. V, s. 3437; Taşköprüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, c. I, s. 574.

⁹² Gülle, Sıtkı, "İlk Osmanlı Şeyhülislamı Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî ve Onun Aynü'l-Ayân Tefsiri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, İstanbul 1999, s. 244.

⁹³ Bkz.: Burada, s. 148.

Rubâi-yi Şeyh-i Ekber Muhyiddîn" (İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 2007, ikinci bs.) adıyla yayınlanmıştır.

c) *Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî*: Adından da anlaşılacağı üzere, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin birinci cildinin dîbâcesine yazılmış bir şerhtir. Eserin kütüphanelerde pek çok nüshasına rastlamak mümkündür. Ayrıca Mustafa Aşkar tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Mütercim bu çalışmasında *Mesnevî*'nin birinci cildinin dîbâcesi üzerine yapılmış ilk şerhin bu olduğunu belirtmektedir.⁹⁴

d) *Sûfiyye'nin Libâs Etvâr ve Mesleğine Dair İtirazlara Reddiye*: Molla Fenârî'nin eserlerinden bahseden hemen hemen tüm kaynaklarda, ona nispet edilen bu risâlenin asıl müellifi Akşemseddîn'dir. Eserin aidiyetindeki bu yanlışlık büyük ihtimalle Akşemseddîn'in de Fenârî'nin de adının aynı yani Muhammed b. Hamza olmasıdır. Ancak risâlenin başlarında bu ismin geçtiği yerde müellifin Fenârî değil de Akşemseddîn olduğunu gösteren *Muhammed b. Hamza Ceddühü'l-a'lâ Şihâbüddîn es-Sühreverdî* ibâresi bulunmaktadır.⁹⁵ Dolayısıyla biz de bu eserin Molla Fenârî'ye değil de Akşemseddîn'e ait olduğu görüşüne katılıyoruz. Bu eser ilk olarak 1972 yılında "*er-Risâletü'n-nûriyye*" adıyla A.İhsan Yurd tarafından Arapça metni ve Türkçeye tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır (Yurd, A. İhsan, *Fatih Sultan Mehmed Hanın Hocası Şeyh Akşemseddin Hayatı ve Eserleri* [içerisinde], Fatih Yay., byy, 1972, s. 1-101). Eser daha sonra aynı müellif ve M. Kaçalın tarafından "*Kâşifü'l-müşkilât*" adıyla tekrar yayınlanmıştır. (Yurd, A. İhsan-Kaçalin Mustafa, *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri* [içerisinde], İFAV Yay., İstanbul 1992, s. 207-293.) Bunların yanı sıra Akşemseddîn'e ait bu eserin diğer nüshaları incelendiğinde yazar ismi olarak Akşemseddîn adının yazılı olduğu görülmektedir.⁹⁶ Risâlenin aidiyeti ile ilgili problemlere bazı çalışmalarda da işaret edilmektedir.⁹⁷

⁹⁴ Aşkar, Mustafa, "Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) 'Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî' Adlı Risâlesi ve Tahlili", *Tasavvuf Dergisi*, sy.,14, Ankara 2005, s. 87.

⁹⁵ Bkz.: Akşemseddîn, Muhammed b. Hamza, *Sûfiyye'nin Libâs Etvâr ve Mesleğine Dair İtirazlara Reddiye*, Süleymaniye Ktp., Yazma Başlıklar, d. no: 71, vr. 63a.

⁹⁶ Krş.: Akşemseddîn, Muhammed b. Hamza, *Risâletü'n-nûriyye*, İstanbul Üniversitesi Ktp., ARA 4786, vr. 1b. Eserin diğer nüshaları için bkz.: Yurd, A. İhsan-Kaçalin Mustafa, *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, İFAV Yay., İstanbul 1992, s. 205.

⁹⁷ Bkz.: Tek, Abdürrezzak, "Molla Fenârî'nin Tasavvufî Kimliği", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tefik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 456; Gömbeyaz, Kadir, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla

e) *Risâle fî ricâli'l-gayb*: Fenârî'ye nispet edilmekle birlikte⁹⁸ kütüphanelerde nüshası bulunmamaktadır. Gömbeyaz; aynı adla Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan Muhammed b. İbrahim İbn Müntehî'ye (yazar ismi kitabın zahriyesinde açıkça yazılıdır⁹⁹) ait bir yazmayı ve yine aynı adla Topkapı Sarayı'nda bulunan ve herhangi bir yazar ismi bulunmayan bir başka yazmayı inceleyerek, Fenârî'ye ait böyle bir eserin olmadığını iddia etmiştir¹⁰⁰ ki, tespitlerimize göre Gömbeyaz'ın incelediği iki nüsha aynı kitabın farklı istinsahları değil, muhtevâları da yazarları da birbirinden tamamen farklı iki ayrı kitaptır ve yine tespitlerimize göre bunların Fenârî'ye ait olmadığı da kesindir. Zira birisinde zaten yazar ismi mevcuttur. Yazar ismi bulunmayan diğer nüshanın içeriğinde ise bazı şehir isimleriyle birlikte "İslambol"¹⁰¹ kelimesi geçmektedir. Bu kelimenin ise İstanbul'un fethinden sonra dilimizde kullanıldığı bilinmektedir. Bu bilgilerden hareketle şunu söyleyebiliriz: Molla Fenârî adına kayıtlı olan *Risâle fî ricâli'l-gayb* adlı eserlerin ona ait olmaması, Fenârî'nin bu adla bir eser yazmadığını göstermez.

f) *Şerh alâ Nusûs li'ş-Şeyh Sadriiddîn Konevî*: Kütüphanelerde nüshasına rastlanmayan ancak biyografi kitaplarında bahsedilen bu eser, Konevî'nin *en-Nusûs* adlı kitabına yazılmış bir şerhtir. Çünkü *Miftâhu'l-gayb* şârihi Kutbeddînzâde İznîkî, Fenârî'nin bu eserine atıf yaptığı gibi ondan nakiller de yapar.¹⁰² Özetle söz konusu eser, bugün elimizde bulunmasa bile Fenârî'nin öğrencileri tarafından kullanıldığı için Fenârî'nin böyle bir eser kaleme aldığını söyleyebiliriz.

g) *Risâle fî beyâni vahdeti'l-vücûd*: Adından da anlaşılacağı üzere müellifin vahdet-i vücûdla ilgili görüşlerini izah için yazdığı bir eserdir. Varlık ve bilgi anlayışı çerçevesinde ilgili konudaki fikirlerini beyan etmektedir. Molla Fenârî üzerine "*Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*" (Ankara 1993) adıyla bir yüksek

Fenârî Bibliyografyası", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, edt.: Tefik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 511.

⁹⁸ Katip Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul 1941, c. I, 867; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, c. II, s. 188.

⁹⁹ Bkz.: İbn Müntehî, Muhammed b. İbrahim, *Risâle fî ricâli'l-gayb*, Manisa İl Halk Ktp., d. no: 1561, 1a.

¹⁰⁰ Bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 502.

¹⁰¹ Bkz.: (Müellifi meçhul), *Risâle fî ricâli'l-gayb*, Topkapı Sarayı Ktp., Emanet Hazinesi, d. no: 1114, vr. 2a.

¹⁰² İznîkî, Kutbeddînzâde Mehmed Muhyiddîn, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, d. no: 1632, vr. 28b, 32a.

lisans çalışması yapmış olan Mustafa Aşkar, çalışmasının ikinci kısmını neredeyse tamamen Molla Fenârî'nin bu risâlesine dayandırmıştır. M. Aşkar bu çalışmasında ilgili risâlenin, Süleymaniye Ktp. (Hüsrev Paşa), 751 numaradaki mecmua içerisinde 78b-93a varaklar arasında olduğunu belirtmektedir. Oysa bu mecmuâda, 78b-89a arasında bir risâle, 89b-105a arasında da bir başka risâle bulunmaktadır. Bizim bahsettiğimiz risâle, bu mecmuanın 78b-89a varakları arasında değil, 89b-105a varakları arasında yer almaktadır.

Bu risâlenin aidiyetini incelediği ve daha önce adı geçen çalışmasında K. Gömbeyaz da Aşkar'la aynı hataya düşerek risâlenin 78b-93a varaklar arasında yer aldığını belirtmiş ve bu varaklar arasında yer alan risâlenin Molla Fenârî'ye değil Bahâeddînzâde diye bilinen Muhyiddîn b. Bahâeddîn'e (v. 952/1545) ait olduğunu, *el-Vahdetü'l-vücûdiyye* adıyla da 1910'da Kahire'de basıldığını söylemiştir.¹⁰³ Bizim kanaatimize göre bu eserin bahsi geçen kişi adına basılmış olması, ona ait olduğunu göstermede yeterli değildir. Zira bir eserin, yanlışlıkla farklı bir kişi adına basılmış olması da mümkündür. *Risâle fî beyânî vahdeti'l-vucûd*'a gelecek olursak, bu bağlamda şunları ifade etmeliyiz: Mecmuada 78b-89a varaklar arasında yer alan risâle, muhtevâsı ve uslûbu bakımından, Fenârî tarafından kaleme alındığını hissettirmektedir. Nitekim Fenârî'nin *Aynü'l-a'yân* ve *Misbâhu'l-üns*'te kullandığı "eğer sen dersin ki...; ben şöyle derim..." tarzındaki cedele benzer yöntem bu risâlede de rastlanmaktadır.¹⁰⁴ Öte yandan eserde, kader sırrı; nefsü'l-emir gibi Fenârî'nin diğer eserlerinde de temas ettiği konulara yer verilmesi, onun Fenârî'nin kaleminden çıkmış olduğu intibâmı kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla bu eserin Fenârî'ye aidiyeti kuvvetle muhtemeldir.

h) *Risâle fî menâkıbı Bahâeddîn en-Nakşbendî: Hediyyütü'l-ârifîn*'de¹⁰⁵ Fenârî'ye atfedilen bu eserden başka bir tabakât kitabı söz etmediği gibi kütüphane kayıtlarında da herhangi bir nüshasına da rastlanmamaktadır.

1) *Risâle fî menâkıbı Şeyh Alâeddîn en-Nakşbendî*: H. Aydın, Bahâeddîn Nakşbendî'nin değil de onun mürîdi ve halîfesi olan Alâeddîn Attâr'ın menkıbelerini

¹⁰³ Bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 514.

¹⁰⁴ Bkz.: Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Risâle fî beyânî vahdeti'l-vucûd*, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, d. no: 751, vr. 86a.

¹⁰⁵ Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. II, s. 188.

anlatan bir risâleyi Fenârî'ye nispet etmektedir.¹⁰⁶ Ancak bir önceki eser gibi bunun da herhangi bir nüshası bulunmamaktadır.

j) *Ta'lika alâ ıstılâhâtü's-sûfiyye: Kâşânî'nin İstılâhatü's-sûfiyye* adlı eserinin Süleymaniye Ktp., Ayasofya no 4802/2'de bulunan bir yazma nüshasının kenarına çok az sayıda düşülen ta'liklerden hareketle bazı araştırmalarda Fenârî'nin böyle bir eseri olduğu iddia edilmektedir.¹⁰⁷ Ancak, Kâşânî'nin adı geçen eserine bu ta'liklerin kim tarafından yapıldığı kesin olarak bilinmemektedir.¹⁰⁸

k) (*Mecelletün müştemiletün alâ usûlin teştehiru min ehli't-Tasavvuf*): Kaynaklarda zikredilmemekle birlikte Millet Ktp., Ali Emiri, AEfrs 1028/18, vr. 164a-166b'de yer alan ve dijital kayıtlarda Fenârî'ye nispet edilen üç varaklık risâlenin; muhtevâsı yönünden Fenârî'ye ait olduğu düşünülmektedir. Zira risâle *Misbâhu'l-üns*'te birçok yerde tekrarlanan Hakk'ın zâtının idrâk edilemeyeceği bahsi ile başlamaktadır.¹⁰⁹ Eser Fenârî'ye ait olduğunu hissettirecek usûl ve muhtevâda devam etmektedir.

¹⁰⁶ Aydın, "Molla Fenârî", c. XXX, s. 246.

¹⁰⁷ Bkz.: Aydın, Hakkı, *İslam Hukuku ve Molla Fenârî*, İşaret Yay., İstanbul 1991, s. 74 (Aydın, burada eserin bir başka isminin "*er-Risâletü'l-kutsiyye fî beyâni'l-maârifi's-sûfiyye*" olduğunu söyler.); Aydın, A.y.; Aşkar, *Molla Fenârî*, s. 95;.

¹⁰⁸ Daha detaylı bir değerlendirme için bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 499.

¹⁰⁹ Bkz.: Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Mecelletün müştemiletün alâ usûlin teştehiru min ehli't-Tasavvuf*, Millet Kütüphanesi, AEfrs, d. no:102818, vr. 164a. Eser hakkında ayrıca bkz.: Yılmaz, Edip, *Molla Fenârî Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul 1975, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, (basılmamış lisans tezi) s. 41; Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 500.

2. TEFSİR ALANINDAKİ ESERLERİ

a) *Aynü'l-a'yân/Tefsîru'l-Fâtîha*: Adından da anlaşılacağı üzere Fatiha Sûresi tefsiri olan bu eser, işârî tefsir türünün güzel bir örneğidir. Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*'ı¹¹⁰ Karaman'da bulunduğu dönemde kaleme almış ve onu Karamanoğlu beyliğinin idarecisi olan Karamanoğlu Mehmed Bey'e ithaf etmiştir.¹¹¹ Osmanlı döneminde basılan eserin¹¹² kütüphanelerde pek çok nüshasına rastlamak mümkündür. *Aynü'l-a'yân*'ın Süleymaniye Ktp., Mahmut Paşa, d. no: 9'da kayıtlı bulunan nüshası, müellif hattı olarak kabul edilmektedir.

b) *Hâşiyetü Hirzi'l-emânî fî kırâati's-Seb'il-Mesânî*: Ebû Muhammed Kasım İbn Ferruh Şâtübî'nin (v. 590/1193) *eş-Şâtubiyye* adlı meşhur eserine yazılmış bir şerhtir. Bazı kaynaklarda Fenârî'ye nispet edilmekle¹¹³ birlikte kütüphanelerde nüshası bulunmamaktadır. Ayrıca Fenârî'ye aidiyetini de araştırmacılar şüphe ile karşılamaktadır.¹¹⁴

c) *Ta'lika alâ evâili'l-Keşşâf*: Bu eser, Zemahşerî'nin (v. 538/1244) *Keşşâf*'ının Fâtîha Sûresi'nden Bakara Sûresi'nin 133. âyetine kadar olan kısmına yazılmış bir ta'likattan ibarettir. Eserin yalnızca Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 183 numarada kayıtlı olan bir nüshası bulunmaktadır. Gömbeyaz'ın da detaylı bir şekilde belirttiği gibi eserin Fenârî'ye ait olma ihtimali yüksektir.¹¹⁵

¹¹⁰ Molla Fenârî'nin *Aynü'l-a'yân* ve tefsirle ilgili diğer eserlerindeki görüşlerinin Fazlur Rahman'ın tefsir anlayışıyla bir karşılaştırması için bkz.: Çiçek, Mehmet, *Geçmiş ve Günümüz Algısından Kur'ân (Molla Fenârî ve Fazlur Rahman Örneği)*, Yedirenk Yay., İstanbul 2012, s. 15-175, 297-341. Molla Fenârî'nin Tefsir ilminin mâhiyeti hakkındaki bir değerlendirmesi için bkz.: Boyalık, Taha, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mâhiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları*, sy. 18, İstanbul 2007, s. 73-100.

¹¹¹ Fenârî'nin çeşitli methiyelerle birlikte bahsi geçen ithafi için bkz.: Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Aynü'l-a'yân*, Rifat Bey Matbaası, İstanbul 1325, s. 3; ayrıca bkz.: Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Molla Fenârî'nin Fatiha Tefsiri*, trc.: Ali Akpınar, Nasihat Yay., Ankara 2013, s. 27.

¹¹² Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 326.

¹¹³ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. II, s. 647; Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*, Abudabi 2004, c. II, s. 810.

¹¹⁴ Bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 502

¹¹⁵ Bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 487-488.

3. FIKİH ALANINDAKİ ESERLERİ

a) *Şerhu'l-ferâizi's-sirâciyye*: Secâvendî'nin (v. 560/1165) *Ferâizu's-Secâvendî* adlı eserin şerhidir. Fenârî'nin bu şerhi, eserin diğer şerhleri arasından temayüz ederek daha önemli kabul edilmiştir. Kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır. Hatta bazı nüshalar, henüz müellif hayatta iken istinsah edilmiştir. Buna örnek olarak Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, d. no: 318'de kayıtlı nüsha verilebilir. Bu şerhe Fenârîzâde Muhyiddîn Muhammed Şâh (v. 929/1523) tarafından bir hâşiye de yapılmıştır. Şerh ve hâşiye, Cürcânî'nin aynı esere yaptığı şerh ile birlikte, "*Şerhu's-Seyyidi's-Şerîf ale's-Sirâciyye ma'a Hâşiyetihî li'l-allâme Muhammed Şâh el-Fenârî*", (Kahire ts., 343 s.) adıyla basılmıştır.¹¹⁶

b) *Şerhu Telhîsi'l-Câmiî'l-Kebîr fi'l-furû'*: Kemâleddîn el-Hallâtî el-Hanefî'nin (v. 652/1254) *et-Telhîs*'ine yazılmış bir şerhtir. Ancak Fenârî, çeşitli fikhî konuları ele alan bu eserini tamamlayamamıştır. Eserin bir nüshası Süleymaniye Ktp., Laleli, d. no: 963/2, (vr. 40b-120b)'de bulunmaktadır.

c) *Mukaddimetü's-salât*: Namazla ilgili temel bilgileri ihtivâ eden bu eserin kime ait olduğu noktasında hakkında ihtilaf vardır. Molla Fenârî dışında, Keydânî (v. 750/1349), Kemal Paşazâde (v. 940/1541) ve İmam Birgivi'ye (v. 981/1573) de isnat edilmiştir.¹¹⁷

d) *er-Risâletü's-salâtiyye*: Fenârî'nin tamamlayamadığı eserlerinden olan bu risâlede, namaz bahsi ele alınmış ve oruca sadece bir giriş yapılabilmıştır. Risâle, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 832/2 numarada bulunmaktadır.

e) *Mürşidü'l-musallî*: Fenârî'nin Regâib ve Kadir gecesi namazları hakkında, onlara teşvik içeren bir risâlesidir. Katip Çelebi'nin bahsettiği¹¹⁸ bu eserin herhangi bir nüshasına ulaşılamamıştır.

¹¹⁶ Bkz.: Molla, "Mehmet Şah Fenârî'nin *Enmûzecu'l-Ulûm* Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", s. 255.

¹¹⁷ Eserin müellifiyle alakalı farklı fikirler ve bunların değerlendirmeleri için bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 495; Eserin nispet edildiği müellifler için bkz.: Habeşi, *Câmiu's-şurûh*, c. III, s. 493-495.

¹¹⁸ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. II, s. 1655.

f) *Şurûtu's-salât*: İçerisinde namazın şartlarından, vaciplerinden ve abdestle ilgili konulardan bahsedilen bu eser, Osmanlı döneminde birkaç defa Türkçe'ye tercüme edilmiş olmakla birlikte, tek olan Arapça nüshasında Fenârî'nin adı geçmezken yazma halde bulunan Osmanlı dönemi Türkçe tercümelerinde, risâle ona nispet edilmiştir.¹¹⁹

4. FIKIH USÛLÜ ALANINDAKİ ESERLERİ

a) *Fusûlü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'*: Fenârî'nin en meşhur ve en hacimli eseridir. Öyle ki, *Fusûlü'l-bedâi'*den önce Fıkıh Usûlü konusunda ondan daha geniş bir eser yazılmadığı zikredilmektedir.¹²⁰ Zira kitap, Fıkıh Usûlü alanında klasik olmuş metinlerden Pezdevî'nin *el-Menâr*, Râzî'nin *el-Mahsûl*, İbn Hacîb'in *el-Muhtasar* adlı eserlerini de ihtivâ etmektedir. Ayrıca, oğlu Muhammed Şah Fenârî tarafından üzerine bir hâşiye yazılmıştır.¹²¹ Burada bir yan bilgi olarak şunu da belirtelim ki, Hanefî Fıkıh âlimi Hafîzeddîn Bezzâzî ile müzâkereleri olan Molla Fenârî'nin usûlde, onun da furûda üstün olduğu bilinmektedir.¹²² Pek çok Türkçe çalışmada Molla Fenârî'nin bu eseri, otuz yılda yazdığı ifade edilmektedir. Ancak biz bunun yanlış bir tercüme sonucu ortaya çıkmış bir bilgi olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim bu eserden bahseden Arapça kaynaklar, ibareyi "kâme fî ilmihî selâsîne sene (onun/eserin ilminde otuz yıl harcadı)" şeklinde vermektedirler.¹²³ Bu ibarenin, "eserin otuz yılda yazıldığı" şeklindeki hatalı Türkçe tercümesi, Osmanlı döneminde

¹¹⁹ Eserin nüshaları ve aidiyeti ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 469.

¹²⁰ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*de, Hanefî ve Şâfiî usûlüne göre ortaya konmuş olan esas ve kaideleri toplamak amacıyla eseri kaleme aldığını belirtmektedir. Fenârî bu eserinde, bir konuda farklı mezheplerin görüşlerini dile getirdikten sonra kendi mezhebi olan Hanefîliğin delillerinin daha kuvvetli olduğunu ispatlamaya da çalışmaktadır. (Bkz.: Cici, Recep, "Klâsik Dönem Osmanlı Hukuk Düşüncesi: Belli Başlı Hukukçular ve Çalışmaları", *Türkler*, edt. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara 2002, c. XI, s. 370)

¹²¹ Bkz.: Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 314; Serkîs, *Mu'cemü'l-matbûât*, c. II, s. 1461. *Fusûlü'l-bedâi'* ve üzerinde yapılan çalışmalar için bkz.: Aydın, Hakkı, "Fusûlü'l-bedâi'", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 229-230.

¹²² Durmuş, Zülfikar, "Şemsüddin Muhammd b. Hamza el-Fenârî ve Eserleri" *Darende İlahiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, sy. 1, Malatya 1995, s. 147; Karakullukçu, Gülen, *Muhyiddin el-Kâfiyeci ve Vecîzü'n-Nizâm fî İzhâri Medâkiri'l-Ahkâm Adlı Eseri*, Sakarya 2006, Sakarya Üniv. S.B.E., (basılmamış yüksek lisans tezi), s. 17.

¹²³ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. VII, s. 209; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, c. I, s. 98; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, c. II, s. 266.

yazılmış tarih kitaplarından başlayarak günümüzdeki çalışmalara kadar tekrarlanmıştır.¹²⁴ Bizim bu ifadeden anladığımız ise müellifin Fıkıh Usûlü sahasında otuz yıl harcamış olmasıdır. Fenârî'nin hayatı boyunca kadılık ve şeyhülislamlık yaptığı yıllar düşünülürse, kanaatimizin doğruluğu daha da kesinleşmiş olur. Ayrıca bu kitabın müellifin en eski eserlerinden biri olduğu bilinmektedir. Nitekim Fenârî, *Aynü'l-a'yân* ve *Şerhu't-Telhîs* gibi eserlerinde bu kitabından söz etmektedir. Eserin en erken nüshası (Süleymaniye Ktp, Hacı Beşir Ağa, no.: 202) 797/1394 tarihini taşımaktadır. Bu tarihte Fenârî 47 yaşında olduğuna göre müellifin eseri 16 yaşında yazmaya başlaması gerekir ki, oldukça ihtiyatla karşılanması gereken hatta bize göre mümkün olmayan bir ihtimaldir.¹²⁵

b) *Şerhu Dibâceti Usûli'l-Pezdevî: Şakâik-ı Nu'maniye*'de ifade edildiğine göre eser, Pezdevî'nin *Usûl*'ünün dîbâcesi için yazılmış bir şerhtir.¹²⁶ Fenârî'ye isnat edilen bu esere kütüphanelerde rastlanmamaktadır.

5. KELÂM ALANINDAKİ ESERLERİ

a) *Ta'likât alâ Şerhi'l-Mevâkıf*: Eserin, el-Îcî'nin (v. 756/1355) *el-Mevâkıf* adlı eserine yazılmış bir şerh olduğu kaynaklarda geçmektedir.¹²⁷

b) *Şerhu Muhtasari'l-Mevâkıf*: İcî, bu eserini ihtisar ederek buna *Cevâhiru'l-Kelâm* adını vermiş ve Fenârî'nin torunu Hasan Fenârî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserinde verdiği bilgiye göre, Molla Fenârî bu kitaba bir şerh yazmıştır.¹²⁸

Kadir Gömbeyaz buradaki her iki eserin de Fenârî'ye ait olmadığını ileri sürmektedir.¹²⁹

¹²⁴ Bkz.: Taşköprüzade, *Mevzûâtü'l-ulûm*, c. I, s. 573; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 4. Aşkar, *Molla Fenârî*, s. 92; Boyalık, Taha, *Molla Fenârî'nin Aynü'l-A'yân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi - Tahsil ve Değerlendirme-*, İstanbul 2007, Marmara Üniv. S.B.E., (basılmamış yüksek lisans tezi), s. 14.

¹²⁵ Güllü, Sıtkı, *Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1990, İstanbul Üniv. S.B.E., (basılmamış yüksek lisans tezi), s. 33.

¹²⁶ Mecdî, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, c. I, s. 53; Habeşî, *Câmiu's-şurûh*, c. I, s. 197.

¹²⁷ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 166; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 314; Habeşî, *Câmiu's-şurûh*, c. III, s. 1968.

¹²⁸ Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. II, s. 188; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 314.

¹²⁹ Bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 515.

6. MANTIK ALANINDAKİ ESERLERİ

a) *Şerh-i İsağûci: el-Fevâidü'l-Fenârîyye, Şerhu Mantık, Şerhu'r-Risâleti'l-Esîriyye* gibi isimlerle bilinen bu eser, Esfreddîn Ebherî'nin (v. 700/1300) *İsağûci* isimli Mantık risâlesine yazılan şerhtir. Üzerine birçok hâşiye kaleme alınan bu eser,¹³⁰ son döneme kadar Anadolu medreselerinde okutulan en yaygın mantığa giriş kitabıdır. Müellif bu eserini yazmaya, sabah namazından sonra başlayıp, akşam ezanına kadar bitirdiği zikretmektedir.¹³¹ Fenârî'nin bu eseri üzerine çok sayıda şerh yazıldığı gibi en meşhur hâşiyelerden biri olan Kul Ahmed (v. 950/1543) hâşiyesi üzerine de birçok hâşiye yazılmıştır.¹³²

b) *Hâşiyetü'ş-Şemsiyye: Kâtip Çelebi, Fenârî'nin Kutbeddîn et-Tahtânî'nin (v. 766/1364) Şemsiyye Şerhi* 'ne bir hâşiye kaleme aldığını nakleder.¹³³ Kütüphane kayıtlarında *Hâşiyetü'ş-Şemsiyye* olarak atıf yapılan bütün nüshaların Fenârî'nin *İsağûci* şerhi olduğunu tespit eden S. Gülle, *Hâşiyetü'ş-Şemsiyye*'nin kendisine ulaşamadığını belirtmektedir.¹³⁴ K. Gömbeyaz da eserin yazma nüshaları üzerinde yaptığı çalışmada S. Gülle ile aynı sonuca ulaşmıştır.¹³⁵

c) *Havâşî'l-Metâli': Sirâceddîn Mahmud b. Ebû Bekr el-Urmevî'nin (v. 682/1288) mantığa dair yazdığı ve üzerine pek çok hâşiye yapılan Metâliu'l-envâr* adlı eserine Fenârî'nin yazdığı bir hâşiyedir. Elimizde nüshası bulunmayan bu eserin, Fenârî tarafından telif edildiğini, biz, K. Gömbeyaz'ın da belirttiği gibi, müellifin *Fusûlü'l-bedâi'*nde ona atıf yapmasından anlıyoruz.¹³⁶

¹³⁰ Fenârî'nin *İsağûci* Şerhi geleneğindeki yeri için bkz.: Yalar, Mehmet, "Molla Fenârî'nin *İsağûci* Şerhi ve Şark Medrese Geleneğindeki Yeri", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, edt.: Tefik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 557-568.

¹³¹ Fenârî, Muhammed b. Hamza, *el-Fevâidü'l-Fenârîyye*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, d. no: 5720/4, vr. 31a.

¹³² Mezkûr hâşiyeler için bkz.: Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh*, c. I, s. 349; Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 482.

¹³³ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. II, s. 1063.

¹³⁴ Gülle, *Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri*, s. 75-76.

¹³⁵ Daha fazla bilgi için bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 501-502.

¹³⁶ Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli'ş-şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, c. I, s. 37. Eserle ilgili çeşitli değerlendirmeler için bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 491.

7. SARF VE NAHİV İLE İLGİLİ ESERLERİ

a) *Esâsü's-Sarf fi İlmi't-tasrîf*: Müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4770 numarada şerhi ile birlikte kayıtlı olan bu eser, bir mukaddime, altı bab ve bir hatimeden ibârettir. Eserde sarf ilmi ile ilgili birtakım meseleler tartışılmıştır. Tahsin Deliçay tarafından neşredilmiştir. (Deliçay, Tahsin, *Molla Fenârî ve Esâsü's-Sarf fi İlmi't-Tasrîfi*, Adana 2005.) Bu eser üzerinde bir de makale kaleme alınmıştır. (Doğan, Candemir, “eş-Şâfiye ile Esâsü's-Sarf'ın Karşılaştırmalı Analizleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 34, Erzurum 2008, s. 417-436.)

b) *Hâşiye alâ-dav'i'l-Miftâh şerhi'l-Misbâh*: Bu eser, Nâsır b. Abdu's-Seyyid el-Mutarrızî'nin (v. 610/1213) nahiv ilmine ait *el-Misbâh* isimli eserine İsferyâni'nin (v. 684/1285) kaleme aldığı şerhin yine aynı şârih tarafından ihtisar edilmiş haline yazılmış olan bir hâşiyedir. Fenârî'ye aidiyeti tartışmalıdır.¹³⁷

c) *Şerhu'l-Fevâidi'l-Gıyâsiyye fi'l-Maânî ve'l-beyân: el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye* Abdurrahman el-Îcî'nin (v. 756/1355), Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'una yazdığı şerhtir. Çeşitli kaynaklarda Fenârî'nin de bu esere şerh yazdığı rivayet edilmektedir.¹³⁸ Fakat eserin kütüphanelerde nüshası bulunmamaktadır.

8. DİĞER ALANLARDAKİ ESERLERİ

a) *Avîsâtü'l-efkâr fi ihtiyâri üli'l-epsâr*: Fenârî'nin tamamlayamadığı eserlerinden birisidir.¹³⁹ Müellif bu kitabında Kelâm, Ferâiz, Fıkıh ve adâb gibi konularda birtakım meseleleri ele almaktadır. Her ne kadar Fenârî'nin eserleri hakkında geniş bir çalışması olan Gömbeyaz eserin ona ait olmadığını iddia ettiyse de¹⁴⁰ eserin muhtevâsı müellifin diğer eserlerindeki konularla paralel olduğu ve ona

¹³⁷ Bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 497-498.

¹³⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*, Maarif Basımevi, İstanbul 1955, c. II, s. 188; Mecdî, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, c. I, s. 53; Habeşî, *Câmiu's-surûh*, c. III, s. 1772.

¹³⁹ Eserin muhtevâsı ve yazmaları hakkında bilgi için bkz.: Gülle, *Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri*, s. 15-17.

¹⁴⁰ Bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 506-510.

ait olmadığına dair kat'î bir delil bulunmadığı için bu iddiayı ihtiyatla karşılamaktayız.

b) *el-Işrûn kit'a fi'l-ısrîne ilmen*: Fenârî'nin Karaman'da iken oradaki âlimleri bir anlamda imtihan etmek için kaleme aldığı eseridir. Yirmi ayrı ilim hakkında, yirmi kıtada, bulmaca şeklinde sorular sormaktadır.¹⁴¹ Eserin müstakil bir nüshası bilinmemekle birlikte, oğlu Muhammed Şah'ın bu eser üzerine yaptığı şerhin müellif nüshası İstanbul Üniversitesi Ktp., ARA 4444 numarada mevcuttur.

c) *Risâle fi âdâbi'l-bahis*: Diğer hiçbir yerde ismine rastlayamadığımız bu risâleyi, sadece Brockelmann zikretmektedir.¹⁴²

d) *Risâle fi mâhiyyeti's-şeyâtîn ve'l-cinn*: Kütüphane kayıtlarında rastlayamadığımız bu eserin Molla Fenârî'ye ait olduğunu yine sadece Brockelmann söylemektedir.¹⁴³ *Aynü'l-a'yân*'ın mukaddimesi üzerinde Yüksek lisans çalışması yapmış olan Taha Boyalık, Fenârî'nin şeytan ve cinlerle ilgili meseleleri *Aynu'l-ayân*'da geniş bir şekilde ele aldığını, bu sebeple söz konusu risâlenin buradaki bilgilerin müstakil olarak istinsah edilmiş bir nüshasından ibâret olabileceğini kaydetmektedir.¹⁴⁴

e) *Mühimmât-ı Fenârî*: Kütüphane kayıtlarında rastlamadığımız bu eseri Bursalı Mehmed Tahir Molla Fenârî'ye isnat etmiştir.¹⁴⁵

f) *Satır Arası Kur'ân Tercümesi*: Müellifimize aidiyeti tartışmalı olan bu eseri, 1976 yılında Ahmet Topaloğlu, ketebe sayfasında Muhammed b. Hamza isimli bir şahsa nispet edilmesinden dolayı, Molla Fenârî'nin bir kitabı olarak neşretmiştir.¹⁴⁶ Kaynaklarda Molla Fenârî'ye ait böyle bir eserden söz edilmemesi ve

¹⁴¹ Mecdî, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, s. 48; Taşköprüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, c. I, s. 573; Habeşî, *Câmiu's-şurûh*, c. III, s. 1897.

¹⁴² Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Literatur*, (GAL) Leiden 1943, c. I, s. 304.

¹⁴³ A.y.

¹⁴⁴ Boyalık, *Molla Fenârî'nin Aynü'l-A'yan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi*, s. 19.

¹⁴⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 391.

¹⁴⁶ Bu kitabı Topaloğlu, Fenârî'ye isnad etmiş ve gerekçelerini de kitabın başında açıklamıştır: (Bkz.: Fenârî, Muhammed b. Hamza, *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır-arası" Kur'ân Tercümesi*, haz.: Ahmet Topaloğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976, s. XVIII.)

bahsi geçen isim ile Fenârî'nin kastedilmemiş olma ihtimalinden dolayı K. Gömbeyaz gibi¹⁴⁷ biz de isnadı ihtiyatla karşılamaktayız.

g) *Risâle fi'l-galat*: Fenârî bu risâlesine *Fusûlü'l-bedâi'*de atıf yapmıştır. Ancak kütüphane kayıtlarında eserin ismi yer almamaktadır.¹⁴⁸

h) *Bahsü'l-Molla el-Fenârî ve ulemâi Mısır fi'l-inşâ ve'l-haber*: Katip Çelebi'nin verdiği bilgiye göre, Molla Fenârî, 823/1420 yılında Mısır'a gittiğinde "elhamdülillah" ibaresinin Arapçada haber mi inşâ mı olduğu konusunda, Mısır ulemâsıyla tartışmıştır. Fenârî, bu ibarenin inşâ olduğu kanaatindedir. Kütüphanelerde hiçbir kaydına rastlanmayan bu eser hakkında Katip Çelebi'nin verdiği bilgiden¹⁴⁹ başka hiçbir şey bilinmemektedir.

ı) *Risâletü'n-nikât*: Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*de münazaranın şartlarından ve âdâbından bahsettiği bir yerde "*Risâletü'n-nikât*'ta zikretmiş olduğumuz hususlardan..." diyerek, bu eserine atıfta bulunmuştur. Kütüphanelerde bu isimde Molla Fenârî'ya ait bir kitaba rastlanmamaktadır. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, AEArb4356/21 numarada yer alan *Risâletü'n-nikât* adlı, Fenârî'nin oğlu Muhammed Şah adına kayıtlı bir risale mevcuttur. Bu risalenin Fenârî'nin *Fusûlü'l-bedâi'*de bahsettiği kendi risâlesi mi yoksa oğluna ait bir başka eser mi olduğunu tespit etmek mümkün olmamıştır.¹⁵⁰

j) *Risâle fi ilmi te'vilâti akvâli'n-Nebî*: Katip Çelebi'nin verdiği bilgiye göre, hadîslerden şeriata uygun tevillerin nasıl yapılacağı hususunda Molla Fenârî'nin bir eseridir. Kütüphanelerde nüshası mevcut değildir.¹⁵¹

k) *Mecmûatü'r-resâil*: İstanbul Üniv., Merkez Kütüphanesi, ARA 1509 numarada, bu adla Molla Fenârî'ye nispet edilen bu eser, aslında Fenârî'nin *İsagoci Şerhi*'ne yapılmış müellifi bilinmeyen bir hâşiyedir.¹⁵²

¹⁴⁷ Bkz.: Gömbeyaz, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 511-513.

¹⁴⁸ Boyalık, *Molla Fenârî'nin Aynü'l-A'yan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi*, s. 18.

¹⁴⁹ Bkz.: Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 223; c. II, s. 1949. Ayrıca bkz.: Gömbeyaz, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 490.

¹⁵⁰ Ayrıca bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 492.

¹⁵¹ Bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 502.

¹⁵² Bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 516.

l) *Hâşiye alâ şerhi'l-Vikâye*: Sadruşşerîa'nın (v. 747/1346) *Şerhu'l-Vikâye* adlı eseri üzerine yazılmış olan bu hâşiye, Brockelmann tarafından Fenârî'ye nispet edilse de eser, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no 189'daki nüshanın zahriyesinden anlaşıldığına göre, Fenârîzâdelerden Muhammed b. Ali b. Yusuf b. Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî'ye aittir.¹⁵³

m) *Hâşiye alâ fevâidi'z-ziyâiyye fi şerhi'l-Kâfiye fi'n-nahv*: İbnü'l-Hâcib'in (v. 646/1248) *el-Kâfiye fi'n-nahv* adlı eseri üzerine Molla Câmî, (v. 898/1492) *el-Fevâidü'z-ziyâiyye* adıyla bir şerh yazmıştır. Kaynaklarda Fenârî'nin böyle bir eserinden söz edilmemesine rağmen, İsmâeddîn İsferyî'nin (v. 943/1536) *Fevâidü'z-ziyâiyye* adlı şerhine yaptığı hâşiye, kütüphâne kayıtlarında Molla Fenârî'ye nispet edilmiştir.¹⁵⁴

n) *Risâle fi'l-istincâ*: Fenârî'ye yanlılıkla nispet edilen bu eser, onunla aynı ada sahip olan Hacı Emirzâde Muhammed b. Hamza el-Aydîni'ye (v. 1204/1789) aittir.¹⁵⁵

o) *Bahs fi'n-nâsîh ve'l-mensûh min tefsîri'l-Fâtiha*: Brockelmann tarafından Fenârî'ye nispet edilen¹⁵⁶ bu risâle, Şehidoğlu'nun da belirttiği gibi¹⁵⁷ *Aynü'l-a'yân*'ın mukaddimesinden bir parça olup müstakil bir eser değildir.

p) *Tefsîru Sûreteyi'l-Kadr ve'l-Feth*: Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Orhan Gazi, 169 numarada bulunan Molla Fenârî'ye ait olduğu söylenen bu eserin asıl müellifi Molla Hüsrev'dir (v. 885/1480). Muhtemelen her iki müellifin de Molla olarak bilinmesi, bu karışıklığa sebep olmuştur.¹⁵⁸

r) *Vakf-ı Nukûdün Sihhati Hakkında Çivizâde'ye*: Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında Molla Fenârî'ye nispet edilen bu eser, Fenârî'nin değil onun soyundan gelen Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Yusuf Bâlî el-Fenârî'ye aittir. Zira, Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi, 881-954/1476-1547 yılları arasında yaşamıştır.

¹⁵³ Bkz.: A.y.

¹⁵⁴ Bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 517.

¹⁵⁵ Bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 518.

¹⁵⁶ Brockelmann, *GAL*, c. I, s. 304.

¹⁵⁷ Bkz.: Şehidoğlu, Recep, *Molla Fenârî ve Tefsir Metodu*, Ankara 1992, Ankara Üniv. S.B.E., (basılmamış doktora tezi), s. 30.

¹⁵⁸ Gömbeyaz, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 519.

Dolayısıyla onun için yazıldığı anlaşılan bu eserin, Molla Fenârî'ye ait olması mümkün değildir.¹⁵⁹

s) *Şerhu Şerhi'l-Fusûl li'n-Neseî*: Herhangi bir kaynakta adına rastlanmayan bu eser, Molla Fenârî'nin oğlu Muhammed Şah'ın *Enmûzecü'l-ulûm* adlı eserinde bir mevzû hakkında babasının *Şerhu Şerhi'l-Fusûl li'n-Neseî* adlı bir eserinden söz ederek, daha geniş bilgi için buraya bakılmasını tavsiye etmesiyle tespit edilmiştir. Bu tespiti yapan K. Gömbeyaz'a göre *Enmûzecü'l-ulûm*'da oldukça açık bir şekilde zikredilen bu eserden, klasik ve modern hiçbir kaynakta bahsedilmemesi ilginç bir durumdur.¹⁶⁰

t) *Enmûzecü'l-ulûm*: İçerisinde yüz kadar ilim dalından bahsedilen bu eserin Fenârî'ye mi yoksa oğlu Muhammed Şah'a mı ait olduğu konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Nitekim, Leknevî¹⁶¹, Müstakimzâde¹⁶² ve Bağdatlı İsmail Paşa¹⁶³ gibi müellifler, bu eseri Molla Fenârî'ye isnad ederken, Brockelmann¹⁶⁴ ve Taşköprüzâde¹⁶⁵ Fenârî'nin oğluna ait olduğunu söylemişlerdir. Eserin bazı nüshalarının zahriyelerinde de, onun Muhammed Şah'a ait olduğu kayıtlıdır.¹⁶⁶ Bunlarla birlikte *Enmûzecü'l-ulûm* incelendiğinde, yazar, bazı konularda detaylı bilgi için "li'l-vâlid (babama ait)" diyerek okuyucusunu Molla Fenârî'nin kitaplarına yönlendirmektedir.¹⁶⁷ Dolayısıyla eserin, Molla Fenârî'ye değil, oğluna ait olduğu açıkça görülmektedir.

Çeşitli kütüphanelerde, Molla Fenârî'nin kitap ve risâlelerin yanı sıra, tefsirle ilgili bir icâzetnamesi, Yıldırım Bayezid'e bir mektubu, fetvâları ve tasdik ettiği vakfiyeleri de ona ait dökümanlar arasında sayılmaktadır.¹⁶⁸

¹⁵⁹ Bkz.: Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 517.

¹⁶⁰ Gömbeyaz, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 494.

¹⁶¹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 274.

¹⁶² Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 5.

¹⁶³ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, c. II, s. 188.

¹⁶⁴ Brockelmann, *GAL*, c. I, s. 304.

¹⁶⁵ Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâtü'l-ulûm*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1985, c. II, s. 125; Mecdî, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, c. I, s. 48.

¹⁶⁶ Bkz.: Fenârî, Fahreddîn Muhammed Şah b. Muhammed b. Hamza, *Enmûzecü'l-ulûm*, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, d. no: 482, vr. 1a; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, d. no: 2781, vr. 1a.

¹⁶⁷ Muhammed Şâh Fenârî, *Enmûzecü'l-ulûm*, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, d. no: 482, vr. 46a.

¹⁶⁸ Bkz.: Gömbeyaz, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 519-520.

Buraya kadar Fenârî'nin çeşitli alanlardaki eserleri hakkında bilgiler vermeye çalıştık. Şu da var ki, tezimizin "Kaynakların Değerlendirilmesi" başlığında da belirttiğimiz gibi, müellifimizin eserleri hakkında yapılmış pek çok çalışma bulmak mümkündür. Onun sadece hayatı ve eserlerini konu alan tezler bulunduğu gibi, müstakil olarak bazı eserleri hakkında yapılmış çalışmalarda da onun eserlerine geniş yer ayrılmıştır. Fenârî'nin eserleriyle ilgili olarak, bilhassa Sıtkı Gülle'nin (*Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1990, basılmamış yüksek lisans tezi) ve Edip Yılmaz'ın (*Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî Hayatı Şahsiyeti Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul 1975, basılmamış lisans tezi) çalışmalarını ve Kadir Gömbeyaz'ın, 2009 yılında Bursa'da tertip edilen Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu'nda sunduğu "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası" adlı tebliğinin Fenârî'nin eserleriyle ilgili yanlış tespitlerin giderilmesi ve eserlerin çeşitli nüshalarının gün yüzüne çıkarılması hususunda büyük katkılar sağladığını şükran ve tebrikle belirtmeliyiz.

C. TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ

Molla Fenârî'nin yaşadığı dönem olan 751/1350-834/1430 yılları arası, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarına tekâbül etmektedir. Bu dönemde Osmanlı topraklarında etkin bir biçimde faaliyet gösteren tarikatler, Ekberîye, Bistâmiye, Zeyniye, İshâkiye (Kazerûniye), Sühreverdiye ve Halvetiye'dir.¹⁶⁹ Müellifin hayat sürdüğü XIV. ve XV. yüzyıllar, tasavvufî hayat açısından oldukça renkli ve canlıdır. Padişah ve birçok devlet adamının hürmet ve ikramda bulunduğu, önemli görevleri kendisine tevdi ettikleri bir âlim olan Fenârî'nin, Tasavvuf sahasında başta *Misbâhu'l-üns* olmak üzere birçok eser te'lif etmesi, onun tasavvufî bir birikimi ve yönü olduğunu açıkça göstermektedir. Ancak, Anadolu ve Mısır'da devrin en önemli ilim adamlarından şer'î ilimleri tederrüs ve tadrîs edip, yıllarca kadılık ve bir süre şeyhülislamlık yapmış bir medrese hocası ve Osmanlı entelektüeli olan Fenârî'nin, Tasavvuf'un daha çok nazarî sahasında eserler yazmış olması onun bu yönüyle daha çok ön planda olmasını sağlamış, pratik tasavvufla bağlantısı geri planda kalmıştır. Devlet nezdinde oldukça saygın bir konumda olmasına, medrese ve câmi yaptıracak boyutta bir servete sahip olmasına rağmen, husûsî hayatında, başına derviş tacı, üzerine ise sade kıyafetler giymeyi tercih etmiş olması onun derviş meşrep bir karaktere de sahip olduğunu da göstermektedir.¹⁷⁰ Bu da, onun tasavvufla ilişkisinin sadece ilmî ve nazarî düzeyde kalmadığına, tasavvufla amelî bir irtibatının da bulunduğu işaret eder.

Diğer taraftan, müellifin *Risâle fî beyâni vahdeti'l-vücûd* adlı eserinin girişinde, mutasavvıfların görüşlerini değerlendirirken kullandığı ifâdeler, onun tasavvufla yakından, içerden ve amelî bir ilişkisinin bulunduğunu göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Zira Fenârî, burada, sûflerin tattıkları her şeyi tattığını, her şeyin sırrını açan müşâhedelere vâkıf olduğunu vs. dile getirmektedir. Bununla birlikte katettiği mânevî makamlara işâretle, bakâ ba'de'l-fenâyâ ulaştığını, cem'den sonra gelen sahvda köklü bir kademi/kıdemi olduğunu, cem'u'l-cem'de

¹⁶⁹ Bkz.: Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İz Yay., İstanbul 2000, s. 18-22.

¹⁷⁰ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, c. II, s. 266; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, c. XI, s. 1123; Nişancızâde, *Mir'ât-ı kâinât*, s. 326.

büyük bir nasıbe nail olduğunu, pek yüce ve yüksek derecelere ulaştığını bizzat kendisi söylemektedir.¹⁷¹ Müellif bunları tasavvuf ehlinin görüşlerini, kendisinin bizzat tahakkuk ettirerek tetkik ettiğini ifade etmek için zikretmektedir. Zira onun bahsettiği bu tasavvufî süreçler, geçirdiği seyr u sülûk aşamalarına delâlet eder ki, bu da onun tasavvufî bir intisabının varlığına işaret etmektedir.

Molla Fenârî her ne kadar, eserlerinde herhangi bir şeyhinden bahsetmese de, biraz sonra da temas edeceğimiz üzere, onun mutasavvıflarla olan irtibatından ve eserlerinin muhtevâsından da tasavvufla pratik bir bağlantısının bulunduğu net bir şekilde anlamaktayız. İlk tahsilini yaptığı babasından Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ını okuyan Fenârî'nin, babası gibi kendisinin de Ekberîye'ye bağlı olduğu açıktır. Nitekim iki eserinin¹⁷² doğrudan Konevî'nin eserlerine şerh olması, onun bu gelenekle meşrep bakımından uyuştugu bir yana, bu geleneği nasıl özümlediğini de göstermektedir. Üstelik Fenârî, Ekberîye geleneğinde çok önemli bir yeri olan *Miftâhu'l-gayb*'ı, görev yaptığı medreselerde okutmuş ve bu eseri okutma hususunda bazı önemli şahsiyetlere icâzet vermiştir. Mesela, kaynaklarda, Emir Sultan'ın, ondan *Miftâhu'l-gayb* okuyup icâzet aldığı, hatta bu eseri istinsah ettiği kaydedilmektedir.¹⁷³ Fenârî'nin Ekberîye'ye intisabına değinen kaynaklar genellikle babasının Konevî'nin halîfelerinden olduğunu, kendisinin de babası vasıtasıyla bu tarîkate bağlandığını kaydederler ki, Konevî'nin ölüm tarihi, babasının da vefat tarihi göz önüne alındığında, bunun imkânsız olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak, yalnızca tek bir kaynaktan rastladığımız bir bilgiye göre, Fenârî, Sadreddîn Konevî'nin halîfelerinden Mevlânâ Ömer isimli bir zâttan, Ekberîye tarîkatinin usûllerini öğrenmiştir.¹⁷⁴ Herhangi bir kaynak gösterilmeden verilen bu bilginin sıhhati şüphelidir. Zira Konevî'nin halîfeleri arasında böyle bir şahıs bilinmemektedir. Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'ünde İbn Arabî'den "şeyhul-kebîr"; Konevî'den ise "eş-şeyh" diye bahsetmesi, onlara olan saygı ve muhabbetini aşık kılmaktadır.

¹⁷¹ Fenârî, *Risâle fi beyâni vahdeti'l-vücûd*, vr. 79b.

¹⁷² Bahsi geçen iki eser Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* ve *en-Nusûs* adlı eserlerine, Fenârî tarafından yazılmış şerhlerdir. Müellifin eserleri konusunda da zikredildiği üzere *Nusûs* şerhi günümüze ulaşmamıştır.

¹⁷³ Mecdî, *Şakâik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri*, c. I, s. 54, 55; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 288.

¹⁷⁴ Algül, Hüseyin, *Bursa'da Medfûn Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan*, Marifet Yay., İstanbul 1981, s. 115.

Bursalı Mehmed Tahir ve İ. H. Uzunçarşılı gibi müellifler, onun Ekberîye'ye klasik anlamda intisabının bulunduğunu söylemektedirler.¹⁷⁵ Hatta, Harîrîzâde'ye göre Fenârî'nin, Ekberîye'nin bir kolu olan Evhadiye/Ebherîye tarîkatinden iki ayrı halîfeliği de bulunmaktadır.¹⁷⁶ Bu halifeliğe işaret eden silsilede, Evhadeddîn Kirmânî-Sadreddîn Konevî-Şeyh Hamza (Fenârî'nin babası) ve Molla Fenârî bulunmaktadır.¹⁷⁷ Harîrîzâde, Fenârî'nin, öğrencisi İbn Hacer'e bu tarîkatten hilafet verdiğini kaydederken, silsilenin İbn Hacer'den sonraki devamını zikretmemektedir.¹⁷⁸ E. Yetik'e göre ise, Osmanlı'nın kuruluş dönemindeki tarîkatlerin yanında Ekberîye tarîkati de Dâvûd-ı Kayserî vasıtasıyla Osmanlı ülkesine girmiş özellikle Molla Fenârî'nin gayretleriyle yayılmıştır.¹⁷⁹ Ancak, Fenârî'nin Ekberîye'ye intisabının amelî bir intisap olmayıp, düşünce bazında bir bağlılık olduğu kanaati daha yaygındır.¹⁸⁰ Bunun sebebi ise Ekberîye'nin genel anlamda bir tarîkattan ziyade bir düşünce mektebi olması, tekke, dergah gibi kurumsal yapılarından söz edilmemesi¹⁸¹ dolayısıyla, Fenârî'nin bu gelenekle nazârî bir bağının bulunduğunun düşünülmesidir. Bir başka ifadeyle, Fenârî'nin Ekberîye'ye geleneksel anlamda intisabı Fenârî ile ilgili özel bir durum olmayıp, bu ekolün geneliyle ilgili bir tartışma konusudur. Ancak genel olarak, Tasavvuf tarihçileri arasında, Ekberîye'nin nazârî boyutunun İbn Arabî'den, pratik Tasavvuf boyutunun ise, Sadreddîn Konevî'nin bu bağlamda şeyhi olan Evhadeddîn Kirmânî'den (v. 635/1237) beslendiği kabul edilmektedir.

Diğer taraftan, kaynaklarda onun bu tarîkatten, Somuncu Baba (v. 815/1412) vasıtasıyla kendisine ulaşan iki silsilesinden de söz edilmektedir. Bu silsilelerden

¹⁷⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 314; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. I, s. 533.

¹⁷⁶ Bkz.: Öngören, Reşat, "Osmanlılar (Tasavvuf ve Tarikatlar)", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, s. 544.

¹⁷⁷ Bkz.: Harîrîzâde, Mehmed Kemâleddîn, *Tibyânü vesâilî'l-hakâik*, Süleymaniye Ktp., Fatih, d. no: 431, c. I, vr. 32b; Öngören, Reşat, "Molla Fenârî'nin Tasavvufî Yönü", *Türkler*, (edt. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, c. XI, s. 115.

¹⁷⁸ Bkz.: Harîrîzâde, *Tibyânü vesâilî'l-hakâik*, c. I, vr. 32b.

¹⁷⁹ Yetik, Erhan, *İsmâil-i Ankaravî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İşaret Yay., Ankara 1992, s. 44.

¹⁸⁰ Öngören, "Molla Fenârî'nin Tasavvufî Yönü", *Türkler*, c. XI, s. 115; Tek, "Molla Fenârî'nin Tasavvufî Kimliği", s. 443.

¹⁸¹ Ekberîye'nin bir düşünce sistemi veya amelî bir tarîkat olması hakkında farklı görüşler için bkz.: Kılıç, Mahmut Erol, "Ekberîye", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 544-545.

birisinde¹⁸² Sadreddîn Konevî de yer alırken diğer silsile ise, Safeviye'nin kurucusu Safiyyeddîn Erdebîlî (v. 735/1334) üzerinden Kutbeddîn Ebherî'ye (v. 623/1226) bağlanmaktadır.¹⁸³ Netice itibariyle müellifimizin, Ebheriye/Evhadiye/Ekberiyeye tarîkatine ait üç silsilesi bulunmaktadır ki, bunlardan ikisi Somuncu Baba vasıtasıyla kendisine ulaşmaktadır. Her ne kadar bazı çalışmalarda Fenârî'nin, Somuncu Baba adıyla bilinen Hamîdeddîn Aksarâyî'den yalnızca ilmî alışveriş yapıp onunla tasavvufî bir bağının bulunmadığı iddia edilse de,¹⁸⁴ bahsi geçen silsileler bunun aksini ispatlamaktadır. Öte yandan onun hal tercemesini veren pek çok kaynak, Tasavvufu Somuncu Baba'dan öğrendiğini zikretmektedirler.¹⁸⁵ Bununla birlikte, Sarı Abdullah Efendi, Fenârî'nin, Hamîdeddîn Aksarâyî ile ilişkisine uzunca değindikten sonra Fenârî'nin ona biat ettiğini kaydetmektedir.¹⁸⁶

Mutasavvıfımızın hilâfet aldığı bir diğer tarîkat ise, XIII. yy. sonlarıyla XIV. yüzyıl başlarında Anadolu'da faaliyet gösteren Rifâiye'dir. Ahlâtî, *Münevviru'l-ezkâr*'ında, onun Ahmed er-Rifâî'ye (v. 578/1182) ulaşan silsilesini nakletmektedir. Ona göre, Fenârî, Rifâiye hırkasını Antakyalı Şeyh Abdurrahman b. Muhammed el-Hanefî'den giymiştir.¹⁸⁷ Ş. Çoruh, herhangi bir kaynak zikretmeksizin, Fenârî'nin bu tarîkate 27 yaşındayken intisap ettiğini yazmaktadır.¹⁸⁸ Böylece, Rifâiye tarîkatinde

¹⁸² Öngören, "Molla Fenârî'nin Tasavvufî Yönü", s. 115; A. Tek, her ne kadar Somuncu Baba ile Fenârî arasında mürid-mürşit tarzı bir tasavvufî ilişki olmadığını iddia etse de bahsi geçen silsileleri ayrı ayrı vermektedir. (Bkz.: Tek, "Molla Fenârî'nin Tasavvufî Kimliği", s. 449.)

¹⁸³ Bkz.: Harîrîzâde, *Tibyânü vesâilî'l-hakâik*, c. I, vr. 32b; Bursalı, bahsi geçen silsileyi zikretmez ancak, Fenârî'nin Erdebîliyye adıyla bilinen bu kola Somuncu baba vasıtasıyla bağlandığını söyler. (Bkz.: Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 314.)

¹⁸⁴ Abdürrezzak Tek, Fenârî'nin Somuncu Baba'yı, ilk defa Ulu Câmî'nin açılışının akabinde tanıdığını ve bu açılıştan sonra Somuncu Baba'nın Bursa'yı terk etmesiyle, aralarında mürit-mürşit ilişkisi oluşturacak bir sürecin geçmediğini, Fenârî'nin Somuncu Baba'nın yanında seyr u sülûk çıkarmadığını iddia etmektedir. (Bkz.: Tek, "Molla Fenârî'nin Tasavvufî Kimliği", s. 451.) Hacı Bayram'ı Velî'nin halîfelerinden ve zamanının önemli mutasavvıflarından olan Somuncu Baba'yı, aynı tarihlerde Fenârî'nin öğrencisi olan Emir Sultan'ın tanıdığı ve devrin padişahına tavsiye ettiği göz önüne alınırsa, Fenârî'nin o tarihe kadar Somuncu Baba'yı tanımadığı iddiası, kanaatimize göre çok makul görünmemektedir. Kaldı ki, Tasavvuf tarihinden bildiğimiz kadarıyla, bir şeyhin birisine halîfelik vermesi için, o kişinin seyr u sülûkünü, o şeyhin yanında yapmış olması şartı yoktur.

¹⁸⁵ Ahmet Refik, *İlmiye Salnâmesi*, s. 323; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, İstanbul 1288 (1872), s. 233; Hüseyin Hüsâmeddîn, "Molla Fenârî", sy. 96, s. 157.

¹⁸⁶ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, s. 233.

¹⁸⁷ Ahlâtî, Kemâl b. Ahmed, *Risâletü münevvirî'l-ezkâr*, tah.: Veysel Kükrek, İstanbul 1994, s. 18. Ayrıca bkz.: Öngören, "Osmanlılar (Tasavvuf ve Tarikatlar)", c. XXXIII, s. 544, (Harîrîzâde, *Tibyânü vesâilî'l-hakâik*, c. II, vr. 59a'dan ve Tabibzâde, Derviş Mehmed Şükrü b. İsmail, *Silsilenâme-i aliyye-i meşâyih-isûfiyye*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Ef., d. no. 1098, vr. 14a'dan naklen).

¹⁸⁸ Çoruh, "İlk Osmanlı Şeyhülislamı Molla Fenârî", s. 41.

"Fenâriye" adlı bir kol meydana gelmiş¹⁸⁹ ve Öngören'e göre Rîfâilik, Anadolu'da, Şeyh Abdurrahman el-Hanefî'den hilâfet almış olan Molla Fenârî ile temsil edilmiştir.¹⁹⁰ Ancak ondan sonra bu silsilenin ne şekilde devam ettiği hakkında bilgi bulunmamakla birlikte, 836/1433'te Amasya'da bir Rifâî tekkesinin tesis edildiği zikredilmektedir.¹⁹¹

Molla Fenârî'nin hilâfet aldığı bir başka tarîkat ise Zeyniye'dir. Onun bu tarîkate intisabından söz eden eserlerde, intisâbın hangi tarihte meydana geldiği zikredilmemektedir.¹⁹² Hüseyin Vassâf onun, tarîkatin kurucusu olan Zeyneddîn Hâfî'nin halifelerinden Abdüllatîf Kudsî'ye (v. 856/1452) ulaşan silsilesini vermektedir.¹⁹³ Ancak yakın dönemde yapılan bazı çalışmalarda, Abdüllatîf Kudsî'nin Anadolu'ya, Fenârî'nin vefatından sonra, 1448 yılında geldiği, bu sebeple söz konusu intisabın gerçekleşmiş olmasının mümkün olmadığı söylenmektedir.¹⁹⁴ Buna karşılık R. Öngören, Abdüllatîf Kudsî'nin, Fenârî'nin vefatından önce Anadolu'ya geldiğine dair bilgiler olduğunu, dolayısıyla bu intisabın gerçekleşmiş olabileceğini zikretmektedir.¹⁹⁵ Bu görüşü, Hüseyin Vassâf'ın ifadeleri de desteklemektedir. O, Abdüllatîf Kudsî'nin evinde ilim-irfan meclisi tertip edildiğini ve bu toplantılara Fenârî'nin de iştirak ettiğini zikretmektedir.¹⁹⁶ İ. H. Uzunçarşılı ve Z. V. Togan, Abdüllatîf Kudsî'nin XV. yy.'ın ilk yarısında Bursa'ya gelerek tarîkatini neşrettiğini ve Molla Fenârî ile görüşüp onu tarîkatine aldığını belirtmektedirler.¹⁹⁷ H. Hüsameddîn, herhangi bir kaynak vermeksizin, Fenârî'nin 822/1420 yılında yaptığı hacdan dönerken, tarîkatin kurucusu olan Zeyneddîn Hâfî (v. 838/1435) ile

¹⁸⁹ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 212; Tahralı, Mustafa, "Rifâiyye", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 100, 102; (heyet), "Fenâriye", *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1968, c. XVI, s. 229.

¹⁹⁰ Ahlâtî, , *Risâletü münevvirî'l-ekâr*, s. 18; Öngören, "Osmanlılar (Tasavvuf ve Tarikatlar)", c. XXXIII, s. 544.

¹⁹¹ A.y.

¹⁹² Bkz.: Hoca Sa'deddîn *Tâcü't-tevârih*, s. 413; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 314, Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 270.

¹⁹³ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 273.

¹⁹⁴ Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatler ve Tekkeler*, Uludağ Yay., Bursa 1990, s. 98; (a. mlf.), "Abdüllatîf Kudsî", *DİA*, İstanbul 1988, c. I, s. 257.

¹⁹⁵ Öngören, "Molla Fenârî'nin Tasavvufî Yönü", s. 116.

¹⁹⁶ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, s. 270.

¹⁹⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. I, s. 533; Togan, Zeki Velidi, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., c. I, İstanbul 1981, s. 377-378. Fenârî'nin Zeyniyye tarîkatine intisabı hakkında geniş bilgi için bkz.: Öngören, Reşat, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 90-93.

birlikte Kudüs'e gittiğini söylemektedir.¹⁹⁸ Bu bilgiye dayanarak, Fenârî'nin onunla Anadolu toprakları dışında görüşmüş ve kendisine intisap etmiş olabileceği söylenebilir.

Öte yandan, Fenârî'nin tasavufî yönü ve tarîkati ile ilgili olarak, şu iki hususu da ilave edelim:

Hüseyin Vassâf, Fenârî'yi, Abdal Mehmed adında bir velînin irşâd ettiğini ve bu zâtın Bursa'da medfûn olduğunu zikretmektedir.¹⁹⁹ Biz bu bilgiye diğer hiçbir kaynakta rastlamadık. Dolayısıyla bu irşat faaliyetinin mâhiyeti hakkında herhangi bir şey söyleme imkânımız yoktur. Hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Abdal Mehmed isimli zâtın XIV. yy.'da yaşadığı ve Eşrefoğlu Rûmî'nin kendisine intisap ettiği rivayet edilmektedir. Abdal Mehmed isimli bu zâtın kabri Bursa'da kendi adıyla anılan câminin hazîresinde bulunmaktadır.²⁰⁰

Kaynaklara göre, Fenârî'nin yaşadığı dönemde, Ebû İshak Kâzerûnî Bursa'da hünkâr şeyhi idi ve tarîkati de oldukça yaygındı. Yine, Fenârî'nin bu zâtın sohbetlerine katıldığı ve onunla yakın bir ilişkisinin bulunduğu kaydedilmektedir.²⁰¹ Ne var ki, onun bu irtibatının bir intisap mı yoksa muhabbet şeklinde mi olduğu hakkında ip ucu veren herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Bütün bunlardan hareketle, Molla Fenârî'nin Ekberîye/Evhadiye, Rifâiye, Zeyniye tarîkatleriyle çok yakın ilişkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan Rifâiye ve Zeyniye tarîkatlerinden halifeliği ve bunlara ait silsileleri mevcuttur. Ekberîye'nin klasik anlamda bir tarîkatten ziyade, bütün tarîkatlere ve tasavvufî düşünceye tesir etmiş bir ekol, bir meşrep olduğu fikrinden hareketle, Fenârî'nin onunla irtibatının düşünce boyutunda gerçekleştiği kanaati, araştırmacılar arasında daha yaygındır. Şurası kesindir ki, her ne şekilde olursa olsun, Fenârî bir Ekberîye müntesibidir.

¹⁹⁸ Hüseyin Hüsameddîn, "Molla Fenârî", sy. 96, s. 148.

¹⁹⁹ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 273.

²⁰⁰ Mermutlu-Öcalan, *Bursa Hazireleri*, s. 313 vd.

²⁰¹ Bkz.: Hüseyin Hüsameddîn, "Molla Fenârî", sy. 95, s. 372.

D. OSMANLI MEDRESE GELENEĞİ VE TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNDEKİ TESİRLERİ

Molla Fenârî'nin Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde yaşamış olması, devletin kurumsallaşmasıyla eş zamanlı olarak gelişen ilmiye teşkilatına, daha büyük etkide bulunmasına imkân sağlamıştır. Çünkü o, Osmanlı düşünce ve medrese sisteminin şekillenme döneminin en kritik safhasında yaşamış ve ilmî birikimiyle bu şekillenmede en tesirli kişi konumuna gelmiştir. Devlet birçok alanda yükselirken, onun Osmanlı medrese sistemine getirdiği birçok yenilik sayesinde ilmî teşkilât da bu ilerlemeye eşlik etmiştir. Biraz sonra temas edeceğimiz üzere ve İ. Gündüz'ün de belirttiği gibi, hem şer'î hem de sûfî kişiliği şahsında birleştirmiş olan²⁰² Molla'nın bu sisteme katkısı, Anadolu'nun bir ilim merkezi haline gelmesi, Ekberî fikirlerin Osmanlı düşüncesinde yaygınlık ve itibar kazanması, ilmî sistemin beyan-burhan-irfan sacayağı üzerine kurulması, medrese müfredâtına felsefî bilimlerin konması, Razî ekolünün Osmanlı'nın ilmî geleneğinde etkinliğinin sağlanması, tekke-medrese münâsebetinin dengeli bir biçimde kurularak, Osmanlı düşüncesinin ilmî-tasavvufî bir karakter kazanması gibi birkaç ana başlıkta daha fazla yoğunlaşmaktadır. Fenârî, Anadolu ruhuna sinen İslâm yorumunun arkasındaki, İbn Arabî, Sadreddîn Konevî, Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektâş-ı Velî ve Dâvûd-ı Kayserî'nin yanı sıra, Zenbilli Ali Efendi ve Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi en önemli şahıslar arasında zikredilmektedir.²⁰³

Bilindiği gibi, Molla Fenârî'den önce, Anadolu'da yaşayan ilim taliplileri arasında tahsil için Mısır, Suriye ve İran'a gitme âdeti yaygındı. O da bu geleneğe uyarak Mısır'a gitmiş ve dönemin en ünlü âlimden Ekmeleddîn Bâbertî'den ilim tahsil etmişti. Fenârî'den sonra ise, Osmanlı medreselerinin kurumsallaşmasını tamamlamasıyla birlikte, ilim adamlarının Anadolu'da yetişmeye ve buranın da ilmî bir merkez haline gelmeye başladığını görmekteyiz. Uzunçarşılı'ya göre, XIV. ve XV. yy.'larda Mısır, Suriye, İran gibi bölgeler Anadolu'dan üstün iken, bu durum XV. yy.'ın son yarısından itibaren yavaş yavaş değişmeye başlamış, buna mukâbil

²⁰² Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, s. 79.

²⁰³ Kılıç, Mahmut Erol, *Hayatın Satır Araları*, Sûfî Kitap Yay., İstanbul 2013, s. 148.

İstanbul, ilmî üstünlükte birinci sırayı almaya aday olmuştur.²⁰⁴ Bahsi geçen bölgelerde yaşayan bazı âlimler, bu yüzyıldan itibaren, özellikle Altınordu devletinin de zayıflamasıyla birlikte, Osmanlı coğrafyasına göç etmeye başlamışlardır. Nihâyet İstanbul'un fethiyle sağlanan istikrar ortamı, Anadolu'yu, ilim adamlarını kendisine çeken bir câzibe merkezi haline getirmiştir. Öte yandan, Osmanlı'da kurulan ilk medrese olan İznik Medresesi'nin müderrisi Dâvûd-ı Kayserî, Konya, Kayseri, Aksaray gibi Anadolu ilim merkezlerden çeşitli ilim adamlarını İznik'e çağırdığı gibi İran, Suriye, Türkistan gibi bölgelerden de meşhur âlimleri dâvet etmesi, İznik Medresesi'nin hızla gelişmesine önemli bir katkıda bulunmuştur.²⁰⁵ Fenârî'nin hayatıyla ilgili kaynaklardan edindiğimiz çıkarıma göre, Dâvûd-ı Kayserî'nin bu güzel mirasını elinde hazır bulan Fenârî, bu mirası oldukça verimli kullanarak, Osmanlı medreselerini kemiyet ve keyfiyet açısından daha üst bir seviyeye taşımıştır. Dolayısıyla, Osmanlı medreselerinin dünya çapında bir kaliteye ulaşmasında, Davûd-ı Kayserî'den sonra, Fenârî'nin çabaları da büyük rol oynamıştır.

T. Görgün tarafından, İslâm düşünce tarihindeki yeri Batı düşüncesinde Immanuel Kant'a benzetilen²⁰⁶ Fenârî'nin ilmî geleneğe katkısı yetiştirdiği öğrencilerinde de görülmektedir. Onun tedrisinden geçen pek çok âlimin ve takipçisinin Osmanlı toprakları dışında da şöhret kazandığı vâkîdir. Bunlar arasında bilhassa, Hızır Bey (v. 863/1459), Hocazâde (v. 893/1488), Molla Hüsrev (v. 885/1480), Hızır Bey'in oğlu Hoca Sinan Paşa (v. 891/1486), Molla Lütfî (v. 900/1495) gibi ilim adamlarının isimlerini belirtebiliriz.²⁰⁷ Kezâ onun talebelerinden olan Molla Yegân (v. 878/1473), Fenârî'nin kadılıktan ayrıldığı dönemde hocasının yerine vekâlet etmiştir. Yine onun öğrencilerinden olan Muhyiddîn el-Kâfiyeci (v. 879/1474) ve İbn Hacer el-Askalânî (v. 853/1449) dönemlerinin ilmî otoriteleri olarak kabul edilen âlimlerdir.

²⁰⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. I, s. 521

²⁰⁵ Inalcık, Halil, *The Ottoman Empire*, trc.: N. Itzkowitz-C. Imber, Londra 1973, s. 166.

²⁰⁶ Bkz.: Görgün, Tahsin, "Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenârî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tefik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 183.

²⁰⁷ Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, s. 100; Sümer, Faruk, "Türkiye Kültür Tarihine Umumi Bir Bakış", *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi*, c. XX, Ankara 1962, s. 236.

"Müderis" Molla Fenârî'nin, devlet ricâli ile arasının iyi olması, hatta II. Murad'ın müşâvirliğini yapmış olması, Fenârî'nin, medreseler için uygun gördüğü birtakım düzenlemeleri rahatlıkla uygulamaya koymasını temin etmiştir. Mesela bunlardan biri, tatil günleriyle ilgili yaptığı düzenlemedir. O dönemde öğrenciler, okuyacakları eserleri kendileri çoğalttıkları için buna ayıracak müstakil bir zamana ihtiyaç duymaktaydılar. Özellikle o dönemde okutulmaya başlanan, Taftazânî'nin (v. 792/1390) eserlerinin çoğaltılması bir hayli zaman almaktaydı.²⁰⁸ Bunun üzerine Fenârî, cuma ve salı olan tatil günlerine pazartesiye de ilave ederek tatil günü sayısını artırmış ve öğrencilerin ihtiyaç duydukları eserleri istinsah etmelerine daha çok vakit ayırmalarını sağlamıştır.²⁰⁹

Öbür taraftan, Fenârî'nin Osmanlı medrese sistemine en büyük katkısının, okutulan derslerle ilgili yaptığı düzenlemeler olduğunu söylemek pek de yanlış olmaz.²¹⁰ Zira onun kaleme aldığı *İsâgûcî Şerhi* beş asır, Anadolu medreselerinde temel ders kitabı olarak yer almıştır.²¹¹ *Fevâidü'l-fenâriyye* adıyla da meşhur olan bu eserin üzerine, birçok hâşiye yazılması da eserin Mantık alanındaki tesirini göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır. Hatta Veliyyüddîn b. Mustafa Cârullah Efendi (v. 1151/1738), bahsi geçen esere yazılan altı meşhur hâşiyeyi birleştirerek, bir hâşiye de kendisi yazmış, bu esere de *Seyyâre-i Seb'a* ismini vermiştir. Bahsi geçen esere atıf yapan M. Ali Aynî, bu ve bunun gibi başka kitapları da sayarak, Aristo mantığının Osmanlı'daki yansımalarına işaret etmektedir. Çünkü bu eser, esasını Aristo mantığı teşkil etmekle birlikte, Farabi (v. 339/950) ve İbn Sînâ (v. 428/1037) geleneğine de uygun olarak yazılmıştır.²¹² Aynı makalede Molla Fenârî'yi Osmanlı Mantıkçıları arasında sayan müellif, İstanbul Sahn-ı Semân medreselerinin müfredatında, Mantık dersinin bulunduğunu ve "Mantık okumak/okutmak caiz midir, değil midir?" tartışmasının çoktan halledildiğini ifade eder. Çünkü bu medreselerde rahatlıkla bu dersin programa konulması, daha önce Bursa'daki Manastır, Kaplıca ve

²⁰⁸ Mecdî, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, c. I, s. 51.

²⁰⁹ Hoca Sa'deddîn, *Tâcü't-tevârih*, c. II, s. 414; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, c. II, s. 357; İpşirli, Mehmet, "Medrese", *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 331; Aşkar, "Osmanlı Devleti'nde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk Şeyhülislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı", s. 419.

²¹⁰ Molla Fenârî'nin medrese geleneğindeki yeri için bkz.: Yalar, "Molla Fenârî'nin İsâgûcî Şerhi ve Şark Medrese Geleneğindeki Yeri", s. 569-576.

²¹¹ Aşkar, *Molla Fenârî*, s. 103; Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Bursa 2008, s. 39.

²¹² Öner, Necati, *Klasik Mantık*, A.Ü.İ. F. Yay., Ankara 1974, s. 7.

Yıldırım medreselerinde yıllardır okutulmasından kaynaklanmaktadır.²¹³ Yazarın bu ifadeleri, Fenârî'nin medrese müfredâtına olan katkısının, bir sonraki asırda ne kadar etkin olduğunu açıkça göstermektedir. Zira Osmanlı ilim adamlarının oluşturduğu ve XX. yy.'a kadar kesintisiz olarak devam eden Mantık geleneği, Molla Fenârî ile başlamıştır. Bununla birlikte Osmanlı müelliflerinin ilmî otorite olarak neredeyse ilk sırada Fenârî'yi görmeleri, onun asırlar boyu devam eden tesirinin bir diğer örneğidir. Mesela bir XVI. yy. Osmanlı müellifi olan Taşköprüzâde'nin, ilim dalları, müellifler ve eserleri hakkında bilgi veren *Miftâhu's-saâde*'sinde Molla Fenârî'ye "mevlânâ" vurgusuyla geniş şekilde yer vermesi, onun bu mühim yönüne işaret etmektedir.²¹⁴

Fenârî'nin medrese sisteminde oluşturduğu tarz öyle hayatîdir ki, en az iki-üç asır başarılı bir şekilde uygulanmış olan bu usûlün, daha sonraki asırlarda değiştirilmesi, medreselerin dolayısıyla devletin de gerilemesine yol açan sebeplerden biri olmuştur. Nitekim Uzunçarşılı'ya göre medreselerin gerilemesinde en büyük etken, Matematik, Felsefe, Kelâm gibi tefekküre dayalı derslerin kaldırılarak, yerine sadece naklî ilimlerin konulmasıdır. Zira XVI. yy.'a kadar Molla Fenârî, Ali Kuşçu (v. 879/1474), Kınalızâde Ali Efendi (v. 979/1572) gibi mütefekkirlerin eserleri okutulurken²¹⁵ bir sonraki asırdan itibaren bazı şeyhülislamın da telkinleriyle, Hikmet (Felsefe) dersi kaldırılmış, bunun yerine zaten mevcut olan Fıkıh ve Fıkıh Usûlü gibi derslere daha geniş yer verilmiştir.²¹⁶ Başka bir ifadeyle, "kuruluş döneminde Molla Fenârî gibi gayretli müderrislerin sayesinde kurulmuş kelâmî ve felsefî esaslara dayalı Fahreddîn Râzî ekolü zamanla silinmeye başlamış, yerini skolastik ve tepkici bir zihniyete sahip, aklî ve felsefî

²¹³ Bkz.: Aynî, Mehmed Ali, "Türk Mantıkçıları", sad.: Naim Şahin, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 17, Konya 2005, s. 344, 350.

²¹⁴ Taşköprüzâde'nin eserleri Fenârî'ye uzunca bir bölüm tahsis ederek yer ayırması ve onun eserlerine yaptığı vurgular için bkz.: Başkan, Ömer, "Taşköprüzâde'nin Miftâhu's-Seâde'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı", *Hitit Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 21, Çorum 2012, s. 135-161.

²¹⁵ Şeyhülislam Akşehirli Hasan Fehmi Efendi'nin emriyle hazırlanan listede Osmanlı medreseleri müfredat programında Sarf, Nahiv, Tefsir, Kelâm, Fıkıh, Fıkıh Usûlü gibi naklî bilimlerin yanı sıra Mantık, Hikmet, Tarih, Coğrafya, Hendese, Matematik gibi aklî ilimlerin de yer aldığı görülmektedir. (Bkz.: İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 108-110; Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 41.)

²¹⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, s. 67.

ilimlere karşı bir anlayışa terketmeye başlamıştır. Bu durum medrese sisteminin gerileme sebeplerinden biri ve belki de en önemlisidir."²¹⁷

Fenârî'nin, Osmanlı ilmî geleneğinde bu kadar etkin olması, onun İbn Arabî'nin düşüncelerini yaymasını da kolaylaştırmıştır. İlmî bakımdan devrinin otoritesi olması, devlet adamları nezdinde yüksek itibara sahip olması, bir Ekberîye müntesibi olmasından dolayı zarar görmesine mani olduğu gibi, bu ekole ait fikirlerin rahat bir ortamda yayılmasını sağlamıştır. Fenârî'den önce, Osmanlı'nın ilk müderrisi olan Dâvûd-ı Kayserî'nin bir *Fusûs* şârihi olması, bu devletin, temelleri atılırken, İbn Arabî'nin düşünceleriyle beslendiğini, bir başka ifade ile devletin temellerinin en başat unsurları arasında tasavvufî, yani diğer tarîkatlerle birlikte bilhassa Mevlânâ'nın görüşlerinin ve Ekberî fikirlerin yer aldığını açıkça göstermektedir. Ekberîye anlayışının bu etkin tesirinin Fatih devrinde de devam ettiğini, onun bir Sadreddîn Konevî hayranı olmasından anlamaktayız.²¹⁸ Nitekim Fatih'in Kutbeddînzâde İznikî (v. 885/1480) ve Ahmed İlâhî'den (v. 886/1481 ?) birer *Miftâhu'l-gayb* şerhi yazmalarını rica etmesi de bu görüşümüzü açıkça desteklemektedir. Gerek Dâvûd-ı Kayserî ve gerekse Fenârî ekseninde görüldüğü üzere, Osmanlı ilmî geleneği medrese-tekke bütünlüğünü sağlayan kurumsallaşmış, ilmî teşkilat aynı zamanda birer mutasavvıf olan Ekberî bilgiler tarafından inşâ edilmiştir.²¹⁹ Kısaca, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemi ilim anlayışının, Dâvûd-ı Kayserî ile başlayıp Molla Fenârî ile yerleşen irfânî-kelâmî çizgi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Türk-İslam düşüncesine Fenârî'nin en büyük katkılarından biri de mensubu bulunduğu İbn Arabî geleneğinin fikirlerini, yani vahdet-i vücûd metafiziğini Mantık ilminin yöntemlerine dayalı bir sistem içinde sunmaya çalışmasıdır. Beyan-burhan-irfan olarak adlandırılan alanların, büyük bir harmoni içinde mezceldiği metinlerin ilk örnekleri, Fenârî'nin nazarî tasavvuf sahasında kaleme aldığı eserleri içerisindedir. Zira onun metodolojisinde Mantık, din ilimleri ve Tasavvuf metafiziği,

²¹⁷ Aşkar, Mustafa, *Niyâzî-i Mısırî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 43.

²¹⁸ Cihan, Ahmet Kâmil, "Fâtih Dönemi Düşünce Hayatına Genel Bakış", *Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 14, 2003 Kayseri, s. 121.

²¹⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 229.

birbirleriyle çelişmeden bir bütünlük içerisinde iç içe geçirilmiştir.²²⁰ Bunun en bariz görüldüğü metin, *Misbâhu'l-üns*'tür. Nitekim çalışmamızın asıl kaynağı olan bu eserin tanıtımında da zikredeceğimiz üzere bu kitap; keşfe dayalı bilgiler yanında, metafizik konulara aklî ve mantıksal bakış açılarıyla da çeşitli yaklaşımlar içermektedir. Bu hedef, bizzat müellifin bu eserle gerçekleştirmek istediği maksatları arasında bulunmaktadır.²²¹ Osmanlı'nın beylikten sultanlığa geçtiği dönem olan Yıldırım Bayezid devrinde ilmî teşkilatı örgütleyen, bahsi geçen anlayışa sahip olan "Molla Fenârî okulu"dur. Bu okul, Dâvûd-ı Kayserî'yle başlayan irfanî çizgiyi sürdürürken, Fahreddîn Razi'nin temsil ettiği kelâmî zihniyetin vurgusunu artırmış, özellikle de Mantık²²² ve Usûl eğitimine ağırlık vermiştir. Burada yeri gelmişken ifade etmeliyiz ki, Osmanlı düşüncesinin temel özelliği "sentez ve ya telfik" olduğu pek çok yerde belirtilen bir husustur.²²³ Çünkü Moğol istilâlarının akabinde, İslâm dünyasının ilmî ve fikrî açıdan toparlanma sürecine girdiği dönemde, Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf arasındaki sınırlar belirsizleşmeye başlamış, İslam düşüncesinde bu üç ilim dalı arasında sentezler yapılmaya başlamıştır. Fenârî'nin yöntemine ve eserlerine, bu açıdan baktığımızda Osmanlı düşüncesinin bahsi geçen karakteristik özelliğini taşıdığını çok net bir biçimde görürüz.²²⁴

Diğer taraftan, Fenârî'nin Mantık, Kelâm ve Usûl'de, ders arkadaşı Cürçânî'nin fikirlerine değil de, vahdet-i vücûd ağırlıklı irfanî çizgiye karşıt olan Taftazânî'ninkilere ağırlık vermesi, vahdet-i vücûda muhalif olmasına rağmen Taftazânî'nin kelâmî görüşlerini benimseyip, medrese müfredâtına yerleştirmesi dikkate değer bir hususu, bazı araştırmacılar tarafından cevaplanması gereken bir

²²⁰ Görgün, Tahsin, "Molla Fenârî (Düşüncesi)", *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX, s. 247.

²²¹ Bkz.: Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd*, neşr. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384, s. 10 (bundan sonra sadece *Misbâhu'l-üns* şeklinde verilecektir).

²²² Molla Fenârî'nin Mantıkçılığıyla ilgili bkz.: Kayacık, Ahmet, "İslâm Mantık Geleneğinde Fenârî'nin Yeri", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 329-335.

²²³ Koloğlu, Orhan, "Osmanlı Kelâm Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 377; Ceyhan, Semih, "Osmanlı Düşüncesinin Mimarlarından Molla Fenârî ve Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 348.

²²⁴ Molla Fenârî'nin Tefsir'de sentezci metodu hakkında bkz.: Öztürk, Mustafa, "Molla Fenârî ve Tefsir'de Senkretizm", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 399-421.

şoru olarak gündeme getirilmektedir.²²⁵ Kanaatimize göre, çağdaşı olan Cürçânî'nin kelâma dair görüşleri henüz o dönemde klasikleşmemiştir. Bu sebeple Fenârî, onun yerine Taftazânî'yi tercih etmiştir.²²⁶

Osmanlı Kelâm geleneğinde, Taftazânî'ye ilave olarak, Râzî ekolünü takip edip, Orta Asya mektebinin Anadolu'ya geçmesini sağlayan isim yine Molla Fenârî'dir. İslâmî ilimlerin hemen hemen her sahasında eser telif eden bir muhakkik olarak Fenârî, Fahreddîn Râzî metafiziği ile İbn Arabî metafiziğini büyük bir uyumla sentezlemeyi denemiş ve bunda da İslâm-Osmanlı medrese-düşünce sistemine bir temel oluşturacak şekilde başarılı olmuştur.²²⁷ İşte bu sebeptendir ki, Osmanlı medrese sisteminin köklerinde Râzî ekolünün tesiri görülmektedir. Fenârî'nin kurduğu bu sistem onun öğrencilerinden Molla Yegân ve Fenârîzâdeler tarafından devam ettirilmiştir. Fenârî'nin büyük oğlu Muhammed Şah Fenârî'nin *Enmûzecü'l-ulûm* adlı eserinde en çok istifade ettiği kaynak, Râzî'nin *Hadâiku'l-envâr fi hadâiki'l-esrâr* adlı kitabıdır. Fenârî'nin oluşturduğu sistem o kadar kuvvetlidir ki, XVI. yy.'dan itibaren Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (v. 922/1516), Celâleddîn Devvânî (v. 908/1502) ekolünü kurmak istediye de, bu ekol, Râzî ekolünün ulaştığı şöhrete hiçbir zaman ulaşamamıştır.²²⁸

Fenârî'de Râzî geleneğinin tesirinin görüldüğü bir diğer saha ise Fıkıh Usûlü alanıdır. Nitekim *Fusûlu'l-bedâi'* adlı eseri, Râzî sonrası düşüncenin bazı temel özelliklerini taşımaktadır. Küllî (tümel) kaideleri tespit ederek, bunlardan cüz'î (tikel) kuralları çıkarmak bu ekolün en önemli vasıflarındandır. Diğer taraftan nakil ve akıl arasında tam bir uyum oluşturmaya yönelik olan bu yöntemde aklî açıklama tavrı alabildiğine öne çıkmaktadır. Fenârî ile birlikte Osmanlı düşüncesinin büyük ölçüde temel yönelişi haline gelecek olan metafizik düşüncede naklî ve aklî bilgiyi irfânî bir düzeyde te'lîf etme çabası, söz konusu Fıkıh Usûlü olduğunda yerini aklî yaklaşımın

²²⁵ Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlılar (İlim ve Kültür)", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, s. 549.

²²⁶ A.y.

²²⁷ Görgün, "Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenârî", s. 184.

²²⁸ Yazıcıoğlu, Sait, "'XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, Ankara 1980, s. 281. A. Y. Ocak, Râzî ekolünün, devletin kuruluş döneminden itibaren Osmanlı düşüncesine hâkim oluşunu ve devlet yöneticilerinin tasvibini kazanmasını bu ekolün siyâsî ve idârî problemlerin çözümünde pratik çareler üretmesine bağlamaktadır. (Bkz.: Ocak, Ahmet Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler*, edt. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara 2002, c. XI, s. 21)

daha çok öne çıktığı bir yöneme bırakmakta, Fenârî, fikhî ictihadı tamamen kendi çizgisi ve yöntemi içerisinde ele almaktadır.²²⁹

Molla Fenârî, buraya kadar kısaca ifade etmeye çalıştığımız üzere, Osmanlı tefekkür tarihinde Dâvûd-ı Kayserî'den itibaren nazarî ve amelî tasavvufla ilgilenen ve eser veren mutasavvıflardan biridir. Fenârî, mensubu olduğu ilmî gelenek, tarikatleri ve yazdığı eserleri itibariyle, Ekberî fikirleri Osmanlı entelektüel hayatına intikal ettiren önemli bir isimdir.²³⁰ Bunun yanı sıra Fenârî'nin Anadolu'nun bir ilmî cazibe merkezi haline gelmesinde ve Osmanlı medrese sisteminin gerek müfredat ve gerekse yöntem bakımından gelişmesindeki katkısı yadsınamaz. Ayrıca, hem mutasavvıf hem de ilim adamı olmasıyla Osmanlı tarihinde tekke-medrese münâsebetini dengeli bir biçimde sağlayan nâdir şahsiyetlerden birisi olmuştur.

²²⁹ Görgün, "Molla Fenârî (Düşüncesi)", c. XXX, s. 248. Fenârî'nin Osmanlı hukuk düşüncesindeki yeri için bkz.: Cici, Recep, "Molla Fenârî'nin Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 239 vd.

²³⁰ Ceyhan, "Molla Fenârî ve Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî", s. 347.

II. MİFTÂHU'L-GAYB, MİSBÂHU'L-ÜNS VE DİĞER MİFTÂHU'L-GAYB ŞERHLERİ

Her ne kadar çalışmamızın ana kaynağı *Misbâhu'l-üns* olsa da, burada *Miftâhu'l-gayb*'ın şerhlerinden biri olan *Misbâhu'l-üns*'e geçmeden önce, *Miftâhu'l-gayb*'ın kendisi ve diğer şerhleri hakkında bilgi vermenin zaruri olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla bu kısımda önce *Miftâhu'l-gayb* hakkında genel bir bilgi verildikten sonra, *Misbâhu'l-üns*'e geçilecek ve akabinde de diğer *Miftâhu'l-gayb* şerhleriyle ilgili tanıtım boyutunda malumat verilecektir.

A. MİFTÂHU'L-GAYB

Tasavvuf tarihinde "kurucu düşünür"ler arasında yer alan Sadreddîn Konevî'nin en önemli eseri *Miftâhu'l-gayb* olarak kabul edilir. Zirâ Konevî, "kurucu düşünür" olma vasfını bu eserinde inşâ etmeye çalıştığı sistem sayesinde kazanmıştır. Müellif kitabına Fârâbî'den İbn Sînâ'ya ilimler tasnifi kitaplarında bulunabilecek bir girişle başlar. Bir sistemin "ilim" olabilmesi için gereken unsurları belirttikten sonra Metafizik de denilen İlm-i İlâhî'yi bu unsurlar çerçevesinde inceler. Kısaca bir Metafizik/İlm-i İlâhî kitabı olarak *Miftâhu'l-gayb* Tasavvuf tarihinde İbn Arabî ve Konevî ile birlikte başlayan yeni dönem tasavvufunun öncü kitapları arasındadır.

Miftâhu'l-gayb'ın Anadolu kütüphanelerinde tespitimize göre kırk tane yazma nüshası bulunmaktadır.²³¹*Miftâhu'l-gayb*, İran'da iki defa neşredilmiştir. Bunlardan ilki, Molla Fenârî'nin şerhinin kenarında Muhammed Hâcevî tarafından yapılan neşirdir (Tahran 1323). İkincisi ise yine Molla Fenârî şerhi ile birlikte basılmıştır (Tahran 1374).

²³¹ Bu nüshaların bir listesi için bkz.: Güçlü, Betül, "Sadreddin Konevî'nin Miftâhu'l-gayb Adlı Eserinin Şerhleri Bağlamında Tesirleri", *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya 2014, s. 105-106.

Miftâhu'l-gayb'ın bildiğimiz ilk tercümesi Farsça'ya yapılmıştır. Bunlar, *Miftâhu'l-Gayb Tercümesi*²³² ve *Tercüme-i Miftâhi'l-Gayb*²³³ adlarıyla kütüphane kayıtlarına geçmiştir. Üzerinde herhangi bir mütercim bilgisi olmayan bu nüshalardan birinde kütüphaneci tarafından konduğunu düşündüğümüz, "sorumlu Ahmed İlâhî" ibaresi bulunmaktadır. *Miftâhu'l-Gayb*'a Farsça bir şerh yazan Ahmed İlâhî'nin bu eseri Farsça'ya çevirmiş olması ihtimal dâhilinde görünmektedir. Her ne kadar M. Bayram, bu mütercimin Ahî Evren olduğu iddiasında bulunsa²³⁴ da kendisi bu bilgiyi destekleyen herhangi kaynak vermediği ve biz de bununla alakalı bir kanıt ulaşılamadığımız için bu bilgiyi ihtiyatla karşılıyoruz.

Miftâh, Ekrem Demirli tarafından Türkçe'ye *Tasavvuf Metafiziği* adıyla (İstanbul 2002) tercüme edilmiştir. Ayrıca eser, Stephane Ruspoli tarafından da kısmî olarak Fransızca'ya çevrilmiş ve *La clé du monde suprasensible* (Paris 1978) adıyla yayımlanmıştır.²³⁵

Konevî'nin havâssü'l-havâs, yani oldukça seçkin kimseler için yazdığını belirttiği *Miftâhu'l-gayb*, Tasavvuf metafiziğinin önemli metinleri içinde sayılmaktadır. Bu itibarla eserin, Hak-âlem münâsebetini en kapsamlı şekilde izah ettiğini söyleyebiliriz. Burada Konevî, varlığın vücûda gelme sürecine, Hakk'ın muhabbetle varlığın a'yânına teveccühü, onun varlık mertebelerinde taayyünü, Allah'ın kün/ol emrinin tahlili, bu emrin nefes-i rahmânîdeki seyri, kevnin bu süreçteki etkinliği ve biyolojik olarak husûle gelme gibi birçok farklı pencereden bakmaktadır. Varlığın bir iken terkip ve çokluk halini alması ve imkân/mümkünlük hükümlerine gelinceye kadar tenezzülü, bu süreçte ilâhî isimlerin fonksiyonu, mertebelerin varlığa tesiri ve bu konularla bağlantılı diğer hususlar *Miftâhu'l-Gayb*'ın çatısını oluşturmaktadır.

²³² Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak, *Miftâhu'l-Gayb Tercümesi*, (mütercimi meçhul), Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, d. no: 2610, 82 vr.

²³³ Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak, *Tercüme-i Miftâhi'l-Gayb*, (mütercimi meçhul), Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, d. no: 278, 146 vr, Ayasofya, d. no: 2089, 135 vr.

²³⁴ Bkz.: Bayram, Mikail, "Fatih Sultan Mehmed'de Konevî Hayranlığı", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya 2010, s. 37.

²³⁵ Öngören, Reşat, "Miftâhu'l-gayb", *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX, s. 17.

Tasavvuf Metafiziğinde Miftâhu'l-gayb'ın Yeri

Metafizik, varlığı, var olması bakımından konu edinen, fizik ötesi sebepler ve bilginin ilkelerini araştıran felsefe disiplini. Bu disiplinin "metafizik" olarak adlandırılmasında, konusu, problemleri ve terminolojisinin bir bütünlük içinde belirlenmesinde Aristo'nun *Metafizika* adlı eseri büyük bir rol oynamıştır. Metafizik teriminin²³⁶ İslâm'ın klasik çağından itibaren ifade ettiği anlam da Aristo ve *Metafizika* adlı kitabıyla ilgili olmuştur. Bu eser, tercüme faaliyetleri esnasında fizik ötesi kastedilerek "*mâ ba'de't-tabîa*" adıyla Arapça'ya çevrilmiş ve terim Metafizik disiplininin adı olarak İslâm dünyasında kullanılmaya başlanmıştır. Metafizik'e özgü araştırmaların başlangıcı Parmenides'e (M.Ö. 500-600) kadar gitmektedir. Fakat, tarih boyunca Felsefe'nin yanı sıra, diğer ilmî disiplinler de kendi ele aldıkları konular ekseninde ve kendi metodolojilerine göre Metafizik'le ilgilenmişler, bu alanda eserler oluşturmuşlardır.²³⁷

Metafizik'i aklî yöntemlerle işleyen bir disiplin olarak gören filozofların yanında, metafizik bilgiyi mistik-tasavvufî tecrübe ve bundan kaynaklanan keşfi bilgiyle de irtibatlandıran İbn Tufeyl (v. 581/1185), İbn Seb'în (v. 669/1270) ve Şehâbeddîn Sühreverdî (v. 563/1167) gibi filozoflar vardır. Bunlara göre, her ne kadar nazarî yöntemlerin belli bir değeri olsa da, metafizik bilgiye ulaşmanın imkânı, mistik bilgi ve tecrübeden geçmektedir.²³⁸ Bu bağlamda Metafizik'i mistik tecrübenin İslâm dünyasındaki alanı olan Tasavvufla bütünleştiren isim İbn Arabî'dir. Çünkü onun tüm eserleriyle inşâ ettiği varlığın birliği öğretisi, esas itibarıyla bir

²³⁶ Türkçe'de "fizik ötesi" ya da "fizikten sonra gelen" şeklinde ifade edebileceğimiz, metafizik kavramının, (geniş bilgi için bkz.: Kutluer, İlhan, "Metafizik", *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX, s. 399 vd.) tasavvufî düşüncenin varlığı boyutlandırmasındaki izahları dikkate alındığında, problemleri bir kavram olduğunu söylemeliyiz. Zira, bu kavramda bir nesnenin adeta bir fizikî, bir de fizik ötesi boyutunun olduğu çağrışımı vardır. Oysa, Tasavvufî düşünceye göre varlığın bir fizikî kesitinin, bir de fizik ötesi kesitinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Daha net bir ifadeyle varlığın fizikî boyutundan ayrı bir fizik ötesi boyutu yoktur. Tasavvufî düşüncede, varlığın fizikî boyutuyla, bu kavramda fizik ötesi diye ifade edilen boyutu, o varlığın kendisi içerisinde iç içedir. Dolayısıyla, Tasavvufî düşüncede varlığın şehâdet âlemi mertebesini, lâ-taayyün mertebesinden, ne zamansal ne de mekansal olarak, hatlarla ayırmak mümkün değildir ve bu kavram varlığın tasavvufî düşüncedeki boyutlarını tam olarak karşılamamaktadır. Biz, yerleşmiş olduğu için ve yerine de başka bir kavram bulunmadığı için, metafizik kavramını varlığın tasavvufî düşüncedeki az önce de belirttiğimiz özelliğini ifade eden bir kavram olarak ve ilm-i ilâhîyi de ifade etmek üzere kullanmaktayız.

²³⁷ Kutluer, "Metafizik", c. XXIX, s. 399.

²³⁸ Bkz.: Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay. İstanbul 2001, s. 62, 65, 91.

Metafizik'tir. Ona göre tasavvufî zevk ve müşâhede yöntemiyle elde edilen keşfî bilgiyi devreden çıkararak, gerçek metafizik bilgiye ulaşmak mümkün değildir. İbn Arabî'nin tasavvufî yöntemin Metafizik'teki hayatî yerine işaret etmesinden sonra, onun öğrencisi olan Sadreddîn Konevî, Tasavvuf metafiziğini konusu, ilkeleri ve meseleleri noktasında belirlemeye, onun sınırlarını çizmeye çalışmıştır.²³⁹ Zira konu, mesele ve ilke, bir sistemin ilim olmasını temin eden unsurlarıdır. Bu itibarla Konevî'nin Tasavvuf metafiziğine katkısı, onun ilimler hiyerarşisindeki yerini almasını sağlamıştır ki, bu, düşünce tarihinde büyük bir yenilik anlamına gelmektedir. İşte, Sadredin Konevî bu fikirlerini aktardığı kitabı *Miftâhu'l-gayb* ile Tasavvuf tarihinde dönüm noktası sayılabilecek değişiklikler gerçekleştirmiştir.²⁴⁰ Metafizik ilminde Konevî ile Molla Fenârî'nin yerine işaret etmesi bakımından Taşköprüzade'nin şu tespitini burada zikretmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Taşköprüzâde'ye göre nazar ve tasfiye (müşâhede/mistik tecrübe) yolunun birleşmesinden meydana gelen ilm-i ilâhînin (metafizik) pîrî, İdris (a.s.) iken, Anadolu'da bu ilmin reisi Sadreddîn Konevî olmuş ve ondan da Molla Fenârî'ye intikal etmiştir.²⁴¹ Bunun yanında, bir Molla Fenârî hayranı olan²⁴² Hüseyin Nasr'ın *Miftâh* ve *Misbâh*'ın önemine dikkat çeken şu tespitini burada zikretmek zorundayız: Fars diyarında, bu iki eser sûfî metafiziği konusunda yazılmış en değerli iki eser olarak kabul edilmektedir.²⁴³

Tasavvuf tarihi, araştırmacılar tarafından zühd dönemi, tasavvuf dönemi, tarikatler dönemi gibi dönemlere ayrılarak incelenmektedir. Her bir devrin diğerlerinden farklılaşmasını sağlayan, kendisine mahsus birtakım özellikleri vardır. İslâm düşüncesinde Gazâlî'nin tasavvufu hakikate ulaştıran bir yöntem olarak ifade

²³⁹ Kutluer, "Metafizik", c. XXIX, s. 399.

²⁴⁰ İlm-i ilâhî de denilen Metafizik'in konu mesele ve ilkeleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 75-93; Özdemir, Sema, "Dâvûd Kayserî'ye göre Sûfinin Bilgisi ve İlm-i İlâhî", *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 51, Erzurum 2012, s. 148-153.

²⁴¹ Ceyhan, "Molla Mehmed Fenârî", s. 348 (Taşköprüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, Beyrut 1998, s. 251'den naklen).

²⁴² Kara, Mustafa, "Bir Molla Fenârî Hayranı: Seyyid Hüseyin Nasr", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 24-28.

²⁴³ Nasr, S. Hüseyin, "Farşça Konuşan Dünyada İbn Arabî", *İbn Arabî Anısına Makaleler*, trc.: Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 174; Nasr, S. Hüseyin, *Tasavvufî Makaleler*, trc.: Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 115.

etmesi²⁴⁴ ile başlayan süreç, İbn Arabî ile farklı bir döneme girmiştir. Şeyh-i Ekber ile birlikte varlık, Tanrı, Tanrı-âlem ilişkisi gibi konular, Tasavvuf'un temel meseleleri haline gelmiştir. Bu konuları, keşfi bilgiler ve Tasavvuf ilminin yöntemlerine dayalı olarak ele alan en önemli kitap, hiç şüphesiz İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'idir. İslâm düşüncesinin sacayağını oluşturan, Tasavvuf, Kelâm ve Felsefe'yi derinden etkileyen ve İbn Arabî'nin düşünce sisteminin tam bir özeti olarak onun en önemli eserinin *Fusûs* olduğunu söylemek mümkündür. Bu eser üzerine, öncelikle Konevî'nin ve daha sonra da onun öğrencilerinin yazdığı şerhlerle birlikte, Tasavvuf ve düşünce tarihindeki bu yeni dönem, kendi klasiklerini oluşturmaya başlamıştır. *Fusûs*'un şerhlerinin, muhtasarlarının, üzerinde yapılan çalışmaların, ona karşı yazılan reddiyelerin, reddiyelere yazılan karşı reddiyelerin, lehinde ve aleyhinde verilen fetvâların sayısını tespit edebilmek bile mümkün görünmemektedir.²⁴⁵ Yazıldığı tarihten itibaren, çok farklı sahalardan pek çok müellifin, herhangi bir sebeple atıfta bulunduğu bu eserin, İslâm düşüncesinde bıraktığı tesir ortadadır.

Sadreddîn Konevî'nin ise bahsi geçen döneme katkısı birkaç farklı şekilde olmuştur. Bunlardan birisi mezkûr literatüre te'lifleriyle katkıda bulunması, diğeri ise tasavvufu sübjektif süreçlerden oluşan, bireysel bir ahlak ve ibadet hareketi olmasının yanında, onun formel bilimler arasında yer edinmesini sağlama çabasıdır. Bu amaçla "tahkik kaideleri" denilen kurallardan bahseden ilk sūfînin, Konevî olduğu kabul edilir. Müellifimiz Molla Fenârî'nin de, üzerine bir şerh kaleme aldığı *Miftâhu'l-gayb*, Konevî'nin bu kaideleri izah ettiği en önemli eserdir. Zira burada Konevî, varlık konusundan bilgi görüşüne, riyazat ve mücâhede yöntemlerinden ahlak meselelerine varıncaya kadar, tasavvufun hemen hemen her alanında miyar ve mizan işlevi görececek kural ve ilkeleri koyma çabasıdadır. Bunun için de yeni dönemde sūfîlerin ana konusu haline gelmiş olan ilm-i ilâhîyi/marîfetullahı, İbn Sînâ'nın tabiriyle "Metafizik'i", bir bilim hüviyeti ve disipliniyle temellendirmeye

²⁴⁴ Gazâlî, *Munkız*'da hakîkati arayan grupların yollarına ve ulaştıkları hedeflere temas ettikten sonra sūfîlerin elde etmek istedikleri maksatlarının öğrenme ile değil; zevkle, bizâtihi yaşayarak tahsîl edilebileceğine dikkat çekmektedir. Onun bu vurgusu keşfi bilginin değerine yapılan önemli atıflardan biridir. (Bkz.: Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, *Dalâletten Hidâyete*, nşr. Ahmet Subhi Furat, Şâmil Yay., İstanbul ts., s. 70.)

²⁴⁵ Bkz.: Güreç, Dilaver, "Fusûsu'l-Hikem", *Tasavvuf Dergisi*, sy. 13, Ankara 2004, s. 395.

çalışır.²⁴⁶ İbn Arabî ile zirveye ulaşan Tasavvufî düşünce, Sadreddîn Konevî ile bir sistem kazanıp, kendine ait bir yazı dili ve yöntem geliştirerek, daha ayrıntılı olarak anlaşılır hale gelmiştir. Bundan sonra ise Tasavvuf tarihinde yeni bir dönem daha başlayacaktır. İşte, "şerhler dönemi" dediğimiz bu süreç, Tasavvuf tarihçilerine göre Konevî ile başlar. Çünkü o, gerek İbn Arabî'nin *Fusûs*'una yazdığı şerh ile, gerekse kendi öğrencilerini Şeyh-i Ekber ve İbn Fârız gibi sûfilerin eserlerini şerh etmeye teşvik etmesiyle, bu sürecin başlamasını sağlamıştır. Bu yeni dönem, *Fusûsu'l-hikem* ve *Miftâhu'l-gayb*'a odaklanarak şekillenmiştir.²⁴⁷ Çünkü İbn Arabî'nin eserleri içerisinde *Fusûs* ne kadar ilgi gördüyse, Konevî'nin eserleri içinde de *Miftâhu'l-gayb* o kadar ilgi görmüş ve bu bahsettiğimiz dönemde etkili olmuştur.

Ekberîye geleneğinin Osmanlıdaki yansımasına baktığımızda ise son derece üretken müellifler görmekteyiz. Konuya, Konevî üzerinden devam eden silsile açısından odaklandığımızda, ilk karşımıza çıkan isim, aynı zamanda ilk *Miftâhu'l-gayb* şârihi Molla Fenârî olacaktır. Fenârî, gerek Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislamı olması, gerekse Osmanlı medrese sisteminin kurucularından olması sebebiyle, ilmî çevrelerde nüfûz sahibi bir ilim adamıdır. Onun bu özelliğiyle, *Misbâhu'l-üns*'ün ve *Miftâhu'l-gayb* şerhçiliğinin, dolayısıyla İbn Arabî geleneğinin Osmanlı ilim adamları ve mütefekkirleri arasında yayılmasında çok büyük bir emeği geçmiştir.

Fenârî'nin bu emeği iki yolla gerçekleşmiştir. Bunlardan biri, onun Osmanlı medreselerine Ekberîye geleneğine ait literatürü yerleştirmesidir. Mesela bu literatürün örnekleri arasında, Müeyyideddîn Cendî (v. 691/1292), Abdürrezzak Kâşânî (v. 736/1335), ve Dâvûd-ı Kayserî gibi sûfi/Ekberî mütefekkirler tarafından kaleme alınmış olan *Fusûs* şerhlerini bilhassa zikredebiliriz. Fenârî'nin Ekberî düşüncelerin Osmanlı'da yayılmasına diğer katkısı ise, kendisinden sonra âdetâ bir *Miftâhu'l-gayb* şerhçiliği ekolü başlatmasıdır. Nitekim Molla Fenârî'den sonra, onun öğrencisi olan Kutbeddînzâde İznîkî, bir *Miftâhu'l-gayb* şerhi yazmıştır. Üstelik bu şerh, devrin sultanı olan Fatih'in isteği üzerine, Fenârî şerhindeki kapalılıkların giderilmesi amacıyla telif edilmiştir. Bildiğimiz kadarıyla, Fatih devrinde bir tanesi

²⁴⁶ Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî*, Mebkam Yay., Konya 2007, s. 23; (a. mlf.), *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 59-60.

²⁴⁷ Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay., İstanbul 2009, s. 83.

Farsça olan, dört tane *Miftâhu'l-gayb* şerhi yazılmıştır. Bunlardan sonra, XVII. yy.'da yaşamış olan Osman Fazlı Atpazârî tarafından ve XVIII. yy.'da yaşamış Abdurrahman Rahmî Bursevî tarafından da birer şerh kaleme alınmıştır. Bunlar gösteriyor ki, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan başlamak üzere, tüm tarihi boyunca, *Miftâhu'l-gayb* rağbet gören, Osmanlı mütefekkirlerinin ilgisini çeken oldukça etkili bir kitaptır.

B. MISBÂHU'L-ÜNS

Anadolu'da ve İran topraklarında, teorik irfan öğretiminin temel kaynaklarından biri olan *Misbâhu'l-üns*, Sadreddîn Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ına yazılmış, ilk ve kendisinden sonrakiler içerisinde en hacimli şerhtir. *Misbâhu'l-üns*, bu özelliğiyle kendi muhtevâsından kaynaklanan ehemmiyetinin yanında, İslâm düşüncesinde teşekkül eden "yeni dönemi" şekillendiren *Miftâhu'l-gayb*'ın bir şerhi olması bakımından da büyük önem taşımaktadır. Bahsi geçen yeni dönemin, daha çok Felsefe'nin ve Kelâm'ın konusu olan varlık, bilgi, Tanrı-âlem münâsebeti gibi mevzûların Tasavvuf ilminin çatısı altında ele alınmaya başlandığı, bu konularda tasavvufî bir terminolojinin oluşturulduğu ve ilgili alanın tasavvufî klasiklerinin kaleme alındığı bir süreç olduğunu ifade etmiştik. Bu dönemin, te'lif ettiği eserler ve ileri sürdüğü tasavvufî-metafizik görüşler bakımından en önemli ismi, şüphesiz İbn Arabî'dir. Gazâlî'nin tasavvufu hakîkate ulaştırın bir yöntem olarak ifade etmesiyle, daha da geçerlilik kazanan bu ilim, İbn Arabî'den itibaren pratikle birlikte metafizik düşünce ağırlıklı bir görünüm kazanmıştır.²⁴⁸

²⁴⁸Tasavvuf tarihinin söz konusu yeni döneme girmeden önceki genel düşünce yapısı, Tasavvuf'u bu dönemin anlayış ve esaslarına yönlendiren sâikler ve bu sürecin oluşmasında etkin olan gelenek ve düşünce sistemleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 29-60.

Burada şunu da ifade edelim ki, Tasavvuf tarihinde yeni dönem olarak bahsettiğimiz bu sürecin, İbn Arabî ile başladığını söylemek ya da onu îmâ etmek yanlış olacaktır. Nitekim bu dönemin anlayışına ait nüveleri ilk dönem sûfilerinden "sübhânî ma a'zame şânî/kendimi tesbîh ederim, şânım ne yücedir" diyen Bayezid-i Bistâmî (v. 234/848), "Ene'l-Hak/Ben Hakk'ım" diyen Hallâc-ı Mansûr'da (v. 309/922) görmek mümkündür. Bahsi geçen ifadeler, evrene yayılmış tek bir hakîkatin farklı görünümelerini izah eden ilm-i ilâhînin söylemlerindedir. Tasavvuf tarihinde yeni bir dönemin oluşmasını sağlayan, halihazırda bu ilimde mevcut olan vahdet anlayışını en yetkin şekilde ifade ve izah eden, bir terminoloji oluşmasını sağlayan ve bu anlayışı güçlendiren bir ekol oluşturan İbn Arabî ve onun takipçileridir. Yani onlardan önce de ilm-i ilâhînin konularını çağrıştıran ifade ve anlayışa

Tasavvuf tarihinin bahsi geçen bu yeni dönemini şekillendiren en önemli eserlerden biri olan *Miftâhu'l-gayb*'ın önemi de *Fusûs* gibi muhtevâsı ve tesirinden kaynaklanmaktadır. Eser, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, tasavvuf ilmini Dâvûd-ı Kayserî'nin de eleştirerek dile getirdiği "şâirâne tahayyüller" olarak algılanmaktan²⁴⁹ çıkarıp, onun formel bilimlerde yer almasını sağlamak amacıyla kaleme alınmıştır. Bu amaçla sûfilerin keşf ve müşâhedeye dayanan öznel bilgilerinin, değerlendirilebileceği birtakım ölçütlerden ibaret olan tahkik kaidelerinden söz etmektedir. Konevî'nin bu kaideleri, İbn Arabî'nin eserlerinde pek çok defa zikredilen kuralların bir sistem içerisinde ifade ve tanzim edilmiş bütünüdür. Bu ve buna benzer katkıları sebebiyle İbn Arabî düşüncesinin, Konevî'nin yorumları olmaksızın anlaşılması ve yorumlanması neredeyse imkânsızdır.²⁵⁰ İbn Arabî ile başlayan bu gelenek, Konevî ile sistem kazanmış, onun öğrencileri, *Fusûsu'l-hikem* ve *Miftâhu'l-gayb* şârihleri ve bu ekolün sonraki dönemlerdeki temsilcileriyle varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir.

Bu geleneğin, bir *Miftâhu'l-gayb* şârihi olması yönüyle bir diğer halkası da Molla Fenârî'dir. Konevî'nin tahkik kaideleri vasıtasıyla keşfi bilgiyi objektif bir zemine yerleştirme çabasına Fenârî'nin de sahip çıktığı ve onu devam ettirdiği *Misbâhu'l-üns*'ün mukaddimesinde açıkça görülmektedir. Nitekim şârih, keşfi kaideleri imkân ölçüsünde, nazar ve burhanla perdelenmiş akılların anlayış tarzına uygun hâle getirmeye çalıştığını bizzat kendisi ifade etmektedir.²⁵¹ Esasen, müellifin eserine verdiği isim onun bu hedefinin de açık bir yansımasıdır. Eserin tam adı "*Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi gaybi'l-cem' ve'l-vücûd*"dur. "Vücûd ve cem gaybının anahtarının şerhinde akledilen ve müşâhede edilen arasında ünsiyet kandili" olarak çevirebileceğimiz bu isimde, müellifin akla dayalı bilgi ile keşfe dayalı bilgiyi aynı metinde yakınlaştırma çabası açıkça

sahip sûfi ve zâhidler olmuştur, fakat onların söylemleri sloganik cümleler olarak kalmış bir sistem kurma niteliği kazanmamıştır.

²⁴⁹ Bkz.: Kayserî, Şerefeddîn Dâvûd b. Mahmud, *Risâle fî ilmi't-Tasavvuf*, nşr.: Mehmet Bayrakdar, *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara 1988, c. XXX, s. 183-184.

²⁵⁰ Sadreddîn Konevî'nin vasiyetnamesinde söylediği "Dostlarıma benden sonra zevkî bilgilerin kapalı kısımlarına dalmamalarını tavsiye ederim. Bu kapı benimle kapanmıştır" sözünün, (Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak, "Vasiyetnâme", trc.: Ekrem Demirli, Sadreddin Konevî Sempozyumu, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya 2004, s. 141.) mutlak bir kapalılık değil de bu anlamda kullanıldığını düşünüyoruz.

²⁵¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 10.

görülmektedir. Söz konusu çabanın Fenârî'nin şerh yöntemindeki somut örneği ise, ilm-i ilâhîye dâir görüşlerini, Felsefe ve Mantık ilmi muvâcehesinden de izah etmesidir. Bu bakış açısıyla ileri sürdüğü fikirlerini, "meselenin te'nîsi (uzlaştırması) şudur" diyerek, hem muhakkiklerin/sûfîlerin hem de akıl ve burhan yöntemiyle konuya yaklaşanların/kelâmcıların ve filozofların ortak noktalarını bulmaya çalışır.²⁵² Fenârî'nin bu yaklaşım tarzıyla vahdet-i vücûd metafiziği, mantık yöntemlerine dayalı bir ifadeye de büründürülmüştür. Bu sebeple, onun düşüncesinde klasik İslâm düşüncesinin beyân (dînî bilgi), burhan (aklî kanıt) ve irfân (tasavvuf metafiziği) şeklinde isimlendirilen araştırma alanlarının, birbirini bütünleyecek şekilde mezcolunduğunu söyleyebiliriz.²⁵³

1. YAZILIŞ SEBEBİ

Fenârî, *Misbâhu'l-üns*'ün mukaddimesinde "rusûm ulemâsı" diye nitelendirdiği kimselerin görüşlerinin birbirinden farklı olması, bu gruba mensup kimselerin, özellikle itikâdî hakikatleri keşfetmede ve şeriatın problemleri konularını çözmeye birbirleriyle tutarsız olmasının, kendisini hakikat ehlinin görüşlerini tahlil etmeye sevk ettiğini belirtmektedir. Tahkik ehlinin fikir ve meşreplerine kendisini verdiği ve söz konusu sâikle eserini yazdığını ifade etmektedir. Müellifin buradaki ifâdeleri, onun ilm-i ilâhî mensuplarına ve bu ilmin mevzûlarına bağlılığını gösteren beyanlarıyla doludur. Nitekim şârih, tahkik ehli olarak bahsettiği bu kimselerin, şeriattaki uygulamalarında benimsedikleri ilkelerin tehzîb-i nefîs, tetmîm-i mekârim-i ahlâk ve marifet-i esrâr-ı âyâtta ibaret olduğunu belirtir.²⁵⁴

Müellifimizin tahkik ehli veya tevhid-i zât ve sıfat ehli olarak tabir ettiği muhakkik sûfîler hakkındaki düşüncesi, aynı zamanda onun, ilm-i ilâhî konusundaki görüşlerini de ortaya koymaktadır. Ona göre tahkik ehlinin usûlü, Kitap ve Sünneti, mecaza gitmeksizin, güçleri yettiğince, hakîkati üzere yorumlamaktır. Aklın

²⁵² *Misbâhu'l-üns*'ün genellikle ilk bölümlerinde rastladığımız bu usûle göre, konunun önce tahkikine, daha sonra ise te'nîsine yer verilmektedir. (Örnekler için bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 77, 84, 90, 99, 104 ve diğerleri.

²⁵³ Görgün, "Molla Fenârî (Düşüncesi)", c. XXX, s. 247.

²⁵⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 9.

verileriyle âyetlerin arasındaki paralelliği tespit etmek de yine bu ekolün usûlüne dâhildir. Fenârî, muhakkiklerin metotlarından söz ettikten sonra ilâhî tevfikin yardımıyla, bu ekolün yöntemi konusunda kalbinin mutmain olduğunu ve kendisine "İşte bu senin nasîbin, sana şüphe veren şeyi bırak, şüphe vermeyene sarıl"²⁵⁵ dediğini zikretmektedir. Bu kanaatinin ardından, Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ını yeniden inceleyip, onun bu eserdeki görüşlerini, gücünün ve zevkinin yettiği ölçüde açıklamaya karar verdiğini belirtmektedir.²⁵⁶

Fenârî; eserini yazma sebebi olarak yukarıda bahsettiğimiz nedenleri zikretse de, onun kitabında açıkça belirtmediği bir başka sebebi daha vardır. Osmanlı medrese geleneğine tesirleri konusunda da temas ettiğimiz üzere Fenârî, kelâmcı Taftazânî'nin eserlerini öğrencilerine okutmuştur.²⁵⁷ Taftazânî'nin "el-vücûdu el-Hakku/vücûd Hak'tır" önermesine daha net bir ifadeyle vahdet-i vücûda karşı çıktığı bilinmektedir. İşte, Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'ü onun bu husustaki görüşlerine bir reddiye olarak kaleme aldığı zikredilmektedir.²⁵⁸ Müellifimiz, *Misbâhu'l-üns*'te; Taftazânî'nin *Şerhu'l-makâsîd* adlı eserinde kelâmcıların ve filozofların Hak'ın hakîkatinin mutlak vücûd olduğu fikrine karşı çıktıklarını, onların bu husustaki görüşlerini ve bu görüşlerle ilgili bazı şüphelerini topladığını zikreder. Fenârî, on maddede toplanan bu şüphe ve itirazların her birini *Misbâhu'l-üns*'te cevaplandırmıştır.²⁵⁹ Netice itibarıyla müellif, Taftazânî'nin kelâmî görüşlerini okutmakla birlikte, vahdet-i vücûd hakkındaki fikirlerine karşı çıkmaktadır.

Bunlardan hareketle, eserin rusûm uleması ile tahkik ehlinin görüşlerini mezcetmek gibi bir zâhiri/açık sebebi ve derslerinde kitaplarını okuttuğu Taftazânî'nin vahdet-i vücûdla ilgili karşı çıktığı görüşlerine cevap vermek şeklinde bir de bâtinî/gizli sebebi olduğunu söyleyebiliriz.

²⁵⁵ Buhârî, Buyû', 3; Tirmizî, Kıyâme, 60.

²⁵⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 9-10.

²⁵⁷ Özen, Şükrü, "Tefâtânî", *DİA*, İstanbul 2011, c. XL, s. 304.

²⁵⁸ Demirli, Ekrem, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, İstanbul 2012, c. XLII, s. 434.

²⁵⁹ Bkz. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 159-165.

2. YAZMA NÜSHALARI VE TERCÜMESİ

Fenârî, eserini hangi tarihte yazdığına dair bir bilgi ve işaret vermediği, müellif hattı olduğunu düşündüğümüz nüshada da herhangi bir tarih bulunmadığı için *Misbâhu'l-üns*'ün hangi tarihte yazıldığı bilinmemektedir. Ancak, *Misbâhu'l-üns*'ün İstanbul'da olduğu kadar, Anadolu kütüphanelerinde de pek çok yazma nüshasına rastlamak mümkündür. Bu nüshalardan Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1554 numarada kayıtlı olan nüshanın *Misbâhu'l-üns*'ün müellif nüshası olduğu düşünülmektedir. Kütüphanenin resmi kayıtlarında müellif hattı olduğu bilgisi bulunmazken, eserin kapak sayfasında "Bu kıymetli nüsha, 834 yılında vefat etmiş, allâme Şemseddîn Muhammed b. Hamza Fenârî'ye aittir ve onu kendi hattıyla yazmıştır" şeklinde bir kayıt bulunmaktadır.²⁶⁰ Ta'lik hat ile yazılmış bu nüshadaki yazıyı, Fenârî'nin diğer eserlerinden, müellif hattı olduğu bilinen nüshalarla mukayese ettiğimizde, aradaki benzerlik sebebiyle, bizde de onun, *Misbâhu'l-üns*'ün müellif nüshası olduğu kanaati oluşmuştur.²⁶¹ Eserin nüshalarının yalnızca İstanbul gibi ilmî merkezlerde ya da müellifin yaşadığı yer olan Bursa'yla sınırlı kalmayıp, Anadolu'ya yayılmış olması, diğer *Miftâhu'l-gayb* şerhlerine nazaran daha fazla sayıda nüshasının tespit edilmesi, ona olan ilginin bir nişânesidir.

Eser İrân'da birçok defa basılmıştır. Bunlardan bilinen ilki Mirza Hâşim b. Hasan b. Muhammed Ali el-Geylânî İşkûrî tarafından Tahran'da tarihsiz olarak neşredilmiştir. *Misbâhu'l-üns*, daha sonra Mirza Hâşim İşkûrî ve Hasanzâde Âmilî'nin talikatıyla birlikte yayınlanmıştır. (İntişârât-ı Fecr, Tahran 1363) Eserin, Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'i ile birlikte Muhammed Hâcevî tarafından yapılmış neşri de bulunmaktadır. (İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1374; ikinci baskı, 1384; üçüncü baskı, 1388). Bu neşirde Mirza Hâşim İşkûrî, Âyetullah Humeynî, Seyyid Muhammed

²⁶⁰ Bkz.: Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd*, Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, d. no: 1554, vr. 1b. Molla Fenârî üzerine ilk çalışma yapan araştırmacılardan biri olan Sıtkı Gülle'nin tespitine göre eserin zahriyesinde müellif hattı olduğunu belirten çeşitli kayıtlar bulunmaktadır. (Bkz.: Gülle, *Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri*, s. 45.)

²⁶¹ Fenârî'nin el yazısı, Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, d. no: 1554'de kayıtlı olan *Misbâhu'l-üns* ile yine Süleymâniye Ktp., Mahmut Paşa d. no: 9'da kayıtlı olan *Aynü'l-a'yân* mukayese edilerek tespit edilmiştir. Ancak, *Aynü'l-a'yân*'ının kütüphanelerimizde iki adet farklı müellif nüshası bulunmaktadır. [Bkz.: Durmuş, Zülfikar, *Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin Hayatı ve Aynü'l-Ayan Adli Eserinin Tahlili*, Kayseri 1992, Erciyes Üniv. S.B.E., (basılmamış yüksek lisans tezi), s. 33.]

Kummî, Âga Muhammed Rıza Kumşei ve Hasanzâde Âmilî'nin talikatlarıyla birlikte İznikî'nin *Fethu Miftâhi'l-gayb*'ından da bazı notlar yer almaktadır. Ancak bu neşri yapan Muhammed Hâcevî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*'ın kime ait olduğunun bilinmediğini zikretmektedir.²⁶² Hâcevî'nin müellifini bilinmediğini söylediği bu *Fethu Miftâhi'l-gayb*, biraz sonra da kendisinden bahsedeceğimiz üzere İznikî'nin eseridir. Bizim tezimizde esas aldığımız matbû metin de bu neşrin ikinci baskısıdır. *Misbâhu'l-üns*, Âyetullah Humeynî'nin *Misbâhu'l-üns*'e ve İbn Arabî'nin *Fusûs*'una yaptığı talikatla birlikte *Ta'likât alâ Şerhi Fusûs'l-hikem ve Misbâhi'l-üns* adıyla basılmıştır. (Müessesesi-i Pâyidâr-ı İslâm, 1085.) *Misbâhu'l-üns*'ün Hâcevî dışında, Âsım Keyyâlî tarafından tahkiki yapılmış ve bu tahkik 2010 yılında neşredilmiştir. (Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2010) *Misbâhu'l-üns*'ü ilk defa farklı bir dile tercüme eden, Konevî ile ilgili çalışmalarıyla tanınan İranlı araştırmacı Muhammed Hâcevî'dir. Farsça'ya yapılmış bu çeviri, *Tercüme-i Misbâhu'l-üns* adıyla İran'da yayınlanmıştır (İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1374).

Misbâhu'l-üns'ün ulaşabildiğimiz yazma nüshaları şunlardır:

1. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, d. no: 1554, 339 vr., müellif nüshası.
2. Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, d. no: 696, 148 vr., tarih: 851/1447, müstensih: Kasım b. Cantemur.
3. Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, d. no: 697, 210 vr., tarih: 882/1477, müstensih: Muhammed b. Mustafa b. Musa.
4. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, d. no: 1274, 180 vr., tarih: 887/1482.
5. Süleymaniye Ktp., Cârullah, d. no: 1051, 252 vr., tarih: 916/1510, müstensih: Yahya b. Hacı Dursun.
6. İstanbul Millet Ktp., Feyzullah Efendi, d. no: 1257, 183 vr., tarih: 993/1585, müstensih: Ahmed b. Muhammed.
7. Manisa İl Halk Ktp., d. no: 1192, 203 vr., tarih: 977/1588.
8. Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa, d. no: 523, 205 vr., tarih: 1099/1687, eser üzerinde notlar vardır, hattı okunaksızdır.

²⁶² Hâcevî, Muhammed, *Miftâhu'l-gayb ve şerhuhû Misbâhu'l-üns* (takdim), s. ٢٤.

9. Topkapı Sarayı Ktp., Ahmet III Kit., d no: 1572, 344 vr.
10. Topkapı Sarayı Ktp., Ahmet III, d. no: 15/1.
11. Süleymaniye Ktp., Hüdâî Efendi, d. no: 301, 259 vr.
12. Süleymaniye Ktp., Lâleli, d. no:1423, 195 vr.
13. Beyazıt Ktp., Nuruosmaniye, d. no: 2475, 114 vr.
14. Beyazıt Ktp., Nuruosmaniye, d. no: 2476, 261 vr.
15. Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, d. no: 416, 232 vr.
16. Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, d. no: 464, 143 vr.
17. İstanbul Üniv. Ktp., Üniversite, d. no: 4492.
18. Beyazıt Ktp., Veliyeddin Efendi, d. no: 1727; 1728.
19. Süleymaniye Ktp., Cârullah, d. no: 1052, 337 vr.
20. Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, d. no: 464.
21. Konya Bölge El Yazma Eserler Ktp., d. no: 6173/8, vr. 152b-258a.
22. İzmir Tire Necip Paşa Ktp., d. no: 292.
23. Milli Kütüphane (Ankara), d. no: A 6342/6.
24. Edirne Selimiye Ktp., d. no: 4630, 343 vr.

Bunlar *Misbâhu'l-üns*'ün bizim ulaşabildiğimiz nüshalarının sayısıdır ve en az yirmi dört nüshası Anadolu'nun çeşitli kütüphanelerinde mevcuttur. Tahminimize göre, bu sayı daha da fazladır ve bizim ulaşamadığımız nüshalar da vardır. *Misbâhu'l-üns* gibi entelektüel seviyesi çok yüksek bir eserin, sadece Anadolu kütüphanelerinde bu kadar yazma nüshasının olması, ancak onun tesiriyle ifade edilebilir.

Misbâhu'l-üns üzerine Fenârî âilesine mensup Muhyiddîn Muhammed Şâh b. Ali el-Fenârî tarafından *Hâşiye ale'l-Misbâh fi Şerhi'l-Miftâh* adıyla bir hâşiye

yazıldığı zikredilmektedir.²⁶³ Mezkûr hâşiyenin Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, 133 numarada kayıtlı olan nüshası incelendiğinde, bunun *Misbâhu'l-üns* üzerine yapılmış bir çalışma olmadığı tarafımızdan tespit edilmiştir. Nitekim eserin kapak sayfasında kitabın adı *Hâşiyetü şerhi'l-Miftâh li'l-Mevlâ el-Fenârî* olarak yazılmıştır. Bu ibarenin altında ise kitabın müellifi Muhyiddîn Hasan/Hüseyin Çelebi b. Muhammed yazısı bulunmaktadır, ancak bu yazının üzeri çizilmiş ve daha sonra farklı bir yazıyla eserin müellifi, Muhyiddîn b. Muhammed Şâh b. Alâeddîn Ali b. Yusuf Bâlî b. Şemseddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî şeklinde kaydedilmiştir.²⁶⁴ Kanaatimizce bu isnat pek güvenilir değildir. Zira burada Fenârî'nin her iki oğlu da birbirinin torunu olacak şekilde sıralanmıştır. Bunun yanı sıra eserin giriş kısmında, İmam Ebû Yusuf es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin adı zikredilmektedir. Eserin devamından anlaşıldığı üzere kitap Sekkâkî'nin bu eserine bir hâşiyeye veya şerh olarak kaleme alınmıştır. Zira muhtevâsı, tam olarak dil ve anlam bilgisinden (sarf-nahiv) oluşmaktadır. Fenârî'nin mezkûr müelliften istifâde ettiği bilinmektedir.²⁶⁵ Öte yandan Fenârî'nin, el-Îcî tarafından Yusuf Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'una yazılan şerhe bir şerh yazdığı fakat, bu eserin günümüze ulaşmadığı zikredilmektedir.²⁶⁶ Bu eser Fenârî'ye ait mezkûr kayıp eser olabileceği gibi onun torunları tarafından yazılmış bir şerh de olabilir. Dolayısıyla bu eser, iddia edildiği gibi, *Misbâhu'l-üns* üzerine yapılmış bir eser olmayıp, en iyi ihtimalle ona ait bir başka eserdir.

3. MUHTEVÂSİ VE KAYNAKLARI

Bir esere şerh olarak telif edilmiş bir kitabın muhtevâsı hakkında, ilk bakışta fikir sahibi olmak çok güç değildir. Çünkü üzerinde çalışılan ana eserin içeriği, şerhin kapsamı hakkında genellikle bilgi verir. Ancak, şerh edilen kitap *Miftâhu'l-gayb* ve şârih de Fenârî olunca durum, umûmiyetten biraz farklılık arz etmektedir.

²⁶³ Gömbeyaz, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi", s. 481.

²⁶⁴ (Müellifi meçhul), *Hâşiyetü Şerhi'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, d. no: 133, vr. 1a.

²⁶⁵ Fenârî, *Aynü'l-a'yân*'da Sekkâkî'nin bu eserine birçok atıfta bulunmaktadır. (Bkz.: Boyalık, *Molla Fenârî'nin Aynü'l-a'yân adlı eserinin Mukaddimesi*, s. 57.)

²⁶⁶ Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. II, s. 188; Mecdî, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, c. I, s. 53; Habeşî, *Câmiu's-şurûh*, c. III, s. 1772.

Şöyle ki: *Miftâhu'l-gayb*, Tasavvuf tarihinde dönüm noktası olan bir sürecin temel kaynaklarından biri olarak, hem teorik bir muhtevâyâ sahiptir, hem de o döneme kadar mutasavvıflar tarafından yaygın olarak işlenmeyen konuları ele almıştır. *Miftâhu'l-gayb*'ın böyle bir içerik taşıması, haliyle ona yazılan şerhlerin ne kadar detaylı olması gerektiğini de gözler önüne sermektedir. Öte yandan Fenârî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ın meselelerini keşfi bilginin yanı sıra akıl ve burhana dayalı bakış açısıyla da yorumlaması, *Misbâhu'l-üns*'ün hacminin genişlemesine yol açmıştır. Gerek Konevî'nin bu eserde ele aldığı konuların içerik zenginliği ve yoğunluğu, gerekse Fenârî'nin pek çok farklı yaklaşımı birleştirmeye dayalı usûlü, *Misbâhu'l-üns*'ün metafiziğin/ilm-i ilâhînin hemen hemen tüm konularını içeren ansiklopedik tarzda bir kaynak olması sonucunu doğurmuştur. Maamafih eser Hâk-âlem münâsebetini izah etmeyi amaçlamaktadır. Eserin konusu, böyle bir irtibat olunca varlık, marifet, esmâ, zuhûr, tecellî, kozmoloji gibi pek çok konu muhtevâyâ dâhil olmaktadır. Bunun yanı sıra muhakkiklerin varlıkla ilgili temel görüşleri, bilgi ve idrâk anlayışları, vahdet-kesret ilişkisi, tahkik kaideleri, ilimler tasnifine dair kriterler, insân-ı kâmilin ontolojik yönü gibi birçok mesele *Misbâhu'l-üns*'te yer almaktadır. Öyle ki, A. Godlas bu hususu müstakil bir makale konusu yapmıştır.²⁶⁷ Bunlara ilave olarak şârih, âlemin türleri, zamanın bölümleri ve bunların meydana gelişindeki metafizik ve astronomik etkenleri, yaratmayla ilgili sembolleri de ele almaktadır.

Müellif, ifade etmeye çalıştığımız bu zengin içeriği, en başta Konevî'nin eserleri olmak üzere, Ekberiye geleneğinin temsilcilerinin kitaplarına da başvurarak oluşturmuştur. Onun bu eserleri kullanması aynı zamanda şerhin yöntemini de oluşturmaktadır. Nitekim Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'te en çok atıf yaptığı kitaplar Konevî'nin *İ'câzü'l-beyân*'ı ve *en-Nefahât* adlı eserleridir. Bunların yanında, Konevî'nin *en-Nusûs*, *el-Fükûk* ve Tûsî ile yazışmalarının toplamından oluşan *el-Mürâselât* adlı eserleri de Fenârî'nin en çok kullandığı kaynakları arasındadır. Konevî'nin te'liflerinin yanında onun, en çok nakilde bulunduğu müellif, Fergânî'dir. Fergânî'nin *Şerhu Kasîdeti't-Tâiyye*'si Fenârî'nin temel kaynakları arasında olduğu

²⁶⁷ Bkz.: Godlas, Alan, "Molla Fanârî and the Misbâh al-Uns: The Commentator and the Perfect Man", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 31-45.

gibi, İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, *Ukletü'l-müstevfiz*, *Meşâhidü'l-esrâr* adlı eserleri, Cendî'nin ve Kâşânî'nin *Fusûs* şerhleri, yine şârihin başvurduğu eserlerindedir. Nitekim Fenârî, eserinin mukaddimesinde *Miftâhu'l-gayb*'ı şerh etmeye karar verdiğini ve bunu öncelikle İbn Arabî'nin ifadeleriyle, daha sonra da "Saîdî-Fergânî ve Müeyyedî zevk" ile yapmaya çalışacağını belirtmektedir.²⁶⁸ Bahsi geçen eserlerden de anlaşıldığı üzere Fenârî kitabını, Ekberî geleneğinin ileri gelen isimlerinin anlayış ve yaklaşımlarına göre kaleme almıştır. Ekberî meşrep dışında, Fenârî'nin istifade ettiği yazarlar arasında Gazâlî öne çıkar. Gazâlî'nin *Kitâbü Cevâhiri'l-Kur'ân*²⁶⁹ ve *el-Maksadu'l-aksâ*²⁷⁰ adlı eserleri de *Misbâhu'l-üns*'e kaynaklık etmişlerdir.

Müellifimizin, *Misbâhu'l-üns*'ü burhan ve nazar yöntemini de kullanarak şerh ettiğini mukaddimesinde bizzat kendisinin belirttiğini zikretmiştik. Bu usûlün bir gereği olarak Fenârî, farklı ilmî sahalara mensup âlimlerden de nakiller yapmaktadır. Mesela İbn Sînâ, Sühreverdî Maktûl (v. 587/1091), Taftazânî, Fahreddîn Râzî, Nasîreddîn Tûsî (v. 672/1274) bunlardan bazılarıdır. Fenârî'nin birbirinden farklı alanlara mensup müelliflerden istifâde etmesi, yorumladığı meselelerin farklı açılardan da anlaşılmasını sağlamak içindir. Şârih, "bu yaptığımız nakillerle pek çok mevzû açıklığa kavuşmuştur" diyerek bunu bizzat kendisi de ifade etmektedir.²⁷¹

4. YÖNTEM VE ÜSLÛBU

Fenârî, "müderres-sûfî-muhakkik âlim" tipinin müşahhas bir örneği olma özelliğini, eserinde koyduğu sistemle bâriz kılmıştır. Zira diğer eserleri gibi *Misbâhu'l-üns* de gerek başlıklandırma sistemi ve gerekse kompozisyon açısından müellifin bir entelektüel olma vasfını göstermektedir. Şârih mukaddimesinde eserin yöntemine dair bazı ip uçları vermektedir. Bunlardan birisi Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'da ortaya koyduğu keşfi kaideleri "imkân ölçüsünde nazar ve burhanla perdelenmiş kimselerin aklına uygun olarak" izah etmektir. Şârih bunu hem

²⁶⁸ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 10.

²⁶⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 54.

²⁷⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 179.

²⁷¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 463.

kendisine yöntem edinmiş hem de bunu gerçekleştirmeyi hedeflemiştir.²⁷² Müellifin bu çaba ve hedefi onun şerh usûlüne de yansımaktadır. Fenârî, bir meseleyi izah ederken, farklı bakış açısına sahip bir kimsenin -ki, genellikle bu, nazar ehli diye belirttiği kimselerin anlayışına göre olmaktadır- zihnine takılması muhtemel soruları veya itirazları kendisi dile getirir ve onların cevabını yine kendisi verir. Müellif bunu, "fe in kulte/eğer sen şöyle dersen...", "kültü/ben de şöyle derim..." kalıbıyla yapmaktadır. Bu usûl eserin tamamında sıklıkla kullanılmıştır.²⁷³ Fenârî'nin keşfe dayalı konuları farklı anlayışa sahip kimselerin bakış açılarına da uyacak şekilde izah eden yöntemi onun *Risâle fî beyâni vahdeti'l-vücûd* adlı eserinde de açıkça göze çarpmaktadır. Müellif, risâlenin girişinde, tarih boyunca içlerinde tasavvuf ehlinin de yer aldığı farklı anlayışa sahip fırkalar arasında çatışmalar bulunduğunu, bu çatışmaların her iki grubun fikirlerini tarafsızca tetkik etmeksizin suçlama ve tekfirden kaynaklandığını belirtmektedir. Söz konusu bu risâlede, sûfîlerin, başkaları tarafından akıl tavrının dışında olarak değerlendirilen görüşlerini, kendisinin, herhangi bir fırkaya müntesip olmaksızın ve ilgili konularda bir iddiada bulunmaktan ve hüküm vermekten kaçınarak, onlar neyi murâd etmişse onu ifade etmeye çalışarak ortaya koyacağını belirtmektedir.²⁷⁴ Fenârî'nin bu eserdeki yöntemi hakkında vurguladığı husus, sûfîlerin görüşlerini onların kastettikleri mânâyâ mutabık kalmaya çalışmak ve meseleleri izah ederken imkân dâhilinde tarafsız olmaktır.

Türk-İslâm Tasavvuf geleneğinin temel metinleri içinde yer alan ve Kum medreselerinde yıllardır okutulan *Misbâhu'l-üns*, günümüzde İrân irfan geleneğinin temel ders kitapları arasında yer almaktadır.²⁷⁵ Bu durum eserin muhtevâsının yanında, müellifinin bir müderris, mütefekkir, bir entelektüel olması ve eseri kendine mahsus bir sistem içinde yazmasından da kaynaklanmaktadır. Çünkü şârih

²⁷² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 10.

²⁷³ Bu usûle örnek olarak şu pasaj verilebilir: "Eğer sen her bir ilmin sahibini batulundan ayıran, nazari ilimlerde mantık, mûsikîde ses gibi birtakım ölçütleri vardır, peki bizin bu ilmimizin yani ilm-i ilâhînin de bir ölçütü var mıdır? O herhangi bir kuralın hükmü altına girmez, dersin; ben de derim ki, bu ilim ilimlerin en şerefli olması bakımından mânâsı çok, kânun dâiresi oldukça geniştir. Onun 'ölçü altına girmemesi' onu tespit edecek belirli bir ilkenin altına girmeyişi veya belirli bir sistemle sınırlanmayışıdır." Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 48-49. Bu usûlün diğer örnekleri için bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 77, 78, 81, 117, 158, 197, 393, 468, 589, 637, 720 ve diğerleri.

²⁷⁴ Bkz.: Fenârî, *Risâle fî beyâni vahdeti'l-vücûd*, vr. 79a-79b.

²⁷⁵ *Misbâhu'l-üns*, İrân'daki Şîî irfan geleneğinin en çok ilgi gören ve ağır metinleri arasında yer alır. (Bkz.: Nasr, Seyyid Hüseyin, "Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today", *Transcendent Philosophy*, c. VI, Londra 2005, s. 5.)

mukaddimede eserin hangi bölümlerden oluştuğunu ve bunlar içinde nelerden bahsettiğini ifade etmektedir.²⁷⁶ Başka bir deyişle eserdeki konular tam bir nizam ve bütünlük içerisinde işlenmiştir. Bu da onun müderrisliğinden kaynaklanan tertip ve düzen sahibi sistemli yönünü göstermektedir. *Misbâhu'l-üns*'ün konu tasnifi *Miftâhu'l-gayb*'ın sistemi ile paralel olmakla birlikte, ondan oldukça geniştir. Fenârî, diğer *Miftâhu'l-gayb* şârihlerinden farklı olarak eseri yorumlarken metafiziğin hemen hemen tüm konularına temas etmiş ve mezkûr bahisleri birtakım başlıklar altında ele almıştır. Şârih bu usûlünde Konevî'nin sisteminin tamamen dışında değildir, ancak şerhinin muhtevâsının genişliği, onun işlediği konular için çeşitli fasıl ve bölümler ilave etmesini gerekli kılmıştır.

Konevî, *Miftâhu'l-gayb*'ı ana hatlarıyla bir özet giriş, genel giriş, bölümler ve hâtimeden oluşacak şekilde planlamıştır. Fenârî de *Misbâhu'l-üns*'te bu tasnif sistemini genel olarak kullanmaktadır, ancak, bu tasnifin her bir bölümüne, fasıl, vasıl, makam, asıl vb. isimler verip çeşitli ilâveler yaparak eserde bir bütünlük oluşturmaya çalışmıştır.

"En hacimli *Miftâhu'l-gayb* şerhi" olarak da tanımlayabileceğimiz *Misbâhu'l-üns*, Molla Fenârî'nin tasavvuf metafiziğine dair tüm görüşlerini içeren tek eseridir. Müellif burada sadece *Miftâhu'l-gayb*'a bir şerh yazma çabasında olmamış, buna ilaveten ilm-i ilâhîye dair tüm görüş ve donanımını bir araya getirmiştir. Dolayısıyla eser bir şerh olmaktan ziyade, Fenârî'nin sanki husûsî bir te'lifi niteliği kazanmıştır. Bunu, şârihin *Miftâhu'l-gayb*'dan aldığı bir ya da birkaç cümlelik bir pasajı şerh ederken, ilgili konunun bir şekilde taalluk ettiği tüm meseleleri sayfalarca malumat aktararak ele almasında görebiliriz. Hatta bazen müellif *Miftâhu'l-gayb*'ı şerh etmeyi bir kenara bırakıp, sanki eseri, ilgili mevzûyu ifade etmek için yazmış gibi o konunun detaylarına girerek anlatır. Mesela Konevî, sahih marifetin arınmış bir kalple, ona yönelen kimse tarafından, şüphe ve kirden uzak olarak, bir çaba harcamaksızın, keşfen elde edileceğini ifade eder. Fenârî, bu görüşü yaklaşık otuz sayfalık bir bölümde yorumlamaktadır. Mezkûr bölümde klasik Tasavvuf kitaplarında yer alan haller ve makamları zikrederek, onların tariflerini vermekte ve sahih marifete ancak

²⁷⁶ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 10-11.

bu pratikler yerine getirildikten sonra ulaşılabileceğini belirtmektedir.²⁷⁷ Dolayısıyla bu yönüyle bakacak olursak, *Misbâhu'l-üns*'e yalnızca bir *Miftâhu'l-gayb* şerhi demek uygun olmaz, daha doğrusu eksik olur. Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken bir diğer husus da şudur ki, *Miftâhu'l-gayb*'ın ilm-i ilâhînin neredeyse tüm meselelerine atıf yapan oldukça yoğun bir muhtevâyâya sahip ve ayrıntıdan uzak olması, şârihi eseri yorumlarken geniş bir fikrî sahaya açılmaya sevk etmiş olabilir. Bir başka deyişle, Fenârî, bu metodu belki de kasıtlı olarak kullanmamış, muhtemelen konular kendiliğinden birbirini açarak, eserde böyle bir sistem ortaya çıkmıştır.

Müellifimizin şerh usûlünde yorumladığı konunun sınırlarını belirlemede rahat davrandığını, mevzûnun detayına kendi tercihiyle karar verdiğini ifade etmiştik. Şârihin bu tavrını *Miftâhu'l-gayb*'dan şerh edeceği metinleri seçerken de görmekteyiz. Zirâ Fenârî, diğer şârihlerin aksine ve gelenekte yaygın olduğu şekliyle *Miftâhu'l-gayb*'ın tüm cümlelerini şerh etmemiştir. Gereksiz gördüğü yerleri atlarken, o, *Miftâhu'l-gayb* üzerinde çeşitli takdim ve tehirler de yapmış, bazı pasajları öne alarak yorumlamış, bazılarını ise daha sonra şerh etmiştir. Mesela Konevî, *Miftâhu'l-gayb*'da her bölüm başında o bölüme dair kısa bir giriş yapmakta ve orada işleyeceği konulara dair ön bilgi vermektedir. Molla Fenârî, bu giriş bölümlerini şerh etmez. Bunun yanı sıra eserin muhtevâsına ait bazı cümle veya pasajları da atladığı vâkidir. Bu durum, *Misbâhu'l-üns*'ün pek çok meseleyi geniş olarak yorumlamasıyla, o atlanan kısma dair malumatı, bir şekilde vermiş olmasından kaynaklandığı gibi, aynı zamanda müellifin klasik bir şârih olmadığını da göstermektedir. Diğer *Miftâhu'l-gayb* şârihlerinde böyle bir usûle rastlanmazken, onların istisnâsız olarak *Miftâhu'l-gayb*'daki her bir ibare ve lafzı yorumladıkları veya yorumlamasalar bile eserlerine derc ettikleri gözlenir. Maamafih bu şerhlerde Konevî'nin veciz ifadelerinin yer aldığı hamdele, salvele, hâtîme gibi kısımların bile şerh edildiği ve onların *Miftâhu'l-gayb*'ın metnine sıkı sıkı bağlı oldukları görülmektedir.²⁷⁸

²⁷⁷ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 45-75

²⁷⁸ Meselâ *Miftâhu'l-gayb*'da özet giriş denilen bölümün de kendisine mahsus bir girişi vardır. Fenârî bu ve buna benzer giriş kısımlarını şerh etmez. (Krş. Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak, *Miftâhu'l-gayb*, neşr.: Muhammed Hâcevî, Tahran 1384, s. 13; Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 76.)

Şârihimizin İslâmî ilimlerin hemen hemen tüm sahalarında sahip olduğu entelektüel birikim, *Misbâhu'l-üns*'ün muhtevâsında olduğu kadar yönteminde de bariz bir şekilde göze çarpmaktadır. Şârihin eseri, kendine mahsus bir yöntem ile şerh etmesi, onun bu ilme hakimiyeti kadar özgünlüğünü ve özgüvenini de ifade etmektedir. Zira müellif *Miftâhu'l-gayb*'ın metnine aynen bağlı kalmaksızın, konuları kendisinin vurgulamak istediği noktalardan ele alır ve eseri ona göre sistematize eder. Mesela Konevî'nin "arştan sonra kürsünün zuhûr etmesi"ne dâir bir ifadesine karşılık Fenârî, *Misbâhu'l-üns*'te "*Asıl: Kürsünün sûretinin arştan sonra zuhûr etmesi*" adıyla bir fasıl açarak, bu konuda sayfalarca malumat verir.²⁷⁹ Bir başka yerde ise Fenârî, varlık emrinin insanın sûretine ulaşmakla istikrara kavuşacağı mevzûsunda, Hz. Âdem, melekler ve şeytanın sahip oldukları kemal özelliklerine dair müstakil bir başlık açarak, burada melekler ve Hz. Âdem'in ontolojik özelliklerini değerlendirir ki, bunu *Miftâhu'l-gayb*'da bulamıyoruz.²⁸⁰

Diğer taraftan şârih, özellikle bölüm başlarında, o bölümün temel meselelerine ışık tutacak konu veya konular hakkında, neredeyse müstakil bir risâle boyutunda malûmata yer vermektedir. Şârihin genel giriş olarak adlandırdığı bölüm bunun en güzel örneklerinden biridir. Bu bölümde Konevî'nin ilm-i ilâhînin mevzû, mebâdî ve meselelerine dair açıklamaları bulunmaktadır. *Miftâhu'l-gayb*'ın tasavvuf tarihindeki yerini kazanmasını sağlayan, ilm-i ilâhînin mevzû, mebâdî ve mesâiline dair temel bilgilerin verildiği bu kısma girmeden önce Fenârî, aklın bilgi elde etmedeki sınırlılığını geniş şekilde ele almaktadır.²⁸¹

"Tasavvuf Metafiziğinde *Miftâh'ul-gayb*'ın Yeri" başlığı altında detaylı olarak zikrettiğimiz üzere, Ekberîye geleneğinin görüşleri İbn Arabî ve Konevî sonrasında *Fusûs'ul-hikem*, *Miftâhu'l-gayb* ve *el-Kâsîdetü't-Tâiyye* gibi eserlerin şerhleri vasıtasıyla, silsile şeklinde devam etmiştir. Her ne kadar *Misbâhu'l-üns*, bir *Miftâhu'l-gayb* şerhi olarak bu gelenekte yerini almış olsa da, onun bu sisteme katkısı, Konevî'nin tüm eserlerindeki görüşlerini bir harmoni içerisinde birleştirmesinde kendini daha bariz şekilde göstermektedir. Bu noktada, *Misbâhu'l-*

²⁷⁹ Krş.: Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak, *Miftâhu'l-gayb*, nşr.: Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384, s. 55, (Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak, *Tasavvuf Metafiziği*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002, s. 70); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 448-461.

²⁸⁰ Krş.: Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 73, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 56). Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 493-502.

²⁸¹ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 12-39.

üns'ün sadece bir *Miftâhu'l-gayb* şerhi değil, Konevî'nin tüm görüşlerinin şerhi olduğu açıkça ifade edilebilir. Fenârî'nin eserde en çok başvurduğu kaynaklar Konevî'nin eserleridir. Dolayısıyla müellifimiz Konevî'yi, âdetâ Konevî'nin kendi fikirleriyle şerh etmiştir. Bu yönüyle *Misbâhu'l-üns* Konevî'nin tüm görüşlerini toplayan ve bu özelliği diğer *Miftâhu'l-gayb* şârihlerine de örnek olan bir eserdir.

Fenârî'nin üslup, ifade ve ibâreleri Konevî'ninkileriyle büyük benzerlik taşımaktadır. Bu benzerlik, konunun aynı ibâre ve lafızlarla anlatılmasından, hatta anlatılma zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Çünkü ilm-i ilâhî kendine mahsus bir terminoloji ve dile sahiptir. Konevî'de de rastladığımız bir tarz olan uzun ve kapalı cümleler, *Misbâhu'l-üns*'te de göze çarpar. Konuların muhtevâsından kaynaklanan bu kapalılık ve zorluk mânânın ifâdeye dökülmesindeki sınırlılıktan kaynaklanmaktadır. Fenârî bu duruma "ibâre feleği, mânâ feleğinden daha dardır" diyerek işaret etmektedir.²⁸² Binâenaleyh yalnızca Fenârî değil, diğer Arapça şerhlerin tamamının üslûbu birbirine benzemekte ve aynı zorluğu taşımaktadır.

5. DİĞER MİFTÂHU'L-GAYB ŞERHLERİ ARASINDAKİ YERİ/TEŞİRLERİ

Fenârî, Ekberî geleneğın Osmanlı ulemâ ve mutasavvıfları arasındaki önemli temsilcilerinden birisidir. Müellifin Osmanlı düşüncesine mezkûr kimliği ile yaptığı tesirden söz etmiştik. Burada onun *Misbâhu'l-üns* vâsıtasıyla bu geleneğe sağladığı katkıdan söz edecek olursak, öncelikle onun *Miftâhu'l-gayb* şerhçiliğinde bir merkez olduğunu söylememiz gerekir. Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns* ile *Miftâhu'l-gayb* şerhçiliğine iki tür tesirde bulunmuştur: Bunlardan birisi *Misbâhu'l-üns*'ün daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla *Miftâhu'l-gayb* şerhi yazılmasına sebep olmakla yaptığı tesir, diğeri de *Miftâhu'l-gayb* şerhçiliğinde hemen hemen tüm şârihlere bilgi ve ilham kaynağı olmakla yaptığı tesirdir. Birinci tür etki, Kutbeddînzâde İznikî'nin Fenârî şerhindeki kapalılıkları gidermek amacıyla, Fâtiğ'in isteğiyile *Miftâhu'l-gayb*'a şerh yazmasında kendini gösterir. Bahsi geçen şerhin bu yönü, kendisine ait başlıkta

²⁸² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 357.

ele alınacağı için burada fazla ayrıntıya girmiyoruz. Öte yandan *Misbâhu'l-üns* referanslı olarak, Fâtih'in emriyle yeni şerhler yazılması devlet ricâlinin bu esere verdiği ihtimâmı aşıkâr kılmaktadır. Fatih döneminde *Miftâhu'l-gayb* üzerine dört tane şerh kaleme alındığı zikredilmektedir.²⁸³ Bu şerhlerden ikisinin İznikî'nin *Fethu Miftâhi'l-gayb*, Ahmed ilâhî'nin *Mevâcîdü'z-zevk* adlı eserleri olduğu kesin olarak bilinmektedir. Fakat diğer şerhlerin hangileri olduğu hakkında bilgi mevcut değildir. Bizim tespitlerimize göre, Ahmed Kırımı'ye ait olan şerh ile şârihi bilinmeyen *Esrâru'ş-şühûd* adlı şerh Fatih döneminde yazılmıştır. Zira bu iki eserin giriş kısmında Fatih'e methiyeler bulunmaktadır.²⁸⁴

Misbâhu'l-üns'ün diğer *Miftâhu'l-gayb* şerhlerinin muhtevâlarındaki etkisi ise bu müelliflerin ondan nakiller yapmasında, *Misbâhu'l-üns*'ün bu alanda yazılmış en mühim kaynak olduğunu zikretmelerinde ve onun kullandığı kaynaklarla eserlerini zenginleştirmelerinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim şârihi belli olmayan *Esraru'ş-şühûdi'l-hâsıl min fethi'l-vücûd* adlı şerhin mukaddimesinde müellif, Fenârî'den önce *Miftâhu'l-gayb*'a şerh yazan bir kimseyi görmediğini ve işitmediğini, kendi eserinin hem *Miftâhu'l-gayb* hem de *Misbâhu'l-üns*'ün metnini birleştirdiğini belirtir.²⁸⁵ Fâtih'in isteği üzerine kaleme alınan İznikî şerhinin ise en temel kaynağı *Misbâhu'l-üns*'tür. XVII. yy. Osmanlı mutasavvıflarından olan Osman Fazlı Atpazârî'nin de şerhinde, *Misbâhu'l-üns*'ten doğrudan nakiller yapması²⁸⁶ ve Fenârî'nin gerek Konevî, gerek İbn Arabî ve gerekse bu ekole mensup daha başka kimselerin eserlerinden yaptığı bazı nakilleri aynen zikretmesi, Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns* ile yaptığı tesirinin açık birer delilidir.²⁸⁷

Molla Fenârî'nin kendisinden sonra gelen şârihlere tesirde bulunmaktan öte *Miftâhu'l-gayb* şerhçiliğini şekillendirdiğini söylemek daha doğru olur. Zira

²⁸³ Bkz.: Bayram, "Fatih Sultan Mehmed'de Sadreddin Konevî Hayranlığı", s. 38.

²⁸⁴ Bkz.: Kırımı, Ahmed b. Abdullah, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, d. no: 695, vr. 5a; (müellifi meçhul), *Esrâru'ş-şühûdi'l-hâsıl min fethi'l-vücûd*, Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, d. no: 1726, vr. 2a.

²⁸⁵ (Müellifi meçhul), *Esrâru'ş-şühûd*, vr. 1b.

²⁸⁶ Krş.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 509; Atpazârî, Osman Fazlı, *Misbâhu'l-kalb*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttab, d. no: 511, (müellif nüshası), vr. 42a. Ayrıca krş.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 516-Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 43a.

²⁸⁷ Krş.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 440; Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 34b. (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 570; Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 57a); (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 599; Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 62b).

Fenârî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ı Konevî'nin diğer eserleriyle şerh etme usûlü, istisnâsız diğer tüm şârihlerde de açıkça görülmektedir. Konevî'nin görüşlerinin, birbirini pek çok yönden tamamlayıcı özellikte olması sebebiyle, tüm şârihlerin, *Miftâhu'l-gayb*'in konularını onun farklı kitaplarındaki fikirlerini birleştirerek izah etmesinin doğal bir netice olduğu düşünülebilir. Ancak, *Misbâhu'l-üns*'te kullanılan Konevî'nin eserleri dışındaki kaynakların da bu şârihler tarafından kullanılması, Fenârî'nin onların şerh yönteminde etkili olduğunu göstermektedir. Konevî'nin yanı sıra onun öğrencilerinden özellikle Fergânî (v. 699/1300), Kâşânî (v. 736/1335) ve Cendî (v. 69/1292?) *Misbâhu'l-üns*'ün olduğu kadar diğer şerhlerin de temel kaynakları arasında yer almaktadır. Bahsi geçen müelliflere bakıldığında, onların Konevî'nin sisteminin taşıyıcısı konumundaki, en önemli öğrencileri olduğu görülür. Fenârî bu muhakkiklerin fikirlerinden istifade ederek, İbn Arabî'den Konevî'ye ve ondan da öğrencilerine aktarılan Ekberî fikirleri, bir Osmanlı mütefekkeri olarak kendi anlayışıyla yoğurmuş ve kendisinden sonra gelenlere naklederek, mezkûr geleneğin Osmanlı'da devam etmesini sağlamıştır.

C. MİFTÂHU'L-GAYB'IN DİĞER ŞÂRİHLERİ VE ŞERHLERİ

1. KUTBEDDİNZÂDE İZNIKÎ ŞERHİ:

FETHU MİFTÂHİ'L-GAYB

Osmanlı âlim ve mutasavvıflarından Kutbeddîn İznikî'nin (v. 821/1418) oğlu olan ve babasına nispetle "Kutbeddînzâde" diye anılan İznikî, Ekberiye geleneğinin Osmanlıdaki temsilcilerinden biridir. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte, İznik'te doğmuş, İznik'te Alaeddîn Esved'in oğlu Hasan Paşa'dan (v. 827/1424) ve Bursa'da Molla Fenârî'den ilim tahsili yapmıştır.²⁸⁸ İznik Orhan Gazi Medresesi'nde müderrislik ve İznik kadılığı görevlerinde bulunmuştur. *et-Ta'bîru'l-münîf* adlı eserinde, Zeyneddîn Hâfî'nin halifelerinden Abdurrahim Rûmî Merzifonî'ye mürid olduğu, ayrıca Zeyniye ve Bayramiye tarikatlerine müntesip olduğunu

²⁸⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 133.

belirtmektedir.²⁸⁹ Müellifin, *Müzîlü'ş-şekk* adlı risâlesinde İbn Arabî'nin, "Firavun'un imanı" konusundaki görüşlerini savunması sebebiyle, birçok tartışma çıkmış ve doğabilecek kargaşalar, Sadrazam Mahmud Paşa, birçok âlim ve şeyhin gayretiyle önlenmiştir. İznikî'nin, *Miftâhu'l-gayb* şerhi ve *Müzîlü'ş-şekk* dışında, *et-Ta'biru'l-münîf ve't-te'vilü'ş-şerîf*, *Münevviru'd-daavât* ve *Tenvîru'l-evrâd* gibi eserleri bulunmaktadır.²⁹⁰

Molla Fenârî'nin öğrencisi olan Kutbeddînzâde, *Fethu Miftâhi'l-gayb* adıyla, dönemin padişahı Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine 874/1469 yılında bir *Miftâhu'l-gayb* şerhi yazmıştır. 885/1480 yılında vefat eden şârihin ölümünden on bir sene önce bu eseri kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu şerhin en önemli tarafı, Molla Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'ündeki bazı kapalılıkları gidermek, onu daha kolay anlaşılır hale getirmek için te'lif edilmiş olmasıdır. İznikî eserinin giriş kısmında, *Misbâhu'l-üns*'ün her ne kadar konuları açıklama konusunda yeterli ve uygun olsa da, uzun ve karmaşık olduğu için, içerisinde müphemlikler bulunduğunu, bu sebeple tavzîhe ve yenilenmeye/tecdîd ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Şârih sözü kendi şerhine getirerek, onun, *Misbâhu'l-üns*'ün zorluklarını gideren, açıklamalarını kolaylaştıran, akılların anlayacağı özellikte, edebî sanatlardan yani îcâzdan ve mübâlağadan uzak nitelikte ve Fenârî şerhinin bir "hulâsası" olduğunu zikretmektedir.²⁹¹

Şârihin bu ifadesinde zikrettiği ve eser içerisindeki bazı beyanlarından da anlaşıldığı üzere, İznikî şerhi *Misbâhu'l-üns*'ün bir çeşit özeti sayılabilir. Zirâ müellif, Fenârî'nin şerhinin giriş kısmına sahih marifetin elde edilmesi hakkında ve bunlarla bağlantılı olarak tasavvufdaki hal ve makamlarla ilgili oldukça uzun fasıllar ilave ettiğini, ancak kendisinin söz konusu kısımlara yer vermeyi düşünmediğini, bu kısmın kitabın konularının tahlilinde bir katkı sağlamadığını belirtmektedir. İznikî bu kısmı atlamasının nedeni olarak "Sözü uzatmaktan ve konuyu saptırmaktan endişe duymaktayım, zira bu kitabı -*Misbâhu'l-üns*'ü kastediyor- ve konularını *ihţisar etme*

²⁸⁹ Öngören, Reşat, "The Three Dimensional Dream Interpretation of An Ottoman Sufi-Scholar: Kutbuddinzâde (d. 1480) On Dreams", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15, İstanbul 2007, s. 59.

²⁹⁰ İznikî hakkında daha geniş bilgi bkz.: Öngören, Reşat "Kutbuddinzâde İznikî", *DİA*, Ankara 2002, c. XXVI, s. 489-490.

²⁹¹ Bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 2a.

amacımın dışına çıkmak istemiyorum, buna binâen şerhe, mezkûr kısmı zikretmeyerek özet giriş/temhîd-i cümelîden başlıyorum" der.

Kutbeddînzâde, aynı yerde, Fenârî'nin eserinin başına bazı fasıllar koyduğunu ve bunlardan birinde şer'î ilimlerin taksim edilmesinden bahsederek konuyu epeyce uzattığını belirtir. Bu fasıllarda onun, Gazâlî'nin *Minhâcü'l-ârifîn*, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, İbn Arabî'nin *Mevâku'n-nücûm*, Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'inden konunun anlaşılmasını kolaylaştıracak alıntılar yaptığını ifade eder. Burada bahsedilen menzillerin açıklamaları için Fergânî'nin *Kasîde şerhinden* uzun uzun alıntılar yaptığını söyleyerek, kendisinin söz konusu kısmın şerhini terk etmeyi daha uygun gördüğünü bildirir.²⁹²

İznikî, eserinde yalnızca *Miftâhu'l-gayb*'i şerhetmeye odaklanmış değildir; bilakis Fenârî'nin şerhine ve yöntemine bağlı kalmaya çalışmıştır. Mesela o, bir konunun izahında "el-mevlâ eş-şârih Fenârî, burada Konevî'nin tefsirinden ve Fergânî'den nakiller yapmıştır, ancak biz onları almamayı uygun gördük" demektedir.²⁹³ Şârihin bu ve buna benzer çok sayıdaki beyanları, onun kendi *Miftâhu'l-gayb* şerhini yazarken esas aldığı temel kaynağın, *Misbâhu'l-üns* olduğunu ve bu eseri özetleme maksadı güttüğünü açıkça göstermektedir. Söz konusu durum her iki eser mukâyese edildiğinde de net bir şekilde görülmektedir.

İznikî'nin kendi şerhinde, Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'üne temel kaynak olarak bağlılığı hakkında teferruata geçmeden önce onun, Fenârî'ye olan muhabbetine kısaca temas etmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Şârih, bizzat ders aldığı hocası olan Molla Fenârî'den, eserinde adının geçtiği hemen hemen her yerde "mevlâ, şârih, fâzıl, allâme, muharrirü'l-kâmil" gibi övücü birtakım sözlerle bahsetmektedir.²⁹⁴ Söz konusu muhabbetinin yanı sıra, İznikî'nin Fenârî'yi "şârihlik" yönüyle örnek aldığını belirtmeliyiz. Nitekim "*Misbâhu'l-üns*'ün yöntemi" başlığında da zikrettiğimiz üzere Fenârî'nin eserinde tamamen kendine has bir başlık sistemi bulunmaktadır. Söz konusu usûlün aynısı İznikî'de de görülür. Diğer *Miftâhu'l-gayb* şerhlerinde karşılaşmadığımız bu sisteme göre, *Misbâhu'l-üns*'ün ana bölümleri fasıllara, bunlar

²⁹² İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 22a-b.

²⁹³ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 138a. Ayrıca bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 150b.

²⁹⁴ Bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 17a, 45a, 75a, 90a, 168b, 189b, 199a, 203a, 214a, 315a, 333a ve diğerleri.

da makam, mukaddime, asıl, vasl gibi çeşitli alt başlıklara ayrılmıştır. Kutbeddînzâde Fenârî'nin *asıl* diyerek maddelendirdiği kısımları, *mebhâs*; *vasl* dediklerini de *fasıl* şeklindeki farklılıklarla eserine almıştır. Ancak bu alt başlıklara verilen isimler her iki müellifte de aynıdır.²⁹⁵

Misbâhu'l-üns ile *Fethu Miftâhi'l-gayb* arasında sadece usûl yönünden değil, metin yönünden benzerlikler de vardır. İki şerh arasındaki metin yönünden benzerlikler, İznikî'nin Fenârî'den doğrudan yaptığı nakillerde kendini göstermektedir. Nitekim şârih çoğu yerde *Miftâhu'l-gayb*'dan aldığı bir pasaja Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'te yaptığı yorumu ve onun Konevî ve İbn Arabî gibi muhakkiklerin eserlerinden konuyla ilgili olarak zikrettiği alıntılarını aktarır, bunu da çoğu yerde aynen yapar. Kendisi eğer buna bir ilave yorum yapmayı gerekli görüyorsa onları ifade eder. Bu usûl, aynı zamanda *Fethu Miftâhi'l-gayb*'ın şerh yöntemidir. Mesela, Fenârî'nin her bir varlığın kendisine mahsus hakîkatinin yalnızca Hakk'ın bildirmesiyle bilinebileceğine dair yorumunu aktardığı on birinci asılda -ki, burası İznikî şerhinde on birinci mebhastir- Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'inden bir alıntı yapar. Aynı alıntı ve benzer yorumlar İznikî şerhinde de yer almaktadır.²⁹⁶

İznikî şerhinin *Misbâhu'l-üns* ile olan metin benzerliği, sadece aynı nakillerin yapılmasında değil, onun nakil olmayan diğer metinlerinin, büyük ölçüde Fenârî şerhiyle aynı olmasında da kendini gösterir. Mesela Fenârî; amânın, Kalem-i A'lâ'nın ve Levh-i Mahfûz'un taayyünleri ve bunların birer mertebe olarak varlığın îcâdındaki tesirleriyle ilgili, *Miftâhu'l-gayb*'ı şerh etmeye yönelik olmayıp, tamamen kendi tercihiyle birkaç başlık koymuş ve bu başlıklar altında ilgili konuları izah etmiştir; bu izahları İznikî de, aynı başlıklar altında ve aynı cümlelerle eserine nakletmiştir.²⁹⁷

²⁹⁵ Sadece Fenârî, İznikî ve büyük bir kısmı Fenârî şerhinin aynı olan müellifi meçhul şerhte rastladığımız bu sistemde yer alan alt başlık sayıları, bunlara verilen isimler de Fenârî şerhiyle büyük ölçüde aynıdır. İznikî, özet-giriş dışında, Fenârî şerhinin kalan kısmının tüm başlıklarını eserinde kullanmıştır. Yazma nüshalardan vermeyi tercih ettiğimiz bu mukayeselere göre Fenârî'nin 'asıl' olarak taksim ettiği 17 başlığı İznikî 'mebhâs' başlığı altında incelemiştir. (Kırs.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, Süleymaniye, Ktp., Esad Efendi, d. no: 1554, müellif nüshası, vr. 127b-168a; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 109a-177a.) Fenârî'nin 'fasıl' olarak isimlendirdiği ettiği başlıklar ise, İznikî'de 'maksat' olarak zikredilmiştir. (Kırs.: Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kul ve'l-meşhûd*, Süleymaniye, Ktp., Şehid Ali Paşa, d. no: 1274, vr. 124-143; İznikî *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 242-187.) İznikî şerhinde buna benzer başka örneklere rastlamak da mümkündür.

²⁹⁶ Kırs.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 411; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 146b.

²⁹⁷ Fenârî'nin buradaki yorumları, onun eserini bir *Miftâh* şerhinden ziyade ilm-i ilâhîye dair ansiklopedik diyebileceğimiz nitelikte bir kaynak olma vasfını kazandıran muhtelif konulardaki

İznikî, buna benzer nakiller yaparken zaman zaman, Fenârî'yi ismen anarak "eş-şârih el-fâzıl" bu konunun izahında bazı mukaddimeler zikretmiştir, diyerek bunları aktarmaktadır.²⁹⁸ Bazı yerlerde de Fenârî'nin açıklamalarına sadece işaret etmekle yetinmiştir. Mesela Hakk'ın Vücûd-ı Mahz olduğu konusunda Fenârî, Taftazânî'nin iddialarına reddiyeler sıralar. İznikî ise bu hususa sadece işaret ederek "ben onların hepsini almadım" demekle yetinmiştir.²⁹⁹ Hatta bazı konularda ilgili mevzûya dair önemli birkaç noktaya işaret ettikten sonra, *Misbâhu'l-üns*'ten Fenârî'nin metnini aynen aktararak sözü uzatmayacağını ve ayrıntılı bilgi isteyen *Misbâhu'l-üns*'e müracaat etmesini tavsiye eder.³⁰⁰

Buraya kadar verdiğimiz örnekler, İznikî'nin *Misbâhu'l-üns*'ü kaynak olarak kullanmasına matuf idi. Bununla birlikte şârihin *Misbâhu'l-üns*'ü büyük bir titizlikle incelediğini de görmekteyiz. Onun bu çabası *Misbâhu'l-üns*'ün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Mesela Fenârî, "Fergânî şöyle der" diyerek, onun görüşlerini verir. Aynı pasajı naklederken İznikî, söz konusu alıntının yapıldığı eserin ismini zikreder.³⁰¹

İznikî şerhi hakkında, şu husus da bilhassa belirtilmelidir: Bu eser, bir yönüyle yeni bir *Miftâhu'l-gayb* şerhi değil, adeta *Misbâhu'l-üns* üzerine yapılmış bir çalışma niteliğindedir. Zira en önemli tarafı ibârelerinin, kaynaklarının ve şerh metodunun *Misbâhu'l-üns* ile çok büyük oranda ayniyet taşımasıdır. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere şârihin bu eserdeki maksatlarından biri *Misbâhu'l-üns*'ü özetlemek, onu teferruattan kurtarmak ve daha net anlaşılır hale getirmektir. İznikî, bunu Fenârî'nin detaylı yorumlarını almamak, onun alıntı yaptığı eserlerin müelliflerinin isimlerini vermek ve kendine ait bazı kısa yorumlarla metni açıklamak sûretiyle yapmıştır. Bu usûle bir diğer örnek de şudur: Fenârî'nin eserinde kullandığı soru cevap sisteminin aynısı İznikî şerhinde de kullanılmıştır. Kutbeddînzâde,

yorumlarıdır. *Miftâh*'ın metnini doğrudan yorumlamaya dönük olmayan bu kısımların İznikî tarafından nakledilmesi, onun *Misbâhu'l-üns*'ün metnine olan bağlılığını göstermektedir. (Krş.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 395-408; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 138a-143b.)

²⁹⁸ Krş.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 503-504; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 187b-188a.

²⁹⁹ Bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 47ab.

³⁰⁰ Bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 60b.

³⁰¹ Bahsi geçen durumun çok sayıda örneği vardır. Bunlardan bazıları için bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 178; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 52a. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 201; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 63b. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 395; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 138a. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, 440; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 140b.

Fenârî'nin "fe in kulte/sen eğer şöyle dersen...; kultü/ben de şöyle derim..." tarzındaki usûlünü, Fenârî'nin yönelttiği soruları sorup, onun cevaplarını da naklederek kullanmıştır. Hatta bazı yerlerde onun sorularını sorup "Şeyhin cevabı şöyledir" diye onun ifadelerini aynen nakletmektedir.³⁰²

Fethu Miftâhi'l-gayb'ın yukarıdaki izahlarda da görüleceği üzere Fenârî şerhiyle bu benzerliklerinin yanında farklı yanları da vardır. Bu hususta öncelikle, onun *Miftâhu'l-gayb*'ın metnine sıkı sıkıya olan bağlılığını söylememiz gerekir. Çünkü Fenârî'nin *Miftâhu'l-gayb*'da gerekli görmediği kısımları, yorumlamadan ve onları eserinde zikretmeden atladığını söylemiştik; İznikî ise Fenârî'nin aksine, *Miftâhu'l-gayb*'ın hamdele, salvele, hâtıme, dua gibi kısımları da dâhil olmak üzere tüm metnini eserine derc etmiştir. Söz konusu ibâreleri, yorumlamasa bile kitabında - üzerini çizmek sûretiyle işaret ederek- nakletmiştir. İznikî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ın metnini aktarmaya olan bu bağlılığı haliyle, metni Fenârî'nin yaptığı takdim-tehir gibi bazı müdâhalelerin onun yapmamasını zorunlu kılmıştır. Mesela Fenârî aslî muhabbet ve yaratma ilişkisini daha ileride gelecek bir konu için alt yapı oluşturmak maksadıyla konunun öncesinde verirken; İznikî aynı şeyleri ilgili konu geldiğinde zikreder.³⁰³ *Miftâhu'l-gayb*'ın metnini nakletme hususunda bu kadar hassas olan şârih, Fenârî'den yaptığı nakillerde ise daha serbest davranmıştır.³⁰⁴

İki şerh mukayese edildiğinde, Kutbeddînzâde'nin şerhinin *Misbâhu'l-üns*'e büyük ölçüde benzediği anlaşılır. Ancak bu ifadelerden şârihin, *Misbâhu'l-üns*'ü olduğu gibi herhangi bir katkı yapmaksızın naklettiği anlaşılmalıdır. Nitekim şârih gerekli gördüğü yerde Fenârî'yi eleştirmiş, hatta onun bazı yorumlarına itirazlarda bulunmuştur.³⁰⁵ Bunun yanı sıra, onun yorumlarını kendi eserinin sistemine göre aktarmıştır. Mesela Fenârî ilm-i ilâhînin ölçütlerinden bahsederken, konuyu ilhâm, fetih türleri ve ilâhî ilkâlara getirmektedir; İznikî ise Fenârî'nin konuyu taşıdığı

³⁰² Söz konusu usûlün örnekleri için bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 41b-42a, 125b, 214a, 248a, 252b.

³⁰³ Krş.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 556-İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 219a.

³⁰⁴ Krş.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 406; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 153b. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 50; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 224a.

³⁰⁵ İznikî, varlıktaki nizam ve sebeplilik ilkesiyle alakalı bir tahkik kaidesinde, Fenârî'ye itiraz etmektedir. Ayrıntısını ileride zikredeceğimiz bu eleştiriye müellif şu cümlelerle başlamaktadır: "Bil ki, mevîlâ, fâzıl Fenârî bu kısımda bazı konular zikretmiştir. Ancak bunları zikretmek benim hoşuma gitmedi." Şârih bunun akabinde eleştirdiği hususları dile getirmektedir. (Bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 26b.)

yerden alarak aynı konuda yani ilkâ, havâtır vs. konularında İbn Arabî ve Kâşânî'den alıntılar yaparak konuyu kendince zenginleştirerek *Misbâhu'l-üns*'tekinden daha detaylı bir şekilde izah etmektedir. Onun buradaki bazı açıklamaları Fenârî'nin yorumlarına benzerken bir kısmı ise tamamen kendisine özgü bir orijinallik taşır. Bu da İznikî'nin şerh yönteminde Fenârî'ye paralel bir yol takip ettiği, ama onu tekrarlamadığı anlamına gelir.³⁰⁶ *Fethu Miftâhi'l-gayb*'da dikkat çeken bir diğer husus, İznikî'nin Fenârî şerhinden çok farklı bir uygulama yaptığında, bunun gerekçesini açıklama ihtiyacı hissetmesidir. Yani şârih, "Fenârî şunları söylemiştir, fakat ben şöyle yapıyorum" gibi açıklamalar yapmaktadır.³⁰⁷

Özetle İznikî, *Misbâhu'l-üns*'ü ihtisâr etmeye çalışmış, onda yer alan teferruatı izâle ederek, Fenârî'nin bu eserde ilm-i ilâhî hakkında vermek istediği malumatı kendince netleştirmiştir. Bu yönüyle *Fethu Miftâhi'l-gayb*, *Misbâhu'l-üns* üzerine yapılmış ilk çalışma olma vasfı taşımaktadır. Eserde Fenârî şerhinden farklı çok fazla bilgi ve yorum da bulunmamaktadır. Bunun sebebi ise, Fâtih'in müelliften isteğinin, yeni bir *Miftâhu'l-gayb* şerhi değil, bahsettiğimiz nitelikte bir eser olduğu şeklinde açıklanabilir. Diğer taraftan, İznikî'nin bir noktada hakkını da teslim etmek zorundayız. O nokta şudur: Aslında *Misbâhu'l-üns*'te pek çok konu sadece ehlinin anlayabileceği bir üslûp ve açıklıkla kaleme alınmıştır. Bu mevzûlar üzerinde daha fazla izaha ve teferruata girmek, konuyu vuzûha kavuşturamaması bir yana konuyu okuyucunun zihninde daha da karmaşıklştırır. Dolayısıyla İznikî, bu durumu gördüğü için sadece kendisince gerekli gördüğü bazı yerleri şerh etmiş, diğer yerleri olduğu gibi bırakmıştır. Esasen bu durum bu tip temel eserlerin bir karakteristiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim *Fusûsu'l-hikem* üzerindeki ilk akademik çalışmayı yapan Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-hikem* ve şerhleriyle ilgili buna benzer bir hatırasını nakletmektedir.³⁰⁸

³⁰⁶ Krş.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 48-53; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 15b-20a. İznikî, Fenârî'nin on dördüncü asıl'da verdiği bir bilgiyi; on ikinci mebhâs'te vermektedir. Yani Fenârî'nin metninde birtakım takdim ve tehirler yapabilmektedir. Krş.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 452; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 149b

³⁰⁷ Bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 22b, 128a, 138a.

³⁰⁸ Bkz.: Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2006, s. 43-44.

2. AHMED İLÂHÎ ŞERHİ:

MEVÂCÎDÜ'Z-ZEVK BİLÂ REYB

Miftâhu'l-gayb'ın tek Farsça şerhinin müellifi olan Ahmed İlâhî'nin, aslen Buhâralı olup Sadreddîn Konevî'nin neslinden geldiği rivayet edilmektedir. Fatih döneminde Anadolu'ya gelerek Edremit'te irşada başlamıştır. Daha sonra Bursa'ya yerleşmiş ve Yoğurtlu Baba Tekke'sinde irşada devam etmiştir.³⁰⁹ Hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmayan müellifin, çağdaşı olan ve Nakşbendiye tarikatının Anadolu'da yayılmasını sağlayan Abdullah İlâhî (v. 896/1491) ile karıştırılması, onun tanınmasına önemli bir engel olmuştur. Öbür taraftan şiirlerinde "ilâhî" mahlasını kullanan her iki sûfî de Nakşî-Melâmî meşreptir. Bu durum, bu iki sûfînin eserlerinin de birbirine nispet edilmesi sonucuna yol açmıştır. Ahmed İlâhî'nin kaleme aldığı *Mevâcidü'z-zevk bi-lâ-reyb şerhu Miftâh* adlı eser Katip Çelebi'den³¹⁰ beri Abdullah İlâhî'ye nispet edilegelmiştir.³¹¹ Ancak, şârih kendi adını, Yusuf Ağa Kütüphanesi, 414 numarada kayıtlı olan müellif nüshası üzerinde, "Şeyh Ahmed İlâhî" şeklinde vermektedir.³¹² Yani bu yanlışlık sonraki dönemlerde konu ile ilgilenenlerin bu iki müellifi karıştırmasından kaynaklanmaktadır. Şeyh Ahmed İlâhî, şerhini, Fatih'in isteği üzerine, onun emrine itaat ve bağlılık gâyesiyle yazdığını ve eserini 880/1475 yılında tamamladığını ve Fatih'e hediye ettiğini belirtmektedir.³¹³ Dolayısıyla bu eserin Abdullah İlâhî'ye nispet edilmesi, tamamen isimlerin karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Şu da var ki, Abdullah İlâhî Simavlıdır ve İstanbul'a, her ne kadar Fatih hayatta iken kendisini ısrarla davet ettiyse de şeyh, bu davete icabet etmemiş ve oraya Fatih'in vefatından sonra gelmiştir.³¹⁴ Buradan da Abdullah İlâhî'nin bu eseri Fatih'e sunma durumunun tarihen söz konusu olmadığı, başka bir deyişle, bu eserin Abdullah İlâhî'ye değil Ahmed İlâhî'ye ait olduğu kesin bir şekilde anlaşılmaktadır.

³⁰⁹Tosun, Necdet, *Bahâüddin Nakşbend*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 283.

³¹⁰Bkz.: Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. II, s. 526.

³¹¹Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, s. 165; Öngören, Reşat, "Abdullah-ı İlâhî", *DİA*, İstanbul 1988, c. I, s. 111.

³¹²Bkz.: Ahmed İlâhî, *Mevâcidü'z-zevk bi-lâ-reyb*, Yusuf Ağa Ktp., d. no: 414, (müellif nüshası), vr. 1b.

³¹³Ahmed İlâhî, *Mevâcidü'z-zevk*, vr. 1a.

³¹⁴Öngören, "Abdullah-ı İlâhî", c. I, s. 111.

Ahmed İlâhî, Farsça bir *Miftâhu'l-gayb* şerhi yazmakla, aynı zamanda *Miftâhu'l-gayb*'ı da Farsça'ya tercüme etmiştir. Zira şârih önce *Miftâhu'l-gayb*'ın Arapça metninden bir veya daha fazla cümlelik bir pasaj verir, akabinde buranın Farsça tercümesini ve yine Farsça olarak ilgili kısma dair yorumunu ilave eder. Bazı durumlarda da herhangi bir yorum yapmaksızın ibarelerin sadece Farsça karşılıklarını vermekle yetinir.³¹⁵ Şârihin kaynakları, diğer şerhlerde olduğu gibi Konevî'nin eserleri ve Ekberîye geleneğinin meşhur kitaplarıdır.³¹⁶ Ahmed İlâhî'nin bazı yerlerde Fenârî'ye benzeyen yorumlar yaptığı da görülmektedir.³¹⁷ Ancak ifade edilmelidir ki, Ahmed İlâhî şerhi Farsça olması ve daha çok edebî bir dile sahip olmasıyla diğer şerhlerden ayrılır. Yine şârih görüşlerini vecîz ifâdelerle süslemiş ve çokça beyit ve şiir kullanmıştır. *Mevâcîdü'z-zevk*, bu yönüyle de diğer tüm şerhlerden ayrılmaktadır.³¹⁸ Eserde, İznikî şerhinin aksine *Misbâhu'l-üns*'ten çok fazla alıntı yer almamaktadır.

3. AHMED B. ABDULLAH KIRIMÎ ŞERHİ: ŞERHU MİFTÂHİ'L-GAYB

Hayatı hakkında çok az bilgi bulabildiğimiz Ahmed b. Abdullah Kırımî'nin, *Şakâik-ı Nu'mâniye*'de, Fatih döneminde Anadolu'ya geldiği, Merzifon Medresesi'nde görevlendirildiği ve İstanbul'da medfûn olduğu belirtilmektedir.³¹⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*'sinde "Mevlânâ Seyyid Ahmed b. Abdullah Kırımî'nin telvîhe muğlak bir şerhi vardır" der. Aynı yerde II. Murad zamanında Merzifon Medresesi'nde müderris olduğunu ve kabrinin Bursa'da bulunduğunu söyler.³²⁰ Bazı tarih kaynaklarında da Merzifon Medresesi'nin ilk müderrislerinden olduğu

³¹⁵ Bkz.: Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 137b, 161a, 162a-b.

³¹⁶ Bkz.: Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 161a.

³¹⁷ Krş.: Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 190a-191a; Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 479-483.

³¹⁸ Ahmed İlâhî, *Miftâh*'ın metnini çeşitli teşbihler ve söz sanatlarıyla açıklamayı tercih etmiştir. Meselâ, Hallâc-ı Mansur'dan bir cümle nakledeken şu ifâdeleri kullanmaktadır: "Bu mezkûr zevkin sırrı, şehîd şeyh, ikbâl ehlinin seyyidi, miracın altında kurbîyet sahibi olan Hüseyin İbn Mansur Hallâc, hakikatlerin habbelerini mecâz pamuğundan ayırmasıyla anlaşılır. Onun bu sebeple "Hallâc" olarak isimlendirilmesinde bir sakınca yoktur." (Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 188a. Ayrıca bkz.: Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 36b, 125b, 176b, 179a, 180b, 195a).

³¹⁹ Mecdî, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, c. I, s. 101-102.

³²⁰ Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, s. 50.

zikredilmektedir.³²¹ Nukrekâr'ın (v. 776/1375) *Şerhu Lübbi'l-elbâb* adlı eserine bir hâşiye kaleme aldığı rivayet edilir.³²²

Câmiu's-şurûh ve'l-havâşi adlı eserde *Miftâhu'l-gayb* şârihleri arasında zikredilen ve 1211/1796 tarihinde vefat etmiş olan Abdullah b. Osman Kırımî³²³ adlı, İstanbul'da yaşamış bir zâttan söz edilmektedir.³²⁴ Fakat, biz kütüphanelerde Kırımî şerhinin iki nüshasına rastladık. Bu nüshalardan birisi 874/1469³²⁵ diğeri 1023/1614³²⁶ istinsah tarihlidir. *Câmiu's-şurûh*'ta bahsi geçen şahsın, bu istinsah tarihlerinden iki veya üç yüz yıl kadar geç vefat etmiş olması, Kırımî şerhinin müellifinin o zât olmasını imkânsız kılmaktadır.

Şakâik-ı Nu'mâniyye'de Abdullah b. Ahmed Kırımî'nin Fatih Sultan Mehmed'le olan yakın ilişkisinden ve Fatih tarafından İstanbul'a davet edildiğinden bahsedilmektedir.³²⁷ Bizim tespitlerimize göre şerhin yukarıda bahsettiğimiz her iki nüshasında da Fatih Sultan Mehmed'in ismi zikredilmektedir. Dolayısıyla bu şerhin Fatih döneminde kaleme alındığını ve bu dönemde kaleme alınan dört şerhten biri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Burada şunu da ilave edelim ki, O. Ergin makalesinde, Abdullah Kırımî'nin de *Miftâhu'l-gayb* şerhi olduğunu söylemekte ve bu şerhe ait iki adet kütüphane kaydını vermektedir.³²⁸ Yaptığımız incelemede bu iki nüshadan biri olan Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, 695 numarada kayıtlı olan nüshanın kütüphane kaydında Molla İlâhî'ye nispet edildiğini fakat aslında Kırımî'ye ait olan bu şerh olduğunu tespit ettik.

Kırımî'nin, şerhinin hemen başında Molla Fenârî'nin *Miftâh*'a bir şerh yazarak, onun muğlaklıklarını giderdiğini söyler.³²⁹ Her iki eser, karşılaştırmalı olarak tetkik edildiğinde, Kırımî'nin Molla Fenârî şerhini büyük titizlikle okuyup,

³²¹ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, s. 181; Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 187.

³²² Özcan, Tahsin, "Nukrekâr", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, s. 232.

³²³ Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. I, s. 488; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. VI, s. 81.

³²⁴ Bkz.: Habeşi, *Câmiu's-şurûh*, c. III, s. 1778-1779.

³²⁵ Kırımî, Ahmed b. Abdullah, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa, d. no: 524, (tarih: 874/1469, müstensih: Muhammed b. Ömer Mısıri), vr. 271b.

³²⁶ Kırımî, Ahmed b. Abdullah, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, d. no: 695, (tarih: 1023/1614, müstensih: Nasuh el-Vahyî el-Akyazî), vr. 295b. Biz çalışmamızda bu nüshayı kullandık.

³²⁷ Mecdî, *Şakâik*, c. I, s. 101-102.

³²⁸ Ergin, Osman, "Sadreddin Konevî ve Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, sy. 2, İstanbul 1958, s. 70.

³²⁹ Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 5a.

ondan çok geniş ölçüde istifade ettiği görülmektedir. Şârih, *Miftâhu'l-gayb*'dan seçtiği birçok pasajın şerhinde Fenârî'nin kendi yorumlarını doğrudan naklederken, kimi yerlerde de onun çeşitli eserlerden aldığı nakilleri aynen aktarmaktadır. Dolayısıyla bu şerh *Misbâhu'l-üns*'le pek çok ortak metne sahiptir.³³⁰

Eserin kaynakları arasında ilk sırayı tıpkı *Misbâhu'l-üns*'te olduğu gibi Konevî'nin kitapları almaktadır. Onların yanında İbn Arabî'nin eserleri, Ekberî geleneğin ileri gelenlerinden Cendî'nin ve Kâşânî'nin eserleri şerhin temel kaynaklarındandır. Burada yeri gelmişken tekrar belirtmeliyiz ki, Fenârî, kendisinden sonra yazılmış şerhlere, kaynak belirleme noktasında da örnek olmuştur. Kırımî'nin *Misbâhu'l-üns*'ten etkilendiği, Fenârî'nin Taftazânî'ye verdiği cevapları aynen zikretmesinde kendini göstermektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Molla Fenârî, Taftazânî'nin vahdet-i vücûda muhalif görüşlerine reddiye olarak onun bazı şüphelerini dile getirmiş ve bunları çürütmüştür.³³¹ Mezkûr şüpheleri ve onlara verilmiş cevapları Kırımî, özetleyerek şerhine almıştır.³³² Bazı konularda Fenârî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Hikmetü'l-işrâk* gibi eserlerden yaptığı alıntılarını, Kırımî'nin de aynen aktardığı görülmektedir.³³³

Ahmed b. Abdullah Kırımî'nin şerhi, *Miftâhu'l-gayb*'ı yorumlama noktasında *Misbâhu'l-üns*'e büyük ölçüde benzerken, onun en farklı ve belki de en önemli tarafı, şârihin şerhini birtakım tasavvufî şiirlerle zenginleştirmesidir. Zira müellif, büyük çoğunluğunu İbnü'l-Fârız'ın o meşhur kasidesinden³³⁴ ve bir kısmını da İbn Arabî'nin *el-Fütûhât*'ından³³⁵ naklettiği bu beyitleri eserinin tamamına serpiştirmiş ve

³³⁰ Bahsi geçen ortak metinler için meselâ bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 110-Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 23b; Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 132-Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 27b,28a, (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 182-37a); (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 197- Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 39b); (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 339-Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 70a); (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 376-*Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 83b, 84a); (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 499- Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 120b); (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 595- Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 205b); (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 667- Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 264b).

³³¹ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 159-168. Ekberî muhakkiklerden olan Abdülganî Nablûsî de Taftazânî'nin bu eleştirilerine reddiye yazmıştır. Binânealeyh, onun *Kitâbü'l-vücûdü'l-Hak* adlı eserinin ana teması bu reddiyeden oluşmaktadır. Bkz.: Alaeddîn, Bekri, *Abdülganî Nablûsî Hayatı ve Fikirleri*, trc.: Veysel Uysal, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 183.

³³² Bkz.: Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 42a-42b.

³³³ Krş.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 530-Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 141b-142a; Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 411- Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 98a.

³³⁴ Bkz.: Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 16b, 33a, 50a, 80b, 104a, 121b, 150b, 168a, 182b, 223b, 253a, 266a, 275b ve diğerleri.

³³⁵ Bkz.: Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 44a, 49a, 83a, 91a, 281a ve diğerleri.

konuların izahında bu beyitlerden istifade etmiştir. Kırımî, şerhini yazarken *Miftâhu'l-gayb*'ın hamdelesinden hâtimesine kadar tüm ibârelerinin yorumlamaktadır. Bu yönden de onun şerhi, Atpazârî ve Bursevî gibi şârihlerin şerhleriyle benzeşmektedir. Bunun yanı sıra müellif, eserini kendince tasnif etmeyip *Miftâhu'l-gayb*'daki başlıkları aynen kullanmıştır. Bahsi geçtiği üzere, Kırımî şerhinin İbnü'l-Fârız'ın şiirlerini *Miftâhu'l-gayb* metniyle birleştirmesi, Tasavvuf tarihinde yeni dönem de denilen şerhler döneminin en önemli iki metninin bütünleştirilmesi demektir. Zira bu dönemde özellikle Konevî'nin telkinleriyle en çok şerh edilen kitaplar *Fusûsu'l-hikem* ve İbnü'l-Fârız'ın *el-Kasîdetü't-tâiyye*'sidir. Başka bir ifadeyle, Kırımî'nin bu şerhiyle Ekberî düşüncenin ana kaynaklarını *Miftâhu'l-gayb* üzerinde cem etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Kırımî şerhi Fâtih döneminde kaleme alınmış şerhlerden biri olup, *Misbâhu'l-üns* ile İbn Fârız şiirlerinin belli bir usûl üzere birleştirilmesinden oluşmuş bir şerhtir.

4. OSMAN FAZLI ATPAZÂRÎ ŞERHİ:

MİSBÂHU'L-KALB ŞERHU MİFTÂHİ'L-GAYB

Osman Fazlı Atpazârî, 1041/1632 yılında Bulgaristan'a bağlı Şumnu'da doğmuştur. İntisap tarihi bilinmemekle birlikte, Aziz Mahmud Hüdâî'nin (v. 1038/1628)³³⁶ halifesi Saçlı İbrahim Efendi'ye (v. 1044/1634) Edirne'de intisap etmiştir. İsmail Hakkı Bursevî'nin şeyhi olan ve 1102/1691 yılında Magosa'da vefat etmiş olan Osman Fazlı Efendi,³³⁷ XVII. yy. Anadolu ve Rumeli topraklarında gelişip yayılan tasavvufî düşüncenin önemli simalarından biridir. Kadızade Şeyh Mehmed Efendi (v. 1045/1635) ile Abdülmecid Sivâsî'nin (v. 1049/1639) vahdet-i vücûd üzerine tartışmalarının olduğu bir dönemde, sürekli olarak *Fusûsu'l-hikem*'i okuyup okutan, açıklayan birisi olarak sürgünler ve pek çok sıkıntılar yaşamıştır. İki önemli eserinin Sadreddîn Konevî'nin *Miftahu'l-gayb* ve *İ'câzü'l-beyân*'ına şerh

³³⁶ Hayatı ve tarîkati hakkında bkz.: Yılmaz, Hasan Kâmil, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı*, Erkam Yay., İstanbul 1982, s. 37-178.

³³⁷ Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Yıldız, Sakıp, "Atpazarî Osman Fazlı", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 84; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I. s. 30.

olması, onun vahdet-i vücûd anlayışına bağlı olduğunun net bir göstergesidir.³³⁸ Atpazârî'nin *Misbâhu'l-kalb* adlı *Miftâhu'l-gayb* şerhinin müellif nüshası, Süleymaniye Kütüphânesi, Reisülküttab, 511 numarada kayıtlıdır. Bu şerhin, Fenârî ve İznikî şerhinden en önemli farkı *Miftâhu'l-gayb*'ı en muhtasar şekilde şerh etmiş olmasıdır. Zira şârih, *Miftâhu'l-gayb*'dan aldığı herhangi bir pasajı diğerlerinde olduğu gibi sayfalarca yorumlamak yerine, kısa fakat açık ve anlaşılır bir şekilde şerh etmektedir.

Eserin büyük bir kısmında Atpazârî, kendi yorumlarına fazla girmeksizin, konuyu en kısa şekilde ifade etmeye odaklanır. Bu yönüyle *Misbâhu'l-kalb*, diğer şerhlere ve özellikle de *Misbâhu'l-üns*'e nazaran sade ve özet bilgi içerir mâhiyettedir. Şârih, *Miftâhu'l-gayb*'dan aldığı birkaç kelime pasajın akabinde, buradaki kavramların sözlük anlamlarını vererek, eseri kelime bazında açıklamaya çalışmıştır. Söz konusu özelliğiyle şerh, Abdurrahman Rahmî Bursevî şerhi ile benzerlik taşıırken, *Misbâhu'l-üns*'ten ise tamamen farklılaşmaktadır.

Bu konunun daha net anlaşılması için burada *Miftâhu'l-gayb* şerhlerinin yöntemlerinden söz etmemiz gerekir. *Misbâhu'l-üns* dışındaki şerhlerden Atpazârî, ve nispeten Bursevî'nin şerhleri, metin içindeki kelimelerin kavramsal karşılıklarını ilm-i ilâhînin anlayışlarına göre vermeye odaklanmışlardır. Eserlerin geneline hâkim olan durum budur. İznikî ve Ahmed İlâhî'nin ise Fenârî'ye benzer bir metod kullandıkları söylenebilir. Zira bu iki şârih ibâreleri, kavramsal boyutta değil de konu bazında ele almışlar ve o konuyla ilgili başka mevzûlarla bağlantılar kurmuşlar, görüşlerini bu şekilde vermişlerdir. Buradan bir isimlendirme yapacak olursak, diğer şerhler "kelime odaklı" iken Fenârî, İznikî ve Ahmed İlâhî şerhlerinin "konu odaklı" şerh olduklarını söyleyebiliriz.

Her ne kadar müellif *Misbâhu'l-kalb*'de ne Fenârî'nin adından ne de *Misbâhu'l-üns*'ten herhangi bir yerde söz etmese de, biz eserin muhtevâsında Fenârî'nin izlerini rahatlıkla bulabiliyoruz. Zira eserde, Fenârî ile ortak nakiller olduğu gibi, doğrudan ifade birliği de göze çarpmaktadır. Mesela, Hakk'ı bazı perdelerin ardından müşâhede eden âlimlerin durumlarının anlatıldığı yerde Fenârî,

³³⁸ Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbü'n-netîce*, haz.: Ali Namlı-İmdat Yavaş, İnsan Yay., İstanbul 1997, c. I, s. 58, 316; c. II, s. 254, 442.

İbn Arabî'nin *Ukletü'l-müstevfız* adlı eserinden bir nakil yapar. Aynı yerde aynı nakli Atpazârî de yapmaktadır. Söz konusu mevzû ile ilgili olarak farklı eserlerde pek çok malumat bulunabilirken, Atpazârî'nin de aynı alıntıyı yapması, Fenârî'den etkilendiğini düşündürmektedir.³³⁹ Şârihin kimi yerlerde ise Fenârî'nin yaptığı yorumların aynısını naklettiği görülmektedir.³⁴⁰ Atpazârî'nin Fenârî'den etkilendiğini ifade etmekle birlikte şu da belirtilmelidir ki, bu ekolün metinlerinin şerhi, Konevî'nin ve İbn Arabî'nin kitapları olmaksızın yapılamaz. Bu, sadece tıpatıp bir taklit veya etkilenme değil aynı zamanda kaçınılmaz bir durumdur. Ancak, burada Fenârî'nin fonksiyonunun şu olduğunu söyleyebiliriz: O, diğer katkılarının yanında, kendisinden sonra gelen şârihlere, *Miftâhu'l-gayb*'ın metnini hangi kaynaklar vasıtasıyla yorumlayacakları konusunda da alternatifsiz bir rehberlik yapmıştır.

5. ABDURRAHMAN RAHMÎ BURSEVÎ ŞERHİ:

ŞERHU MİFTÂHİ'L-GAYB

Hangi tarihte doğduğu bilinmeyen ve Mevczâde lakabıyla anılan Abdurrahman Rahmi Bursevî, Halvetiye tarîkati mensuplarından, Bursa'daki Nasuhîye dergâhı şeyhlerinden Kemter Ali Efendi'nin halifelerindedir. İsmail Hakkı Bursevî ile aynı çağda yaşamış ve onunla sohbetlerde bulunmuştur. Zâhirî ilimleri Üryânî Ali Efendi'den tahsil etmiştir. 1173/1759 tarihinde vefat eden şârihin kabri Bursa'da, Zindan Kapısı Caddesi'nde, yaptırmış olduğu medresededir. Mantık ve Matematik ilmine dair çeşitli eserleri kütüphanelerde mevcut olan şârihin, *Miftâhu'l-gayb* şerhinin üç nüshasını tespit edebildik.³⁴¹

Bursevî'nin *Şerhu Miftâhi'l-gayb* adlı eseriyle ilgili bir karışıklık olduğu çalışmalarımız sırasında ortaya çıkmıştır. *Miftâhu'l-gayb* şerhleri arasında

³³⁹ Krş.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 440; Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 32b.

³⁴⁰ Krş.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 571; Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 55a. Buna benzer başka örnekler için krş.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 516; Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 41a. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 599; Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 62b. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 509; Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 40a. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 329; Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 23.

³⁴¹ Abdurrahman Rahmî Bursevî adına kayıtlı bu üç nüshâ şunlardır: Süleymaniye Ktp.; Halet Efendi, d. no: 286, 209 vr., tarih: 1158-1164; Beyazıt Ktp., Veliyeddin, d. no: 1729, tarih: 1180; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, d. no: 1729, 134 vr., tarih: 1172.

Malkoçzade Mustafa Efendi adına kayıtlı bir başka şerhten daha söz edilmektedir. Abdurrahman Rahmi Bursevî'nin *Miftâhu'l-gayb* şerhi ile Malkoçzade Mustafa Efendi'ye ait olduğu söylenen şerh mukayese edildiğinde, bu iki eserin tıpatıp aynı olduğu tarafımızdan tespit edilmiştir. Söz konusu tespit Abdurrahman Rahmi Bursevî'ye ait olan şerhin iki nüshası ile, Malkoçzâde Mustafa Efendi'ye ait olduğu iddia edilen şerhin, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1729 numarada kayıtlı olan nüshasının karşılaştırılması neticesinde elde edilmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde, Abdurrahman Rahmi Bursevî'nin biyografisini verdiği kısımda, Bursa müderrislerinin âriflerinden Malkoçoğlu Mustafa Efendi'nin de 1173/1759 tarihinde yazılmış bir *Miftâhu'l-gayb* şerhi olduğundan söz etmektedir.³⁴² Aynı bilgi O. Ergin'in makalesinde de zikredilmektedir.³⁴³ Osman Ergin'in mezkûr makalesini referans alan tüm çalışmalarda ise bu yanlışlık tekrarlanmıştır. Kanaatimize göre Abdurrahman Rahmi Bursevî'nin ismindeki, 'Mevc-zâde' ibaresi ile 'Malkoçzâde' ibaresi karıştırılmıştır. Ya da, Malkoçzâde Mustafa Efendi isimli şahıs da bir *Miftâhu'l-gayb* şerhi yazmış, fakat Abdurrahman Rahmi Bursevî'nin şerhinin bir nüshası üzerine de onun ismi yazılmış olabilir.

Şârihin eserde başvurduğu kaynaklar, diğer tüm şerhlerde olduğu gibi, en başta Konevî'nin eserleri olmak üzere, Ekberiyen'in meşhur müelliflerine ait kitaplardır. Fergânî³⁴⁴, Nasîreddîn Tûsî³⁴⁵, Kâşânî³⁴⁶ ve İbn Sînâ'nın³⁴⁷ eserleri bunlardan öne çıkanlardır. Eser bu yönüyle diğer *Miftâhu'l-gayb* şerhleriyle ortak özelliğe sahiptir. Ancak burada şunu da ilave edelim ki, bu kaynaklar arasında en büyük ağırlık Konevî'nin eserlerine verilmiştir. Diğer *Miftâhu'l-gayb* şârihlerinden herhangi birisinin adından ya da kitabından bahsetmeyen müellifin, eserindeki bölüm tasnifi, *Miftâhu'l-gayb*'in tasnifinin aynısıdır. Bu yönüyle Atpazârî şerhine benzerken; *Misbâhu'l-üns*'ten ise tamamen farklıdır.

³⁴² Bkz.: Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 263.

³⁴³ Ergin, "Sadreddin al-Kunavî ve Eserleri", s. 71.

³⁴⁴ Bkz.: Bursevî, Abdurrahman Rahmi, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, Süleymaniye Ktp.; Halet Efendi, d. no: 286, vr. 59a.

³⁴⁵ Bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 28a.

³⁴⁶ Bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 29a.

³⁴⁷ Bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 16b, vr. 28a.

Bunlarla birlikte Bursevî şerhinin en önemli özelliği, özgün ve kısa yorumlarla *Miftâhu'l-gayb*'ı şerh etmesidir. Birkaç yerde İznikî şerhine benzer yönler göze çarpsa da eserin geneline bakıldığında, şârihin herhangi bir şerhten esinlenmediği, yukarıda bahsi geçen kaynaklardan istifâde ederek kendisine özgü yorumlarıyla, kitabını kaleme aldığı gözlenir.³⁴⁸ Bu sebeple, diğer *Miftâhu'l-gayb* şerhlerine kıyasla, orijinal olma özelliği taşır. Nitekim *Miftâhu'l-gayb*'dan alınmış bir pasajın izahında, İznikî şerhi *Misbâhu'l-üns* ile çok büyük oranda benzerlik gösterirken ve Atpazârî şerhinde de yer yer *Misbâhu'l-üns*'e benzer yorumlara rastlanırken, Bursevî şerhinde durum bunun tam tersidir; orada tamamen farklı nakiller ve yorumlar yer almaktadır.³⁴⁹

6. ESRÂRU'Ş-ŞÜHÛD EL-HÂSİL MİN FETHİ'L-VÜCÛD

Eserin müellifi belli değildir. Bilinen tek nüshası Beyazıt Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Veliyyeddin Efendi, d. no: 1726, 264 vr, tarih: 913/1507, müstensih: Muhammed b. Said el-Kâşânî). Bu nüshanın kapak sayfasında, eserin Molla Fenârî tarafından yazılmış bir şerh olduğu, hatta Fenârî'nin kendi el yazısıyla h. 857 tarihinde kaleme aldığı nüsha olduğu kaydedilmektedir.³⁵⁰ Ancak bunun yanlış bir nispet olduğu eserin giriş kısmındaki ifadelerden anlaşılmaktadır. Zira ismi bilinmeyen şârih, övücü sözlerle *Miftâhu'l-gayb*'ı takdim ettikten sonra Fenârî'den önce ona şerh yazan bir kimseyi görmediğini ve işitmediğini belirtmektedir. Bununla birlikte Fenârî'nin şerhine *Miftâhu'l-gayb*'ın metnini almadığını ileri sürmüştür. Şârih kendi şerhinin, hem *Miftâhu'l-gayb*'ın metnini hem de Fenârî'nin şerhinin içermesi bakımından özel bir nitelikte olduğunu ifade etmektedir.³⁵¹ Ancak, kitabın kapak sayfasındaki, -daha sonraki bir tarihte yazıldığını düşündüğümüz- kayıta bu ifade tekzip edilerek, gerek Fenârî şerhinde ve gerekse İznikî ve Atpazârî şerhlerinde *Miftâhu'l-gayb*'ın metninin bulunduğu belirtilmiştir ki, bizim tespitlerimize göre de

³⁴⁸ Her iki şârih de *Miftâh*'ın girişinde zikredilen 'hamd' kelimesini Cendî'den nakil yaparak şerh etmektedir. Ancak şârihlerin aktardığı bu pasajlar birbirinden farklıdır. Krş.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 4a-Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 2b.

³⁴⁹ Krş.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 381; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 129a; Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 64b.

³⁵⁰ Bkz.: (Müellifi meçhul), *Esrâru'ş-şühûd*, vr. 1a.

³⁵¹ Bkz.: (Müellifi meçhul), *Esrâru'ş-şühûd*, vr. 2a.

bu tekzib aynen doğrudur. Çünkü tüm bu şârihler şerhlerine *Miftâhu'l-gayb*'in metnini koymuşlardır.³⁵²

Müellif giriş kısmında eserini Fatih Sultan Mehmed Han'a hediye olarak takdim ettiğini ifade etmektedir. Ancak Sultan'ın isteği veya emri ile yazıp yazmadığına dair herhangi bir bilgi vermemektedir.³⁵³ Bu eser, şarihin girişte de bahsettiği üzere, Fenârî şerhinden en çok istifade edilen şerhlerden birisidir. *Misbâhu'l-üns*'ten istifade etme konusunda ilk iki sırayı İznikî şerhi ile bu şerhin aldığı rahatlıkla söyleyebiliriz. Müellif *Miftâhu'l-gayb*'in metninden kendince seçtiği bir pasajın akabinde, Fenârî'nin o konuda yaptığı yorumu ve eğer ihtiyaç duyarsa, birkaç kelimeyle de kendi ifadelerini sıralamaktadır. Dolayısıyla bu eser, ilk bakışta Fenârî şerhi üzerine yapılmış bir çalışma gibi durmaktadır.³⁵⁴ Buraya kadar pek çok defa ifade edildiği üzere Fenârî, şerhinde *Miftâhu'l-gayb*'ı yorumlamanın yanında ilm-i ilâhîye dair pek çok malumat da vermektedir. Bu şerh için, Fenârî'nin eserindeki *Miftâhu'l-gayb*'ı şerh etmeye yönelik yorumlarını alıp geriye kalan ve teferruata dönük görüşlerini çıkartan bir eser olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu bakımdan eser, İznikî şerhinde olduğu gibi *Misbâhu'l-üns*'ün bir çeşit özeti niteliğindedir. Şu kadar ki, bu, İznikî şerhinden daha kısadır. Ayrıca, şarihin Fenârî'nin ifadelerini onun sistemiyle birlikte naklettiğini görmekteyiz. Buna karşılık, şârih Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'te *Miftâhu'l-gayb*'in metninden şerh etmeyerek atladığı kısımları büyük bir titizlikle yorumlamaktadır. Bu cümleden olarak *Miftâhu'l-gayb*'in hamdele, salvele ve hâtîme kısımlarını da şerh etmektedir. Eser bu yönüyle *Misbâhu'l-üns*'ten farklıdır.³⁵⁵

³⁵² Bkz.: (müellifi meçhul), *Esrâru's-şühûd*, vr. 1a.

³⁵³ (Müellifi meçhul), *Esrâru's-şühûd*, vr. 1b. Bilindiği gibi Fatih Sultan Mehmed'de bir Konevî hayranlığı vardır. Tarihçi M. Bayram onun döneminde dört tane şerh yazıldığını iddia eder (bkz.: Bayram, "Fatih Sultan Mehmed'de Sadreddin Konevî Hayranlığı", s. 38), ancak bunların hangi şerhler olduğunu belirtmez. Bizzat Fatih'in isteği üzerine kaleme alındığı kesin olarak bilinen İznikî ve Ahmed İlâhî şerhlerinin yanında bu eserin de bahsi geçen dört şerhten biri olma ihtimali yüksektir.

³⁵⁴ Krş.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 90; (müellifi meçhul), *Esrâru's-şühûd*, vr. 16a-16b.

³⁵⁵ *Miftâhu'l-gayb*'in burada haklarında bilgi verdiğimiz şerhlerinden başka bir de Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde kayıtlı (Emanet Hazinesi, d. no: 1269, 230 vr.), müellifi meçhul bir şerhinin daha olduğu araştırmalarda belirtilmektedir. Ancak, Önsöz'de de belirttiğimiz gibi, bütün resmî işlemleri yerine getirdiğimiz halde, görevlilerin eseri bize vermemeleri nedeniyle, Topkapı Sarayı Kütüphanesi'ndeki bu nüshaya ulaşamadık. Dolayısıyla bu şerh hakkında kütüphane kaydı dışında hiçbir bilgiye sahip değiliz.

İKİNCİ BÖLÜM

MOLLA FENÂRÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI

MOLLA FENÂRÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI

KONUNUN TAKDİMİ: GENEL OLARAK VARLIK MESELESİ

Tarihin ilk çağlarından itibaren, insanoğlunun çevresini ve kendisini tanıma çabası dahilinde; "varlık var mıdır, varlığın aslı nedir, evren nasıl var olmuştur?" gibi sorular onun zihnini meşgul etmiştir. Bu sorulara ait cevaplar, her dönemin kendine has düşünme ve akletme yöntemleri ile mevcut birikime dayanarak verilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple, İslam düşüncesinde de varlık ve onunla irtibatlı konular merkezî bir yere sahiptir. Gerek filozoflar, gerek kelâmcılar ve gerekse muhakkik sûfîler varlık, varlıkla ilgili kavramlar ve mevzular üzerinde ehemmiyetle durmuşlar ve bu mevzuda geniş bir te'lifât oluşturmuşlardır.

Varlıkla ilgili temel konuları inceleyen bilim dalı olan ontolojinin tarihi milattan önce yaşamış olan Aristo'ya (M.Ö. 384-322) kadar gider. Muallim-i evvel olarak şöhret kazanmış olan Aristo'dan itibaren pek çok filozofun varlıkla ilgili tartışmalara katılmasıyla vücûd/varlık kavramı, felsefenin temel konuları arasında yer almıştır. Hatta "varlık filozofu" şeklinde anılmayı hak edecek kadar varlık konusunu işleyen, geliştiren ve tam anlamıyla sistemleştiren kişi Meşşâî ekolün bir temsilcisi olan İbn Sînâ'dır. Bu durum İslam Felsefesi'nde varlık kavramından daha merkezî bir konunun olmadığını açıkça göstermektedir.³⁵⁶

Varlık ve onunla ilgili konuların Kelâm ilminde ele alınışı ise tarihi süreç içinde farklılık göstermiştir. Bu ilim dalının ilk döneminden (mütekaddimûn) ziyade son döneminde (müteahhirûn) Müslüman teologların Kelâm ilminin konularını genişletmesiyle, varlığa ilişkin konular daha çok tartışılmıştır.³⁵⁷ Kelâmcıların varlık konusuna bu kadar eğilmeleri, dinin asıl meselelerinden biri olan Hakk'ın birliğinin,

³⁵⁶ Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002, s. 13.

³⁵⁷ Yazıcı, Muhammet, "Sünnî Kelâmcılara göre Varlık Kategorileri", *Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, Erzurum 2007, s. 209.

yani tevhidin açıklanmasına, Tanrı ve varlık konularının izah edilmesine bağlanabilir.

Tasavvuf tarihine baktığımızda ise, ilk dönem klasiklerinde Tasavvuf ilminin ele aldığı meselelerin, metafizik konulardan ziyade, daha çok ahlak, zühd ve ibadete taalluk eden mevzûlar olduğu görülür. Tasavvuf tarihinde yeni dönem dediğimiz İbn Arabî ve Sadreddîn Konevî'nin temellerini attığı süreçte başta varlık olmak üzere, metafiziğin hemen hemen tüm konuları Tasavvuf ilminin çatısı altında ele alınmaya başlanmıştır. Sûfilerin bu konuya önem vererek tahlil etmeleri de büyük ölçüde Hak-âlem münasebetini açıklamaya matuftur. Mamafih, Molla Fenârî kendi varlık tanımlarını Hak-âlem irtibatı ve bu irtibatı sağlayan hususlar başlığı altında ele almıştır. Çünkü gerek Fenârî ve gerekse onun da aralarında yer aldığı ve Tasavvuf düşüncesinin kurucu düşünürleri olan muhakkik sûfiler, varlık kavramı üzerinde salt ontolojik tartışmalar yapmak için değil, genel varlık tarifleri üzerinden Hakk'ın varlığını ve bu Mutlak varlık ile var olduğu "vehmedilen" mümkün varlıkların ilişkisini ortaya koymak maksadıyla varlığı tanımlamışlardır.

Vücudun çok anlamlı bir kelime olması onun içeriğinin tespitinde farklı pek çok görüşün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Varlık konusundaki tartışmaların farklı ilmî gruplara mensup mütefekkirler arasında vâkî olması, her ekolün görüşünü en sağlam şekilde ispatlaması ihtiyacını doğurmuş ve böylece bu mevzûdaki ilmî birikim günbegün artmıştır. Mesela Fenârî, "Hakk'ın mutlak ve vâcib olan vücûd olduğunu", Sa'deddîn Taftazânî'nin *Makâsîd Şerhi*'nde bunun aksi yönde ileri sürdüğü bazı görüşlere cevap vermek sûretiyle ispatlama yoluna gitmiştir.³⁵⁸ Şârih burada aynı zamanda nazar ehli olarak isimlendirdiği kimselerle kelâmcıların bahsi geçen konudaki şüphelerine de cevap vermektedir. Hatta eserini çok büyük ölçüde *Misbâhu'l-üns*'ü esas alarak yazan İznikî, söz konusu münâkaşaları ve cevapları kendi eserine almadığını, çünkü bunların içeriğinin hikmet ve kelâma kaydığını belirtmektedir.³⁵⁹ İznikî, *Miftâhu'l-gayb* şârihi olarak Ekberî geleneğe mensup olmasına rağmen, Fenârî'nin, kelâmcıların ve filozofların şüphelerine verdiği cevapların felsefî ve kelâmî bir nitelik taşıdığını belirtmektedir.

³⁵⁸ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 151-169.

³⁵⁹ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 47a.

Özetle, tarihin çok eski dönemlerinden itibaren tartışılan varlık meselesi, tüm disiplinlerce, çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Varlığın ve onunla ilgili konuların, kendine ait terminolojisi ve sistemiyle birlikte, Tasavvuf ilmine genellikle İbn Arabî'den sonra girdiği kabul edilmektedir. Bu süreçten sonra özellikle muhakkik sûfiler tarafından bu tarz mevzûlar, Tasavvuf'un "ilm-i ilâhî" adıyla anılan ve yeni diyebileceğimiz sahasında, Tasavvuf'un nazarî boyutunu inşa edecek biçimde ele alınmış ve bu konular çerçevesinde oldukça geniş bir literatür oluşmuştur. Şimdi Molla Fenârî'nin ve diğer bazı sûfilerin varlıkla ilgili görüşlerine geçebiliriz.

I. VARLIK İLE İLGİLİ TEMEL MESELELER

A. MUTLAK VE MEVCÛD ANLAMINDA VARLIK

Vücûd kelimesinin anlam ve içeriğinin geniş ve bir o kadar da karmaşık olması, mânâsının tespitinde birtakım zorluklara yol açmıştır. Bu sebeple kavramın anlam ve muhtevâsının tarifinde bazı tasniflere gidilmiştir. Mesela Fenârî "vücûd" kavramını ana hatlarıyla iki bağlamda tanımlamakta ve ele almaktadır. Bunlardan ilki, varlığın, ademin karşıtı olan anlamıdır. Diğeri ise, "bulmak/mevcûd olmak" mânâsındaki anlamıdır. Bu iki kısa tanım varlığın en meşhur tanımlarındandır. Fenârî bu iki mânâyı temas etmekle birlikte onun vücûd kelimesiyle ilgili tahlilleri daha ziyade "var olan/bulunan" ve "mevcûd olan" anlamlarına odaklanmıştır. Dolayısıyla Fenârî'nin varlık tanımı, esasen "mevcûd" kavramı için yaptığı tariflerden oluşmaktadır.

"Yokluğun tersi ve nakzedicisi" şeklinde ifade edilen ilk anlam, aynı zamanda hakîkî vücûda verilen isimdir. Yani, vücûdun ilk anlamı, yokluğun, yokun, yok olanın tersidir. Fenârî'ye göre bu "yokluğun tersi" mânâsı, *mutlak olarak varlık* kelimesinin karşılığıdır. Yani, varlık dendiğinde ilk olarak akla gelen mânâ, onun yokluğun tersi olmasıdır.

Varlık kavramının diğeri anlamı olan "mevcûd/var olan" mânâsı, bulmak anlamındaki "ve-ce-de/ و ج د" fiilinden türemiştir. Fenârî'nin vücûd kavramına ilişkin

yaptığı tanımların çok büyük ölçüde "vücûd-mevcûd" ikilisi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Çünkü onun vücûd kavramını açıklarken üzerinde ağırlıkla durduğu husus, vücûdun mevcûd olması yönüdür. Mevcûdiyet ona göre "ilk vücûd sahibi olan şey veya onun bulunduğu mahal" anlamındadır.³⁶⁰ O, mevcûdiyet kavramını "da-ra-be" fiilinin mastarıyla örneklendirerek anlatmaktadır: Vücûd, izâfî olarak bir şeyin madrûbiyeti/darb edilmişliği olarak isimlendirilir. Çünkü madrûbiyet, darbın aynıysa değil, bilakis darb, darb edenle (dârib) darb edilen (madrûb) arasında gerçekleşen bir nispettir. Bu durumda darbın, darb edene nispeti dâribiyet olarak adlandırılırken, madrûba nispeti ise madrûbiyet olarak adlandırılır. Bunların her ikisi de aynı mastardan türemiş kelimelerdir. İşte mevcûdiyet de vücûda mensuptur ve ondan meydana gelmiştir.³⁶¹ Fenârî, "darb" kökünden madrûbiyetin türemesi örneğini "vecd" kökünden türeyen mevcûdiyet için verse de, bu ikisinin arasında anlam düzeyinde bir nüans olduğunu belirtmekten geri durmaz. Zira madrûb, darba sahip olan değil, üzerinde darb fiili gerçekleşen şeydir. Halbuki mevcûd kavramı, **vücûd sahibi olan şey** anlamına gelmektedir.³⁶² Bu ayırım, Fenârî'nin mevcûd kavramının mânâsını izah etme noktasında önemseydiği nüanslardan biridir. Zira o, ayrıntısına ileride temas edeceğimiz üzere, mevcûd kavramına verdiği anlamı, "vücûd sahibi olan" tanımı üzerine inşa etmiştir.

Müellifimizin ağırlıklı olarak "mevcûd" kavramı üzerinde durmasının nedeni, varlığı "vücûd/varlık mevcûttur" şeklinde tanımlaması ve Hakk'ın varlığını da bu ilkeye dayandırmasıdır. Fenârî, "her mevzû, bir mahmûle sahiptir"³⁶³ der. Buna göre vücûd da vücûd sahibidir, her vücûd sahibi olan da mevcûddur. Bu durumda mevcûd kendisinden vücûd sâdır olan değil, vücûd sahibi olan şey olmaktadır. Müellifimiz söz konusu yargısını şöyle delillendirir: Bir şeyin kendisinden selbi mümteni'dir/imkânsızdır. İşte bu sebeple vücûd, vücûd için zarurîdir. Çünkü vücûd vücûd için zâtîdir, herhangi bir illetle ona tahsis edilmiş değildir. Mesela kıdemin kıdemliği, hudûsün hudûslüğü kendilerine ait olan zâtî özelliklerdir. Dolayısıyla bir

³⁶⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 152.

³⁶¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 152.

³⁶² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 155.

³⁶³ Mevzû ve mahmûl terimleri birer Mantık terimi olarak bilinmektedir. Buna göre mevzû, konu, mahmûl ise yüklem anlamında kullanılmaktadır ve bu iki tabir varlığı tanımlarken kullanılan terimlerdendir. Mevzû terimi için bkz.: Kaya, Mahmut, "Mevzû", *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX, s. 496. Mahmûl terimi için bkz.: Katipoğlu, Hasan, "Mahmûl", *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVII, s. 387.

şeyin zâtı, o şeyin sübûtü için illet olamaz.³⁶⁴ Bu hususu Fenârî, her bir vücûdun mevcûdiyeti vücûd ileldir, diyerek vurgulamaktadır.³⁶⁵ Yani vücûdun mevcûdiyeti onun kendisinden ayrılmayan zâtî bir husûsiyettir. Hatta Fenârî, vücûd ve mevcûdu bir görerek "vücûd mevcûdun aynıdır"³⁶⁶ demektedir.

Fenârî varlığı "mevcûd" şeklinde tanımlamasının bir zorunluluk olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre varlık denince akla gelen hakikat, "mutlak vücûd"dur. Bu mutlak vücûd eğer mevcûd olmazsa, ma'dûm olur. Ma'dûm olduğu zaman ise, ademle vasıflanan bir şeyin öncelikle var olması, yani varlık düzeyine gelmesi, daha sonra ma'dûmlukla nitelenmesi gerekir ki, bu, varlık ve yokluğun birleşmesi demektir. Birbirini nakzeden iki şeyin bir arada olmasının imkânsızlığı sebebiyle mutlak vücûdun yok olması imkânsızdır. Fenârî, varlığın mevcûdiyetini bu şekilde izah ettikten sonra, mutlak vücûdun tüm varlığa yayılmış ve ortadan kalkması imkânsız olan bir hakikat olmasına da temas eder. Nasıl ki, insanlık kalktığında tüm insanlar da ortadan kalkıyorsa, vücûdun kalkmasıyla tüm mevcûdat da ortadan kalkar.³⁶⁷ Fenârî dışında diğer muhakkiklerde de rastlanan bu örnek, mutlak vücûdun tüm varlığın esası olan tek hâkikat olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁸

Müellifimiz varlığın tüm mevcûdatı içeren üst bir anlama sahip olmasının yanında, onun hakîkatinin kendi zâtıyla anlam kazandığına da temas etmektedir. Onun Fergânî'den naklettiği bu görüşe göre, vücûdun hakîkati, vücûdun kendisini kendisinde onun vasıtasıyla bulunduğu şeydir. Ya da vücûdun kendisini bir başka şeye veyahut vücûddan başkasını mertebe gibi bir başka şeye yine onun vasıtasıyla bulunduğu şeydir. İşte bu şeyin nurluluğu, kapalı olanı açmaktadır. Bu bağlamda, vücûdun hakîkati olarak tarif ettiğimiz şey, onun ilimle irtibatını ortaya çıkarmaktadır. Zira ilim, aynın ayn için zuhûrundan ibarettir. Bir başka deyişle,

³⁶⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 156.

³⁶⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 155.

³⁶⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 151.

³⁶⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 157.

³⁶⁸ İnsanlık tabirinin tüm mahlûkata yayılmış genel bir hakikat olduğu görüşü Dâvûd-ı Kayserî'de de vardır. Ona göre varlık tüm mevcûdata şâmil olan genel bir hakikattir. İnsanların çok sayıda ve birbirinden farklı olması, insanlığın her bir fertte çeşit çeşit zuhûr etmesinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde varlıkların çok sayıda ve çeşitte olması da, onların tamamını kapsayan mutlak varlığın onların her birinde farklı şekilde tecellî ve tezâhür etmesi sebebiyledir. (Bkz.: Özdemir, Sema, *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, İstanbul 2011, M.Ü. S.B.E., (basılmamış doktora tezi), 71. Vücûd lafzının tüm hakîkatlere verilen ortak bir ad olarak kullanımı hakkında bkz.: Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak, *Yazışmalar*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002, s. 189-190.)

aynda topluca bulunması yönünden, zâtın aynının kendisi için tüm itibarlarını ihata eder halde zuhûr etmesidir. Çünkü bu sayede zâhir olanın eseri, kendisi için zuhûr ettiği kimsede elde edilir.³⁶⁹ Fenârî'nin kastettiği şey şudur ki, vücûdun zuhûru olmaksızın bilginin gerçekleşmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla vücûdun zuhûr etmesi ya da zâtın kendini zuhûr mertebelerinde bulması yönüyle, varlık ile bilme (ilim) arasında bir irtibat söz konusudur. Bu açıdan vücûd iki husûsiyetle karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisinde vücûd, gaybî hakîkî vahdeti ve nisbî kesretiyle zuhûr etmektedir. Bu itibarla vücûdun tarifî, zâtın hem kendi zuhûru hem de esmânın mazharları olarak adlandırılan sûretiyle zuhûru bakımından kendisini bulmasıdır. Bu noktada her bir ilâhî isim zâtın aynı olan vücûdun zâhidir. İkinci hususiyette ise zâhir vücûd, kendisiyle vücûdun kendisinden taayyün etmiş her sûreti, ruhânî, misâlî veya cismânî bir mevcûd olarak bulduğu şeydir. Buna göre vücûd her mertebede bu mertebeye, yani bulduğu sûretlere göre zâhidir.³⁷⁰

Fenârî'nin ve birçok muhakkikin varlığa ilişkin yaptığı tarifler, onu tam olarak tanımlama gücüne sahip değildir.³⁷¹ Bu, varlığın tanımlanamayacak derece açık olmasının yanında, soyut olarak anlaşılmasının güçlüğünden de kaynaklanmaktadır. Bu noktada Fenârî, varlığa izafe edilen niteliklerin onun hakikatini değil, nispetlerini ifade etme özelliği taşıdığını belirtir. Mesela vücûb, kıdem, hudûs gibi nitelikler vücûdun hakikatinin değil, nispetlerinin isimleridir. Aynı şekilde vücûd, mâhiyete bitişmesi sırasında başka bir varlık olmaz, bilakis o ebedî olarak vücûd hüviyetindedir. Bu sebeple idrâke ve bilgiye konu olan şey, vücûdun kendisi/hakîkati değil, birtakım hükümleri ve itibarlarıdır.³⁷² İnsanın halihazırda a'yanda idrâk ettiği, kevnde akıl, hayâl, his veya herhangi bir idrâk organıyla müşâhede ettiği şeyler, renklerden, ışıklardan, nitelikleri ve nicelikleri farklı birtakım yüzeylerden ibarettir. İşte bütün bunlar, varlığın hükümleri, Hakk'ın ilminin nispetlerinin sûretleri veya her mevcûdun hakikatine bitişen lâzımî sıfatlardır.

³⁶⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 190.

³⁷⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 191.

³⁷¹ İbn Sînâ varlığın, bedîhî ve basit bir kavram olması sebebiyle tanımlanamayacağını veya tanımlanarak bilinemeyeceğini ifade etmektedir. Bu sebeple varlık, zihin tarafından doğrudan kavranır ama başka kavramlara dayanılarak tarif edilemez. Hatta varlığın zıddı olan yokluk kavramı bile ona müracaat etmeksizin tanımlanamaz. (Bkz.: Aydar, Ercan, "Varlık Felsefesi ve İbn Sînâ", *İstikâmet*, sy. 4, Ankara 2012, s. 29. İbn Sînâ'nın varlık tanımları için ayrıca bkz.: Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 24-50.)

³⁷² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 164.

Bunlar, nasıl isimlendirilirse isimlendirilsinler vücûd değillerdir. Vücûd, burada söz konusu sûretler için bir ayna konumundadır ve onlara göre zuhûr etmiştir.³⁷³ Söz konusu durumun sebebi vücûdun hakîkati bakımından parçalanamaz (gayr-i münkasim)³⁷⁴ ve içinde boşluk olmayan (musammed) yapısıdır.³⁷⁵ Kanaatimizce varlığın tarif edilemez nitelikte olması onun bu şekilde bir bütün olmasından kaynaklanmaktadır. Zira isim, sıfat, şe'n, keyfiyet ve kemiyet gibi özellikler bir varlığın parçalarından veya ona sonradan eklenmiş eklentilerden ibarettir ve bir şey bunlar vasıtasıyla başka şeylerden ayrılır. Bahsettiğimiz isim, sıfat, şe'n, keyfiyet vb. özellikler çıkarıldığında geriye kalan hüviyettir. Hüviyet ise bir bütündür ve onu tarif etmek imkânsızdır.

Vücûd kavramının zihin tarafından doğrudan kavranabilecek açıklığa (bedîhiyet) sahip olmasının yanında bir o kadar da karmaşık yapısı, onun tanımlanabilmesini zorlaştırmaktadır. Bu sebeple İbn Sînâ gibi bazı filozoflar onun tanımlamaz nitelikte olduğunu savunmuşlardır. Bununla birlikte varlık farklı disiplinlere mensup kimseler tarafından değişik şekillerde tanımlanmaya çalışılmıştır. Fenârî ise varlığın "mevcûdiyet"ine ağırlık vermek sûretiyle, onun bu yönünü ispatlamayı tercih etmiştir.

B. VARLIK TÜRLERİ

1. MUTLAK/VÂCİB VARLIK

Varlık, çeşitli kategorilere ve türlere ayırılmakta ve bu şekilde incelenmektedir. Buna göre varlık genellikle, mutlak-mukayyed ve vâcip-mümkin şeklinde bir tasnife tabi tutulmaktadır. Ancak, burada çok önemli bir hususa dikkat edilmesi gerekmektedir: Bu iki varlık tanımlamasından, Ekberîye ekolüne göre, iki ayrı varlık olduğu anlaşılmalıdır. Çünkü çalışmamızda Fenârî'de de görüleceği üzere, bütün vahdet-i vücûd ehlinin nazarında varlık tektir. Tanımlamalar ve

³⁷³ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 21, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 22); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 181.

³⁷⁴ Fenârî'nin varlığın bölünemezliği hakkında Mantık ve Felsefe ilkeleri çerçevesinde yaptığı izahları için bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 209.

³⁷⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 236.

tasnifler, sadece bu tek varlığın farklı isimlendirilmelerinden ve tasniflendirilmelerinden ibarettir. Dolayısıyla bizim burada yaptığımız tasnifler de aslında varlığın zihinde kolay anlaşılması için ortaya konmuş "isimlendirme"den başka bir şey değildir. Fenârî'nin varlığa ilişkin açıklama ve tanımlamaları, büyük ölçüde mutlak ve vâcip olan varlığı izaha dönük olduğu için burada öncelikle bu iki varlık kategorisi hakkında bilgi vermeyi uygun görmekteyiz.

Fenârî'nin *mutlaklık* lafzına yüklediği anlama baktığımızda, onun belki de tanımlanması neredeyse imkânsız olan bir özellik olduğunu görürüz. Zira müellif söz konusu kavramla ilgili olarak tam mutlaklığın her türlü nitelemeden hatta mutlaklık kaydından dahi uzak olduğunu ifade etmektedir. Ona göre mutlak olan şeyin künhü, ne yakınlık-uzaklık gibi bir cihetle, ne de hissî, vehmî veya aklî bir işaretle tahsis edilemeyeceği gibi bunlardan soyutlanamaz da. Çünkü bu özelliklerden mücerred olduğunu söylemek de bu şey için bir kayıt mesabesindedir.³⁷⁶

Mutlak vücûd tanımlarıyla gerek Konevî ve gerekse Fenârî, Hakk'ın varlığını tanımlamayı amaçlamaktadır. Bu itibarla Konevî, *Miftâhu'l-gayb*'da "Hak kendisinde hiçbir ihtilâf bulunmayan 'vücûd-ı baht'tır" der.³⁷⁷ Konevî, salt vücûd anlamındaki "vücûd-ı baht" tabiriyle "vücûd-ı mutlak"ı kastetmektedir. O halde bir ve bölünmez hakikat olan mutlak vücûd, Hakk'ın varlığıdır. Fenârî bu minval üzere mutlak vücûdu, "mahzâ vücûd olması sebebiyle hakkında hiçbir kesret, terki, sıfat, isim, şekil, nispet ve hükmün düşünülmemeyeceği, her türlü itibar ve kayıttan hâlis olan vücûd-ı baht" şeklinde tanımlamaktadır. Fenârî, Konevî'nin vücûd-ı baht tanımında zikrettiği "içinde hiçbir ihtilaf olmayan" ibaresi üzerinde durarak, bunun iki hususa işaret ettiğini belirtmektedir:

Bu iki husustan ilkinde göre, kendisinde hiçbir ihtilaf bulunmayan demek, içerisinde asla kayıt bulunmayan demektir. Çünkü kayıtlar, ihtilafın menbaıdır. İhtilafın olmadığı yerde herhangi bir kayıt da bulunmaz. İkincisine göre ise, hiçbir

³⁷⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 170; 208. Fenârî, Hakk'ın zâtı için "mutlak" tabirinin kullanılmasının, onun yalnızca taayyünü açısından mümkün olduğuna dikkat çekmektedir. Zira zâtta taayyün söz konusu olmadığı için mutlaklık, onun zâtî mertebesi kastedilerek kullanılamaz. [Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 166. Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak, *Meşrau'l-husûs ilâ maâniyi'n-Nusûs*, neşr.: Ali b. Ahmed, Merkezü İntişârât, İnan 1379, s. 55, (kitabın adı bundan sonra sadece *en-Nusûs* olarak verilecektir), (Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002, s. 14)'ten naklen.]

³⁷⁷ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 17, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 19).

ihtilaf bulunmayan demek, sübûtunda hiçbir ihtilaf söz konusu olmayan demektir. Bu durumda Vücûd-ı Mutlak'ın mevcûdiyetinde hiçbir tereddüt yoktur.³⁷⁸ Fenârî, Hakk'a izafe edilen her türlü teveccühün ve iltifat hükümlerinin de bir çeşit kayıt olduğunu, ancak bunların Hakk'ın zâtî istiğnâ mertebesinden tenezzül etmesinden sonra devreye girdiğini belirtmektedir. Bunlar, onun nisbî sıfatları ve esmâî nispetleri olarak değerlendirilir. Hak, müteallıkları vasıtasıyla nisbî olarak temeyyüz eder. Bu noktada Hak, kendi zâtının aynıdır ve onunla birlikte hiçbir şey yoktur. Eğer olsaydı o zaman bu şey ile kayıtlanırdı ki, bu onun hakkında imkânsızdır.³⁷⁹

Fenârî, mutlak varlığa izafe edilen nispet, isim ve sıfat gibi, onu kaydettiği düşünülen husûsiyetlerin hangi cihetle ona tahsis edildiği üzerinde durmaktadır. Ona göre, mutlak özelliği tüm mukayyedâtı ile beraber olmasıdır. Ancak bu beraberlik, zarfiyet, hulûl, mücâveret/komşuluk ve mümâsât/bitişiklik anlamında değildir. Zira bunların hepsinde, onun bu sıfatları ve özellikleri kendisinden ayrı birer unsurken, daha sonra ona katılmış olması intibâi bulunmaktadır. Halbuki mutlak varlık, kendi özellikleriyle bir bütündür ve bu özellikler onun aynıdır. Dolayısıyla mutlak varlığın yapısında, onun kendiliğinden ayrı bir husûsiyet, kayıt, sıfat ve nispet söz konusu değildir.³⁸⁰

Abdurrahman Rahmi Bursevî, mutlak varlığın bütünlük arzeden yönünü, Hakk'ın tüm mevcûdat ile zâtî beraberliğe sahip olması üzerinden izah etmektedir. Zira bu beraberlik de yine mutlak varlığın bir başka yönüdür. Mutlak varlık olan Hak, eşyâ ile, onları bilmesiyle birlikte bulunur (huzûr). Çünkü eşyâ onun taakkullerinin taayyünlerinden ibarettir. Dolayısıyla zerre miktarı bir şey bile onun ilminin dışına çıkmamaktadır. Söz konusu ilim ve taakkul, Hakk'ın vücûdunun aynı olan ehadî zâtında gerçekleşmektedir. Buradaki ilmî bütünlük, yani ilim ile ma'lûmun ittihat halinde olması, Hakk'ın bölünmez tek hakikat olan mutlak vücûdunun özelliğidir.³⁸¹ Bu noktada Bursevî, vücûd-ı bahtın ehadiyetine dikkat çekerek onu tarif eder ki, buna göre içinde hiçbir tegayyür ve taaddüdün bulunmadığı ve kendisini

³⁷⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 150.

³⁷⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 170.

³⁸⁰ Fenârî'nin mutlak varlığın husûsiyetlerini ve mahmullerini ihâtasını değerlendirdiği asıllar için bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 209-210.

³⁸¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 171.

tahsis eden her türlü kayıttan ve vasıftan uzak olan varlık, vücûd-ı bahttır. Bu özellik onun ehadiyet yönüdür.³⁸²

Molla Fenârî, mutlak varlığın özelliklerinden bahsettikten sonra onun mevcûdiyetine de temas etmektedir. Buna göre mutlak varlık, mutlaklığı, umûmîliği ve her şeyi ihâta edici özelliğiyle bizâtihi mevcûd, varlığı zorunlu yokluğu ise imkânsızdır. Mutlak varlığın vücûd olmaması nasıl imkânsız ise mevcûd olmaması da o ölçüde imkânsızdır. Nitekim bahsi geçen bizâtihi mevcûd olma ve zorunluluk husûsiyetlerinin ondan çıkarılması söz konusu olamaz. Mamafih her çeşit kemâlât onun için sâbittir ve onun mutlaklık mertebesinin lâzımıdır.³⁸³

"Vâcib" diye adlandırılan varlık ise, "vücûdu kendi zâtı veya kendinin aynı olan vücûd" demektir. İznikî bu tanımı, yokluğun vâcib varlıkla irtibatı üzerinden delillendirmektedir. Ona göre vâcib, ademi bir vâsıtayla değil de, zâtî olarak nefyeden şey demektir. Bu ise vücûdun özelliğidir. Nitekim vücûd dışındaki hiçbir varlık, ademi lizâtihi kabul etmekten imtinâ etmez, yalnızca varlık vasıtası ile kabul eder. Zira vücûdun ademi kabul etmesi en uzak mevhumdur. Çünkü vücûd haddizâtında ademin karşıtıdır (münâfi).³⁸⁴ Şârih, bizâtihi vücûdun ademin karşıtı olma özelliği vâcipde de görüldüğü için vücûd ve vâcib arasında bir ayniyetten de söz etmektedir. Bu noktada İznikî'ye göre, mutlak vücûd aynı zamanda vaciptir.

İbn Sînâ'nın ifadeleri konuyu biraz daha açıklığa kavuşturur niteliktedir. Ona göre, varlık kazanan şeyler ikiye ayrılır: biri zorunlu/vâcib varlık, diğeri ise mümkün varlıktır. Vâcib varlık, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır.³⁸⁵ Vâcipliğin olmazsa olmaz şartı, vücûdun zâtî olması, yani zâttan kaynaklanması hususudur. Onun bu zâtîliği, mevcûdiyetinin kendinin aynı olan vücûda bağlı olması ile gerçekleşir. Bu mânâda mevcûd ve vücûd, aralarında bir farklılık olmayan tek bir şeydir. Fenârî bunu "vücûd/varlık olmaması imkânsız olduğu gibi, mevcûd olmaması da imkânsız olan" şeklinde ifade etmektedir.³⁸⁶ Bir başka deyişle, vâcib varlık kendinin aynı olan vücûd ile mevcûddur. Bu özellik aynı şekilde vücûd-ı mutlak için

³⁸² Bursevî, *Şerhu Miiftâhi'l-gayb*, vr. 15b.

³⁸³ Bkz.: Fenârî, *Risâle fi beyâni vahdeti'l-vücûd*, vr. 81b-82a.

³⁸⁴ İznikî, *Fethu Miiftâhi'l-gayb*, vr. 48b.

³⁸⁵ İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*, trc.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Lİtera Yay., İstanbul 2004, c. I, s. 35.

³⁸⁶ Fenârî, *Risâle fi beyâni vahdeti'l-vücûd*, vr. 81b.

de ifade edilir. Dolayısıyla vücûd-ı mutlak, vâcibü'l-vücûddur. Bir şey ile kendisi arasında bir hakikat olmadığı için, vâcibin varlık kazanmasında herhangi bir sebebiyet söz konusu değildir. Dolayısıyla vâcip, herhangi bir sebep ve illetle değil, bizâtihi kâim olandır.³⁸⁷ Bir diğer tabirle vâcip, varlığı kendinden olan demektir. Varlığı zâtının gereği ve bütün yönlerden zorunlu olan vâcibü'l-vücûdun herhangi bir illeti yoktur.

İbn Sînâ'nın vâcibü'l-vücûd tarifinde en çok üzerinde durduğu hususlardan biri, onun varlığının illetsiz olması yönüdür. Çünkü, eğer varlığı illetsiz olmazsa, vâcipliğin en temel şartı olan "varlığının zâtîliği" sağlanmamış olmaktadır. Bu sebeple İbn Sînâ, zorunlu varlığın (vâcibü'l-vücûd) illetsiz olduğunu söylemektedir. Eğer illetli olursa, varlığını bu illetten almış olur ki, varlığını herhangi bir şeyden alan varlık, zâtı açısından zorunlu varlık olmaz.³⁸⁸

Bir diğer tanımla bizzat/zâtı itibariyle vâcip, vücûdunun zâtı için kaldırılması imkânsız olandır. Bunun sebebi şudur: tikellerin/fertlerin zâtı ve mukavvimi olan küllî hakikatlerin kalkması demek, vâcibü'l-vücûdun cümlesinden olan fertlerin kalkması demektir.³⁸⁹ Burada müellif, mutlaklığın, yani tüm mevcûdata şâmil olma özelliğinin vâcibin lâzımı değil bizzat kendisinden (zâtî) olduğunu ifade etmektedir. Zorunlu varlık ve mümkün varlık tanımlamalarında ayırıcı özellik, varlığın bir kaynaktan alınması veya bizzat varlığın kendisi olmasıdır. Buna göre *vâcip, varlığının başkasından kaynaklanması mümkün olmayan, mümkün ise varlığını başkasından kazanmış ve var olmasıyla yok olması eşit iken mevcûd hale gelendir.* Vâcip ile mümkün arasındaki bir diğer ayırım ise vâcipde varlık onun zâtının aynı iken, mümkünde ise kazanılmıştır, dolayısıyla vâciplik onun bir sıfatı veya zâtı olarak nitelenemez.³⁹⁰ Çünkü başkasından alınan şey, o varlığın zâtının aynı değil bilakis kendi zâtına yapılmış bir ilâvedir. İşte Hak dışındaki tüm mevûdâtın durumu böyledir. Bu da, vâcip varlıkla mümkün varlık arasındaki en temel farktır.³⁹¹

³⁸⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 151.

³⁸⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, s. 36.

³⁸⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 157.

³⁹⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 175.

³⁹¹ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 15b.

İbn Sînâ, vâcibin özelliklerini, onun bizzat mevcûd olması ve bu noktada yegâne, tek olmasını vurgulayarak ifade etmektedir. Varlığı zâtî gereği zorunlu olanın varlığı, bütün yönlerden zorunludur. Varlığının bir başkasına denk olması, bunlardan her birinin varlığın zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir. Vâcibü'l-vücûdun varlığının, çokluğun toplamı olması kesinlikle söz konusu olmadığı gibi, hakîkatinin de bir yönden müşterek olması imkânsızdır. Kısaca vâcibü'l-vücûd ne görelidir, ne değişkendir, ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında bir başka varlıkla ortaktır.³⁹² Vâcip varlık, varlığı zâtî olup, var olmaması imkânsız olan varlıktır. Varlığının zâtîliği sebebiyle herhangi bir illet ve sebep sayesinde değil, kendisi ile var olmuştur ve bu noktada hiçbir varlık onunla müşterek değildir. Vâcip varlık, hiçbir sebep ve illet olmaksızın kendinin aynı ile mevcûd olduğu için aynı zamanda mutlak varlıktır.

2. MUTLAK/VÂCİB VARLIK OLARAK "VÜCÛD-I HAK"

Fenârî, varlığın tüm mevcûdata şâmil olan genel bir hakikat olması yönü üzerinde bilhassa durmaktadır. Onun bu tavrı, Hakk'ın varlığının mevcûdata nispetle, asıl ve tek hakikât olduğunu izah etme maksadı taşımaktadır. Dolayısıyla mutlak ve vâcip varlığa ilişkin açıklamaların hepsi Hakk'ın varlığını izah edebilmek için bir zemin oluşturma çabasından ibarettir. Müellifimiz, herhangi bir husûsiyet olmaksızın mutlak anlamda "el-Vücûd" ifadesini Hak için kullanmakta ve bu isimlendirmenin maksadını açıklama ihtiyacı hissetmektedir. Ona göre, Hakk'ı "el-Vücûd" olarak isimlendirmek ve nitelemek, Hakk'a hakîkî bir isim vermek için değil, onun zihnin idrâk düzeyine indirilmesi içindir. Çünkü Hak, kühü bilinemediği için yalnızca bir isim, vasıf ve nispet vasıtasıyla bilinebilmektedir.³⁹³ Bu noktada Hakk'a "el-Vücûd" demek, onun hakîkatinin kühünü ifade etmek için değil, onun varlığını imkân ölçüsünde beşer idrâkine sunmak içindir.

³⁹² İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, s. 36.

³⁹³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 168. Nablusî, de "el-Vücûd" lafzının Hakk'ın bir ismi olmadığını belirtir. Zira ona göre bu lafızla Cenâb-ı Hakk'ın tüm mevcûdatı ikâme etmesi kastedilmektedir. (Bkz.: Nablusî, Abdülganî b. İsmail, *Gerçek Varlık*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2003, s. 20. Hakk'ın "el-Vücûd" olarak nitelendirilmesiyle ilgili değerlendirmeleri için bkz.: Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 213-214.)

Vâcibü'l-vücûd'un kendinin aynı olan zâtıyla bizâtihi kâim ve bu bakımdan aynı zamanda mutlak varlık olduğunu ifade etmiştik. Fenârî, bazı filozofların ve kelâmcıların "Hakk'ın özel/husûsî bir varlığı vardır" görüşünü, O'nun mutlak ve vâcib varlık olduğunu ileri sürerek reddeder. Buna göre husûsiyet, yani özel varlık olma niteliği, Hakk'ın varlığına dâhil olarak ârız olursa, o zaman vâcib terkipten oluşur; eğer hâricen ârız olursa, bu durumda husûsiyet ona ârız olmuş bir sıfat olur ve zâtında ondan ayrışması/imtiyâzı gereklidir. Halbuki bitişme olmadan imtiyaz söz konusu olamaz. Hakk'ın varlığı ise herhangi bir bitişme ve ayrışmanın söz konusu olmadığı Vücûd-ı Mahz'ın ta kendisidir.³⁹⁴ Vâcib varlığa hâricen veya kendi içinden bir şeyin bitişmesi ve ondan ayrılması mümkün değildir. Çünkü bunların hepsi "mahzâ varlık/vücûd-ı baht" olma özelliğine aykırı durumlardır. Filozoflar, Hakk'ın özel bir varlığa (vücûd-ı husûsî) sahip olduğunu ya da onun vücudunun hâriçte mevcûd olan zâid bir vücûd olduğunu ileri sürmektedirler. Fenârî bu iki görüşün her ikisinin de bâtil olduğunu ifade eder. Eğer vâcib olan vücûdda bir hususiyet söz konusu olursa, o zaman vâcib mürekkeb bir varlık olur ki, bu mümkün değildir. Eğer kendisi dışında bir hususiyetten söz edilirse, o zaman bu husûsiyet, vücûda ârız olan bir sıfat olur ki, daha sonra onun Hakk'ın zâtından ayrılması gerekir. Fakat bitişme olmadan imtiyazın olması söz konusu olamaz. Bitişmenin olmaması da hususiyetin ona ait bir özellik olmadığını gösterir. Kısaca, Hakk'ın özel bir vücûda sahip olduğu görüşü imkânsızdır. Hakk'ın hâriçte bir vücûdu olduğuna dair ileri sürülen görüş ise pek çok imkânsız duruma yol açtığı için kendi kendini nakzetedir. Çünkü hâricî bir vücûddan söz edilecek olursa, vâcib olan vücûdun taaddüdü ve imkânı ortaya çıkacaktır.³⁹⁵

Fenârî, gerek felsefecilerin ve kelâmcıların Hakk'ın varlığı konusundaki iddialarına cevap vermek ve gerekse mutlak ve vâcib olan Hakk'ın varlığını izah etmek üzere, onun vücûdunun mâhiyetinin aynı olması, zamanla kayıtlanmaması, umûmîliği, kuşatıcılığı (muhît) ve zıtları cem' etmesi gibi bazı özelliklerine temas etmektedir. Bu özelliklerden biri, vâcib olan varlığın mâhiyeti ile vücûdunun birbirinin aynı olmasıdır. Fenârî'nin, Nasîreddîn Tûsî'den naklettiğine göre, mâhiyeti

³⁹⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 153.

³⁹⁵ Filozofların ve kelâmcıların ileri sürdüğü bu iddia ve Fenârî'nin bunlara karşı verdiği cevaplar için bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 153-154.

vücûdunun aynı olan ve varlığı da kendisi için zarûrî olan varlık li-zâtihî vâciptir. Hak'tan başka vâcip varlık, vâcibin taaddüdünün imkânsız olması sebebiyle söz konusu değildir.³⁹⁶ Fenârî, vücûd ve mâhiyetin gayr-i mec'ûl olduğuna da dikkat çeker. Aynı şekilde vücûdu gayr-i mec'ûl olan varlık da vâciptir.³⁹⁷ Vücûdunun zâtının aynı olması onun bir başkası tarafından var edilmediğini, bir müreccihe muhtaç olmadığını ifade etmektedir. Söz konusu ayniyet Hakk'ın bizâtihî var olduğunu göstermektedir.

Mutlak varlık olarak her türlü kayıttan uzak olan Hakk'ın, zamanla kayıtlanması da imkânsızdır. Mamafih, tüm anlar onun katında hâzırdır. Hatta bu huzurda tüm mevcûdat varlıkları ve halleriyle geçmiş, şu an ve gelecek zaman nispetleriyle taksim edilmiş halde yer almaktadırlar.³⁹⁸

Mutlak vücûdun umûmîliği, onun tüm mahlûkatın üzerinde, onlara şâmil olan genel bir hakikat olarak yer almasında kendini gösterir. Fenârî, Hakk'ın bahsettiğimiz bu şâmilliğini ve ihâtasını, onun mutlaklığının bir gereği saymaktadır. Çünkü o, her şeyi rahmet, vücûd ve ilim açısından kuşatmıştır. Bir şeyin ona muhalif olarak vâkî olması mümkün değildir. Hakk'ın tesir ve îcâdı, vücûdun, her bir ilmî nispete göre gerçekleşen taayyünüdür. İşte bu, onun sereyânı, tahassusu, intişârı ve inbisâtı demektir. Bu sirayet mutlak mânâda yaratma ve îcâddır ve varlığın tüm eşyâyı ihâtasına işaret etmektedir.³⁹⁹ Mutlak varlığın eşyâ ile irtibatı, onların taaddüd ve temeyyüzleri cihetinden gerçekleşmez. Hakk'ın eşyâ ile münâsebeti, onları îcâdı, izhârı ve tecellîsini üzerlerine yaymasından ibarettir.⁴⁰⁰

Fenârî, bu noktada, Hakk'ın ismî taayyününde ve eşyânın zuhûrunda, eşyânın hakikatlerine ihtiyaç duymasının, onun müstağniliğine bir zarar verip vermediğini de sorgular. Ona göre söz konusu bağıllık bir illiyet değil şartiyet ilişkisidir. Yani o, eşyânın hakikatlerine sebep-sonuç yönüyle değil, onların zuhûrun veya taayyünün

³⁹⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 156. Ayrıca bkz.: Konevî, *Yazışmalar*, s. 53-54.

³⁹⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 169.

³⁹⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 171, 222. Hakk'ın vücûdunun, vücûdla muttasıf olan tüm şeylere tekaddüm etmesi hakkında bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 231.

³⁹⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 172. Kâşânî, Hakk'ın mutlaklığını, onun varlığının mümkünatın a'yânı üzerine yayılması itibarıyla izah etmektedir. Hakk'ın tüm mümkünatın a'yânına yayılan varlığı, aslında onun varlığının nispetlerinden ibaret olan bu aynaların her birisinin özellikleriyle sınırlanarak taayyün eder. Bu durumda bütün vasıflar Hakk'a izafe edilir, o her isimle isimlendirilir, her hükmü kabul eder. (Bkz.: Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004, s. 581.)

⁴⁰⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 226.

şartları olmaları bakımından bağlıdır. Zira eşyâ ile arasında sadece inâyet⁴⁰¹ ilişkisi bulunur. Hakk'ın inâyeti ise "ayn"ının aynasına yansıyan ve Hakk'ın yaratma hükmünü ve mazharı olmayı kabul eden şeye varlık nurunu vermesidir. Bu ayn, o şeyin Hakk'ın ilmindeki ma'lûmluk nispetidir.⁴⁰² En kısa ifadeyle, Mutlak Varlık'ın umûmîliği, onun tüm aynlara varlık vererek onları vücûda getirmesidir.

Mutlak vücûdun muhît/kuşatıcı olması, onun kendi zâtındaki tüm tecellî, taayyün ve zuhûrlarını tümel olarak içermesi, bir diğer tabirle kendi ehadî-zâtî tecellîsine şâmil olması demektir. Nitekim, müellifimizin Fergânî'den naklettiğine göre Vücûd-ı Mutlak Hakk'ın zâtı olması yönüyle, kendi zâtı üzerine tecellî edeceği taayyününün olmasını gerektirmiştir. Mutlak Varlık, bu usûl üzere kendisi için zuhûr eder ve bunu kendi nefsiyle kendisinde bilir. Onun zâtının kendisini; tüm şe'nleriyle, itibarlarını tüm hükümleri ve lâzımlarıyla, tüm sûretlerini ve manevî, rûhânî, misâlî, hissî mazharlarını tâbileri ve metbûlarıyla ittihadı bakımından müşâhede etmesi, mutlaklığının bir gereğidir.⁴⁰³

Tüm farklılıklar mutlak olan Hak'ta birliğe kavuşur ve onun ezeli bâtınlığında tümel halde yer alırlar. Ancak Hakk'ın mutlaklığının bir diğer yönü, her çokluğun aynı olan vahdetle ve her terkinin aynı olan basitlikle vasıflanmasıdır. Yani Hakk'ın vahdeti, tüm çoklukların aynı, basitliği ise tüm terkinlerin aynıdır. Burada zihne şöyle bir soru takılabilir: Tüm çokluklar ve farklılıklar onda ittihad etmişken üstelik vahdet ve kesret, basitlik ve terkin de birbirinin zıddı iken bunlar nasıl mutlak olan Hak için söz konusu olabilir? Sorunun cevabıyla ilgili olarak öncelikle ifade edilmelidir ki, başkası hakkında çelişik olan her şey Hak için en kâmil vecihle sâbittir. Çünkü o kesret, vahdet, basitlik, terkin ve bunların dışında olan her şeyi muhîttir ve onları kapsamaktadır. Dolayısıyla vahdet de kesret de, her şey ona

⁴⁰¹ Bursevî, inâyet tabirini, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ından naklen "İlâhî bilgiye dayanarak mahlûkata varlık vermek" olarak tanımlar. Eşyaya dair ilâhî bilginin, sadece onların birden çok bireye uygulanabilen türleriyle sınırlı olmadığını, fakat nesnelere arasındaki tertibi de kapsadığını ifade eder. (Bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 27a. Ayrıca bkz.: İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. J. Forget, E. J. Brill, Leiden 1892, s. 185).

⁴⁰² Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 24, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 28); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 227. Nur ve Mutlak Varlık ilişkisi hem ontolojik hem epistemolojik bir ilişkidir. Nitekim Fenârî'ye göre hakikî nurun üç mertebesi vardır: bunlardan birisi mutlak-sırf varlığa ortaklıktır. Diğer mutlak-hakiki ilme ortaklıktır. Üçüncüsü ise zuhûr ve izhar özelliği olan cem' ile husûsleşmesidir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 416. Mutlak Vücûd'un nur olması hakkında ayrıca bkz.: Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 193a).

⁴⁰³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 202.

aittir.⁴⁰⁴ Söz konusu ikili durum, yalnızca Hakk'ın zâtına mahsus olan zât isimlerinde de görülür. Zâta izafe edilen bu isimler tam ihata özelliğine sahip oldukları için, kadîmde kadîm, hâdiste hâdistirler; bir açıdan hükümleri sonlu bir açıdan sonsuzdur.⁴⁰⁵

Ne var ki, "Mutlaklık" lafzının dahi bir kayıt olması, mutlaklık hakkında yapılan her türlü tanımı bir bakıma anlamsız kılmaktadır. Üstelik söz konusu olan Hakk'ın mutlaklığı olunca buna Hakk'ın her şeyi ihata etmesi de eklenmektedir. Dolayısıyla vahdet ve vücûd kavramları ona tenzihini fade etmek için verilmiştir, ancak onun bunlarla sınırlanmayacağı ve hiçbir şeyle kuşatılamayacağı da açıktır.

Tüm eşyâda müşâhede edilen zâhirlilik-bâtınlık; hâzır-gâip olmak; kabz-bast gibi ikili yapı Hakk'ın varlığı için de dile getirilebilir. Binenaleyh Fenârî'ye göre, Hakk'ın lâzımlarından birisi de onun mutlaklık ve mukayyedlik gibi zıtları cem' eden özelliğidir. Onun eşya ile mündemiç olması bahsi geçen mutlaklığına, herşeyden münezzeh ve mukaddes oluşuna gölge düşürmez. Hakk'ın; her vakit ve her halde mutlaklığı ve takyîdi, sırf vahdeti ve mazhârî kesreti ve vücûb ve imkân hükümlerini kâbil olması, yani bu özelliklerin ona verilebilmesi onun lâzımlarındandır. Bu hükümlerden mutlaklık onun ehadiyetini ifade ederken, mukayyedlik ise vâhidiyetini ifade etmektedir. Bu durum, Hakk'ın; birbirine zıt, eşit, denk... ne olursa olsun her şeyi kuşatan kemâlinden kaynaklanmaktadır. Bu kemâl de ona zâid bir emr/durum değil, onun zâtının bir gereğidir. İznikî, Mutlak Varlık olan Hakk'ın zıtları birleştirmesi üzerinde Cendî'den bazı nakiller yapmak sûretiyle durmaktadır. Mesela bir şey için "o şey, o şey değildir" denir. Bu, bir şeyin farklı mazharlarda zuhûr etmesinden kaynaklanmaktadır. Her bir mazhar için de "bu, Hakk'ın ayınıdır denir". Bunun sebebi bizim bir şeyi, diğerine hamletmemiz ve geçişli olarak ifade etmemizdir. Bu sebeple Ebû Saîd el-Harrâz, "Allah yalnızca zıtları cem' etmesiyle bilinir" demiştir. Çünkü "o, Evvel'dir, Âhir'dir, Zâhir'dir ve Bâtın'dır."^{406 407}

⁴⁰⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 213.

⁴⁰⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 30, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 36); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 281. Hakk'ın bahsi geçen ikili/tezdalı özelliği hakkında bkz.: Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 116a; Tahralı, Mustafa, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezdalı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd" (*Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi II* içerisinde), M.Ü. İFAV Yay., İstanbul 2002, s. 9-38.

⁴⁰⁶ Hadîd, 57/3.

Fenârî'ye göre mutlak varlık, vücûdu ve mâhiyeti birbirinin aynı olan, umûmîliği ve ihâta ediciliği ile tek bir hakikat olarak tüm mevcûdata şâmil olan vâcibü'l-vücûddur. Tüm bu husûsiyetler ise yalnızca Cenâb-ı Hakk'ın varlığında bir bütün halinde bulunmaktadır.

3. MÜMKİN VARLIK

Varlığın temelde iki kategorisinin bulunduğunu ve bunların vâcip ve mümkün varlık olduğunu daha önce ifade etmiştik. Buraya kadar bunlardan mutlak ve vâcip varlığın tanımını yapmaya ve özelliklerini açıklamaya çalıştık. Zorunlu (vâcip) varlığın karşıtı olan mümkün varlık, "vücûdunun kaynağı kendi zâtı olmayıp bir başkası olan veya varlığı da yokluğu da kendi zâtının bir gereği olmayan" şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁰⁸ Mümkün varlık, yokluğu ve varlığı birbirine eşitken bir başkası tarafından varlığa gelmesi tercih edilmiş ve bu sayede var olmuştur. İbn Sînâ'ya göre, mümkünin en temel niteliği varlığının bir başka kaynağa ait olmasıdır. "Zât bakımından mümkün olan her varlığın, varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Çünkü o var olduğunda kendisi için ayrılmış olarak varlık meydana gelmiştir; yok olduğunda ise kendisi için varlıktan ayrılmış olarak yokluk meydana gelmiştir. Bu durumda onun için meydana gelen varlık ve yokluk durumlarından her biri, ya bir başkası nedeniyle meydana gelir veya başkası nedeniyle meydana gelmez. Başkası nedeniyle meydana geliyorsa, o başkası illetir; başkası nedeniyle meydana gelmiyorsa, yok iken varlık kazanan her şey, kendisi dışında herhangi bir şeyle husûsileşmiştir."⁴⁰⁹

Mümkün varlığın tanımı, onun varlığını başkasından almasının yanında mâhiyetinin zâtının aynı olmaması açısından da yapılmaktadır. Mümkün varlıkların

⁴⁰⁷ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 158b, (Cendî, Müeyyideddîn, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, nşr.: Celâleddîn Aştîyânî, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Meşhed, Tahran 1361, s. 330-331'den naklen). Hakk'a verilen sıfatların izâfiliği hakkında ayrıca bkz.: Kayserî, Şerefeddîn Dâvûd b. Mahmûd, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, nşr.: Celâleddîn Aştîyânî, Tahran 1383, s. 552-553. Ebû Saîd el-Harrâz'ın sözünün bir yorumu için bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 17a.

⁴⁰⁸ Bkz.: Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Muhassal*, İntişârâtü's-Şerîf er-Râzî, Kum 1999, s. 185 vd. İmkân kavramı Mantık'ta konu ile yüklem (mevzû ve mahmûl) arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı durumlarda kullanılan bir terimdir. (Bkz.: Üzüm, İlyas, "Hüküm", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 466.)

⁴⁰⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, s. 36-37.

mâhiyeti zâtının aynı olmayıp, varlıklarına zâiddir. İşte bu nokta, zorunlu ve mümkün varlık arasındaki en temel farklardan biridir. Vücûd dışında bir mâhiyet ve hüviyete sahip olan şeyin, yani mümkün varlığın vücûda bitişmesi yalnızca taayyün iledir. Buna mukabil vücûd dışında bir mâhiyeti olmayan şeyin, yani vâcibin herhangi bir taayyününün olması imkânsızdır. Çünkü o kendiliğinde ve vücûdla vasıflanmasında taayyünden münezzehtir ve zâtından başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Bu durumda vâcib, mümkün için tasavvur edilen her şeyden münezzehtir.⁴¹⁰ Fenârî, mümküni, kendi zâtında taayyün etmesi ve varlığı mâhiyetinin aynı olmaması özellikleriyle tarif etmektedir. Hak dışında, tüm varlıkların vücûdları zâiddir. Çünkü bu varlıkların hakikatleri Hakk'ın sıfatları, şe'nleri, sûretleri ve nispetleridir. Her bir mevsûf da sıfatı ve nispeti üzerine zâiddir.⁴¹¹

Abdurrahman Bursevî, mümkün-vâcib taksimini, bir şeyin hakikatinin kendi zâtı için vâcib olup olmaması noktasında yapmaktadır. Ona göre Vücûd-ı Mahz dışındaki şeyler, varlıkları hakikatlerine zâid olduğu için mümkindirler. Zirâ o, muhakkiklerin bu hususu "mutlak vücûdun hakikati dışındaki şeyler, kendi zâtları için vâcib değil, bilakis mümkün ve başkasına muhtaçtır", şeklinde ifade ettikleri delil ile ispatladıklarını söyler. İşte bu hakikatin, umûmî, küllî ve tabîî bir emir/durum olması câiz değildir. Çünkü onun vücûdu yalnızca fertlerin zımında, a'yânda bulunmaktadır. Şayet bu hakikat umûmî olsaydı, o zaman varlığında taşahhus etmeye ihtiyaç duyardı. Bu sebeple mümkünin hakikati yalnızca vücûddan olmayıp, vücûdla birlikte onun husûsiyetiyle beraber bulunmaktadır. Böylece "şey" sırf vücûd değil mevcûd olmaktadır. Bu sayede aklın şey ile onun varlığını birbirinden ayırabilme imkânı meydana gelir. Bursevî'ye göre bu delil, ifade edilen durumda olanların mümkün olduğuna delâlet etmektedir. Buradan hareketle, varlığı hakikati üzerine zâid olan varlık mümkindir, varlığı hakikati üzerine zâid olmayan varlık ise vâcib varlıktır, diyebiliriz.⁴¹² Bir başka ifadeyle, mümkün varlık; varlığı kendi zâtından kaynaklanmayıp başkasından alınan, mâhiyeti zâtının aynı olmayan ve varlığı hakikati üzerine zâid olan varlıktır.

⁴¹⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 159.

⁴¹¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 187.

⁴¹² Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 19a.

C. VARLIKLA İLGİLİ BAZI TERİMLER

1. ADEM

Sözlükte mutlak yokluk, imkânsız yokluk gibi anlamlara gelen "adem" kavramı,⁴¹³ Arapça (أ د ع) kökünden türemiştir. Felsefe ve Kelâm geleneğinde varlığın zıddı, yokluk, hiçlik ve varlığın yaratılmadan önceki hali şeklinde tanımlanmaktadır.⁴¹⁴ Muhakkik sûfiler ise ademi, mâsivâ, zulmet, şer, bâtil ve çirkin gibi mânâlarda kullanılmaktadırlar.⁴¹⁵ Onların ademi yokluk anlamında değil de farklı anlamlarda kullanmalarının sebebi, kendi meşrep ve anlayışlarına göre, mutlak mânâda ademin söz konusu olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu düşünce ise temelde iki sebebe dayanmaktadır:

Bunlardan ilki, Fenârî'nin de içlerinde bulunduğu Ekberî geleneğe göre, mutlak anlamda vücûd, yani varlık denildiğinde kastedilen Hak'tır ki, bunu el-vücûdu el-Hakku (Vücûd Hak'tır) sözüyle dile getirirler. Bir başka deyişle vücûdda Hak'tan başka hiçbir şey yoktur. Vücûdun her şeyi kuşatan yönü karşısında "yokluk" diye herhangi bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Bundan dolayı sûfiler, yokluğun reel bir tarafı bulunmayıp yalnızca zihinde bir gerçekliğe sahip olduğunu savunmuşlardır. Aynı şekilde zihnî varlığa sahip bulunan adem, mutlak vücûdun değil, izâfî vücûdun zıddıdır.⁴¹⁶

Bu anlayışa göre mutlak mânâda ademden söz edilemezken, ademle ilgili tanımlamalar, Vücûd-ı Mahz'ın akledilmesinin imkânsızlığından doğmuştur. Çünkü Vücûd-ı Mahz'ın idrâki mümkün değildir. Adem mertebesi, vücûdun mukâbilinde olanı taakkul etme bakımından vücûd için bir ayna gibidir. Buna göre vücûd

⁴¹³ İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut ts., c. XII, s. 392, (a-de-me md.).

⁴¹⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, "Adem", *DİA*, İstanbul 1988, c. I, s. 357. Terim için ayrıca bkz.: Hakîm, Suâd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc.: Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2004, s. 44.

⁴¹⁵ Bkz.: Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü Istulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz.: İhsan Kara, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 779; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul 2002, s. 24; Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997, s. 84-85.

⁴¹⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 300. Fenârî mutlak vücûdun yokluğu, kendi zıddı olduğu için kabul etmeyeceğini belirtir. Varlıkta ademi kabul eden onun kendisi değil, izafet ve nispetleridir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 430.)

mukâbilinde akledilen ademin, taakkul olmaksızın herhangi bir tahakkuku söz konusu değildir.⁴¹⁷ Aslında yokluk, varlığın mukâbili/zıddı değil, onun zuhûr ve tecellî etmesinde veya idrâkindeki bir imkân ve araçtır. Bu anlamda mümkünlerin bulunduğu bir hal veya mertebe diye isimlendirilebilir.⁴¹⁸ Avni Konuk bunu, vücûdun sonsuz olup herhangi bir sınırının olmaması, dolayısıyla ademin tahakkuk edebileceği bir sahanın bulunmamasıyla açıklamaktadır. Sûfiler ademi iki kısma ayırıp, bu mezkur olanın adem-i mahz, adem-i hakîkî veya adem-i mutlağa delâlet ettiğini belirtmişlerdir.⁴¹⁹

Muhakkiklerin mutlak mânâda ademin olmadığını iddia etmelerinin ikinci sebebi ise, mutlak yokluk fikrinin, sübût halindeki hakikatlerin yaratılmamışlığı düşüncesiyle de çelişmesidir. Ârifler eşyanın yoktan yaratıldığını reddederler. Çünkü mevcûdların yoklukla nitelendiklerinde de sâbit bir zâtları vardır ve bu sübût, varlık türlerinden biridir. Yani, mümkünler ilâhî bilgide sübût hâlinde iken mevcûddurlar. Buna göre mümkünlerin a'yânı yok iken var edilmiş değil, onlar, sübût denilen bir varlık çeşidinden vücûd denilen bir başka varlık çeşidine geçmiştir.⁴²⁰ Bu durumda yoktan yaratma diye bir şey söz konusu değildir. Hak, imkân karanlığında olan mümkünlere varlık nurunu vermesiyle onları vücûda getirmiştir. Fenârî'ye göre her mümkün, her lahza, her an mücid olan Hak'tan, var olmak için yardım almaktadır. Aksi takdirde bu mümkün, kendi zâtının gerektirdiği yokluk ile yok olur.⁴²¹ Sûfiler bu tür ademi ise adem-i izâfî, adem-i mukayyed gibi isimlerle adlandırmışlar ve onun bilkuvve mevcûd olup bilfiil ma'dûm olan şeyler için kullanıldığını ifade etmişlerdir. Bu çeşit ademe örnek olarak da çekirdekte bulunan ağacı vermişlerdir.⁴²² Yani çekirdeğin içinde ağaç olabilme potansiyeli mevcûd olmakla birlikte, bu özellik henüz vücûd bulmadığı için bir ağacın varlığından söz edilemez. İşte buna izâfî veya mukayyed adem denmiştir.

⁴¹⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 416.

⁴¹⁸ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 193.

⁴¹⁹ Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın, M.Ü. İFAV Yay., İstanbul 2005, c. I, s. 8.

⁴²⁰ Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık*, s. 75.

⁴²¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 695.

⁴²² Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 8.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, muhakkiklere göre genel olarak ademin iki çeşidi bulunmaktadır. Adem-i mahz denilen birinci kısmı Fenârî, mutlak anlamda vücûdu tanımlarken zikretmektedir. Ona göre, "vücûdun cinsi, faslı/bölümü ve haddi/tanımı yoktur. Onun dışındakiler ademdir. Onun bir misli yoktur, mukâbilinde adem-i mahz vardır. Onun bir zıddı ve eşi de yoktur."⁴²³ Başka bir yerde ise bu bahsi geçen ademin bir "şey" olmadığını, yani sadece bir taakkulden ibaret olduğunu ifade etmektedir.⁴²⁴ Ma'dûmun yani yok olanın reel varlığı üzerinde konuşmak, onu varlıkla tavsif etmek anlamına gelir. Bu, bir anlamda yokluğun varlığını kabul etmektir. Bu durumda vücûdun ademle vasıflanması söz konusu olur ki, bu, birbirine zıt iki şeyin biraraya gelmesi sonucunu doğurur.⁴²⁵ Böyle bir şeyin gerçekleşmesi ise aklen imkânsızdır.

Muhakkiklerin yoklukla ilgili ve oldukça yaygın olan bir diğer görüşleri ise, ademi zulmet yani karanlıkla özdeşleştirmeleri, buna mukâbil varlığı ise nur ve hayır ile nitelemeleridir.⁴²⁶ Mutlak nur, Hakk'ın varlığından başka bir şey değildir. Mutlak varlık, kendisine zıt olan yokluk mukabilinde akledilebilir. Çünkü izafî yokluğun sadece taakkulde taayyünü vardır. Varlık nûrânîliğin sahibi olduğu gibi, izafî yokluk da karanlığın sahibidir. Mümkün, karanlık ile nitelenmiştir. Mümkünün karanlığı, yokluğu takip eden iki vechesinden birisindedir. Çünkü o varlık ile aydınlanır ve sadece vehimde zuhûr eder. Mümkine katılan ve mümkünin kendisiyle nitelendiği bütün eksiklikler, yokluk hükümlerindedir.⁴²⁷ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) şu hadîsiyle buna işaret etmiştir: "Allah mahlûkatı karanlıkta yarattı, sonra onların üzerine nurunu yaydı ve zuhûr etti."⁴²⁸ Burada yaratmak takdir etmek anlamındadır. Çünkü takdir yaratmadan öncedir. Hadîste zikredilen nurun yayılması ise varlığın mümkünlere verilmesinden kinayedir.⁴²⁹

⁴²³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 169-170.

⁴²⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 133.

⁴²⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 157.

⁴²⁶ İbn Arabî'ye göre, varlık sırf iyilik, yokluk ise sırf kötülüktür. (Bkz.: İbn Arabî, Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali et-Tâî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1971, c. I, s. 78. Bu konuda diğer bazı sûfilerin ve filozofların görüşleri için ayrıca bkz.: Yavuz, "Adem", c. I, s. 357).

⁴²⁷ Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 45.

⁴²⁸ Tirmizî, *İmân*, 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 176.

⁴²⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 415-416. Varlığın nur ve hayır; yokluğun karanlık ve şer olmasıyla ilgili bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 214, 215, 232, 469.

Adem kavramı, mutlak varlığın zihinde akledilebilmesi için vasıta olarak kullanılan zihnî bir kavramdır ve reel bir gerçekliği yoktur.⁴³⁰ Mutlak varlık her şeyi kuşatmıştır, bu sebeple adem diye bir varlık formunun bulunması imkânsızdır. Bununla birlikte, varlığın henüz vücûda gelmeden önceki hali de yoklukla nitelenemez. Çünkü bu esnada varlıklar vücûd halinde olmasa bile sübût halinde mevcûddurlar ve yoklukla nitelenemezler. Dolayısıyla yokluk diye bir şeyden söz etmek, muhakkikerin anlayışına göre mümkün değildir.

2. SÜBÛT VE VÜCÛD ŞEYLİĞİ

Varlığın çeşitli modları, onun farklı vücûd mertelerindeki durumlarından ve henüz bu mertebelerde yerini almadan önceki hallerinden oluşmaktadır. Sâbit ve mevcûd olma özellikleri de mümkünin söz konusu varlık hallerindedir. Zirâ vücûdun genel özelliği iki varlık formunda/şeyliğinde bulunmasıdır. Bunlar vücûd ve sübût şeylikleridir. Mutlak mümkünin yokluğunun imkânsız olması, şeylerin ilâhî ilimde bir çeşit varlıkları bulunmasından kaynaklanmaktadır. İşte mümkünin vücûda gelmeden önce ilm-i ilâhîdeki durumu sübût olarak adlandırılmaktadır. Fenârî, ilmî vücûdun yani mümkünin Hakk'ın ilmindeki varlığının sübût şeyliği, aynî vücûdun ise vücûd şeyliği ile birlikte olduğunu ifade etmektedir.⁴³¹ Varlığın tahakkuk etmiş yani vücûdla muttasıf olmuş haline *şey'iyetü'l-vücûd* denirken; kendisine vücûd izâfe edilmeden önceki ilmî sübût haline ise *şey'iyetü's-sübût* denmektedir.⁴³² Sübût hâlindeki aynlar Allah'ın kadîm ilmindeki varlığında sabit olup zaman ve mekânda var olma özelliğine sahip değildir.

Müellifimiz sübût şeyliğini her varlığın hakikatine izafe eder. Çünkü

⁴³⁰ Felsefe tarihinde, "vücûd/varlık" kavramını tartışma gündemine getiren ilk filozofun Elealı Parmenides olduğu söylenir. Her kavram kendi karşıtını beraberinde getirdiği için problem, varlık-yokluk diyalektiği üzerinden süregelmiştir. Hatta Parmenides, "Varlık vardır, yokluk yoktur" diyerek düşünceye konu olanın varlık olduğunu, varlığın zıddı olmanın ötesinde yokluğun (adem) bir anlamının bulunmadığını belirtmiştir. (Bkz.: Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, trc.: S.Y. Baydur, Sosyal Yay., İstanbul 1994, s. 60-66.) Dolayısıyla adem kavramının vücûdun tanımlanabilmesi için kullanılmak zorunda kalınan bir kavram olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

⁴³¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 173.

⁴³² Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Şerh-i Rubâi-yi Şeyh-i Ekber*, neşr ve Farsça'ya trc.: Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1313, s. 43.

hakikatlerin kendiliklerinde bir varlıkları yoktur. Bu sebeple sübût ile vasıflanmaları daha uygun olur. Söz konusu hakikat, muhakkikler tarafından ayn-ı sâbit olarak adlandırılırken muhakkiklerin dışındakiler tarafından ise, mâhiyet, ma'dûm-ma'lûm ve şey-i sâbit olarak adlandırılır.⁴³³ Varlığa ârız olan taayyünler şayet varlık nispetinin söz konusu olmadığı bir mertebede iseler, bu taayyün, sübût şey'iyetini ifade eder. Burası aynı zamanda mânâların, isimlerin ve hakikatlerin bulunduğu mertebedir.⁴³⁴ Burada şunu belirtelim ki, gerçekte varlığın bu tarz yönlerinden bahsedilmesinin altında, mümkün varlığın Hakk'ın varlığından farklı oluşunun ispatlanması yatmaktadır. Zirâ, muhakkiklere göre, Hakk'ın varlığı, hakikati üzerine zâid değilken, onun dışındaki tüm varlıkların yani mümkünlerin vücûdları hakikatlerine zâiddir. İşte mümkünlerin bu hakikatleri Hakk'ın ezeli ilmindeki bir nispetten ibarettir. Dolayısıyla vücûd şeyliği ve sübût şeyliği kavramları, yalnızca mümkünlerin varlık özelliğinden doğan bir ayırımdır. Bir diğer tabirle, bir şeyin hakikatinin ve vücûdunun birbirinden farklı olması vücûd şey'iyeti ve sübût şey'iyeti kavramlarını ortaya çıkarmıştır. Bir şeyin Hakk'ın ilmindeki taayyün nispeti olarak tanımlanan hakikatler, vücûd şeyliğine değil, sübût şeyliğine sahiptir. Çünkü bunların haricî bir vücûdları yoktur ve yalnızca Hakk'ın ilminde sâbittirler. Bu bakımdan muhakkikler, varlığın hakikatini ayn-ı sâbite; filozoflar ve kelâmcılar ise ma'dûm-ma'lûm veya şey-i sâbit olarak adlandırmışlardır. Bunlar, gerçek ve aslı bir varlığa sahip olmamakla birlikte kendilerini bilene nispetle bir varlık sahibidirler.⁴³⁵

Fenârî, bu isimlendirmeyi mümkünin ilk varlık sûretini kabul etmesinden itibaren pek çok tavra ve sûrete girmesine bağlamaktadır. Bu dönüşüm ve intikal,

⁴³³ Bkz.: Maturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-tevhîd*, tah.: Fethullah Halif, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts., s. 68. Konevî, mümkünin bahsi geçen ikili durumunu varlık-hakikat ayırımı üzerinden izah etmektedir. Buna göre Hak için varlık zâtın ayındır, ondan başkası için ise hakikati üzerine zâid bir şeydir. Her varlığın hakikati, ezeli olarak Rabbinin ilmindeki taayyünü nispetinden ibarettir. (Bkz.: Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 21, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 23); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 186.)

⁴³⁴ Fenârî, *Şerh-i Rubâi-yi Şeyh-i Ekber*, s. 43.

⁴³⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 186. Muhakkikler sübût halinde bulunan aynların ontolojik durumlarına onların henüz vücûd kokusu koklamadıklarını söyleyerek işaret etmektedirler. (Ayrıntılı bilgi için bkz.: Kam, Ferid, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, haz.: Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 2005, s. 74.) Fenârî, İbn Arabî'nin bir rubâisine şerh olarak kaleme aldığı risâlesinde varlığın bu iki yönünü bahsi geçen rubâi üzerinden izah etmektedir. (Bkz.: Fenârî, *Şerhu Rubâi-yi Şeyh-i Ekber*, s. 48-49.)

onun sûret ve vücûdu ilk kabul ettiği, herhangi bir sebep ve anın olmadığı bir esnâda gerçekleşir. Molla Fenârî, eşyânın hakîkatine mensup bu aynların geçirdiği dönüşüm sürecine odaklanarak bunun nisbî bir zaman farklılığı olduğuna işaret etmektedir. Çünkü orada Hak dışında bir vücûd şeyliği yoktur. Esasen bu farklılık da hakîkî değil nisbîdir. Çünkü o subût şeyliği ile ilmî vücûddan, aynî vücûda ve vücûd şeyliğine doğru manevi bir çıkış yapar.⁴³⁶

Fenârî, varlığın, Hakk'ın ilmindeki sübût şeyliğini kabulünü bir çeşit ibadet ibadet olarak telakki etmektedir. Konevî'nin *İ'câz*'ından naklettiği bu görüşe göre, göre, insan Hakk'a iki türlü ibadet yapar. Bunlar mutlak-zâtî ibadet ve mukayyed-sıfâtî ibadettir. Müellifin bahsettiği tür olan zâtî ibadet, insanın Hakk'ın ilminde ezelde farklılaşan şey-i sabitesinin, ilk var olmayı, yaratıcısından kabul etmesi, onun nidasına icabet etmesi, "kün/ol" emriyle taayyün eden tekvînî emre boyun eğmesidir. Bu ibadet, bu emri ilk kabul ettiği andan, insanın ona icabeti ve "kün/ol" nidâsından itibaren, sonsuza kadar devam eder. Çünkü insan, varlığı ve hallerinin her birisi açısından daima yaratıcısına muhtaçtır. Bunun nedeni kabul edilen varlığın süresinin, zuhûru ve taayyününün ardından gelen ikinci nefeste sona ermesidir. Hak vücûd-ı mutlak ile daima insana imdat ettiği için sürekli bir varoluş söz konusudur.⁴³⁷ Müellifin bu görüşü tecellînin sürekliliği ilkesiyle de uyumludur. O halde bu mutlak zâtî ibadet Hakk'ın tecellîleri sürdüğü sürece devam edecektir.

Kısaca, mevcûdatın tamamı ilmî mertebede vücûd şeyliğine değil de sübût şeyliğine sahiptir ve ne kendilerini ne de bir başkasını bilmedikleri için kendiliklerinde taayyün etmezler. Onların taayyünü Hak katında mutlak olmaksızın gerçekleşmektedir. Vücûdî taayyün de aynı şekilde onun katında meydana gelir, ancak onlar ilmî mertebede bulunmazlar.⁴³⁸

⁴³⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 630. Ayrıca bkz.: Yücedoğru, Tevfik, "Molla Fenârî'nin Âlem Anlayışı", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 196-197.

⁴³⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 358, [Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak, *İ'câzü'l-beyân fî Tefsîri ümmi'l-Kur'ân*, neşr.: Celâleddîn Aştîyânî, Müessesesi-i Bostân-ı Kitâb, Kum 1387, s. 237, (*Fâtiha Süresi Tefsiri*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002, s. 337)'den naklen.]

⁴³⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 631.

3. HAKİKAT

Sözlükte gerçek, sâbit ve doğru olmak anlamında olan hakikat kavramı,⁴³⁹ Felsefe ve Tasavvuf terminolojisinde farklı mânâlarda kullanılmıştır. İslâm felsefesinde daha ziyade ontolojik bir kavram olarak ele alınmıştır. Bu itibarla Fârâbî ve İbn Sînâ, bir şeyin hakikatini, "o şeyin kendine özgü varlığı" olarak tanımlamaktadırlar.⁴⁴⁰ Dolayısıyla varlığın tüm yönleriyle tartışılması, hakikat kavramını gündeme getirmiştir. Çünkü hakikat, "şey" in hâricî vücûdunun öncesindeki durumu olarak tarif edilebilir.

Hakikat, Konevî'ye göre, "bir şeyin Rabbinin ilmindeki taayyünü" o şeyin hakikatidir.⁴⁴¹ Yani, o şeyin Hakk'ın ilminde ezeli ve ebedî olarak taayyün etmesinin keyfiyeti onun hakikati olmaktadır. Fenârî, bu keyfiyeti esâsen, Hakk'ın bu taayyünü bilmesinin keyfiyeti olarak telâkkî etmektedir. Zirâ, Hakk'ın bir şeyi bilmesi, yani o şeye ait ilmi O'nun sıfatıdır. Sıfatının keyfiyeti ise yine kendisinin sıfatıdır. Buna göre Hakk'ın ilminin keyfiyeti olan hakikatler, O'nun sıfatları, ilmî nispetlerinin sûretleri, gaybî taayyünleri, vücûdî taayyünlerinin taakkulleri ve nûrî tecellîleridir.⁴⁴²

Hakikatler, bir bakıma, Hakk'ın ilmindeki taayyünlerin kimlik kazanmış halleridir. Zirâ Fenârî'ye göre, bir şeyin hakikati, onun ilmî vücûd olarak husûsiyetidir. Burada ilmî husûsiyet belirleyici bir özelliktir. Çünkü o şeyin hâricî husûsiyeti, kendi hakikatine katılanlardır (levâhık) ve kendisinin aynı değildir.⁴⁴³ Müellif bir başka yerde ise hakikati o şeyin Hakk'ın ilminde taayyün ediş keyfiyeti olarak tanımlamaktadır.⁴⁴⁴

Hakikatin tanımı her ne kadar bunu açıkça ortaya koysa da onun bir diğer özelliği ise gayr-i mec'ûl olmasıdır. Çünkü onların ma'lûm oluşları, yoklukları ve

⁴³⁹ Valderrama, Martinez, "Hakîka", *Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden 1971, c. III, s. 75.

⁴⁴⁰ Bkz.: İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *en-Necât mine'l-garki fî bahri'd-dalâlat*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1379, s. 505; (a. mlf.), *Metafizik*, c. I, s. 29. Terim hakkında ayrıca bkz.: Çağırıcı, Mustafa, "Hakikat (İslam Düşüncesi)", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 177-178; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 152-153; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü Istilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 441; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 313.

⁴⁴¹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 21, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 23).

⁴⁴² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 185.

⁴⁴³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 186.

⁴⁴⁴ Fenârî, *Şerh-i Rubâi-yi Şeyh-i Ekber*, s. 41.

sûretlerinin Hakk'ın ezeli-zâtî ilminde taayyün etmesi itibariyle, mec'ûl olarak nitelenmeleri mümkün değildir. Zirâ mec'ûl mevcûd demektir, varlığı olmayan şey, mec'ûl olamaz. Tanımda ifade edildiği gibi, hakikatler kendilerine ait varlıkları bulunan şeyler değil, taayyünlerden ibarettir. Eğer hakikatler mec'ûl olsaydı, yani hâricî bir vücûda sahip bulunsalardı, o zaman kadîm ilmin, ezelde kendisinde ma'lûmların taayyün edişinde bir eserinin olması gerekirdi. Halbuki, söz konusu kadîm ilim yani Hakk'ın ilmi, ma'lûmun keyfiyetini açığa çıkarma/isticlâ özelliğindedir ve bir tesirde bulunması söz konusu değildir.⁴⁴⁵

Hakikatlerin gayr-i mec'ûl oldukları, onların mevcûd olmamaları ile izah edilmiştir. Hakikatler mevcûd olmadıklarına göre onların vücûdî özellikleri nedir? Muhakkiklere göre, hakikatler kendiliklerinde ma'dûmdurlar, sadece kendilerini bilen nezdinde sübûtları vardır. Söz konusu durum sübût şeyliği olarak da adlandırılır. Eğer böyle olmayıp kendilerine mahsus hâricî varlıkları bulunsaydı, o zaman kendilerini bilene, yani Hakk'a varlık yönünden eşlik etmeleri gerekirdi ki, bu zâtın taaddüd etmesi sonucunu ortaya çıkaracağı için muhal bir durumdur. Aynı şekilde bu bilinenlerin, yani hakikatlerin mec'ûl olması, onları bilen (Hak) kendisinden kendisine yönelik eseri kabul için bir mahal ve başkası için de bir zarf olması sonucuna yol açardı ki, bunların da tamamı imkânsızdır.⁴⁴⁶

Burada yeri gelmişken, mümkün varlığın müstakil hüviyeti açısından vücûdu ve hakikatinin irtibatına bir nebze ile de olsa değinmemiz gerekmektedir. Bu cümleden olarak şunu söyleyebiliriz: Hakk'ın dışındaki mevcûdlarda vücûd, o mevcûdun hakikati üzerine zâiddir. Çünkü bu hakikatler o varlığın sıfatı, şe'ni, sûreti ve nispetidir. Bilindiği gibi her bir mevsûf sıfatı ve nispeti üzerine zâiddir.⁴⁴⁷

4. AYNÎ VÜCÛD

Varlığın çeşitli taksimlere tabi tutulması, tarih boyunca süren "varlık sadece dış dünyada hazır bulunmadan mı ibarettir, yoksa farklı formları var mıdır?"

⁴⁴⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 196.

⁴⁴⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 197.

⁴⁴⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 187.

tartışmalarından kaynaklanmaktadır. Hâricî varlık olarak da adlandırılan aynî vücûdun mevcûdiyeti hakkında ittifak söz konusu olduğundan, tartışmalar genellikle akli/zihnî/ilmî vücûd üzerinde yoğunlaşmıştır. Vücûd-ı aynî, varlığın a'yân-ı sâbite olarak ilmî sübût halinden, sûrî moda dönüşmesiyle meydana gelir. Fenârî buna, aynî vücûdun vücûd şeyliğine (şey'iyetü'l-vücûd) refâkat ettiğini, onunla birlikte olduğunu belirterek dikkat çekmektedir. Kendisinden önce olan ilmî vücûd ise sübût şeyliği (şey'iyetü's-sübût) ile birliktedir.⁴⁴⁸ Aynî vücûd, heyûlâ ve sûret arasında bir formdur. Heyûlâ, oluşumunda (tekavvüm) sûrete bağlıdır. Sûret ise teşahhus/fertleşme ve taayyünde heyûlaya bağlıdır.⁴⁴⁹

Fenârî, zuhûru, aynî vücûd ile özdeş olarak değerlendirmektedir. Ona göre, zuhûrun sebebi olan câmî emir/durum, cem'iyet ve teellüften/birleşmeden ibarettir. Teellûf ise manevî veya sûrî olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. **Manevî teellûf**, tıpkı müfred hakikatlerin ve ona benzeyen mücerred mânâların birleşmesi gibidir. Bu manevî teellüften rûhânî sûretler zuhûr eder. Çünkü her bir terkinin sûretten oluşan bir semeresi bulunmaktadır.⁴⁵⁰ Bahsi geçen manevî teellûf, esmâ için hasıl olan ve kevnin icâdına yönelik teveccüh hâlidir. Bu rabbânî telifin mebdei, esmâ kelimeleri ve kevnî hakikatleri göstermeyi talep açısından ilmî harfler içindir. Onun maddesi, câmî bir sandık ve ümmü'l-kitap olan nefes-i rahmânîdir.

Teellûfün diğer çeşidi ise **sûrî teellüftür** ve iki kısma ayrılır: bunların biri maddeye benzeyen ikincisi ise maddî olandır. Maddeye benzer olan da iki kısma ayrılır: **1.** Nûrî ruhların, müessir kuvvetleri bakımından ictimâî, yani birleşmesidir. Bunlar, oraya esmânın havâssından sirayet etmiştir, teveccühleri de misâl âleminin zuhûru içindir. **2.** Ruhların mazharlarından olan misâlî sûretlerin -yani, ruhlar vasıtasıyla görülen sûretler- ictimâîdir. Bu, tıpkı Dîhye b. Kelbî'nin sûreti gibidir. Ruhların teveccühleri bu mazharlar açısından, yani onların misâlî mazharlarla sıfatlarına ve mertebelerine göre kayıtlanması açısından dır. Bunlar için meydana

⁴⁴⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 173. İlmî vücûdun aynî vücûda dönüşmesiyle ilgili olarak bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 439, 630. Aynî vücûd ile a'yân-ı mümkinat ilişkisi hakkında bkz.: Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 131b.

⁴⁴⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 335.

⁴⁵⁰ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 37, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 46). İznikî'ye göre, bahsi geçen ictimânın bu terkipteki esmâdan her bir ferdin, mümkinattan da her bir a'yânın cem' ve terkiib hükmünü kabul etmeden önceki mertebesine göre meydana gelir. (İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 115b.)

gelmiş olan esmâî havâss, felekler, yıldızlar ve diğer basit cisimler gibi ilmî ve cismî sûretlerin doğması içindir.⁴⁵¹

Aynî vücûdun heyûlâ ve sûret arasında bir form olduğunu belirten Fenârî, onu, ictimâî nispetin bir sûreti olarak görmektedir.⁴⁵² Burada birleşiminden söz edilen şeylerin daha önceki ifadelerinden yola çıkıldığında, heyûlâ ve sûret olduğu kanaati oluşmaktadır. Fenârî, bu ifadelerinin devamında kimya ile ilgili bazı örnekler verirken, aynî vücûdun bir mürekkebe varlık olduğuna ve onun fonksiyonelliğine dikkat çekmektedir. Zira müfred varlıklar/tikeller mürekkebe varlıkların yaptığını yapamaz.⁴⁵³ İşte sûret ve heyûlânın birleşiminden meydana gelen aynî vücûd da zâhirî vücûdun teşekkülünde bir ara forma tekâbül etmektedir ki, bu, hâricî zuhûr ile ruhânî zuhûr arasında bir mertebededir.

Fenârî, aynî vücûdun özelliklerinden bahsederken varlıkların oluşum sürecine de temas etmektedir. Konevî'nin *Fâtiha Sûresi Tefsiri*'nden naklettiği ifadelerle göre, tabîî-mürekkebe cisimler, ilk olarak ilâhî isimlerin, sonra nûrî ruhların, sonra misâlî, sonra da sûret ve basit cisimlerin birleşiminden oluşur.⁴⁵⁴ Mevcûdat Hakk'ın şe'nlerinin taayyünleridir. Esmâ ve a'yânın hakikatleri ise onun şe'nlerinin aynıdır. Bu şe'nler Hak'tan yalnızca mücerred taayyünler ile temeyyüz eder. Hak ise bizâtihî gayr-i müteaayyindir. İşte mevcûdata mensup olan aynî vücûd, Hakk'ın şe'nlerinin, vücûdunu giyinmesiyle, yani onunla birleşmesiyle oluşur.⁴⁵⁵ Müellif ilmî vücûdun aynî vücûda dönüştürülmesinin, Hakk'ın îcâdî yani yaratma kudretinin bir neticesi olduğunu ve bunun aynı zamanda Hakk'ın kendisi için zuhûruna tekabül ettiğini söyler. Bahsi geçen zuhûr ise celâ olarak adlandırılır.⁴⁵⁶ Aynî vücûdun teşekkülü Hakk'ın kendisini kendisi için bildiği bir mertebede gerçekleşmektedir ve orada

⁴⁵¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 346-347.

⁴⁵² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 345.

⁴⁵³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 346.

⁴⁵⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 347.

⁴⁵⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 349. Fenârî, bir başka risalesinde ise "her bir şeyin varlığı, o şeyin hakikati bakımından -ki bu hakikat Hakk'ın şe'nidir- Hakk'ın varlığının taayyünüdür" der. Ona göre hakikatler şeylerin akledilir gerçeklikleridir. Şeyler ise Hakk'ın hakikatler açısından taayyünüdür. Fenârî bu yaklaşımıyla aslında şeylerin Hakk'ın esması olduğunu ifade etmektedir. Nitekim, şeyler (eşyâ) Hakk'ın şe'nlerinden olan hakikatlerin taayyünleri olmaları açısından onun sıfatlarıdır. Bu yüzden şeyler, ister Hakk'ın şe'nlerinin taayyünleri, isterse Hakk'ın varlığının taayyünleri olsun, Hakk'a ve sıfatlarına delâlet eden Hakk'ın isimleridir. (Bkz.: Fenârî, *Şerh-i Rubâî-yi Şeyh-i Ekber*, s. 42.)

⁴⁵⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 439.

gayr/başkası söz konusu değildir. Dolayısıyla aynî vücûdun oluşumu gaybî mertebede gerçekleşmektedir. Mesela hâriçte taayyünü olmayan küllî cisim, tabiat ve hebâ aynî mertebede aynî vücûd olarak bulunmaktadır.⁴⁵⁷ Aynî vücûdda zuhûr eden her şey, daha önce rûhânî, misâlî, ilmî ve ma'nevî mertebelerde taayyün etmiş şeylerin bir gölgesi ve örneğidir.⁴⁵⁸

İslâm düşünce geleneğinde aynî varlık, Konevî ve takipçilerinin, dolayısıyla Fenârî'nin görüşlerinden de tamamen farklı bir noktadadır. İlk dönem kelâmcıları varlığı, yalnızca dış dünyada fiilî olarak bulunmayla sınırlı tutmaktadırlar. Bu açıdan onlarda varlık türlerine dair farklı yaklaşımlar söz konusu değildir. İslâm filozofları ve bazı müteahhirîn dönemi kelâmcılarına göre ise varlık, "a'yânda varlık" ve "zihinde varlık" olarak ikiye ayrılmaktadır. Nasîreddîn Tûsî'nin de içinde olduğu bu gruba göre, varlığın zihnî ve aynî olma üzere iki türü bulunur ki, onların aynî varlıkla kastettikleri şey, dış dünyada mevcûd olan hâricî varlıktır. Hatta Tûsî, bu tür aynî varlığın mevcûdiyetinin âşikâr olması nedeniyle onun üzerinde durmayarak zihnî varlığı temellendirmeye odaklanır.⁴⁵⁹

Bütün bunlardan hareketle, kelâmcılarla İslâm filozoflarının aynî varlığa yükledikleri mânâ, tamamen fizikî varlıkla ilgili olmakla birlikte, Fenârî ve Konevî'nin düşündükleri gibi onun gaybî mertebeye bir ilişkisi bulunmadığını söylemek mümkündür. Varlığın bu iki tür forma sahip olması hususunda, İbn Sînâ ve Sebzvârî'yi referans gösteren Izutsu bu iki düşünürün "varlık dış dünyada hazır olan aynî vücûd ile zihnî ve zillî (gölge) vücûd modlarından oluşmaktadır" şeklindeki görüşünü nakleder.⁴⁶⁰ Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre, İbn Sînâ ve Sebzvârî, aynî varlık kavramını, şehâdet âleminde görünen hâricî varlık anlamında

⁴⁵⁷ Aynî vücûdun özelliğini Atpazârî net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre, vücûd, ilmî mertebeden aynî mertebeye bir "ayn" olarak tekevün etmek için geçmektedir. Vücûd ilmî mertebede nasıl ilmî olarak bulunuyorsa, aynî mertebede de aynî olarak bulunur ki, bunların ikisinin de kendiliklerinde ve zâtlarında bir vücûdu yoktur. Binâenaleyh bu iki mertebeye yalnızca ilâhî tecellîdir. Bu tecellîler de hâriçte zuhûru olmayan itibârî hallerden ibarettir. (Bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 32a.) Dolayısıyla küllî cisim, tabiat ve hebâ, aynî mertebede bu tarz bir varlığa sahiptir.

⁴⁵⁸ Bkz.: Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 37, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 46); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 439.

⁴⁵⁹ Şirinov, Agil, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, İsam Yay., İstanbul 2011, s. 85-90.

⁴⁶⁰ Varlığı, dış dünyada hazır bulunan aynî gerçek vücûd (vucud in concreto) ve zihnî-zillî gölge vücûd modu olarak iki kısma ayıran bu anlayışa göre tek bir mâhiyet, bu iki varlık moduna da sahip olabilmektedir. Meselâ somut bir ferd olan Zeyd hakkında, insan mâhiyetinin Zeyd'de hâricî vücûd modu ile var olduğunu söyleyebiliriz. Zeyd'i bir insan olarak zihnimizde temessül ettirdiğimizde, aynı insan mâhiyeti, zihnî vücûd modu ile var olur. (Izutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, trc.: İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul ts., s. 101.)

kullanmaktadırlar.⁴⁶¹ Fenârî'ye göre ise, aynî varlık, Hakk'ın ilminde sübût halindeki ilmî varlık ile hâriçteki zâhirî/fizikî varlık arasında bir geçiş formudur. Onun böyle bir varlık türünden bahsetmesinin sebeplerinden birisi de, zuhûr ve taayyünün metafizik yönünü açıklamak içindir.

5. İZÂFÎ VÜCÛD

Mümkün varlık dendiğinde, varlığı kendinden olmayıp bir başkasına bağlı olan, bu bakımdan da hakiki bir varlığa sahip olmayan vücûd türü kastedilmektedir. İzâfî varlık kavramı da mümkünlerin bahsi geçen gayr-i hakîkî yönlerini ifade etmek için kullanılmaktadır. İzâfî vücûd aynı zamanda vücûdun mâhiyete bitişmesi, yani mevcûdiyet demektir.⁴⁶² Fenârî, mevcûdiyetle izâfî vücûdu aynı anlamda kullanmaktadır. Zirâ vücûdun iki mânâsından biri ve "ve-ce-de"nin mastarı olan mevcûdiyet anlamı, tam olarak izâfî vücûda karşılık gelmektedir. Ademin tersi olan diğer anlam ise hakîkî varlığa tekabül etmektedir. Müellife göre, izâfî vücûd, bir şeyin madrûbiyeti/darp edilmişliği olarak isimlendirilir. Çünkü daha önceden de geçtiği gibi, madrûbiyyet, darp edenin aynı değildir, bilakis darp, darp eden ile edilen arasında bir nispettir. Darbın, darp edene nispeti dâribiyyet/darp edicilik olarak, darp olana nispeti ise madrûbiyyet/darp edilmişlik olarak isimlendirilir. İzâfî vücûda karşılık gelen mevcûdiyyet de vücûda müntesiptir ve onun ürünüdür. Tıpkı madrûbiyetin darpla meydana gelmesi gibi, mevcûdiyet de mahlûkat için hâsıl olmuştur.⁴⁶³ Fenârî, mebdei aslî olmadığı için, yani varlığını başka bir kaynaktan aldığı için, izafî vücûdu madrûbiyete benzetmektedir.

Müellif, izâfî vücûdu mevcûdiyet mânâsıyla mümkünlerin hakîkati⁴⁶⁴ olarak telakki ederken, Avni Konuk onu mümkün varlıkla eşit görmektedir. Çünkü o, hakîkî bir asla dayanmakla birlikte ondan neş'et eden bir varlıktır. Bu, gölge, mukayyed ve

⁴⁶¹ İbn Arabî de aynî vücûd terimini, zâhirî/hâriçî yani dış dünyada varlığı bulunan şeyler için kullanmaktadır. [Bkz.: İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali et-Tâî, *Fusûsu'l-hikem*, tah.: Ebu'l-Alâ Afîfî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, byy., 1946, s. 51-52, (*Fusûsu'l-hikem*, trc.: Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2008, s. 27.)]

⁴⁶² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 276.

⁴⁶³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 152.

⁴⁶⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 126.

mümkün varlık olarak da adlandırılır. Konuk, izâfî vücûdun varlık mertebelerindeki yerine ise, onun Vücûd-ı Mahz ile adem-i mahz arasında vâki olmasıyla temas eder. İzâfî varlığın bir yönü ademe bakarken, diğer yönü de vücûda nâzırdır. Bir mevhûm-i mahz olmakla birlikte kendisine ait müstakil bir vücûdu yoktur. Bir yönden Vücûd-ı Mahz'ın ârîzî bir sıfatı olan kesafet mertebesi olduğu düşünülebilir. Mesela buhar mevcûd olduğu halde letafeti sebebiyle gözle görülmez. Mertebe merteye yoğunlaştıkça hissedilmeye başlar. Önce bulut olup gözle görülür, sonra daha fazla yoğunlaşmasıyla su haline gelir, daha fazla duyuyula algılanır. Eğer buhar, hakiki vücûd olarak kabul edilirse, onun bulut, su ve hatta buz şeklindeki halleri, ârîzî sıfatlardan ibaret olur. Onlara hakiki vücûd sahibidir, denmez. Ancak hakiki varlığın birer delili olduğu düşünülür.⁴⁶⁵

Bir diğer yönden, mümkün varlıklara verilen her türlü nitelik izâfî vücûd için de geçerlidir. Çünkü Fenârî'ye göre, hakkında çokluğun müşâhede, tahayyül ve akledildiği her şey mevcûddur ya da vücûd-ı izâfîdir, hakiki, mutlak vücûd değildir. Vücûd-ı izâfînin mukabilinde ise adem vardır.⁴⁶⁶ Onun mutlak varlıkla ilişkisi, zuhûra dönük yönü olmasından kaynaklanmaktadır. Kevne mensup olan izâfî vücûd, zuhûrun ta kendisidir ve Hakk'ın varlığının nispetlerinden birisidir.⁴⁶⁷ İlâhî hakîkatler, celâ ve isticlânın kemâline yayılan tenezzül ve taayyünü talep etmektedir. Kevnî hakîkatlerin talebi ise, saklı olan kemâllerinin ve izâfî vücûdun zuhûr etmesidir.⁴⁶⁸ Bu zuhûr, basit-tikel hakîkatlerin tâbileri ile birleşmesinden meydana gelir. Bu birleşmeye "nikâh" adı da verilir⁴⁶⁹ ve o, aynı zamanda izâfî vücûdu elde etmeye dönük bir yaratmadır/îcâddır.⁴⁷⁰ Vücûd-ı izâfînin kendisi ise hüviyet gaybının tecellîlerinden biridir.⁴⁷¹ Bunlardan hareketle izâfî vücûd, hakîkî/reel bir varlığı olmayıp yalnızca taayyün ve taakkul vasıtasıyla varlık kazanan varlıktır.

⁴⁶⁵ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 8-9.

⁴⁶⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 300.

⁴⁶⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 337.

⁴⁶⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 346. Bursevî'ye göre Hakk'ın îcâdî (yaratmaya dönük) feyzi birinci tür kemâli, yani celânın kemâli iken; esmâî ve sıfâtî hakîkatlerin hükümlerinin vücûdâ bitişerek kevne yayılması da ikinci tür kemâli, yani isticlânın kemâlidir. (Bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 89b.)

⁴⁶⁹ Ekberîye mensubu müelliflerde karşılaşılan nikâh tabiri, bir ictimâ neticesinde bir sûret veya herhangi bir ürünün meydana gelmesini ifade etmek için kullanılmaktadır. (Bkz.: Burada, s. 209.)

⁴⁷⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 586.

⁴⁷¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 675.

Fenârî, vücûd-ı izâfîyi nispet-müntesip ilişkisi üzerinden de izah eder. Ona göre, "Her bir nispet, kendisine müntesip olanlarla irtibat halindedir. Böylece bu nispetin, ona mensup olanlardan her biri itibarıyla bir isme sahip olması caiz olur. Bu, nispetin zorunlu kılanla zorunlu kılınan arasında zorunlu kılma özelliğiyle fâil olarak ve zorunlu olma özelliğiyle de meful olarak isimlendirilir. İzâfî vücûd da bunun gibidir."⁴⁷² Yani o, nispetleri ile bir gerçekliğe sahip olurken, bunlar bulunmadığı zaman ise reel bir varlığa sahip değildir.

D. VARLIK VE MÂHİYET

1. MÂHİYET KAVRAMI

Bir varlığın özü, onun kendisiyle o olduğu şey anlamındaki bir terim olan mâhiyet, Arapça "ma hiye/o nedir?" (ما هي) sorusundan oluşturulmuş⁴⁷³ yapma (ca'li) bir kavramdır. "Mâ" edatına, nisbet ifade eden "ya" ile isim yapmak için kullanılan "ta" harfinin eklenmesiyle oluşan mâhiyet (مائية) de mâhiyet (ماهية) ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.⁴⁷⁴ Bir felsefe terimi olarak mâhiyet, somut bir varlığı (mevcûd) ne ise o yapan özü ifade etmek için kullanılır. Mesela somut bir varlık olarak ağacın ne olduğuyla ilgili soru ağaçlar arasında müşterek olan, onları ağaç olmayanlardan farklı kılan bir öze atıfla cevaplandırılır ve buna "ağacın mâhiyeti" anlamında "ağaçlık" denilir.⁴⁷⁵

Mâhiyet, kavramın tanımında da belirttiğimiz gibi, Fenârî'ye göre, bir şeyin var olmasının gereklerinden biridir. Zira ona göre, tahakkuk, vücûd dışında bir mâhiyet veya hüviyet olmaksızın gerçekleşmez. Yani, mâhiyet veya hüviyetin

⁴⁷² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 230.

⁴⁷³ Tehânevî'ye göre bu terimin "mâ hiye/ما هي"den gelmiş olma ihtimali oldukça zayıftır. (Bkz.: Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Kitâbü Keşşâfi istulâhâti'l-funûn*, İstanbul 1984, c. I, s. 1313.)

⁴⁷⁴ Zayed, Muhammed (ve diğerleri), *el-Mevsûatü'l-Felsefiyye el-Arabiyye*, Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, Beyrut 1986, c. I, s. 723.

⁴⁷⁵ Görgün, Tahsin, "Mâhiyet", *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVII, s. 336. Terimle ilgili ayrıca bkz.: Gihamy, Gerard, *Mevsuatü mustalahâti'l-Felsefe inde'l-Arab*, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1998, s. 736.

vücûda bitişmesi tahakkukun gereğidir.⁴⁷⁶ Dolayısıyla Fenârî, mâhiyeti vücûdun var olması için gerekli görmektedir. Müellifimiz mâhiyetin vücûd için gerekliliğini, onun bir sıfatı olduğunu belirterek izah etmektedir. Çünkü mâhiyet, vücûdun bir sıfatı olmakla birlikte, kendiliğinde bir vücûda sahip değildir. O, aynı zamanda varlığın zâtını ikâme eden bir unsurdur. Mesela canlılık, konuşma ve hareket gibi vasıflar, nasıl insanın zâtını ikâme eden özellikler ise, mâhiyetin de vücûd üzerinde vâkî olan ve onu meydana getiren bir çeşit mânâ olduğu söylenebilir. Fenârî bu bağlamda mâhiyetin varlığa katkısına temâs eder ki, buna göre mâhiyetler, varlığın tahsis ve tayininde belirleyicidir ve onun mertebelerde tenezzülünü gerçekleştirir.⁴⁷⁷ Bir diğer tabirle varlık, mâhiyet vasıtasıyla çeşitli dönüşümler geçirerek husûsî kimliğine kavuşmaktadır.

Bursevî de varlıklardaki husûsileşmeyi yani varlığın kimlik kazanmasını mâhiyete bağlamaktadır. Ona göre kâbiller, küllî isti'datları, mâhiyetin husûsiyetinin iktizâsı sebebiyle kabul etmektedirler. Binâenaleyh söz konusu husûsiyetler, mâhiyetlerin dışında bir şeyle illetlendirilemezler. Bunun sebebi mâhiyetlerin gayr-i mec'ûl olmasıdır. Husûsiyetler de mâhiyetlere tâbi, onun zâtî unsuru ve gayr-i mec'ûl niteliktedirler.⁴⁷⁸

Fenârî mâhiyetin tanımına ve varlık üzerindeki fonksiyonuna temas ettikten sonra mâhiyetin hangi durumda varlık için zorunlu olacağına değinmektedir. Buna göre, vücûdu kendi aynı olan her mâhiyet, li-zâtihî vâciptir. Vücûdu zarûrî olan her şey de vâciptir. Vâciplerin çoğalması imkânsız olduğu için tek Vâcibü'l-Vücûd olan Hak'tan başka vâcip yoktur.⁴⁷⁹

2. VARLIK-MÂHIYET İLİŞKİSİ

Varlığa ârız olarak onun esas kimliğini belirleyen mâhiyetin vücûdla yani varlığın kendisiyle olan irtibatı oldukça önemli bir husustur. Çünkü mâhiyetin

⁴⁷⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 160.

⁴⁷⁷ Fenârî, *Risâle fî beyâni vahdeti'l-vücûd*, vr. 82a.

⁴⁷⁸ Bursevî, *Şerhu Miiftâhi'l-gayb*, vr. 21b.

⁴⁷⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 156.

durumu mümkün ve vâcip varlıkta birbirinden farklıdır. Hatta vâcip ve mümkün varlıkların birbirinden ayrıldığı hususların başında, mâhiyetin varlığın aynı olup olmaması, bir başka deyişle, mâhiyetin varlığa zâid olup olmaması konusu gelmektedir. Dolayısıyla mâhiyetin, varlığın en temel husûsiyetini belirleme fonksiyonu bulunmaktadır.

Varlık-mâhiyet ayrımını sistematik olarak ilk defa Farabî tarafından yapılmıştır. Ondan önce Aristo, mâhiyeti nüve olarak ontolojik ve mantikî yönden ele almış, fakat vücûd ile mâhiyeti birbirinden ayırma cihetine gitmemiştir. Farabî ise mâhiyeti vücûddan tefrik edip varlıkları bu ayırma bağı olarak inceleyen ilk filozoftur. O, somut nesnelere bir mâhiyeti, bir de vücudu olduğunu, mâhiyetin vücuda kurucu bir unsur olarak dahil olmadığı gibi, vücudun aynı da olmadığını söylemiş, vücudun mâhiyete dışarıdan arız olması gerektiğini savunmuştur.⁴⁸⁰

İbn Sina ise mâhiyet-vücûd ayrımını ontolojisinin temeli haline getirmiştir. Farabi gibi İbn Sina da metafiziğin birinci ve nihai nesnesi saydığı somut varlıkları, kavramsal bir tahlile tâbi tutar ve bunlarda kurucu iki unsur tesbit eder: Mâhiyet ve vücûd.⁴⁸¹ Fenârî'nin Tûsî'den naklettiğine göre, mâhiyet vücûdun lâzımıdır ve hâricî de ona tâbidir. Akılda ise varlık mâhiyete tâbidir. Burada belirtilmelidir ki, mâhiyet itibârî ve aklî bir özelliğe sâhipken vücûd hakîkî bir emirdir/durumdur. Tahkîk meşrebine göre, hâricî mevcûdat tek bir şeyden ibârettir ki, o da mutlak vücûddur. Mâhiyetler ise mutlak vücûdun, akılda onlar vâsıtasıyla çeşitlendiği birtakım hey'etlerden ibarettir.⁴⁸² Mâhiyet-vücûd irtibatı konusunda belirtilmesi gereken husus, vücûdun mâhiyete şâmil olması, yani mâhiyeti de içine alan genel bir kavram olmasıdır.⁴⁸³ Ancak mâhiyet, vücûdu iktizâ etmektedir. Çünkü o, kendi zâtı için vâciptir. Vücûd da kendi zâtı için vâciptir. İşte böylece mâhiyet, vücûdu gerektirmektedir.⁴⁸⁴

Vücûdun mâhiyete bitişmesi bir vücûdî taayyündür. Hatta bu bitişme, fâil ve vücûdî bir isim olarak telâkkî edilir. Bu bitişme neticesinde varlığın temeyyüzü ve

⁴⁸⁰ Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 137-141.

⁴⁸¹ Görgün, "Mâhiyet", c. XXVII, s. 336. Krş.: Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya 2001, s. 148.

⁴⁸² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 431.

⁴⁸³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 156.

⁴⁸⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 154.

taaddüdü gerçekleşmektedir. Buna göre mâhiyet, varlığın temeyyüz ve taaddüd ederek husûsîleşmesini sağlamaktadır.⁴⁸⁵ Mümkün varlıklar arasındaki farklar onların isti'datlarına göre ortaya çıkmaktadır. Tanrı'dan yalnızca varlık tecellîsi çıktığına göre, mahlûkattaki bu farklılık, bahsi geçen isti'datların bu tecellîyi kendilerine göre yansıtmalarıdır. İşte bu isti'datları birbirinden farklı yapan şey, onların mâhiyetleridir. Dolayısıyla mâhiyetler, eşyânın muhtelif olmasının temel sebeplerindedir. Fenârî bu hususu ayna ve aynada görünen görüntü arasındaki ilişkiyle örneklendirmektedir. Gayr-i mec'ül mâhiyetlerin vücûd nuruna nispeti, görüntünün görüldüğü yere nispeti gibidir. Nasıl ki, aynanın durumu ona yansıyan görüntünün niteliğinde etkili ise, mâhiyetler de varlıkların husûsiyetlerini belirlemede tesirlidirler.⁴⁸⁶

İslam düşünce geleneğinde mâhiyetle ilgili bir diğer tartışma da onun yaratılmış (mec'ül) olup olmamasıdır. Bu husus Konevî ile Tûsî arasında geçen yazışmalara da konu olmuştur. Mesela, Sadreddîn Konevî'nin Tûsî'ye yönelttiği sorulardan birisi şudur: Mümkün mâhiyetler yaratılmış mıdır, yaratılmamış mıdır? Her iki duruma göre acaba bu mâhiyetler, mâhiyet oluşları açısından vücûdî şeyler midirler? Başka bir ifadeyle onların bir çeşit varlıkları var mıdır?⁴⁸⁷

Hakikatler/mâhiyetler, muhakkiklere göre gayr-i mec'üldür. Çünkü onlar, eğer ezelde mec'ül olsalardı, yani hâricî bir vücûd ile mevcûd olsalardı, o zaman kadîm ilmin bu vücûdun bilgisinin taayyününde hâricî bir eseri olurdu. Halbuki, ma'lûmlar kendilerini bilen dışında bir varlığa sahip değildirler.⁴⁸⁸ Mâhiyet, bir şeyin Allah'ın ezeli ilmindeki sübûtunun keyfiyetidir.⁴⁸⁹ Bu sebeple mâhiyetler, müstakil bir vücûda sahip değildirler. Konevî, "gerçek müşâhede ve sahih zevk, mâhiyetlerin gayr-i mec'ül olduklarını ve onların bir çeşit varlığı bulunduğunu ifade eder" demektedir.⁴⁹⁰ Onun "bir çeşit varlık" şeklinde ifade ettiği özellik, mâhiyetlerin ilm-i ilâhîdeki sübûtlarıdır. Fenârî'ye göre, hakîkâtler kendiliklerinde ma'dûmdurlar

⁴⁸⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 279.

⁴⁸⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 240.

⁴⁸⁷ Konevî, *Yazışmalar*, s. 59.

⁴⁸⁸ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 22, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 24); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 197.

⁴⁸⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 109.

⁴⁹⁰ Konevî, *Yazışmalar*, s. 61. Nasîreddîn Tûsî yazışmalarında, Konevî'nin bu görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre, akli ve hâricî vücûddan soyutlanmış olan mâhiyetlerin, sübût ve temeyyüzlerinden söz etmek, ma'dûmun bir şey olduğunu benimsemek demektir. Bu düşünce Mu'tezile'den bir grubun (Müsbîtûn) düşüncesidir ki, ona göre, doğru olmayan bir düşüncedir. (Bkz.: Konevî, *Yazışmalar*, s. 119-120.)

ve yalnızca kendilerini bilende bir sâbitlikleri vardır. Eğer bu sübût, onlar için hâricî bir vücûd olsaydı, bu durumda varlık sahibi olma noktasında Hak'la yani, kendilerini bilen ile eşit olurlardı. Yani ezelde Hakk'ın varlığı ile birlikte mevcûd olurlardı. Bu durum ise ezeli zâtın taaddüd etmesine yol açacağı için imkânsızdır. Eğer mâhiyetlerin kendilerine ait müstakil bir vücûdu olsa, onları bilen yani Hak, kendi nefsinde yine kendi nefsinde bir tesirde bulunmuş, başkası için de bir zarf olmuş olurdu ki, bu O'nun vahdetine uygun olmayan bir durum olduğu için söz konusu değildir.⁴⁹¹

Diğer taraftan, İslâm düşüncesinde mâhiyetin mec'ül olup olmaması konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁴⁹² Fakat Nasîreddîn Tûsî'nin görüşleri bu farklı görüşleri birleştirici bir nitelik arz etmektedir. Ona göre ister basit isterse mürekkebe olsun mâhiyetler yaratılmıştır. Tûsî, bu görüşünü şu örnekle açıklamaktadır: Siyah, Yaratıcı'nın yaratmasıyla siyah olmaz. Biz ilk olarak siyahlığı farz edip, sonra da ona Yaratıcı'nın yaratmasını ilave edersek, bu durumda Yaratıcı'nın onu önceden farz ettiğimiz durumdan farklı bir şekilde yaratması müstahîl olur. Çünkü burada Yaratıcı'nın yaptığı şey, varlığı varlık kılmak değil, onun sübûtunu varlık kılmaktır. Zira varlığı varlık kılmak tahsîlu'l-hâsıldır (totooloji) ki, bu bütün düşünürlere göre muhaldir. Eğer, "Yaratıcı siyahı siyah yapabilir mi, yani siyah olan bir şeyi yaratabilir mi, yahut siyahı mevcûd kılabilir mi?" diye sorarsak, bunun cevabı kuşkusuz "evet" olur. O, siyahlığı yaratabilir ve siyahı mevcûd hale getirebilir. Üstelik, bütün mâhiyetler ve varlıklar da yaratılmıştır ve hepsinin yaratıcısı da Allah'tır.⁴⁹³ Tûsî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere o, tıpkı muhakkikler gibi, mâhiyetin yaratılmamış olduğunu kabul etmektedir. Onun yaratılmışlığını ileri sürdüğü mâhiyet, mâhiyet olması bakımından mâhiyettir (mutlak mâhiyet).⁴⁹⁴ Nasîreddîn Tûsî, her ne kadar ilk etapta mâhiyetlerin mec'ül olduğunu söylese de, bu görüşü için yaptığı izahların neticesinde o da muhakkiklerle aynı

⁴⁹¹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 21, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 24).

⁴⁹² Ali Kuşçu, mâhiyetlerin mec'ül olup olmaması hususunda üç farklı görüş bulunduğunu beyân eder. Bunlardan birincisine göre; ister basit, isterse mürekkebe olsun, mâhiyet yaratılmıştır. İkincisine göre, yaratılmamıştır. Üçüncüsüne göre ise, basit mâhiyetler yaratılmamış, mürekkebler yaratılmıştır. (Bkz.: Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, s. 66.)

⁴⁹³ Konevî, *Yazışmalar*, s. 117.

⁴⁹⁴ Nasîreddîn Tûsî'nin mâhiyetle ilgili görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, s. 65-68.

noktaya gelmekte ve mâhiyetlerin bir şekilde gayr-i mec'ûl olduğunu kabul etmektedir.

Bursevî'ye göre, Câil/Yaratıcı, mâhiyeti, mâhiyet olarak yaratmıştır, mevcûd olarak yaratmamıştır. Müellif buna bir giyeceğin boyanmasını örnek olarak vermektedir. Boyama, o elbiseyi elbise yapmaz; onu boyalı yapar. Mâhiyetin durumu da bunun gibidir.⁴⁹⁵ Mevcûd olmadıkları için mec'ûl olarak nitelenmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla, mâhiyetler kendiliklerinde vücûd sahibi olmadıkları için gayr-i mec'ûldürler ve yalnızca Hakk'ın ilminde sâbit oldukları için vücûda değil sübûta sahiptirler. Bütün bunlardan, mâhiyet ve hakikatlerin tesirinin, kendi zâtlarında değil Hakk'ın nispetlerinde olduğu sonucu çıkmaktadır.⁴⁹⁶ Çünkü vücûdî olmadıkları için, kendilerinin bizâtihî herhangi bir tesirde bulunmaları söz konusu değildir.

Eğer mâhiyetler, ezelde yaratılmış olsalardı, o zaman Hakk'ın vâcip olan vücûduna eşlik etmeleri, yani onunla birlikte var olmaları gerekirdi. Bu durum ise vâcipliğe ve Hakk'ın salt birliğine ters olduğu için mümkün değildir.⁴⁹⁷ Varlığın husûsîleşerek taayyün ve temeyyüz etmesini sağlayan mâhiyetler, Hakk'ın ilminde sâbit olarak bulunan hakikatlerden ibarettirler. Sübût halinde oldukları için mevcûd değildirler ve bu sebeple de mec'ûl olarak nitelenemezler.

3. TANRI'DA VÜCÛD-MÂHİYET BİRLİĞİ

Bütün varlıklarda olduğu gibi, Tanrı söz konusu olduğunda da bir vücûd ve bir de mâhiyetten söz edilmektedir. Bu mâhiyet, Tanrı'nın zâtı, hakikati, kühü ve hüviyeti gibi terimlerle ifade edilmiştir. Acaba, Tanrı'nın vücûdu ve mâhiyeti arasında nasıl bir ilişki vardır? Konevî, bu problemi incelerken iki noktadan hareket eder: Birincisi, Tanrı'nın basit ve bir oluşuna hiçbir şekilde zarar vermeyen bir izah getirmek. İkincisi, Tanrı'nın herhangi bir şeye bağlı ve muhtaç olduğu vehmine yol açmamak. Şu halde Tanrı'nın vücûdu, mâhiyeti ve bunların birbiriyle ilişkisi ele alınırken, bir taraftan Tanrı'nın basitlik ve tekliğini ispatlamak, diğer yandan

⁴⁹⁵ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 21a.

⁴⁹⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 197.

⁴⁹⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 198.

Tanrı'nın kendi nefsi ile kâim ve hiçbir şeye muhtaç olmayan varlık oluşunun tespiti gerekmektedir.⁴⁹⁸

Fenârî, Tanrı'nın mâhiyetini şöyle tanımlamaktadır: "Hakk'ın külliyetler olarak adlandırılan ilminin nispetleri onun mâhiyetleri; bu nispetlerin cüz'iyetleri de onun ezelf ve gayr-i mec'ül hüviyetleridir."⁴⁹⁹ Tanrı'nın mâhiyeti konusundaki tartışmalar büyük ölçüde onun varlığı ve mâhiyeti arasındaki irtibat odağında şekillenmektedir. Nitekim, Konevî'nin mektuplarında Nasîreddin Tûsî'ye yönelttiği sorulardan birisi de şudur: "Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı O'nun hakîkati üzerine zâid midir veya varlığının ötesinde bir hakîkati olmasa da varlığı mâhiyetinin aynı mıdır?"⁵⁰⁰ Bu konu İslâm düşünce tarihinde tartışılan önemli meselelerin başında gelir. Fenârî'ye göre, eğer Hakk'ın bir vücûdu, bir de mâhiyeti olursa, o zaman tüm ikilerin mebdei olur ve kendisi de bir mebdee ihtiyaç duyar. Bu durumda, Hakk'ın küll'ün mebdei olması imkânsız olur. Dolayısıyla Hak için birbirinden bağımsız bir vücûd ve bir de mâhiyetten söz etmek mümkün değildir.

Fenârî'nin bu görüşüne, "mâhiyet, vücûd ile muttasıftır ve bu şekilde kadîm olmasıyla mebdeiyet için taayyün etmiştir" şeklinde yapılan itiraza o, mâhiyetin vücûda takdîrî bir takaddümü olduğunu ve bu şekilde onun mevcûd da ma'dûm da olmadığını ileri sürerek cevap vermektedir. Eğer mâhiyet, vücûddan takdîrî değil de hakîkî olarak önce olsa, bu durumda da mevcûdatın mebdei mevcûd olmayan bir şey olacaktır ki, bu da muhaldir.⁵⁰¹

Ârız ve mâ'rûzun her ikisinin de hâricen vâcip olması câiz değildir. Yani hem varlığa ârız olan mâhiyetin hem de varlığın ikisinin birden vâcip olması söz konusu olamaz. Aksi takdirde vâcip taaddüd etmiş olur. Bunlardan herhangi birisinin mümkün olması, ademinin câiz olmasına yol açar. Mâhiyet ve vücûdun yokluğunun câiz olması vâcipliği nefyeden bir durumdur. Zira bu ikisi olmaksızın bir tahakkuk söz konusu olamaz.⁵⁰² Dolayısıyla vücûdu vâcip olan Tanrı'da mâhiyet ve vücûdun aynılığı esastır.

⁴⁹⁸ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 210.

⁴⁹⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 171.

⁵⁰⁰ Konevî, *Yazışmalar*, s. 53.

⁵⁰¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 187.

⁵⁰² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 154.

Fenârî, Tanrı'da mâhiyet ve vücûdun aynılığını savunmaktadır. Diğer taraftan, İslâm düşüncesinde bu konuda üç farklı görüş bulunmaktadır: **1.** Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/936) ve Mu'tezilî âlim, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye (v. 426/1035) göre, hem zorunlu hem mümkün varlıkta, varlık ve mâhiyet birbirinin aynıdır. **2.** Mu'tezile ve Eş'arîlerin çoğuna göre, hem zorunlu varlıkta hem de mümkün varlıkta varlık mâhiyetten ayrıdır. **3.** Meşşâîlerin ve bazı kelâmcıların savunduğu görüşe göre, vücûd, zorunlu varlıkta mâhiyetin aynı, diğer varlıklarda ise birbirinden farklıdır.⁵⁰³ Fenârî'nin, ve muhakkiklerin Hakk'ın varlığının mâhiyetinin aynı olduğunu düşünceleri sebebiyle bu üçüncü gruba dahil olduklarını söyleyebiliriz.

Hakk'ın vücûdu, mâhiyetinin aynıdır. Çünkü o, el-Vücûd'dur. Vücûd onun mâhiyetidir. Mâhiyet de vücûd da gayr-i mec'ûldür. Vücûdu gayr-i mec'ûl olan her şey vâciptir. Vücûdu onun zâtıdır. Vücûdu zâtı olan her hakikat vâciptir. Bu vücûdun vâcipliği de kendinin aynıdır. Çünkü bu, onun kendisine nispet edilmesidir.⁵⁰⁴ Fenârî, Hak'ta mâhiyet ve vücûdun gayr-i mec'ûl, yani zâtî ve birbirinin aynı olduğunu belirtmektedir. Bir diğer tabirle, Vâcibü'l-Vücûd'un özelliği, vücûdunun, mâhiyetinin aynı olması ve bu ikisinin de zâtî olmasıdır. Hakk'ın Vâcibü'l-Vücûd olması tamamen kendiliğidir. Zira vücûb/vâciplik ona zâid olan herhangi bir sıfat veya özellik değil, bilakis kendisidir. Yani vücûbu vücûdudur.

Hakîkatin tanımını, mâhiyetle birlikte yapan Fenârî, konuyu Hakk'ın hakîkatine getirmektedir. O'nun hakîkati, vücûdunun aynıdır. Çünkü vücûdun taayyününün keyfiyeti onun katındadır.⁵⁰⁵ Daha açık ifade edilecek olursa, Hakk'ın hakîkatinin O'nun kendisini bilmesinin sûreti olduğu söylenebilir. Bu bilgi de ilim, âlim ve ma'lûmun birliği açısından kendisini taakkulünün taayyünü ile gerçekleşir.⁵⁰⁶ Kısaca bu hakikat, Hakk'ın kendisi için bilinirliğinin nispetinden ve kendi mertebesinde âlim, ma'lûm ve ilmin bir olması yönüyle temeyyüzünden ibarettir. Fenârî'ye göre, eğer Hakk'ın hakîkati onun vücûduna zâid olursa, o zaman iki hakikat

⁵⁰³ Bkz.: Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, s. 75. Taftazânî'nin zorunlu varlıkta vücûd-mâhiyet ilişkisi hakkında görüşleri için bkz.: Taftazânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Makâsîd*, tahkik ve talik: Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998, c. I, s. 312.

⁵⁰⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 169. Kelâm'da vücûd-zât-mâhiyet ilişkisi için bkz.: Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 148-149, 222.

⁵⁰⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 186.

⁵⁰⁶ Konevî, *en-Nusûs*, s. 209, (*Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 69.)

olur ve bunlardan birisinin vâcpliği, diğerinin mümkün olmasını gerektirir. Bu da vâcibin taaddüd etmesi sonucuna yol açacağı için muhaldir. Bunlardan birisinin imkânı ise vâcibin vücûdunun veya hakîkatinin kalkmasına sebep olacaktır. Bu ise, Hakk'ın vâcpliğiyle tamamen ters bir durumdur. Eğer onun vücûdu zâid olursa mâhiyetiyle bile olsa illetlenecektir. Bu da vücûdunun vücûduna takaddümü gibi imkânsız bir durumu meydana getirecektir.⁵⁰⁷

⁵⁰⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 187.

II. BİR VE ÇOK İLİŞKİSİ

Birliğin en büyük esas olduğu bir sistemde, çokluğun tanımını yapmak ve onun özelliklerini belirtmek de bir o kadar önemli meseledir. Çünkü sûfiler, bir taraftan Zorunlu Varlık dışında herhangi bir vücûddan söz etmezken, diğer taraftan halihazırdaki mevcûdatı, yani çokluğu/kesreti açıklamak durumunda kalmışlardır. Bu kesreti izah etmek için de birtakım yollar izlemiş ve bazı prensipler ortaya koymuşlardır. Vahdetin tüm dereceleri izah edilirken, Hakk'ın zâtı, esmâsı, sıfatları, ilmi ve bunlar arasındaki ilişkinin de yorumlanması gerekmiştir. Hakk'ın esmâ ve sıfâtı gündeme gelince bunların tecellîgâhları olan âlem devreye girmekte ve bu noktada vahdet ile kesret ilişkisinin Hak-âlem münâsebetinden ibaret olduğu ortaya çıkmaktadır. Muhakkik sûfilerin birlik anlayışı, Tanrı'nın âlemle ilişkisini, bu birlik fikrini koruyarak izah etmeye dayalıdır. O halde sûfilerin "bir", "çok" tanımları ve bunlar arasındaki ilişkiden bahsetmek gerekmektedir.

A. BİRLİK VE ÇOKLUĞUN MÂHIYETİ

Vahdet sözlükte bir ve tek olmak, tek kalmak anlamındaki *va-ha-de* (واحد) kökünden mastar olup "birlik, teklik, bütünlük" anlamında, kesretin karşıtıdır. Vahdet, "varlığa bir (vâhid) adını vermeyi sağlayan mânâ" diye tarif edilmektedir. Vahdetle vâhid arasındaki ilişki, vücûdla mevcûd arasındaki ilişkiye benzer. Vücûd gibi vahdet de zihinlerde ilk olarak yer eden, anlamı apaçık, önsel kavramlardandır.⁵⁰⁸ İbn Sînâ, vahdet konusunda öncelikle bir güçlüğü dikkat çekmektedir. Bu güçlük, çokluğu kullanmadan birlik tanımının yapılamamasından kaynaklanan bir güçlüktür. "Bir, zorunlu olarak çoğalmayandır" dediğimizde, birin açıklamasında çokluğu kullanmış oluruz. Buna göre çokluğun birle tanımlanması kaçınılmazdır. Çünkü bir, çokluğun ilkesidir, onun varlığı ve mâhiyeti bir'dendir.⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ Durusoy, Ali, "Vahdet", *DİA*, İstanbul 2012, c. XLII, s. 430.

⁵⁰⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, s. 93. Kindî'ye göre, bir sayı değil, sayının ilkesidir. Çünkü sayı, birlerden oluşur. Bir başka deyişle, birlerden oluşan büyüklük, birler ve birler kümesinden meydana

Nitekim Fenârî'nin naklettiği şu şiir, birliğin, çokluğun kaynağı olduğuna ve aslında çokluk olarak görünenin birlikten ibaret olduğuna işaret etmektedir:

فلما أضاء الليل أصبحت شاهداً بأنك مذکور و ذکر و ذاکر

*Gece aydınlanınca şâhid olarak sabahladım ki, Mezkûr, zâkir ve zikir sensin*⁵¹⁰

Kayserî, birlik ve çokluğu aklî kavramlar olarak değerlendirmektedir. Zira hâriçte bulunan şeylerin bunlardan soyutlanması mümkün değildir.⁵¹¹ Dolayısıyla bunların her ikisi de hâricî gerçeklikleri bulunmayan küllî ve îtibârî hakikatlerdir. Fenârî ise genellikle vahdetin kavramsal tarifleri üzerinde durmaz. Onun birlik konusunda ağırlık verdiği husus, Hakk'ın birliğini ve onun birliğinin çeşitlerini izah etmektir. Hakiki birliği bilmek eşyaya, yani çokluğa bütüncül ve birleştirici bir bakış açısı geliştirmeye yaramaktadır. Müellif, bunu, "vücûda ehadiyet gözüyle bakıp kesret mukabilinde vahdeti görmek" diye tanımlayarak, esmâ ve mazharlara da vâhidiyet gözüyle bakar ve bunların her birinin kesretin birer vasıtası olduğunu görmek gerektiğine dikkat çeker. İşte bu, gizli ve açık şirki yok eden bir tevhid tanımıdır.⁵¹² Dolayısıyla, birliği ve çokluğu hakîkî vechesiyle müşâhede etmek, şirkten berî ve sağlam bir îmânın en temel gereğidir.

B. VAHDET ÇEŞİTLERİ

Muhakkikler tarafından pek çok taksime tâbi tutulan birliği, Dâvûd-ı Kayserî, "hâriçte bulunan hiçbir mevcûdun kendisinden hâlî kalamayacağı aklî mânâ"⁵¹³ olarak tanımlanmıştır. Birliğe dair çok sayıda çeşidin zikredilmesi, Hakk'ın kesretle ilişkisini açıklayabilmek içindir. Çünkü Cenâb-ı Hakk'ın, ehadiyet de denilen zâtî birliği açısından hiçbir şeyle münasebeti yoktur. Âlem bir diğer birliği olan vâhidiyetinin bir tecellîsidir. Fenârî, bu çok çeşitli birliğin Hakk'ın bizim idrâkimize

gelmektedir. Buradan hareketle Kindî, ilk sayının "iki" olduğunu söylemektedir. (Bkz.: Kindî, Yakub b. İshak, *Felsefî Risâleler*, çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 44.)

⁵¹⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 681.

⁵¹¹ Bkz.: Kayserî, Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed er-Rûmî, *Şerhu Kasîdeti'l-mîmiyye*, nşr.: Mehmet Bayrakdar, A.Ü.İ.F.D., sy. 32, Ankara 1992, s. 65.

⁵¹² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 543.

⁵¹³ Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık*, s. 80.

konu olabilmesi için gerekli olduğunu belirtir. Zirâ O'nun zâtı, mutlak vahdeti açısından tüm kayıtlardan müstağnîdir. İnsan ise isti'dadı, mertebesi ve halleri bakımından mukayyedir. Bu sebeple yalnızca mukayyed olanı kabul edebilir.⁵¹⁴ Dolayısıyla Hakk'ı mutlak vahdeti/ehadiyeti açısından bilemez. Tanrı'nın idrâk edilebilmesi onun mahzâ ehadiyeti açısından mümkün değilken, isim ve sıfatlarının birliği ile mümkündür. Muhakkiklerin çok sayıda birlik çeşidinden söz etmesi, bu idrâkin sağlanabilmesi içindir.

Fenârî, *Misbâhu'l-üns*'te oldukça geniş yer ayırdığı "vahdet"i iki kısımda ele almaktadır. Fenârî'nin bu taksiminin hemen hemen aynısına Dâvûd-ı Kayserî'de de rastlanmaktadır.⁵¹⁵ Buna göre vahdet, hakîkî ve adedî olmak üzere ikiye ayrılır.

1. HAKÎKÎ VAHDET

Hakîkî vahdet, ne aklî ne de vücûdî olarak mukâbilinde bir kesret düşünülmemeyen vahdet türüdür. Bu da zâtî-hakîkî ve zâtî-nisbî vahdet olmak üzere ikiye ayrılır:

Zâtî-Hakîkî Vahdet: Vâhidin yalnızca kendisi için bir olması, bu birliğin ona bir sıfat veya hüküm olarak verilmemiş olmasıdır.⁵¹⁶ Bu tür vahdet, Hakk'ın hüviyetine tekâbül etmekle birlikte, onda herhangi bir değişim söz konusu olmaz.⁵¹⁷ Burada bahsi geçen birlik, herhangi bir sayı vasıtası olmaksızın zâta katılan/ lâhık bir şeydir. Hatta zâtın aynıdır. Bu özellik onu diğer tüm vahdet çeşitlerinden

⁵¹⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 182.

⁵¹⁵ Dâvûd-ı Kayserî birliğin üç çeşidinden söz eder. Bunlardan ilki, bir şeyi o şey yapan zâtî birliktir ki, bu, "ehad" lafzıyla ifade edilir. Vâhid de denilen ikinci tür birlik, o şeyin bir yönüyle aynı, bir yönüyle gayrıdır. Kayserî vahdetin bu çeşidini kendi içinde iki kısma ayırır. Birinci kısımdaki birlik iliştiği şeyi diğerlerinden ayrı bir hüküm sahibi yapar. Müellif bunlara iki, üç, dört gibi sayıların birliğini örnek verir. İkinci kısımdaki birlik ise mevcûdlara ilişkin cinsî, nev'î ve şahsî birlik türleridir. (Bkz.: Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık*, s. 80-81.) Dolayısıyla Kayserî'de, birinci tür vahdetle birlikte ikinci tür vahdetin iki çeşidi toplam üç çeşit vahdete tekâbül etmektedir. (Benzer bir taksim için bkz.: Ahmed İlâhî, *Mevâcidü'z-zevk*, vr. 79a.) "Hazret-i şârih" olarak bilinen İsmâil Rusûhî Ankaravî de *Tâiyye*'ye yaptığı şerhinde zât için onun birliğini ifade etmek üzere başka bir üç hazretten bahseder. Ona göre, bu üç hazret ehadiyet, marîyet ve vitriyettir. (Daha fazla bilgi için bkz.: Ankaravî, İsmail Rusûhî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsîd-ı alîyye fî şerhi't-Tâiyye)*, haz.: Mehmet Demirci, Vefa Yay., İstanbul 2008, s. 163-164.)

⁵¹⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 176.

⁵¹⁷ Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 35a.

ayırmaktadır. Hakîkî vahdette, diğer iki çeşitte olmayan önemli bir özellik şudur ki, zâtın aynı olan bu vahdet, her bir hakikat ve taayyüne sirâyet etmiştir. Bu, ehadî cem'in sirâyetinin zorunluluğu ile gerçekleşir. Fakat burada mündemiç olan nispetlere itibar edilmez. Bu nedenle, zâtî-hakîkî vahdet, kendisinde ne bilkuvve ne de bilfiil herhangi bir taaddüd vehmi söz konusu olmadığı gibi kesretin mebdei de değildir.⁵¹⁸ Bu özelliği ifade etmek için "on tane nesneye bakan tek göz" benzetmesi yapılmaktadır.⁵¹⁹ Çünkü göz, kendi zâtında birdir, fakat müteallık olduğu yerler, yani baktığı nesnelere açısından çoğalmaktadır.

Zâtî vahdet, daha sonra detaylı olarak izah edeceğimiz üzere Hakk'ın zâtî birliğini, yani ehadiyetini tanımlamak için kullanılır. Bu sebeple "ehadiyet" diye de isimlendirilir. Ehadiyetin müteallık zâtın bâtinliği, mutlaklığı ve ezeliyetidir. Ehad isminin selbe nispeti, sübûta nispetinden daha uygundur.⁵²⁰

Fenârî, hakîkî vahdete ait olan cem'i-ehadî-ilâhî hükmün sirâyeti sayesinde her türlü tahakkukun gerçekleştiğini zikretmektedir. Müellifin zâtî vahdetle ilgili dikkat çektiği bir diğer husus da, Hakk'ın ehadiyetini ifade etmek için kullanılan vahdet kavramının onu her türlü varlıktan tenzih etmek için kullanılmasıdır.⁵²¹ Fenârî, bunu Tasavvuf kültüründe çokça kullanılan "Allah vardı, onunla beraber

⁵¹⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 177.

⁵¹⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 33, 90, 192. Ayrıca bkz.: Fenârî, *Şerh-i Rubâi-yi Şeyh-i Ekber*, s. 43.

⁵²⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 178, 318.

Yalnızca Hakk'a mahsus olan ehadiyet, tüm âlemin temel esası olmasının yanında, ibadet ve kullukta da elde edilmesi hedeflenen bir gâyedir. Fenârî, ibadetlerde ehadiyetin tahakkuk ettirilmesini, duanın âdâbı üzerinden izah etmektedir. Buna göre, marifetten nasîbi olmayan ve duâ sırasında sahîh bir zihni ve kalbi hazırlık/istihzâr sağlayamayanlar, Hakk'a duâ etmiş sayılmazlar. Bu yüzden de duâlarına icâbet olunmaz. Duâya açılan elin biri, duâ edenin zâhirî teveccühünün tercümânıdır, diğeri de bâtinî yönelişinin. Dil ise hepsinin tercümânıdır. Elin yüze sürülmesi ise teberrük için olduğu gibi, ruh ile beden arasındaki hakikat-i câmiaya dönüşe bir uyarıdır. Yüz aynı zamanda Hakk'ın ezeli ve ebedî ilmindeki ayn-i sâbiteden kinâyedir. Çünkü bir şeyin yüzü/vechi hakikatidir. Yüz, hakikatin mazharıdır. Duada elin yüze sürülmesi bir bakıma bir şeyin hakikatiyle yani a'yân-ı sâbitesiyile birleşmesi, kesret yönünden sıyırılması demektir. [Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 554. (Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, tahkik ve trc.: Hasan Kamil Yılmaz, Mebkam Yay., İstanbul 2010, s. 47)'den naklen.] Dolayısıyla duanın kabul şartlarından biri, dua edenin mâsivâdan kurtularak, ehadiyet haliyle Hakk'a teveccüh etmesidir. Bu halin fizikî tezâhürü ise, iki el ile yüzün birleşmesi, yani duadan sonra ellerin yüze sürülmesidir.

⁵²¹ Konevî, vahdet tabirinin Hakk'ın vücûdu için kullanımı hususunda "Hak, mukâbilinde kesret düşünilemeyen hakîkî birlik ile birdir (vâhid). Bizim bu vahdet sözüümüz, onu tenzih etmek ve birliğini anlaşılır kılmak içindir. Yoksa bu perdeli zihinlerin anladığı şekilde bir vahdet kavramına delâlet etmez" demektir. [Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 19, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 21.)] Konevî burada Hakk'ın mutlak varlığı için vâhid sıfatının kullanımının, onun mahzâ vücûduna tam delâlet etmediği için ilave bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmiştir. Vahdet sıfatı burada, daha ziyade ehad anlamı vermek için kullanılmıştır.

hiçbir şey yoktu. Şu anda da aynı o şekildedir"⁵²² sözüyle açıklar. Zira her kayıtlı ve çoğalmış varlık, mutlak birden sonra gelir. Müellife göre, esasen, Hakk'ın mutlak varlık olduğunun ispatından sonra, ona herhangi bir şeyin ortak olmayacağını yani onun bir olduğunu söylemeye lüzûm yoktur. Allah'ın birliğinden söz etmek, onun birliğini vurgulamaktan ziyade, onu yüceltmek ve tazim etmek içindir. Fakat bu birlik türü, perdeli zihinlerin yalnızca kesretle mukayese ederek anladığı tarzda bir vahdete delâlet etmez. Çünkü Hakk'ın zâtında, cem'iyetinde, tüm husûsî mevcûdatın ona müntesip olması konusunda, hüviyeti bakımından tüm husûsiyetlerden müstağnî olmasında, zâtıyla kâim olmasında ve tüm kemâlâtında mislinin bulunması mümkün değildir.⁵²³

Zâtî-Nisbî Vahdet: Bu vahdet, zâtın nispet veya hükümlerinin zâta nispet edilmesi yönüyle birliğidir. Ancak bu nispet ve hükümler, zâta her birinin kendi kimlikleriyle/hüviyetleriyle nispet edilmezler. Bu zâtî-nisbî vahdet türünde Hak kendisini, vahdetini, mertebesini ve ilmîni kendisiyle bilir. Buradan kesret yayılır ve Hakk'ın âlemlerle ilişkisi, ondan müstağnî olmakla birlikte gerçekleşmeye başlar. Burada vahdet, bir nispet ve sıfattır.⁵²⁴ Nispet ve sıfatlar vâhdâniyet makamı ve esmâ ve sıfât mertebesinde çokluk özelliğindedir, fakat hakikatleri tek ve birdir, kesret hükümlerinden tamamen uzaktır. Bu tür vahdet, ma'kûl/aklî kesreti bilfiil olarak kapsamaktadır.

Nisbî vahdet, vâhidiyet olarak da adlandırılır. Vâhidiyet, zâtın zuhûrundaki taalluktur. Müteallık ise sonsuz nispetlerin zâtın ilk rütbesinde dürülmesi, ikinci mertebede de bu nispetlerin taayyünlerinin tafsilinin gerçekleşmesidir. Burada kesret

⁵²² Bkz.: Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. II, s. 119-120. Hadîsin İbn Arabî'deki yorumu için bkz.: Kurt, Ali Vasfî, *Endülüste Hadis ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 606-607. Hadîse yapılan "şu anda da aynı o şekildedir" ilavesi hakkında ayrıca bkz.: Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000, s. 91.

⁵²³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 179.

Atpazârî bu tarz vahdetin genel olarak vahdet dendiğinde akla gelen adedi, cinsî, nev'î, sıfatî, zâtî, arazî, cevherî bir birlik olmayıp bilakis, gerçek birlik olduğunu ve onun herhangi bir birlik türüyle temsil edilemeyeceğini ifade etmektedir. Mezkûr vahdet, hakîkî mutlaklıkla mutlaktır. Ayrıca o, hem kendinin aynı hem de Hakk'ın aynıdır. (Bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 36a.)

⁵²⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 176. Sûfîler ehadiyetin tümel görünümünde görünmesini vâhidiyet olarak adlandırmaktadırlar. (Bkz.: Burchardt, Titus, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, trc.: Fahreddin Arslan, Kitabevi Yay., İstanbul 1995, s. 67.)

bilfiil olarak değil, bilkuvve olarak söz konusudur.⁵²⁵ Tıpkı her birleşik varlığın muhtevâsında basitlerin/tikellerin olması gibi, her varlığın veya her bir çokluğun içinde de birlik/vahdet bulunur. Her şeyde bulunan bu birlik mutlak Bir'in şahidi ve kanıtıdır. Bu, şu beyitte veciz bir şekilde dile getirilmektedir:

ففي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

*Her şeyde onun için bir delil vardır ki, O'nun vâhid olduğuna delâlet eder.*⁵²⁶

2. ADEDÎ VAHDET

Aklî ve vücûdî olarak kesretin zıddı, karşıtı olan vahdet türüdür. Burada vahdetin sayıya nispetle bir hükmü vardır ki, bu da onun kendi şe'nindedir.⁵²⁷ Adedî vahdet, tam olarak karşıtı olmasa da, nisbî kesretle birlikte akledilir. Adediyetin cinsî, nevî ve şahsî olmak üzere kısımları vardır.⁵²⁸ Adedî vahdet, kesretin zıddı olduğu için bir bakıma kesretin menşei olarak da değerlendirilir. Çünkü her şeyin vahdeti kendi cinsinden olan şeylere nispetle tespit edilir. Mesela şahsın birliği şahıslara nispetle, nev'in birliği diğer nevi'lere nispetle değer kazanır. Yani, bir şeyin vahdeti, bir başka şeyle kıyaslanarak veya ona izafe edilerek bilinir.⁵²⁹

Burada şunu belirtmeliyiz ki, Ekberî gelenekte vahdetin bu kadar çeşidinin sayılması, varlıkta esas olanın birlik olduğuna ve çoklukla nitelenen şeylerin de nisbî ve izâfî bir varlığa sahip bulunduğuna işaret etmek içindir. Bahsi geçen birlik anlayışı da, Hakk'ın birliğinin ve tevhidin anlaşılmasının bir vasıtasıdır. Buraya kadar birlik türlerini ana hatlarıyla ifade ettikten sonra, Hakk'ın birliğini, bahsi geçen birlik türleri çerçevesinde ele alabiliriz.

⁵²⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 178.

⁵²⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 46. Bu beyit kelâm-ı kibâr olarak Ekberî gelenekte yaygın olarak kullanılmaktadır.

⁵²⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 177.

⁵²⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 177.

⁵²⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 178.

3. HAKK'IN BİRLİĞİ

Hakk'ın, Vâcibü'l-Vücûd olan varlığı, zâtının illetsiz, yani bizâtihi kâim olması (kayyûm) şeklinde tarif edilmektedir. Fenârî, bu tarifte dikkat çekilen kayyûmiyetin Hakk'ın aynı zamanda eşsiz olan birliğini de ifade ettiğini belirtmektedir. Çünkü o, tevhidi tanımlarken, Hakk'ın kayyûm olan azameti ekseninde birtakım ilkelerin varlığından söz eder. Ona göre tevhid, sözlükte tefrîd/tek kılma, zevk ehlinin ıstılahında ise, Vücûd-ı Mahz'ı, onun "kayyûm" olan azametine göre düzenlenmiş birtakım ilkeler ve bir tertip ekseninde birleme (tefrîd/ferd haline getirme) ilmidir. Bu tarifte azametinin mânâsı, Hakk'ın her şeyi kuşatması, her şeyin onun katında hazır olması ve ona yakınlıkta en üst derecede olmasıdır. Zira her şey, Hakk'ın ilminde sübût halindedir, yani mücmel bir halde vahdet üzere mevcûddur. Kayyûmiyetinin mânâsı ise, Hakk'ın kıyâmının/kâimliğinin ve vücûdunun bir başka şeyle alakasının olmamasıdır. Bundan dolayı o, bizâtihi kâim olduğu gibi, aynı zamanda başkalarını da ikâme edendir.⁵³⁰

Vâcibü'l-Vücûd'un illetsiz olması, yani varlığında bir sebebe muhtaç olmaması ve yine bizzat kâim olması onun birliğinin birer işaretidir. Bu bakımdan Fenârî, Hakk'ın bu özellikleri üzerinden tevhidi tanımlama yoluna gitmiş olsa gerektir. Mutlak Vücûd olan Hakk'ın birliği de onun mutlaklığıyla irtibatlıdır. Zira mutlak varlığın hiçbir kayıt, vasıf, isim ve ihtilaf içermemesi onun birliğini ifade eder. Zâtî vahdette ne hâricî ne de aklî herhangi bir terkihi yoktur. Çünkü akıl, akledicilik özelliğiyle kayıtlıdır. Halbuki zâtî birlikte hiçbir kayıt bulunmaz. Bu zâtî vahdet itibarıyla vücûdun hiçbir faslı, misli ve tanımı yoktur. Bir zıddı veya benzeri olmamakla birlikte mukâbilinde adem-i mahz vardır.⁵³¹

Fenârî'nin, Hakk'ın birliğinin doğru anlaşılmasını ve tevhidin hakîkî mânâda tanımlanmasını oldukça önemseydiği görülmektedir. Nitekim şârihimiz, İbn Arabî'nin "Künnâ hurûfen âliyât/bizler yüce harfler idik" şeklinde başlayan bir rubâisine şerh olarak kaleme aldığı risâlesini, tevhidin hakîkatinin kat'î biçimde kavranması için bilinmesi gereken kaidelere tahsis etmiştir. Bu kaidelerde ise eşyânın vücûdunun

⁵³⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 173.

⁵³¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 169-170.

Hakk'a dayandığını, gerçek varlığın, farklı görünümünde ortaya çıksa da hakîkate bir olan Hakk'ın varlığı olduğunu ve bu çerçevedeki konuları açıklamaktadır.⁵³²

Fenârî Hakk'ın birliğini, birlik çeşitlerinde ele aldığı üç çeşit vahdet açısından izah etmektedir. Buna göre Hakk'ın birliğinin üç mertebesi vardır:

Birinci meretebe: Ehadiyetle aynı olan bu mertebede vahdet, Hakk'ın bir sıfatı değil onun zâtıdır. Bu tür birliğin zıddı çokluk değil, bilakis varlığın mukâbili olan ademdir ki, adem herhangi bir şey ifade etmez.⁵³³ Muhakkikler, isim, sıfat ve taayyünlerden hiçbiri söz konusu olmaksızın ve bunların varlıkları kesinlikle dikkate alınmaksızın, ilâhî zâta "ehad" ismini vermektedirler.⁵³⁴ Ehadiyet mertebesi ise zâtın bu ismi aldığı meretebe ve Hakk'ın bu yönünü ifade eden bir sıfatıdır. Dolayısıyla bu çeşit birlik ontolojik bir birlik olduğu için onun zıddı olmadığını söylemek mümkündür. Bu mertebede Hakk'ın taayyünü, onun vücûdunun mâhiyete ya da hüviyete bitişmesi ve onunla husûsleşmesi demektir. Onun bu taayyünü vahdetinin aynı, vahdeti de hakîkatinin aynıdır. Zâtı ne farklılaşır ne de zâil olur. Bu mertebede, onun zâtına herhangi bir taayyünün iştirak etmesi imkânsızdır. Çünkü ehadiyet, tüm itibarların düştüğü bir meretebe olduğu gibi, aynı zamanda zâtın bâtnlık, mutlaklık ve ezeliyet yönüne de taalluk etmektedir. Bu mertebede, Hakk'ın vahdeti, kemâlin en yüksek noktasındadır ve mukabilinde hiçbir kesret tasavvur edilemez.⁵³⁵ İbn Arabî,

⁵³² Bkz.: Fenârî, *Şerh-i Rubâî-yi Şeyh-i Ekber*, s. 42-48. Fenârî'nin bu risâlesinde şerh ettiği, İbn Arabî'ye ait olan Rubâî şudur:

متعلقات في نري أعلى القل كنا حروفاً عاليات لم نقل
والكل في هو هو فسل عمن وصل أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو

*Bizler henüz söylenmemiş yüce harfler idik Tepelerin en yüksek zirvesinde asılı
Orada ben senim, biz sen, sen osun, Her şey ondadır onda öyleyse vâsil olandan sor*

Fenârî bu rubâînin şerhinde, varlığın henüz vücûd bulmamış ve Hakk'ın ilminde sübût halinde olan ayn oluşunu ve burada tamamen vahdetin hüküm sürdüğünü izah etmektedir. Dolayısıyla rubâî tevhidî ve birliği tam ve veciz olarak izah eden bir dördlüktür. (İbn Arabî'nin oldukça meşhur olan bu rubâîsinin onun hangi eserinde geçtiğini tespit edemedik. Nitekim Fenârî'nin bu rubâîye şerh olarak yazdığı risâleyi Farsça'ya çevirip, tahkikli olarak neşreden Muhammed Hâcevî ve bu risâleyi Türkçe'ye tercüme eden Semih Ceyhan da rubâînin yer aldığı eser hakkında bir açıklama yapmamışlardır.)

⁵³³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 300.

⁵³⁴ Uludağ, Süleyman, "Ahadiyet", *DİA*, İstanbul 1988, c. I, s. 484. Ayrıca bkz.: Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 652.

⁵³⁵ Ehadiyette tüm itibarların düştüğünü söyleyen Fenârî, Hakk'ın sadece küllî ve cüz'î nispetlerinde çokluğun düşünülebileceğini belirtmektedir. (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 166.)

Hakk'ın ehadiyet yönüne "O, birliksiz birdir" diyerek işaret etmektedir. Çünkü bu mertebede Hakk'a "bir" demek, bu tarz birlikle çelişmektedir.⁵³⁶ Metafizliğini vahdet-kesret ilişkisi üzerine kuran Kindî ise, vahdeti zâtî/hakîkî ve arazî/mecâzî şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre, yalnız Tanrı'nın vahdeti zâtîdir. Dolayısıyla yalnız Tanrı gerçek bir olup onun hakkında hiçbir yönden çokluk düşünülemez.⁵³⁷

Mutlak Vücûd'un, merâtib-i vücûd içerisinde ehadiyyet-i cem' mertebesindeki durumunu ifade etmek için bu birlik türü kullanılmıştır. Bu mertebenin, biri hüviyetinin gaybına dönük, diğeri de kesrete dönük olmak üzere iki yönü vardır. Burası birinci vechin ehadiyetinin, ikinci vechin de vâhidiyetinin yayıldığı hakiki vahdetin aynıdır.⁵³⁸

İkinci mertebe: Vahdetin, vâhidin bir sıfatı olarak ele alındığı mertebedir. Bu mertebe, "nispet, sıfat ve izafetlerin vahdeti" diye isimlendirilir ve Hakk'a Allah ismi açısından izafe edilir. Allah ismine izafe edilmesi, bu ismin tüm esmâ ve sıfâtnın kaynağı ve cumhûrun bildiği vahdet ve kesretin de kökeni olmasından kaynaklanmaktadır.⁵³⁹ Muhakkiklere göre, vahdetin bu kısmında değerlendirilen *el-ehadü'l-vâhid* kavramı "Ba'lbekke" gibi mürekkebe bir isimdir.⁵⁴⁰ Bu da, bu tür vahdetin hem ehadî hem de vâhidî özellikler taşıdığını göstermektedir.

Üçüncü mertebe: Vahdetin, kendisine hükümlerin iltihâkının söz konusu olmayışı açısından ele alındığı mertebedir. Bu hükümler iki kısma ayrılır. Birisi vahdette taakkul edilir, fakat zuhûru, bir veya daha fazla şarta bağlıdır. Bununla beraber bu birlik, zât ile onları bil kuvve kapsar. Vahdet, ikinci kısım sıfat ve hükümleri ise, zâtıyla kapsamaz. Bunlar mutlak vahdetin anlamından hariç birtakım şeyler ile ona izafe edilir ve ilhak olunur. Bu durum vahdetin içerisinde nisbî bir kesret taşımasıyla izah edilmektedir. Mesela birin, ikinin yarısı, üçün üçte biri

⁵³⁶ Bkz.: İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *Kitâbü'l-yâ' (Resâilü İbn Arabî içinde)*, tah.: Muhammed Abdülkerim en-Nemirî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s. 111.

⁵³⁷ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 28-29. Ayrıca bkz.: Durusoy, "Vahdet" c. XLII, s. 430.

⁵³⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 317.

⁵³⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 174; Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak, *el-Fükûk*, neşr.: Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1371, s. 199, (*Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002, s. 73.)

⁵⁴⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 331.

olması, vahdetin kesreti ihtivâ etmesine örnek olarak verilmektedir.⁵⁴¹ Kesretin zıddı olan, fiilin fâilinin ve kesretin kendisiyle zuhûr ettiği mahallinin birliğinden dolayı bu merteye, fiiller mertebesine aittir.⁵⁴² Fiil aslında birdir ve Hakk'ın eseridir. Herhangi bir başkasının, fiilde mâhiyeti açısından tesiri yoktur. Fakat bu bir tek fiil, teessür eden mahallerden farklı fiiller kazanır.⁵⁴³

Molla Fenârî'nin bahsi geçen vahdet taksimini eserinde, gerek vücûd mertebeleri bahsinde, gerek esmâ ve sıfâtın Hakk'a nispet edilmesinde ve gerekse yaratma ve zuhûr konularının izahında kullandığını görmekteyiz. Bu husus, ilm-i ilâhî veya marifetullah ilmi denilen sistem içinde, birliğin en önemli unsur olduğunu, bu sisteme dair tüm prensiplerin bu birlik anlayışını korumak ve izah etmek için konduğunu göstermektedir. Zira her türlü vasıf ve nitelemeden uzak olan Mutlak Varlık'ın vahdetle nitelenmesi, onun bu özelliği ile çelişir gibi görünmektedir. Muhakkikler söz konusu çelişkiyi gidermek için, bu vasfın ona zâtın farklı mertebelerinde verildiğine dikkat çekmektedirler. Vâhidlik özelliği, Hakk'a onun mebdeiyetinin başlangıcı olan taayyün-i evvel mertebesinde, izafe edilmektedir. Vahdetle birlikte vâcipliği, varlığı ve bahsettiğimiz mebde'liği, onun kendisini kendisiyle kendisinde bilmesi yönüyle itibara alınır.⁵⁴⁴ Zira onun kendisini bilmesi tüm eşyâyı bilmesinin sebebidir. Kısaca, vahdet de içinde olmak kaydıyla, "şey" olarak tabir edilen tüm mevcûdat, Hakk'ın kendisini bilmesinin bir neticesidir.

Vahdet-i vücûd ekolü mensuplarından Abdülganî Nablusî, Hakk'ın varlığının değişmeyen bir/ferd olduğunu, fakat farklı mertebelerde, farklı görünümler kazandığını sayı-sayılan ilişkisi üzerinden açıklamaktadır. Ona göre bütün yaratılmışlar sayı mertebelerine benzer, çünkü sayılar manevî ve itibârî şeylerdir. Mutlak Varlık da, bütün sayılarla sonsuza dek sayılanlara benzemektedir. Çünkü Mutlak Varlık sadece birdir. Bu bir, herhangi bir sayı mertebesiyle sayıldığında, merteye değişir; bu durumda bir, kendisini sayan merteye itibarıyla başka bir

⁵⁴¹ Fenârî'ye göre Hak, kendisini tavsif eden tüm sıfatları kendinde toplu olarak bulundurmaktadır. Bunlar, kendi hüviyetleri açısından bakıldığında çok olarak görünseler bile Hak'ta cem' halinde buldukları için aslında hepsi bir bütündür. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 559.)

⁵⁴² Konevî, *el-Fükûk*, s. 200, (*Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 74.)

⁵⁴³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 174.

⁵⁴⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 254.

mertebeyle sayıldığından farklı bir şey olmuştur. Kendiliğinde ise birdir, değişmemiştir.⁵⁴⁵

Fenârî, Hakk'ın birliğini bu şekilde üç mertebede incelemesinin yanında, ehlullahı da Hakk'ın vahdetini değerlendirme noktasında beş sınıfa ayırmaktadır. Fenârî'nin Cendî'den naklettiği bu görüş, İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'deki şu ifadesinin yorumundan çıkmaktadır: "Hakk'ın ihsanları ve lütufları, yalnızca bir ilâhî tecellî ile meydana gelebilir. Varlıkta bunun dışında bir şey söz konusu değildir."⁵⁴⁶ İşte Fenârî, eşyâyı bu bakış açısıyla, ehlullahtan yalnızca bazı seçkin kimselerin (âhâd) değerlendirdiğini ve böyle kimselere itimat edilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü bunlar, ehlullahın umûmundan en hâssın hâssının hulâsasının pâk olanlarıdır (safâu hulâsati hâssati'l-hâssa). Müellif burada "âhâd", "hâssa", "hâssatü'l-hâssa", "hulâsatü hâssati'l-hâssa" ve "safâu hulâsati hâssati'l-hâssa"dan ibaret olan beş grup kimsenin, varlığa Hakk'ın birliğini görmek üzere, nasıl baktıklarını ele almaktadır. Buna göre:

1. Âhâd olan kimseler, kâmillerdir ve tüm nîmetlerin Hak'tan, fakat Hakk'ın dışında bir sebeple geldiğini düşünmektedirler. Bu kimseler vahdeti Hakk'ın bir sıfatı olarak görmekte, onun birliği yanında eşyâyı da görmektedirler.

2. Hâssa olarak isimlendirilen kimseler, vahdeti görürler ve orada muvahhidin/birleyeninin, muvahhadin/birleneninin ve tevhidin yalnızca aklî bir çokluğu olduğunu bilirler.

3. Hâssatü'l-hâssa olanlar, kesrette vahdeti görürler ve bu ikisi arasında bir başkalık (gayriyyet) olmadığını bilirler.

4. Hulâsatü hâssati'l-hâssa olan kimseler vahdette kesreti görürler.

5. En sonda yer alan ve safâu hulâsati hâssati'l-hâssa olarak isimlendirilenler ise, son iki grubun müşâhedesini birleştirerek, vahdette kesreti, kesrette de vahdeti görüp, bunların birbirinin aynı olduğunu bilen kimselerdir. Bu beş grubun en üstünü de bu sonuncu gruptur.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 227.

⁵⁴⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 48.

⁵⁴⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 443-444, (Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, s. 259-260'dan naklen)

4. BİR-ÇOK İLİŞKİSİ VE SUDÛR

Mutlak ve vâcip olan Hakk'ın varlığı tüm eşyâyı ihâta eden, umûmî bir hakîkattir. Bu sebeple onun varlığı dışında herhangi bir "şey"den söz etmek, onun bu şekilde Mutlak Varlık olarak kabul edilmesiyle çelişir. Ancak şu var ki, halihazırda, bir tarafta varlığı kendi zâtı ile aynı olan Zorunlu Varlık bulunurken, diğer tarafta ise hakîkatte bir varlığı olmayıp, Mutlak Varlık'ın nurunu yansıttığı ölçüde vücûd sahibi olan "mümkinat" bulunmaktadır. İşte muhakkikler, yukarıda bahsi geçen çelişkiyi gidermek üzere, "Bir" ile çok arasındaki irtibatı, Mutlak Varlık'ın mahzâ ehadiyetine uygun şekilde izah etmişlerdir.

Bir ile çok arasındaki bu münasebet pek çok açıdan incelenebilir. Hakk'ın ehadiyet ve vâhidiyeti tanımlanırken de zikredildiği gibi, onun mutlak zâtî birliği, bizim idrâkimizin çok ötesindedir. Dolayısıyla, biz onu isim ve sıfatlarının birliği olan vâhidiyetiyle bilebiliriz. Esmâ ve sıfâtın, tecellî ve zuhûr edebileceği birer mazhara ihtiyacı vardır. Bu durum aslında bir ihtiyaçtan öte, Hakk'ın kemâlinin zuhûr etmesinin bir gereğidir. İşte kemali yansıtmak üzere Hakk'ın varlık nuru, mümkün varlıkların a'yânına yayılır, onlar da kabiliyetleri ölçüsünde bu nuru yansıtırlar. İşte kesret, ana hatlarıyla bu şekilde vücûda gelmektedir. Dolayısıyla vâcip ile mümkün arasında varlık verme-alma şeklinde bir münâsebet söz konusudur. Şu kadar ki, mümkünlerin varlığının kaynağı Vâcip Varlık'tır.⁵⁴⁸ Fenârî'ye göre, âlemde idrâk edilen aklî, rûhânî, misâlî, hayâlî ve hissî sûretlerin tamamı, esmâî hakîkatlerin, ilâhî ve kevnî mertebelerin hakîkatlerinin ve bu hakîkatlerin lâzımlarının sûretleridir. Bu sûretler bir bakıma dönüşen/farklılaşan haller gibidirler. İşte bahsi geçen sûretler, Hakk'ın kemâline delâlet etmek üzere vücûda gelmişlerdir.⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ Fenârî'ye göre, mümkün, yokluğa bakan vechesiyle karanlıkla vasıflanırken, daha sonra vücûd nuruyla aydınlanır ve zuhûr eder. Bu sebeple Hz. Peygamber, "Allah mahlûkatı karanlıkta yarattı, sonra onlara nurunu serpti" buyurmaktadır. (Tirmizî, İmân, 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, c. II, s. 176.) Burada Hakk'ın nurunu serpmesi, vücûdun onlara izâfe edilmesini temsil etmektedir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 416.)

⁵⁴⁹ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 89b.

Muhakkik sūfler, bir ile çok arasındaki ilişkiyi bir diğer açıdan ise şöyle izah etmektedirler: Nasıl ki, bir rakamı ile sayı mertebeleri arasında bir bağlantı var ise, işte aynı irtibat Hak ile mümkinat arasında da mevcuttur. Buna göre Bir'in, kendisinin tekrarı ile sayıları meydana getirmesi dolayısıyla sayıların varlığının bu tekrara bağlı olması gibi, Cenâb-ı Hak da kevnî sûretlerde zuhûr ederek mahlûkatı meydana getirmektedir ve mevcûdların dış dünyadaki varlığı bu zuhûra bağlıdır. Burada zuhûr, birin sayı mertebelerinde tekrarı ile temsil edilmiştir. Ancak nasıl ki bir, sayı mertebelerinde zuhûr ediyor, fakat bir olma özelliğini kaybetmiyorsa, Mutlak Vücûd da mazharlarında zuhûr etmekle, hakîkî birliğinden çıkmaz.⁵⁵⁰

Bu iki bakış açısıyla izah etmeye çalıştığımız Bir-çok irtibatı, çeşitli sudûr nazariyeleriyle açıklanmıştır. Bu teorilerin ana teması, varlığın Mutlak Bir'den çıkıp belli bir tertip içinde âlemi meydana getirmesidir.⁵⁵¹ Genellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın evrenin ortaya çıkışını daha anlaşılır bir sistemle açıklama ihtiyacından doğan sudûr teorisine göre, Tanrı'yı temsil eden Mutlak Bir'den, İlk Akıl çıkmış, ondan da madde sudûr etmiştir. Mutlak Bir'den kesretin sudûrunu muhakkiklerin izahı ise filozoflarınkinden farklılık arz etmektedir. Oldukça bariz olan bu farklılık, Tanrı'dan ilk sudûr edenin İlk Akıl değil, vücûd-ı âmm denilen bir genel varlığın tecellî etmesidir. Gerek filozofların ve muhakkiklerin sudûr anlayışları arasındaki farka⁵⁵² ve gerekse vücûd-ı âmm kavramına daha sonra detaylı olarak temas edeceğimiz için, burada öncelikle sudûrun en temel ilkesi olan "Bir'den bir çıkar" kaidelerini ele almak istiyoruz.

a) Bir'den Bir Çıkar İlkesi

⁵⁵⁰ Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık*, s. 84. Fenârî birin sayı mertebelerinde tekrar ederek değil, dönüşerek (takallub) diğer sayıları meydana getirdiğini düşünmektedir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 235.)

⁵⁵¹ Sudûr terimi hakkında bkz.: Kaya, Mahmut "Sudûr", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII, s. 467-468.

⁵⁵² Mutlak Bir'den çokluğun meydana gelmesini ifade eden sudûr teorisi çoğunlukla İslam filozofları tarafından kullanılırken, sūfler aynı süreci zuhûr olarak adlandırmaktadır. (Zuhûr ve sudûr anlayışları arasındaki fark için bkz.: Guénon, René, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, trc.: Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1989, s.79-85.)

Filozoflar ve muhakkik sūfîler, hâlihazırdaki kesreti yorumlarken bazı temel prensiplerden hareket etmişlerdir. Bu prensiplerin en başında, "*Bir'den yalnızca bir çıkar*" ilkesi gelmektedir. Bu kaide filozofların da savunduğu, kesretin varlığını Hakk'ın birliğine münasip bir şekilde yorumlayabilmek için ortaya konmuş bir prensiptir. Fenârî, bu ilkeyi, ilm-i ilâhînin temel kaideleri (tahkik kaideleri) arasında zikrettiğimiz başka kaidelerle de destekleyerek izah etmektedir. Bu ilkeler, "*Bir şey kendisine zıt bir şeyi meydana getirmez*", "*Bir şeyin sırf varlığı açısından tesiri olmaz*" ve "*Bir şey kendisine zıt ve kendisini nefyeden bir şeyde tesirde bulunmaz*" şeklinde ifade edilen tahkik kaideleridir ki, bunlardan ileride detaylıca bahsedeceğiz. Bunların Tanrı'dan yalnızca birin sâdır olmasıyla ilgili olan yönlerinden şöyle bahsedebiliriz:

Konevî ve Fenârî'nin "*Bir şey kendisine zıt bir şeyi meydana getirmez*" diye ifade ettiği prensibe göre, Tanrı'dan ilk çıkan varlığın ona zıt olmaması gerekmektedir.⁵⁵³ Bu sebeple, bir olan Hak'tan yalnızca ona uygun olan birin sâdır olması gereklidir. Fenârî'ye göre bir şeyin ürünü, yani ondan meydana gelen şey, ondan hâsıl olan eserdir ve onun küllî veya cüz'î lâzımıdır. Lüzûm ister küllî ister cüz'î olsun, lâzımın melzûmun zıddı ve onu nakzedenden bir şey olması muhaldir.⁵⁵⁴ Bu sebeple, Tanrı'dan ilk çıkan şeyin, yani onun küllî veya cüz'î lâzımı olan şeyin, ona uygun olması ve birlik özelliği taşıması gerekir. Bu kaide "*Bir'den bir çıkar*" ilkesinin temeli sayılan küllî/tümel bir kaidedir. Tanrı'dan yalnızca birin sâdır olmasıyla ilgili bir diğer ilke ise, "*Bir şeyin sırf varlığı açısından tesiri olmaz*"⁵⁵⁵ şeklinde ifade edilen tahkik kaidesidir. Bunun anlamı, Tanrı'nın sırf varlığı açısından tesiri olmaz demektir. Buna göre, Hakk'ın tecellîlerinden bir sonuç çıkabilmesi için onu kabul edecek kâbillerin olması lazımdır. İşte bu kâbillerle Hakk'ın irtibatını sağlayacak ve varlık özelliği Hakk'ın birliğine uygun olacak bir vasıtaya ihtiyaç olmaktadır ki, bu da daha sonra detaylı olarak ele alacağımız vücûd-ı âmm'dır (genel varlık). Böylelikle, sadece kendisi olmaklığı bakımından bir sonuç ve ürün çıkmayan varlık

⁵⁵³ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 12, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 14). Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 86. Bir şeyden bir başka şeyin meydana gelmesini ifade eden sudûr teorisine göre, kaynak ile kendisinden çıkan arasında benzerlik olması gereklidir. Buna göre, herhangi bir dış şart ve unsur yok ise, bir şeyden ancak kendisi gibi bir şeyin meydana gelmesi zorunludur. (Bkz.: Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 191.)

⁵⁵⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 89.

⁵⁵⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 16, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 17).

tecellîsinden, bahsi geçen vücûd-ı âmm aracılığıyla, ilâhî ilimde sabit hakîkatlerle birlikte ürün ve netice çıkar.⁵⁵⁶ Fenârî, Konevî'nin "eser, müessir ve onun tesirde bulunduğu şey arasında bir nispettir." sözünü, her bir nispetin tahakkuku kendisinden başka bir şey iledir,⁵⁵⁷ şeklinde açıklamaktadır. Bu noktada Hakk'ın tesiri, yani yaratması onu kâbul edecek hakîkatler ile tahakkuk etmektedir.

Bir'den birin çıktığını izah eden bir başka tahkik kaidesine göre, "*Bir şey kendisine zıt ve kendisini nefyeden bir şeyde tesirde bulunmaz.*"⁵⁵⁸ Bu iki unsur arasında da bir uygunluk yani, münasebet olması gerekir ki, bu durumda Hak'tan yalnızca ona münasip olan "bir" sâdır olmalıdır.

Fenârî, Bir'den bir çıkar ilkesini, onun aksinin imkânsızlığını ortaya koymakla ispatlama yoluna gider. Buna göre, eğer Bir'den bir değil de, iki sâdır olacak olsa, o zaman bu şeyin (Bir'in) iki tane illeti olmuş olur. Kendisi illetin biri ile beraber olduğunda, diğer illet ma'lûlsüz kalır ki, öyle bir durum imkânsızdır.⁵⁵⁹ Dolayısıyla Bir'den yalnızca birin sudûru mümkündür.

İslâm düşüncesinde sudûr anlayışının önemli teorisyenlerinden olan İbn Sînâ da kesreti, "Bir'den bir çıkar" ilkesi ışığında açıklamaktadır.⁵⁶⁰ Ona göre, Tanrı'dan çıkan şey onun birliğine uygun olarak tek olmak durumundadır ve Tanrı aynı zamanda kendisinden sâdır olan şeyin nedenidir. Sudûr teorisine göre her varlık, kendisinden sonrakinin nedeni olur ve tüm varlıklar birbirine bu nedensellik ilişkisiyle bağlıdır. İbn Sînâ, Tanrı'dan çıkan ilk varlığın Konevî'nin düşündüğü gibi "genel varlık" değil, "İlk Akıl" olduğunu söylemiştir. Buna göre İbn Sînâ, illeti sayesinde var olan her bir mümkün mevcudun, varlığı ile illeti arasında ayrılık

⁵⁵⁶ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 239.

⁵⁵⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 133.

⁵⁵⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 152. Abdurrahman Bursevî de, Bir'den bir çıkar ilkesini bahsi geçen bu tahkik kaidelerine bağlamaktadır. (Bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 20b.)

⁵⁵⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 90.

⁵⁶⁰ İbn Sînâ'nun sudûr nazariyesi hakkındaki görüşleri için bkz.: Nabi, Mohammed Noor, "Platinus ve İbni Sinâ'nın Felsefî Sistemlerinde Sudur Nazariyesi" trc.: Osman Elmalı-H. Ömer Özden, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 33, Erzurum 2010, s. 220-227.

"Bir'den bir çıkar" ilkesine, İshrâkî filozof, Sühreverdî'nin sisteminde de rastlanmaktadır. Ona göre, "Işıkların ışığından (nûru'l-envâr) ilk olarak tek bir soyut ışık sudûr etmiştir. Zira nûru'l-envârdan, iki nurun hâsıl olması imkânsızdır. Çünkü bunların her ikisi de ayrı varlıklardır ve birini gerektirmekle diğerini gerektirmek birbirine eşit değildir. Eğer eşit olsaydı, nûru'l-envârın iki yönü olması gerekirdi ki, bu muhâldir. Bu noktada nûru'l-envârdan iki şeyin hâsıl olmasının söz konusu olamayacağı açıkça ortaya çıkmaktadır. (Bkz.: Sühreverdî, Şehâbeddîn Yahya b. Habeş, *İshrâk Felsefesi*, trc.: Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul 2009, s. 133.)

öngördüğü için, varlığın kavramsal birliğini kabul etse bile, tahakkuk etmiş haliyle çokluğunu düşünmektedir. Aynı zamanda bu İlk Akıl, özü itibariyle mümkün bir varlık olduğu için çokluk karakteri taşımaktadır.⁵⁶¹ Fenârî ise, varlığın birliği ifadesiyle, kavramsal birliğin yanı sıra tahakkuk etmiş varlığın da tekliğini ve bunun da Tanrı'nın varlığından ibaret olduğunu kastetmektedir. Dolayısıyla Fenârî, Bir'den bir çıkar ilkesini Tanrı'dan yalnızca ve daima "genel varlık sudûr eder" şeklinde açıklamaktadır.⁵⁶² Buradan hareketle muhakkik sûfler ile filozoflar arasında Bir'den, yani Tanrı'dan sâdır olan bir'in ne olduğu ya da onun isimlendirilmesi konusunda, önemli bir farklılık olduğunu söyleyebiliriz.

Hak'tan sâdır olan ilk şey konusunda muhakkikler ile filozoflar arasında temel bir görüş ayrılığı bulunduğu açıktır. Bu anlayış farklılığının sebebi, ilk çıkan şeyin filozoflara göre, İlk Akıl (el-Aklü'l-Evvel), sûflere göre ise vücûd-ı âmm olmasıdır. Biz burada bu meseleye bir nebze değinmek istiyoruz:

Genel sudûr görüşünde, Bir'den çıkan varlıklar bir silsile teşkil eder. Bunların başında filozofların Tanrı'dan ilk çıkan şey dediği "İlk Akıl" bulunur. Bu sistemin dayanağı Bir'den bir çıkar ilkesidir. Tanrı bir olduğu için ondan ilk çıkan şeyin de bir olması gerekir. Görünür çokluk ise, Bir'den çıkan ve İlk Akıl diye isimlendirilen ilk varlıktaki itibari durumlardan kaynaklanır. Tûsî bunu şöyle izah eder: İlk Akıl'da dört itibar bulunur. Bunlardan birincisi: onun varlığıdır. Bu varlık Evvel'dendir. İkincisi: onun mâhiyetidir, mâhiyeti zâtındandır. Üçüncüsü: Evvel'i bilmesidir; bu Evvel'e bakmasıyla gerçekleşir. Dördüncüsü ise kendi zâtını bilmesidir. Bu da nefesine nazar ile, kendisine aittir. Bu itibarlar ile Evvel'den feleğin sûreti, maddesi, akli ve nefsi sudûr eder.⁵⁶³

Fenârî filozofların bu anlayışlarını eleştirirken onların Hak'tan ilk çıkan şey olarak Akl-ı Evvel'i görmelerinin, Hak'tan bir değil, çokluk sâdır olduğuna delâlet ettiğini belirtmektedir. Bu, onların Hak ile İlk Akıl arasında bir illet-ma'lûl ilişkisi

⁵⁶¹ Kaya, "Sudûr", c. XXXVII, s. 467.

⁵⁶² Türker, Ömer, "'Bir'den Bir Çıkar' İlkesinin Sadreddin Konevî Tarafından Yorumlanması" *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM Yay., Konya 2010, s. 235-236. İbn Sînâ'nın Fenârî'nin sudûr anlayışına tesiri için bkz.: Jansens, Jules, "Elements of Avicennian Influence in al-Fanârî's Theory of Emanation", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tefik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 315-327.

⁵⁶³ Bkz.: Konevî, *Yazışmalar*, s. 127; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 237.

görmeleri anlamına gelmektedir. Nitekim Fenârî'ye göre, İlk Akıl, zâtî vahdeti yönüyle bir olarak sâdır olmuştur. O, kendisini var edeni aklettiği gibi, kendisinin başkasıyla/Tanrı'yla vâcip olduğunu, kendi nefsinde ise mümkün olduğunu akleder. Ancak burada bir başka aklın, nefsin ve cismin aracılığı söz konusu olmaktadır. Filozoflar İlk Akl'ın kendi vücûdunu ve hüviyetini kapsadığını, kendi nefsinde de aklettiğini zikretmemişlerdir. Bu durum Hak'tan çokluğun sudûr etmesine yol açmaktadır. Müellifimize göre, burada dikkate alınması gereken bir diğer husus, Hakk'ın zâtî vahdetinin onun mebdeiyeti olarak yorumlanamayacağıdır. Dolayısıyla bu süreçte aklın bir olarak ondan çıkması imkânsızdır.⁵⁶⁴ Mâhiyeti itibariyle İlk Akıl, Hakk'ın birliğine uygun olmadığı için ondan ilk sâdır olan şey olması da uygun değildir. Kısaca, Bir'den bir çıkar ilkesi, mutlak ve zorunlu varlık olan Hakk'ın varlığı dışındaki diğer mevcûdatın temel vahdet anlayışı ekseninde yorumlanması neticesinde ortaya konmuş bir prensiptir. Buna göre, Hak'tan ilk olarak, onun birliğine münâsip yani onun gibi bir olan vücûd-ı âmm sudûr etmiştir.

b) Genel Varlık (el-Vücûd el-Âmm)

Tanrı'dan ilk sudûr eden varlık olan genel varlık, "mevcûd olsun veya olmasın, ilminin varlığından önce olduğu, mükevvenatın a'yânına yayılmış umumî varlık (الوجود العام المقاض على أعيان المكونات ما سبق العلم) şeklinde tanımlanmaktadır. Bu, aynı zamanda mümkünlerin a'yânına *sirâyet edici tecellî, rıkk-ı menşûr, nur-ı merşûş* olarak da adlandırılır.⁵⁶⁵ *Misbâhu'l-üns*'te pek çok yerde "genel varlık"a değinen Fenârî, muhakkiklere göre onun Hak'tan ilk sâdır olan şey olduğunu ve mümkünlerin hakîkatine sirâyet eden ve tecellî-i sârî olarak bilinen zâtî feyz olduğunu belirtir. Ona göre bu umûmî varlık, aynı zamanda âlemi kâim eden ilâhî imdaddır/yardımdır.

⁵⁶⁴ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 91-92.

⁵⁶⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 191, 361. Terimin tanımı için ayrıca bkz.: Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 578.

Fenârî, tüm varlıklara yayılan "vücûd-ı munbasıt" ve "rıkk-ı menşûr" terimlerini, bu genel varlığın diğer isimleri olarak sıralamaktadır.⁵⁶⁶ Müellifimizin genel varlık için kullandığı diğer tabirler arasında şunlar da bulunmaktadır: -buhar olan ilk zuhûru sebebiyle- "nefes-i rahmânî", -mevcûdatın maddesi olması⁵⁶⁷ sebebiyle- "câmî sandık" ve "ümmü'l-kitâb el-mektûb", a'yâna sirayet etmesi sebebiyle "tecellî-i sârî", yayılması/inbisâtı sebebiyle "rıkk-ı menşûr", -mutlaklığı ve hiçbir kayda bağlı olmaması sebebiyle- "umûmî ve zâtî-ımtinânî rahmet."⁵⁶⁸

Müellifimiz, genel varlık için vücûdî sûret ifadesini de kullanmaktadır.⁵⁶⁹ Bunun nedeni, kanaatimizce onun tüm mahlûkata ait varoluşsal kodları taşıması, bir diğer tabirle tüm mümkünatın a'yînına yayılmış olmasıdır. Genel varlığa verilen bir diğer isim de muhakkik sûfler tarafından kullanılan nefes-i rahmânîdir. Fenârî'ye göre, Hz. Peygamber'in "Rahman'ın nefesini Yemen tarafından alıyorum"⁵⁷⁰ hadîsiyle, kastettiği şey, kendisinin ehadî, sârî ve ehadiyeti üzere bâkî olan tecellîyi almasıdır.⁵⁷¹ Muhakkikler, Cenâb-ı Hakk'ın zâtî tecellîsinin, Rasûlullah'ın lisanında nefes-i rahmânî diye ifade edildiğini vurgulamaktadırlar. Konevî ve birçok muhakkik sûfinin Tanrı'da varlık-mâhiyet ilişkisi ve Tanrı'nın hakîkatinin varlık (el-vücûd) olduğu görüşü, bir yandan Tanrı'nın birliğinin zorunlu neticesi iken, öte yandan mümkünlere ve zuhûra dönük vechesi itibariyle de Hak'tan çıkan tecellînin Mutlak Varlık'ın tecellîsi olduğunu ispatlar.⁵⁷²

Nasîreddîn Tûsî, genel varlığın umûmîliğini ve küllîliğini dikkate alarak, onun yalnızca zihindeki bir gerçekliği olan tümel bir kavram olduğuna işaret etmektedir. O, genel ve müşterek varlığın (el-vücûdu'l-âmm ve'l-müşterek), sadece akılda gerçekleştiğini belirtmektedir. Bu husus, müşterek her genel durum için de geçerlidir. Şöyle ki, aynî bir şey, birden çok şeye yüklem olamaz. Çünkü o bütün

⁵⁶⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 92.

⁵⁶⁷ Nefes-i Rahmânî'nin şehâdet âlemiyle ilişkisine dair bir yorum için bkz.: Kılıç, Mahmut Erol, *Tasavvuf Giriş*, Sûfi Kitap Yay., İstanbul 2012, s. 217.

⁵⁶⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 361.

⁵⁶⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 329.

⁵⁷⁰ Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, Beyrut 1984, c. II, s. 149. Hadîsin İbn Arabî'deki yorumu için bkz.: Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, s. 611.

⁵⁷¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 365.

⁵⁷² Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 234.

eşyada bulunsa idi bizzat bir şey değil "şeyler" olurdu.⁵⁷³ Konevî ve diğer muhakkiklere göre ise, genel varlık zihnî bir şey değil, Hak'tan çıkan ve tüm a'yâna yayılan bir tecellîdir.

Îlâhî hakîkatlerden ve esmâî-küllî mertebelerden olan genel varlık, bizâtihi vâcibin zâtıdır. Taşma (feyz) özelliğinden dolayı umûmî ve müşterek olma sıfatlarıyla nitelenmiştir. Sâdır olması ve umûmîliği; onun zâtında vâcip, basit ve müstağnî olmasını ortadan kaldırmaz. Genel varlığın kendisi ile diğer tüm mevcûdat arasında bir ortaklık/müştereklik söz konusudur. Mümkinatın zuhûrundaki öncelik sonralık ise kâbil mâhiyetlerin tamlığına veya eksikliğine göre gerçekleşir.⁵⁷⁴ Fenârî, bu genel varlığa, mevcûdatın zuhûrunun kaynağı olması sebebiyle "ilk eser" olarak da tabir eder. Aslında bu, Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'da yaptığı bir isimlendirmedir. Bu ilk eser, yani genel varlık, Hakk'ın gaybının zâtından ve ehadiyyet-i cem' mertebesinden sürekli zuhûr etmektedir ve aynı zamanda ulvî-süflî bütün âlemin hakîkatlerine, vâkıadaki tertibe göre sirayet eden tecellînin ta kendisidir. Bu ilk eser, "feyz" ve "ilâhî imdat" diye de isimlendirilir ve âlemin ayakta durmasını ve devamını temin eder. Bahsi geçen tecellî aslında, Hak'tan mümkünata ulaşan vücûdî nurdan başka bir şey değildir. Âlem, bakâsında bu vücûdî nura ihtiyaç duymaktadır.⁵⁷⁵ Hatta Fenârî, genel varlığı, nura izafe ederek "nûr-ı vücûd-ı âmm" şeklinde tek bir terim olarak da kullanmıştır. Mümkünler zâtın gaybının sûreti olan genel varlığın nurunda taayyün ve tezâhür etmektedirler.⁵⁷⁶

Genel varlık, bizâtihi Hak Teâlâ gibi bir iken, nispetleri sayesinde mahlûkat gibi çokluk özelliğine sahip olmuştur. İşte bu iki yöne sahip oluşu sayesinde o, Hak ve halk arasında vasıta görevi yapmaktadır. Sahip olduğu umûmîlik özelliğiyle, tıpkı Hakk'ın her şeyi zât, vücûd ve ilim bakımından ihâta etmesi gibi, her şeye şâmil olur. Husûsîlik yönü ise onun her şeyi husûsîlik kabiliyetiyle kabul etmesidir.⁵⁷⁷ Kısaca genel varlık, birlik, çokluk, umûmîlik ve husûsîlik özelliklerine sahiptir.

⁵⁷³ Konevî, *Yazışmalar*, s. 123; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 236.

⁵⁷⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 195.

⁵⁷⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 408.

⁵⁷⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 590.

⁵⁷⁷ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 3b.

Hakiki mânâsıyla genel varlık kavramını kullanan ve onu kendi sudûr anlayışının temel unsuru haline getiren, mütefekkir Şeyh-i Kebîr Sadreddîn Konevî'dir. Şeyhin bu terimle ilgili zikrettiği önemli bir nitelik onun umumîliğidir. Bundan dolayı pek çok yerde *el-vücûdu'l-âmm ve'l-müşterek* tâbirini tercih eder.⁵⁷⁸ Bu genel varlığın münbasıt ve sârî tecellî şeklinde nitelendirilmesi de, onun umûmîliğine işaret etmektedir. Nitekim, İlk Akl'a ve tüm sonsuz-kâbil mâhiyetlere genel olarak nispet edilmesi, onun Vücûd-ı Mutlak ile bu mâhiyetler arasında bir vasıta olduğunu göstermektedir.⁵⁷⁹ Genel varlığın genelliğine Atpazârî şöyle bir vurguda bulmaktadır: Hak'tan sâdır olan bu vâhid vücûdun, yani vücûd-ı âmmın özelliği, sadece vücûd olması değil, bilakis herhangi bir kâbil ve mümkün mâhiyetle özelleşmemiş olan umûmîlik nispetine sahip olmasıdır.⁵⁸⁰ Umûmîlik özelliği onun tüm mümkün mâhiyetlere bitişmesini sağlamakla birlikte, kesret yönüne de işaret etmektedir. Onun çokluğa dönük olan bu yönü mümkünata ârız olmasını sağlarken, birliği ise Hak ile irtibatını sağlamaktadır. Atpazârî bu görüşleriyle genel varlığın genelliği yanında, onun Hakk'ın vahdeti ile mümkünatın kesreti arasındaki berzahlığına da dikkati çekmektedir.⁵⁸¹

Genel varlığın Hak'tan ilk sâdır olan varlık olduğu, konunun başında, "bir şeyin kendisine zıt bir şeyi meydana getirmeyeceği ve zıt bir şeyde tesirde bulunmayacağı" şeklinde ifade edilen tahkik kaideleriyle açıklanır. Buradan genel varlığın Hak ile uygunluğu sonucu çıkmaktadır. Peki, mümkünlere ârız olan bu genel varlık, Hakk'ın varlığından hangi nitelikleriyle ayrılmaktadır? İşte burada, genel varlığın Hakk'a nispeti yönüyle bir ayniyeti, kâbil hakîkatlere nispeti yönüyle ise gayriyeti hususuyla karşılaşmaktayız. Konevî'ye göre bu genel varlık, hakîkatte a'yândan ve mazharlardan mücerred olan Vücûd-ı Hak'tan, yalnızca birtakım itibarlar ve nispetlerle ayrılır.⁵⁸² Bunlar ise, Hakk'ın mazharlara taalluku vasıtasıyla kendisine katılan özelliklerdir (nuût). Burada Fenârî'nin "Hakk'ın varlığı" ile kastettiği şey, taayyün-i evvel mertebesindeki zâtî-ehadî tecellîdir. Genel varlığın, Hakk'a katılan/ait bu özelliklere bir müdahalesi yoktur. Bilakis bu özelliklerin genel varlığın

⁵⁷⁸ Konevî, *Yazışmalar*, s. 64.

⁵⁷⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 192.

⁵⁸⁰ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 16a.

⁵⁸¹ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 16b.

⁵⁸² Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 21, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 24).

taalluklarının taayyünlerinde bir müdahalesi söz konusudur. İşte bunun sebebi, onun hakîkatte Hakk'ın vücûdunun aynı olmasıdır. Böylece ondan taşması mümkün olur. Ancak bahsi geçen ayniyet, Hakk'ın hüviyeti açısından söz konusu değildir. Eğer genel varlık Hak ile onun hüviyeti açısından aynı olsa o zaman Hak'tan onun misli/benzeri taşmış olur ki, böyle bir şey asla mümkün değildir.⁵⁸³

Hak'tan bu vücûdî tecellî/vücûd nuru ve diğer pek çok isimle zikredilen genel varlık dışında herhangi bir şeyin çıkması söz konusu değildir. Dolayısıyla mümkünlerin tamamının zorunlu varlıkla irtibatı, bu genel varlık tecellîsi sayesinde **doğrudan** sağlanmaktadır. Genel varlığın her bir kâbil mâhiyete umûmî olarak nispet edilmesi yönü, onun bu mâhiyetleri, mutlak taayyün ile taayyün etmiş olan Vücûd-ı Mutlak'a bağlamasını sağlamaktadır. Onun sudûrunu mümkün kılan ise, tıpkı ilk vâhid gibi kendi zâtında basit/yalın olmasıdır.⁵⁸⁴

Burada, Fenârî'ye göre Tanrı'dan ilk sâdır olan aracı varlığın İlk Akıl olmadığı hususuna değinmenin de gerekli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Fenârî, Tanrı'dan çıkan ilk şey konusunda, muhakkik sûfilerle filozofların ayrıldığı bu nokta üzerinde ısrarla durmaktadır. Ona göre, filozofların, mümkünatın yaratılmasında İlk Akl'ın aracılık ettiği görüşü yanlıştır. Çünkü bu yaratma esnasında Hak ile âlemden başka bir şey mevcûd değildir. Âlem bu sırada Allah Teâlâ nezdinde ma'lûm hakîkatlerdir ve önce ma'dûm iken daha sonra vücûd ile muttasıf olmuştur.⁵⁸⁵ İlk Akıl da tıpkı âlem gibi kendiliğinde ma'dûmdur ve taşan, aracı bir varlığa muhtaçtır.⁵⁸⁶ Halbuki genel varlık, İlk Akl'ı da içinde bulunduran daha üst bir konuma sahiptir.

Müellif, filozofların İlk Akl'ın aracı olmasının bâtıllığı hususundaki görüşlerini üç yönden gerekçeler ileri sürerek reddeder:

⁵⁸³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 199-200.

⁵⁸⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 192; Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 16a.

⁵⁸⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 195. Filozof Sühreverdî, nurların nurundan (nûru'l-envâr) ilk sudûr eden şeyin "tek bir soyut nur" olduğunu dile getirmiştir. Ona göre bu ilk sâdır olan şey, mücerred ve tek olmayan bir şey olsaydı, bu durumda nurların nurundan bu ilk çıkan şeyin husûsiyetiyle özelleşmesi gerekirdi ki, bu muhâldir. (Bkz.: Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 134.) Sühreverdî'nin bahsettiği, Nurların nurundan çıkan bu tek bir soyut nûr, sıfat ve husûsiyetlerden mücerred ve tek olması noktasında genel varlığa benzemektedir.

⁵⁸⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 196.

Birinci yön: İlk akıl diğer mümkinat gibi mümkün mâhiyetleri ve makbûl (varlık tecellisini kabul etmiş) varlığı kapsar. Bu durumda Hak'tan sâdır olan, hüviyeti bakımından mecmû'dur ve bu mâhiyetlere bitişmesi özelliğiyle de kesret içerir. Bu özellik onun eğer cüz'ü ise o zaman çoğalmış olur. Yani eğer böyle değilse o zaman da sâdır olan, herhangi bir mümkün mâhiyete sâhip olmayan vücûd olur ki, bu da kevnî değil, ilâhî mertebelerde gerçekleşir. Mâhiyetlerle olan bu iştirak vücûdun zâtı bakımından değil, nispeti bakımından gerçekleşir.

İkinci yön: Vücûdu kendisinin aynı olmayan, taayyün etmiş her bir mevcûd, muhakkiklere göre, kendi mertebesine göre çoğalmış bir madde ve sûrete sahiptir ve bu sebeple zâtında bir değildir. Halbuki genel varlık birdir ve hakîkati kendinin aynıdır.

Üçüncü yön: Filozoflara göre, her mümkünin gayr-i mec'ûl bir mâhiyeti ve zâid, özel bir vücûdu vardır. Ayrıca mâhiyete bitişmek dışında da bir özelliği yoktur. Bitişme gayr-i mec'ûl bir nispettir. Eğer müşterek vücûd, yani genel varlık, mec'ûl olmazsa, herhangi bir mec'ûl var olmaz. Halbuki ilk mec'ûl müşterek mevcûdiyettir. Çünkü onun müşterekliğinde Câil'e/Yaratıcı'ya münasip olan vahdet bulunmaktadır. Bu durumda filozofların bahsettiği özel mevcûdiyet, vâhidin özelliklerine zıtlık içerir, çünkü o, çoğalma ve temeyyüzün menşeidir.⁵⁸⁷

Hak'tan ilk olarak sudûr edip, onun tüm mevcûdatla irtibatını sağlayan, umûmî varlık tecellîsi olarak ifade edebileceğimiz şey, Sadreddîn Konevî ve onun takipçilerinde genel varlık olarak kavramlaşmış olan şeydir ki, bu genel varlık sayesinde, her bir mevcûdun Yaratıcı ile doğrudan irtibatı mümkün olmaktadır.

⁵⁸⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 192-193.

III. VARLIK VE ESMÂ-İ İLÂHİYYE

A. VARLIK-ESMÂ-İ İLÂHİYYE İLİŞKİSİ

İslâmî ilimlerin tüm disiplinlerinde önemli bir yere haiz olan esmâ ve sıfât teorisi, İbn Arabî geleneği mensuplarının, daha genel adıyla muhakkik sûfilerin eserlerinde de ayrıntılarıyla ele alınan bir meseledir. Öyle ki, Sadreddîn Konevî, zât isimlerini, ilm-i ilâhînin ilkeleri olarak telakki etmektedir. Ona göre ilm-i ilâhînin konusu, Hakk'ın varlığı, ilkeleri ise zât isimleri olarak adlandırılan ve Hakk'ın varlığının lâzımı olan hakikatlerin esaslarıdır. İşte ilm-i ilâhînin meseleleri bu zât isimleri sayesinde açıklanan konuların hakikatleri ve fer'î isimlerdir.⁵⁸⁸ Dolayısıyla, esmâ-i ilâhiyye konusu, Ekberîye geleneğinin ele aldığı ana mevzûlardan birisi ve Tasavvuf Metafiziği'nin en mühim meselelerinden birisidir.

Konevî'nin ilâhî isimleri, metafiziğin ilkeleri olarak görmesi, Tanrı ile âlemin irtibatının ilâhî isimler aracılığıyla gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Tanrı'nın birliği bahsinde de ifade ettiğimiz gibi, Hak, ehadiyetiyle mutlak bilinmezlik özelliğindedir. Bunun sebebi, bir şeyin, mücerred hakikati açısından idrâk edilemeyip, o şeyin sıfat, özellik veya lâzımlarıyla idrâk edilebilir olmasıdır. İnsan, bu yüzden eşyânın hakikatini değil, sadece sıfatlarını ve arazlarını idrâk edebilir. Bu durumda, eşyânın hakikatlerine dair mücmel bilgi, ancak bu hakikatlerin sıfat, araz ve hâssalarla taayyün etmelerinden sonra gerçekleşebilir. Hakk'ın bilinmesi de tıpkı eşyânın hakikatlerinin bilinmesi gibi, onun kendisini isimleri ve sıfatları aracılığıyla izhar etmesiyle mümkün olmaktadır.⁵⁸⁹

Varlığın bilinmesinin vasıtası olan isimler, müsemâmalarını, o varlıkta taayyün, iktiran/bitişme ve teşahhus gibi birtakım dönüşümlerle bulmaktadırlar. Yani bunlar olmaksızın, varlığın isimlendirilmesi ve kendine mahsus husûsiyetini kazanması söz konusu olmamaktadır. Varlığın herhangi bir mevcûdun mâhiyetine bitişmesinin iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan birisi, mevcûdun Vücûd-ı Hakk'a nispeti yönünden taayyünü, diğeri de özel mâhiyetine nispeti yönünden taayyünüdür.

⁵⁸⁸ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 6, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 9).

⁵⁸⁹ Konevî, *Yazışmalar*, s. 41-42.

Bunlardan birinci taayyün, fiilî ve tesirî hükümleri birleştirirken, ikincisi ise, kabûlî-tesirî hükümleri cem' etmektedir. İşte bu iktirân/bitişme, kendisinden taayyün ettiği şeye bir alamet olması sebebiyle, ilâhî isimlerden biridir. Bahsi geçen birinci tür taayyün açısından, yani Hakk'ın vücûduna nispeti bakımından taayyünü, ismin zâta delâlet etmesidir. Ârız olduğu husûsî mâhiyete nispeti açısından taayyünü ise *halk/mahlûkat* ve *sivâ'nın* meydana gelmesidir.⁵⁹⁰ Dolayısıyla varlığın mâhiyete bitişmesi, müntesip olduğu cihet yönünden ilâhî isimleri ya da mahlûkatın isimlerini belirlemektedir. Bir ismin diğer isimlerden temeyyüz etmesini sağlayan şey, onun kendisine mahsus olan mânâsıdır. Allah'ın tüm isimlerini kapsayan, yani vücûdun tüm nispetlerini cem' eden küllî mânâ ise bütün esmâî ve sıfâtî nispetleri birleştiren ulûhiyettir.

Varlığın mâhiyete bitişerek bir isim alması, yani isimlerin iktiran, taayyün gibi süreçlerle oluşması, bir başka açıdan mümkünlerin zuhûru anlamına gelmektedir. Çünkü bahsi geçen bitişme, taayyün ve teşahhus zuhûrun unsurlarından biridir. Bu durumda ilâhî isimler mümkünatın zuhûrunda vasıta olmaktadır. Çünkü her bir varlık, bir ilâhî ismin mazharı ve ondaki kemâlin meclâsı, yani görünme yeridir. Mesela, güneş "Muhyî" ismi ile birlikte ulûhiyetin mazharıdır. Levh-i Mahfûz, "Mufassıl" isminin, Kalem-i A'lâ da "Müdebbir" isminin mazharıdır.⁵⁹¹ Bunlar, ilâhî isimlerin ontolojik yönünü aşikâr kılmaktadır. Çünkü âlemde idrâk edilen bütün sûretler, esmâî hakikatlerin ve ilâhî ve kevnî mertebelerin sûretleridir.⁵⁹² Dolayısıyla, Konevî'nin esmâ-i ilâhiyyeyi metafiziğin ilkeleri olarak görmesi, esmânın ontolojik ve epistemolojik açıdan Tanrı-âlem münasebetini temin etmesi sebebiyledir.

Bu konuyla bağlantılı olarak, muhakkiklerin üzerinde ağırlıklı olarak durdukları bir diğer mesele ise, az sonra daha detaylı işleyeceğimiz, Tanrı'nın herhangi bir isimle tesmiye edilip edilemeyeceği konusudur. Molla Fenârî, Hakk'ın Mutlak Vücûd olarak isimlendirilmesi hususunda "Bizim Hak hakkında o el-

⁵⁹⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 276-277.

⁵⁹¹ Varlıkların ilâhî isimlerin mazharı olmasıyla ilgili farklı örnekler için bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 513; 536-540.

⁵⁹² Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 57,58, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 74-75).

Vücûd'dur dememiz, anlatma/tefhîm⁵⁹³ içindir. Bu adlandırma, hakîkî bir isim değildir." der.⁵⁹⁴ Çünkü Hakk'ın zâtını hakîkati açısından bilmek imkânsızdır. O, ancak bir isim, hüküm, nispet veya mertebe itibariyle bilinir. Mevcûdatı ihâta noktasında vücûd lafzından daha uygun bir tabir de yoktur.⁵⁹⁵ Tanrı'nın isimlendirilmesiyle ilgili aynı kaygıyı taşıyan Nablusî de, el-Vücûd lafzının kullanımını, anlatılmak istenen anlamı akılda en iyi canlandıran, en açık ifade eden ve başka şeylerden en iyi ayırt eden kavram olmasına bağlamaktadır.⁵⁹⁶ Bu noktada pek çok müellif, zât-sıfât münasebetini, buna benzer paradoksal görüşlerle izah etmek zorunda kalmıştır. Bu paradoks Tanrı'nın isimlendirilmeden bilinemeyeceği, isimlendirildiği takdirde de bu tesmiyenin O'nu tam olarak niteleyememesidir. Zîrâ mutlak kemâl sahibi Zât hakkında her ne idrâk ediyor ve her ne söylüyor olursak olalım, bu idrâk ve ifadeler, O'nu mutlak mânâda tasvir ve tavsif etmekten çok, bize dönüktür ve bizim sınırlılıklarımızı/kayıtlarımızı taşımaktadır.

Varlığın bilinmesi ve idrâk edilmesinin vasıtası isimler ve sıfatlardır. Bunlar olmaksızın bir şeyin, mücerred hakîkatinin bilgiye konu olması imkânsızdır. Dolayısıyla tüm varlıkları idrâk etmenin yolu, onları isim ve sıfatlarla nitelemektir. Bahsi geçen isim ve sıfatlar ise, varlığın mâhiyete bitişmesi veya herhangi bir taayyün ve temeyyüz ile gerçekleşir. Zira bunlar sayesinde varlığın teşahhusu/özelleşmesi sağlanmaktadır.

B. İSİM-MÜSEMMÂ İLİŞKİSİ VE ESMÂ-İ İLÂHÎYYENİN SAYISI

"İsim" sözlükte varlıklara verilen ad, **müsemmâ** adlandırılan varlık, **tesmiye** de adlandırma demektir. Terim olarak ise, isim, bir hakîkate delâlet eden mutlak

⁵⁹³ Atpazârî "tefhîm" yerine "ta'mîm/umûmîleştirme" lafzını kullanmıştır. (Bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 16b.) O, bu tabiri, muhtemelen, "varlığın aklın genel algı düzeyine indirilmesi" anlamında kullanılmaktadır.

⁵⁹⁴ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 22, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 25).

⁵⁹⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 168, 211. Fenârî, isimlendirme veya kavramlarla tarif etme probleminin, ilm-i ilâhînin pek çok konusunda geçerli olduğunu belirtir. Çünkü mânâ dâiresi, ibâre dâiresinden daha geniştir. Mânânın ibarelere sığmamasının sebebi ise, ibârelerin, kural ve terimlere bağlı olmasıdır. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 357. İbârenin mânâdan daha dar olmasının doğurduğu sonuçlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 24a; Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 57a.)

⁵⁹⁶ Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 246.

lafız, müsemâmâ bu hakîkatin kendisini oluşturan şey, tesmiye ise isim ile müsemâmâ arasındaki irtibatı sağlayan mânâdır.⁵⁹⁷ Muhakkiklere göre lafız, ismin ismidir. Gerçek isim, esâsen, ismin bir taayyün vasıtasıyla varlık bulmasıdır. Dolayısıyla varlığın, Hakk'ın ilminde sübût halindeyken, aşama aşama somutlaşması yani taayyün etmesi muhakkik sûfler tarafından "isim" olarak telakki edilmektedir.

İbn Arabî, bu hususa işaret ederek, ismin taayyünün kendisi olduğunu söylemektedir. Taayyün ile ortaya çıkan, mutlak anlamda isimlendirilendir. Buna göre, isimlendirilen şey aslında taayyün eden şeydir.⁵⁹⁸ Fenârî, ismin hakiki mânâsı hakkında, "Vücûdda zuhûr eden ve ilâhî gaybdan zuhûr çeşitlerine göre temeyyüz eden her şey isimdir" demektedir. Bu şey, kendisine mertebe ve vücûd açısından takaddüm eden şeye tâbi olmasıyla delâlet ve tarifi ifade eder. Yani kendi aslına delâlet eder. Bu durumda isim, müsemâmânın aynısı olmaktadır. İsmi bildirdiği şey, kendi hakîkatiyle birliktedir. Hakîkati ise o şeyin kendisinden ayrılan, temeyyüz eden şeydir. Bu itibarla isim, müsemâmânın gayrısı olmaktadır.⁵⁹⁹ Konevî'ye göre bir şeyin aslının alameti olan şey, onun ismidir. Taaddüd ve temeyyüz ise bu isme ait iki hükümdür. Lafız da işte bu temeyyüz etmiş mânâyâ delâlet eden şeydir. O şeyin aslına delâlet eden ise, ismin ismidir.⁶⁰⁰ Dolayısıyla Fenârî'ye göre, isim aslında temeyyüz ve taaddüdün kendisi olmaktadır.⁶⁰¹

Konevî'nin ürettiği "ismin ismi" terimi, ismin müsemâmâyâ delâletinin tam olarak ifade edilememesi sorununa çözüm getirmeye dönüktür. Zira, bir kimsenin bir isimden anladığı, o ismin ilk anlamıyla veya Tanrı'nın kastettiğiyle örtüşmeyebilir. Bu durumun çeşitli nedenleri olabilir: bunlar, idrâk araçları ve bu araçları belirleyip sınırlayan sosyal ve kültürel etmenler ve benzeri sebeplerdir. Bütün bunlar ismin anlamını sınırlayabilir ve kendi anlamından uzaklaştırabilir.⁶⁰² Fenârî, ilâhî isimleri de bu bakımdan değerlendirir ve Gazâlî'nin de Esmâü'l-Hüsnâ şerhinde dile getirdiği

⁵⁹⁷ Çelebi, İlyas, "İsim-müsemâmâ" *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 548.

⁵⁹⁸ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 53; Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 287.

⁵⁹⁹ Konevî, *İ'câzü'l-beyân*, s. 99, (*Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 149); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 265, 278.

⁶⁰⁰ Konevî, *İ'câzü'l-beyân*, s. 98, (*Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 149); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 279.

⁶⁰¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 278-279.

⁶⁰² Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 127. Fenârî'ye göre, lafız, belirlenmiş bir mânâyâ delâlet eder; asla delâlet eden ise ismin ismidir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 278.)

gibi,⁶⁰³ ilâhî isimlerin, nahvî/dilsel bazı fiil ve harflerin karşılığı olmadığını belirtir. Bilakis bu isimler lafızların aynıdır.⁶⁰⁴

Abdülkerîm Cîlî'ye göre isim, müsemmâyı -ki, isimlendirilen şey, ister mevcûd, ister ma'dûm, ister hâzır, ister gâib olsun- anlayışta belirleyen, hayâlde canlandıran (tasvîr), vehimde hazır bulunduran, düşüncede yöneten, zikirde koruyan ve akılda var eden şeydir.⁶⁰⁵ Bu noktada bir şeyin ismi onun bilinmesindeki en büyük vasıtaadır. Cîlî'nin isim-müsemmâ tanımı, yukarıda bahsi geçtiği şekilde isim ve müsemmânın birbirine delâlet edip etmemesine odaklanmış değildir. Bilakis, onun anlayışında isim, bir şeyin tarifi gibidir.

Muhakkiklerin ilâhî isimlerle ilgili olarak temas ettikleri konulardan biri de bu isimlerin sayısıdır. Hakk'ın sonsuz tecellîlerinin mazharları olan eşyâ üzerinde zuhûr eden esmâ-i hüsnânın sayısı, her ne kadar İslâm kültüründe, genel kabule göre doksan dokuz olarak belirlenmişse de, diğer pek çok İslâm âliminde olduğu gibi, Molla Fenârî'ye göre de, sınırsızdır.⁶⁰⁶ Zirâ esmânın külliyyâtı bu sayıya sığdırılmaz.⁶⁰⁷ Bunun yanında Cenâb-ı Hakk'ın klasik Esmâ-i Hüsnâ içerisinde sayılmayan başka isimleri de vardır. Mesela er-Rab ismi bunlardan biridir.⁶⁰⁸ Fenârî doksan dokuz sayısının azlık-çokluk anlamı taşıyan bir sayı olmadığını, bu nedenle üzerine ilaveler yapmanın câiz olduğunu söylemektedir. Bu sayı da Hz. Peygamber'in "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır, kim bunları sayarsa cennete girer"⁶⁰⁹ hadîsinden çıkarıldığını belirtir.⁶¹⁰ Bu hadîs, İbn Arabî geleneğinde, kendisine sıkça atıf yapılan bir ilkeye dönüşmüştür. Konevî, İbn Berrecân (v. 536/1142), Cendî, Tilimsânî (v. 690/1291) gibi müellifler, esmâ-i hüsnâ şerhlerinde

⁶⁰³ Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, *Esmâü'l-Hüsnâ*, trc.: M. Ferşat, Ferşat Yay., byy. 2005, s. 17-18.

⁶⁰⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 280.

⁶⁰⁵ Kartal, Abdullah, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 117.

⁶⁰⁶ Kılavuz, Ulvi Murat, "Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Molla Fenârî'de Esmâ-i Hüsnâ", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tefik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 294.

⁶⁰⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 286.

⁶⁰⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 284.

⁶⁰⁹ Buhârî, Daavât, 68, Tevhîd, 12; Müslim, Zikr, 5-6; Tirmizî, Daavât, 82; İbn Mâce, Duâ, 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 258, 267, 314. Hadisin yorumu için ayrıca bkz.: Paksoy, Kadir, "Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 1, Samsun 2011, s. 91-111.

⁶¹⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 287.

genellikle bu sayıda, yani 99 tane isim şerhetmiştir. İbn Arabî de *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de bu ilâhî isimlerden bahseden rivayetlere yer vererek, Hakk'ın isimlerini saymaktadır. Bütün bunlar ilk bakışta sûfîlerin ilâhî isimlerin doksan dokuz adet olduğunu kabul ettiklerini çağrıştırebilir. Ancak, yine İbn Arabî ilâhî isimlerin doksan dokuzla sınırlanmasının sadece öğretim amaçlı bir sınıflama olduğunu belirtir.

İbn Arabî ve takipçilerinin esmâ-i hüsnânın sayısının doksan dokuzdan çok olduğuyla ilgili görüşleri, a'yân-ı sâbite teorisi ışığında daha net anlaşılmaktadır. Zira, a'yân-ı sâbite, varlıkların Tanrı'nın bilgisinde sabit olan hakîkatleri olduğu gibi, onlar aynı zamanda ilâhî niteliklerdir. Bir diğer deyişle, eşyânın Hakk'ın ezelf ilminde taayyün etme keyfiyetleridir.⁶¹¹ Her varlık, ilâhî ilimde bir hakîkate sahiptir ve varlığının sürmesi o hakîkate bağlıdır. İbn Arabî, ilâhî nitelikleri a'yân-ı sâbite ile zât arasındaki bağlar olarak değerlendirmiştir. Bu, ilâhî isimlerin sayısının a'yân-ı sâbite kadar olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, ilâhî isimler ve onların mazharları olan varlıklar sonsuzdur ve herhangi bir sayıyla sınırlanamaz.⁶¹²

Hakk'ın ilminde sâbit olan ayların, vücûda doğru gerçekleştirdiği her bir adım, yani her bir taayyün, muhakkikler tarafından bir isim olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple sonsuz sayıda olan a'yân-ı sâbite, ilâhî isimlerin de sonsuz olmasına yol açmıştır. Çünkü onlar, bu isimlerin mazharlarıdır ve sonsuz sayıda mazharın olması demek, bir o kadar esmânın olması demektir.

C. TANRI'NİN TESMİYE EDİLMESİ

Muhakkik sûfîler şöyle bir soru soraralar: Allah'ı birden fazla isimle anmak ve onu bazı sıfatlarla nitelemek, tevhid ilkesini zedeler mi? Bu sorunun cevabında ise, böyle bir kaygıya gerek olmadığı noktasında görüşler birleşmektedir. "Zât-ı ilâhiyyeye nispet edilen mânâ" şeklinde tarif edilebilen esmâ veya sıfatlar, zihnin dışında müstakil bir varlığa sahip bulunmadıkları için böyle bir endişeye mahal görülmemiştir. İmam Mâturîdî'nin de belirttiği gibi, insanlar ancak duyularıyla idrâk

⁶¹¹ Fenârî, *Risâle fî beyâni vahdeti'l-vücûd*, vr. 101b.

⁶¹² Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 140.

ettikleri konularda bilgi sahibi olabilirler. Bu sebeple duyuların ve idrâkin ötesinde olan Allah, kendisini duyulur âleminin kavramlarıyla tanıtmıştır. Ancak, Allah ile diğer şeyler arasında benzerlik kurulamayacağını bildiren âyet (ليس كمثله شيء) O'nun benzeri gibisi yoktur⁶¹³) onun hakkında akıl ve hayâle gelebilecek her türlü yaratılmışlık özelliğini bertaraf etmektedir.⁶¹⁴ Kanaatimizce, Konevî ve Fenârî'nin isim-müsemmâ kavramlarının analizini yapmaları ve daha önce bahsi geçen "ismin ismi" terimini ihdâs etmeleri, ilâhî isimlerin Tanrı'ya delâletlerini izah etmek için alt yapı oluşturmaya mâtuftur. Çünkü Tanrı'nın tesmiye edilmesi, müteâl/aşkın bir varlığın mündemiç/içkin hale getirilmesi demektir. Bu husus, esmâ ve sıfât meselesinde, muhakkiklerin bilhassa üzerinde durduğu noktalardan biridir.

Fenârî'ye göre, Hakk'ın isimlendirilmesi, onun mutlaklığını ihata etmenin imkânsızlığı sebebiyle, isimlerin onun bilinmesinde bir araç olması açısından mümkündür. Hakk'ın hem taayyün etme yönü hem de mutlaklık yönü vardır. Bu bakımdan kühünü tam olarak bilmek mümkün değildir. Müellifimize göre "O'nu ilmen ihâta edemezler"⁶¹⁵ âyetinin mânâsı, Tanrı'nın taayyünü açısından bilinmemesi değil, mutlaklığı açısından ihata edilmesinin imkânsız olmasıdır. Buna göre zâta, mahzâ hakikatini tanımlamak üzere, herhangi bir vasıf, hüküm, mertebe ve itibar içermeyen bir mânâ ile tam olarak delâlet etmek ve bu bağlamda ona bir isim vermek mümkün değildir. Tanrı'nın müteayyin olması yönüyle, bir ibare ile isimlendirilmesi söz konusuysa, o, lâ-taayyünî olması cihetinden tam bir mutlaklık içindedir.⁶¹⁶ Dolayısıyla bu cihetle onu tesmiye ve tavsîf etmek imkânsızdır.

Bu yaklaşım, Tanrı'ya vasıf, mertebe, hüküm gibi nispetler vermeden onu tanımlamanın imkânsızlığını göstermekte, O'nun taayyün etmesi yönüyle bilinmesi için esmâ ve sıfâtı gerekli görmektedir. Bu noktada, bir şeyi tesmiye etmek, o şeyi idrâklere yakınlaştırmak için, en genel sıfatlarıyla ve hükmü ilk çıkan özellikleriyle tarifini yapmak demektir. Konevî, bu hususa işaretler, isimlendirmenin bir şeyin tam mânâsıyla kendisine mutabık olmadığını ifade etmektedir.⁶¹⁷ Ahmet Kırımî ise

⁶¹³ Şûrâ, 42/11.

⁶¹⁴ Topaloğlu, Bekir, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, İstanbul 1995, c. XI, s. 405.

⁶¹⁵ Tâhâ, 20/110.

⁶¹⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 288.

⁶¹⁷ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 36, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 44).

Hakk'ın kendisini zâtına delâlet eden bir isim ile tesmiye ederek bunu bize öğrettiğini ve Hakk'ı bilmenin bu sûrette gerçekleştiğini ifade eder. Ona göre Allah'ı tanımanın yolu onun tesmiye edilmesine bağlıdır.⁶¹⁸

Konevî ve Fenârî'nin isim kavramını, Tanrı'nın taayyünü mânâsında kullandığını daha önce ifade etmiştik. Bu nokta Tanrı'da ismin müsemmâya delâlet edip etmemesi meselesinde bir ayırım noktasıdır. Hakk'a, taayyün etmesi cihetinden verilen isimler, ona delâlet ederken, taayyünlüğü cihetinden onun tesmiye edilmesi imkânsızdır, yani ona bu yönüyle verilen isimler ona tam mânâsıyla delâlet etmemektedir. Bununla birlikte, Fenârî ve birçok muhakkik nazarında, isim, zât açısından müsemmânın aynı; ona tahsis edilen bir mânâ olması açısından ise gayrıdır. Müellif bu hususu, İbn Arabî'nin *Fusûs*'unda Ebu'l-Kâsım b. Kasî'nin *Hal'u'n-na'leyn* adlı eserinden yaptığı nakli vererek izah etmektedir. İbnü'l-Kasî'ye göre, bütün isimler zâta delâlet etmeleri bakımından bir; kendisiyle özelleştiği mânâyâ delâlet etmeleri bakımından ise farklı farklıdır. Her bir ilâhî isim, bütün ilâhî isimlerle isimlenmiş ve onlarla nitelenmiştir.⁶¹⁹ Bunun açıklaması şudur: her bir ilâhî isim zâta ve kendisi için konulduğu anlama işaret eder. Başka bir ifadeyle, her isim bir yandan zâtı öte yandan ismin hakîkatinin talep ettiği anlamı gösterir.⁶²⁰

İlâhî isimlerin zâta delâleti konusunda İbn Arabî'nin kullandığı paradoksal izah tarzını, Konevî'de ve Fenârî'de de görmekteyiz. İbn Arabî, isimlerin müsemmânın bir yönden aynı, başka bir yönden de gayrı olduğunu söylemektedir. Ona göre ilâhî isimlerin, hem mutlak münezze olan Zât'a, hem de büründükleri husûsî mânâyâ delâleti vardır. O halde, her bir isim Zât'a delâleti bakımından müsemmânın aynıdır ve bu yönüyle diğer bütün isimleri ihtiva eder. Diğer taraftan, kendi taşıdığı husûsî mânâsı ve tecellî ettiği yerler (*âyân-ı sâbite*) üzerinde hükümlerini icra etmeleri bakımından birbirlerinden farklılaşmaktadırlar.⁶²¹ İbn Arabî'nin bu izahı, konuyu tam olarak özetler mâhiyettir. Tanrı'nın zâtının isimlendirilmesi söz konusu olduğunda isim, müsemmânın aynı, esmânın mahlûkâtın zuhûruna aracılık etmesi söz konusu olduğunda ise, her bir isim birbirinden farklıdır

⁶¹⁸ Kırımı, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 6b.

⁶¹⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 145.

⁶²⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 79, (*Fusûsu'l-hikem*, s. 77).

⁶²¹ Çakmaklıoğlu, Mustafa, "İbn Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler" *Tasavvuf Dergisi*, sy. 31, İstanbul 2013, s. 4.

ve kendi hakikatine işaret etmektedir. Çünkü Şeyh-i Ekber'e göre, isimlerin iki delâleti vardır: isim olduğu şeye delâleti ve başka isimlerden ayrıldığı kendi hakikatine delâleti.⁶²² İşte bu nokta, Tanrı'da isim-müsemmâ ilişkisini ortaya koymaktadır. Fenârî de bu düşünceyle hareket ederek, "Taayyünler yalnızca Hakk'ın zâtına nispet edildiğinde esmâ olarak adlandırılır. Bu itibarla isim müsemmânın aynı olur. Bu husus sadece Hakk'ın zâtı ile ilgili olarak söylenebilir" demektedir.⁶²³

Tanrı'nın tesmiye edilmesinde iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunların ilkinde göre Hakk'ın mutlaklığı bakımından isimlendirilmesi imkânsız iken, taayyünleri ve varlığının a'yâna taalluk etmesi yönünden isimlendirilmesi mümkündür. İkincisine göre ise Hak, zâtında tüm esmâ ve sıfâtı cem' etmiş olarak bir olduğu için, onun zâtına delâlet eden isimler, onun aynı olmaktadır. Eğer bu esmâ, Hakk'a, mevcûdatın zuhûrundaki aracılığı cihetinden veriliyorsa, bu durumda Hakk'ın aynı değildir ve kendi husûsî mânâsına delâlet etmektedir.

1. ESMÂ-İ İLÂHIYYE VE ÂDEM/İNSAN

Tanrı'nın tesmiye edilmesi, onun zâtına delâlet etmeksizin, yalnızca taayyünleri açısından imkân dâhilindedir. Fenârî'nin de içinde bulunduğu Ekberî gelenekte, taayyün, Hakk'ın isimlerindedir. Bunun bir sonucu olarak esmâ-i ilâhiyye, varlıkların mazharlarda zuhûru ve mertebelerde taayyünü ile irtibatlı olarak ele alınmaktadır. Fenârî'ye göre, zuhûr mertebelerinde gerçekleşen her bir zuhûrun bir eseri vardır. Bu eser, bu mertebelere ait olan zuhûra bağlıdır. Bir başka deyişle, Hakk'ın taayyünlerinden her biri, Hak ile irtibatın gerçekleştiği bu ilâhî mertebelere istinat etmektedir. İşte bahsi geçen zuhûr, Hakk'a nispet edilmesi ve ona delâlet etmesi sebebiyle, Allah'ın isimlerinden biri olarak adlandırılır. Hatta bu zuhûru talep eden ve onun feyzini alan kâbil ise halk, yani mahlûkat olarak isimlendirilir.⁶²⁴ Bu durumda, ileride ayrıntılı olarak izah edeceğimiz üzere, bütün âlem, Hakk'ın esmâsı olmaktadır.

⁶²² İbn Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye*, c. VII, s. 82.

⁶²³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, 694.

⁶²⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 265.

Tamamen birlik üzerine kurulmuş bir sistemde isimler ve sıfatlardan bahsetmek, hatta bunların bir olan Mutlak Varlık'ın bilinebilmesinin gereklerinden olduğunu söylemek, bir çelişki gibi görünse de, aslında esmâ ve sıfât adı altındaki bu çokluk, hakiki birliğin izahının vasıtalarıdır. Bir-çok ilişkisi konusunda da geçtiği gibi, vâhidiyet denilen birlik, esmâ ve sıfâtın oluşturduğu, yani teklerden meydana gelmiş bir bütünlüktür. İşte bu bakış açısı, temel vahdeti, âlemi de dikkate almak sûretiyle yorumlamaktır.

Fenârî, çokluğun zuhûruna sebep olan yaratma ile Hakk'ın zâtının ilişkisini vahdet üzerinden şöyle izah etmektedir: "Zatî vahdet ve mutlak vücûdî tecellîye, îcâdı iktizâ etme (yaratmayı gerektirme) ya da onu nefyetme gibi, sübûtî ve selbî herhangi bir itibar izafe olunmaz. Vahdâniyet özelliğindeki eser ya da çoğalma da, bunlara izafe edilemez. Çünkü zâtî ehadiyetin itibarlardan mücerred olması açısından herhangi bir şeyle irtibatı yoktur. Halbuki, bir şeyde tesirde bulunma/yaratma, o şey ile münasebet kurarak gerçekleşir. Burada açıkça görülmektedir ki, Hakk'ın mebde' olması, ehadiyetten sonra gelen vâhidiyetle mümkündür. Vâhidiyet, esmâ ve sıfâtın kaynağıdır. Bunlar aynı zamanda, fâilî/etken vücûb hükümleri ve kâbilî/edilgen imkân hükümlerinden oluşan nisbî kesreti ihtiva eder."⁶²⁵ Dolayısıyla zuhûrdan, yani esmâ ve sıfâtın mazharlarda yansımından söz edildiği vakit, bunun Hakk'ın vâhidiyeti yönüyle olduğunu bilmek gerekir. Buradan âlemin tamamının Hakk'ın esmâsı olduğu sonucu çıkar ki bu da, İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ta zikrettiği hususlardan biridir.⁶²⁶

Âlem topluca ilâhî isimlerin meclâ ve mazharlarıdır. Ancak muhakkikler, bunların içinde en kâmil mazharın insan olduğunu belirtmektedirler. Fenârî, insanın bu mazharlığını Âdem (a.s.) üzerinden izah etmektedir. Ona göre, Âdem (a.s.)'in sûreti ve mânâsı tamamlanınca, o, tüm âlemin neş'eti (yaratılması) için bir ruh olmuş, Hakk'ın sûretinin ve Esmâ-i Hüsnâ'sının zuhûru için kâmil bir mazhar haline

⁶²⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 367, 374; Konevî, *el-Fükûk*, s. 205, (*Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 78.)

⁶²⁶ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 175; İbn Arabî, bir ilâhî ismin anlamlarından birinin mazhar ile ilgili olduğunu belirtir. Ona göre, bütün varlıklar ilâhî isimlerin mazhar ve tecelligâhlarıdır. Bu nedenle âleme mecâzî olarak ilâhî isimler verilebilir. Şeyh-i Ekber insanın da bu mazharlardan birisi olduğundan hareketle şunları söylemektedir: "Hak bana şöyle demiştir: Sen olmasaydın makamlar zuhûr etmez ve menziller tertip edilmezdi. Bu yüzden sen benim isimlerim ve zâtımın delilisin. Seni gören mutlaka beni görmüştür." (Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 337.)

gelmiştir. Hz. Âdem'in bu kemâli, Cenâb-ı Hakk'ın, ona isimleri öğreterek, onu tekâmîl etmesinden kaynaklanmaktadır. Allah, bu hususu, "Âdem'e **isimlerin tamamını** öğretti"⁶²⁷ âyetinde zikretmektedir. Bu âyette zikredilen "esmâ", aslında vücûd nurunun taayyünleridir ve mânâ ve hakîkatlerin hükmüyle tahakkuk etmiştir. Lafızlar ise isimlerin isimleridir. Allah Teâlâ, "**isimlerin tamamı**/الْأَسْمَاءُ كُلُّهَا" diyerek, lafzî ve rakamî isimlerin hepsinin, mutlak olarak "vücûdî taayyünler" şeklinde tabir edilen esmâya dahil olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla, Hak, Âdem'e esâsen, Âdem'in zâtının hakîkatini, hakîkatinin ve vücûdunun şâmil olduğu esmâ ve sıfâtı, hakkî ve halkî hakîkatleri öğretmiştir.

Ancak belirtilmelidir ki, bu hakîkatler, ilk mertebede sâbit olan zâtî isimler değil, ikinci mertebede temayüz etmiş olarak sâbit olan hakîkatlerdir. İşte bunlar, âlemin vücûduna taalluk eden esmânın müsemâmâlarıdır. Böylece Âdem (a.s.), bu hakîkatler vasıtasıyla Hakk'ı, kendisini ve bahsettiğimiz nitelikteki isimleri bilmiştir. Bu şekilde de zâtı, cem'liği cihetiyle kemâle ermiştir.⁶²⁸ İnsanın en kâmil mazhar oluşu, tüm insanlığı temsil eden Âdem (a.s.)'a Allah'ın tüm isimleri öğreterek onu kâmil kılmasından kaynaklanmaktadır. Âdem (a.s.)'ın öğrendiği tüm isimler, aslında eşyânın tamamına sirâyet etmiş olan halkî ve hakkî, bir diğer tabirle, ilâhî ve kevnî hakîkatlerden ibarettir. Bunları bilmesi bu çeşit hakîkatlere mazhar olması, dolayısıyla bunların asılları olan ilâhî isimlerin tamamını yansıtacak nitelikte olması demektir. Bu sebeple Hakk'ın en kâmil tecellîgâhı insandır.

İnsan ve tüm mahlûkat, ilâhî isimlerin mazhar ve meclâlarıdır. Bu ilâhî isimler, Hakk'ın ehadiyet denilen zât mertebesinde herhangi bir zuhûr ve taayyünde bulunmaksızın toplu halde bulunurken, vâhidiyet mertebesinde, âlemi meydana getirmek üzere, müstakil husûsiyetler kazanmıştır.

⁶²⁷ Bakara, 2/31.

⁶²⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 496.

2. ESMÂ-İ İLÂHIYYENİN TASNİFİ

Kelâm, Tasavvuf, Tefsir ve Hadîs gibi hemen hemen İslâmî ilimlerin tüm dallarında, pek çok düşünür, ilâhî isimleri inceleyerek onları çeşitli kısımlara ayırmıştır.⁶²⁹ Hatta bazı müelliflerin bu isimleri birden fazla taksime tâbi tutarak ele aldığı da görülmektedir. Molla Fenârî, birbirinden tam olarak ayrılmayan, yani birbirini kısmen içeren iki farklı tasnifle ilâhî isimleri incelemektedir. Bunlardan ilki Konevî'nin *Nefahât*'ında yaptığı ontolojik mertebelere göre yapılmış bir genel tasnif iken, diğeri pek çok müellifte rastladığımız, isimleri zât, sıfat ve fiil isimleri şeklinde ayırarak yapılan üçlü sınıflamadır. Hem Konevî hem de ondan mülhem olarak Fenârî'ye göre, her taayyün, her husûsiyet ve tüm taayyün eden şeyler, geldikleri mutlak asla, gerek aklen gerekse hâricen delâlet etmektedirler. Ancak bunlar isim mertebesinden öncedirler ve her birinin bir alameti vardır. Bunların küllî mertebeleri dört kısma ayrılır:

1. İlmî taayyünler (hakikatler)
2. Vücûdî taayyünler (a'yân)
3. İlâhî sıfatların taayyünleri (ilk isimler/el-esmâ el-üvel)
4. Vücûdun mâhiyete bitişmesiyle oluşmuş tâbiler.⁶³⁰

Varlığa ârız olan taayyünler, onu kabul eden ve çoğaltan mümkün mâhiyetlerdir. Söz konusu taayyünler ve onlara bağlı hükümler ve vasıflar, "esmâ/isimler" diye tabir edilir. Bu sebeple ilahî isimler, çeşitli kısımlara ayrılmıştır.⁶³¹

Daha önce her bir taayyün, taaddüd ve temeyyüzü Konevî'nin isim olarak adlandırdığını ifade etmiştik. Fenârî'nin de paylaştığı yukarıdaki tasnif, bu

⁶²⁹ Ekberîye geleneği müelliflerinin yaptığı esmâ tasnifi, Gazâlî'ninkine benzemektedir. Gazâlî esmâyı zâta, sıfatlara ve fiillere delâlet eden isimler olarak ayırdıktan sonra bunları tekrar kendi içlerinde gruplandırmıştır. (Bkz.: Gazâlî, *Esmâü'l-Hüsna*, s. 20 vd. Gazâlî'nin esmâ-i ilâhiyye anlayışı hakkında ayrıca bkz.: Yavuz, Ömer Faruk, "Gazâlî'de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 4, Samsun 2006, s. 49-95.)

⁶³⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 279; [Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak, *en-Nefahâtü'l-ilâhiyye*, neşr ve talik: Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384, s. 64, (*İlâhî Nefhalar*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004, s. 86)'dan naklen.]

⁶³¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 278.

yaklaşımın açık bir örneğidir. Zira her bir maddede varlığın, taayyün ve temeyyüz sürecindeki bir aşaması söz konusudur ki, bunların hepsi Şeyh-i Kebîr Konevî tarafından birer isim olarak telakki edilmiştir. Fenârî, yukarıdaki taksimde zikredilen son iki maddenin sıfat ve fiil isimlerini oluşturduğunu, ilk maddenin ise zât isimlerine tekâbül ettiğini belirtmektedir.

İlâhî isimlerle ilgili olarak, pek çok müellifte rastladığımız klasik bir tasnif ise esmânın zât, sıfat ve fiil isimleri olarak üç bölümde incelenmesi şeklindedir.⁶³² Kırımî'ye göre ana isimler (ümme-hâtü'l-esmâ) eğer hüviyetleri bakımından değerlendirilirse zât isimleri, taallukları bakımından değerlendirilirse sıfat isimleri olurlar.⁶³³

Dolayısıyla yukarıda zikrettiğimiz dörtlü tasnifi, zât, sıfat ve fiil isimleri şeklinde üçlü bir tasnif olarak ayırmak da mümkündür. Şu kadar ki, hem İslâm kültüründe hem de Ekberî gelenekte, bu üçlü tasnif daha çok kullanıldığını belirtelim. Öte yandan bu üçlü tasnif, dörtlü tasnifi de içermektedir. Bu sebeple biz, ilâhî isimler için üçlü tasnifi, yani zât isimleri, sıfat isimleri ve fiil isimleri şeklindeki gruplandırmayı esas alacağız. Ancak bunlara ism-i a'zam ve Allah ismini de ilave ederek ilâhî isimleri beş başlık altında inceleyeceğiz.

a) Zât İsimleri

İsimler, eğer umûmî hükme sahip ve mütekâbil taalluklarla mütebâyin/ayrışmış sıfatları kabul edici olurlarsa, o zaman zât isimleri olarak adlandırılır. Bu isimler, Hakk'ın vücûdunun lâzım hakikatleri olduğu için zâta nispet edilir. Bu itibara göre, bunlar, Hakk'ın mutlaklık ve taalluksuzluk yönü olmaları

⁶³² İlâhî isimleri, zât-sıfat-fiil isimleri olarak bölümlendirmek başta İbn Arabî olmak üzere onun takipçilerinde de görülen bir tasnif tarzıdır. Konevî'nin de içinde bulunduğu bu grupta Dâvûd-ı Kayserî de yer alır. Kayserî *Mukaddemât*'ında "Her ne kadar hepsi zât isimleri olsa da, zâtın bu isimlerle zuhûru açısından zât isimleri; sıfatların zuhûru açısından sıfat; fiillerin zuhûru açısından fiil isimleri adını alır" der. Bunların çoğu iki veya üç yönü kendinde toplayabilir. Çünkü bunların bir açıdan zâta, diğer açıdan sıfatlara, bir başka açıdan da fiillere delâlet eden bir yönü vardır. Meselâ Rab ismi; sâbit, yani var olan şey anlamıyla zâta; mâlik anlamıyla sıfata ve muslih anlamıyla da fiile ait bir isimdir. (Bkz.: Kayserî, Şerefeddîn Dâvûd b. Mahmûd, *Mukaddemât Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, trc.: Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 46.)

⁶³³ Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 60b.

sebebiyle ehadî zâtın aynısıdırlar. Mesela zât isimlerinden olan "Hayat" isminin herhangi bir mazhara bağlanmadan ve bir kayıtla kayıtlanmadan yalnızca hayat (dirilik) olması, zât isimlerinin bu yönüne örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde "ilim", "irade", "kudret", "mevcûdiyet", "nûriyet" isimleri de hüviyetleri yönünden zât isimlerindedir ve bir mazhar aracılığı olmaksızın kendiliklerinde zâhirdir.⁶³⁴ Fenârî'nin zât isimleri hakkında vurguladığı nokta, bu isimlerin zâtın taalluk ve imtiyazdan uzak olma özellikleridir.⁶³⁵ Zira bunların, sıfat ve fiil isimlerinden ayrıldığı husus da burasıdır.

Hakk'ın vücûdunun lâzımları olan hakikatlerin anaları/ümmehatı zât isimleridir. Bunların zât isimleri olarak adlandırılmaları, hükümlerinin umûmîliği ve ihâtalarının tamlığıyla, zâta münâsîp olmalarından kaynaklanmaktadır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi şudur: Hakk'ın vücûdunun lâzımları diye tâbir edilen zât isimleri, zâtın aynısıdır. Bahsi geçen ifadelerden zâta herhangi bir sıfat ve hakîkî bir imtiyaz olduğu çıkarımı yapılmamalıdır. Çünkü zât isimleri mertebesinde zât, mutlak bilinmezlik özelliğindedir ve ona verilen isim ve sıfatlar onun zâtından farklı değildir. Zât ismi olarak belirtilen Hayat, İlim gibi isimler bir mazhar aracılığıyla değil, bizzat kendi hüviyetleri ile itibara alınırlar. Eğer zâttan farklı olsalardı, o zaman Hakk'ın zâtında çoğalma ve ayrışma meydana gelirdi ki, bu muhaldir.⁶³⁶

Esmâ-i zâtiyyenin Hakk'ın zâtının aynı olması bakımından, zâtâ müstakil olarak izâfe edilmesi, Fenârî'ye göre izaha muhtaç bir konudur. Nitekim o, bu hususa, zât isimlerinin Hakk'a yalnızca taayyünü itibariyle verildiğini belirterek açıklık getirmektedir. Çünkü Mutlak Zât'ın bir ismi ve vasfı yoktur. Bu sebeple, onun

⁶³⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 280.

⁶³⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 285.

⁶³⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 45. Fenârî'ye göre, ismî olarak Hakk'a, taayyün olarak ise kevne mensup olan hakikatler, bir vecihle Hakk'ın zâtî isimleridir. Çünkü bunlar, onun zâtına nispetle onun aynısı olan ilmî taayyünleridir. Söz konusu bu hakikatler, Hakk'ın vücûdunun ve ehadî tecellisinin sûretlerinin mazharları olduğu için onun zâtının meclâlarıdır. [Bkz.: Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 53-54, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 69.)] Ancak bu mazharlık Hakk'ın hüviyeti yönünden gerçekleşmez. Zirâ Hak, bu yönüyle âlemlerden müstağnîdir ve burası "Allah vardı, onunla beraber başka hiçbir şey yoktu" (Bkz.: Burada, s. 145, dipnot 520) makamıdır. Bahsi geçen mazharlık, ulûhiyet sıfatlarının anaları olan ilk anahtarlar (el-mefâtih el-üvel) gibi, Hakk'ın küllî tecellîgâhları ve küllî-zâtî isimleri itibariyle, onun zâtının tecellîgâhları olmaları bakımından gerçekleşir. (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 446.) Atpazârî, Hakk'ın zâtının meclâlâlarını esasen onun meclâlâlarının meclâlâları olarak değerlendirmektedir. (Bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 35a.)

zâttan farklı olmayan bu isimler yönünden bir ismi ve sıfatı bulunmaz. Bahsi geçen taayyün, taayyün-i evveldir ki, "gaybın anahtarları" da denilen zâtî isimleri kapsar. Hakk'ın bu mertebedeki durumunu ifade eden ehadiyet de taayyünün bir vasfıdır, zira mutlak-muayyen bir şeyin herhangi bir sıfatı yoktur.⁶³⁷ Dolayısıyla, zâtın ilk rütbesinde münderiç olan itibarlar, zât isimleri olarak adlandırılırlar. Bu ilk rütbede itibarlar arasında bir fark yoktur.⁶³⁸ Yani, zâtî isimlerin hepsinin birbirinin ve zâtın aynı olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Zât isimlerinin hangi isimlerden oluştuğu konusunda muhakkikler farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Mesela, İbn Arabî, aynı zamanda ulûhiyet isimlerinin de anaları/ümmehâtı olan Hayat, İlim, Kudret ve İrâde isimlerinin, zât isimlerine dahil olduğunu belirtmektedir. Ne var ki, bunların yanında Kuddûs ve Selâm isimlerini de, zât isimleri arasında saymıştır.⁶³⁹ Gaybın anahtarları olarak da adlandırılan ve Hay, Alîm, Kadîr ve Mürîd esmâsından oluşan zât isimleri, yedi ana (el-eimme es-seb'a) ismin asıllarıdır. Bu zâtî isimler aynı zamanda ilk tecellînin kelimeleridir.⁶⁴⁰ Burada konuyu fazla uzatmadan özetle şunu söyleyebiliriz: her düşünür, zât isimlerini farklı farklı kategorize etmekte ve bu isimler her düşünüre göre farklı isimlerden oluşmaktadır. Başka bir ifadeyle, zât isimleri tüm düşünürlere göre aynı isimlerden oluşmamaktadır.⁶⁴¹

Fenârî, zât isimlerini iki grupta incelemektedir: Birinci kısım, hükmü ve eseri âlemde taayyün eden, eser perdesinin arkasından âriflerin keşf ve müşâhede yoluyla bildiği kısımdır. İkincisi ise, eseri âlemde taayyün etmeyen ve gayb ilmine ayrılmış kısımdır. Bu ayrılmanın nedeni ilâhî şe'nlerin sonsuz olmasıdır.⁶⁴² Müellif, ikiye ayırdığı zât isimlerinin "ümmehat/analar" olarak adlandırıldığını kaydetmektedir. Çünkü sıfat ve fiil isimleri buradan çıkmaktadır. Ayrıca bu isimlerin zât ile irtibatları

⁶³⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 166; 253; [Konevî, *en-Nusûs*, s. 217-218, (*Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 74-75)'ten naklen.]

⁶³⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 318.

⁶³⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 285; Fenârî, İbn Arabî'nin *İnşâü'd-Devâir*'de zât, sıfat ve fiil isimlerine dair tanımlarını ve bu isimlerle ilgili bir tabloyu aynen aktarmaktadır. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 284; İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali et-Tâî, *İnşâü'd-Devâir*, haz.: Âsim İbrahîm el-Kilânî, byy, ts., s. 152.)

⁶⁴⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 364.

⁶⁴¹ Fenârî'nin farklı düşünürlere göre kategorize ettiği zât isimlerinin örnekleri için bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 285.

⁶⁴² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 47.

ve nispetleri de zât isimleriyle gerçekleşmektedir.⁶⁴³ Zât isimleri, bir nevi, bu iki tür esmânın anası gibidirler. Varlıkların zuhûrunda esmânın rolü bahsinde de ele alacağımız gibi, zâtî isimlerin ictimâından nefes-i rahmânî ve genel varlık (vücûd-ı âmm) ortaya çıkmaktadır ki, bunlar zâtî isimlerden ilk meydana gelen şeylerdir.⁶⁴⁴

Bilindiği gibi, zât isimleri, ilm-i ilâhînin ilkeleridir. Bu ilkeler sayesinde ilm-i ilâhînin meseleleri bilinmektedir. Bu sebeple metafiziğin hemen hemen hiçbir konusu, ilâhî isimlere değinilmeden izah edilememektedir. Bu başlıkta ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız zâtî isimler, tüm meselelere sirayet ettiği için, bu konuya çalışmamızın pek çok yerinde temas edildiği gibi, özellikle de varlık mertebelerinin izahında değinilecektir.

Ulûhiyet İsimleri

İlâhî isimler tasnifinde her ne kadar müstakil bir kısım olarak değerlendirilmese de, zât isimleri içinde ulûhiyet isimlerine mutlaka atıf yapılmaktadır. Aslında ulûhiyet isimlerinin ve ulûhiyet mertebesinin, varlığın zuhûrunu açıklamaya dönük bir ihtiyaçtan doğduğu söylenebilir. Çünkü taayyün ve temeyyüzün bir isim olarak değerlendirildiği bu sistemde, zât isimleri, ontolojik yapısı gereği bilinmezlik, ehadiyet ve mutlaklık halindedir. Hakk'ın mahlûkatla irtibatının gerçekleşmesi zât isimlerinin ilk mertebesi olan ulûhiyet isimleri ile gerçekleşir. Nitekim Fenârî, ulûhiyeti bir mertebe olarak değerlendirmektedir. Ona göre ulûhiyet, Hakk'ın tüm güzel sıfatlarının ve yüksek isimlerinin cem'inin ehadiyetinin hakikatidir. Fenârî'ye göre, Gazâlî'nin ve nazar ehlinin ulûhiyete yaklaşımı da bu şekildedir.⁶⁴⁵

Konevî'nin ulûhiyet isimlerinin anaları olarak adlandırdığı Hay, Âlim, Mürîd ve Kâdir isimleri zât isimlerinin gölgesi gibidirler. Bunlar, aynı zamanda zât isimlerinin koruyucusu olarak da telakki edilmektedirler. Ulûhiyetin hakikatinin en büyük ismi ise, "Allah" ismidir. Ana isimlerden Hay ismi ve uluhiyet isimlerinden

⁶⁴³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 47, 279.

⁶⁴⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 205, 369, 434.

⁶⁴⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 298.

diğerleri, bu mezkûr dört isme ve Allah ismine tâbidir. Allah ismi uluhiyetin hakîkatini ehadiyyet-i cem' açısından öğretmek için konulmuş bir isimdir.⁶⁴⁶

Fenârî'nin ulûhiyet isimleri ile ilgili belirttiği hususlardan birisi de ulûhiyet isimlerinin akabinden "tâlî isimler" olarak tabir ettiği diğer esmânın gelmesidir.⁶⁴⁷ Esâsen ulûhiyet, varlıksal değil ma'kûl olan mertebesi bakımından, herhangi bir vücûda sahip değildir. Bunun yanı sıra, kendisiyle nitelenmiş ve isimlenmiş olan Hak'tan farklı da değildir. Ulûhiyet ismi olan Allah ismi de, tüm mertebeleri ve mevcûdatı cem' etmektedir.⁶⁴⁸ Ulûhiyet; "kemâlât ile zâtî tahakkuk" olarak tanımlanabilir. Bunun yanı sıra o, ma'bûdiyetle tanınmak, ma'bûd olarak bilinmek de demektir. Ulûhiyet mertebesinin ötesinde mutlak-gayb hazreti bulunur. Hüviyet gaybı olarak da tabir edilen bu alan kevnin kapsamı dışındadır. Çünkü onun ötesinde bir isim, resim, naat, sıfat ve hüküm bulunmaz.⁶⁴⁹ Dolayısıyla, zât isimlerinin alt dalı olarak değerlendirebileceğimiz ulûhiyet isimleri, Hakk'ın zâtına mahsus olan isimlerin mutlaklıktan çıkararak, mahlûkatla irtibatını sağlamaktadırlar. Bu noktada tüm isimleri cem' eden "Allah" ismi, ulûhiyeti temsil eden ve tüm isimleri kapsamına alan bir özellik arz etmektedir.

b) Sıfat İsimleri

Sıfat isimleri, "Hakk'ın şe'nlerinden ibaret olan ilmî hakîkatler" şeklinde tanımlanmaktadır.⁶⁵⁰ Bunlar, zât isimlerinin, mutlaklıkları yönünden değil de, çok sayıda ve taayyün etmiş olan taalluklarıdır. Mesela vâhide bir nitelik olarak verilen vahdet, sıfat isimlerinden olurken, hüviyeti yönüyle onun aynı olan zâtî vahdet ise zât isimlerinden sayılmaktadır.⁶⁵¹ Çünkü vahdet, eğer vâhidin aynısı ise orada naat ve men'üttan oluşan bir ikillik bulunmaz. Eğer vâhide bir naat olarak verilirse, bu

⁶⁴⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 289. Allah isminin câmilîği sebebiyle diğer isimlerin ne hakîkî ne de mecâzî olarak onunla ortak olması düşünülemez ve diğer tüm isimler Allah ismine nispet edilir. Bu iki sebep dolayısıyla, Allah isminin ism-i a'zam olması muhtemeldir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 298.)

⁶⁴⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 269; Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb* vr. 40a.

⁶⁴⁸ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 39a.

⁶⁴⁹ Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 63b-64a.

⁶⁵⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 292.

⁶⁵¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 280.

durumda naat ve men'ûtun ayrı ayrı varlıklarından söz etmemiz gerekir ki, bunun da bir tür kesret olduğu açıktır. Zât isimleri, hiçbir itibar ve taalluk olmaksızın yalnızca o esmânın aynı olarak zâta verilen isimler iken; hükmü umûmîlik taşımayan, *ma'kûl* ya da *mahsûs* bir çeşit çokluğu hissettiren esmâ türü ise sıfat isimleridir.⁶⁵²

Sıfat isimlerinin zuhûru, zât isimlerinin hükümlerinin ictimâından meydana gelmektedir. Zât isimleri başlığı altında da zikrettiğimiz gibi, ümmehât olarak adlandırılan zât isimleri, sıfat isimlerini doğurmaktadır. Yani sıfat isimlerini oluşturan zât isimleridir. Bunlar, ilk mefâtih/anahtarlar ve onun koruyucusu olan zâtî teveccühlerden meydana gelir. Bahsi geçen ictimâ, varlık mertebeleri bahsinde ele alacağımız, nikâh mertebelerinin ilkinde gerçekleşmektedir. Sıfat isimleri, zât isimlerinden taallukları itibariyle meydana gelen nisebî temâyüzlerle ayrılmaktadır.⁶⁵³ Bu tür isimlere örnek olarak, "vahdet" sıfatının Zât'a vâhidin aynı olarak değil de, onun bir sıfatı olarak izafe edilmesini verebiliriz. Sıfat isimlerinin ictimâından birinci nikâhın hükümleri olan ilmî taayyünler meydana gelmektedir. Fiil isimlerinin ictimâından ise bunlara tâbi olan vücûdî taayyünler oluşmaktadır.⁶⁵⁴

Zât isimlerinden meydana gelen ve mânâlarında bir çeşit çokluk hissi bulunan isimler sıfat isimleridir. Bunların oluştuğu mertebe, Hakk'ın taayyünsüzlükten çıkarak, zuhûra başladığı mertebedir. Bu nedenle, zât isimlerinde isim müsemâmâ ayniyeti esasken, sıfat isimlerinde, müsemâmâlardan oluşan nispet ve taalluklar devreye girmektedir. Bu yüzden sıfat isimleri zâtın gayrıdır.

c) Fiil İsimleri

Hangi şekilde olursa olsun, çeşitli tarz, cihet ve kalıplarıyla fiil anlamı veren isimler fiil isimleridir. İcâd/yaratma, ihyâ/diriltme, izhâb/giderme, imâte/öldürme, tecellî, hicâb/örtme, keşf/açma, setr/gizleme vs. gibi özellikler fiil isimleri kısmına

⁶⁵² Fenârî, burada sıfat isimlerinin çokluğu hissettirmesini sağlayan delâlet türlerine odaklanmaktadır. Ona göre söz konusu iş'âr/hissettirme üç tür delâlet ile sağlanır. (Detaylı bilgi için bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, 283.)

⁶⁵³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 292.

⁶⁵⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 279.

girmektedir.⁶⁵⁵ Fiil isimleri, sıfat isimlerinin ictimâından meydana gelmektedir. Vücûdî taayyünler, fiil isimlerinin hükümleridir ve bunlar ilmî taayyünlere tâbidirler. İlmî taayyünler de sıfat isimlerinin ictimâyıyla ortaya çıkmaktadır.⁶⁵⁶ Dolayısıyla zât, sıfat ve fiil isimlerinin neticeleri, biri diğerini oluşturmaktadır.

İlâhî isimlerin buraya kadar bahsi geçen üç ana kısmı, ifade edildiği gibi birbirlerine bağlıdır. Bunlar, Hakk'ın a'yânı sâbiteyi müşâhedesi ile ortaya çıkmaktadır. Bir diğer tâbirle, mezkûr müşâhede bu esmâ türleri arasındaki bağlantıyı ortaya koymaktadır. Buna göre Hakk'ın a'yân-ı sâbiteyi kendi zâtında müşâhede etmesi, zâtî ilminin mertebesinde, zâtının istilzam ettiği ve varlığının lâzımı olan hakikatleri görmesi demektir. Söz konusu bu hakikatler, zâtî isimler ve bu isimlerin lâzımlarıdır. Sıfat isimlerinden ibâret olan hakikatler, zât isimlerinin tâbileridir. Fiil isimlerinden ibaret olan hakikatler ise sıfat isimlerinin lâzımları ve çeşitli keyfiyet ve taayyünlerdir.⁶⁵⁷ Bunun yanı sıra bu üç kısım esmânın her birinin bir meclâsı vardır. Bu tecellî yerleri bir bakıma bu esmânın ontolojik yönlerini göstermektedir. Zira zât isimlerinin hakikatlerinin meclâsı, ilk mertebe olan gaybî âlemdir. Sıfat isimlerinin meclâsı amâî mertebe iken, fiil isimlerinin meclâsı ise, kevnî mertebelerdir.⁶⁵⁸ Burada zikredilen tasnif, varlık mertebelerinde de zikredileceği üzere vücûdun üç ana mertebesine taalluk etmektedir. Bunlar ilâhî-gaybî mertebe, kevnî mertebe ve bu ikisi arasındaki berzahî mertebedir.

d) İsm-i A'zam

Sûfîlerin ilâhî isimler bahsinde üzerinde durdukları önemli bir konu da, "ism-i a'zam" meselesidir. Konevî, *Kırk Hadîs Şerhi*'nde, ism-i a'zamın, müsemmâya delâletinin tamlığıyla bu vasfı kazanabileceğine dikkat çekmektedir. Aksi takdirde, Hakk'a nispet edilen ilâhî isimlerin büyüklük-küçüklük ilişkisi içinde değerlendirilmeleri güçtür. Konevî'nin izahına göre "isim" kelimesi alamet anlamına gelen "sime" kökünden türemiş olup, müsemmâ için bir tanıtıcı mâhiyetindedir.

⁶⁵⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 283.

⁶⁵⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 279, 284. Ayrıca bkz.: İbn Arabî, *İnşâü'd-Devâir*, s. 151-152.

⁶⁵⁷ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 30, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 37).

⁶⁵⁸ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 41b.

Tazammun ettiği târifi tam olan isimler, tazammun ettiği târifi nâkıs olanlara nisbetle daha büyük (a'zam) sayılır. İsm-i a'zam ifadesi, tarif cihetindedir, yoksa perdeli insanların zihinlerinde yerleştiği şekilde tesir cihetinden değildir. Yani ism-i a'zâmın bu vasfı kazanması, diğer isimlerden daha fazla tesir kuvvetine sahip olduğu için değildir. Konevî, bu konuda Ebû Yezîd Bistâmî'nin (v. 234/848) şu ifadelerini nakleder: Ebû Yezîd Bistâmî'ye "ism-i a'zam"ın ne olduğu sorulunca o, "Siz bana O'nun asgar/en küçük olan ismini gösterin, ben size a'zam/en büyük olanını göstereyim" demiştir. Muhakkiklere göre, Allah'ın isimlerinin hepsi büyüktür. Kişi sâdik bir şekilde bu isimlerden hangisine yapışırsa, o isim onun için faâl olur.⁶⁵⁹

Fenârî'ye göre bir ismin a'zamiyetinin müsemâmâsını tarif etmesine mahsus bir mertebesi vardır. Dolayısıyla hangi ismin tarif etme gücü daha tam ise, o isim diğerlerinden daha büyüktür (a'zam). Fenârî, tarif ve delâlete ait olan bu a'zamlığın iki çeşidi olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birisi telaffuz ve kitâbete/yazıya dahil olan kısım, diğeri ise, pek çok bakımdan telaffuz ve yazının dışında ve insân-ı kâmile mahsus olan kısımdır. Müellif, birinci kısma örnek olarak "*Sizin ilâhınız tek bir ilâhtır*"⁶⁶⁰ ve "*Allah kendisinden başka hiçbir ilâh bulunmayandır*"⁶⁶¹ âyetlerini örnek olarak vermektedir. Zira bu âyetlerde, Cenâb-ı Hakk'ın tek ilâh oluşu, telaffuz ve yazı olarak ifâdeye dökülmüştür. Diğer kısım ise insân-ı kâmil mertebesine tekâbül ettiği için, cem'liği, vâhidiyeti ve berzahiyeti ile, Hak hazretine zât, sıfât, fiil ve mertebe bakımından daha kâmil bir şekilde delâlet etmektedir. İşte bu delâlete telaffuz ve yazının herhangi bir katkısı söz konusu değildir.⁶⁶²

Fenârî, bu taksimi, Cendî'nin *Fusûs* şerhindeki görüşleriyle mukayese eder. Cendî'ye göre ism-i a'zam, hakikat-mânâ ve sûret-lafız olarak iki yöne sahiptir. Hakikat olması tüm kemâlî hakikatlerin cem'inin birliğidir. Mânâ yönü ise, her asırda ilâhî emaneti taşıyan insân-ı kâmidir. Sûret yönü, kâmilin sûretidir ki, o asrın kâmilinin kâbiliyetine göre zuhûr eder. Husûsî bir terkip şeklindeki harf ve isimlerden meydana gelmiş olan lafzî yönü ise, Allah'tan vasitasız olarak alınmasıdır.

⁶⁵⁹ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 290. (Konevî, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, s. 82'den naklen.)

⁶⁶⁰ Bakara, 2/163.

⁶⁶¹ Âl-i İmrân, 3/2.

⁶⁶² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 291. İsm-i a'zâmın çeşitli delâlet ve örnekleri için bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 40b-41a.

Bu da ancak rüya, keşf, tecellî gibi kaynaklarla mümkündür. Fakat Allah Teâlâ kâmillere bunu öğretmeleri için izin vermemiştir.⁶⁶³

İsm-i a'zam hakkında, İslâm kültüründe ve muhakkiklerin anlayışında pek çok farklı görüş ileri sürülmüştür. Ancak Fenârî'ye göre, -diğer muhakkiklerde olduğu gibi- bir isme a'zamlık özelliği veren şey, onun müsemmasına tam olarak delâlet etmesi ve onu kâmil bir şekilde tarif etmesidir. Dolayısıyla ilâhî isimlerin anlamları veya herhangi bir özelliğiyle büyüklük-küçüklük ayırımına tâbi tutulması uygun değildir.

e) Allah İsmi

Gerek tasavvuf kültüründe gerekse İslâm kültüründe, esmâ-i hüsnâ içerisinde yer alan tüm isimler mukaddes sayılmakla birlikte, ism-i câmi' olması hasebiyle "Allah" ismine ayrı bir önem verilmiştir. Ulûhiyetin sembolü olan bu ismin kuşatıcılığı üzerinde duran Fenârî de, diğer esmânın Allah ismine mensup olduğunu, çünkü bu ismin, ism-i a'zama benzediğini belirtmektedir.⁶⁶⁴ Daha açık bir ifadeyle, Allah ismi, tüm ilâhî isimleri cem' etmektedir. Bunun yanı sıra, gaybî mertebelerle aynî vücûdları birleştiren bir mertebeye de sahiptir.⁶⁶⁵ Ayrıca, bu isim aslî, fer'î, ilâhî ve kevnî hakikatlerin tamamının cem' olduğu bir kelimedir.⁶⁶⁶ Dolayısıyla Allah ismi, zât gaybında bulunan ilmî hakikatleri, bunların taayyünlerini ve kevnî sûretleri kapsamaktadır. Buna göre, varlığın tüm boyutları bu ismin muhtevâsında yer almaktadır.

Fenârî'nin bu yaklaşımı, Allah ismi hakkında gelenekteki anlayışa benzemektedir. Nitekim Gazâlî, bu ismin, doksan dokuz ismin en büyüğü olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü Allah ismi, bütün ilâhî sıfatları cem' eden zâta delâlet etmektedir. Diğer isimler ise ilim, kudret gibi yalnız ifade ettikleri mânâ birimlerine

⁶⁶³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 291.

⁶⁶⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 298. Ayrıca bkz.: Gazâlî, *Esmâü'l-Hüsnâ*, s. 62-63.

⁶⁶⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 683.

⁶⁶⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 325.

delâlet etmektedirler. Ayrıca bu isim, Allah'tan başkasına ne hakîkî olarak ne de mecazen delâlet etmez. Bu sebeple Allah'tan başkası için kullanılmaz. Halbuki Kâdir, Âlim, Halîm gibi isimler başkalarına verilebilmektedir.⁶⁶⁷ Ahmet Kırımî bu ismin diğer esmâyı câmî olması yönüyle, Cenâb-ı Hakk'a delâlet etmesinin daha uygun olduğuna temas etmektedir. Ona göre Allah esmâsı söylendiğinde Hak'tan başkası anlaşılmayacağı için bu isim ona mutâbıktır.⁶⁶⁸ Bu mutabakat, Allah isminin ism-i a'zam olması ihtimâlini düşündürmektedir. Çünkü ism-i a'zam olmanın şartı, müsemmâya kâmil bir tarzda delâlet etmektir. İşte bunu sağlayan isim Allah ismidir.

Molla Fenârî, Allah isminin, Hakk'ın ulûhiyetinden türediğini, kökeninde de onun ilâh olmasının yattığını belirtmektedir. Allah isminin tüm isimlerin kaynağı ve hepsini cem' eder nitelikte olması, bir bakıma onun uluhiyete delâlet etmesi sebebiyledir. İsm-in iştikâkı ise Fenârî'ye göre şöyledir: Allah isminin aslı "•/hâ"dır. Bu, onun zâtî gaybî hüviyetine işaret eder. Sonra ona mülk "ل/âm"ı ilave edilmiştir. Çünkü o, yaratıcısı olması itibariyle hakîkatte küll'ün mâliki, yani sahibidir. Bu ilâve ile "الله" olur. Daha sonra tazim ve onu tekidle yüceltmek için başına harf-i tarif (ل) getirilmiş ve böylece "Allah" (الله) ismi türetilmiştir.⁶⁶⁹

Allah isminin diğer tüm isimlerden üstün ve onları kapsayan bir isim olması hususunda Abdülkerim Cîlî de aynı kanaattedir. Ona göre Allah isminin diğer isimlerle ilişkisi, zâtın sıfatlarla ilişkisine benzer. Nasıl ki, sıfatlar zâta bağlı olarak varlık kazanıyorsa, aynı şekilde diğer tüm isimler de Allah ismine bağlıdır. Bu nedenle Cîlî, Allah isminin, meşhur doksan dokuz ismin dışında olduğu görüşündedir. Çünkü Allah, zâtın isimlerinden herhangi birisi değil, bütün isimlere sahip olan zâta verilen addır. Buna göre Allah ismi, gerek üstünlük bakımından ve gerekse kapsamlılık bakımından diğer bütün isimlerden farklıdır.⁶⁷⁰ Birlik çeşitleri bahsinde de geçtiği üzere isim ve sıfatlar mertebesi olan vâhidiyette sıfatlar, nispet ve

⁶⁶⁷ Gazalî, *Esmâü'l-hüsnâ*, s. 62.

⁶⁶⁸ Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 6a.

⁶⁶⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 299. Allah isminin türemiş veya câmid (donuk/türetilmemiş) olduğu şeklinde iki tür tartışma vardır. Abdülkerim Cîlî bu tartışmalara bu ismin türetilmemiş olduğu görüşüyle katılmaktadır. Çünkü Hak, âlemi yaratmadan önce bu isme sahipti. Başka bir ifadeyle türeyen (müştak) ve kendisinden türetilen (müştak minh) şeyler, yani kelimeler yaratılmadan önce Hak, Allah ismini taşımaktaydı. İşte bu nedenle Allah ismi, zâta verilen câmid bir isimdir. (Kartal, *Abdülkerim Cîlî*, s. 115.)

⁶⁷⁰ Kartal, *Abdülkerim Cîlî*, s. 114.

izafetler, Hakk'a Allah ismi açısından verilir. Çünkü bu isim, tüm sıfatların, vahdet ve kesretin kaynağıdır.⁶⁷¹

Cenâb-ı Hakk'a ait olan tüm isim, sıfat ve vasıfların kaynağı olan Allah ismi, bunların tamamını câmî' olması bakımından hepsinin üzerinde yer almaktadır. Bu sebeple, diğer isimlerin müstakil olarak içerdiği mânâların tamamını kendisinde taşımaktadır. Ulûhiyetin sembolü olarak değerlendirilen Allah isminin, yalnızca Hakk'a ait olan ilahlığa vurguda bulunması ve ism-i câmî' olması sebebiyle ondan başkası için kullanılması söz konusu değildir.

3. İSİM VE SIFATLARIN BİRBİRİYLE İLİŞKİSİ

İlâhî isimlerin her biri, hem taşıdığı husûsî mânâ cihetinden Hakk'ı tesmiye etmekte hem de onun zâtına delâlet etmektedir. Bu noktada ilâhî isimlerin biri isim-müsemmâ diğeri de isim-zât olmak üzere iki yönünün olduğu söylenebilir. İlk olarak İbnü'l-Kasî tarafından ortaya atılan bu anlayış, Ekberîye geleneğinde oldukça yaygındır. Fenârî de bu meseleye, *Misbâhu'l-üns*'te *Fusûs*'tan ve İbnü'l-Kasî'nin *Hal'u'n-na'leyn* adlı eserinden nakiller yapmak sûretiyle temas etmiştir. Buna göre her bir ilâhî isim, hem zâta hem de ismi olduğu ve isminin özellikle zorunlu kıldığı özel mânâyâ delâlet eder. Şu halde her bir isim, zâta delâlet ettiği sürece bütün isimleri ihtivâ eder, fakat kendine has olan mânâyâ delâlet ettiğinde ise sadece o anlama gelir ve diğer isimlerden farklılaşır. Mesela Rab, Hâlik, Musavvir gibi isimler, kendi husûsî mânâlarında tek ve diğer ilâhî isimlerden farklıdır. Kısaca, ilâhî isimler, zât yönünden müsemmâsı ile aynı, fakat kendi özel mânâsı bakımından müsemmâsından farklıdır.⁶⁷²

İbn Arabî, her ilâhî ismin bahsettiğimiz şekilde, zâta delâlet eden ve kendi özel mânâsını taşıyan iki yönü olmasını, Muntakim ismi örneğinde açıklamaktadır. Mesela bir kimse Allah'a "Rab" ismiyle dua edeceği gibi, Müntakim ismiyle de dua edebilir. Her ne kadar iki ismin mânâsı birbirinden farklı olsa da, her ikisinin de tek

⁶⁷¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 174.

⁶⁷² İbn Arabî, *el-Fusûs*, s. 77; Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 145; Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûsu'ndaki Anahtar Kavramlar*, trc.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1998, s. 150.

bir zâta delâlet etmeleri bakımından, bu iki isim tek isim gibidir.⁶⁷³ Çünkü ilâhî isimler kendileriyle isimlendirilmiş zâtı gösterdiği gibi, aynı zamanda kendi hakikatleriyle farklı anlamları da gösterir. Böylece insan, başka isimlerden ayrışmasını ve farklılaşmasını sağlayan anlamıyla değil, yalnızca o isimle isimlendirilmiş zâtı göstermesi yönünden Muntakim ismiyle merhamet isteyebilir; çünkü bir isim zâta delâlet etmesi bakımından başka bir isimden ayrışmaz.⁶⁷⁴ Bu anlayışa göre, ilâhî isimlerden her biri, bütün isimlerin müsemmâsıdır.

Bu görüşün temelinde muhtemelen, "De ki, ister Allah diye dua edin ister Rahmân diye, hangisiyle dua ederseniz edin, en güzel isimler ona aittir"⁶⁷⁵ âyeti yer almaktadır. Zira her durumda, dua edilen bu isimlerin delâlet ettiği Zât olduğu için, Allah'a herhangi bir isimle dua etmek arasında bir fark yoktur.⁶⁷⁶ Bilindiği gibi, zât mertebesinde Hakk'ın tüm isim ve sıfatları cem' halinde, herhangi bir temâyüz, taayyün ve taaddüd söz konusu olmaksızın bulunmaktadır. İlâhî isimlerin hepsinin müstakil mânâlarının yanı sıra zâta delat etme bakımından aynı mânâda ve eşit olmaları, kanaatimizce esmânın bu mertebede bulunmasından kaynaklanmaktadır. Zira ilâhî isimler, özel yönleriyle tahassus etmeden önce, zâta müstağrak halde bulunmaktadır ve burada zâtın aynıdır. Bu sebeple, delâletleri de mânâları da birbirinin aynı olmaktadır.

İsimlerin mertebeleri, birbirleriyle irtibatlı, bunların hükümleri de kesinlik ve eksiklik hükümlerini açıklayan tevâfuk ve tebâyün ile birbirlerine bağlı ve iç içe olduğu için, bu mertebelerin hükümleri altında bulunmaları ve eserlerinin mahalli olmaları açısından da yaratıkların halleri farklı ve çeşitlidir. Esmânın mertebe ve hükümlerindeki farklılık, ya da bunlardan birisinin diğerlerine baskın olması, sadece varlığın zuhûrunda değil aynı zamanda marifette de çeşitliliğe yol açmıştır. Nitekim, mertebe ve mahallin baskınlığına göre, kişinin bilgisi ve inancı şekillenir. Böylece bu kimse tenzih eder, teşbih eder, tenzihi ve teşbihi birleştirir, şirk koşar veya muvahhid olur. Konevî zıt görüşleri, muhtelif halleri, çeşitli maksat ve teveccühleri bu duruma bağlamıştır. Buna göre varlığın mertebelerini ve esmânın hakikatlerini bilen kimse,

⁶⁷³ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, s. 387.

⁶⁷⁴ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 180, (*Fusûsu'l-hikem*, s. 197.)

⁶⁷⁵ İsrâ, 17/110.

⁶⁷⁶ Afîfî, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc.: Ekrem Demrili, İz Yay., İstanbul 2000, s. 324.

farklı tarz ve terkiplerine göre inançların, şeriatlerin, dinlerin ve görüşlerin sırrını bilir.⁶⁷⁷

İlâhî isim ve sıfatlar, sonsuz sayıdaki mazharlarda zuhûr ettiği için sonsuzdurlar. Ancak, tek bir zâta delâlet etmeleri yönüyle hepsinin bir olduğunu söylemek de mümkündür. Ekberî gelenekte bu anlayışın teorisyeni İbnü'l-Kasî'dir. Bu görüş, başta İbn Arabî olmak üzere onun takipçilerinin eserlerinde de yer almaktadır.

4. VARLIKLARIN ZUHÛRUNDA İSİM VE SIFATLARIN ROLÜ

Hakk'ın, mutlaklığı ve âlemlerden müstağnîliği açısından herhangi bir ismi ve sıfatı bulunmaz. Fakat, Hakk'ın varlık nurunu yayması veya taayyün ve zuhûr etmesi şeklinde ifade ettiğimiz, mahlûkatla irtibatı bakımından esmâ ile tavsif edilmesi gereklidir. Zira onun mutlaklıktan çıkarak taayyüne başlaması bu esmâ vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Hakk'ın âlemlerle irtibatının temel unsuru esmâ-i ilâhiyedir. Şu da var ki, Hak'tan genel varlık tecellîsini aldıktan sonra husûsî birer karakter kazanan her bir mümkünin, bu husûsiyetini belirleyen de onlarda tezâhür eden isimlerdir. Bu noktada esmâ hem Hak açısından hem de mümkünat açısından oldukça belirleyici bir etkidir.

Mutlak Vücûd olan Hakk'ın, zuhûrunu yansıtan kâbillere onların küllî/tümel yapıları bakımından nispeti ve kendi içinde özel bir ictimâsı bulunmaktadır. Söz konusu bu ictimâ Hakk'ın mahlûkatta tesiri için bir şart olduğu gibi, her türlü manevî, rûhânî, hissî taayyünün de sebebidir. Abdurrahman Bursevî, Hakk'ın vücûdunun lâzımı olan zâtî isimlerin, esâsen onun her bir teveccüh ve tesirinin lâzımı olduğunu ifade eder.⁶⁷⁸ Bu ictimâ bânında değil de, zâhirde vahdânîlik özelliğine sahiptir ve esmânın bânında saklı olan ve bilinmeyen özel bir neticeyi izhâr ettirir. İşte bu netice bir eser olması bakımından "esmânın hükmü" olarak adlandırılır. Bu hüküm varlığı itibariyle bir mümkünine izâfe edilirse "kevnî vücûd" adını alır. Mazharlığı

⁶⁷⁷ Bkz.: Konevî, *İ'câzü'l-beyân*, s. 233-234, (*Fâtiha Sûresi Tefsiri*, s. 333-334). Esmânın tebâyün ve tenâsübünün sonuçları hakkında bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 42a.

⁶⁷⁸ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 54b.

itibariyle isimlendirilirse, tüm esmâyı birleştiren "câmi' sûret" diye adlandırılır. Tüm kuvveleri ve müessir hakikatleri ehadî ve cem'î olarak birleştirmesi yönüyle de "ruh" olarak isimlendirilir. Aynı özelliği taşıması fakat tedbiri de kapsamasıyla "nefis" olarak adlandırılır. Mertebesine uygun bir imtizaçla ehadî-cismânî bir neş'et olması yönüyle ise "mizâc" olarak adlandırılır. Mezkûr hüküm, mümkünin mertebesinde o mertebeye göre zuhûr eder.⁶⁷⁹ Dolayısıyla, varlığın geçirdiği tüm aşama ve süreçlerde, ortaya çıkan her bir şey, doğrudan ilâhî isimlerin çeşitli ictimâ ve terkiplerinden meydana gelmektedir. Buna göre mümkünatın tüm ontolojik süreçlerinde temel belirleyicilerinden birisi bu isimlerdir.

İlâhî isimler teorisi, başlı başına Tanrı-âlem münâsebetini izah etmeye yöneliktir. Esmâ ve sıfât konusuyla ilgili olarak ele alınan her bir mesele, nihayetinde bu münâsebeti sağlıklı bir şekilde yorumlamak üzere birbiriyle ilişki içindedir. Mutlak varlık olan Hakk'ın zâtının ehadiyeti açısından hiçbir şeyle bağlantısının olmaması, onun vâhidiyet mertebesinde isim ve sıfatlarla vasıflanmasını gerektirmiştir. "Bir şeyin sırf varlığı açısından herhangi bir tesiri olmaz." ilkesi, Tanrı'nın niteliklerini temellendirmektedir. Âlemdaki çokluk ise bu niteliklerin bir sonucu olmaktadır. Ehadiyeti açısından yaratma ve îcâdla birlikte zikredilemeyen Mutlak Varlık'ın bu yönüyle idrâke konu olması da mümkün değildir. Bilakis bu durum O'nun isim ve sıfatlar mertebesi olan vâhidiyeti yönüyle gerçekleşmektedir.

Bütün ilişkilerden bağımsız olan zâtın bilinmesi iki şekilde mümkündür: birincisi kendisini açarak, bütün varlığı meydana getirmesidir ki, bu ontolojik bilinmedir. İkincisi ise zâtın kendisini kullarının kalbinde açmasıdır ki, bu da epistemolojik bilinmedir. Ontolojik bilinme isim ve sıfatların zuhûr etmesiyle, âlemin yaratılmasıdır. Buna göre, esmâ ve sıfât zât ile âlem arasındaki ilişkiyi sağlayan ara mertebelerdir. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Hakk'ın taalluksuzluk yönü olan ehadiyetiyle yaratma teveccühü birlikte bulunmaz. Çünkü onun herhangi bir şeyle irtibatı yoktur. Bilakis yaratma, Hakk'ın zâtî-ezelî ilminin hükmünden kaynaklanmaktadır. Bu ilim ise Hakk'ın zâtı, esmâsı, sıfatları ve ma'lûmâtıyla olan bağlantısının ihatası altındadır. Buna göre varlıkları meydana getiren ve aynı zamanda âlemin yaratılmasındaki temel unsur, isim ve sıfatlardır.

⁶⁷⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 354, 374.

Fenârî, yaratmanın gerekçesini doğrudan zâtî isimlere bağlamaktadır. Zira, yaratma sebepleri mefâtîhu'l-gayb/gaybın anahtarları olarak tabir edilen zâtî isimlerdir. Bunlar aynı zamanda zâtın ve ma'lûmâtın gaybının fâtihası yani, açılmasını sağlayan unsurdur.⁶⁸⁰ Dolayısıyla, Hak, zâtî isimlerin işlevselliğini sağlamak üzere âlemi îcâd etmiştir.

Konevî'ye göre, hakîkatlerin ve ilâhî isimlerin iki itibarı bulunmaktadır. Bunlardan biri, zuhûrlarının bir başkasına bağlı olması yönüyle ihtiyaç ve talep içinde olmaları, diğeri de taayyün hükmünü ve eseri kabul etme özelliğidir.⁶⁸¹ Fenârî, bu konuda, "esmâî hakîkatlerin tamamının zuhûru, imkânî kâbillere bağlıdır ve bunların hepsi, aynlarının ve kemâllerinin zuhûrunu istemektedirler" der. Kevnî hakîkatlerin kemâlâtının zuhûru ise esmâî tecellilere bağlıdır. Bu esmâî tecelliler, ise nefesî-sârî tecelliler ve bu hakîkatlere, onlara göre yayılan vücûd-ı vâhiden ibarettir.⁶⁸² Kevnin yani âlemin zuhûru ilâhî isimlerin tecellilerini yansıtacak meclâlara duyduğu ihtiyaçtan hâsıl olmuştur.

Nispet ve izâfetlerden ibaret olan bu sıfatlar, âlemin zuhûrunu sağlamaktadır. İşte bu ilâhî nitelikler, her türlü çokluk, taayyün ve tezâhürün yanı sıra idrâk ve ihâtanın da ötesinde olan Zât-ı Mutlak ile, âlemdeki mazharlar arasında bir berzah oluşturur. Âlemde zuhûr eden ilâhî sıfatların toplamından ibaret olan *ulûhiyet* bu itibarla bir berzaktır.⁶⁸³ Mutlak vücûd, Zât'ı İtibârıyla hiçbir şeye taalluk etmezken, ilâhî sıfatların âlemlerle kesintisiz bir irtibatı vardır. Bir yönden ilâhî sıfatlar, âlemin varlığını sürdürürken bir diğeri yönden de âlem bu sıfatları zâhir kılar.⁶⁸⁴ Dolayısıyla, âlem ile ilâhî isimler arasında bu minvâl üzere bir münâsebet bulunmaktadır.

Fenârî'ye göre, mevcûdatın tamamı ilâhî isimlerin tecellilerinin sûretleri, aslî şe'nlerinin mazharları ve ilmî nispetleridir.⁶⁸⁵ Bu, bir bakıma ilâhî isimlerin varlıkların "varlık ilkesi" olmasına işaret eder. Zira var olan her şey bir ilâhî ismin

⁶⁸⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 378, 379.

⁶⁸¹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 36, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 44).

⁶⁸² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 334. Kadızadeliilere karşı mücâdelesiyile meşhur olan Abdülmecid Sivâsî (v. 1049/1639) da âlemin ilâhî isimleri aksettiren bir ayna olduğunu belirtmektedir. (Bkz.: Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, s. 378.)

⁶⁸³ Bkz.: Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Felsefetü't-te'vil dirâsetün fi te'vili'l-Kur'ân inde Muhyiddîn İbn Arabî*, Darü't-Tenvîr, Beyrut 1993, s. 51 vd.

⁶⁸⁴ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 53, 54. Ayrıca bkz.: Çakmaklıoğlu, "İbn Arabî'ye göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi", s. 9.

⁶⁸⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 101.

mazharı olarak var olmaktadır. Yani her şeyin varlık ilkesi bir ilâhî isimdir. Kanaatimizce, Konevî'nin ilâhî isimleri metafiziğin ilkesi olarak görmesinin arkasında yatan neden de budur.⁶⁸⁶ Hak, mutlak olarak kaldığı sürece âlem diye isimlendirilebilecek hiçbir şey vücûda gelmemekte ve ilâhî kemâlin izhârı söz konusu olmamaktadır. Varlığın zuhûra gelmesi âlem açısından isti'dâdın (meyil, kâbiliyet) fonksiyonu ile; Hak açısından ise ilâhî isimler vasıtasıyla tahakkuk etmektedir. Konevî, varlığın zuhûru ile ilâhî isimler arasındaki sıkı bağa, zâta ait ilâhî bir emrin, bir mazhara yalnızca o hakim isim cihetinden ulaşacağını söyleyerek işaret eder. Söz konusu mazhar da varlığı ve kulluğu açısından bu isim ve mertebe yönünden Hakk'a dayanır. Böylelikle o mazhara, mesela "Abdu'l-Kâdir/Kâdir'in kulu", "Abdu'l-Cevâd/Cevâd'ın kulu", "Abdu'l-Hayy/Hayy'ın kulu" vb. denilir.⁶⁸⁷

Âlemin yaratılmasında ilâhî isimlerin zuhûr talebinin yattığına, âlemin aslında esmâ-i ilâhiyenin ta kendisi olduğuna değinmiştik. Konuya Tanrı/Hak merkezli baktığımızda, celâ ve isticlânın kemâlinin yaratmada temel bir fonksiyona sahip olduğunu görürüz. Fenârî'ye göre, tesirin yani yaratma ve icâdın sebebi "bilinmek istedim" diye tabir edilen gereklilik ve taleptir.⁶⁸⁸ Onun sevk edici illeti ise, esmâî kemâlin tahakkuku, yani celâ ve isticlânın kemalidir.⁶⁸⁹ Muhabbet, her şeyin başlangıcıdır ve gaybın anahtarlarının taayyününün, daha sonra da tüm esmâî taayyünlerin kaynağıdır. Tüm ilâhî ve kevnî hakikatler, bir mertebede taayyün eder. Bu taayyün bu muhabbetin iktizâ etmesiyle gerçekleşir. Çünkü muhabbet oraya sirayet etmiştir. Bu sirayetin hükmüyle muhabbetin neticeleri/eserleri kendisine izafe

⁶⁸⁶ Gezegenerin ve feleklerin devirlerinin sayıları ve onların tafsîlî türleri, sûret ve mazharları oldukları isimlerin sıralarının adedine bağlıdır. Bu isimler, gezegenlerden ve feleklerden oluşur. Bu tafsîlî hareket ayrıca isimlerin hükümlerinin adetlerine, nispetlerine, irtibatlarına, içeriklerine, taalluklarına, zıtlıklarına, tevâfuklarına, aralarındaki farklılık ve uyuma bağlıdır. (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 528.) Dolayısıyla, âlemdaki düzen ve işleyişin her çeşidi, ilâhî isimlerin kendileri ve onların çeşitli hükümleri sayesinde gerçekleşmektedir.

⁶⁸⁷ Konevî, *İcâzü'l-beyân*, s. 113-114, (*Fâtîha Süresi Tefsiri*), s. 171-172; Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 357.

⁶⁸⁸ Fenârî, zâfî isimlerin zuhûr ve tecelliye olan taleplerinin onlar için zâfî bir hâl olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü bu isimlerin bulunduğu mertebede onların dışında hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla onların bu talep ve şevkleri de kendi zâtlarına ait bir durumdur. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 355.)

⁶⁸⁹ Celâ ve isticlânın kemâli ile âlemin icâdı arasındaki irtibat hakkında bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 603; Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz.: Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 33-34; Nablusî, Abdülganî b. İsmail, *Âriflerin Tevhidi*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2003, s. 45-54. Nablusî'nin bu eseri, Varlık anlayışının taalluk ettiği tüm meseleleri çok güzel bir şekilde özetleyen, hatta içeriği itibarıyla *Misbâhu'l-üns*'e oldukça benzer görünen muhtasar bir metafizik el kitabı mâhiyetindedir.

edilir. Çünkü celânın kemalinin müteallıkı, ilâhî, kevnî, vücûdî, ilmî olan esmâ ve sıfâtın tafsilinin zuhûrudur. Hiçbir şey, muhabbet ve talepten, o muhabbetin tesiri söz konusu olduğu müddetçe hâlî kalmaz. Muhabbetin tesiri ise, kâbillerin hakîkati üzerinde baskın olan sıfat ve kendisine hâkim olan mertebe açısından farklılaşmış sûretler ile gerçekleşir. Külle sirayet ettiği için anahtarlar, her bir ilahi hakîkatin bătınından gelen bu sereyânın hükmüyle, her bir kevnî hakîkatin bătınından gelen kabûl ve isti'dât vasfıyla ve bu bahsi geçen tesirin hükmüyle zâhir olur. Böylece vücûd ve âlem her iki taraftan kemâle doğru talep, şevk ve teveccühle dolar. Esmâ, müteallıklarının zuhûruna doğru bir teveccüh içindedir. Bu, tıpkı ilmin ma'lûmlarına ve kudretin makdûrlarına olan şevki gibidir. Kevnî hakîkatler ise vücûdî feyze doğru bir teveccüh içindedir. Bunların hepsi bătınlarında gizli olan kemâlâtın ve hükümlerinin zuhûr etmesi maksadına yöneliktir.⁶⁹⁰ Buna göre, ilâhî isimlerin zuhûra olan iştîyakının, Hakk'ın kemâlini izhar etmeye duyduğu aslî muhabbetten kaynaklandığı açıktır. Zira bu zuhûr olmasaydı onların kemâlleri bilinemezdi.⁶⁹¹

Tasavvuf kültüründe âlemin varlık sebebi olarak telakki edilen aslî muhabbete, Hakk'ın, "Bilinmeyi sevdim ve bilinmem için mahlûkatı yarattım"⁶⁹² hadîs-i kudîsi delâlet etmektedir. İşte bu bahsi geçen teveccüh, gereklilik, talep ve meyildir. Konevî'ye göre bu muhabbet herhangi bir mevcûdla asla alaka kurmaz. Çünkü bu, meydana gelmiş olan bir şeyin olmasını (tahsîlül-hâsıl) istemek demektir ki, bu imkânsızdır.⁶⁹³ Halbuki, bu bilinme arzusunun müteallıkı, yaratmadan önce henüz zuhûr etmemiş olan kemâldir. Yani kemâle duyulan bir muhabbet söz konusudur. Fenârî, Hakk'ın bu bilinme arzusunun sonucu olarak meydana gelen zâtî ve esmâî marifetin ibadet olarak tabir edilen bir çeşit zuhûr olduğunu iddia eder. "Ben insanları ve cinleri yalnızca bana ibadet etsinler diye yarattım"⁶⁹⁴ âyeti,

⁶⁹⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 334. Kırımî, Hakk'ın îcâdının gayesini temelde celâ ve isticlânın kemâline bağlamaktadır. Bu kemâl de ancak insânî-ilâhî sûretin neş'etiyle mümkün olmaktadır. (Detaylı bilgi için bkz.: Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 164b-165a.)

⁶⁹¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 360.

⁶⁹² Her ne kadar Aliyyü'l-Kârî bu sözün mânâsının sahih olduğunu söylese de, genelde usûlcüler tarafından bu söz hadîs olarak kabul edilmez. (Bkz.: Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. II, s. 121.) Buna karşılık, başta İbn Arabî olmak üzere, Tasavvuf ehli "fem-i muhsin-i nebevîden (Hz. Peygamberin güzel ağzından)" keşfen bizzat dinlediklerini ileri sürerek bu sözü hadîs kabul ederler. Ayrıca, bu hadîs hakkında pek çok sûfî müstakil risâleler kaleme almıştır. Meselâ Bursevî'ninki (Bursevî, İsmâîl Hakkı, *Kenz-i mahfî*, trc.: Abdülkâdir Akçiçek, Misvak Yay., İstanbul 1980), bunlardandır.

⁶⁹³ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 36, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 44).

⁶⁹⁴ Zâriyât, 51/56.

müellifimize göre, "beni bilsinler ve beni bir'lesinler diye yarattım" anlamındadır.⁶⁹⁵ Hakk'ın kemâlini tezâhür ettirmesi ise ilâhî isimler vasıtasıyla, onların zuhûra duydukları talep ve şevk ile ifade edilmektedir. Nitakim ilâhî isimlerin birtakım nispet ve izâfetleri bulunmaktadır. Bu izâfetler ise kendi aslî mütezâyiflerini (kendisine bağlı olan şeyleri)⁶⁹⁶ talep etmektedirler.⁶⁹⁷ İşte varlıkların zuhûru, bu talep ve onun karşılık bulmasıyla meydana gelmektedir.

Fenârî, Hakk'ın kemâlâtını izhar etmeye duyduğu bu muhabbet ve talebinin, onun zâtında herhangi bir fakr ve ihtiyaç vehmi uyandırması ihtimaline zâtî müstağnîliğin tanımını yaparak engel olmaya çalışır. Ona göre zâtın müstağnî olması, zât dışında hiçbir şeyle ilişkisinin/taallukunun olmamasıdır. Konevî ve Fenârî'nin "fakr" tabiri ile ifade ettiği buradaki bilinme ihtiyacı, bir başkasıyla alaka kurulmaksızın söz konusudur. Bu, bir bakıma bir şeyin kendisine muhtaç olmasıdır. Ahmed İlâhî bunu bir kimsenin görmek için kendi gözüne ve işitmek için de kendi kulağına ihtiyaç duymasına benzetmektedir.⁶⁹⁸ Bu durumda o şey, hâcetten müstağnî olmamakla birlikte başkasına muhtaç değildir. Meseleye Cenâb-ı Hak açısından bakarsak, zâtta zâtî isimler ve aslî şe'nlerden ibaret olan gaybın anahtarları dışında hiçbir şey olmadığını ve bunların orada ehadiyet halinde bulunduğunu görürüz. İşte hâcet hükmü de bunlar arasındadır, dolayısıyla bir başkasını kapsamaz. Zâtın kendi şe'nleri arasında olan iftikâr/muhtaçlık, onun hüviyeti açısından bir muhtaçlık değildir. Burada dikkate alınması gereken bir diğer husus ise, ilâhî mertebede ihtiyaç duyulan şeyin kevnî talep ve ihtiyacın aksine, muayyen bir şey olmamasıdır. Bu talebin taalluk ettiği yer, ehadiyyet-i cem' ve vücûd mertebesidir. Bütün bunlar ise münferid olarak hariçte varlığı olmayan nisbî mertebelerdir.⁶⁹⁹

Bir başka açıdan Tanrı'yı isim ve sıfatlardan soyutlanmış olarak kavramak imkânsızdır. Allah hakkında bilgi sahibi olmanın onun isim ve sıfatları dışında bir

⁶⁹⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 358.

⁶⁹⁶ Konevî'ye göre, "Birbirine bağlı iki şeyin (mütezâyif), birisi olmadan diğeri hem varlık açısından sabit olmaz hem de takdir açısından bilinemez. Bienâenaleyh, hakikatler, nispetler, mertebeler, naatlar ve sıfatlar gibi birbirine bağlı tüm durumlarda bu husus geçerlidir." [Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 40, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 50).]

⁶⁹⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 355. İlâhî isimlerin zuhûr talebi neticesinde meydana gelen mânevî-devrî hareket hakkında bkz.: Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 39-40, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 49-50.)

⁶⁹⁸ Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 131a

⁶⁹⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 336.

yolu yoktur. Bu maksatla çeşitli kavramlar ve semboller kullanmak gerekir. Esmâ konusu Allah-âlem münasebetini sağlayan temel unsurdur. Zirâ her şeyden münezze ve müteâl olan Tanrı'nın mahlûkatla irtibatı ve onlara vücûd vermesi esmâ vasıtasıyla olmaktadır. Hakk'ın bilinmesi esmâ sayesinde olduğu gibi, yine "gizli hazinenin" izhar olunması ve Hakk'ın kemalini müşâhede etmesi de esmâ ile olur. Varlıkların zuhûrunun temelinde her bir esmânın bir mazharda ortaya çıkması yatmaktadır. Aynı şekilde Hakk'ın tecellîlerinin âlemde yansması ilâhî isimler sayesinde gerçekleşmektedir. Kısaca yaratma, zuhûr, tecellî, taayyün gibi konuların geçtiği her yerde esmâya atıfta bulunmamak imkânsızdır. Tarih boyunca gerek âlemin varlığını izah etmek, gerek Tanrı'yı idrâk etmeye çalışmak ve gerekse Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak sadedinde ilâhî isimler üzerinde pek çok tartışma yapılmış ve pek çok görüş ileri sürülmüştür. Bunun sebebi esmâ olmadan bunların izahının mümkün olmamasıdır.

İlâhî isimler âlemin varoluş sebebidirler. Zira eşyâ isimlerle zâhir olmaktadır. Bu sebeple onlar ilâhî isimlerin zuhûr yerleri olarak telakki edilmiştir. Bu itibarla, esmâ-varlık ilişkisi, Allah ile âlem arasında ontolojik olarak bir uzaklık değil, bilakis isim ve sıfatların tecellîsi noktasında bir yakınlık ve her an canlı olan, dinamik bir ilişkiyi ortaya koymaktadır. Bu dinamik ilişkiyi ve yakınlığı sağlayan temel unsurlar ise ilâhî sıfatlar ve onların tecellîleridir.

5. İSİM VE SIFATLARIN ZUHÛRU: TECELLÎ

Muhakkiklerin genelinin, varlık (ontoloji) ve bilgi (epistemoloji) görüşünün dayandığı temel esaslar, büyük ölçüde tecellî anlayışı odağında birleşmektedir. Varlığın var olması ve bilinmesi ancak Hakk'ın tecellîleriyle mümkündür. Bunu daha açık olarak şöyle ifade edebiliriz: Mutlak Varlık'tan mümkinatın a'yânına yayılan ve henüz vücûda gelmemiş sâbit aynaları var eden, vücûdî tecellîdir. Bunun yanı sıra, varlığın bilgisi de Mutlak Varlık'ın meclâlarda kendini göstermesinden, yani onlara tecellî etmesinden elde edilir. Dolayısıyla genel anlamda varlığın ve bilginin teşekkül etmesinin vasıtası Hakk'ın âlemdeki tecellîleridir.

Hak'tan ilk sâdır olan genel varlığın (el-vücûd el-âmm) sûreti Hakk'ın gaybının zâtından ve ehadiyyet-i cem' mertebesinden sürekli zuhûr etmektedir. Bu, aynı zamanda ulvî-süflî bütün âlemin hakikatlerine, vâkıadaki tertibe göre sirayet eden tecellîden başka bir şey değildir. Bu ilk eser, yani genel varlığın eseri, "feyz ve ilâhî imdat" diye de isimlendirilir ve âlemin ayakta durmasını ve devamını temin eder.⁷⁰⁰ Tecellînin varlığı ikâme etme fonksiyonuna değinen Fenârî, ehadî tecellînin aslında vücûdî nur olduğunu ve vücûddan önce ve sonra Hak'tan mümkünata yalnızca bu nurun ulaştığını belirtir. Bu görüşe göre, bu tecellînin dışındakiler mümkünatın halleridir. Vücûd, Hak dışındaki şeyler için zâtî olmadığından, âlem bâkî kalmasında bu ehadî-vücûdî yardıma ihtiyaç duyar. Bu yardım göz açıp kapayıncaya kadar kesilse âlem bir kerede yok olur.⁷⁰¹ Mevcûdatın varlığını Mutlak Varlık'ın ehadî tecellîsine bağlayan müellif, halihazırdaki farklılıkların kaynağı olarak kâbilleri görmektedir. Nitekim Hak'tan yalnızca vücûdî tecellî çıkmakta, bu tecellî kâbillere göre farklılaşarak husûsiyet kazanmaktadır.⁷⁰²

Ancak burada akla kâbillerdeki farklılığın kaynağının ne olduğu sorusu gelmektedir. Bu sorunun cevabı, zuhûrda oldukça etkin olan ictimâ hükmü bilinmeden anlaşılabilir. Özellikle nikâh mertebeleri konusunda detaylı olarak işleneceği üzere, herhangi bir zuhûr ve îcâdın meydana gelmesi için bir ictimâ gereklidir. Mümkünatın zuhûrunu belirleyen bu ictimâ', hakikatler arasındaki münâsebet yani uygunluk ölçüsünde gerçekleşir.

Kâbillerdeki farklılığın sebebi, bütün kevnî hakikatlerin, isimlere mensup mertebelerin ve bunların nispetleri arasındaki zâtî *tenâsüp* ve *tenâfür* etkenidir. Söz konusu tenâsüp hükmü, istilzâm ettiği cem'lik hükmü ile varlığın zuhûrunu doğuran

⁷⁰⁰ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 48, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 60); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 408.

⁷⁰¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 409, [Konevî, *İcâzü'l-beyân*, s. 38, (*Fâtiha Süresi Tefsiri*, s. 70-71)'den naklen.]

⁷⁰² Fenârî, Hak'tan aslî muhabbeti sebebiyle yalnızca esmâî-kemâlî tecellînin çıktığını, onun zâtî cömertliğinden kaynaklanan bu muhabbetin ise ondan bir eserin zuhûrunu iktizâ ettiğini belirtmektedir. Ona göre, tahkik ilminde yaygın olan bu anlayış, İsrâkilerin kaidelerinde de yer almakta ve bu görüşe İsrâkî filozoflarda da rastlanmaktadır. İsrâkilerin nazarında nur, kâbillerin kendi kâbiliyetlerine göre hâsıl olması için zâtî ve dâim olarak mevcuttur. Buradan hareketle, her bir illetten ma'lûlüne nispetle muhabbet ve kahr; her ma'lûlden ise illetine nispetle muhabbet ve zillet meydana geldiği söylenebilir. Fenârî, kevnin nizâmının bu ilişki üzerine kurulduğunu ifade eder. Ayrıca, Hak'tan yalnızca zuhûrun çıktığını ve zuhûrun öncelik, sonralık, üstünlük, yakınlık, uzaklık gibi farklılıkların kâbillerin mertebe farklılıklarından kaynaklandığını belirtir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 461-462.)

ictimâyı ortaya çıkartmaktadır. Bu bağlamda öncelik, sonralık, gecikme, sürat, bakâ ve fenâdaki farklılık, münâsebetteki farklılığa ve bu farklılığın hükmünün zuhûruna göre değişebilir. Farklılığa neden olan bir diğer etken ise tenâfüdür. Tenâsüb hükmünün aksi olan tenâfür, cismânî cüzlerin ictimâından meydana gelen sûretlerin parçalanmasıdır. Yani tenâsüb nasıl cem' hükmünü gerektiriyorsa, tenâfür de parçalanmayı ve ayrışmayı istilzâm eder. Bu hükmün aktif olduğu vâkırlardan biri ruh ve beden birbirinden ayrıldığı ölümdür.⁷⁰³ Ancak her iki hükmün de ortak noktası mevcûdatta farklılığa neden olmalarıdır. Bursevî, söz konusu tenâsüb ve tenâfür etkenini nikâh mertebelerinde bahsedilecek olan, nâkih, menkûh ve nikâhın farklılığına bağlamaktadır.⁷⁰⁴ İlgili konuda da zikredileceği üzere, bunlardaki farklılıklar, mevcûdattaki çeşitliliğe yol açmaktadır.

Fenârî, varlığın zuhûr sürecinin başlangıcı olarak telakki edebileceğimiz ehadî tecellî ile varlık mertebelerinin ilki olan ilmî mertebe arasında bir fark görmez. Zira, ona göre her mevcûdun bir hakîkati vardır ki, o da o şeyin Hakk'ın ilmindeki sübûtudur. O şey ile bu mertebe arasında hiçbir vasıta yoktur. Bu sebeple ilmî mertebe tüm mertebelerden öncedir ve tüm tesirlerin aslının menbaıdır. Aynı zamanda ehadî tecellînin mukâbilidir. Bu tecellî, mertebelere onların isti'datlarına göre feyezân etmektedir.⁷⁰⁵

Âlemin îcâdında ve içindeki nizâmın her anda yenilenecek devam etmesinde Hakk'ın esmâî-kemâlî ve hubbî tecellîsi yatmaktadır. Nitekim Fenârî, felekler arasındaki devrî ilişkiyi de, muhabbete dayalı olan bu tecellîye ircâ eder. Müellifimize göre, yedi seyyâr felek⁷⁰⁶ gibi unsuriyyâtta harâret harekete yol açmaktadır. Bu hareket de bir harâreti ortaya çıkarmaktadır. Çünkü aslî-kudsî

⁷⁰³ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 49, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 62); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 410. İznikî âlemin îcâdına dönük olan esmâî hakikatlerin birbirine zıtlıklar içerdiğini, ancak bunlar arasındaki gizli bir münâsebetin varlığı sebebiyle bu hakikatlerin tesirde bulunma imkânının doğduğunu zikretmektedir. Ebû Sâid el-Harrâz'ın "Allah'ı iki zıddı birleştirmesiyle bildim" sözü bu durumu ifade etmektedir. (Bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 166a.)

⁷⁰⁴ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 74a.

⁷⁰⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 411.

⁷⁰⁶ Felekler ve kevkebler, insanın sûretinin zuhûrunun sebepleridir. Nitekim, hakikatlerin hakîkati ve ehadiyyet-i cem' mertebesinden ibaret olan Ahmedî hakikat, kendi mufassal hakikatlerini âlem-i kebîrde Furkânî zuhûr ile izhâr eder. Sonra da bunları Kur'ânî zuhûr ile insanda izhâr eder. Zira küllün eserlerinin mücmel olarak zuhûru tüm insanlarda vâkî olur. (İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 166a.)

hareket,⁷⁰⁷ kemâlî-zâtî tecellîden meydana gelen hubbî tecellînin hararetini iktizâ etmektedir. Çünkü hubbî tecellî esmâî kemâlin menbaıdır. Söz konusu esmâî kemâlin aslı ise kendine özgü bir hararet taşıyan hayat/diriliktir. Yani esmâî zuhûrun talep edilmesi tecellînin diriliği/hayat üzerine kurulmuştur. Bu da her mazhara onun kâbiliyetine göre sirâyet eden nûrî hararetin ortaya çıkması içindir.⁷⁰⁸ Kısaca küllde müessir olan şeyin hubbî tecellînin hakîkati olduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada Fenârî, tecellînin kaynağı olan ilâhî isimlerin, söz konusu hareketler üzerinde nasıl tesirde bulunduğunu sorgulama ihtiyacı hisseder. Nitekim tahkik kaidelerine göre bir şeyin kendisine zıt bir şeyde tesirde bulunması mümkün değildir.⁷⁰⁹ Müellif bu iki şeyin arasında tesir-teessür ilişkisini mümkün kılan şöyle bir tenâsüp/uyum tespit eder: müessir ilâhî isimlerde sârî tecellînin cem' hali söz konusudur. Mümkün kâbillerde de ehadî bir cem'lik itibara alınmaktadır. Bu iki cem'iyet tesirin gerçekleşmesini sağlayan tenâsübü temin etmektedir.⁷¹⁰

Varlıkların adedi, isim, sıfat ve onların hükümlerinin adedi kadardır.⁷¹¹ Çünkü her bir mevcûdun kendisini tedbir eden (yaratan) ve kendisine taalluk eden bir ismi vardır. Bu taalluk, mevcûdun kendisiyle ilgili bir sıfatı içeren bir incelik (rakîka) ihtiva etmesidir. Bu mevcûdun sûreti, bu ismin hükmüdür. Çünkü her nispetin ve ismin bağlantısının kendisiye meydana geldiği bir hükmü vardır. Her bir hükmün de sahibinin kendisini onunla bildiği bir sûreti vardır. Her bir sûretin bütün tecellîgâhları kendisinde toplayan ve onların kökeni olan tecellîgâhtan hususileşmiş özel bir tecellîgâhı vardır. O aynı zamanda imkânî hakîkatlerin hakîkatinin mutlaklığı için bir tecellîgâhtır. Tecellî eden Hak'tır; Hak kendisi ile kendisinden ve belirtilen küllî tecellîgâhtan farklılaşan zâtî halleri ile tecellî eder. Hak'ın kendisi ile tecellîsi, esmâyı bilmesinin, kendisini bilmesinin aynı olması sebebiyledir. Zâtî halleriyle tecellîsi ise esmâsının zâtına nispetle zâtının aynı olmasından kaynaklanmaktadır.⁷¹²

⁷⁰⁷ Kelâmcılara göre hareket, Allah'ın varlığının delillerinden biri olarak kabul edilir. (Bkz.: Gölcük-Toprak, *Kelâm* s. 174.)

⁷⁰⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 467.

⁷⁰⁹ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 152.

⁷¹⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 468.

⁷¹¹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 125, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 181).

⁷¹² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 674.

IV. VARLIK MERTEBELERİ

A. GENEL OLARAK MERTEBELER

El-Merâtibü'l-küllîyye/küllî mertebeler, hazarât-ı hamse/beş hazret (mertebe), gibi adlarla tavsif edilen varlık mertebeleri, tasavvufî literatürde oldukça önemli bir konudur.⁷¹³ Konevî ve Fenârî'nin de mensubu bulunduğu Ekberîye geleneğinde, varlık mertebeleri konusu, varlık meselesinin genel çerçevesini oluşturur. Çünkü, vahdet, ilâhî isimler, âlemin îcâdı, insân-ı kâmil ve bunların hepsini içeren Tanrı-âlem münâsebeti bahisleri, merâtib konusuna değinmeden tam mânâsıyla işlenemez. Bu da varlık ve mertebe konusunun, ilm-i ilâhînin hemen hemen her mevzuyla alakasının olması sonucuna yol açmıştır. Aslında bu mertebeler Mutlak Varlık'ın tenezzül sürecindeki görünümünden ibarettir. Konevî'nin ifadesiyle ister aklî-rûhânî, isterse misâlî-hayâlî olsun, âlemde idrâk edilen her şey, esmâî hakikatlerin ve ilâhî-küllî mertebelerin sûretlerinden ibarettir.⁷¹⁴ Dolayısıyla varlıkların mertebeler olmaksızın değerlendirilmeleri neredeyse imkânsız gibidir.

Fenârî, pek çok tasnifî yapılan vücûd mertebelerinin Hak Teâlâ'ya nispetinin, sınırlı sayıdaki bir şeyin, sonsuz olana izafe edilmesi anlamına geldiğini belirterek, bu kategorilerin reel birer gerçeklik olmayıp, aklî bir sınıflama ve bunların da gaybî tümeller olduğuna işaret eder.⁷¹⁵ Zira, Hakk'ın mutlak varlığı, birtak ve değişmez olup mertebelerde de farklılaşmaz. Hakk'ın hüviyet gaybı, taayyünsüzlük ve bütün itibarları ortadan kaldıran hakiki birliği itibariyle onun mutlaklığına işaret eder. İsimler, sıfatlar, nispetler ve izafetler ise Hakk'ın kendisini taakkul etmesi ve taayyünü cihetinden bunları idrâkenden ibarettir. Aslında, taayyüne bağlı olan bu taakkul ve idrâk, işaret edilen mutlaklığı takip eder. Fakat bu taayyün, Hakk'ın her düşünce sahibinin düşüncesinde belirlenişine göre bir nitelik kazanan bir taayyündür; ayrıca bu, taayyünlerin en genişidir. Hakk'ın varlıklar için mebde' olması, bu taayyünün akabinde meydana gelir. Mebde' bütün itibarların kaynağı, nispet ve

⁷¹³ Vahdet-i vücûd anlayışındaki varlık mertebelerinin Budizm'deki "hiçlik" düşüncesi ile bir mukayesesi için bkz.: Izutsu, Toshihiko, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc.: Ramazan Ertürk, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 102-112.

⁷¹⁴ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 57, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 74); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 502.

⁷¹⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 127, 201.

izafetlerin menbaıdır. Bu itibar, nispet ve izafetler, varlıkta açık, düşünce ve zihinlerde ise gizlidir. Hakk'a dair söylenen "Bir"dir, "Vâcip"tir, "Vücûd-ı Mutlak"tır gibi nitelemeler, vücûdun, hükmü zâta mahsus olan ilahî-ilmî nispette taayyün etmesinden ibarettir.⁷¹⁶ Her bir taayyün ve belirleniş, kısaca her bir itibar, bir mertebede gerçekleşmektedir; her ne kadar görünümde bir farklılaşma söz konusu olsa da Mutlak Vücûd asla değişmemektedir.

İbn Arabî ve pek çok sûfi varlığın mertebelere göre açılımını, iki, üç, beş ve bazen de yedi mertebeye göre ele almaktadır. Bu taksimler de görelidir ve sayıları kesin değildir. Bakış açısına göre azalıp artabilir. Tasniflerin farklı sayılarda olması da, mertebelerin göreliliğinin bir sonucudur. Zira her müellif, mertebeleri kendi ölçütlerine göre bir taksime tâbi tutmaktadır.⁷¹⁷

Fenârî, aynı zamanda mertebelerin, temeyyüz ve zuhûr eden ayn için manevî bir mahal olduğunu ileri sürmektedir. Bu noktada, mertebenin fonksiyonu, bir kaptaki suyun, kabın rengini almasıyla örneklendirilebilir.⁷¹⁸ Yani ayn, bulunduğu mertebenin hükmünü almak sûretiyle zuhûra yaklaşır ve yeni bir forma girer. İlâhî isimler bahsinde ifade ettiğimiz gibi, esmâ ve kevnî hakikatler, aynlarının zuhûrunu, kemâllerinin yansımasını istemektedirler. Bunun için de imkânî kâbillere ihtiyaç duyarlar. İşte bu kâbillerin isti'datları vasıtasıyla gerçekleşen zuhûr sürecinin, ârifler tarafından bizim algı dünyamıza göre düzenlenmiş, kategorize edilmiş hali varlık mertebeleri olmaktadır. Şunu belirtmekte fayda var ki, vücûd mertebeleri, varlığın yalnızca zuhûrunu anlamamız için değil, Hakk'ın esmâ ve hakikatlerinin hangi mertebede hangi ölçüde anlaşılacağı bilgisini de bize vermektedir. Yani, yalnızca şehâdet âleminde görünen varlığın geçirdiği aşamaları değil, aynı zamanda Hakk'ın varlığını da imkân ölçüsünde bilmemize yardımcı olmaktadır.

⁷¹⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 253; [Konevî, *en-Nusûs*, s. 205, (*Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 66)'dan naklen.]

⁷¹⁷ Fenârî, kemâl ve velâyet mertebelerinin sonsuz sayıda olduğunu belirtmektedir. Meselâ, "Elest" mîsâkından önce, altı tane küllî mîsâk mertebesi bulunmaktadır. Elest'ten önceki bütün mîsâk mertebelerinin sayısı ise altıdan fazladır. [Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 638; Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 110, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 155.)]

⁷¹⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 321. Fenârî'ye göre, mertebe, Hakk'ın ezeli-zâtî ilminin kapsadığı küllî taayyünlerden ibarettir. Her bir mertebe, zâtî isimlere, ulûhiyet isimlerine ve tâlî isimlere göre çeşitlenen vücûb ve imkân hükümlerinin tamamı için manevî bir mahaldir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 268-269.)

Mertebeler, itibara, yani değerlendirmeye bağlı nisbî durumdur. Vücûdun muhtelif mertebelerde tenezzül etmek sûretiyle tecellîsi, ancak zuhûra meyil ile mümkündür ve bu meyil Hakk'ın meşîetinden ibarettir ve meşîet bir sıfat ve nispettir. Halbuki, tüm nispet ve sıfatlardan münezzehe ve ârî olan vücûd, bu meşîetten de münezzehtir. Zîrâ Mutlak Vücûd, zâtî cemâlinde müstağraktır ve istiğrakta meşîet olmaz. Hakk'ın vahdet mertebesine tenezzülü, bu istiğraklıktan âgâhlık mertebesine gelmesi demektir ki, bu da meşîet ile değil zâtının iktizâsı ile gerçekleşir. Zâtî iktizâda ise sebep ve illet söz konusu olamaz.⁷¹⁹ Hakk'ın taayyünsüzlüğünü temsil eden zât mertebesinden, bir diğer deyişle mutlak gayb mertebesinden tenezzülünü yine kendi zâtı istilzam etmiş ve bu sûretle, "Vücûd" varlık mertebelerine tedellî etmiştir. Eğer mertebelerin itibârî ve aklî durumlar olduğu dikkate alınmazsa, Hakk'ın zât mertebesinden bir sonraki mertebeye geçişinin, zorunlu ve doğrusal bir sırada olduğu düşünülebilir. Fakat, Cenâb-ı Hak, bundan münezzehe olduğu gibi, varlık mertebelerinin sıralanışı da kronolojik ve doğrusal bir düzen ve düzlemde değildir. Bu da onların aklî ve izâfî birer tasnif olmalarından kaynaklanmaktadır.

Aslında Mutlak Vücûd'un mertebelerde tenezzülü, bizim idrâkimize daha uygun olan kesrete yaklaşmasıdır. Dolayısıyla hakiki varlıkları olmayan bu mertebeler sayesinde, bizim tek hakikat olan Bir'i kesret ile algılamamız mümkün bir hale gelmiştir. Başka bir ifadeyle, vücûdun mutlak ve mukayyed olması veya başka bir şekilde nitelenmesi, hiçbir zaman mutlak anlamda gerçek ve geçerli bir sınıflama değildir. Bu sebeple, vücûdun mertebelerde taayyün etmesi, izâfî ve nisbî bir taayyündür.⁷²⁰ Nitekim Fenârî bu hususun üzerinde bilhassa durarak, "her ne kadar mertebeler Vücûd'un çeşitli görünümülerinden ibaret olsa da, asıl gerçeklik Hakk'ın vahdetidir" der. Çünkü yukarıda da bahsi geçtiği gibi mertebeler, itibârî, ve nisbî durumlar olmakla birlikte, bir olan zâtın tecellîlerinden ibarettir. Bunun yanı sıra aralarındaki ardışıklık yani, tertip de aynı şekilde vücûdî değil nisbîdir.⁷²¹

⁷¹⁹ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 13.

⁷²⁰ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 241.

⁷²¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 331.

B. VÜCÛD VE MERTEBE

Mertebeler, varlığın çeşitli hükümlerinin ortaya çıktığı manevî mahallerden ibarettirler. Onlar "manevî" nitelikte olmalarından da anlaşılacağı üzere, gerçek değil, aklî ve itibarî yapıdadırlar. Zirâ muhakkik sûflerin eserlerinde oldukça geniş yer verdiği varlık mertebeleri, onlara göre izâfî ve sadece akılda gerçekliği bulunan, varlığı daha net izah etmeye yarayan bir çeşit kategorik sistemdir. Çünkü merite konusunda önemli olan, mertebelerin kendisi değil, mertebelerde zuhûr eden varlıktır. Zira muhakkiklerin merâtibü'l-vücûd bahislerinde odaklandıkları husus, Vücûd'un o rütbedeki görünümü ve orada kazandığı isim ve niteliklerdir.⁷²² Bu sebeple, varlık mertebelerine, anlatım imkânı ve kolaylığı sağlaması noktasında başvurulmaktadır.

Bu bağlamda, varlığın her bir mertebede neye göre, hangi etkenlerle taayyün ve temeyyüz ettiği sorusu akla gelmektedir. Fenârî bunu, varlıkta ortaya çıkan farklılık ve husûsiyetlerin, varlığın bulunduğu mertebede baskın olan hükme dayalı olarak ortaya çıktığını ifade ederek cevaplandırmaktadır. Gâlibiyet olarak tabir edilen bu baskınlık hükmü, varlığın taayyününde belirleyici bir fonksiyona sahiptir.⁷²³ Müellif, bunu, "o mertebenin hükmü ile boyanmak" şeklinde ifade eder. Varlığın mertebelerde taayyün ve temeyyüz etmesindeki etkenlerden bir diğeri ise, onun tabî kuvvetler açısından zuhûrudur. Bunlarla kastedilen, mümkünlerin a'yânındaki istidatların farklılığı ve esmânın kendilerini yaratmaya dönük olan teveccühlerinin çeşitliliğidir. Dolayısıyla varlığın kendi aynı ve esmânın onun üzerindeki tesiri, varlıkların muhtelif olmalarını sağlayan unsurlardan birisidir. Her ne kadar varlığın zuhûrunda bazı unsurların etkin olduğu söylene de birtakım değişmeyen özellikler söz konusudur. Nitekim varlık, her bir mertebeye uğrayıp, onun özelliğini kazanarak

⁷²² Ahmet Kırımı'ye göre, varlık mertebeleri, şeylerin, sârî olan vücûdî tecellî açısından değerlendirilmelerinden ibarettir. (Bkz.: Kırımı, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 149b.) Dolayısıyla, varlık nazar-ı itibâra alınırken esas olan, mertebelerin kendisi değil, ilâhî varlık tecellîsinin, bir mertebede varlığa yaptığı tesirdir.

⁷²³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 438.

ve hükmü ile boyanarak tenezzüle devam eder. Bununla birlikte o, kendisi için husûsîleşmiş olan ayn-ı sabitesindeki zâtî-gaybî ve aynî özelliklerini de korur.⁷²⁴

Varlığın mertebelerdeki tenezzül süreci insan üzerinden şu şekilde bir seyir izlemektedir: İnsan, ilk varlık sûretini kabul etmesinden itibaren, varlıkların sûretlerinde tavırdan tavra girer, bir sûretten başka bir sûrete intikal eder. Bu intikal, onun sûret ve vücûdu ilk kabul ettiği anda olur ki, bu sırada herhangi bir an ve sebep yoktur. Yani zaman ve mekan yoktur. Onun ilmî ve ilâhî mertebesiyle taayyün etmesi, esasen nisbî bir zaman farklılığından ibarettir. Bu farklılık da hakîkî değil nisbîdir. Çünkü ayn, ilmî vücûddan subût şeyliği ile aynî vücûda ve vücûd şeyliğine doğru manevî bir çıkış/hurûc yapar. Bu manevî seyir, insanın bir mertebeden sonra diğer bir mertebenin hallerini giyinmesi ve onun hükümleriyle boyanmasından ibarettir. İşte bu giyinme, bahsi geçen dönüşüm ve intikalle açıklanmıştır. İnsanın ilmî zuhûrunun sûreti, vücûdî mazharlarda her mazharda kâbiliyetinin tamamlanmasına göre, kendi zâtî vahdeti korunarak, "şeyden sonra şey" olmasıyla gerçekleşir. Bu zuhûr, aynı zamanda aslî sevgi hükmüyle ve nispetleri çoğalmış ehadî iktizâ ile ve mazharlara göre olur. Bu da yine dönüşüm ve intikal olarak adlandırılır.⁷²⁵ Kısaca, varlığın, itibârî yapıda olan mertebelerde dönüşüm geçirmesi, kendi aslî özünü koruyarak, farklı sûretlere bürünmesinden ibarettir, diyebiliriz. Bu süreç ise her ne kadar, zihinde bir zaman dilimi gibi canlansa da aslında tek bir anda meydana gelmektedir.

Fenârî, varlığın manevî dönüşümünden ibaret olan bu sürece, yani onun tenezzülüne "seyir" adını vermektedir. İlâhî isimlerin, kevnî hakikatlerin, ulvî ruhların, felekî cisimlerin, tabiî dönüşümlerin ve bütün vücûdî gelişmelerin (tatavvurât-ı vücûdiyye) dairesel bir seyri vardır. Fenârî'ye göre bu manevî seyir, birbirini takip eden halleri giyinmek demektir. Esmânın, hakikatlerin, ruhların, tabiatın, küllî unsurların her biri bir seyre sahiptir. Çünkü tüm küllîlerin, incelikleri giyinmeleri (telebbüs-i rakâik) ve bu inceliklerin cüz'î nâzilî/inişsel hükümleri sebebiyle manevî bir seyri bulunmaktadır. Bu süreç esâsen, ehadî, cem'î, insânî

⁷²⁴ Detaylı bilgi için bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 632.

⁷²⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 630. Varlık emri dâirevî bir nüzûl seyri geçirerek nihâyet bulmaktadır. Buna göre her bir mevcûdun, bu seyir içindeki bir mertebeye nispeti söz konusudur. Varlığın ilâhî ve kevnî nispetleri hakkında bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 550.

hakikatın dürûc/dürülme ve urûc/yükselme şeklinde telebbüsü demektir. Aslında şunu belirtmeliyiz ki, dürûc ve urûcun her ikisi de bir urûcdan ibarettir. İşte bundan dolayı seyir, bazen vücûdî emir/durum olarak bazen de ilâhî seyir şeklinde tabir edilir. Bu isimlendirmeler cüz'î derekelerin en sonuna kadar inen (mütenâzil) küllî mertebelerde geçerlidir. Ancak bir de istîdâ'/oluşum mertebeleri vardır ki bunlar "terkib miracı" olarak adlandırılır. Eğer manevî seyir, insilâhî/soyutlanmaya dayalı yükselmede olursa ârifler için "tahlil miracı" olarak adlandırılır. Eğer bu miracdan sonraki yükselme, şهادet âlemine doğru kendisini veya bir başkasını ya da hem kendisini hem başkasını kemale erdirmek için olursa o zaman "dönüş miracı/mi'râcû'l-avd" olarak isimlendirilir.⁷²⁶

Varlığın zuhûr ve taayyün etmesi, Hakk'ın vücûdunun mümkinatın a'yânına bitişmesiyle (iktirân) gerçekleşir. Zuhûr a'yâna mahsus birtakım hükümlerle birlikte vücûdî mertebelerde meydana gelmektedir. Burada zuhûra çeşitlilik kazandıran, a'yâna ait hakikatler ve zuhûrun mahallerinden ibaret olan mertebelerdir. Zira Vücûd-ı Hak birdir ve onda bir değişme söz konusu olmaz. Yani, varlığın tahassus etmesinin en temel iki etkeni, a'yân-ı sâbite ve varlık mertebeleridir.

Vücûdî mertebeler ve a'yân bazı kriterlere göre çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi sadece imkânî açıdan, imkân hükmü bulunan kısımdır. Bunun vücûdu mûcidinden kabul etmesi, Hak dışında bir şarta bağlı değildir. Aksi takdirde imkânının hükmü vasıta ile çoğalır. Bu kısmın hükümlerinden biri, yaratılış mertebesinde varlık önceliğine (evveliyet), ehadiyet mertebesinde ise Hakk'a tam yakınlığa sahip olmasıdır. Zira Rabbi ile kendisi arasında hiçbir vasıta yoktur. Bu mertebeye Kalem-i A'lâ'ya⁷²⁷ ve Melâike-i Müheyyeme'ye,⁷²⁸ bazı

⁷²⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 631.

⁷²⁷ Fenârî, Akl-ı Evvel olarak da adlandırılan Kalem-i A'lâ'nın tedvîn ve tastîr (yazım) âleminin başlangıcı olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber'in "Allah'ın ilk yarattığı şey Kalem'dir", bir başka rivayette "akıl", bir başkasında "benim nurumdur" hadisleri, (Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. I, s. 236.) kâinatın nizâmında ilk olan şey anlamında aynı şeye râcîdir. (Bkz. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 258.) İznikî'ye göre, Kalem-i A'lâ, Allah tarafından "hak" olarak tavsif edilmektedir. "Biz gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri hakla yarattık." (Hicr, 15/85) âyeti, onun bu özelliğini göstermektedir. (İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 90b.) Dolayısıyla, Kalem-i A'lâ, âlemin yaratılışında vasıta olarak kullanıldığına göre, ilk yaratılan şeylerden biridir. İslâm düşüncesinde ilk yaratılan şeyler ve onlarla ilgili hadisler tetkik konusu olmuştur. Öyle ki, Azizeddîn Neseffî meşhur eseri *el-İnsânü'l-kâmil*'de bu konuya bir bölüm ayırmış ve akıl, kalem ve Akl-ı Evvel ile ilgili düşüncelerini bu bölümde dile getirmiştir. (Bkz.: Neseffî, Azizeddîn, *Tasavvuf'ta İnsan Meselesi İnsân-ı Kâmil*, trc.: Mehmet Kanar, Dergah Yay., İstanbul 1990, s. 101-103.

vecihleriyle de kâmillere ve efrâda⁷²⁹ mahsustur. A'yânın ikinci kısmı ise, mümkün olmasına rağmen, varlığı sadece vücûd-ı Hakk'a değil, başka bir emre/duruma bağlı olan kısım dır.

Bu kısımdaki varlıkların Hakk'a taalluk etmesi iki cihetle gerçekleşir: bunlardan birisi vasıtalar yönüdür ki, bu; şartlar, sebepler ve bunların hükümlerinden oluşur. Bir diğer cihet ise yalnızca nazar ehlinin muttali olduğu vech-i hâsıtır.⁷³⁰ Hakk'a iki açıdan taalluk eden mümkünin de Hak ile arasındaki vasıtaların sayılarına göre çeşitleri bulunmaktadır. Ancak burada ehemmiyeti hâiz olan husus, vücûd mertebelerinde aşağı doğru inildikçe terkip, vasıta ve çokluğun artması ve itibarların kuvvetlenmesi, yukarı çıkıldıkça da bunların zayıflamasıdır.

C. FENÂRÎ'NİN MERTEBE TASNİFLERİ

Molla Fenârî, varlığı birkaç farklı mertebe tasnifiyle ele almıştır. Bunlar, İbn Arabî ve takipçilerindeki beşli ve yedili meşhur tasniflerin yanında, müellifin kendine ait çeşitli varlık kategorilerinden de oluşmaktadır. Öncelikle şunu söylemeliyiz ki, ilm-i ilâhînin en temel konusu olan Tanrı-âlem münâsebeti, varlık mertebeleri olmaksızın tam olarak izah edilemez. Böylesine önemli ve bir o kadar geniş konuyu açıklamada vasıta olan bu tasnif sisteminin, pek çok farklı görünüşünün ve kısmının olması, hatta bu hususta muhtelif görüş ve anlayışların yer edinmesi, *Misbâhu'l-üns*'te merâtib-i vücûd konusunun hemen hemen her meseleye girmesi sonucuna yol açmıştır. Mertebelerle ilgili çok sayıda tasnifin zikredilmesi, bunların her mevzuyla ilişkili olması ve varlıkla ilgili birtakım husûsî özellikleri

⁷²⁸ Müheyyem melekler, Hak ile kendileri arasında vasıta olmaması sebebiyle Kalem-i A'lâ mertebesindedir. Ancak onların Kalem-i A'lâ'dan farkları kendilerini bilmeksizin, yalnızca Rablerini bilmeleridir. Onların vahdete daha yakın oldukları söylenebilir. Bu iki sebeple Kalem-i A'lâ'dan daha önce veya ona denktirler. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 259. Melâike-i Müheyyeme hakkında ayrıca bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 91b-92a.) Bursevî, Müheyyem Melekler'in mertebelerinin yüksekliği nedeniyle Hz. Adem'e secde etme emrinin onlar için geçerli olmadığını zikretmektedir. (Ayrıntılı bilgi için bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 35b.)

⁷²⁹ Efrâd, kutbun ihatası altında olmayan ve feyizlerinde kutbun bir aracılığının bulunmadığı kimselerdir. Fakat Allah'ın katında kutbunkine benzeyen bir konumları olmakla birlikte, âlemde kutup gibi tasarrufta bulunmazlar. (İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 93b.)

⁷³⁰ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 57-58, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 33-34); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 260-261.

anlatmada aracı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple, varlık mertebelerinin sayıları ve bunlarla ilgili tasnifler, mertebelerin irtibatlı olduğu konulara göre çeşitlilik kazanmaktadır.

Bununla birlikte, Fenârî'nin varlık mertebelerine ait taksimlerindeki görüşleri de çok net değildir. Bunun sebeplerinden biri Konevî'de merâtib konusunun nispeten karmaşık olması, bir diğeri ise mertebelerin itibârî bir yapı içermesi dolayısıyla, yapılan tasniflerin birbirine tedâhul etmesidir. Mesela, Fenârî, üçlü bir tasniften söz ederken, bunu beşli bir tasnifle izah etmektedir.⁷³¹

Müellifimiz, tespitimize göre, varlık mertebelerini sekiz esas üzere belirlemiştir. Bunlardan "küllî mertebeler" olarak adlandırdığı en genel tasnif şudur:

1. Gayba sahip olan ilâhî mertebe.
2. Şehadete sahip olan kevnî mertebe.
3. Bu ikisini birleştiren sır mertebesi.⁷³²

Bir diğeri sınıflamaya göre ise Fenârî, vücûd mertebelerini iki kısma ayırmaktadır. Bunlar: imkân hükmü için olan kısım ve Müheyem meleklerle ait olan kısım.⁷³³ Bu gruplandırmaların, yaygın olarak kullanılan beşli ve yedili tasnifler için bir alt yapı mâhiyetinde olduğunu söyleyebiliriz. Binaenaleyh bunların daha geliştirilmiş ve detaylandırılmış hali bu tasniflerde zikredilecektir.

Varlığın, yayılmasının başlangıcı ve Hakk'ın hüviyetinin gaybından taayyünü açısından, taayyünde ve zuhûrda küllî mertebeleri vardır. Bunlar: 1. Mânâlar âlemi, 2. Ruhlar âlemi, 3. Misâl âlemi, 4. His âlemidir.⁷³⁴ Müellifin yaptığı bir diğeri tasnifte ise şehâdet ve gayb âlemlerinin kendi içinde ayrıldığı görülür. Bu, bir bakıma gayb ve şehadet âlemlerinin birbirinin simetrisi olacak şekilde yapılmış bir sınıflamadır. Bu sınıflamaya göre, unsurların altında olan, şehâdet ve cisimler âlemini kapsayan mertebeler dörde ayrılır: 1. Maden mertebesi, 2. Nebat mertebesi, 3. Hayvan

⁷³¹ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 231.

⁷³² Bu tasnif, Konevî'nin *Fâtihâ Süresi Tefsîri*'nde yaptığı ve hazarât-ı hamsenin parçası olarak saydığı mertebelerdir. O, bunları üç grupta inceler. Bunlar: Hakk'a mahsus olan kısım, kevnin teşekkül ettiği kısım ve bu ikisi arasında müşterek olan kısım. (Bkz. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 231.)

⁷³³ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 259.

⁷³⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, 503, [Konevî, *el-Fükûk*, s. 229, (*Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 109)'dan naklen.]

mertebesi, 4. İnsan mertebesi. Vücûdun unsurlar âleminin üstündeki mertebeleri ise aynı şekilde dört kısma ayrılır: Bunlar: 1. Levh-i Mahfuz, 2. Kalem-i A'la, 3. Nefes-i rahmânî, 4. Ehadiyyet-i cem' ve vücûd mertebeleridir.⁷³⁵

Molla Fenârî'nin yaptığı bir diğer tasnif ise nikâh mertebeleridir. Bu, aslında İbn Arabî ve Konevî'de de karşılaşılan bir mertebeye sınıflandırmasıdır.⁷³⁶ Fenârî, bu mertebeleri ruhlar, misâl, müvelledât ve insan âlemlerini meydana getiren ana mertebeler olarak telakki etmektedir. Buna göre, birinci nikâhın neticesi ruhlar âlemi, ikinci nikâhın neticesi misâl âlemi, üçüncü nikâhın neticesi semâvât ve müvelledât, dördüncü nikâhın neticesi ise insan âlemidir.⁷³⁷ Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'te oldukça geniş yer ayırdığı bu tasnife ileride müstakil bir başlık altında detaylı olarak değinilecektir.

Misbâhu'l-üns'te karşılaştığımız en genel ve yaygın mertebeye tasniflerinden bir diğeri ise beşli tasniftir. Bunlar 1. Lâ-taayyün mertebesi, 2. Taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni mertebesi, 3. Ruhlar âlemi, 4. Misâl âlemi, 5. His âlemidir.⁷³⁸

Bir başka yaygın tasnif ise birliğe yakınlığı esas alan sınıflamadır. Bu ise: 1. Zât gaybı, 2. Levh-i Mahfûz, 3. Arş, 4. Kürsü, 5. Erkân, 6. Semâvât, 7. Dünya, 8. Berzah, 9. Âhiret şeklindedir.⁷³⁹ Fenârî'nin sıkça kullandığı bu tasnife, ayrıntıları ileride geleceği üzere, kimi zaman beşli, kimi zaman on ikili gibi farklı sayılarla rastlanmaktadır.

Fenârî'nin beş mertebeden oluşan bir başka mertebeye sınıflandırması ise şöyledir: 1. Gayb mertebesi, 2. Ruhlar mertebesi, 3. İnsana ait orta mertebeye, 4. Misâl âlemi, 5. His mertebesi.⁷⁴⁰

Muhakkik sûfilerde sıklıkla görülen, Molla Fenârî'nin de kullandığı yedili bir mertebeye tasnifi ise şunlardan oluşmaktadır: 1. Gayb mertebesi, 2. Taayyün-i evvel, 3.

⁷³⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 519.

⁷³⁶ İbn Arabî, âlemin yaratılışını ve her bir mertebenin diğer mertebeden tesir alarak doğmasını kimi zaman metafizik nikâhla remzetmektedir. Ona göre zât-ı Hakk'ın gayb hazinelerinden zuhûr edişinin başlangıç sırrı nikâhlardır. Bahsi geçen nikâh mertebeleri dört kısma ayrılır. (Detaylı bilgi için bkz.: Kılıç, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sûfi Kitap Yay., İstanbul 2010, s. 276-277.)

⁷³⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 520.

⁷³⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 201, 417.

⁷³⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 319.

⁷⁴⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 226.

Taayyün-i sâni, 4. Ruhlar âlemi, 5. Misâl âlemi, 6. Şehâdet âlemi, 7. İnsan-ı kâmil mertebesi.⁷⁴¹ Yukarıda saydığımız muhtelif mertebe taksimleri Molla Fenârî'nin zikrettiği tasniflerdendir. *Misbâhu'l-üns*'te önceden de belirttiğimiz gibi, çok yaygın olmayan bazı sınıflandırmalar da mevcuttur. Fakat gerek Fenârî'nin bunların üzerinde fazlaca durmaması ve gerekse muhakkiklerin eserlerinde onlara sıklıkla rastlanmaması sebebiyle burada zikretme lüzûmu görmemekteyiz. Biz burada Molla Fenârî'nin yaptığı tasniflerden önemli gördüğümüz ve diğer kaynaklarda da sıkça kullanılan üç tasnifi, yani; birliğe yakınlığı esas alan tasnifi, nikâh mertebelerini esas alan tasnifi ve hazarât-ı hamseden oluşan tasnifi ayrıntılı olarak ele alacağız.

1. BİRLİĞE YAKINLIĞI ESAS ALAN TASNİF

Hangi tür tasnifle ifade edilirse edilsin, mertebelerde zuhûr eden, aslında Hakk'ın o mertebenin hükmüyle ortaya çıkan taayyünüdür. Bu taayyünün veya bir başka deyişle, zuhûr sürecinin başlangıcı, ilâhî irâdenin, yaratmak için o mertebedeki varlığa teveccüh nispetidir. Zuhûru ve yaratmayı başlatan ilk hareket bu teveccühtür. Bu mertebe tasnifini, "birliğe yakınlığı esas alan tasnif" şeklinde isimlendirmemizin sebebi, bahsi geçen zuhûrun ehadiyet mertebesinden başlayarak devam etmesidir.

Varlığın, Hakk'ın ilmindeki sübût halinden his âlemine gelene kadar geçtiği mertebelerdeki seyri, ilmî taayyünün mertebenin gerektirdiği aynî taayyüne dönüşmesinden oluşmaktadır. Bu süreç aynı zamanda, ilâhî-vücûdî emrin, ilmî-irâdî taayyün ile boyanması demektir. Bir başka ifadeyle, bir şeyin vücûdunun, Hakk'ın o şeye göre taayyünü olmasının bir neticesidir. İnsanın vücûdu, Hakk'ın ilk olarak ehadiyyet-i cem' mertebesinde, daha sonra amâî mertebede, sonra da kalemî mertebede ona göre taayyününden ibarettir. Hakk'ın var olmasını irade ettiği şey, önce Kalem mertebesinde, sonra da Levh mertebesinde zuhûr eder. Bunun ardından her bir mertebeye uğrayıp, onun özelliğini kazanarak ve hükmü ile boyanarak tenezzüle devam eder. Şu kadar ki, bununla beraber ilk varlık ile kendisi için gerçekleşmiş ayn-ı sabitesindeki zâtî-gaybî ve aynî özelliklerini de korur. İnsanın

⁷⁴¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 328.

varlığının bu tenezzülü, rahimdeki maddesinin sûreti taayyün edinceye kadar devam eder. Bunun ardından zâhirî varlığı meydana gelir. Böylece insan yaratılışı kemale erinceye ve istivâsını tamamlayıncaya kadar sürekli, hallerde başkalaşmaya devam eder.⁷⁴²

İnsanın, Hakk'ın ilminde sâbit olan bir ayn halinden şehâdet âlemine kadar geçirdiği taayyün süreci, Konevî ve Fenârî tarafından, isticlâ mertebeleri olarak da telakki edilmiştir. Bu bağlamda isticlâ, "Hakk'ın zâtının gayr ve sivâ (başka) denilen taayyünlerinde kendisi için zuhûr etmesi anlamına gelmektedir. Şu da var ki, Fenârî'nin isticlâ mertebeleri olarak saydığı mertebelerle birliğe yakınlığı esas alan mertebeler birbirinin aynıdır. Bunlara göre, insanın varlığı, mertebelerin ilki olan cem' ve vücûd mertebesinden Kalem'e, oradan Levh'e, oradan Arş'a, Arş'tan göklere, göklerden unsurlara, sonra müvelledât-ı selâseye ve oradan da meninin meydana gelip rahme düşmesine kadar uzanır. Buna insanın zâhirdeki, yani anne karnındaki biyolojik oluşumu da ilave edilir.⁷⁴³

İsticlâ mertebelerinin *istîdâ'*/yaratılış mertebelerinden daha umûmî olduğunu söyleyen müellif, *istîdâ'*/yaratılış mertebeleri adı altında da aynı süreci anlatmaktadır. Ona göre *istîdâ'* mertebeleri şu aşamalardan oluşur: İnsanî varlık emri; ilâhî iradenin onu -ilâhî ilimde sabit olması nispeti itibarıyla değil- zâhirlik nispeti açısından ilim mertebesinden çıkartıp, ilâhî kudrete teslim edinceye kadar tenezzül eder. Bunun ardından Akl-ı Evvel'den ibaret olan Kalem-i A'lâ makamına tenezzül eder. Daha sonra nefsî-levhî makamda, sonra cisimlerdeki hükmünün zuhûru itibarıyla tabiat mertebesinde, sonra cihazları belirleyen Arş'ta, sonra Rahîm isminin istivâ ettiği Kürsü'de, sonra yedi semada, sonra unsurlarda, sonra müvelledâta tayin edip, cem' sûretinin özelliğiyle istikrara kavuşuncaya kadar bütün yaratılış/istîdâ' mertebelerinde bulunmaya devam eder.⁷⁴⁴

Fenârî'nin yaptığı bu sıralamadan, birliğe yakınlığı esas alan mertebeler tasnifinin cem' ve vücûd mertebesinden başlamak sûretiyle şu şekilde sıralandığı görülmektedir:

⁷⁴² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 632.

⁷⁴³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 629.

⁷⁴⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 630, [Konevî, *İ'câzü'l-beyân*, s. 293-294, (*Fâtiha Sûresi Tefsiri*, s. 413)'ten naklen.]

1. Kalem-i A'lâ: Muhakkiklerin "Akl-ı Evvel/İlk Akıl" olarak da isimlendirdiği Kalem-i A'lâ, Hakk'ın gayr-i mütenâhî mümkinattan ifrâz etmek istediği imkânî taayyünlerin mânâlarını birleştiren bir mânâdan ibarettir.⁷⁴⁵ Kalem-i A'lâ'ya, İlk Akıl dışında "Küllî Ruh" ve "Rûh-ı A'zam" isimleri de verilmektedir.⁷⁴⁶ Onun yaratmadaki en önemli fonksiyonu, Levh'te mufassal hale gelecek olan bilgileri kendisinde mücmel olarak bulundurması ve Levh'e aktarmasıdır.⁷⁴⁷ Kalem-i A'lâ, tastîr âleminde, kendisinden sonra gelen tüm varlıkların taayyününe katkıda bulunmaktadır. Bu sebeple o, Cenâb-ı Hakk'ın kudret sıfatının sûretidir.⁷⁴⁸

2. Levh-i Mahfûz: Mufassıl isminin mazharı olan Levh-i Mahfûz, "en-Nefsü'l-Küll" olarak da isimlendirilmektedir.⁷⁴⁹ Çünkü o, kendisinden sonraki tüm nefislere kendi ışığından saçmakta, yani tafsîl üzere olan bilgileri aktarmaktadır.⁷⁵⁰

3. Arş: Kalem ve Levh'in mecmûundan meydana gelen Arş, Fenârî'ye göre, mânâlar, ruhlar ve misâl âlemlerinin tamamının ilk mazharıdır. Burada varlıklara ait, uzunluk, derinlik ve yükseklik gibi boyutlar meydana gelmektedir.⁷⁵¹ Burası aynı zamanda Rahmân isminin istivâ makamıdır. Burada istivâ, kemâle ulaşma, tamamlanma, temkin, istikrâr ve istflâ anlamındadır. Çünkü Rahmân ismi, bu mertebede tüm mânâlarıyla itidale ulaşmaktadır.⁷⁵²

4. Kürsü: Manevî, rûhânî, hissî, latîf ve kesîf olan sûretlerin tafsilinin zuhûrunu kabul eden mertebe Kürsü'dür. Arş'ta mücmel olan şeyler, Kürsü'de tafsile kavuşmaktadır.⁷⁵³

⁷⁴⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 80, [Konevî, *en-Nefahâtü'l-İlâhiyye*, s. 11, (*İlâhî Nefhalar*, s. 22)'den naklen]

⁷⁴⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 391. Kalem-i A'lâ hakkında bilgi için bkz.: Yavuz, Yusuf Şevki, "Kalem", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 243-245.

⁷⁴⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s.400.

⁷⁴⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 519.

⁷⁴⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 342.

⁷⁵⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 507. Levh-i Mahfûz hakkında ayrıca bkz.: Yavuz, Yusuf Şevki, "Levh-i Mahfûz", *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVII, s. 153.

⁷⁵¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 511. Arş hakkında ayrıca bkz.: Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 780; Uludağ, Süleyman, "Arş", *DİA*, İstanbul 1991, c. III, s. 410; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 118.

⁷⁵² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 257. Rahman'ın Arş'a istivâsı hakkında ayrıca bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 455, 468.

⁷⁵³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 458. Kürsü Hakkında ayrıca bkz.: Yavuz, Yusuf Şevki, "Kürsü", *DİA*, İstanbul 2002, c. XXVI, s. 572-573.

5. Yedi Semâ' (es-Semâvât es-Seb'a): Kendisi ve kendisinden sonraki mertebelerle birlikte kevn ve fesâdı kabul eden, unsurî, mürekkebe ve tabîî mertebedir.⁷⁵⁴

6. Dört Unsur (el-Anâsır el-Erbaa): Unsurî mürekkeblerin meydana gelmesini sağlayan mertebedir. Dört unsur, aynı zamanda, mürekkebe-unsurî cisimler âleminin de asıllarıdır.⁷⁵⁵ Bu dört unsurun zuhûru, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluştan oluşan dört keyfiyetin ictimâından meydana gelmektedir.⁷⁵⁶

7. Üç Ana Unsur (el-Müvelledât es-Selâse): Tafsîlî zuhûrun kemâle erdiği mertebedir.⁷⁵⁷ Mertebeye isimini veren üç unsur, bitki, maden ve hayvandır.⁷⁵⁸ Burada varlık, his mertebesine yaklaşmaktadır. Nitekim Fenârî, insanın bu mertebelerdeki seyrini dile getirirken müvelledât-ı selâsenin akabinde insanın biyolojik oluşumuna geçmektedir.

Birliğe yakınlığı esas alan mertebeye tasnifi, Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'te çokça zikrettiği bir tasniftir. Ancak, sayısı belirli olmadığı gibi, her yerde de aynı sıralama ile kullanılmamıştır. Fenârî bu tasnifi, bir veya daha fazla mertebeyi atlayarak ya da ilave ederek bazen dokuzlu,⁷⁵⁹ bazen on ikili⁷⁶⁰ olarak da zikreder. Kimi zaman da bu tasnifteki birkaç mertebeyi sayarak söz konusu sürece işaret eder.⁷⁶¹ Fakat şunu belirtmeliyiz ki, bu tasnifin ana unsurları yukarıda saydığımız şekildedir.

2. NİKÂH MERTEBELERİ

İbn Arabî, âlemin yaratılışını ve her bir mertebenin diğer bir mertebeden tesir olarak doğmasını metafizik nikâhla remzetmektedir. Ona göre nikâh, hangi düzlemde

⁷⁵⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 384. Yedi Semâ' hakkında ayrıca bkz.: Baş, Erdoğan, "Semâ", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 4533-455.

⁷⁵⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 520. Dört unsur hakkında ayrıca bkz.: Karlığa, Bekir, "Anâsır-ı Erbaa", *DİA*, İstanbul 1991, c. III, s. 149-151.

⁷⁵⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 410.

⁷⁵⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 237.

⁷⁵⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 346.

⁷⁵⁹ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 634.

⁷⁶⁰ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 499.

⁷⁶¹ Fenârî'nin birliğe yakınlığı esas alan tasnifinin farklı versiyonları hakkında bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 499, 473, 456, 331, 413, 236.

gerçekleşirse gerçekleşsin "iki şeyin, üçüncü bir şeyi meydana getirmek için birleşmesidir." Sözlükte cimâ (vaty) ve akit anlamlarına gelen nikâh, bu kullanımda mutlak cem' mânâsındadır.⁷⁶² Konevî'nin ictimâ tabiriyle üzerinde durduğu ve varlık mertebelerinin farklı bir tür tasnifi olan *nikâh mertebeleri* konusu, Fenârî tarafından daha sistemli hale getirilmiştir.⁷⁶³ Şunu belirtmekte fayda var ki, nikahla kastedilen, esasen, hakikatlerin, mânâların, ruhların, basit cisimlerin ve unsurî cisimlerin meydana gelmesi için vâki olan birtakım ictimâ'lardır.⁷⁶⁴

Gaybdan şehâdet âlemine doğru tenezzül eden her bir esmâî hakikat ve kevnî a'yân, sadece birtakım ictimâ nispetleriyle zuhûr etmektedir. Bir diğer ifadeyle, varlık mertebelerinde gerçekleşen her bir taayyün, bir ictimânın neticesi olarak meydana gelmektedir. Fenârî, bu ictimâ nispetinin ilk önce zâtî irâde ile nispetleri arasında taayyün ettiğini, daha sonra ise talep ile isti'dâdî kabul arasında oluştuğunu belirtmektedir. Yani, burada öncelikle zâtî-küllî irade ile nispetleri arasında bir birleşme meydana gelmekte, daha sonra ise bu iradeden kaynaklanan yaratma talebi, mümkinatın a'yanına ait kabul ile birleşmektedir. İşte nikâh, ilâhî zâtî teveccühle, kevnî ibraz etmek üzere, esmâ için ortaya çıkan ictimâ'dır. Bunun nikâh olarak isimlendirilmesi, zâhirî vücûda nispetle mecâzî bir isimlendirmedir. Çünkü burada bilkuvve bir nikâh, yani ictimâ söz konusudur.⁷⁶⁵ Bu nikâh, terhib, cem' ve istihâle/dönüşüm ile oluşan ilâhî te'lif ve tasnîfin sebebidir. Kısaca, müellif nikahı doğrudan yaratma sebebi olarak telakki etmektedir.⁷⁶⁶ O, bu konuda "müfredlerin yapamadığını mürekkebi yapar" kaidelerini zikrederek, her bir ictimâdan bir ürünün ortaya çıkacağını vurgulamaktadır.⁷⁶⁷

⁷⁶² Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 276.

⁷⁶³ Bkz.: Konevî, *İcâzü'l-beyân*, s. 72-76, (*Fâtiha Sûresi Tefsiri*, s. 119-121); (a. mlf.), *Kırk Hadis Tercümesi ve Şerhi*, s. 138 vd. Molla Fenârî'nin nikâh mertebelerini detaylı şekilde incelemiş olması W. Chittick'in de dikkatini çekmiş ve Chittick, bu konudan en ayrıntılı şekilde ele alan müellifin Molla Fenârî olduğunu belirtmiştir. (Bkz.: Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, trc.: Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 161.)

⁷⁶⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 207.

⁷⁶⁵ Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 41b.

⁷⁶⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 380. Konevî nikâhlarla hedeflenen asıl gâyenin vücûdî sûreti elde etmek olduğunu vurgulamaktadır. [Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 43, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 54). Her bir nikâhta meydana gelen varlık formları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 30b.]

⁷⁶⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 412.

Nikahlar, bir nevi teslistir/üçlemedir; birleşen iki öncül ve bunlardan meydana gelen üründen oluşur. Fenârî, "gaybî nikâh" şeklinde de tabir ettiği ve nikah mertebelerini başlangıcı olan ictimânın unsurlarını şöyle belirtmektedir: Mefâtîhin (gaybın anahtarlarının) erkeklik derecesi, kâbillerin ahkâmına bağlı olan ictimâî hey'etlerin dişilik derecesi ve bu mertebedeki vücûdî taayyünün ise mevlûdluk (doğma) derecesi vardır. Burada sayılan üç unsurdan ilk ikisinin ictimâsı yani birleşmesi nikâhın ta kendisidir. Nâkih/nikâhlayan ehadî-cem'î sır ve anahtarlarla birlikte olan ilâhî teveccühtür. Menkûh/nikâhlanan ictimâî hey'etler ve bu nikâhtan doğan (mevlûd) ise meydana gelen vücûdî taayyündür. Bu nikâh sonucu meydana gelen üründeki farklılığın kaynağı ise, ictimâ yani nikah mertebelerindeki farklılıktır. Zira nikâhlayan da nikâhlanan da birdir.⁷⁶⁸

Fenârî, aşağıda izah edeceğimiz üzere, İbn Arabî ve Konevî gibi nikâh mertebelerini dörde ayırmaktadır. Beşinci kısım ise insana ait olup bu tasnife dahil değildir. Çünkü ilk dört nikah mertebesinde, birleşen unsurlar da, birleşmeden meydana gelen sonuçlar da gaybî, tabî ve basit/tikel niteliktedir. İnsana mahsus mertebede meydana gelen ise ilk sûrî ve mürekkebe cisimdir. Bu sebeple, bu son mertebeye diğerlerinden ayrılmıştır. Fenârî'ye göre, bu dört nikahın her biri, kendisinden öncekinden daha husûsî ve dâiresi daha dardır. Çünkü îcâd kaidesi ve sünnetullah, mutlağın taayyün etmesi, mücmelin tafsili, umûmun husûsîleşmesi ve genişin daralmasına dayalıdır.⁷⁶⁹ İbn Arabî, Konevî ve Fenârî'de geçen bu dört nikâh mertebesi şunlardır:

Birinci Nikâh: Gaybın anahtarları olan aslî ilk isimler ile kevnî mertebenin ilâhî teveccühle birleşmesinden ibarettir. Bahsi geçen kevnî mertebeye zâhirlilik ve bâtınlık, vücûb ve imkân nispetlerini cem' etme özelliği taşır. Bu ilk nikâhın neticesi mutlak vücûdî sûretlerin meydana gelmesidir. Bu vücûdî sûretin hakîkati mânâlar âlemidir. Müellif bu nikâhın ürününü bir adım geriye götürerek mânâlar âleminin ve nefes-i rahmânînin burada meydana geldiğini belirtmektedir. Buna göre gaybın

⁷⁶⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 382.

⁷⁶⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 384. Nikâh ve nikâh mertebelerinin Cîlî'deki yorumu için bkz.: Cîlî, Abdülkerim İbrahim b. İbrahim, *Şerhu Müşkilâti'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye*, tah.: Yusuf Zeydan, Dâru Suâd es-Sabbâh, Kahire 1992, s. 122.

anahtarları olan zâfî isimlerin, ulûhiyet sıfatlarının ümmehâtının (analarının) ve hakîkatlerin asıllarının Hakk'ın ilminde ezeli olarak ictimâından *mânâlar âlemi* doğmaktadır. Burası aynı zamanda amâ' mertebesidir. Bu süreç, bâtından zâhire doğru bir çıkış olduğu için Hak dışındakilerin de bunu akledebilme imkânı söz konusudur. Binâenaleyh burada bahsi geçen ictimâ', zuhûrula vasıflanmakta ve vücûdî sûret adını almaktadır.⁷⁷⁰

Birinci nikahta varlığın teşekkülüne ilişkin temel unsurlar taayyün etmektedir. Fenârî, bu mertebenin, küllî zâtları bakımından küllî heyûlâ da denilen hebâ ve tabiat mertebesinde sona erdiğini belirtmektedir. Burada birleşen zâfî isimler, genel varlık (vücûd-ı âmm) ve nefes-i rahmânîyi ortaya çıkarmaktadır. Nefes-i rahmânî burada ümmü'l-kitab ve esmâ ile kevnleri birleştiren bir sandık mesâbesindedir.⁷⁷¹

Varlığın zuhûrunun zemini olarak tabir edebileceğimiz birinci nikâh, Hakk'ın vücûdunun mânâ cihetiyle âlî mertebesinden, tenezzül ettiği her bir mertebenin elbisesini giyinmek sûretiyle, aşağı doğru tenezzülünden ibarettir. Burada tenezzül eden nâkih, mertebe nikâhın mahalli, ictimâ eden menkûh, ictimâ'dan meydana gelen ise mevlûddur. Tüm mümkün mevcûdat, bu usûl üzere meydana gelmiş neticelerdir. Bu mertebedeki vâlideyn (neticeyi çıkaran anne-baba) ehadî olan tecellî-yi evvel ve esmâ-i ilâhiyedir. Burada doğan ise, nefes-i rahmânî adlı latîf buhardır. Mahalli de vâhidî olan yüce amâ'dır.⁷⁷² Atpazârî'ye göre, bu mertebede ictimâ eden aslî isimler, gaybî-zâfî bâtinlıktan şühûdî-sıfâtî zuhûra doğru bir çıkış gösterirler. Ancak burada söz konusu olan bâtinlık, esmânın kendisine göredir. Zira bunların Hakk'a nispetle, henüz tenezzülleri gerçekleşmiş değildir.⁷⁷³

İkinci nikâh: Ruhların meydana gelmesi için mânâlar âleminde gerçekleşen ictimâ'dır. Çok sayıda mânânın, vücûb ve imkân hükümlerinin birleşmesinden oluşan ictimâî hey'etlerde, Hak'tan farklı derecelere sahip ruhlar âlemi zuhûr eder. Bu, aslında esmâ ve hakîkatlerden ibaret olan çok sayıda mânânın ictimâından oluşmuş

⁷⁷⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 380-381, 437, 520.

⁷⁷¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 434, 518.

⁷⁷² Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 151a.

⁷⁷³ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 27a.

hey'etlerin sûretleridir. Bunlar ilâhî tesirler yönüyle vücûb hükümleri ve kâbillere bağlı olan tesirler yönüyle ise imkân hükümleri diye tabir edilirler. Müellifin burada tesir konusuna girmesinin nedeni, her bir eserin, gaybın anahtarlarıyla kendisinden sonra gelen vücûb hükmünün birleşmesinden oluşmuş bir ictimâî hey'et olmasıdır. Yani eser olarak da ifade edilen varlıksal oluşum, manevî bir birleşmenin ürünüdür. Bu bağlam varlığın teşekkül sürecinin nikâh mertebeleriyle anlatılmasını da izah eder niteliktedir. Nitekim, nikahla kastedilen esasen birleşmeden ibarettir.

Müellifimiz, kozmolojik bir açıklama ile ikinci nikâhın Arş'tan başlayıp Mükevkeb feleğinin⁷⁷⁴ merkezinde sona erdiğini bildirmektedir. Burası Konevî'ye göre de a'rafın iki vechesinden biridir, yani bundan sonra cehennem gelmektedir.⁷⁷⁵ Bir diğer merteye tasnifine göre burası "Arş ve Kürsü"dür. İkinci nikâhta bir önceki mertebede meydana gelen mânâların ictimândan ruhlar oluşmaktadır.⁷⁷⁶ Herbir mertebede taayyün eden unsurlar, bir sonraki için bir alt yapı mâhiyetinde olduğu gibi, varlığın teşekkül sürecinin de parçalarından ibarettirler. Buna paralel olarak Ahmed İlâhî, her bir mertebenin bir öncekinin zâhiri olduğunu belirtir. Bu ikinci nikâhta ictimâ eden şeyler, tâlî ilâhî isimler ile ilmî a'yânın sûretleridir. Söz konusu bu ictimâdan doğan netice ise hâricî a'yan olup, bu nikâh Kalem ve Levh olarak da tabir edilen ikinci amâ' mertebesidir.⁷⁷⁷

Üçüncü nikâh: Bir önceki ruhânî nikâhın aksine, tabiî ve melekûtî olan nikah mertebesidir. Bu nikah, tabiat mertebesinde, ruhların ictimâsı ile gerçekleşir. Yaratma emrinin tertibine göre, unsurların ictimâına kadar iner ve burada, unsurî

⁷⁷⁴ Felekler sıralamasında en yüksek felek Arş'tır. En altta ise yeryüzü gelir. Arş feleği dokuzuncu felektir ve bunun altında sekizinci felek olan Mükevkeb feleği yer alır. [Merî, İsam b. Abdülmün'im, *Tavzihu Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 3, http://www.google.com.tr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=10&cad=rja&uact=8&ved=0CHIQFjAJ&url=http%3A%2F%2Falnsiha.com%2Fuplod_dir%2Flectures%2Ftahawea%2Farsh2.doc&ei=Ru_UU4SxAYeAwwPt5oDYCQ&usg=AFQjCN EzsMvjq 3I0pjH6feo9sh9PFRWs6g&sig2=TdsPhh7wLki2NxCzsNo2ww, (27.05.2014, 10:25) Ayrıca bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 484].

⁷⁷⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 51, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 65); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 434. Ahmed İlâhî'ye göre ikinci nikah Arş mertebesinin başlangıcından Mükevkeb feleğinin yörüngesine kadar devam etmektedir. Aynı zamanda burası cennet ve cehennem arasında bir ara bölgedir. (Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 171a.)

⁷⁷⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 434, 518, 520.

⁷⁷⁷ Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 150b-151a.

mürekkepleri meydana getirir.⁷⁷⁸

Fenârî, üçüncü ve dördüncü nikâhın sonuçları hakkında iki farklı beyanda bulunmaktadır. *Misbâhu'l-üns*'te nikâh mertebelerine ayırdığı müstakil bölümde dördüncü nikâhta taayyün ettiğini belirttiği semâvât ve müvelledâtı bir başka yerde üçüncü nikâhın bir sonucu saymaktadır.⁷⁷⁹

Dördüncü Nikâh: Esmâî asılların hükümlerinden mürekkeb sûretlerin ve müvelledâtın zuhûr etmesi için, basit cisimlerde gerçekleşen ictimâ'dır. Unsurî ve süflî karakterdedir. Bu ve bundan önceki bütün ictimâ'ların neticelerinden Arş, Kürsü, Âlem, muhtelif cins, tabaka ve türlerine göre kevn ve fesâd âlemi dışındaki gökler âlemi zâhir olmuştur.⁷⁸⁰ Burada, bazı basit varlıkların birbiriyle, ateş-hava, toprak-su gibi tabiî ve unsurî şeylerin birleştiği görülür.⁷⁸¹

Müellif bu dört nikâhın hepsinin bir öncekinden daha özel ve dairesinin daha dar olduğunu ifade eder. Nikâh mertebelerindeki sıralama mutlağın taayyün etmesi, mücmelin tafsile kavuşması, umûmun husûsîleşmesidir. İbn Arabî ve Konevî'nin dört kısımda incelediği nikâh mertebelerinin hepsini birleştiren beşinci kısmı insana yani insân-ı kâmile mahsustur. Bu durum onun ilâhî ve kevnî hakikatleri tam kâbiliyeti ve kâmil isti'dadı ile cem' etmesinden kaynaklanmaktadır. Burada gerçekleşen ictimâ'nın en yüksek gâyesi insân-ı kâmilin hakikat olarak teşekkülüdür.⁷⁸²

Her bir ictimâ bir nikâhtır ve bunların her birinde bir ürün (mevlûd) oluşmaktadır. Varlık emrinin aynı mertebelerden geçtikten sonra, sonsuz sayıda birbirinden farklı ürünün oluşmasını hem Konevî hem de Fenârî, nâkih/nikâhlayan, menkûh/nikâhlanan ve nikâhın gerçekleştiği mertebeye bağlamaktadır.⁷⁸³

Varlığın zuhûrunu doğuran etkenin ictimâ hükmü olduğunu ve bunun sistemleşmiş halinin de nikâh mertebeleri şeklinde sistematize edildiğini

⁷⁷⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 435.

⁷⁷⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 520.

⁷⁸⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 383-384.

⁷⁸¹ Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 151b.

⁷⁸² Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 152a.

⁷⁸³ Sayılan unsurların farklılığının meydana getirdiği sonuçlar hakkında bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 384-386; Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 152a-153a; Bursevî, *Şerhu Miftâhî'l-gayb*, vr. 68a-69a; Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 28a.

söyleyebiliriz. Burada ilâve etmemiz gereken bir husus da, bir vücûdî sûreti izhar eden her ictimânın iki hükmü istilzâm etmesidir. Bunlardan birisi birleşen şeylerle, ortaya çıkan şey arasındaki münâsebeti izhâr eden veya hissettiren hükümdür. Mesela çocuğun anne-babasının güzel ahlakını izhâr etmesi gibi. Diğeri ise kimsenin nispet ve sebebini bilmediği yalnızca muhakkiklerin vech-i hâss vâsıtasıyla bildiği tecellî-i hâssa ait hükümdür. Buna örnek olarak da çocuğun anne babasının tersi olan huylar izhar etmesidir.⁷⁸⁴ Dolayısıyla ictimân, yani nikahın neticesi, ya birleşen şeylerin özelliğini taşır, ya da bunlardan farklı olarak, vech-i hâssla meydana gelen bir özellikte zuhûr eder.

Fenârî'nin nikah mertebelerinde meydana gelen ürünlerle ilgili görüşlerinde bir çelişki dikkati çekmektedir. Bu çelişki, bir nikah mertebesinde meydana geldiğini söylediği bir şeyin, bir başka yerde bir sonraki mertebede meydana geldiğini söylemesidir. Mesela, ruhların bir yerde ikinci nikahta, bir başka yerde ise birinci nikahta;⁷⁸⁵ semâvâtın, yani gökler âleminin bir yerde üçüncü nikâhta oluştuğunu söylerken, bir başka yerde, dördüncü nikâhta meydana geldiğini belirtmektedir. Fenârî'nin ifadelerindeki bu farklılık aslında Konevî'den kaynaklanmaktadır. Çünkü Konevî, kimi yerde dört tane nikah mertebesinden söz edip beşincisini insana has kılarken, kimi yerde üç mertebe sayıp dördüncüyü insan mertebesi olarak zikretmiştir. Bu usûl de aynı şekilde Fenârî'ye yansımıştır. Bu iki görüşün sebebi esasen, her iki müellifin de gaybî mânâların meydana geldiği birinci nikah mertebesini bazı yerlerde, bir taayyün olarak değerlendirmeyip bu mertebeleri bir sonraki basamaktan başlatmalarıdır.⁷⁸⁶ Bazı yerlerde de bunun aksini yapınca, bu konudaki görüşlerinde ilk bakışta bir tutarsızlığın olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla, farklılık, ilk nikah mertebesinin başlatıldığı seviyeden kaynaklanmaktadır.

⁷⁸⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 410.

⁷⁸⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 520.

⁷⁸⁶ Ahmed İlâhî, mertebeler hakkında farklı görüşler ortaya çıkmasının birinci nikâhın mâhiyetinden kaynaklandığını belirtir. Çünkü ilk nikâh mertebesi, gaybî-esmâî özelliktedir. Burada terkîb meydana getirecek bir dönüşüm gerçekleşmemektedir. Bu bakımdan Konevî, bu mertebeyi bazı tasniflerde hazf ederek, bir sonraki mertebeyi ilk nikâh mertebesi olarak telakki etmektedir. (Bkz.: Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 171a.)

3. HAZARÂT-I HAMSE/BEŞ MERTEBE

a) Lâ-Taayyün/Cem' ve Vücûd Mertebesi

Muhakkik sûfiler, lâ-taayyün mertebesi için, kenz-i mahfî, meçhûlü'n-na't, gayb-ı mutlak, ezeli'l-âzâl, ayn-ı mutlak, ehadiyyet-i zât, makâm-ı ev ednâ ve buna benzer pek çok isim ve tabir kullanmışlardır.⁷⁸⁷ Fenârî, hakikatü'l-hakâik,⁷⁸⁸ ehadiyyet-i cem' hazreti ve makâm-ı cem' gibi isimlerle isimlendirilen bu mertebeye Konevî'nin, bunların hepsini birleştirmesi sebebiyle, *cem' ve vücûd mertebesi* adını verdiğini ifade etmektedir.⁷⁸⁹ Fakat burada farklı bir yaklaşım bulunmaktadır. Konevî'nin ilk mertebeye olarak zikrettiği basamağın, özelliklerine bakıldığında bunun taayyün-i evvel olduğu görülür. Konevî, lâ-taayyün mertebesini muhtemelen içerdiği müphemlik ve bilinmezlik sebebiyle ilk mertebeye olarak değerlendirmemiştir. Şeyh-i Kebîr'in mertebeye tasnifindeki bazı çelişkiler ve kapalılıklara Fenârî *Misbâhu'l-üns*'te dikkat çekmektedir.⁷⁹⁰ Biz burada Fenârî'nin "doğrusu budur" diye belirterek verdiği görüşlerini zikretmek sûretiyle onun merâtib konusundaki görüşlerini yansıtmaya çalışacağız. Şu da var ki, bu tasnif ve isimlendirmelerin hepsi hiçbir isim, vasıf ve şeklin izafe edilemediği gaybının mutlaklığında olan Mutlak Vücûd'a bizim içinde bulunduğumuz şehâdet âleminden yapılan ve beşer idrâkinin ötesindeki yerine işaret eden, kendi algı dünyamıza ait izah tarzlarından ibarettir. Çünkü bu zâtî-ehadî mertebeye, vasıfalanamaz ve şekillendirilemez. Zirâ burada Hak, zâtının aynıdır. Fenârî, bu mertebenin sıfat ve niteliklerden uzak oluşuna şu beyitle atıfta bulunmaktadır:

⁷⁸⁷ Bkz.: Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 4-6.

⁷⁸⁸ Ahmed İlâhî, hakikatü'l-hakâik tabirinin bu mertebeye için kullanılmasını, zâta mensup olan esmâ, sıfât, mâhiyet gibi tüm hakikatlerin burada zâtın aynı olmasına bağlamaktadır. (Bkz.: Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 128b.)

⁷⁸⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 313. Atpazârî, bu mertebeye tüm hakikatleri cem' etmesinden dolayı "cem' ve vücûd mertebesi" adının verildiğini zikreder. (Bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 21b.)

⁷⁹⁰ Fenârî, sadece *Miftâhu'l-gayb*'daki değil, Konevî'nin tüm eserlerindeki mertebeye tasniflerini mukayese ederek onun birbirini nakzeden görüşlerini zikretmiştir. İlk bakışta vücûdî mertebeleri farklı şekilde kategorize etmenin bir sakıncası yokmuş gibi görünse de, bilhassa ilk mertebelerin özellikleri ve isimlerinin karışması ya da birbirleri yerine kullanılmaları birtakım yanlış anlamalara sebep olabilmektedir. Nitekim, Konevî'nin ehadiyyet-i cem' mertebesinin vâhidiyet özelliğinde olduğunu söylemesi iki mertebenin karıştırılmasına sebep olmaktadır. Zira ehadiyyet-i cem' mertebesi ehadiyyet, bir sonraki mertebeye ise vâhidiyet özelliğindedir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 313-314.)

تعالى العشق عن ههم الرجال
وعن وصف التفرق والوصول
متى ما جل شيء عن خيال
يجل عن الإحاطة والمثال

Aşk insanların algılarından yüce, Ayrılık ve vuslat vasfından bile
*Ne zaman bir şey hayâlden uzak olur, İhâta ve misâlden de irak olur*⁷⁹¹

İzzet perdesinde yani mutlak, taayyün etmeyen gaybının hüviyetinde, Hakk'ın kendisi dışındakilerle hiçbir ilişkisi yoktur. Çünkü her bir nispet yani ilişki taayyünü gerektirir. Bir diğer tabirle, bir taayyün neticesinde meydana gelir. Burada esas olan ise, aslâ taayyünün olmamasıdır. Daha önce esmâ konusunda, muhakkiklerin her bir taayyün, temeyyüz ve taaddüdü birer esmâ olarak telakki ettiklerine değinmiştik. Hakk'ın hiçbir taayyünün olmadığı bu mertebede, ona ait herhangi bir müstakil esmâ ve sıfâttan da söz edemeyiz. Zira ehadiyet mertebesinde veya bir başka ismiyle lâ-taayyün mertebesinde, zâta ait herhangi bir itibar ve nispet söz konusu değildir. Bizim Hakk'a dair "Bir"dir, "Vâcib"tir, "Vücûd-ı Mutlak"tır şeklindeki tariflerimiz bu mertebeye için geçerli değildir.⁷⁹² Çünkü bunların hepsi, hükmü zâta mahsus olan ilahî-ilmî nispette vücûdun taayyün etmesinden ibarettir ki, bu da bir sonraki mertebeye işaret eder.⁷⁹³ Bu mertebede Mutlak Varlık'ın bu denli idrâkimizden uzak olması sebebiyle, onun zâtına dalmak ve onu tanımaya çalışmak ancak mücmel olarak elde edilebilecek bir şeyi istemektir ki, bunun imkânsızlığı ortadadır. Müellif, bu mertebeye taalluk etmesi bakımından "Allah sizi kendisinden sakındırır. Allah kullarına pek merhametlidir."⁷⁹⁴ âyetini ve Hz. Peygamber'in Hakk'ın zatının tefekkür edilmesinden men ettiği hadîsini⁷⁹⁵ zikretmektedir.⁷⁹⁶

Mutlak Vücûd'un hakîkati, küllî-nûrânî bir mefhum olduğundan öyle latîftir ki, onu sırf akıl, fikir, vehim ve duyularla idrâk etmek mümkün değildir. Zira, bu idrâk vasıtalarından her biri, kesîf olmaları sebebiyle latîfî anlayamazlar. Bir diğer yönden, Mutlak Varlık gizli bir hazinedir ve hâdis mevcûdun bu mertebeyi

⁷⁹¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 245.

⁷⁹² A. Konuk, "Bu mertebede vücûd, tüm na't ve sıfatların izafe edilmesinden münezzeh, her kayıttan hatta mutlaklık kaydından bile mukaddestir," der. Bu mertebeye Hakk'ın kühüdür ve onun fevkinde başka bir mertebeye yoktur. (Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 66.)

⁷⁹³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 253.

⁷⁹⁴ Âl-i İmrân, 3/30

⁷⁹⁵ Rasûlullah (s.a.v.) "Allah'ın yarattıkları hakkında tefekkür ediniz, zâtı hakkında tefekkür etmeyiniz." buyurmuştur. (Deylemî, Şûruveyh b. Şehredâr, *Kitâbü Firdevsi'l-ahbâr*, tah.: Fevvâz Ahmed Zemrelî-Muhammed el-Mu'tasım-billah el-Bağdâdî, Beyrut 1987, c. II, s. 84. Ayrıca bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 245.)

⁷⁹⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 252.

kavraması imkânsızdır. Çünkü hudûs ve kıdem birbirinin zıddıdır. "Zıtlar birleşemez" kaidesine birinin zuhûrunda diğeri gizli kalır. Bu sebeple Hz. Peygamber, Hakk'ın zâtı hakkında fikir yürütülemeyeceğini söylemiştir.⁷⁹⁷

Hakk'ın hüviyet gaybı, taayyünsüzlüğü ve bütün itibarları ortadan kaldıran hakiki birliği itibariyle, kendisinin mutlaklığına işaret eder. İsimler, sıfatlar, nispetler ve izafetler ise Hakk'ın kendisini taakkul etmesi ve taayyünü cihetinden bunları idrâkinden ibarettir. Gerçi taayyüne bağlı söz konusu bu taakkul ve idrâk, işaret edilen mutlaklığı takip eder, fakat bu taayyün her tecellîde Hakk'ın her düşünce sahibinin düşüncesinde belirlenişine göre mutlak bir taayyündür. Ayrıca bu, taayyünlerin en genişidir. İşte bu kâmillerin müşâhededesidir; bu taayyün zâtî tecellîdir ve en üst tevhid makamı ona aittir.⁷⁹⁸ Hakk'ın künhü olan ve üzerinde başka hiçbir merteye bulunmayan bu hazret hakkında ancak onun seçtiği kullarına zâtî tecellîsi ile bildirdiği ölçüde vâkıf olunmasıyla fikir sahibi olunabilir.

Fenârî, çokluğu yok edici özellikte olan ehadiyet mertebesini, "Hakk'ın kendisini kendisiyle ve kendisi için bildiği bir merteye" olarak tanımlamaktadır. Yalnız bu bilme, herhangi bir alakanın taakkülü ile olmadığı gibi, onun kendisinden başka her şeyin hükmünü silen bir birlik itibarı dışında herhangi bir anlayışla da gerçekleşmez. Burası, zâtî müstağnîliğin, vücûdî zâtî kemalin ve sırf vahdetin dayanağıdır. Bundan dolayı "Allah vardı onunla beraber hiçbir şey yoktu"⁷⁹⁹ denmiştir.⁸⁰⁰ Fenârî bu mertebeye ait özellikleri sayarak onu tarif etmektedir. Buna göre, ehadiyyet-i cem' mertebesi, ilâhî ve kevnî merteye arasında bir berzahdır. Bunun sebebi bu ikisinin sahip olduğu tüm hükümleri kapsıyor olmasıdır. İlâhî ve kevnî mertebenin aynasıdır. Çünkü zâtla ve zâтта taayyün etmektedir. İster bir isim, sıfat veya merteye olması yönünden Hakk'a, isterse kevnî nispet edilsin, her şeyin taayyününün aslı ve kaynağıdır. Bu merteye, kemâlî-insanî hakîkatin ta kendisidir. Çünkü her insân-ı kâmil, zâhir sûreti açısından bu mertebenin mazharıdır. Hak'tan taayyün eden şeylerle etmeyen şeylerin meclâlarını birbirinden ayıran ayırıcı haddir (el-haddü'l-fâsıl). Burası aynı zamanda "şey" olarak isimlendirilen varlıkların

⁷⁹⁷ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 252.

⁷⁹⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 253.

⁷⁹⁹ Buhârî, *Bed'ü'l-halk*, 1. Ayrıca bkz.: Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. II, s. 119.

⁸⁰⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 313; (a. mlf.), *Risâle fî beyâni vahdeti'l-vücûd*, vr. 100b.

menbaıdır. İktidârın nüfûz mahalli, gaybî teveccühlerin hedef oklarıdır.⁸⁰¹ Nitekim onun bir vecihle ehadiyet, bir başka vecihle de vâhidiyete sahip olması kuşatıcı cem'liğinin bir başka ifadesidir.⁸⁰²

Atpazârî, zâtın bu mertebedeki iki itibarı üzerinde durmaktadır: bunlardan ilki, onun bu rütbede, mertebe-i cem' ve ehadiyyet-i cem' tabirleriyle kendisine dikkat çekilen cem'lik özelliğiyle, tüm ilâhî ve kevnî hakîkatleri ihâtası ve vahdeti bakımından sahip olduğu itibarıdır. Diğeri ise bahsi geçen hakîkatlerin aynı olması itibarıdır.⁸⁰³

Mutlak gayb mertebesinin bilinemez oluşu, ona selb/olumsuzlama yoluyla işaret edilmesini gerektirmiştir. Bu mertebe ancak tenzih ile tavsif edilebilir. Bu mertebede iç ve dış, yani zâhir ve bâtın birbirine eşittir ve henüz farklılaşmamıştır. Bu açıdan mutlak tenzih yolunu tutanlar, Hakk'ın sadece bu mertebesine imân etmiş olurlar ve onun tenezzülâtını kabul etmemiş olduklarından ondan gayrısını temellendiremeyip senevîliğe/ikiciliğe ve şirke düşerler. Bu mertebede hiçbir şey henüz meydana çıkmış değildir.⁸⁰⁴ Fenârî, bu mertebenin ilmî nispet sıfatının mebdei olduğunu ifade eder. Ancak akabinde mebdeiyetle burada kastedilenin aslî, fiilî ve tafsilî olmayan cümelî mebdeiyet olduğunu belirtir. Nitekim, Konevî'nin *Fükûk*'ta dediği gibi Hakk'ın evveliyetinin kendisiyle sabit olduğu ilâhî mertebelerin ilki ve mebdeiyeti, ehadiyyet-i cem' mertebesidir.⁸⁰⁵

b) Taayyün-i Evvel ve Taayyün-i Sâni

Taayyün-i evvel, Mutlak Vücûd'un, kendi ehadiyetini vâhidiyete dönüştürerek taayyüne başladığı mertebedir. Hakîkî vahdetin aynı olarak tarif edilen taayyün-i evvel, ehadiyet ve vâhidiyetin kaynağıdır. Fenârî, bu mertebeye ait iki itibardan söz etmektedir: Birincisi, bu mertebede itibarların tamamen düşmesi ve zâtın "ehad" olarak isimlendirilmesidir. Bunun müteallıkı ise zâtın bâtınlığı ve ezeliyettir. Ayrıca selbe nispet edilmesi daha uygundur. İkinci itibar ise, sonsuz

⁸⁰¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 314. Benzer yorumlar için bkz.: Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 66b.

⁸⁰² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 331.

⁸⁰³ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 21b.

⁸⁰⁴ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 252.

⁸⁰⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 315, [Konevî, *el-Fükûk* s. 166-167, (*Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 32-33)'ten naklen.]

itibarların Zât mertebelerinin ilkinde sabit olmasıdır ki, bunlar burada hakîkî ve aslî şekilde mündereçtirler. Böylece taayyünlerin çoğu ikinci mertebede tahakkuk eder. İşte bu mertebede, "ehad" olan zât, sübûtî olarak "vâhid" ismini alır. Buranın müteallıkı zâtın zuhûru, vücûdu ve ebediyetidir.⁸⁰⁶ Birlik çeşitleri bahsinde ele aldığımız ehadiyet ve vâhidiyet ayırımı da bu mertebede ortaya çıkmaktadır.⁸⁰⁷ Nitekim Fenârî'nin Cendî'den aktardığına göre, bu mertebe, hakkî-vücûb hakikatleriyle halkî-inkân hakikatlerini, tafsillerinden önce ehadî olarak cem' eder.⁸⁰⁸

Bir müteallıka bağlı olarak gerçekleşen taayyünlerin ilki ilmî-zâtî nispettir. Fakat bu taayyün zâtan hakiki olarak değil, nisebî olarak temeyyüz etmektedir ve ehadiyette böyle bir temeyyüz söz konusu değildir. Fenârî'ye göre, taayyün-i evvel mertebesindeki temeyyüz, ehadiyette gerçekleşmeyen, husûsî bir taayyündür. Buradaki taayyünün mâhiyeti, bu mertebenin bir önceki mertebe ile arasındaki farkı göstermektedir. Burası vâhidiyet, vahdâniyet ve vâhibiyet makamıdır. Aynı zamanda kainatın ve vücûdda zâhirî ve bâtinî olarak taayyün etmiş şeylerin mebdeliyettir. Gaybın anahtarlarının anahtarlarıdır.⁸⁰⁹ Taayyün-i evvel, bizzat gaybın anahtarları olan zâtî isimleri de ihtivâ eder. Mutlak zât gaybına nispetle zuhûr mertebelerinin ilkidir. Çünkü zâhirî taayyünlerin tamamı burada zâtın kendisiyle ve kendisi içindir. Gayr/başkası için olan zuhûr ise daha sonra söz konusu olacaktır. Hakk'ın kendisini kendisiyle ilk zâhiriyyet mertebesinde aslî isimleriyle müşâhedesi burada olur. Ancak bu müşâhede, herhangi bir taalluk, itibar, hüküm ve taayyün düşünülmezsizin gerçekleşir.⁸¹⁰

Taayyün-i evvel mertebesi, Hakk'ın mebd'e oluşuyla birlikte açıklanır. Ancak Fenârî'nin burada bilhassa üzerinde durduğu konu, mutlaklığı takip eden taayyünün nasıl izah edileceği meselesidir. Zirâ Hakk'ın zâtının ehadiyeti olarak adlandırılan lâ-

⁸⁰⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 318.

⁸⁰⁷ Bkz.: Burada, s. 142 vd.

⁸⁰⁸ Vücûbî ve inkânî hakikatlerin ehadî olarak birleşmesinin sûreti, insân-ı kâmilidir. Yani bu mertebe kendisinden sonraki her türlü hakîkate sahip olması yönüyle insân-ı kâmilin bilfiil zuhûrunun madenidir. (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 330.)

⁸⁰⁹ Bu mertebe için "gaybın anahtarlarının anahtarları" tabirinin kullanılması dikkat çekicidir. Bir önceki mertebe olan ahadiyet ve zât mertebesi ise, bilindiği gibi "gaybın anahtarları" olarak telakki edilir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 254.) Yani mutlak gaybın kapısı ancak esmâ ve sıfâta, yani taayyünler vasıtasıyla açılmaktadır.

⁸¹⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 255.

taayyün mertebesinde, zâtın ehadiyeti üzere olduğu söylenir. Fakat Fenârî'ye göre, orada zâttan ayrılan herhangi bir şey olmadığı için, mutlağın herhangi bir ismi ve vasfı yoktur. İşte bu noktadan taayyün-i evvele geçişin net olarak izah edilmemesini müellif bir sorun olarak görmekte ve bu hususu şöyle açıklamaktadır: Ehadiyet, mutlak muayyinin/taayyün eden şeyin değil, taayyünün vasfıdır. Taayyün-i evvel, mutlaklığı takip etmesi nedeniyle kendisi de nisbî bir mutlaklığa sahiptir. Çünkü bu taayyün, taayyünlerin en genişidir ve zâtî tecellîdir. Hakk'ın mebdeiyeti ise bu taayyünden sonra gelmektedir.⁸¹¹

Bu nokta bir bakıma, taayyün-i evvel ve taayyün-i sâînînin ayırım noktasıdır. Avni Konuk'un taayyün-i evvel ve taayyün-i sâînî tanımları bu farka işaret eder mâhiyettedir. Ona göre, taayyün-i evvel, Hakk'ın kendi zâtını, sıfatlarını ve tüm mevcûdatı biri diğerinden ayrılmamak sûretiyle icmalen bilmesidir. Taayyün-i sâînî ise, bunları birbirinden temeyyüz etmiş şekilde, tafsîlen bilmesidir.⁸¹² Fenârî, buna paralel olarak taayyün-i sâînînin icmâl ve vahdet hükümleriyle, bunların mukâbili olan tafsîl ve kesret hükümlerini cem' eden bir kâbil olduğunu belirtmektedir. Nitekim bu kâbilde, yani taayyün-i sâînîde, taayyün-i evvelin sûreti ve gölgesi zuhûr etmektedir.⁸¹³ Dolayısıyla, taayyün-i sâînî, bir önceki mertebede mücmel olan şeylerin tafsile kavuşmasından ibaret olmaktadır.

Hakk'ın mebde' olması eşyânın zuhûru ve kesretin başlangıcı anlamına da gelmektedir. Zira Vücûd-ı Hak, mertebesi itibariyle mümkünlerin hakikatlerinden ibaret olan ilminin nispetlerinde zuhûr eder ve ârız olur. Söz konusu ârızlığı ve zuhûru, hükümler, eserler ve tafsiller takip eder. Tıpkı ardışık bir akış gibi görünen bu silsilenin unsurları ise şunlardan oluşmaktadır: Esmâî-ilâhî nispetlerin sûretleri ilmî nispetlerden ibaret olan hakikatlerdir. Hakikatlerin sûretleri ruhlar, ruhların sûretleri ise şekillerdir. İşte vücûd bunların hepsine ârız olarak bağlıdır. Bu ârızlık mevcûdiyet olarak isimlendirilirken, zuhûrla bağlı olması itibariyle de mazhariyet olarak adlandırılır.⁸¹⁴

⁸¹¹ Detaylı bilgi için bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 166.

⁸¹² Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 66.

⁸¹³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 323.

⁸¹⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 253, 503. Atpazârî, bahsi geçen silsileyi Hakk'ın zâtına kadar götürür. Ona göre şekiller, ruhların sûretleri; ruhlar, nispetlerin, a'yânın ve hakikatlerin sûretleridir. Bunlar ise

Başka bir açıdan, bu mertebe "amâ" diye isimlendirilmektedir. Fenârî, hakîkatü'l-hakâik, nefes-i rahmânî ve birinci zuhûr mertebesinin amâ' olduğunu hatırlatır. Bu amâ', ümmü'l-kitap, ilâhî isimleri ve kevnî a'yânı cem' eden mertebe, Hakk'ın tedellî makamı, hakîkatlerin hakîkati ve iktidarın nüfûz yeridir. Varlık emri, cem' ve vücûd olarak isimlendirilen hakîkatlerin hakîkatinden, merkezî mertebeden gaybî hareketle amâ' olarak adlandırılan nefes-i rahmânîye indirilir. İşte bu noktada Fenârî, amâ'nın taayyün-i sâni ve nefes-i rahmânî olduğunu belirtir. Burası aynı zamanda itibarlarla gerçekleşen mânâlar ve irtisam/şekillenme âlemidir. Hakk'ın kendisini bilmesi itibarından sonra, onun birinci zâhiriyeti mertebesinde aslı isimleriyle kendisini kendisiyle müşâhede mertebesi gelir. Bu da mutlak zâtî gayba nispetle ehadî-zâtî makamın hükmüyle ilk zuhûr mertebesi ve ayrıcı sınır (hadd-i fâsıl) olan taayyün-i evveldir.⁸¹⁵ Birbirlerinden net olarak ayrılmamakla birlikte, taayyün-i evvelde meydana gelen belirme ve temeyyüzün, bir adım sonrası taayyün-i sâni'dir. Daha net bir ifadeyle, zât mertebesinden taayyün-i evvele inen hakîkatler, taayyün-i sâni'de mânâ hüviyetinden çıkarak şekillenmeye, yani sûret kazanmaya doğru ilerlemektedir.

Taayyün-i evvelde gerçekleşen ilk zuhûrun tetikleyicisi, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Zât'ın taayyünlerinin sûretleri olan esmâ ve sıfâtları taakkul etmesi ve bunları idrâk etmesidir. Bir diğer tabirle, Hakk'ın kendisini kendisiyle kendisinde bilmesidir. İşte Hakk'ın tüm varlıklar için mebde' olması bu taayyün ile gerçekleşir. Söz konusu mebde'lik, tüm itibarların sınırı, vücûdda zâhir, taakkullerde ise bâtın olan her türlü nispetin menbaıdır. Burada Hakk'a dair söylenen şey, "Birdir", "Vâciptir", "Vücûd-ı Mutlak'tır" ve "ilmî-zâtî-ilâhî nispette vücûdun taayyün etmesinden ibarettir" şeklindeki nitelemelerdir.⁸¹⁶ Hakk'ın bu mertebede mebde' olması onun ehadiyet ve vâhidiyet vasıflarının bu mertebeden yayılmasından kaynaklanmaktadır. Bu vasıf burada zâtın aynı ve zâtın ve onun bâtınlık kâbiliyetinin

isim ve sıfatların sûretleridir. Esmâ ve sıfât da zâtın taayyünlerinin sûretlerinden ibarettirler. (Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 19a.)

⁸¹⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 203; 316-317, (Fergânî, Saîdeddîn Saîd, *Meşârikü'd-darârî Şerhu Tâiyye-i İbn Fâriz*, Encümen-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî, Meşhed 1398, s. 135'ten naklen). Ayrıca bkz.: Kırımı, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 54a.

⁸¹⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 253, [Konevî, *en-Nusûs*, s. 132-133, (*Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 25-26)'dan naklen.] Taayyün-i evvelin esmâ ve sıfâtın ortaya çıktığı mertebe olması hususunda ayrıca bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 254, 320.

aynıdır. Zira Hak burada, her türlü zuhûrun mebde'i, dayanağı, mercii ve dönüş yeridir. Çünkü Hakk'ın bu yönü, mertebe ve mazharlara sirâyet eden hubbî tecellî ile tahakkuk eder. Bu tecellînin bahsi geçen sirâyeti, hakîkî mutlağın mukayyedlerine sirâyetidir. Hak mutlak zâtî ehadiyeti yönünden tüm zuhûrlardan müstağnîdir ve bu yönüyle onun mebde'i ve mercii olmaz. Zira küll/tümeller kendisinde müstehlek ve gizlenmiş durumdadır. Söz konusu mebde'lik onun mertebe ve mazharlarında tenezzülünden ibarettir.⁸¹⁷

Konevî'de taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni mertebeleri birbirinden net olarak ayrılmamıştır. Bu durumun aynısına Fenârî'de de rastlanır. Her ne kadar Fenârî, *Misbâhu'l-üns*'te taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni mertebeleri için iki ayrı başlık koymuşsa da, taayyün-i sâni kısmında onun özelliklerinden fazlaca söz etmez. Dolayısıyla bu iki mertebe arasındaki ayırım çok açık değildir. Taayyün-i evvel zâtın aynı olması bakımından vahdet ve ehadiyetin çıktığı yerdir. Tüm zâtî isimler, bu mertebede, ittihad etmiş olarak mündemiçtir. Dolayısıyla ikinci taayyün birincide beliren şeylerin somutlaşmaya bir adım daha yaklaşmasıdır. Her bir ilâhî ve kevnî hakîkatin bâtını olmasıyla hakîkatlerin hakîkati, en büyük berzahların berzahı olarak adlandırılması yanında, şeriatteki "makâm-ı ev ednâ" da burasıdır. Zira bu makam, "kâbe kavseyn"ın bâtınıdır. Bu mertebenin diğer isimleri arasında "ahmedî hakîkat" de bulunur. Çünkü burası Hz. Peygamber'in nurundan, kalbinden ve yüce mizacından ibarettir. Buna Rasûlullah'ın "İlk yaratılan şey, benim nurumdur"⁸¹⁸ hadîsi işaret etmektedir.⁸¹⁹ Fenârî, tüm mevcûdatın taayyünlerinin mebde'inin, kendisinden önce hiçbir isim ve vasfın bulunmadığı mertebe olan ehadiyyet-i cem' makamı olduğunu söylemektedir. Burası aynı zamanda esmânın, içerdiği kesret hükümlerine göre taayyün ettiği mertebedir.⁸²⁰

c) Ruhlar Mertebesi

⁸¹⁷ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 36a.

⁸¹⁸ Hâkim en-Neysâbûrî, Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, tah.: Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1992, c. II, s. 600; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. IV, s. 127.

⁸¹⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 320-321. Taayyün-i sâni'nin diğer itibarları ve farklı isimleri hakkında bilgi için bkz.: Kırımı, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 41b.

⁸²⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 235.

Ruhlar âlemi (âlem-i ervâh) veya ruhlar mertebesi (meretebe-i ervâh) olarak zikredilen bu meretebe, bir üst meretebedeki sabit ayların zâhire doğru bir adım daha atarak, basît-mücerred şeyler, yani basit cevherler haline geldikleri meretebedir. Bunlar, henüz cisim değildirler. Çünkü daha maddî terkieb oluşmamıştır.⁸²¹ Ruhlar meretebesi, hem basit hem de mürekkebe cisimlerin örneklerinin meydana geldiği misâl âleminden öncedir. Bunun sebebi, küllî-âlf ruhların önceliğe (takaddüm) sahip olmasıdır. Ruhların önceliğe sahip olmasının nedeni ise, şekillerin ruhlar ile tedbir edilmesi yani yaratılmasıdır. Nitekim, "akıl" olarak da isimlendirilen bu küllî-âlf ruhlar, küllî nefislerin taayyünlerinin vasıtasıdır. Bu ruhlardan sonra meydana gelen şekiller ve nefisler, ruhlara uygun olarak taayyün eder. Dolayısıyla ruhlar âleminin, bir diğer tabirle ruhlar meretebesinin, bir belirleyicilik özelliği söz konusudur. Molla Fenârî, Hz. Peygamber'in ruhların cesedlerden iki yüz yıl önce yaratıldığını bildirdiği hadîsindeki⁸²² "iki yüz yıl" tabirinin, ruhlar meretebesinin kendisinden sonraki diğer meretebeleden önceliğine bir işaret olduğunu ileri sürmektedir.⁸²³ Ruhlar meretebesinin, âlem-i ecsâmdan önce olması, bu meretebenin sıfat ve hükümde ruhlar meretebesine tâbi ve onun bir gölgesi olduğunu göstermektedir. Allah Teâlâ'nın ruhlar âlemi vasıtasıyla cisimler âlemini yaratması bu tâbiliğin bir neticesidir.⁸²⁴

Ruhlar, varlık olarak hem bedenlerden önce, hem de onlardan daha güçlü ve muktedir olarak yaratılmışlardır. Ruhlar bedenlerden ve cisimlerden önce yaratılmış olmalarıyla, Hakk'ın cisimlere ulaşan yardımında vasıta görevi üstlenmişlerdir. Bu yönüyle ruhlar meretebesi, Hakk'ın yardımını cisimlere ulaştıran bir ara varlık veya berzahî meretebedir.⁸²⁵ Fenârî'ye göre, ruhlar âleminin bahsi geçen güçlü ve muktedir olma özelliği sayesinde, taayyün-i evvel ve taayyün-i sânde henüz gerçekleşmemiş olan zuhûr, ruhlar âleminde teşekkül etmektedir. Binâenaleyh, varlık, vücûb

⁸²¹ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 323.

⁸²² Fenârî, "Ruhlar cesetlerden iki yüz yıl önce yaratılmıştır" hadîsini, ruhlar meretebesinin cisimler âleminden önceliğini vurgulamakta kullanmaktadır. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 16.) Rivayete bu metinle hadîs kaynaklarında rastlayamadık. Hadîsin "Allah cesetlerden önce ruhları yaratmıştır." şeklindeki bir rivayetinin ise mevzû olduğu söylenmektedir. (Bkz.: İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Kitâbu'l-Mevzûât*, Beyrut 1983, c. I, s. 401.) Hadîsin tahriciyle ilgili bir değerlendirme için bkz.: Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 236.

⁸²³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 16.

⁸²⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 39.

⁸²⁵ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 253.

mertebesi bakımından gayba nispet edilmesi daha kuvvetli olan ruhlar mertebesinde zuhûr etmektedir.⁸²⁶

Fenârî, bu mertebede taayyün eden ruhların mebde'lerini, kendi içlerinde derece bakımından bir sıralamaya tâbi tutmaktadır. Buna göre, en yüksek ruhlar olan kâmillerin ruhlarının mebdei, Ümmü'l-Kitâb'dır. Ümmü'l-Kitâb'ın âlî oluşunun sebebi, Hak ile arasındaki vasıtaların azlığıdır. Kâmillerin ruhlarından sonra taayyün eden şeylerin mebdei, Kalem-i A'lâ veya diğer adıyla, Akl-ı Evvel yahut Küllî Ruh'tur. Bunlardan sonra taayyün eden ruhların mebdei, Levh-i Mahfûz, bir sonrakini İsrâfîlî Arş, daha sonrakini ise Mîkâilî Arş'tır. Müellif, bu saydığımız mebde'lerin devamında Sidre-i Müntehâ da denilen Cebrâilî Arş'ı zikretmektedir. Ruhların bu şekilde taayyünü, en son cinse, yani, Meşşâî filozofların faal akıl⁸²⁷ dedikleri, dünya semâsının sahibi olan İsmail (a.s.)'a mahsus olan rûhânî asıllara kadar devam etmektedir.⁸²⁸

Bilindiği gibi, ilk mertebe olan gaybî mertebede, esmâî nispetlerin ictimâından, ilimde taayyün etmiş sûretlerin hakikatleri meydana gelmektedir. Mânâ ve hakikatlerin ictimâından ruhlârın sûretleri oluşmaktadır. Ruhların ictimâından ise misâl âleminin sûretleri ortaya çıkmaktadır. Bu sıralama, bu âlemlerin birbiriyle irtibatına ve birbirlerine tâbîliklerine işaret eder mâhiyettedir. Nitekim müellifimiz, ruhlar âleminde meydana gelen manevî hey'etlerin ve bunların mezkûr mertebedeki zuhûrlarının misâl ve his âleminde zuhûr edenlerin bâtını olduğunu ifade etmektedir.⁸²⁹ Dolayısıyla ruhlar âlemi, ilmî olarak sübût halinde olan aynların, önceki mertebelere nazaran, zuhûra en çok yaklaştığı mertebedir. Bu yönüyle, cisimlerin, tabiri caizse, manevî kalıplarını meydana getirmektedir. Zira bir sonraki mertebe olan misâl âleminde, eşyâ, ruhlar âlemindeki taayyünlerine göre şekillenmektedir.

⁸²⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 414.

⁸²⁷ Gazâlî'de faal akıl için bkz.: Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, *Hakikat Bilgisine Yükseliş Meâricü'l-kuds*, trc.: Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 127.

⁸²⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 271.

⁸²⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 328.

d) Misâl Mertebesi

Misâl mertebesi, ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasında bulunan mertebedir. Burası, hüviyet gaybından itibaren de üçüncü mertebedir. Varlığın bu mertebedeki zuhûru, ruhlar âlemindeki zuhûrundan daha tamdır.⁸³⁰ Yani burada, basit ve mücerred şeyler, zâhire doğru bir adım daha atarak latîf ve mürekkebe kevnî şeyler haline, yani cevher-i mürekkebe haline gelmektedirler. Misâl âlemi ve munfasıl hayâl âlemi olarak da adlandırılan bu mertebenin kendisinden önceki ruhlar âlemine ve kendisinden sonraki şehâdet âlemine dönük iki yönü bulunmaktadır: Bunlardan ruhlar âlemine bakan yönü, sûretlerinin basitliğinden ibaret olup, şehâdet âlemine bakan yönü ise sûretlerinin terkihib hâlinde olmasıdır. Bu iki yön birbirine denktir. Yani hem kendisinden önceki hem de kendisinden sonraki mertebeye ilişkisi birbirine eşittir. Bu sebeple Fenârî, misâl mertebesini ruhlar ve şehâdet âlemleri arasında câmî bir berzah olarak da nitelemektedir.⁸³¹ Yine bu mertebeye misâl âlemi denmesinin sebebi, kendisinden önceki ruhlar mertebesinde bulunan her bir ferdin, cisimler âleminde bürüneceği sûretlerin bir mümâsilinin bu âlemde zâhir olmasıdır.⁸³²

Tabiatın hükmü, misâl âlemi üzerinde vahdânî ve tam olarak yayılır. Böylece vahdet ve basitliğe en yakın sûret meydana gelir. His âleminde ise varlığın zuhûru, misâl âlemindeki formuna uygun olarak tamamlanır.⁸³³ Fenârî, bu anlayışla, misâl âleminin en önemli özelliğinin, cisimler âlemi ile ruhlar âlemi arasında tastîrde (yaratma) aracılıkta bulunması olduğunu belirtmektedir.⁸³⁴

Misâl mertebesinin bir diğer özelliği, insanın musavvire gücüyle ilişkili olmasıdır. Çünkü, bu mertebeye his âlemindeki somut varlıkların sembolik sûretlerinin meydana geldiği mertebedir. Rüyanın doğruluğu ve tabire muhtaç olması hükmünün vukû bulmaktaki sür'ati ve yavaşlığı bu sûretlere göre şekillenir.⁸³⁵ Dolayısıyla, rüyâyı oluşturan en temel unsur olan sûret, misâl âlemindeki taayyününe göre bir

⁸³⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 417; (a. mlf.), *Risâle fi beyâni vahdeti'l-vücûd*, vr. 101b.

⁸³¹ Bkz.: Fenârî, *Risâle fi beyâni vahdeti'l-vücûd*, vr. 100b.

⁸³² Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 324.

⁸³³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 415.

⁸³⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 393.

⁸³⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 415.

kimlik kazanmaktadır. Bununla birlikte misâl âleminin ez-Zâhir isminin mazharı olan âlemin sûretine nispeti, insanın zihninin ve hayâlinin kendi sûretine nispeti gibidir. Yani, misâl âlemi, insanın zihnini ve hayâlini sembolize ederken, âlem de insanın sûretini temsil etmektedir. Dolayısıyla misâl âlemindeki semboller, şehâdet âleminde, buradaki asıllarına göre sûret giyinmektedirler.⁸³⁶

Misâl âlemi, varlığın zuhûr sürecinde, sembolik olarak şekillendiği mertebedir. Bu nedenle, bu mertebe, latîf ruhların meydana geldiği ruhlar âleminde daha kesîf bir karakter taşımaktadır. Ruhları sembollere dönüştürerek, onları bir sonraki mertebeye sûrete bürünmek için hazır hale getirmektedir.

e) Şehâdet Âlemi ve İnsan Mertebesi

Suver-i âlem, âlem-i kevn ü fesâd, âlem-i ecsâm gibi isimlerle anılan şehâdet âlemi, bir üst mertebedeki mürekkebe cevherin, zâhire doğru bir adım daha ilerleyerek mürekkebe cevher-i kesîf haline gelmesidir. Yani burası eflâk, erkân ve müvelledât âlemidir.⁸³⁷ Fenârî ve Konevî, bu mertebe için daha çok his mertebesi, şehâdet ve cisimler âlemi adlarını kullanmıştır. Fenârî'ye göre, terki ve tafsilin zuhûrunun hükmüyle, amâ'nın bir başka yönü olan imkân hazretinin akabinde yer alan tabî a'yândan meydana gelen mertebe, his ve şehâdet mertebesidir. Bundan bir önceki mertebe olan ruhlar âlemi, amâî hazretin iki yönünden biri olan vücûb hazretini takip eden icmâl, basitlik ve vahdet hükmüyle olan mertebedir.⁸³⁸ Görüldüğü gibi varlık emri, mertebelerde mücmelliğini tafsile, basitliğini mürekkebliğe çevirerek tenezzül etmektedir. Amâî hazretin bir diğer vechesi olan imkân mertebesi, aynı zamanda his ve şehâdet mertebesi diye de adlandırılır. Şehâdet mertebesi ve amânın bu yönü, mürekkebe-unsurî sûretlerin zuhûru için bir ayna mesâbesindedir. İşte burada zuhûr eden mürekkebe-unsurî sûret, şehâdet âlemindeki sûretlerden daha latîf olmakla

⁸³⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 417, 537.

⁸³⁷ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 324.

⁸³⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 458.

birlikte, ef'âl, akvâl, ve ahvâl gibi şeylerin kaynağıdır ve bunlara dair sûretlerin şehâdet âleminde taayyününden daha sonra taayyün eder.⁸³⁹

Basit mevcûdlar için meydana gelen zuhûr "ruhlar mertebesi" diye adlandırılırken, mürekkebat latîf varlıklar için olan "misâl âlemi", kesîf mürekkebat varlıklar için meydana gelen zuhûr ise "his mertebesi" veya "şehadet âlemi" olarak isimlendirilir.⁸⁴⁰ Fenârî, şehâdet ve his mertebesinde baskın olan ilâhî isimler konusunda Konevî ile aynı görüşe sahiptir. Manevî, aklî, misâlî ve hissî âlemden gizli kalan şeylerin Bâtın ve Müdebbir isimlerine dayanması gibi şehadet ve his âleminin sûretleri de, Zâhir ve Mufassıl ismine dayanır.⁸⁴¹

Konevî şehâdet ve cisimler âlemini içeren unsurların terkible meydana gelen sûretlerini kendi içinde dört mertebeye ayırmaktadır. Bunlar: Maden mertebesi, bitki mertebesi, hayvan mertebesi ve insan mertebesidir.⁸⁴² Nikâh mertebelerinde olduğu gibi bu tasnifte de en kâmil mertebe insana mahsustur. Varlık mertebelerinin farklı tasniflerinde, mesela yedili mertebe tasnifinde, insana ait mertebe en sonuncu mertebedir. Bu sebeple insan mertebesi, şehadet mertebesinden ayrı olarak incelenir. Zira zuhûr mertebelerinin en sonuncusu olan bu mertebe biri hariç diğer tüm mertebeleri birleştirici özelliktedir. Yani, lâ-taayyün mertebesi hâric kendinden önce geçmiş bütün zuhûr mertebelerinin hakikatlerini kendisinde toplamaktadır. Nitekim, nikah mertebelerinin en sonuncusu da insana mahsus olan mertebedir.⁸⁴³

Fenârî, bu mertebeye mahsus olan kemâlî-insânî hakîkatin üç özelliğinin bulunduğu bahsetmektedir:

Bunlardan birincisi: İnsâniyete ait mazharlık hükümlerini cem' etmesidir. Çünkü insan, imkân mertebesinde, mertebesinin mümkün kıldığı ölçüde vücûb hükümlerinin mazharıdır.

⁸³⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 458-459.

⁸⁴⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 329.

⁸⁴¹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 102, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 143); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 619. Şayet insan, kendisine baskın gelen herhangi bir cezbedici münasebetten dolayı, orta itidalden bir tarafa meyledip bazı isim ve mertebelerin hükümlerinin kendisine hakim olmasıyla meylederse, bu galip ismin dairesine yerleşir, bu isimle irtibatlı hale gelir, ona intisap eder. Hakk'a da bu isim mertebesi açısından kulluk eder ve dayanır. [Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 665. (Konevî, *İcâzü'l-beyân*, s. 232-233; *Fâtiha Süresi Tefsiri*, s. 332)'den naklen.]

⁸⁴² Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 59-60, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 77); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 519.

⁸⁴³ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 384, 435.

İkincisi: İnsâniyetin bâtınının hükümlerini cem' etmesidir. Zira, insan, vücûb hazretinde, imkân hükümlerinin mazharıdır.

Üçüncüsü: Zâhirlık ve bâtınlığı, itidal derecesinde cem' etmesidir. Bu özelliğiyle berzahî makama ve orta noktaya (en-nokatü'l-vasîta) sahiptir.⁸⁴⁴ İnsana ait mertebenin varlık mertebelerinin sonuncusu, yani en kâmil olarak telakki edilmesinin nedeni, onun vücûb ve imkân hükümlerini, zâhirlık ve bâtınlığı, mücmelliği ve tafsîli cem' etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu çok yönlülük sayesinde insan, Hakk'ın tüm isim ve sıfatlarını yansıtabilen kâmil bir mazhar olma özelliği kazanmıştır. Bu kâmil mazharlık husûsiyetini tam mânâda tahakkuk ettirenler de insân-ı kâmillerdir. Biz burada bu konuyu alt başlık altında biraz daha detaylı olarak ele almanın gerekli olduğunu düşünüyoruz.

İnsan

İlm-i ilâhîde, tüm ontolojik mertebeleri cem' eden ve kemâl mertebelerinin en yüksek noktası olan insâniyet mertebesi, varlık mertebelerinin hem ilâhî yönünü hem de kevnî yönünü birleştirmektedir. Bu özelliğiyle insan, gerek ontolojik gerekse kozmik bakımdan ele alınmaktadır. Zira Fenârî'ye göre âlem, oluşumunda insana benzemektedir Bundan dolayı âleme "insân-ı kebîr" denmektedir. Müellif burada insanla ilgili olarak muhakkiklerle cumhûr-ı ulemânın bir görüş farklılığına dikkat çekmektedir. İnsan, ulemânın ekseriyetine göre küçük âlem olarak değerlendirilirken, muhakkikler tarafından ise, bunun tam tersi şeklinde değerlendirilmektedir.⁸⁴⁵

Muhakkiklerin insanı büyük âlem olarak telakki etmelerinin sebepleri arasında Hakk'ın onu "iki eli ile yaratması"⁸⁴⁶, yeryüzünün halîfeliğinin sadece insan tarafından icrâ edilmesi, insanın tüm îcâdın temel gâyesi olan celâ ve isticlânın kemâlini en mükemmel şekilde tezâhür ettirmesi, meleklerden farklı olarak ruh ile birlikte bedenlerinin de bulunması gibi özelliklerini sayabiliriz.

⁸⁴⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 536. Ayrıca bkz.: Konevî, *el-Fükûk*, s. 157, (*Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 20.)

⁸⁴⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 398.

⁸⁴⁶ Bkz.: Sâd, 38/75.

Fenârî, insanın "iki el" ile yaratılması şeklinde tabir edilen neş'etinin, Hakk'ın hikmetinin zuhûru ve kudretinin eserinin zuhûru anlamına geldiğini belirtmektedir. Buna göre hikmetin zuhûruna müteallık olan mukaddes el, sol el iken, eserlerinin zuhûruna taalluk eden el ise sağ eldir. İşte bu iki elin isti'mâli ile insanın yaratılışı tesviye olmuş, sonra da Hak, ona yüce ruhundan ruh üflemiştir.⁸⁴⁷ Hakk'ın ruhundan üflemesi, insanın esmânın tamamını bilmesini ve meleklerin insana secde etmesini istilzam etmiştir. Bu noktada, bu şekilde yaratma, tek el veya Hakk'ın dilediği bir şey vasıtası ile yaratmasından daha üstün olmaktadır.⁸⁴⁸

İnsânî mertebenin üstünlüğü, insanın yeryüzünün halîfesi olmasından da kaynaklanmaktadır. Fenârî, insana mahsus olan bu halifeliği, onu meleklerle mukayese etmek sûretiyle izah etmektedir. İnsanda olup da meleklerde bulunmayan birtakım özellikler sebebiyle insan yeryüzüne halife tayin edilmiştir. Bu özellikler dört grupta ele alınabilir. Birincisi: meleklerin neş'etleri/yaratılışları gereği yalnızca vücûb ve basitlik hükümleri taşımakta olup, imkân ve terkiib hükümlerinden mahrumdurlar. İkincisi: Onlar tek bir mertebeye sınırlıdır. Bu özellikleri sebebiyle "Bizden her birimizin bilinen bir makamı vardır"⁸⁴⁹ demektedirler. Üçüncüsü: Onların taalluk ve tahakkuk bakımından tüm ilâhî isimlerin hükümleriyle irtibatları bulunmamaktadır. Mesela, Tevvâb, Afûv ve Gafûr esmâsından nasipleri yoktur. Dördüncüsü: Onların hilâfetin şartlarını yerine getirememeleridir. Bu şart Fenârî'ye göre, tüm mertebeleri ehilleriyle, onların hakları ve hükümleriyle birlikte bilmektir. Çünkü hilafet, halife kılından alıp, halife kılınana vermeyi gerektiren bir aracılıktır. Meleklerde ise buna dair bir bilgi olmadığı için onlara halifelik verilmemiştir. Fenârî, Cenâb-ı Hakk'ın yeryüzünde bir halife yaratacağını meleklerle haber verdiğinde, onların bu konudaki olumsuz sözlerinin, halifeliğe yetkili olmamalarından kaynaklandığını belirtmektedir.⁸⁵⁰ Yani, meleklerin Allah'a karşı çıkmaları onların halifelik kâbiliyetinde olmadığının bir işaretidir.

Burada yeri gelmişken insanın yaratılışı ile ilgili olarak Fenârî'nin yaptığı bir taksimden söz etmek istiyoruz. Müellife göre insanın cismi şu dört gruba

⁸⁴⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 496.

⁸⁴⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 501.

⁸⁴⁹ Sâffât, 37/164.

⁸⁵⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 494-495.

ayrılmaktadır: 1. Hz. Âdem'in cismi, 2. Hz. Havvâ'nın cismi, 3. Hz. Îsâ'nın cismi, 4. Âdemoğullarının kendi cisimleridir. Bunlardaki farklılık mebde'lerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Hz. Âdem, ifade ettiğimiz gibi, Cenâb-ı Hakk'ın iki eli ile yaratılmıştır. Hz. Havvâ'nın yaratılışı "biz sizi bir erkek ve dişiden yarattık"⁸⁵¹ âyetinin "bir erkek" kısmında, Hz. Îsâ'nın yaratılışı ise âyetin "bir dişiden" kısmında belirtilmektedir. Âdemoğullarının neş'eti ise âyetin tamamında, yani "biz sizi bir erkek ve dişiden yarattık" kısmında zikredilmektedir.⁸⁵²

İnsanın diğer varlıklardan farklı olan husûsiyeti ruh ve cisim denilen iki cevherden oluşmasıdır. Bunlardan cisim karanlık, ağır, münfail ve mütegayyir özelliktedir. Ruh ise bunların zıtlarıyla vasıflanmıştır. Hak'tan gelen bir nur, cismi zulmet ve kesafetten kurtarır. Ruh ve cisimden oluşan bu iki cevheri cem' eden şey sadece "cevherî vücûd"dur. Allah Teâlâ ruh cevherinden yani ruhtan bir üçüncü cevher daha var etmiştir ki, bu, kendiliğinde aynı ruh gibidir. Allah, bu iki cevher arasına, birisinin mutlak zâtî vahdetinden diğerinin de nisbî kesretinden doğan münâsebet cihetiyle, taşıdıkları rûhî faziletlerin ve kemâlî kudsiyetin birbirlerine geçmesi için bu rabıtayı koymuştur.⁸⁵³ İnsanın ruh ve cisim şeklinde birbirinden farklı iki yapıyı barındırması ve Cenâb-ı Hakk'ın onu iki ile yaratması, taşıdığı bu kemâlin bir işaretidir.

İnsanın diğer mahlûkattan farklı olan yönü de, bu kemâli sebebiyle Hakk'ın kâmil bir mazharı olmasıdır. Allah Teâlâ'nın kendisini sürekli tesbîh ve takdîs eden melekleri yaratmışken insanı îcâd etmesinin gayesi de muhakkiklere göre, insanın bu husûsiyetiyle, Hakk'ın celâ ve isticlâsının kemâlini en mükemmel şekilde yansıtmasıdır. Dolayısıyla insanın îcâdındaki temel gâye celâ ve isticlânın kemâlidir. Konevî, insanın dünyaya gelişinin gâyesinin, her bir insanın, küllî mertebesi ve hükmü ahirete geçen ameli açısından, bu unsur âleminde ulaşacağı kemâller olduğunu söylemektedir.⁸⁵⁴ Bu noktada, Cenâb-ı Hakk'ın ilk ve aslî iradesi açısından insan ile murad ettiği şey, bütün makam, neş'et ve mertebelerde kendisinden

⁸⁵¹ Hucurât, 49/13.

⁸⁵² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 533.

⁸⁵³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 398.

⁸⁵⁴ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 117, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 166).

beklenen kemâli yerine getirmesidir.⁸⁵⁵

Varlık dâiresinin kemâl noktası ve nihâyeti insânî mertebedir. İnsan da diğer tüm mahlûkat gibi, ontolojik mertebelerden geçmektedir. Ancak, onun diğer varlıklardan farkı, Hakk'ın her türlü kemâlini yansıtmaya müstaid/kâbiliyetli olmasıdır. Bu itibarla, yeryüzüne halife kılınmıştır.⁸⁵⁶ Yaratıcı, kemâlini zuhûr ettirmek için insanı "iki el"i ile yaratmış,⁸⁵⁷ yani ona cemâl ve celâlden oluşan esmâ-i ilâhiyenin tamamını yansıtabilme kâbiliyeti vermiştir.

⁸⁵⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 651.

⁸⁵⁶ Bkz.: Bakara, 2/30.

⁸⁵⁷ Bkz.: Sâd, 38/75.

V. VARLIKTA ZUHÛR VE TECELLÎ

A. ZUHÛR-ZÂHİR-MAZHAR İLİŞKİSİ

Muhakkiklerin, ilm-i ilâhî sahasında ifade ettikleri hemen hemen tüm görüşlerinin, kaleme aldıkları kitaplarının, ana hatlarıyla, eşyânın hakîkatinin bilgisine ulaşmaya matuf olan ifade ve ibarelerden oluştuğunu söyleyebiliriz. Eşyanın hakîkatinin bilgisi ise, her şeyden müstağnî ve mutlak varlık olan Hakk'ın, izhâr ve îcâd ettiği mümkün varlıkla, tüm ontolojik kategorilerde kurduğu irtibatın bilinmesine bağlıdır. O halde tahkik ehlinin bilgisinin ana konularını, Hak-âlem irtibatını ihtiva eden zuhûr ve yaratma mevzûları oluşturmaktadır. Hakk'ın "aşkınlığının içkinliğe dönüşmesi" şeklinde tabir edebileceğimiz zuhûr, onun zâtına mahsus olan gayb mertebesinde gerçekleşmez. Çünkü burası onun izzet mertebesidir ve bast değil, kabz özelliğindedir. Binâenaleyh, söz konusu zuhûr, bu mertebedeki izzet perdesinin ardından zâhiriyet nispetiyle beraber, tecellîsinin hükmüyle tenezzül mertebesinde olur. Zâhiriyet nispetiyle kastedilen ise, genel varlığın (vücûd-ı âmm) mümkünlerin hakîkatlerine bitişmesidir/iktirânıdır.⁸⁵⁸ Dolayısıyla Hakk'ın zuhûru ve bizim onu bu zuhûra bağlı olarak bilmemiz, zuhûrun yansıdığı mahallerden ibaret olan mazharlar aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Fenârî, Hakk'ın mümkün aynaları izhâr etmesini, bir diğer tabirle, mümkünlerin zuhûrunu, dört unsurun aktifliği ile açıklamaktadır. Bu unsurlar aslında, Hakk'ın zuhûrî taalluk yönü cihetinden, vücûdunun birtakım kayıt türleriyle mukayyed olarak taayyün etmesidir. Bu kayıtlardan ilki, mümkünlerin taayyün etmiş her bir a'yânı için lâzım olan sıfatlardır. Hakk'ın bunlarla kayıtlanmasının sebebi, bu sıfatların, topluca ve tek olarak husûsî nispetlerden ibaret olmasıdır. Bu sıfatlar kelâmcıların "nefsî sıfatlar" olarak adlandırdığı metbû hakîkatlerdir. İkinci kayıt, bu sıfatlara tâbi olan aslî hâkîkatlere ait, şe'nler, ârızlar ve onların çeşitli özellikleri gibi hâricî durumlardır. Üçüncü kayıt, Dehr isminin hükümlerine tâbi ve onun mazharı olan vakitlere ait hükümlerdir. Dördüncü ve son kayıt ise, mertebeler ile neş'etlerin taayyün mevzûleri olan mevzûlardır.⁸⁵⁹ Mutlak varlık olan Hakk'ın her ne kadar

⁸⁵⁸ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 24, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 28).

⁸⁵⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 233-234.

kayıtlandığından söz etsek de, burada şunu belirtmeliyiz ki, Hakk'ın vücûdunun, belirtilen vasıflarla sınırlanmış olarak taayyün ettiği bu durumda, bütün vasıflar Hakk'a izafe edilebilir. O bu itibarla her isimle isimlendirilir ve her hükmü kabul eder. Bu vasıfların Hakk'a izafe edilebilmelerinin sebebi, Hakk'ın bölünmeden, parçalanmadan, ruhlara ve cisimlere hulûl etmekten münezze olan zâtî nuruyla her şeye sirayet etmesidir.⁸⁶⁰ Söz konusu durum, bir şeyin, bir vasfı giyinmesine, yani bir hale bürünmesine benzemektedir. Aynı zamanda, esas hüviyetini korumakla birlikte, farklı görünümde ortaya çıkmaktan ibarettir.

Zuhûrun vâki olması, vücûd-ı ilâhînin, ilmî-kevnî hakikatlerden ibaret olan ve Hakk'ın kendileri vasıtasıyla taayyün ettiği mümkünlerin a'yânına bitişmesine bağlıdır. Zuhûr, birtakım hükümleri gerektirir. Hakîkatlere tâbi olan bu hükümlerin mertebelerin bazısında veya tamamında, Hak ile taayyün ve zuhûr salâhiyetleri bulunmaktadır.⁸⁶¹ Bu noktada öncelikle belirtmeliyiz ki, a'yân, Hakk'ın vücûdu ile taayyün ve tahakkuk ederken, Hakk'ın vücûdu da a'yân ile taayyün etmektedir. Eğer a'yân, Hak ile taayyün etmezse, o zaman devir söz konusu olur ki bu, taayyünlerin a'yânın kendisi olması demektir. Burada a'yânın taayyünü ile kastedilen onun kendi zâtındaki ilmî ve ademî taayyünüdür.⁸⁶² Zuhûrun gerektirdiği hükümlerin, Hak'la birlikte taayyün salâhiyeti ise, Hakk'ın hüviyeti yönüyle değildir. Çünkü Hak burada, sadece izhâr edicidir. Mezkûr salâhiyet, Hakk'ın, müretteb hakikatlerden hâsıl olan mertebelerinde taayyünü bakımından aktiftir. Çünkü o, meclâlarda çeşitlenir, hükümler de onun üzerinde çeşitlenir. A'yân bu mertebelerde, Hakk'ın vücûduna göre değil, mertebelere göre zâhir olur. Ancak buradan zuhûrun yalnızca a'yâna bağlı olduğu mânâsı çıkarılmamalıdır. Burada zuhûr, Hakk'ın varlığıyla taayyün salâhiyetine ait hükümlere istinat etmektedir. Çünkü zuhûr etmek yalnızca Hakk'a mahsustur. Müellifin taayyün salâhiyetiyle ifade etmek istediği şey, onun kâbil

⁸⁶⁰ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 24-25, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 28-29).

⁸⁶¹ Bursevî, bu salâhiyeti, taayyün ve zuhûr kâbiliyeti olarak açıklamıştır. (Bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 34b.)

⁸⁶² İznikî, burada zikredilen, a'yânın taayyünü meselesine şöyle açıklık getirir: Eğer Fenârî, bu taayyünle ilmî-ademî taayyünü kastetmişse onun hâricî bir zuhûru söz konusu değildir. Çünkü a'yân kendi zâtında ademîdir. Eğer hâricî zuhûru kastetmişse o da mümkün değildir. Burada şeyhin maksadı Hak olmazsa hiçbir vücûd, sübût ve taayyünün olmaz, demektir. (İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 90a.)

yönüne dikkat çekerek, hükümlerle ilgili tarafına vurguda bulunmaktadır.⁸⁶³ İbn Arabî, yalnızca Hakk'ın varlığının mevcûd olduğunu, kevnin ise zuhûr eden şeylerden meydana geldiğini belirtmektedir.⁸⁶⁴

Zâhir olan her şeyin Mutlak varlıkla bir irtibatı bulunmaktadır. Çünkü varlık ve Hak, zâhirlilik-mazharlık ilişkisiyle birbiriyle irtibatlıdır. Söz konusu irtibat aynı zamanda Hak-âlem münâsebetinin de bir ifadesidir. Buna göre Hakk'ın hakikatler ve onların taayyünleri için olan mazharlığı, tüm bu hakikat ve taayyünlerden zâtî gaybı ve mutlak vahdetiyle temeyyüz etmiş olan mutlak vücûdu itibariyle gerçekleşir. Bahsi geçen hakikat ve taayyünlerin Hak için mazhar olma özellikleri ise bunların Hakk'ın küllî ve cüz'î şe'nleri ve zâtî halleri olmalarından kaynaklanmaktadır.⁸⁶⁵

Fenârî'ye göre; ayna, meclâ, mazhar, ayn vb. diye isimlendirilen her bir şey, aralarındaki hüküm farklılığına rağmen, Hakk'ın zâtına ait hallerin sûretlerinin taayyünlerinden ibarettir. Hak, hüviyetinin bâtını açısından, birbirinden farklı hallerinin her birisinin aynında tecellî eder. Bu haller, Hak için ve birbirleri için zuhûr nispeti açısından Hak ile ve Hak'tan taayyün ve zuhûr etmişlerdir. Ehadî zât, zâhir ve muzhirdir. Halleri ve nispetlerinden ibaret olan mazharlarının çoğalmasıyla taaddüd ettiği zannedilse bile Hak, hem zuhûr eden ve hem de mazhardır. Kendisiyle bir olduğu zannedilse bile, Hak kendisinden zuhûr eden şeyde tecellî eden Bâtın'dır. Eser, işaret edilen hallerden birisidir ve gerçekte sadece zuhûr edenin bâtınına nispet edilmesi gerekir.⁸⁶⁶

B. VARLIK-MAZHAR İLİŞKİSİ

Mutlak anlamda varlık (vücûd), yalnızca Hakk'ın varlığıdır. Onun vücûdu zâtının, mâhiyetinin, hakikatinin ve ilminin aynıdır. Âlemde bu özellikte bir başka varlıktan söz etmek imkânsızdır. Başka bir deyişle, hakîkî anlamdaki varlık tanımı, yalnızca Tanrı'nın varlığıyla örtüşmektedir. Bu varlık ise tektir. Âlemde hâlihazırda

⁸⁶³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 257-258.

⁸⁶⁴ Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 718.

⁸⁶⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 442.

⁸⁶⁶ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 120, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 175); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 658.

bulunan kesretin izahı, onların Mutlak Varlık'ın zuhûr ettiği mazharlar olarak telakki edilmesiyle yapılmaktadır. Zuhûrun mahalli olan mazharlar, vücûdun mümkünlerin a'yânına bitişmesiyle temeyyüz ederler. Bir şeyin mazharı, o şeyin keyfiyetinin kendisi vasıtasıyla açığa çıktığı mahal demektir. Bu mazhar olmaksızın o şeye ait keyfiyetlerin müşâhede edilmesi mümkün değildir.⁸⁶⁷

Mümkünlerin Hakk'ın ilminde sübût halinde bulunan ayınlarının varlık kisvesine bürünmesi, Hakk'ın onları zâtının aynı olan ilmi ile bilmesiyle başlayan bir süreçte gerçekleşmektedir. Hak, zâtının gayb mertebesinde ibaret olan mezkûr ilmiyle mutlak, zâtî, vücûdî kemâline nazar eder. Bu kemâlin sübûtu herhangi hâricî bir şeyin varlığına bağlı değildir; çünkü hâricîte herhangi bir şey mevcûd değildir. Hak, bu nazarıyla hüviyetinin gaybında bir başka kemâli daha müşâhede eder. Bu durum, bu iki kemâl arasında latîf bir bağlantı olduğunu da gösterir. Bahsi geçen bu iki kemâl celâ ve isticlânın kemâlidir. Fenârî Hakk'ın bu iki kemâli müşâhede ettiği nazarının, hubbî tecellînin ortaya çıkmasını sağlayan bâis olduğunu belirtmektedir. Öte yandan bu ilmî nazar, müşâhede ettiği şeylerin zuhûrunu da talep etmektedir. Ancak, Hakk'ın kendi zâtının aynı olan ilminde söz konusu kemâlin elde edilmesi mümkün değildir. Çünkü bu kemâl kesrete bağlıdır. Dolayısıyla bu hubbî tecellî, geri döner ve mutlak gaybdan müstekarrını talep eder. Bu tecellî, kesret âlemine uygun olmadığı için aslına bitişir. İşte bu dönüşten mukaddes, şevkî, hükmünü gaybın ihtivâ ettiği esmâî ve kevnî hakîkatlere sirayet eden bir devir meydana gelir. Söz konusu tecellî, dönüşü esnâsında tüm ilmî taayyünlere uğrar ve onları bu kudsî, şevkî hareket ile tetikler. Bu hareketlendirme tüm hakîkatlere geçer ve onların Hak'tan a'yânın ve onlarda bulunan kemâlin zuhûrunu talep eder. İşte bu gizli olan pek çok hakîkatin zuhûrunun anahtarıdır.⁸⁶⁸ Zuhûrun en büyük sâiki, Hakk'ın kemâline olan muhabbeti ve bu kemâlin yansıyacağı mazharlara duyduğu ihtiyaçtır.

Hakk'ın esmâî, kemâlî tecellîsine olan aslî sevgisi açısından -ki, bu aynı

⁸⁶⁷ Meselâ Kalem-i A'lâ'nın Müdebbir isminin mazharı olması, o isme dair hakîkatleri izhar etmesi ile gerçekleşir. (Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 90a.)

⁸⁶⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 140-141. Hareket varlık emrinin dâirevî nüzûlünün tamamlanmasını sağlayan en büyük etkidir. Söz konusu harekete hakîkatler arasındaki zıtlık yani latâfet-kesâfet birliği yol açar. Zira latîf kısım yükselmek isterken kesâfet onu aşağı doğru çeker ve bir hareket meydana gelir. Hareket ise bir hararete yol açar ki, bu hararet de bir başka hareketin sâiki olur. Cisimlerde var olan dâimî döngü bu sayede meydana gelir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 469-470; Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 86b.)

zamanda onun zâtî cömertliği de olmaktadır- bu tecellîde tesir etmesi iktizâ eder. Ancak, bunun için, tecellîyi isti'dadıyla kabul edecek bir mahal gerekmektedir. Bu duruma örnek olarak, zâtî ve devamlı olan nurun işrâkının/parlamasının, onu kâbiliyetine göre alan yüzeyler sayesinde ortaya çıkmasını verebiliriz. Zira bu nur sürekli ışık yaymaktadır, ancak bir yüzey olduğunda parlaklık kemâline ulaşır. Fenârî, aynı şeyin Hakk'ın zuhûrunda da geçerli olduğuna işaret etmektedir. Yani, Hak'tan dâimâ varlık tecellîsi yayılır, fakat bu tecellîler bir meclâ/yansıma yeri bulduğunda kemâle erer. Binâenaleyh, Hak'tan vâki olan şey, zuhûrdan başkası değildir. Zuhûrun öncelik-sonralık, kıymetlilik-değersizlik ve yakınlık-uzaklık bakımından farklılığı ise kâbillerin mertebelerine göre ortaya çıkmaktadır.⁸⁶⁹ Fenârî Hak'tan gelen bu zuhûru onun Mutlak Varlık olmasına ve bu sebeple kendisini kendisinde bilmesine bağlamaktadır. Çünkü müfassalın mücmelde müşâhedesinden ibaret olan bu bilme, zâtî tecellîdir ve aynı zamanda kemâlin de müşâhedesidir.⁸⁷⁰

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, gayr-i mec'ûl olan ve bilkuvve olarak sübût hâlinde bulunan her türlü hakikat ve aynın vücûd şeyliğine dönüşmesi, bir sûret veya bir mazhar sayesinde olmaktadır. Nitekim bir şeyin mazharı onun sûreti demektir. Hüviyetleri bakımından gaybî olan hakikatlerin zuhûr ettikleri araçlar sûretlerdir.⁸⁷¹ Mevcûdatın tamamı ilâhî isimlerin tecellîleri, Hakk'ın şe'nlerinin mazharları ve onun ilmî nispetleridir. Bir şeyin sûreti ise o şeyin kendisiyle zuhûr ve taayyün ettiği şeydir.⁸⁷² İşte vücûdun zuhûrunun gerçekleşebilmesi için, ehadiyetin her bir kâbile sirâyet etmesi şarttır. Ancak bu sirayet, ehadiyetin zuhûrun gerçekleşeceği mertebeye münâsip olması, zuhûra mani olacak ihtilafın ortadan kalkmasıyla mümkün olur. Nitekim zâhirin mazharda intibâi, her ikisinin de mertebeye uygun olarak mukâbil olmalarıyla gerçekleşir.⁸⁷³ Yani bu iki unsur arasında paralelliğin meydana gelmesi şarttır. Bir diğer tabirle, cisim eğer aynanın karşısında bulunmazsa, bu takdirde cismin görüntüsünün meydana gelmesi söz konusu olmaz.

Zâhir-mazhar ilişkisi Hak-âlem irtibatının keyfiyetini de ortaya koyar.

⁸⁶⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 462. Varlık nûrunun kâbillere göre çeşitlenmesi hakkında ayrıca bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 62a.

⁸⁷⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 201.

⁸⁷¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 110.

⁸⁷² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 101.

⁸⁷³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 577.

Nitekim, Fenârî bunu aynaya yansıyan şeyin durumuna benzeterek açıklamaktadır. Eğer aynada görülen şey, tüm sûretlerden soyutlanmış, yani mutlak durumda ise yalnızca aynaya ve onun kâbiliyetine göre zuhûr eder. Hakk'ın halkla münâsebeti de bunun gibidir. Bu münasebet, iki türlü teveccüh sayesinde gerçekleşir. Bunlar, Hakk'ın âleme tesir ve yaratma ile teveccühü, âlemin de Hakk'a kabul ile teveccühüdür. Ya da Hakk'ın izhar ile teveccühü, âlemin de Hak'ta halleriyle zuhûru şeklindeki teveccühüdür. Bu bir bakıma Hakk'ın âlemde zâtı ile tesirde bulunması, âlemin de Hakk'a hallerinin zuhûru ile teveccüh etmesidir.⁸⁷⁴ Bir diğer deyişle, Hak'ta dâimî bir izhâr itibârı söz konusuysa, mahlûkatta da bunun fiilî hâli, yani zuhûrun kendisi görülmektedir. Ancak belirtmelidir ki, zuhûrda yegâne müessir Cenâb-ı Hak'tır.

Mevcûdattaki zuhûr ve icâd, manevî nikâhlar olarak tabir edilen mertebeye ve zuhûr edecek varlığa göre birtakım unsurların ictimâından doğmaktadır. Ancak tabiat, hebâ ve küllî cisim bunların istisnâsıdır. Bunlar herhangi bir nikâhın yani birleşmenin hükmü altına girmezler. Çünkü bunlar gaybî durumlardır ve hâriçe herhangi bir varlıkları yoktur. Gâib olarak var olmaya devam ederler.⁸⁷⁵ Bunlara yaratma kudreti bitişmez ve bir zuhûrları da yoktur.⁸⁷⁶

Hak, mutlak kemâl sıfatlarıyla muttasıf olan Mutlak Varlık'tır. O, bu kâmil husûsiyetlerinin bir aynada yansımaya duyduğu muhabbeti neticesinde, âlemi yani mazharları yaratmıştır. Nitekim, kesret, dolayısıyla da âlem olmaksızın onun kemâlinin ve cemâlinin tezâhür etmesi imkânsızdır. Bu sebeple Hak-âlem münâsebeti, Hakk'ın varlıkları izhârı ve onların da buna bağlı olarak zuhûrundan oluşmaktadır. Zuhûrun çeşitlenmesi ise, mazharların isti'datlarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Kısaca, âlemdeki kesret ve çeşitlilik, bu minvâl üzere, varlığın mazharlarda zuhûruyla meydana gelmektedir.

⁸⁷⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 696. Hak-âlem münâsebetinin izhâr-zuhûr yönü hakkında ayrıca bkz.: Kırımı, *Şerhu Miiftâhi'l-gayb*, vr. 187a-188a.

⁸⁷⁵ Bursevî, *Şerhu Miiftâhi'l-gayb*, vr. 80a.

⁸⁷⁶ Atpazârî, bu üç hakîkatin yani tabiat, hebâ ve küllî cismin en önemli yönlerinin onların mazharlık yönü olduğunu belirtir. Zira tabiat hayatın; hebâ, ilmin; küllî cisim ise iradenin mazharıdır. (Bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 33a.) Müellif, burada, tahkik ilminde bu hususa dair çok söz olduğunu, ancak bu sözlerin anlaşılmasının da bir o kadar zor olduğunu vurgulama ihtiyacı hissetmiştir.

C. MAZHARLARIN KAYNAĞI: AMÂ'

Vücûdun mazharlara bitişmesi itibariyle, varlık mazharlarının kaynağı, varlığın tecellîsinin mertebesi, taayyün ve tenezzül menzili *amâ'*dır. O aynı zamanda Rabbânî tenezzül makamı, zâta mahsus Rahmânî cömertliğin, hüviyet gaybından ve hakîkatin izzet perdesinden zuhûr ettiği yerdir.⁸⁷⁷ Amâ'nın zuhûrla irtibatlandırılması hatta onun kaynağı olarak telakki edilmesi, esmâ ve sıfâtın menşei olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü esmâ ve sıfât kendilerinin görünür hale gelebileceği meclâlara ihtiyaç duyar. Bu meclâların aslî kaynağı ise amâ' mertebesidir. Mutlak anlamda varlığın kesretle irtibatının sağlandığı rütbe olması bakımından amâ', "ehadiyet semâsını, hakîkî kesret arzından ayıran meretebe" olarak tarif edilmektedir. Bunun yanı sıra amâ', mertebelerin ve esmânın taayyünlerinin başladığı yerdir, yani onların mebdeidir. Yaratmanın nüveleri olan halkî taayyünlerin varlığı ise bu bahsi geçen mertebelere ve esmânın taayyünlerine bağlıdır.⁸⁷⁸ Dolayısıyla amâ'nın, taayyün ve temeyyüzün söz konusu olmadığı gayb mertebesinden, kesret ve kesretin başlangıcı arasındaki geçiş bölgesi/berzah olduğunu söylemek mümkündür.

Fenârî, amâ' mertebesiyle ilgili olarak kendisinin de çeşitli mevzûlarda zikrettiği ve pek çok kaynakta sıklıkla rivâyet edilen bir hadîsin amâ'yı bu yönüyle ifade etmediğini ileri sürer. Söz konusu hadîse göre: Hz. Peygamber'e "Rabbimiz mahlûkatı yaratmadan önce neredeydi?" diye sorulmuş, o da "altında ve üstünde hava bulunmayan amâ'daydı," diye cevap vermiştir.⁸⁷⁹ Burada sorgulanan şey, mahlûkatın yaratılmasından önceki mertebedir. Halbukî, amâ' hakîkatlerin zuhûr mahalli olan ve taayyünün gerçekleşmeye başladığı, ilk taayyün mertebesidir.⁸⁸⁰ Hz. Peygamber'in burada amâ'yı zikretmesi onun kelime anlamıyla alakalıdır. Zira amâ' Arap dilinde ince yapılı bulut, yoğunlaşmış buhar gibi anlamlara gelmektedir. Amâ'nın hadîste işaret edilen yönü gaybî taayyünlerin kesîf olduğu yer olmasıdır.⁸⁸¹ Zira henüz bu mertebede hiçbir yaratılmış söz konusu değildir. Bu özelliğiyle imkân hazreti, vücûb

⁸⁷⁷ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 22, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 25).

⁸⁷⁸ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 29a.

⁸⁷⁹ Tirmizî, *Tefsîr*, 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. IV, s. 11, İbn Mâce, *Mukaddime*, 13.

⁸⁸⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 201. Ayrıca bkz.: Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 92a.

⁸⁸¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 387. Eğer bunun aksi olursa Cenâb-ı Hakk'a zarflık ve mazrufluk izafe edilmiş olur ki, onun bundan münezzehe olduğu açıktır.

ve imkân hükümleri arasındaki cem' mertebesi şeklinde isimlendirilir.⁸⁸²

Amâ'nın mazharların kaynağı olması hususuna vurguda bulunan Fenârî, onun mazharî a'yânın aslı olduğunu ifade eder. Nitekim bunlar sayesinde, taayyün-i evvelde bile⁸⁸³ vücûdun mücmeli tafsile kavuşur. Temeyyüz ve zuhûrun ilk mertebesi denilen amâ'da, vücûdun gaybî tafsîli, aynî vücûdda vücûdun mertebesine göre, rûhânî, misâlî, cismânî bir forma dönüştürülür. Zâtî tecellîler, bir bakıma burada şekle ve mânâya bürünür. Bu bakımdan amâ' mertebesinin özelliği, ilâhî hakikatler ile mümkünler, yani kevnî hakikatler arasında bir berzah olmasıdır. Dolayısıyla bunlardan birindeki hüküm diğerine burada aktarılmaktadır.⁸⁸⁴

Fenârî, söz konusu berzahlığı mertebeler bakımından ele alırken, Bursevî'ye göre amâ', zâhirî-vücûdî nur ile bâtınî-vücûdî nur ve her bir mümkünin hakikatinden ibaret olan ayn-ı sâbite arasında bir berzahtır.⁸⁸⁵ Fenârî, küllî emir olarak telâkkî ettiği varlık emrinin Hak, kevn ve bu ikisi arasındaki berzah olmak üzere üç kısma ayrıldığını belirtir. Bahsi geçen berzah amâ'dır. Hakk'a mahsus olan kısım nur ile, kevine ait olan kısım zulmet ile sembolize edildiğinden, amâ' aynı zamanda bu ikisinin karışımından oluşan "ziyâ" mertebesidir. Bir berzah olarak aralarında bulunduğu iki kısımdan da pay alan amâ'nın varlığa dönük tarafı, ilk ferdiyet makamı olmakla birlikte, ürün vermenin ve çoğalmanın vukû' bulduğu mahal olmasıdır.

Mutlak gaybdan tecellî, taayyün ve tedellînin başlangıcı olan amâ', varlık hakkında yapılan mertebe tasniflerinde de yerini almıştır. Amâ' varlık mertebelerinden biri olan taayyün-i evvele karşılık gelmektedir. Bir başka tasnif olan nikâh mertebelerinin de ilki, amâ'da taayyün etmektedir. Zira bu gaybî-ezelî nikâh, ilâhî isimlerin mertebelerini açar. İşte ilk anahtarlar (el-mefâtîh el-üvel) olarak adlandırılan zâtî isimler arasında meydana gelen ictimâ', yani ilk nikâh, amâ'da

⁸⁸² Fenârî, kesretin kaynağı olması yönüyle amâ'ya mezkûr isimlerin yanında, birinci berzah, esmâ hazreti, ayırıcı had/el-haddü'l-fâsıl, insân-ı kâmil makamı, ehadiyyet-i cem' ve vücûd mertebesi, taayyün mertebelerinin ilki, ehadiyyetin sahibi, gayb mertebelerinin sonuncusu gibi adlar da vermektedir. Hatta amâ', mutlak gayba nispetle şehâdet mertebesi olarak da telakki edilir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 205.) Ancak şehâdet mertebesi tabiri, umûmî mânâsıyla değil, mutlak gaybın şehâdete dönük ilk mertebesi anlamında kullanılmıştır.

⁸⁸³ Müellifin "taayyün-i evvelde bile" şeklinde bir ifade kullanması, kanaatimizce henüz bu mertebede zuhûrun tam olarak gerçekleşmeyip, taayyüne yeni başladığını belirtme ihtiyacından kaynaklanmaktadır.

⁸⁸⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 206.

⁸⁸⁵ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 22b.

gerçekleşmektedir.⁸⁸⁶ Atpazârî amâ'yı ikiye ayırarak taayyün-i evvel ve taayyün-i sâniyi içerecek şekilde bir tasnif yapmıştır. Buna göre, ehadiyet ve taayyün-i evvel mertebesine mukâbil olana icmâlî amâ' denirken, buna mukâbil, vâhidiyet ve taayyün-i sâniye karşılık gelene ise tafsilî amâ' denir. Bu ayrımın sebebi tecellî ve tedellînin taayyün-i evvelde mücmel; taayyün-i sânde ise mufassal olarak gerçekleşmesidir.⁸⁸⁷

Mutlaklığın vahdetinden, imkânın kesretine doğru geçiş berzahı olarak ifade edebileceğimiz amâ'nın bu yönü üzerinde muhakkiklerin ehemmiyetle durduğunu söyleyebiliriz. Fenârî'ye göre amâ', vücûdî sûretin mutlaklığından ibaret olmakla birlikte, aynı zamanda vâcip hakîkatlere ve imkânî kâbillere de şâmindir. Kendisinde dürülmüş olan söz konusu imkânî madde ile bir ayna mesâbesindedir. Bahsi geçen aynalık özelliği, varlıksal taayyünlerin nakışlarını kabul etmesinde kendini gösterir. İşte vücûdî-kevnî sûret bu imkânî madde ile, mezkûr aynada yayılır/inbisât eder. Konevî bu yayılmayı Hakk'ın zâhirinin, bânîni için tıpkı bir ayna gibi meclâ olmasına benzetmektedir.⁸⁸⁸ Dolayısıyla amânın iki tür ayna olma özelliği bulunmaktadır. Biri içerdiği imkânî maddeler vasıtasıyla, vücûdî kevnî sûretlerin zuhûru için ayna olması, diğeri de mutlak vücûdî sûret vasıtasıyla imkânî taayyünlerin ve isti'dâdî sûretlerin taayyünü için ayna olmasıdır. Bu iki çeşit ayna olma husûsiyetini, Konevî, meşhur "Sen O'nun aynasısın, O da senin hallerinin aynasıdır" cümlesiyle ifadeye dökmüştür.⁸⁸⁹

Amâ'nın vücûb ve imkân hükümlerini birlikte temsil ettiğinin en açık ifadesi, Bursevî'nin bir yorumunda karşımıza çıkmaktadır. Ona göre amâ' hem Hakk'ın izzet perdesi olarak hem de mazharların kaynağı şeklinde telakki edilmiştir.⁸⁹⁰ Bu özellik onun berzahlığı⁸⁹¹ ve ilâhî ve kevnî hakîkatleri birlikte ihtiva ettiğini ortaya koymaktadır. Atpazârî ise, amâ'nın bahsi geçen birleştiriciliğinin, onun tüm mertebeleri ihtivâ etmesine vesile olduğunu belirtmektedir. Ona göre, tüm ilâhî ve

⁸⁸⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 208.

⁸⁸⁷ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 16b. Amâ'nın yukarıdaki ikili tasnifi için ayrıca bkz.: İznîkî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 64a.

⁸⁸⁸ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 46, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 58); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 389.

⁸⁸⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 390.

⁸⁹⁰ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 23a.

⁸⁹¹ Amâ'nın berzahlığı hakkında ayrıca bkz.: Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 41a.

kevnî mertebeler amâ'ya dayanmaktadır.⁸⁹²

Âlemdeki kesretin kaynağının amâ' mertebesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü, kesreti meydana getiren mazharların mebdei amâ'dır. Bu sebeple o, vücûb ve imkân hazretleri arasında bir berzahdır. Yani amâ' hiçbir taayyün ve temeyyüzün bulunmadığı gayb mertebesinden, esmâ, sıfât ve taayyünlerin yer aldığı imkân hazretine geçişin gerçekleştiği ara bölge, bir diğer deyişle berzahdır.

D. VARLIKLARIN ZUHÛRLARININ YAPILARINA GÖRE TERTÎBİ

Mümkinatın a'yânı, Hakk'ın ilminde sübût halinde olan hakikatler iken, onlar, aynî ve hâricî vücûda doğru seyretmişler ve nihayet şehâdet âleminde birer sûret kazanarak mevcûd olmuşlardır. İşte bu seyir, varlığın zuhûr sürecini oluşturmaktadır. Bu süreçte her hakikat, kendi husûsiyeti veya varoluşta yüklendiği rol sebebiyle, belli bir şekilde ve belli bir sırayla tezâhür etmektedir. Bu hakikatlerden bazıları ise, bahsi geçen zuhûr sürecini geçirdiği halde, şehâdet âleminde bir sûretleri olmamaktadır.

Bilindiği gibi Hak'tan ilk sâdır olan şey, kendisiyle Hak arasında bir vâsita bulunmayan Kalem-i A'lâ veya diğer ismiyle Akl-ı Evvel'dir. Kalem-i A'lâ'dan⁸⁹³ çıkan ilk varlık Levh'tir.⁸⁹⁴ Bunun yanı sıra, yukarıda zikrettiğimiz gibi, Hakk'ın ilminde sâbit bulunduğu halde, aynî vücûd özelliğine geçmeyen birtakım hakikatler de bulunmaktadır. Bunlar, Levh'ten sâdır olan küllî cisim, hebâ ve tabiattır.⁸⁹⁵ Onlar,

⁸⁹² Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 67a.

⁸⁹³ Kalem, mücmel olarak aldığı şeyleri Levh'te tafsîle dönüştürdüğü için Müdebbir isminin mazharıdır. (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 507.)

⁸⁹⁴ Zaman zaman küllî nefis diye de tabir edilen Levh, cüz'iyâtın inceliklerine ait tedbirleri, kendisinden alttakilere serpmesi yönüyle Mufassıl isminin mazharıdır. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 508. Söz konusu mazharlığın mâhiyeti hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 90b.)

⁸⁹⁵ Fenârî'nin Cendî'den aktardığına göre, tabiat, tabîi sûret için fa'âl kuvvedir/aktif potansiyeldir. Küllî tabiat ise sûretlerin tamamında müessir ve aktif bir hakikatten ibarettir. Tabiatın ontolojik yönü ise onun tüm fiilî ve vücûbî hakikatleri ehadî olarak cem' etmesinde kendini gösterir. Kevnî-amâî mertebede vücûda gelen ilk sûret, tüm fa'âl/aktif kuvveleri ve münfail maddeleri (üzerinde yaratma hükmünün gerçekleştiği maddeler) kendi zâtî ehadiyetinde birleştiren tabiattır. Fenârî'ye göre tabiata bazı kaynaklarda hadîs olarak rivayet edilen "Allah'ın ilk yarattığı şey incidir" sözünde işaret edilmektedir. Bu, küllî cismin hakikatidir. İşte esmâî tecellîler, rabbânî nurlar bunun üzerinde yansımaktadır. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 454.) Dolayısıyla tabia ve küllî cisim Hakk'ın îcâd sisteminde birtakım roller verdiği bazı hakikatlerden ibarettir. Hak, yaratmanın nizâmını bunları sebep ve aracı kılarak kurmuştur.

ilmî vücûddan ve küllî-zâtî-esmâî mertebeden aynî vücûda intikâl etmez. Binâenaleyh bunların hiçbirinden hâriçte bir sûret taayyün etmez. Bu sebeple bahsi geçen bu unsurların taayyünleri hakkında "mertebelerinin ma'küllüğü taayyün etti" ifadesi kullanılmıştır. Zirâ onların var olduklarını söylemek doğru değildir. Burada, bu hakikatlerin aynî vücûda intikalleri yoksa ne tür bir vücûdî fonksiyonları vardır? sorusu akla gelebilir. Şu belirtilmelidir ki, Hak, bu hakikatlerle bazı ma'lûmları izhar etmiştir. Söz konusu ma'lûmları ise, eserlerinin başkasında zuhûr etmesi için mazharlar yapmış, bu ma'lûmları, bahsi geçen hakikatler cihetinden kendisi için meclâ kılmıştır. İşte aynî olarak varlıkları olmayan bu hakikatler, Hakk'ın tecellîsinin mertebeleri, tedellîsinin menzili ve zuhûrunun meclâlarıdır.⁸⁹⁶ Dolayısıyla onlar, zuhûr sürecindeki rolleri sebebiyle aklen taayyün etmekte, şehâdet âlemine kadar nüzûl edip bir sûret kazanmamaktadırlar.

Yukarıda ma'kûl olarak taayyününden bahsedilen tabiatın zuhûru, küllî heyûlâ adı da verilen hebâda gerçekleşir. Bu mertebe aynı zamanda nikâh mertebelerinin de ilkidir. Levh'in zuhûrundan sonra Arş ve Kürsü zuhûr eder. Mutlak vücûdun mazharı olan Arş, Muhît isminin sûreti, Rahmân isminin istikrar yeri, Müdebbir isminin kemâlidir. Onun akabinden zuhûr eden Kürsü ise mâhiyetleri yönünden taayyün etmiş varlıkların mazharıdır ve Rahîm isminin istikrar yeri, Mufassıl isminin de tam mazharıdır.⁸⁹⁷ Burada hemen belirtmeliyiz ki, Arş'ın zuhûr etmesiyle birlikte varlıkta farklı bir boyut başlamaktadır. Nitekim ondan önceki mertebelerdeki hareket, gaybî-esmâî, ma'kûl-rûhânî ve zihnî-misâlî iken, Arş'ta hissî ve sûrî hareket ile hareket mertebeleri tamamlanmaktadır. Bursevî'ye göre Arş'tan önceki gaybî-esmâî hareket, aslî-esmâî hakikatler arasında tahakkuk eden cem' edici emrin bir hareketidir. Bu, "bilinmek istedim" ibaresinin nutk edildiği mertebeden, hubbî sâikle, vücûdî bir sirâyet sonucunda meydana gelir.⁸⁹⁸ Arş'ın Rahmân isminin istivâ makamı olması da onun diğer mertebelerden farklı olarak, amâî hazretten bir

⁸⁹⁶ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 52-53, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 66-67). Bu hakikatlerin Hakk'ın müşâhede edilmesindeki fonksiyonları hakkında bkz.: Atpazarî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 32a.

⁸⁹⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 448, [Konevî, *İcâzü'l-beyân*, s. 119, (*Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 180)'den naklen.]

⁸⁹⁸ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 85a. Burada zuhûrla alakalı olarak "hareket" ifadesi kullanılmaktadır. Konevî'nin tercih ettiği bu tabir, mürekkebe varlıklardaki latîf-kesîf unsurların karışımının, latîf kısmın üste çıkmak istemesi kesîf olanın da aşağı çekmesiyle dâirevî bir harekete yol açmasından dolayı kullanılmıştır. [Bkz.: Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 55, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 70). Dâirevî hareket hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb* vr. 86b.]

pay sahibi olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim burada, istikrar, temkin, tamamlanma ve gayeye ulaşma söz konusudur. Fenârî, varlık emrinin Arş'ta, âlemin sûretlerinin cinsinin ve çeşitlerinin yaratılmasıyla bir istikrar ve temkine kavuştuğunu belirtmektedir. Ona göre, bu durum, Arş'ın Rahmân'ın istivâ makamı olmasının sebebidir.⁸⁹⁹

Kalem-i A'lâ, Levh, Arş ve Kürsü'nün ardışık şekilde zuhûrlarıyla eşzamanlı olarak veya bunların zuhûrları sebebiyle, âlemde de birtakım teşekküller meydana gelir. Mesela Levh'in, âlemde üç boyutun oluşmasına eşlik eden bir fonksiyonu söz konusudur. His mertebesinde nihâyet bulan ilk nüzûlün hükmüyle, cisimlerdeki *uzunluk* meydana gelir. Sûrî terkiib ve tafsîlden ibaret olan ikinci nüzûlün hükmüyle *genişlik* zuhûr eder. Nüzûlün mufassal sûretlerinde bakâsı ve devâmı için gereken tedbirden oluşan üçüncü hükmüyle ise *derinlik* meydana gelir.⁹⁰⁰

Mükevkeb felek olan Kürsü'den sonra Arş ve Kürsü'nün hareketleriyle beraber, anâsır-ı erbaanın (dört unsur) sûreti zuhûr etmektedir. Dört unsurdan sonra da yedi gök, sonra müvelledât, sonra yedi felek bilinen tertibe göre zuhûra gelmektedir. İnsan ise bunların bitiş ve toplanma yeridir. Binâenaleyh, varlık emri, Amâ' diye nitelenen hakikatü'l-hakâikten nefes-i rahmânîye nüzûl etmektedir. Buradaki iniş, vasatî, merkezî, kutbî bir mertebeden, gaybî, manevî, esmâî-zâtî ve ihâta edici bir hareket ile gerçekleşen gaybî bir iniştir. Bunun ardından varlık emri, aklî-kalemî mertebeye, sonra da nefesî-levhî mertebeye nüzûl eder. Böylece Arş'a, Kürsü'ye, semâlara, unsurlara, müvelledâta iner ve nihâyette insan ile birleşir. Bu nüzûlün gayesi, varlık emrinin tekmîli, yani kâmil sûrete ulaşmak içindir.⁹⁰¹ Varlık mertebelerinin istikrara kavuşmasından sonraki varlık ve zuhûr emrinin iniş tertibi, îcâd tertîbi değildir. Söz konusu emir/durum insanın sûretine ulaşınca, onun sûretinden kendisine mahsus kemâlî-küllî hakikatine yönelir ki, bu hakikat, hakâiku'l-hakâik olarak isimlendirilir. Burası varlık emrinin ilk çıktığı yerdir. Dolayısıyla varlık emrinin tamamlanma süreci tam bir dâire şeklindedir. Bu döngü, Kalem'in Rabb'inin ilminden, mahlûkat hakkında yazdığı şeylerin bitimine kadar

⁸⁹⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 457-458.

⁹⁰⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 457.

⁹⁰¹ Bkz.: Konevî, *el-Fükûk*, s. 229, (*Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 109-110.)

devam eder.⁹⁰²

Varlık emrinin nüzûl ettiği bir başka merteye grubu ise feleklerdir. Feleklerin esmâ ile ve varlıkların her biriyle özel ilişkisi bulunmaktadır. Buna göre, felekler (gezegenler), her bir ilâhî isim için manevî mahaller olmaları bakımından varlık mertebelerinin sûretleridir. Felekler aynı zamanda kevkeblerin (yıldızlar) sûretlerinin de mahallidirler. Kevkebler ise esmânın sûretlerinden ibarettirler, çünkü esmâ ile zuhûr ederler. Hakk'ın isimlerinden her biri âlemden bir sınıfın zuhûru için sebeptir ve o sınıfın da kıblesidir. Her bir sınıf özel bir isimle zâhir olur ve o isim o sınıfın teveccüh ve ibâdetinde onların kıblesini oluşturur. Bunlar Hakk'ı yalnızca bu isim yönüyle bilir ve yalnızca bu ismin mertebesiyle Hakk'a dayanırlar.⁹⁰³ Buradan insanın yıldızlarla, yaygın tabirle burçlarla ilişkisi daha açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim tüm mevcûdatta olduğu gibi, insanda da hâkim bir isim bulunmaktadır. Bu ismin sûret kazandığı yıldız ile o kişi arasında bir etkileşim olması da kaçınılmaz gözükmektedir.

E. YARATMA İLE İLGİLİ SEMBOLLER

Yaratma ile ilgili sembollere geçmeden önce, burada sembol ile ilgili kısa bir hatırlatmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Dolayısıyla sembol hakkında kısaca şunları söyleyebiliriz:

Vücûdun izâfilik basamaklarında tecellî edişi, muhakkikler tarafından çoğu zaman birtakım remizlere ve istiarelere başvurulmuş anlatılmıştır. Bir bakıma zorunlu olan bu tavrın sebebi, vücûdun ve mevcûdatın ondan doğuşunun mantıkî ve zihnî olmaktan ziyade sırrî, keşfi ve manevî bir konu olmasına binaen, ortalama beşer idrâkine ancak birtakım semboller vasıtasıyla sunulabilir olmasından dolayıdır.

⁹⁰² Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 55-56, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 72-73). Bahsi geçen bilgiler Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'da bizzat daha önce yazmayı düşünmediği fakat gelen bir vârid üzerine yazmaya karar verdiği meselelerdir. [Bkz.: Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 54, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 69).] Atpazârî bu bilgilerin gizli birtakım sırlardan oluştuğunu ve Konevî'nin gelen vâridin şiddetinin tesiriyle bunu yazmaya meyletmiş olabileceğini söyler. (Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 36a. Bahsi geçen sürecin Ekberiye mensubu müellifler tarafından yorumlanması hakkında bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 474-493.)

⁹⁰³ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 91b. (Fergânî, *Meşâriku'd-darârî*, s. 18'den naklen.)

Salt metafiziğin dili zaten semboliktir. "Bilginin objesi ancak sıradan, pratik akıl düzeyine indikçe sembolizmden müşahhasa ve düz ifadelere doğru kayar."⁹⁰⁴ Bunun yanında kullanılan teşbih ve sembol araçlarının bizim içinde bulunduğumuz şahadet âleminden alınması, bizim kastedilen mânâyı daha iyi algılamamıza katkı sağlamaya dönüktür.

Sembol esasen, "duyu organlarıyla idrâki imkânsız olan herhangi birşeyi, birşeyi, tabîî bir münasebet yoluyla hatıra getiren veya belirten her türlü müşahhas şey yahut işarettir."⁹⁰⁵ Beşerî tecrübe ve idrâkin ontolojik varoluşa eşlik etmemesi, insanın onun hakkında birtakım vehimler ya da anlama yolları üretmesine yol açmıştır.⁹⁰⁶ Buna bağlı olarak insan, kendisiyle verilmek istenen mânâdaki yetersizliğine daha önce işaret ettiğimiz "metafizik/fizik ötesi" olarak tabir edebileceğimiz bu alanı, onun kendisi gibi reel olmayan birtakım sembol ve mecazlarla ifade etmeye çalışmıştır. Fenârî'ye göre, varlıkta vâkî olan misâl, yani sembol ilâhî aslına muvafıktır. Dolayısıyla hâricî kitabet ve insânî konuşma (nutk), îcâd anlamındaki ilâhî kitabetin sûretidir.⁹⁰⁷ Bir diğer tabirle, muhakkiklerin yaratmayı kitabet (yazma) ve nutk ile sembolize etmeleri, bunların yaratmayla mutabık olmasından kaynaklanmaktadır.

Fenârî'nin hakîkati ifade etmede aracı olarak kullandığı sembollerin başında, harf-kelime, konuşma (nutk) ve yazma (kitâbet) sembolizmi gelmektedir. Bu ikisinin dışında İbn Arabî geleneğinde yaygın olarak kullanılan ve Fenârî'nin de başvurduğu harf ve ışık gibi⁹⁰⁸ başka sembol ve mecazlar da bulunmaktadır. Ancak yaygınlığı ve varoluşu açıklamaya uygunluğu sebebiyle, biz ağırlıklı olarak harf-kelime, konuşma ve yazı sembolizmleri üzerinde durmak istiyoruz. Ancak burada şu hususu belirtmek durumundayız. Müelliflerimiz bu sembolleri birbiri ile içiçe geçmiş şekilde ele

⁹⁰⁴ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 272.

⁹⁰⁵ Kardaş, Rıza, "Sembol", *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1980, c. XXVIII, s. 417. Sembol kavramı ve çeşitleri için ayrıca bkz.: Atasagun, Galip, "Sembol ve Sembolizm", *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, Konya 1997, s. 369-387; Schoun, Frithjof, *Kalp Gözü Metafizik, Kozmoloji, Manevî Hayat*, trc.: Nebi Mehdiyev, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 137 vd; Ögke, Ahmet, *Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay., Van 2005, s. 21-33.

⁹⁰⁶ Eliade, Mircea, "Dini Sembolizm ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi", trc.: Sadık Kılıç, *Atatürk Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, Erzurum 1986, s. 285.

⁹⁰⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 591.

⁹⁰⁸ İbn Arabî'nin kullandığı harf ve ışık sembolleri hakkında bkz.: Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 179-295.

almışlardır. Bu durum ise bizim bu sembolleri müstakil başlıklar altında incelememizi zorlaştırmıştır. Bu sebeple, her ne kadar konular birbiriyle içiçe biz bu sembolleri aşağıdaki üç başlık altında inceleyeceğiz.

1. YAZMA VE KONUŞMA SEMBOLLERİ

Daha ziyade İbn Arabî'de rastladığımız, varlık mertebelerini farklı sembollerle anlatma tarzı, kısmen Konevî'de ve Fenârî'de de görülmektedir. Konuşma (nutk/kelâm) ve yazma (kitâbet) sembolleri de bunlardan biridir. Bu sembolik anlatım tarzında insanın konuşmasını meydana getiren ses, dil, diş, harf, mahreç ve nefes gibi her bir unsurla, yazmada araç olan kalem, kağıt, hokka, mürekkep gibi vasıtalar, varlığın teşekkülünde yer alan manevî mertebelere nazîre olarak kullanılmaktadır.

Bilindiği gibi, Tanrı'nın mahlûkatı yaratmaya dönük teveccühü, ona "Ol" demesi onun da "ol"masıdır. Bu sebeple, mükevven her şey (tüm mevcûdat) Mükevvin'in (Yaratıcı) kelimesinin ta kendisidir. Bu durum, yaratmanın bir bakıma konuşma veya söz vasıtasıyla gerçekleştiği anlamına gelmektedir.⁹⁰⁹ İşte konuşmayla yani kelâmıla meydana gelen taayyünü, Fenârî "sözlü kitap" olarak telakki etmektedir. Zira her ikisi de yaratmaya delâlet eden ifade araçlarıdır. Hâricî yazma ve nutk-ı insânî yaratmanın ta kendisi olan ilâhî yazmanın sûretidir.⁹¹⁰ Müellife göre gâib için yazmak, hâzıra hitap etmek gibidir.⁹¹¹

Konevî, "yazma ve söz/kavil, yaratma ve izharın nazîridir ve bu, konuşmada nefes-i rahmânî ile yazmada ise Kalem-i A'lâ ile gerçekleşir"⁹¹² diyerek, bu iki sembolün îcâddaki yerine dikkat çekmektedir. Nitekim hem konuşmada hem de yazmada kullanılan ortak unsurlar, harfler ve kelimelerdir. Fenârî, yazma ve konuşmayı ihtivâ ettikleri mertebeler

⁹⁰⁹ Sesin yaratıcı güç şeklinde yorumlanması hakkında bkz.: Schimmel, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, trc.: Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2004, s. 152.

⁹¹⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 368, 591.

⁹¹¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 590.

⁹¹² Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 97, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 132); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 592. Fenârî'nin yaratma-nefes-harf ilişkisi hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 371-372.

açısından şöyle benzeştirmektedir: yazmada ilk olarak hokka ve mürekkep vardır ki, bunlar içlerinde harfleri ve sayfaları barındırmaktadırlar. Yazmaya niyetlenme ve yazıyı meydana getirme de bu sürece dahildir ve bunların her biri bir mertebedir. Konuşmada ise konuşanın ilmî, zihnî, harfler ve onlarda saklı mücmel kelimeler, nefes, ses, konuşmaya niyetlenme ve konuşmadan ibaret olan mertebeler bulunmaktadır.⁹¹³ Bu iki sembol, yani yazma ve konuşma aynı zamanda varlığı anlatmada kullanılan kavramlardandır. Öyle ki, İbn Arabî, Kur'ân'da Hz. İsa için "Allah'ın kelimesi" denmesine dikkat çekerek, varlık ile kelime arasındaki ilişkiyi bu semboller üzerine tesis etmektedir.⁹¹⁴

Fenârî'ye göre, yazma ve konuşmanın îcâdın nazîri olması, Hakk'ın bir kâtip gibi, vücûd emrini Hâlık, Bârî ve Musavvir olması yönünden tafsil etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira burada Hak, zâtının esmâ ve sıfâtına göre taayyün etmiş işâretlerini/âyetlerini açığa vurmaya irâde etmektedir. İnsanın yazmakta ve konuşmaktaki maksadı da tıpkı Tanrı'nın kemâlinin izhar etmeye olan meyline, yani celâ ve isticlâyâ yönelik ilâhî irâdesine benzemektedir.⁹¹⁵ Bir diğer deyişle, insanın konuşma ve yazmaktan maksadı, Hakk'ın kemâlini izhar etmek için mahlûkatı yaratmasına dönük irade ve arzusu ile örtüşmektedir. Konevî, insanın yazmayı veya söylemeyi amaçladığı şeyi düşünmesini, ilâhî iradenin bir şeyi ilim ve tahsis mertebesinden ayn mertebesine çıkarması olarak izah etmektedir. Bir şeyi konuşma veya yazma ile ifade etmeyi isteyen kimse de bu maksatla iki kaynaktan yararlanmaktadır. Birincisi fitrî ilim, diğeri ise cüz'î-hissî ilimdir. Yaratmanın naziri olan yazma ve konuşmadaki bu fitrî ilmin ilâhî alandaki karşılığı ve menbaı, Hakk'ın

⁹¹³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 591.

⁹¹⁴ Bkz. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 368. Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesi sebebiyle Kur'ân'da Allah'tan bir kelime olduğu ifade edilmiştir. (Bkz.: Âl-i İmrân, 3/39, 45) İşte bu anlayış çerçevesinde, varlık ve kelime ilişkisi üzerine logos/kelime doktrini denilen bir düşünce meydana gelmiştir. Esasen bu anlayış sadece Müslüman düşünürler arasında değil, eski Yunan filozoflarında da yaygındır. Kelime doktrinin ortaya çıkışının sebebi, mutlak ve aşkın bir varlık olan Hak ile irtibat kurma ihtiyacıdır. Zira "kelime" kavramının bu kadar ehemmiyetli olması, "kelime-i vücûdî" denilen "kün/ol" emriyle eşyânın var olması arasındaki irtibattan kaynaklanmaktadır. Bir diğer tabirle mevcûdatın varlığı bir kelimeye dayanmaktadır. [Logos doktrini hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Afifi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 61-106; Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık*, s. 206-238; Sinanoğlu, Mustafa, "Kelime", *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV, s. 212-214; Kitagawa, Joseph, "Tanrı (Theos), Mitos ve Logos", trc.: Aliye Çınar, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Bursa 2001, s. 261-271; Nasr, S. Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, trc.: Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 122-124.]

⁹¹⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 592.

zâtını bilmesi ve kendi zâtının bilgisinden de her şeyi bilmesidir. Cüz'î-hissî ilmin benzeri ve kaynağı ise Hakk'ın ezelde mümkünlere taalluku ve onları nefsinde müşâhede ederek bu usul üzere izhar etmesidir.⁹¹⁶ Kısaca, Hakk'ın îcâd etmeyi dilediği bir şeyi, ilmî mertebeden aynî zuhûra çıkarması, insanın yazmayı veya söylemeyi istediği şeyi, fitrî ilminden cüz'î-hissî ilmine çıkarmasına benzemektedir. Ayrıca, insanın sahip olduğu bu fitrî ilmin kaynağı, Hakk'ın kendisini kendisiyle bilmesi, cüz'î-hissî ilmin kaynağı ise yine Hakk'ın mümkünatı izhâr etmesidir.

Fenârî, daha önce birliğe yakınlığı esas alan mertebe tasnifinde birer mertebe olarak ele aldığımız Kalem-i A'lâ ve Levh'i, burada îcâddaki sembolik rollerine dikkat çekerek değerlendirmektedir. Buna göre, Kalem ile birleşen mürekkep, Hakkın sonsuz mümkünlerden ortaya çıkartmayı amaçladığı şeylere bitişen varlığın bir nazîridir. Levhalar ve varaklar, vücûdî nûrun sayfalarının misâlleridir. Bunlar vasıtasıyla gerçekleşen yazma, Hakkın nefsinde resmedilmiş taayyünlerin hükümlerini izhar etmek demektir. Bunlar, bazen şe'n, bazen mümkün, bazen ise varlıkların hakîkatleri olarak isimlendirilir. Kalem; İlim, İrade, Kudret, Hayat ve Vücûd'un ictimâından meydana gelen şeylerin hepsinden, zatî gaybın mutlaklığından kendisine bitişen bazı şeyleri, varlık nurunun yüzeyinde ortaya çıkartır.⁹¹⁷

Îcâdın Cenâb-ı Hakk'ın mümkünatın ayınlarına "ol" şeklindeki sözü ile başladığı bilinmektedir. Bu nedenle, muhakkikler "konuşma" ve "yazma"yı îcâdın temel sembollerinden biri olarak değerlendirmişlerdir. Buna binâen, insanın yazma ve konuşmasındaki düşünme, tasarlama, ifade etme gibi süreçler, varlığın teşekkülünü temsil eden varlık mertebelerine benzetilmiştir.

2. KELİME VE HARF SEMBOLLERİ

İslâm ve Tasavvuf kültüründe, mahlûkatın yaratılmasının Hakk'ın "ol" emrine dayandırılması sebebiyle muhakkik sûflerin, varlıkları Tanrı'nın

⁹¹⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 593.

⁹¹⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 391-392, [Konevî, *en-Nefahât*, s. 11-12; *Îlâhî Nefhalar*, s. 22-23]'den naklen.]

sonsuz kelimeleri olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Nitekim Kur'ân'da, bazı mucizeleri gerçekleştiren tekvînî emrin "kelime" olarak ifade edilmesi,⁹¹⁸ kelime kelime sembolünün ontolojik vechesine işaret şeklinde kabul edilir.⁹¹⁹ İbn Arabî'nin Arabî'nin varlığın hakîkatini anlattığı meşhur eseri *Fusûsu'l-hikem*'in bölümlerini, her peygamberin isminde sahip olduğu kelime vasıtasıyla bir hikmete tahsis etmesi de aynı şekilde, varlığın kelime ile bağlantısını izah eder mâhiyettir.

Fenârî'ye göre, kelimeler, harfler ve bunlardan meydana gelen âyetler ve sûreler, aynı zamanda birer varlık formuna delâlet etmektedirler. Nitekim, ilmî hakikatler, halleri dışarda tutularak değerlendirildiğinde "*gaybî harfler*"; halleriyle birlikte değerlendirildiğinde "*gaybî kelimeler*"; vücûdî hakikatler halleri dışarda tutularak değerlendirildiğinde "*vücûdî harfler*"; halleriyle birlikte değerlendirildiğinde ise, "*vücûdî kelimeler*" olarak adlandırılmaktadır.⁹²⁰

Bu itibarla, varlık ile özdeş olan Hakk'ın kelimelerinin aslının ve maddesinin nefes-i rahmânî olduğu kabul edilir. Bunun insanın konuşmasındaki nazîri ise ses, yani nefestir. Fenârî, konuşmaya ait her bir unsurun metafizik karşılıklarına dikkat çekerek, onların yaratmayla ilgili yönlerine vurguda bulunmaya çalışmaktadır. Buna göre, kelimenin yapısını oluşturan harfler, mahreçlerden çıkarak biraraya gelmektedir. Konuşmada kelimeyi izhar eden ise, ses yani nefestir.⁹²¹ Dolayısıyla, varlığın özünü oluşturan "ol" emrinin taşıyıcısı olan nefes-i rahmânî, insanın konuşmasında sese yani nefese tekabül etmektedir.⁹²²

Harfler, ilâhî kelâmı belirleyici, ayırıcı birer fâsıladır. İnsanın konuşmasında içtekini izhar eden, yani ilmî olarak sabit olan şeyi açığa vuran ise dildir. İlâhî kelâmı yani konuşmada nefes-i rahmânînin taayyünü ma'kûl mertebelere göre

⁹¹⁸ Bkz.: Yûnus, 10/81-82; Şûrâ, 42/24.

⁹¹⁹ Sinanoğlu, Mustafa, "Kelime", c. XXV, s. 212.

⁹²⁰ Fenârî, *Şerh-i Rubâi-yi Şeyh-i Ekber*, s. 45. Fenârî'ye göre, Hakk'ın kelâmı olan ilâhî kitaplar da kendilerini oluşturan unsurlarla birlikte, ontolojik birimlerden ibarettir. Meselâ, okunan kitaplar (el-kütüb el-makruvve) ve his, hayâl, ruh ve misâl olarak müşâhede edilen sûretler, "mümkünler" diye tabir edilen şe'nlere ait taayyünlerden başka bir şey değildir. Bu mümkünler, ilmî nakışlar olmaları yönünden ilk harflerdir. Bu nakışlar ise, taayyünlerinin Hakk'ın zâhirinde zuhûru açısından kelimelerdir. [Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 391-392, (Konevî, *en-Nefahât*, s. 11-12; *İlâhî Nefhalar*, s. 22)'den naklen.]

⁹²¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 368, 587.

⁹²² Abdurrahman Bursevî'nin "îcâdî kavil/yaratma sözü" şeklinde tabir ettiği konuşma sembolü, Hakk'ın ilâhî gaybından ve amâ'daki hazretinden gelen ilâhî tecellîdir. (Daha fazla bilgi için bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 133b.)

gerçekleşirken, insanın konuşmasında bunların yerlerini harflerin çıkış yerleri olan mahreçler alır. İnsan nefesiyle harflerin ilişkisi dikkate alındığında, devreye harflerin çıkış yerleri olan mahreçler girmektedir. Her harf boğazda belirlenmiş yeriyle diğer harflerden ayrışır. Bu durumda harflerin yerleriyle nefes-harf ilişkisini, a'yân-ı sâbitenin ilâhî ilimdeki yerleriyle bağdaştırmak mümkündür. Mahreçler, ilâhî nefes vasıtasıyla varlıkların ortaya çıkmasını anlatan en uygun örnek olarak zikredilebilir. Harf-mahreç-nefes üçlüsü, bunlardan biri olmaksızın herhangi bir anlam taşımayan bir birliktir. Çünkü tek başına nefesin veya mahrecin veya harfın varlığından söz etmek mümkün değildir. Nefes tek başına bir "h" şeklinde ortaya çıkar. Halbuki nefesin mahreçlerden geçerken harfleri var etmesi gerekir. Mahreçler ise nefes olmaksızın bir etkiye sahip değildir. Bu durumda mahreçler a'yân-ı sâbiteye karşılık gelmektedir.⁹²³ Kısaca, konuşmadaki ses, harf ve mahreçlerin her biri, varlığın mertebelerinden birine tekâbül etmekte, bu sebeple muhakkiler tarafından bu mertebelerin nazîrleri olarak değerlendirilmektedir.

Fenârî, konuşmayı ilâhî ve kevnî olarak iki kısma ayırmaktadır. Bu ayırım ise konuşmanın rûhânî, manevî, misâlî, hissî, lafzî ve rakamî olan mertebelerine göre yapılmaktadır. Konuşma yani kelâm, tıpkı diğer hakikatler gibi mutlaklığı sebebiyle bilinemez, taayyün etmez, isimlendirilmez, müşâhede edilmez, vasıflanamaz. Yalnızca konuşan kimsenin bâtınından ilk olarak ma'kûl/akledilen ilmî harflerle taayyün eder. Sonra mütehayyil/tahayyül edilen rûhânî harflerle taayyün eder. Bunun akabinde ise şehâdet âleminde zuhûr eden hissî harflerle taayyün eder.⁹²⁴ Konevî'ye göre kelâm/söz aslında bir ictimâdan ibarettir. Onun bu anlayışı "rûhânî kelâm" tanımından çıkarılmaktadır. Nitekim, Şeyh-i Kebîr Konevî'ye göre rûhânî

⁹²³ Demirli, *İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, s. 208-209. İnsanın konuşmayı irade etmesinden, muhatabının anlayacağı şekilde kelâmın izhâr etmesine kadar geçen sürecin unsurları hakkında bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 587-588.

Bursevî, kelâmın meydana gelişini varlık mertebelerine göre bir sıralamaya tâbi tutmaktadır. Buna göre, kelâm ister ilâhî ister kevnî olsun, konuşanın bâtınından ilk olarak akli mertebede ve akli harflerle taayyün eder. Bunlar onu bilen kimsenin nefsinde irtisâm eden ma'lûmlardır. Daha sonra hayâlî mertebede ve hayâlî harflerle taayyün eder. Bunun akabinde ise şehâdet mertebesinde zâhir harfler ile taayyün eder. İşte bu son mertebede taayyün edenler, aynî vücûd şeklinde ortaya çıkan ma'lûmlardır. (Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 135a.)

⁹²⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 587.

kelâm, salt kuvvet olmaları açısından değil, ruhlar ile kâim olmaları açısından rûhânî kuvvetlerin karşılaşmasıdır. Çünkü ruhlar salt kuvvet olmaları açısından, ma'kûl-mücerred mânâlardır. Söz konusu bu karşılaşma, bir mülakattır ve bu, cem' ve vücûd mertebesinin fer'i olan cüz'î bir mertebede, konuşan ruhun veya aralarında konuşma gerçekleşen ruhların makamlarına göre gerçekleşir.⁹²⁵

Özetle, yaratmanın sembolleri olarak değerlendirilen konuşma ve yazmanın temel öğeleri, kelimeler ve harflerdir. Bunların her biri, muhakkikler tarafından bir ontolojik mertebeye olarak değerlendirilmektedir. Aynı şekilde kelimeler ve harflerin temel yapı birimleri olan ses, mahreç vb. unsurlar da birer varlık mertebesine tekâbül etmektedir. Muhakkiklerin anlayışına göre, tıpkı, varlığın zuhûru bir ictimânın neticesi olduğu gibi, harflerin ictimâsı da varlığı simgeleyen kelimeleri meydana getirmektedir.

3. YAZMA (KÎTÂBET) SEMBOLÜ

Yazma sembolü, muhakkikler tarafından îcâdı temsil eden bir metafor olarak kullanılmıştır. Bu metaforun kullanılması Cenâb-ı Hakk'ın "Kıyamete kadar olmuşu ve olacağı yaz"⁹²⁶ kavlinden mülhemdir. Nitekim Kalem ve Levh-i Mahfûz'un Kur'ân'da zikredilmesi, yaratmanın yazı ile sembolize edildiğinin en temel göstergesidir. Dolayısıyla bu sembol yalnızca muhakkiklerin dile getirdiği bir hususiyet değil, zaten İslâm kültüründe var olan bir anlayıştır. Burada kâtip Hak'tır. Yazıda kullanılan araçlardan olan Kalem, yine muhakkikler tarafından Kalem-i A'lâ olarak telakki edilmiştir ki, o, aynı zamanda îcâdın sebebi olarak kabul edilmektedir. Zira Kalem, Allah'ın kudret sıfatının sûretidir. Bunun sebebi, Kalem-i A'lâ'nın tastîr âleminde, kendisinden sonra meydana gelecek şeyleri belirlemede müdâhil olmasıdır. Rıkk-ı menşûr/yayılmış yaprak ve sirâyet edici varlık tecellisidir. Bu ikisiyle oluşan Kitâb-ı Mestûr kâinatın nakışlarıdır. Bu nakışların unsurları olan harfler kelimelere tâbi olan

⁹²⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 86, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 131).

⁹²⁶ Rivayete göre, Hz. Peygamber, "Allah Teâlâ, ilk olarak Kalem'i yarattı. Sonra ona 'yaz' dedi. Kalem 'Ey Rabbim! ne yazayım' dedi, Allah 'kaderi yaz' buyurdu. İşte o anda Kalem, olmuş ve sonsuza kadar olacak şeyleri yazdı." buyurmuştur. (Tirmizî, *Kader*, 17. Ayrıca bkz.: Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. I, s. 236).

hakikatlerdir. Bu hakikatler ve onların tâbileri kelimeleri oluşturur. Fenârî kelimelerden âyetlerin bunlardan ise sûrelerin ve Kitâb-ı Mübîn'in meydana geldiğini belirtmektedir.⁹²⁷ İznikî, kalemin isti'dâdına göre kendisine takdir edilenleri yazmasından murâdın, ilmî sübût olduğunu düşünür. Ya da onunla kastedilen ilmî veya aynî olarak yaratmadır. Kalemin yazmasının, bir diğer ihtimale göre yaratmada aracılık etmesi olduğu da düşünülebilir.⁹²⁸

İbn Arabî yazı sembolünü içinde bulunduğumuz şehâdet âlemini tastîr/yazı âlemi diye adlandırarak kullanmaktadır. Buna göre bütün varlık, kelimeler, âyetler ve sûrelerden oluşmaktadır. Binâenaleyh, varlık büyük Kur'ân'dır.⁹²⁹ Fenârî yazmada kullanılan Kalem ve rıkk-ı menşûr gibi tüm mertebeleri kapsayan ve sûrelerin tamamı olan mertebeye "Kitâb-ı Mübîn" demektedir. Bu, aynı zamanda fiilî kitaptır. Sözlü olan kitap ise "Kitâb-ı Hakîm"dir. Kitâb-ı Hakîm'in beyanı fiilî olan muhtasar kitapla muhkem hale getirilmiştir.⁹³⁰

Yaratmayla ilgili semboller konusunu Fenârî'nin, konuyu özetler mâhiyetteki şu ifadeleriyle bitirmek istiyoruz: Ona göre, yazma ve konuşmada, bunları gerçekleştiren kişiler nasıl ortaya çıkan ürünü, yani söz ve yazıyı en ince detayına kadar biliyorsa, Hâlık olan Hak da tüm varlığı öylece bilmektedir. "Her nerede olursanız o sizinle beraberdir."⁹³¹, "Biz ona şahdamarından daha yakınız."⁹³², "Üç kişi aralarında gizlice konuşmasın ki, dördüncüleri O olmasın."⁹³³ âyetleri bahsi geçen yakınlık ve bilmenin birer ifadesidir. Varlıkların, kendisi vasıtasıyla vücûd kazandıkları isti'datlarına göre olan taayyünler ve bunların lâzımları, Hakk'ın ezeli-zâtî ilminde sâbit olan hallerdir.⁹³⁴

⁹²⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 505.

⁹²⁸ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 188b.

⁹²⁹ Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 406.

⁹³⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 506.

⁹³¹ Hadîd, 57/4.

⁹³² Kâf, 50/16.

⁹³³ Mücâdele, 58/7.

⁹³⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 595.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLM-İ İLÂHÎ VE MOLLA FENÂRÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI

I. İLM-İ İLÂHÎ VE ONUN TAHKİK KAİDELERİ

A. BİR İLİM DALI OLARAK İLM-İ İLÂHÎ

1. İLM-İ İLÂHÎNİN TANIMI

Klasik sözlüklerde "bilmek ve cehâletin zıddı"⁹³⁵ mânâlarına gelen ve entelektüel gelenekte "bilgi" ve "bilim" anlamında kullanılan **ilim kavramı**, "bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçeğe örtüşen kesin inanç (itikad), bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi **olduğu gibi bilmek**, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfat" gibi değişik şekillerde tarif edilmiştir.⁹³⁶ Bütün tanımları birleştirerek, ilmi kısaca, "bir şeyin bulunduğu hal üzere bilinmesi" olarak da tanımlayabiliriz.

Yukarıdaki "ilim" tanımında dikkati çeken husus, ilim vasıtasıyla bir şeyin üzerinden onun hakîkatini örten perdenin kalkması ve o şeyin "olduğu gibi" kavranmasıdır. Bir nesnenin yahut şeyin, olduğu gibi bilinmesi ise, ancak hakîkatinin bilinmesiyle mümkündür. Hakîkat, tasavvufî literatürde "zâhirin ardındaki örtülü ve gizli mânâ" olarak tarif edilmektedir.⁹³⁷ İşte ilim ve hakîkat kavramları Fenârî'nin ilm-i ilâhî tanımında karşımıza çıkmaktadır. Fenârî, ilm-i ilâhîyi, hakâik ilmi olarak adlandırmakta ve "Hakk'ın, halk ile irtibatı ve âlemin ondan intişâ etmesi yönünden beşerî anlayış ölçüsünde bilinmesi" şeklinde tarif etmektedir.⁹³⁸ Abdurrahman Bursevî, Hak ve halk arasındaki bu söz konusu irtibatın ilah-me'luh ilişkisi olduğunu ve bu ilmin ehlullah tarafından "mümkünlerin a'yânında zuhûr eden tecellîyi bilmek"

⁹³⁵ Bkz.: İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XII, s. 417-418, (a-li-me md.).

⁹³⁶ Kutluer, İlhan, "İlim", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 109.

⁹³⁷ Demirci, Mehmet, "Hakîkat (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 178.

⁹³⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 44. Bu tanımın bir değerlendirmesi için bkz.: Eichner, Heidrun, "Intertextualiy and Intellectual Affiliations: The Case of Molla Fanârî's Ontology", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tefik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 462-463.

olarak tarif edildiğini belirtmektedir.⁹³⁹ Ahmed İlâhî ise ilm-i ilâhîyi, Ahmedî Tasavvuf, ehadî ve vâhidî irfân şeklinde adlandırmaktadır.⁹⁴⁰

İlim kavramının daha iyi anlaşılması maksadıyla bir sistemin ilim dalı sayılabilmesi için gerekli şartların ve özelliklerin üzerinde durmak gerektiği kanaatindeyiz. Bilim tarihinde, bir şeyin ilim olması için gerekli şartlarla ilgili pek çok tartışma yapılmış ve birçok ilim adamı bu konuda çeşitli görüşler beyan etmiştir.⁹⁴¹ Biz burada, konuyu uzatmasından endişe duyduğumuz ve pek de gerekli görmediğimiz için bu hususta ileri sürülen görüşler hakkında ilgili yerlere müracaat edilmesi gerektiğini belirterek, doğrudan ilm-i ilâhîden ve onun bir ilim dalı için ileri sürülen şartları taşıma noktasındaki, durumundan bahsetmek istiyoruz. Çünkü, ancak bu şartları taşıdığı takdirde, ilm-i ilâhînin müstakil bir ilim dalı olduğu söylenebilir.

Marifetullah da denilen ilm-i ilâhînin, müstakil ve müdevven bir ilim dalı olarak, ilimler hiyerarşisinde yer aldığını söyleyen ilk sūfînin Sadreddîn Konevî olduğu kabul edilir. Konevî bu görüşünü ileri sürerken, öncelikle, bir şeyin ilim dalı olabilmesi için sahip olması gereken şartları dile getirmiştir. Ona göre bu şartlar ve özellikler, o ilmin konu, ilkeler ve meselelere sahip olmasıdır.⁹⁴² İlm-i ilâhînin konusu, ilkeleri ve meseleleri daha sonra müstakil bir başlıkta ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Fakat biz burada ilm-i ilâhînin konusunun onun müstakil bir ilim dalı olmasındaki önemi üzerinde durmak istiyoruz.

İlm-i ilâhînin konusu, Hakk'ın varlığıdır. Bu mevzû, ilm-i ilâhîye, Hakk'ın hüviyeti yönünden değil, mahlûkatla ilişkisi açısından konu olur. Zira Hak, hüviyeti açısından âlemlerden müstağnîdir. Onun hüviyetini aklî ve vehmî herhangi bir işaret veya ibare açıklayamaz.⁹⁴³ İznikî, Konevî'ye ait olan ve Fenârî'nin de çeşitli bağlamlarda sıklıkla zikrettiği "Sen Hakk'ın aynasıdır o da senin hallerinin aynasıdır" cümlesinin, ilm-i ilâhînin, Hakk'ın vücûdunun, Hak-âlem; âlem-Hak irtibatı

⁹³⁹ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 4a.

⁹⁴⁰ Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 24a.

⁹⁴¹ Tehânevî, *Keşşâf*'ının mukaddimesinde, "ilim" kavramını tanımlarken, bir şeyin hangi nitelikler vasıtasıyla ilim olarak adlandırılabilceğini birçok âlimin görüşlerini sıralamak sûretiyle açıklamaktadır. (Bkz.: Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn*, c. I, s. 2-7. Ayrıca bkz.: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 6-7.)

⁹⁴² Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 4, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 7).

⁹⁴³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 44.

cihetinden bilinmesine işaret ettiğini ifade etmektedir.⁹⁴⁴ İşte ilm-i ilâhînin konusunun Hak olması, onun her türlü ilmi ihâta etmesi sonucuna götürmüştür. Buna göre, her ilmin kendisine has olan mevzûsu, ilm-i ilâhînin mevzûsunun fer'i; ilkeleri ve meseleleri de ilm-i ilâhînin ilke ve meselelerinin fer'leridir.⁹⁴⁵ Bunlardan da anlaşılacağı üzere, ilm-i ilâhî, söz konusu kuşatıcılığı ve mevzûsunun umûmîliği münasebetiyle, ilimler kategorisinin üst noktasında bulunmaktadır ve diğer ilimler üzerinde âdetâ bir şemsiye gibi durmaktadır.

İlm-i ilâhînin mevzûsunun umûmîliği, müteallıkının Hak olmasından kaynaklanır. Bilindiği gibi her şey varlığını Hak'tan alır. Dolayısıyla her şey var olması bakımından ona dayanmaktadır. Bu, Hakk'ın tüm eşyâya yayılmış olan yönünü gösterir. İlm-i ilâhî de böylesine umûmî olan Hakk'ı konu edinmekle tüm ilimleri kapsamış durumdadır. Konevî ilimleri mukayese ederken konularının umûmilik ve ehemmiyetine göre onları derecelendirmiştir. Bu noktada ilm-i ilâhî, konusunun şerefi dolayısıyla en şerefli ilimdir.⁹⁴⁶

2. BİR SİSTEMİN İLİM DALI OLMASININ ŞARTLARI

a) Konu/Mevzû, İlkeler/Mebâdî ve Meseleler/Mesâil

Sadreddîn Konevî'nin Tasavvuf tarihinin yeni döneme girişinde büyük tesire sahip olan eseri *Miftâhu'l-gayb*'a, bir sistemin ilim olabilmesi için taşıması gereken nitelikleri zikrederek başlaması oldukça önemlidir. Çünkü bu bahislere genellikle ilimler tasnifi kitaplarında rastlanmaktadır. Konevî ise burada, ilm-i ilâhîyi bu nitelikler noktasında değerlendirmektedir. Konevî'ye göre her bir ilmin kendisine mahsus, bir mevzûsu, mebâdîsi ve mesâili vardır.⁹⁴⁷ Bu, Konevî'den önce de

⁹⁴⁴ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 3a.

⁹⁴⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 6, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 9).

⁹⁴⁶ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 7, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 10); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 48-49.

⁹⁴⁷ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 7, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 10). Bu üç unsurun tahlili için ayrıca bkz.: Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 2001, s. 159-163.

üzerinde durulan bir konudur ve Müslüman filozoflardan Fârâbî⁹⁴⁸ ve İbn Sînâ⁹⁴⁹ da her burhânî ilmin bu üç asla sahip olması gerektiğini ifade etmişlerdir.

Bir Mantık ve Felsefe terimi olan *mevzû*, Arapça vaz' (وضع) kökünden gelir. Üzerinde düşünülen ve söz konusu edilen maddî-mânevî her şey, her olay; duyularla algılanan her nesneyi ifade etmek için *mevzû* kavramı kullanılmaktadır. Felsefe terimi olarak *mevzû*, dar mânâda, "henüz güç (potansiyel) halindeki şekilsiz maddenin herhangi bir görünümle (sûret) ortaya çıkması ve şekle bürünmesi" anlamına geldiği gibi, geniş mânâda "maddenin uğradığı fizikî, kimyevî ve biyolojik her türlü değişim ve dönüşümün üzerinde gerçekleştiği mahal" anlamına da gelmektedir. Herhangi bir şey kendinde bulunmayan bir gelişmeyi ve bir olguyu kabul etme özelliği taşıyorsa buna "heyûlâ", eğer o gelişme ve olguyu bizzat üzerinde bulunduruyorsa buna da "mevzû" denir. Kısaca *mevzû*, nitelikleri ve arazları üzerinde taşıyan, maddedeki her çeşit değişimi yüklendiği halde değişmeyen ve kendi kendine var olan bir şey, yani cevherdir.⁹⁵⁰

Fenârî, ister aslî-ana olsun, ister fer'î-tafsîlî olsun, her ilmin bir *mevzû*sunun olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Çünkü ilmin kendisi ve ilkeleri, *mevzû*larıyla bizatihi temayüz eder, diğerlerinden ayrılır. Müellifimiz, Konevî'nin yaptığı "mevzû" tanımını kendi izahlarıyla beraber nakleder. Konevî'ye göre "mevzû, kendisinde o ilmin hakikatinden, o ilme mensup hallerden ve zâtından dolayı o ilme ârız olan konulardan bahsedilen şeydir (mebhûs anh)."⁹⁵¹ Bu tarifte yer alan üç unsur oldukça önemlidir. Bunlar; hakikat, haller ve ârızlardır. Zira bunların bir ilmin *mevzû*sunda belirleyici olma noktasında, muhakkikler ile nazar ehli arasında görüş ayrılığı söz konusudur. Fenârî, *mevzû*yu bu şekilde tanımladıktan sonra bahsi geçen üç unsuru da tarif eder ve açıklar. Bir ilmin hakikati, onun Allâh Teâlâ'nın ilmindeki taayyününün niteliğidir. O ilme mensup haller ise, o ilmin hâkikatine **tâbi olan** hakikatlerdir. O ilme ârız olan şeyler ise ona **katılan/lâhık** hakikatlerdir. Düşünür, bahsi geçen hallerin ve ârızların zâtî olmasına özellikle vurguda bulunmaktadır. Çünkü bu zâtîlik,

⁹⁴⁸ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *İhsâu'l-ulûm*, trc.: Ahmet Ateş, M.E.B. Yay., İstanbul 1990, s. 121-124.

⁹⁴⁹ İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *Uyûnu'l-hikme*, tahk: Müctebâ Minovi, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1333, s. 11.

⁹⁵⁰ Kaya, "Mevzû", c. XXIX, s. 496.

⁹⁵¹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 4, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 7).

mezkûr hakikatlerin, zâtın muktezâsı olmasından kaynaklanmaktadır. Bir özellik eğer zâtî ise onun sübûtü yalnızca isti'dâdın tamlığı şartına bağlıdır. Eğer bir başka şey için sâbit olursa, hakikatın hükmü o şeyi de kapsar.⁹⁵²

Fenârî, mevzû kavramı ve bu kavramın içerdiği unsurların niteliğinin izahını böylece yaptıktan sonra, nazar ehlinin "mevzû"yu tarif ederken düştüğü üç hataya dikkat çekmektedir. Bu husus diğer şârihlerin de özellikle üzerinde durduğu bir konudur. Bu üç husus şunlardan oluşmaktadır: 1. Nazar ehli, mevzûyu tariflerinde, bir ilmin hakikatının başka bir ilme de ait olabileceği gerekçesiyle, bahsedilen şeylerin (mebhûs anh) yalnızca hallerden ibaret olduğunu ileri sürmektedir. 2. Onların yaptığı "zâtî" tanımı, ya tasdikte ya da sübûtta vasitanın olmaması şeklindedir. Fakat levâhık de denilen, bir ilme mensup olan şeyler ile hakikat arasında bir vasitanın olması gerekir ki, aralarında irtibat söz konusu olabilsin. 3. Onlara göre cüz'e katılan şeyler (levâhık), "bahsedilen şeylerin (mebhûs anh)" kısımlarındandır.⁹⁵³ Bunlar, müellifimize göre, nazar ehlinin mevzûnun tarifinde hata ettiği hususlardır. Fenârî, bu hususlara ilişkin herhangi bir açıklama yapmamıştır, buna karşılık, diğer *Miftâhu'l-gayb* şârihleri bunlar üzerinde durarak onların niçin hata olarak değerlendirildiğini izah yoluna gitmişlerdir.

Mesela, İznikî birinci hatanın izahında şunları söylemektedir: Bahsedilen şey (mebhûs anh), bir şeyin başka bir şeye hamledilmesinden ibarettir. Bir ilmin mevzûsunun beyanı talep edilerek, bir başka şeye hamledilmesi söz konusu olmaz, bu ancak ilmin meselelerinde olabilir. İznikî'ye göre ikinci hata ise, onların zâtîyi "vasitasız olan" şeklinde tanımlamalarından kaynaklanmaktadır. Nazar ehli sübûtta vasitanın yokluğunu, tasdikte ise vasitanın cevazını/olabilirliğini zâtîlik olarak telakki etmiştir. Halbuki bu durum mevzû için değil, mesâil için geçerlidir. Onların zâtî ile kastettikleri, bir şeyin kendisine dahil veya kendisinden hariç olsun, hüviyetiyle bir şeye katılması veya o şeyin kendiliğidir. Fakat vâsita isbatta, sübûtta ve ârızlıkta câizdir. İznikî üçüncü hatanın ise, muhakkiklerin umûmî cüz'e katılan katılan şeyi, zâtî araz olarak görmemelerinden ortaya çıktığını söylemektedir.⁹⁵⁴

⁹⁵² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 40.

⁹⁵³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 41; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 15a-15b; Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 17a.

⁹⁵⁴ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 8a-8b.

Ahmed İlâhî, arazın altı kısma ayrıldığını ifade ederek meseleye değinir. Buna göre bir şey, başka bir şeyin ya zâtına, ya cüz'üne ya da kendisine müsâvî bir şeye; yahut zâtın dışında olmak üzere, ondan daha umûmî, daha husûsî veya daha farklı bir şeye ârız olabilir. Bunların ilk üçü zâtî arazlardır. Çünkü bunlar, arazı oldukları şeyin zâtına istinat ederler. Ya da zâta nispetleri diğerlerinden daha kuvvetli olduğu için onlara zâtî arazlar denmiştir. Diğer üç araza ise araz-ı garîbe denir. Zira onların zâta nispeti kuvvetli bir nispet değildir.⁹⁵⁵ Buna örnek olarak, ilmi ilâhîde vücûdun ya da Geometri'de ölçmenin bu ilimlerin mevzûsu olmalarını verebiliriz. Yine, haberî ve talebî terkipler semantik ilminin mevzûsudur, çünkü sözü halin muktezâsına mutabık yapan bir husûsiyet ifade etmektedir. Söz sanatlarının Belagat ilminin konusu olması da bu örneklere dahildir.⁹⁵⁶

Konevî, bir ilmin mevzûsunun başka bir ilmin mevzûsundan daha özel olması durumunda, o ilmin diğerinin altında olduğunu belirtir. Buna örnek olarak, Rabbânî ilme göre kevnî ilmin; tabîî ilme nispetle de Tıp ilminin bu ilimlerin altında olmaları verilebilir.⁹⁵⁷ Dâvûd-ı Kayserî ilimlerin birbirinden konuları ile ayrıldığını söylemektedir. Ona göre ilmin konusu "o ilimde zâtî arazlardan bahsedilen şeydir."⁹⁵⁸ Görüldüğü gibi Konevî'nin görüşleri aynı paralellikte Ekberîye müntesibi muhakkiklerde de devam etmektedir.

Bir ilmin taşıması gereken bir diğer aslî unsur olan mebâdî, mebde'⁹⁵⁹ kelimesinin çoğuludur ve mebâdînin Türkçe karşılığı ilkelerdir. Metafizikte, genellikle bir ilmin ilkesi olarak kullanılan mebde' terimi, bir ilmin maksatlarının kendisine bağlı olduğu şeydir.⁹⁶⁰

Fenârî'ye göre mebâdî, "kendisiyle o ilmin meselelerinin izah edildiği şey"dir. Bunlar, aynı zamanda tasavvurlar veya tasdiklerdir. Tasavvurlar, bir ilmin veya

⁹⁵⁵ Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 9b.

⁹⁵⁶ İznîkî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 8a-b.

⁹⁵⁷ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 5, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 8); Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 21b.

⁹⁵⁸ Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık*, s. 149.

⁹⁵⁹ Terimin felsefî kökeni ve diğer ilim dallarındaki kullanışları hakkında bkz.: Kutluer, İlhan, "Mebde", *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 211.

⁹⁶⁰ Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 14a.

sanatın -ki bunlar derin bir ilim ya da pratik/amelî ilimdir- konularının ferleri,⁹⁶¹ yani hükümleri ve sonuçları, tafsilleri yani kısımları, cüzleri ve arazlarının tanımlarıdır.⁹⁶² Tasdikler⁹⁶³ ise ilmin üzerine kurulduğu mukaddimeler yani öncüllerdir. Bunlar tasdikte aracılık ederler. Bu mukaddimeler, tanımlar (hudûd) şeklinde adlandırıldığı gibi "evzâ/mevzûlar" olarak da adlandırılır. Bunların bir kısmı yakînî olarak, bir kısmı ise haber veren kişiye ve bu konudaki ilmin önceliğine hüsn-i zan besleyerek, inanç ile kabul edilmişlerdir. Bir diğer deyişle o ilimde üstün olduğu düşünülen kimseden alınarak benimsenmişlerdir. İşte bunlar "usûlen mevzûa/tespit edilmiş asıllar" şeklinde adlandırılırlar. Bu tespit edilmiş, yani sabit kılınmış asıllar, başka bir mevzûda netleşinceye kadar, belirli bir süreçte kabul edilmiştir. Bu esnada kendilerini işiten kimsede, kendisine izah edilene kadar bir tereddüt bulunur. İşte bu kısım "musâderât" diye isimlendirilir.⁹⁶⁴ Yani, mukaddimeler ve ilkelerin haklarında bir kuşku bulunursa işte bunlar musâderâttir. Bu kuşkunun giderilmesi, ya nazarî bir burhanla ya da fitrî-ilâhî bir burhanla olur. İznikî, fitrî burhanla kastedilenin, kişinin kendi çabası ve teveccühü ölçüsünde isti'dadının ve halinin muktezâsı ile elde ettiği delil olduğunu belirtmektedir. İlâhî burhan ise çabalama ve isti'dad olmaksızın, Hak ile o kimsenin kendisi arasındaki özel yön/vech-i hâss neticesinde elde ettiği delildir.⁹⁶⁵

Meseleler/mesâil ise, haklarında nazarî, fitrî veya keşfi bir burhan aranan ve muhatap için ispat edilmesi istenen konulardır. Mesâil, bir ilimde, soruşturulan problemler, yani kazıyyelerden ibarettir. İznikî, Mantık'ta nazariyatın kendisinden çıkarıldığı Mantık kanunlarını meselelerle özdeşleştirmektedir. Bu yüzden meseleler

⁹⁶¹ İznikî, Fenârî'nin fer'i, yalnızca o ilmin hükümleri ve sonuçlarına hasrettiğini, ancak bir ilmin tanımlarının (hadler) da ilmin mevzûsunun fer'lerine ait olduğunu ifade eder. (İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 9a.)

⁹⁶² Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 5, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 8); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 41. Atpazârî, ve Kırımı, salt tasavvurları uzak mebâdî; tasdikleri ise yakın mebâdî olarak adlandırmışlardır. Buna göre tasavvurlar tanımlardır (hudûd). Yani bir ilmin mevzûsunun sınırlarıdır ve mevzûnun mâhiyetini açıklarlar. Bunun yanı sıra hangi vecihten olursa olsun lafzî, resmî, hakikî olarak mevzûnun sınırlarının çizilmesini ve net olarak tanımlanmasını sağlarlar. (Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 6b; Kırımı, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 10b.)

⁹⁶³ İznikî'ye göre tasdikler, bir ilmin aslî maksatlarının üzerine kurulduğu meseleler için vasıta ve vesiledir. Bu sebeple mebâdî, kendilerine olan ihtiyacın şiddetinden dolayı o ilmin cüz'ü sayılır. (İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 9b.)

⁹⁶⁴ Kırımı'ye göre içinde kuşku bulunan, yani musâderât türü mebâdî, o ilmin meselelerinden değil, bilakis, kişinin zevk ile bulup elde ettiği, zevkî vahdânî muhâkemelerdir. (Daha fazla bilgi için bkz.: Kırımı, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 11b.)

⁹⁶⁵ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 10a.

o ilim için zarûrîdir.⁹⁶⁶ Aynı zamanda kendisinde araştırma yapıldığı için mebhâs/araştırma konusu; matâlibin elde edilmesi kendisi sayesinde olduğu için matâlib; delillerden çıkarıldığı için de netâic/netice olarak adlandırılır.⁹⁶⁷

Fenârî meseleleri iki kısımda inceler: Birincisi, o ilmin, ihtivası sebebiyle hasrettiği asıllardır. Bu, cinslerin nevi'leri hasretmesi gibidir. İkincisi ise bu asılların altında münderiç olan fer'ler yani alt dallardır. Bunlara örnek olarak nevi'ler ve nevi'lerin nevi'leri verilebilir.⁹⁶⁸ Bahsi geçen asıllar, ümmehât/esaslar ve bunların hükümleri bilindiğinde, ferlerin bunlara nispeti, tâbiliklerinin niteliği ve o asılların altına dâhil oluşları da öğrenilmiş olur.⁹⁶⁹ Yani ferlerin kuvveden fiile doğru çıkışları öğrenilir.

Bir bilgi topluluğuna müstakil bir ilim vasfı verilmesinin temel şartı, o bilgi topluluğunun mevzû, mebâdî ve meselelerinin olmasıdır. İlimler mezûlarının umûmîliğine göre ilimler hiyerarşisinde belli bir yer edinmektedirler. Buna göre mevzûsu, diğerlerine göre daha umûmî olan bir ilim, bu hiyerarşide daha üsttedir. Bir ilmin mebâdîsi, o ilmin mevzûsunun izah edilmesini sağlayan ilkeler yani kurallardır. Bu sebeple o ilmin mîzânî ve temel taşıyıcıları olarak kabul edilebilir. Mesâil ise bir ilmin mevzûsuna bağlı olarak, o ilimde tartışılan hususlar ve problemlerdir. Bu üç unsurun her biri bir ilmin bütüncül bir sistem olmasını sağlayan temel sacayaklarından biridir.

b) İlm-i İlâhînin Konusu, İlkeleri ve Meseleleri

Müstakil bir ilim dalı olan ilm-i ilâhî de mevzû, mebâdî ve mesâilden hâlî kalmış değildir. Konevî, ilm-i ilâhînin tüm ilimleri kuşatıcılığına ve hepsinin üstündeki yerine işaretler, "tüm ilimlerin mevzûsu, ilm-i ilâhînin mevzûsunun fer'i;

⁹⁶⁶ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 10b.

⁹⁶⁷ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 14a.

⁹⁶⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 43.

⁹⁶⁹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 5, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 8); İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 11a; Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 22b-23a; Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 3b; Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 7b.

mebâdîsi ve meseleleri de ilm-i ilâhînin mebâdî ve meselelerinin fer'idir" der.⁹⁷⁰ Metafizik de denilen ilm-i ilâhînin konusu, Hakk'ın varlığıdır (Vücûd-ı Hak). Ancak Hakk'ın varlığı ilm-i ilâhîye, hüviyeti bakımından değil, âlemlerle yani mahlûkatla irtibatı, âlemin ondan intişâsı yönünden konu olur. Zira Hakk'ın, hüviyeti noktasında hiçbir şeyle irtibatı olmadığı gibi, o âlemlerden de müstağnîdir ve onun bu özelliğini anlatacak herhangi aklî, vehmî bir işaret ve ibare söz konusu değildir.⁹⁷¹ Konevî *Miftâhu'l-gayb*'ın girişinde metafiziğin konusu olarak, yalnızca vücûdu zikretmektedir.⁹⁷² Burada, metafiziğin konusunu "varlık olması bakımından varlık (vücûd)"⁹⁷³ diye tespit eden İbn Sînâ'ya atıf yapmaktadır. Ancak Konevî'nin esasta kabul ettiği fikir, bu ilmin mevzûsunun Hakk'ın varlığı olması yönündedir.⁹⁷⁴ İznikî, ilm-i ilâhînin mevzûsundan bahsederken, filozoflarla muhakkikler arasında bir kıyaslama yapar. Ona göre muhakkikler, metafiziğin konusunu Hakk'ın vücûdu olarak belirlerken, hakîmlerin/filozofların ise hikmetin konusunu mutlak, mümkün, vâcib, soyut, somut, felekî, unsurî veya fiilî olarak "mevcûd" şeklinde tespit ettiklerini söylemektedir.⁹⁷⁵

Ahmed İlâhî, ilm-i ilâhînin bir diğer adıyla "Ahmedî Tasavvuf"un mevzûsunun Allah Teâlâ'nın ehad ve fert olması, bunun yanı sıra onun ehadiyeti, vâhidliyeti, esmâ ve fiilleri yönünden zâtı olduğunu ifade eder. Ona göre bu, bir bakıma diğer ilimlerin mevzûlarına benzer, ancak benzeyen ile benzetilen arasında tam bir aynılık söz konusu değildir. Mesela, Tasavvuf ilminin konusuyla Kelâm ilminin konusu aynıdır. Ona göre bu iki şerefli ilmin mevzûları arasındaki fark, dinin asıllarına taalluklarının niteliğinde ortaya çıkmaktadır. Binâenaleyh kelâmcılar mezkûr asılların hakikatlerini anlamada, akıl ve kıyasla hareket etmektedirler ki, bunlar yakînî bilgi vermediği için eksiktirler. Sûfîler ise bu asılları anlamada keşf, yakîn ve halleri kullanarak delillerini kuvvetlendirmektedir.⁹⁷⁶ Dâvûd-ı Kayserî de

⁹⁷⁰ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 6, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 9); İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 11a.

⁹⁷¹ Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 11b.

⁹⁷² Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 4, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 7).

⁹⁷³ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, s. 11. İznikî de ilm-i ilâhînin mevzûsunu, "mevcûd olması bakımından mevcûd" şeklinde zikretmiştir. (Bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 7a.)

⁹⁷⁴ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 87.

⁹⁷⁵ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 12a.

⁹⁷⁶ Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 10a.

Ahmed İlâhî'ye yakın bir görüştedir. Ona göre ilm-i ilâhînin mevzûsu zât-ı ehadiyye ve onun ezeli ve ebedî sıfatlarıdır.⁹⁷⁷

İlm-i ilâhînin mebâdîsi Hakk'ın vücûdunun lâzımı olan hakikatlerin ümmehâtıdır/esaslarıdır. Bunlar zât isimleri olarak da adlandırılırlar.⁹⁷⁸ Ahmed İlâhî'ye göre mebâdî, o ilmi maksadına ulaştırın prensiplerdir. Tasavvuf ilminin maksadı, bir olan zâtın hakikatının keyfiyetini, mazharlarda zuhûru açısından bilmektir. Bu bakımdan, mebâdîsi zât isimleri olarak belirlenmiştir.⁹⁷⁹ Zât isimleri Atpazârî'ye göre, varlığı başkasının varlığına bağılı olmayan, hükümleri umûmî olan, taayyün ve temeyyüzleri kabul eden isimlerdir.⁹⁸⁰ İlm-i ilâhînin konusu bizi doğrudan bu ilmin isimler teorisine götürmektedir. Zira Fenârî ve diğeri *Miftâhu'l-gayb* şârihleri, ilm-i ilâhînin ilkeleri bahsinde, esmânın Hak açısından hangi konumda olduğı, mahlûkat için ne ifade ettiğı ve Hak-âlem münasebetinde nasıl bir fonksiyonu bulunduğuna odaklanmışlardır. Müellifimiz öncelikle zât isimlerini saymaktadır. Bunlar Hakk'ın Hayat, İlim, İrade, ve Kudret isimleridir/sıfatlarıdır.⁹⁸¹ Ancak bunlar, vâhid olan Hakk'ın bir sıfatı olarak değil, kendi hüviyetleri açısından zâta izafe edilirler ve bunların zâta nispet ve izâfetleri, onun aynı olmaları cihetindedir. Fenârî hakîkî olmasa bile nispet ve izâfet tabirlerinin bir imtiyaz vehmi uyandırması ihtimâlini düşünerek, bu konudaki muhtemel şüpheleri cevaplamaktadır. Buna göre her bir temeyyüz bir taayyündür, fakat tıpkı her çokluğun birliğı, her mürekkebin de basitliğı ihtivâ etmesi gibi, her taayyün eden de bir gayr-i müteayyine dayanmaktadır. Hakk'ın gerek zâtında ve gerek ana isimlerinde (el-esmâ el-üvel) bir olması bu şekildedir.⁹⁸² Aynı konuya temas eden İznikî, ilm-i ilâhînin mebâdîsi olan bu isimlerin zât isimleri olarak adlandırılmasının, zâta uygunluk bakımından ihâtalarının kemâli ve hükümlerinin umûmîliğinden

⁹⁷⁷ Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık*, s. 153. Kayserî'de ilm-i ilâhînin müstakil bir ilim dalı olduğunu ispatlama gayesi olduğı açıkça görülmektedir. Nitekim zâhirî ilimle meşgul olan bazı kimselerin bu ilmin herhangi bir temele dayanmadığını ve hakkında hiçbir delil bulunmayan birtakım şâirâne tahayyüller ile zikir neticesinde meydana gelen geçici coşkunluk hallerinden ibaret olduğunu iddia etmesi üzerine Kayserî, bu görüşe reddiye olarak özel bir risâle kaleme almıştır. (Bkz.: Kayserî, *Risâle fi ilmi't-Tasavvuf*, s. 183-184.)

⁹⁷⁸ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 6, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 9); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 44, 47.

⁹⁷⁹ Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 27a.

⁹⁸⁰ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 8a.

⁹⁸¹ Ahmed İlâhî bu isimleri, Alîm, Hay, Kâdir, Mürîd, Semî', Basîr ve Mütekellîm olarak saymaktadır. (Bkz.: Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 25b.)

⁹⁸² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 45-46.

kaynaklandığını belirtir. Mebâdî olarak bahsedilen "Hakk'ın vücûdunun lâzımı olan hakikatlerin ümmehâtı" ifadesi, her ne kadar zâtta bir imtiyaz hissettirse de, bu hakikî değil nisebîdir ve bunlar Hakk'ı kâim eden sıfatlar değildir. Bu açıdan bakıldığında zât isimleri nispet ve izâfet olarak çokluğa yol açmayacak mâhiyettedir.⁹⁸³

Metafiziğin meseleleri ise zât, sıfat ve fiil isimleri, yani mebâdî sayesinde açıklanan bu mebâdînin müteallıklarının hakikatleri, bunların mertebeleri⁹⁸⁴, mevtnları (mahal), nispetleri, eserlerinin tahakkuk ve taalluk bakımından tafsilleri ve bunlar sayesinde taayyün eden şeylerdir.⁹⁸⁵ Bütün bunlar iki şeye râcîdir: birincisi, Hakk'ın âlemlerle ve âlemin Hak ile irtibatının bilinmesi; diğeri de bu iki irtibattan bilinebilir ve bilinemez meselelerdir.⁹⁸⁶ Bu tariften anlaşılan şudur ki, naatlar, vasıflar ve esmâ, mebâdînin müteallıklarının hakikatlerine, eserlerine, mertebelerine ve mahallerine göre taayyün eder ve bu şekilde elde edilir.⁹⁸⁷ Bir cümleyle, mesâilde belirleyici olan mebâdîdir, çünkü problemler ve meseleler ilkelere göre çözümlenir ve sonuca bağlanır. Ayrıca meseleler, genel bir ifadeyle, Hak-âlem irtibatına taalluk eden konulardan ibarettir.

İlm-i ilâhînin meselelerini tarifinin akabinde Fenârî, "Eğer zât isimlerinden ibaret olan mebâdî, yalnızca kâmiller ve ârifler tarafından biliniyorsa, onlara bağlı olan meseleleri bu iki grup dışındakiler nasıl bilecek?" sorusunu sorar. Bu soru aslında Konevî'nin bu husustaki açıklamasını anlamlandırmaya yönelik bir sorudur. Zira Konevî, ilm-i ilâhînin mebâdî ve meselelerini bilmeyen kimsenin bunları hakka'l-yakîn olarak öğrenmiş bir âriften alabileceğini belirtmektedir. Bu kimsenin mebâdî ve meseleler hakkındaki doğru yorumu öğrenmesi, ya nazar/akıl ile veya ârife gelen, onun halinin, zevkinin ve makamının hükmünün iktizâ ettiği bir delil ile gerçekleşir. Yahut bunları işiten kimse, Hak'tan gelen bir emr/durum vasıtasıyla

⁹⁸³ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr.12b.

⁹⁸⁴ Mertebeler, İznikî'ye göre bir şeyin mücerredliği bakımından değil de, kendisini izhâr eden vücûd ile arasında olan birleştirici nispet açısından hakikatidir. (İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 14a.)

⁹⁸⁵ Fenârî'nin tanımında herhangi bir izahta bulunmayıp zikrettiği esmânın mertebeleri, mevtnları, nispetleri ve müteallıkları gibi maddeler bazı şârihler tarafından açıklanmıştır. (Bkz.: Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, 29a-34b; (müellifi meçhul), *Esrâru's-şühûd*, vr. 9b; Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 5a.)

⁹⁸⁶ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 7, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 10); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 48.

⁹⁸⁷ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 14a.

bunların doğruluğunu ve haklarındaki gerçek yorumu kesin olarak öğrenebilir; ki, bu şeyde o, kıyas ve mukaddimeler/öncüller gibi hâricî bir sebebe ihtiyaç duymaz.⁹⁸⁸

Müstakil bir ilim olan ilm-i ilâhînin mevzûsu Hakk'ın varlığı, mebâdîsi, zât isimleri, mesâilî de mebâdî vasıtasıyla açıklanan meselelerdir. Bu üç unsur, ilm-i ilâhînin, müdevven bir ilim vasfı kazanmasını sağlamıştır.

3. İLM-İ İLÂHÎNİN İLİMLER TASNİFİNDEKİ YERİ

İlimlerin tasnif edilmesi geleneğinin tarihin erken dönemlerine kadar gittiği bilinen bir gerçektir. İlimler, pek çok filozof ve ilim adamı tarafından çeşitli kıstaslarla sınıflara ayrılmıştır. Konevî, Tasavvuf metafiziğinin temel eseri sayılabilecek kitabı *Miftâhu'l-gayb*'ın başında ilimlerin "ana ilimler ve fer'î ilimler" olmak üzere ikiye ayrıldığını zikreder.⁹⁸⁹ Konevî, aslî/ana ilimleri "ümmeât/analar" tabiriyle ifade etmektedir. Ahmed İlâhî, söz konusu aslî ilimlerin diğer fer'î ilimleri doğurduğu için bu isimle adlandırıldığını söylemektedir. Bu sebeple fer'î ilimler, ana ilimlere râcîdir, yani onlara bağlıdır.⁹⁹⁰ Bahsi geçen tasnif geleneğinde dikkate alınan bir diğer kriter ise bir ilmin mevzûsunun diğerinin altında olup olmamasıdır. Buna göre konusu daha umûmî olan ilimler, onlara nispetle daha husûsî olan ilimleri kapsamaktadır ve bunlar o ilmin altındadırlar. Bir ilmin umûmîliği ise mevzûsunun genelliğinden kaynaklanmaktadır. Mesela kevnî hâdiselere müteallık ilimler, rabbânî ilimlerin altındadır. Tıp ilminin Tabîî ilmin altında derc olması da aynı duruma örnek olarak verilebilir.⁹⁹¹ Hatta İznikî, tüm ilimlerin, konusunun Hak olması münâsebetiyle ilm-i ilâhînin ihâtası altına girmesinin bu tasnife dayandığını zikretmektedir.⁹⁹²

Konevî'nin yaptığı mezkûr ikili tasnif, yani ilimleri aslî ve fer'î olarak ayırma, ilm-i ilâhîyi söz konusu ana ilimler kategorisine dâhil etmeye dönüktür. Zira kendisinin de belirttiği gibi, ilm-i ilâhînin konusu Hak'tır. Bu sebeple tüm ilimlerin

⁹⁸⁸ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 7, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 10); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 48.

⁹⁸⁹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 4, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 7).

⁹⁹⁰ Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 8a.

⁹⁹¹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 5, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 8); Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 8a.

⁹⁹² İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 10b.

aslıdır. Kısmen değinmeye çalıştığımız gibi muhakkiklerin ilimleri gruplandırması, bilhassa ilm-i ilâhînin bu hiyerarşinin en üst noktasında bulunduğuna dikkat çekme gayesi taşımaktadır. Fenârî, konunun detayına geçmeden önce, *ilm-i ilâhî* tabirinin kullanımına temas etmektedir. Hakk'ın mahlûkatla irtibatına, hakîkî vahdetten kesretin yayılmasına taalluk eden ilimlerin, İbn Arabî tarafından "mükâşefeler ve müşâhedeler ilmi" ve "ilm-billâh" olarak adlandırıldığını zikretmektedir.⁹⁹³ İşte bu ilim, şer-i ilâhînin taalluk ettiği ve övdüğü ilimlerin anası, bunun dışındakiler de onun tafsîlî alt dallarıdır. İlm-i ilâhînin bu kuşatıcı özelliği onun konusundan ve gayesinden kaynaklanmaktadır. Binâenaleyh o, ilâhî ve kevnî olmak üzere tafsîlî hakikatlerle birlikte, Allah'ın ve Peygamber'inin Kur'ân ve Sünnet'teki murâdının hakikatlerini bilmeyi ifade etmektedir. Zira bunların diğer ilimlerde aranan hüküm ve halleri, esmâ-i ilâhiyenin ta kendisidir. Mâmafih, varlığın bu isimlerden mücerred olması düşünülemez. Ancak söz konusu fer'î ilimlerin bunlarla ilgili muhtevâsı ilm-i ilâhîye göre daha sınırlı iken, onun mevzûsunun en umûmî mevzû olması hepsini kapsamasını sağlamıştır. Kısaca ifade edecek olursak, ilm-i ilâhî, mevzûsunun merteye bakımından yüksekliği sebebiyle en şerefli ilimdir. Zira onun konusu Hak'tır. İlkeleri (mebâdîsi) ise Hakk'ın ilk, yani zâtî isimleridir.⁹⁹⁴ Bu itibarla ilm-i ilâhî ilimler tasnifinin en üstünde yer almaktadır.

4. FENÂRÎ'YE GÖRE İLİMLER TASNİFİ VE İLM-İ İLÂHÎNİN ONUN TASNİFİNDEKİ YERİ

Diğer ilmî geleneklerde olduğu gibi,⁹⁹⁵ ilimlerin alan ve sınırlarını birbirinden ayırmak, bu alanlar arasındaki ilişkileri belirlemek, farklı ilimlere ait birikimleri sistematik bir şekilde değerlendirmek ve nihayet eğitim sisteminin temel müfredatını oluşturmak üzere İslâm düşünür ve bilginleri de çeşitli dönemlerde ilimleri tasnif

⁹⁹³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 27. "Mükâşefeler ilmi" tabirini ilk kullananlardan birisi Gazzâlî'dir. O, "özellikle *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de tasavvufun muamele ve mükâşefe ilmi olmak üzere iki bölümden meydana geldiğini, muamele ilminin söylendiğini ve yazıldığını, buna karşılık mükâşefe ilmini söylemenin ve yazmanın caiz olmadığını anlatır. (Bkz.: Uludağ, Süleyman, "Gazzâlî", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 517.)

⁹⁹⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 28.

⁹⁹⁵ Aristo ve Eflatun'dan başlayarak İslâm filozoflarının ve sûfilerin yapmış olduğu tasnifler için bkz.: Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık*, s. 158-170.

etme yoluna gitmişlerdir.⁹⁹⁶ Bu hususta kaleme alınmış ilk ve en sistematik eserin Fârâbî'nin (v. 339/950) *İhsâu'l-ulûm* adlı kitabı olduğu bilinmektedir. İslâm filozoflarının hemen hemen tamamının iştirak ettiği ilim tasnifi faaliyetine muhakkik sûfiler de kayıtsız kalmamış onlar da kendilerince birtakım özgün ilim tasnifleri yapmışlardır. Mesela, Sadreddîn Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ına kendine mahsus bir ilimler tasnifiyle başlaması, muhakkiklerin bu husustaki sistematik tasniflerinin ilk örneklerindedir. Konevî'den sonra Dâvûd-ı Kayserî,⁹⁹⁷ Molla Fenârî ve Molla Fenârî'nin oğlu Muhammed Şâh⁹⁹⁸ gibi pek çok sûfi de kendilerine özgü sınıflamalar yapmışlardır. Ancak, Fenârî'nin ilimleri tasnif etme çabasını, sadece Konevî'nin ifadelerine bir şerh yazma faaliyeti olarak değerlendirmemek gerekir. Çünkü Fenârî *Misbâhu'l-üns*'ün "Fâtiha/Genel Giriş" diye adlandırdığı ilk bölümünü ana hatlarıyla ilimler tasnifine, ilm-i ilâhînin konu, mesele ve ilkeleriyle bu tasnifteki yerine ve ilm-i ilâhînin temel kaidelerine tahsis etmiştir. Ayrıntılarını zikredeceğimiz bu sınıflamayla ilgili olarak hemen belirtelim ki, bazı tasniflerin müstakil görünmekle birlikte, birbirinin kapsamına girdiği, hatta bazı yerlerde birbirinden kesin çizgilerle ayrılmadığı görülmektedir. Ana hatlarıyla, Molla Fenârî'nin ilimleri dört farklı kritere göre taksim ettiğini söyleyebiliriz. Bunlar onun ayrıntılı olarak üzerinde durduğu ve unsurlarını tek tek açıkladığı sınıflamalarıdır.

Fenârî'nin yaptığı ilk ve temel tasnif, ilimleri "ilm-i ebdân/bedenler ilmi" ve "ilm-i edyân/dinler ilmi" olarak ikiye ayırmasıdır. Müellif, bu ayrımı bir hadîse dayandırarak bizzat Hz. Peygamber'in yaptığına işaret etmektedir.⁹⁹⁹ Bedenler ilmine örnek olarak Tıp ilmini veren müellif, dinler ilmini de ilm-i zâhir ve ilm-i bâtın olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre bu ilimlerin her ikisi de Kur'ân'dan ve Hadîs'ten çıkmaktadır.¹⁰⁰⁰ Zâhir ilminin akâidle alakalı kısmı, Kelâm ilmi veya **ilm-i ilâhî**dir. Zâhir ilminin hükümlerinin kaidelerle ya da kıyas ve icmâ' ile Kitap ve Sünnet'ten çıkarılan (istinbât) ilkeleri, tanzim etme açısından fiillerle alakalı kısmı

⁹⁹⁶ Kutluer, "İlim", c. XXII, s. 113.

⁹⁹⁷ Kayserî'nin yapmış olduğu ilim tasnifleri için bkz.: Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık*, s. 170-182.

⁹⁹⁸ Muhammed Şâh, bu eserinde aklî ve naklî olmak üzere yüz değişik ilmi, mesâil ve müşkilâtıyla birlikte topladığını belirtmektedir. (Bkz.: Muhammed Şâh Fenârî, Muhyiddîn, *Enmûzecü'l-ulûm*, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, d. no.: 482, vr. 4b.)

⁹⁹⁹ Müellifin zikrettiğine göre (bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 12) hadîsin metni şöyledir: "İlim iki tanedir. Bedenler ilmi ve dinler ilmi." (Bkz.: Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, c. II, s. 64.)

¹⁰⁰⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 17.

ise Fıkıh Usûlü ilmidir. Zâhir ilminin, bir fiilin hükmünün vaz' edildiği şekilde bilinmesi itibariyle kısımları ise Fıkıh, Mezhep ve Fetvâ ilimleridir. Söz konusu hükümlerin senet ve metin açısından bilinmesi kısmı ise Tefsir ve Hadîs ilimlerini oluşturur.¹⁰⁰¹ Görüldüğü gibi ilm-i ilâhî burada, zâhirî ilimlerin akâidle ilgili kısmının bir alt dalı olarak da sınıflandırılmıştır.

Bâtınî ilimler, zâhire ait hükümler selef-i sâlihînin usûlüne göre yerine getirildikten sonra tahakkuk eder. Bunun yanı sıra onun hakikatleri vehbîdir ve ancak kâmillerden alınır. Müellif, Tasavvuf ilmine ilm-i bâtın tasnifinde de yer verir. Ona göre, bâtın ilminin insanın iç dünyasını kalbî muamelelerle imâr etme, helâk edici şeylerden boşaltma ve kurtarıcı amellerle doldurmaya müteallık kısmı "Tasavvuf" ve "Sülûk İlmi"dir. Aynı şekilde bâtın ilminin Hakk'ın halkla irtibatının keyfiyeti ve kesretin hakikî vahdetten çıkmasıyla alakalı kısmı ise, "Hakikatler İlmi", "Mükâşefe ve Müşâhede İlmi"dir. Fenârî, İbn Arabî'nin bu son kısmı "ilm-billah" olarak isimlendirdiğini de zikretmektedir.¹⁰⁰²

Molla Fenârî, buraya kadar zikrettiği ilimlerin, şer'-i ilâhînin taalluk ettiği ana ilimler olduğunu, bunun dışındakilerin ise onların tafsîlî dallarından meydana geldiğini belirtir. Fenârî'ye göre, ana ilimlerden söz konusu alt dallar olan fer'î ilimler, üç şekilde çıkarılmaktadır ve bunlar aynı zamanda müellifimizin ilimler tasnifinde esas aldığı ölçütleridir. Bu esasların ilki, ikincinin hükümlerinin, birincinin kaidelerinin neticesi olmasıyla gerçekleşir. Mesela Astronomi'nin mühendislikten ayrılıp müstakil bir bilim dalı olması gibi. Diğerleri ise ikincinin, birinciden öneminden ve müstakilliğinden dolayı ayrılan bir parçası olmasıyla ortaya çıkar. Ferâiz'in Fıkıh'tan ayrılması, alkolün Tıp'tan ayrılması, esmâ ilminin ilm-i ilâhîden ayrılması buna örnek olarak verilebilir. Üçüncü ve son ölçüt ise, ikincinin konularının birinciden daha husûsî olmasıdır. Tabiat ilminin farklı konuları da buna örnek olarak zikredilmektedir.¹⁰⁰³

¹⁰⁰¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 26.

¹⁰⁰² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 27.

¹⁰⁰³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 27. İznikî bu üç maddeyi kendi şerhinin başlangıcında yani hamdele kısmının hemen akabinde, Konevî'nin, ilimlerin bir kısmının aslî-ana ilimler, bir kısmının da tafsîlî-fer'î ilimler olduğunu belirten ifadesini naklettikten sonra zikretmiştir. (Bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 7a.) İznikî'den istifade ettiğini düşündüğümüz Abdurrahman Rahmi Bursevî de bahsi şerhini hemen girişinde bu üç maddeyi aynen nakletmektedir. (Bkz. Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 3a.)

Fenârî'ye göre ilimler insan idrâkinin, aklı ve bedenî potansilleriyle idrâkte müstakil olması ve olmaması bakımından da ikiye ayrılır. Bu tasnifin detaylarına aklın imkânı¹⁰⁰⁴ başlığı altında teferruatlı olarak temas edeceğimiz için onları burada tekrarlama cihetine gitmeyeceğiz. Müellif, bir başka tasnifte ise ilimleri, Hak'la veya Hak dışındaki şeylerle alakalı olmaları açısından ikiye ayırır. Konevî'den aynen aldığı bu tasnifin¹⁰⁰⁵ Hakk'a taalluk eden kısmını Fenârî, kendi içinde üç gruba ayırırken; Hak dışında herhangi bir şeyle alakalı olan kısmı bunun dördüncüsü olarak zikrederek iki tasnifi birleştirmiştir. Hak ile ilgili olan ilim, âlemin Hak ile, Hakk'ın da âlem ile irtibatını bilmekten ibarettir. Söz konusu irtibat, ilâhın me'lûh ile, me'lûhun da ilâh ile irtibatıdır. Ehlullah'a göre bu ilim, "mümkünlerin a'yânından zuhûr eden tecellîyi bilmek" diye isimlendirilir. Başka bir tanımla bu ilim, âlemin Hakk'a ve Hakk'ın da âleme taalluk edişinden sarf-ı nazar edilerek, mutlaklığı cihetinden Hakk'ı bilmektir. Bu ise bâtinî hüviyetin başka bir ifadeyle Hakk'ın zâtının ilmidir.¹⁰⁰⁶

Konevî'nin ilimleri Hak ile ve Hak dışındaki bir şeyle alakalı olmak bakımından ikiye ayırdığını ifade etmiştik. Şeyh-i Kebîr'in burada esasen vurgulamak istediği şey, bu ilim türlerinin hangisinin amele sevk ettiği. Yani, Konevî bu tasnifiyle ilimleri amele sevk edip etmeme noktasında birbirinden ayırmaktadır. İşte Fenârî, bu taksimin birinci ve ikinci kısımlarına birer madde daha ekleyerek, dört grupta incelemektedir.

Bunlardan birincisi ilmin "Zâhir" ismi cihetinden Hakk'a taalluk ettiği kısımdır. Bu ilmi bilen kişinin/âlimin; akide sahibi, ârif, müşâhede ehli olmasıyla, bu ilmin hükümlerini ve faydalarını bilmesi veya bilmemesi arasında bir fark yoktur. Bu durumda ilim, bu ilme sahip ve bunu talep eden kimsenin şöyle hareket etmesini gerektirir: Bu insanın eşyâyı mülâhazası ve bütün varlıklarla ilişkisi, ilme, itikâda ya da açık keşfe dayanan bu müşâhedenin gerçekleşmesinden önceki ilişki ve mülâhazasından farklı olmalıdır; bu durum da, bu kimsenin belirtilen hususları bilip, idrâk ettiği takdirde mümkün olabilir. Yenilenen emr/durum bu ilme mahsus olan

¹⁰⁰⁴ Bkz.: Burada, s. 315 vd.

¹⁰⁰⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*'da, "İnsan için gerçekleşen her ilmin ya Hak ya da Hak'tan başkası ile ilgili olduğu bilinmelidir," der. Fenârî de bunu alt kısımlara ayırarak izah etmiştir. [Bkz.: Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 88, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 119).]

¹⁰⁰⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 581.

ameldir. Çünkü amel bazen bâtin, bazen zâhir, bazen de ikisi beraberce olabilir. Zâhir bâtına tâbidir, çünkü ameller niyetlere göredir ve niyet de gerçekte huzûr (istihzâr/akılda tutma) ve düşünce hükümlerinden birisidir, bunlar ise ilme tâbidir, çünkü huzûr ma'lûmun ortaya çıkma talebinden ibarettir. İmin büründüğü hüküm ve vasıflar, kendisine tâbi ya da onun fer'i olan şeylere, yani amele sirayet ederler.¹⁰⁰⁷ Kişinin bu ilme sahip olması onun amele yönelttiği gibi söz konusu bilgisinin ameline yansması da doğal bir sonuçtur.

İkincisi, bâtinî hüviyetin Allah Teâlâ'ya ait olduğunun bilinmesidir. Bu hüviyet Hakk'ın zâtıdır. Eğer bu ilme sahip olan kimse, yukarıda bahsi geçen âriflerden ise, keşf, tecellî ve yakîn halinde müşâhede ettiği varlıkların sûretlerinden her birinin, Allah'ın mazhar ve tecelligâhı olduğunu bilmesi gerekir. Bununla birlikte, bu bilme halinde huzûr sahibi olması ya da zuhûr eden her şeyin, kendisine istinat ettiği gaybî-ilâhî hakîkati aklında tutması gerekir. İşte bunlar söz konusu ilmin gereği olan bir çeşit ameldir.¹⁰⁰⁸

Fenârî'nin ilave ettiği üçüncü kısım, Allah'ın zâtının bilgisi/ilmidir. Fakat bu bilgi, nazarî kuvvetin ona verdiği şeye göre gerçekleşir. Bu ilim, onu bilen kimse için (âlim), celâlî sıfatlar gibi selbî bir hüküm ya da cemâlî sıfatlar gibi icâbî bir hüküm ifade etmek zorundadır. Bunlardan hangisi tahakkuk ederse etsin, bu halin sahibinin Hakk'a teveccüh ve ibadetinin, bu ilme sahip olmadan önceki teveccüh ve ibadetinden farklı olması gerekir. Çünkü bu ilim, kişinin Hakk'a dair daha önce bilmediği bir bilgiyi ona vermiştir ve bu bilgi ya var olduğuna inandığı bir şeyi nefyetmiş veya olmadığına inandığı bir şeyi isbat etmiştir, var kılmıştır. Bu durum, Allah'ı bilmekten hâsıl olan tüm meselelerde bu şekildedir.¹⁰⁰⁹ Ârifin elde ettiği marifetin onun amelinde keyfiyet veya kemiyet gibi bazı hususlar açısından farklılığa yol açması gerekli ve kaçınılmazdır. Buraya kadar zikredilen üç kısmı Fenârî, aynı zamanda "nazarî ilimler" in kısımları olarak da telakki

¹⁰⁰⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 581; ayrıca bkz.: Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 89, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 120.)

¹⁰⁰⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 582; Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 89, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 120).

¹⁰⁰⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 582; Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 90, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 121).

etmektedir. Hatta müellif, nazar ehlinin bu üç kısmın gayesinin amel olmadığını ifade ettiklerini de belirtmektedir.¹⁰¹⁰

Fenârî'nin dördüncü grup olarak telakki ettiği kısım ise, Hak dışında herhangi herhangi bir şeye taalluk eden ilimdir. Müellifimiz bunu şöyle açıklamaktadır: Bu, açıklamaktadır: Bu, Hak dışındaki bir şeyden yeni olarak alınan, kendisini alana taalluk etmeyen veya eden; onu aşan veya aşmayan ilimdir. Binâenaleyh, bu ilme sahip olan kimse onu elde edişinde veya düşünce ve değerlendirmeyeyle ona bakışında, onu sarıh bir şekilde değerlendirmesinde yeni bir hükme ulaşmalıdır. Söz konusu hüküm, o kimseye daha önce var olmadığını zannettiği bir şeyin varlığının veya var olduğunu düşündüğü bir şeyin de olmadığını bilgisini verir. Bu şekilde ortaya çıkan delil sayesinde, o şeye itimat etmek, önceki tek bir tane ya da güçsüz olan delil ile o şeyin sabit olmasından daha güçlüdür.¹⁰¹¹

Şu hususa bilhassa dikkat çekmeliyiz ki, Konevî ve Fenârî'nin bu taksim üzerinde durmaları, ilmi amele yönlendirip yönlendirmemesi üzerinden sınıflandırmaya dönüktür. Her iki müellife göre bütün ilimlerin bu itibar ile birtakım gâyeleri vardır; bazı ilimlerin gâyesi amel iken bazısınınki sadece itikat veya onun hükümleridir.¹⁰¹² Bahsi geçen taksim şu ibarelerle Konevî ve Fenârî tarafından daha da netleştirilmiştir: "Her ilmin bir müteallıkının olması gerekir. Buna göre ilim, ya bizim kendisinde gerçek bir eserimizin bulunmadığı bir şeyi bilmektir veya bunun aksidir. Birinci tür ilmin gayesi amel değildir. Buna örnek olarak âlemin imkânını/mümkünlüğünü, cinsini, türünü, küllîliğini, cüz'îliğini bilmemizi verebiliriz. Çünkü bunların bu özellikte olmalarında, bizim herhangi bir katkı ve tesirimiz söz konusu değildir.

İçinde bizim vücûdî/varlıksal tesirimiz olan ilmin ise, gâyesi ameldir. Buna örnek olarak işlenmesi gereken vecîbeler ile kaçınılması gereken yasaklar yerine gelsin diye ilâhî hükümleri, şer'i amelleri, farklı sünnet tarzlarına göre ahlakları

¹⁰¹⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 584.

¹⁰¹¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 582; Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 90, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 121).

¹⁰¹² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 583; Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 91, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 123). Fenârî'ye göre gâye, bir şeyin talep edilen müntehâsı/neticesi demektir. O şeye ait kemâl de o nihayete ulaşmaya bağlıdır. Zira gâyeler kemâllerin işâretleridir. İlmin gayesi de ameldir. Fenârî nazar ehlinin ilmin gayesi noktasında yaptığı taksimi de buraya ilave etmektedir. Onlara göre ilim li-zâtihî/kendisi için talep ediliyorsa bu nazarî ilimdir. Eğer kendisi dışındaki bir şey için talep ediliyorsa âlî ve amelî ilimdir. (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 582-583.)

bilmeyi verebiliriz. Bu kısımdakiler daha şerefli bir şeye vesile oldukları için amaçlanırlar. Birinci kısımdaki, yani gâyesi amel olmayan ilim, zâtı için ve konusundan dolayı talep edilir. Çünkü onun konusu Hak, Hakk'ın zâtî isimleri yüce sıfatlarıdır.¹⁰¹³ Bu noktada Fenârî'nin ilm-i ilâhîyi, gâyesi amel olmayan içinde herhangi bir tesirimizin bulunmadığı kısma dahil ettiği anlaşılmaktadır. gâyesi amel olmasa bile, ilimlerin en şerefli olan bu ilmin talep edilmesi, konusunun önemi ve şerefinden kaynaklanmaktadır.

Müellifimiz, son tasnif hakkındaki görüşlerini özetlerken, ilimleri, "gâyesinin amel olması" veya "olmaması" bakımından tasnif etmenin çok da gerçekçi olmadığını itiraf eder. Hatta bu konuda Konevî'ye muhalefet ettiğini dahi söyleyebiliriz. Çünkü bilinen şey/ma'lûm yani ilim, maddî veya mücerred olmakla sınırlıdır. Her bir ilim de maddî ve mücerred olan şeylerle ve bunların hükümleriyle alakalıdır. Bu ilimlerin gâyesinin amel olması veya olmaması arasında bir fark yoktur. Çünkü ibadetler Hakk'a tazim için yapılır. Fenârî, bu hususta *Miftâhu'l-gayb*'dan şunları aktarır: "İlmin konusu ya maddede, yani cismâniyette gerçekleşmesi vacip olan bir şeydir veya onun hakkında böyle bir hüküm imkânsızdır; ya da bazen maddede meydana gelir, bazen maddeden soyutlanır. Maddede gerçekleşmesi vacip olan, ya genel anlamda herhangi bir maddede gerçekleşir; ya da belirli bir maddede gerçekleşmesi zorunludur. Mutlak anlamda "madde" diye isimlendirilen şeye mahsus ilim, ölçülerle/vezinlerle ilgili ilimdir; bu ilim rusûm ulemâsı tarafından "riyazî ilim" diye isimlendirilir. Maddenin belirlenmesinin şart olduğu konularla ilgili ilim ise, "tabîî ilim" diye bilinir. Akıl açısından maddede gerçekleşmesi imkânsız şeylere dair ilim ise, işte o, ilm-i ilâhînin müteallıklarındandır. Bazen maddede bazen de ondan soyut olarak idrâk edilen şeyler ise ilâhî isimlerin ve küllî hakikatlerin ilminin müteallıklarıdır. Bu küllî hakikatlere örnek olarak hayat, ilim, vahdet, kesret, basitlik, mürekkeplik gibi vb. şeyleri verebiliriz. Çünkü bunlar kendiliklerinde birtakım mânâlar ve hakikatlerdir; bunların özelliği, bazen mücerredlerde bazen de cismânilik ile nitelenen maddelerde bulunmalarıdır. Aksi takdirde

¹⁰¹³ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 91, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 123); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 584.

diğeri ile birlikte olan şey olur.¹⁰¹⁴

Fenârî, ilimleri ana hatlarıyla dört şekilde tasnif etmiştir. Bunlardan birincisi: İlimleri, ilm-i edyân ve ilm-i ebdân şeklinde yaptığı sınıflamadır. İkincisi: İlimlerin insanın müstakil olarak, kendi aklıyla idrâk edebileceği ve edemeyeceği şeklinde yaptığı tasniftir. Üçüncüsü: Hakk'a taalluk eden ve etmeyen ilimler olarak yaptığı tasniftir. Dördüncüsü: Gayesi amel olan ve olmayan ilimler şeklinde yaptığı gruplandırmadır. Fenârî'ye göre, ilm-i ilâhî bu sınıflamaların ilkinde yer alan dinler ilminin ilm-i zâhir adlı alt dalında yer almaktadır. Buradaki bir diğer alt dal olan ilm-i bâtında ise, müellifin Tasavvuf ve Sülûk ilmi olarak adlandırdığı ilimler bulunmaktadır.

B. İLM-İ İLÂHÎNİN TEMEL/KÜLLÎ KAİDELERİ

1. İLM-İ İLÂHÎ'NİN YÜCELİĞİ VE ÖLÇÜTLERİ

Her ilmin bir miyârı vardır. Bu ölçütlerle bu ilmin sahipleri, bâtıllarından, sağlamları çürüklerinden, yanlışları doğrularından ayırt edilir. Nazarî ilimlerde Mantık, yazılı ve sözlü ifade ilminde nahiv, şiirlerin veznini bilmemize yarayan aruz, seslerin ve durakların ölçülü nağmelerini bilmek için mûsikî, bu ölçütlere örnek olarak verilebilir.¹⁰¹⁵ Her ilim değerini, ma'lûmu ve müteallıkı vasıtasıyla kazanır. İlm-i ilâhînin konusunun, zâtı ve ihâtası bakımından Hak olması, onun en şerefli ilim olmasını sağlamıştır.¹⁰¹⁶

İznikî, ilm-i ilâhînin üstünlüğünün onun konusuna/müteallakına bağlı olduğuna şöyle dikkat çekmektedir: Hakk'ın her şeyi ilim, kudret, irâde ve vücûd bakımından zâhirî ve bâtınî olarak ihâta etmesi, bu ilmin konusudur. Aynı şekilde mesâil ve mevzûsu da şereflidir. Bu, sarîh keşf, sahîh zevk ile birlikte akl-ı selîm ve nakl-i kavîmin yardımıyla delillendirilmiş bir husustur. Bu nokta ilm-i ilâhînin

¹⁰¹⁴ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 92, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 124); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 584.

¹⁰¹⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 48.

¹⁰¹⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 48.

şerefının zirvesinde olduğunun bir göstergesidir¹⁰¹⁷ İşte bu özelliği ile ilm-i ilâhî, herhangi bir ölçüt altına giremez denilir. Müellif bu sözün, ilm-i ilâhînin ölçütlerinin çokluğu ve kânun dairesinin genişliğinden dolayı söylendiğini ifade etmektedir. Yoksa bu, ilm-i ilâhînin hiçbir ölçüsü olmadığı anlamına gelmez. Bilakis ehlullahın kâmillerine göre bu ilmin; her mertebeye, kendine mahsus tecellîleriyle bir ölçüye sahip olan ilâhî isimlerden her bir isme, semâvî ve arzî mevtına, televvün eden hallerden bir hâle, temkin makamlarından bir makama, sürekli yenilenen vakte ve çok sayıdaki şahıslara göre kanunları vardır.¹⁰¹⁸ Bu kânunların oluşumu mazbût, asılları mahfûz ve fasılları da birbirinden ayırılmış durumdadır. Bunlar sayesinde ilmî kemâl ile zuhûr demek olan fetih türleri arasındaki farklar ayırt edilir ve sûfînin müşâhedesinin sıhhati değerlendirilir.

Sûfînin kendisini bağlayan ve subjektif nitelikteki keşfi bilgisinin doğruluğunu veya yanlışlığını teşhis eden ilkeler, tahkik kaideleridir. Fenârî burada bu kaidelerin işlevine, sûfiye gelen fetihleri değerlendirme açısından temas etmektedir. Fetih türlerinden biri olan "feth-i karîb/yakın fetih", nefis mertebelerinin geçilmesinin akabinde, rûhî ve kalbî kemâlat ile zuhûr demektir. Nitekim Kur'ân'da buna "Allah'tan bir zafer ve yakın bir fetih..."¹⁰¹⁹ şeklinde temas edilmiştir. Bunun bir diğer çeşidi ise feth-i mübîndir/apaçık fetih. Bu, ruhun ve kalbin sıfatlarını yok eden ilâhî isimlerin nurlarının tecellîleriyle, velâyet makamı ile zuhûr etmektir. Mezkûr sıfatlar yok olunca sırrın kemâli ortaya çıkar. Bu türe ise Kur'ân'da "Şüphesiz biz sana açık bir fetih verdik."¹⁰²⁰ âyetiyle örnek verilmektedir. Bir başka fetih çeşidi ise hepsinin üzerinde olan feth-i mutlaktır. Bu, ehadî zâtın tecellîsi ve yaratılmış tüm şekilleri yok eden cemde istiğraktan ibarettir. Mutlak fethin Kur'ân'daki karşılığı ise "Allah'ın yardımı/zaferi ve fetih geldiği zaman..."¹⁰²¹ âyetindedir.¹⁰²²

¹⁰¹⁷ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 15a.

¹⁰¹⁸ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 7-8, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 11); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 49.

¹⁰¹⁹ Saff, 61/13.

¹⁰²⁰ Fetih, 48/1.

¹⁰²¹ Nasr, 110/1.

¹⁰²² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 49-50. Fenârî, her bir fetih türünün bir çeşit tecellîye sahip olduğunu zikretmektedir. Dolayısıyla bahsi geçen kanunlar sayesinde tecellîler de birbirinden ayrılmaktadır. Müellif, fetih türlerinin akabinde ilkâ çeşitlerini Konevî'nin eserlerinden alıntılar da yaparak ayrıntılı şekilde açıklamaktadır. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 50-51.) Aynı tavır İznikî'de de görülmektedir. Zira müellif şerhinde ilkâ, havâtır, ilhâm kavramlarını tüm kısımlarıyla birlikte, İbn Arabî, Kâşânî,

İlm-i ilâhînin kânunları fetih türlerinin birbirinden ayrışmasını sağladığı gibi kulun kalbine kendi çabası olmaksızın gelen havâtırlarla birlikte, ilkâların ve vâridlerin de birbirinden ayırt edilmesini sağlar.¹⁰²³ Şühûdî ve ledünnî ilimler yüce mertebelerin, hallerin ve makamların mensupları için gerçekleşen tecellîlerin birbirinden ayırt edilmesi de bu kanunlar vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Aynı şekilde insan, ilâhî ve melek kaynaklı sahih ilham ile itimat edilmemesi gereken, şeytânî ilham arasındaki farkı yine bu kânunlar ile tespit eder.¹⁰²⁴ İlm-i ilâhîye dâir sözü edilen kurallar ve ölçütler, bu kaide ve esasların içerdiği, tafsil, ilim, isim, ve mertebe türleri gibi şeyleri öğrenmede bir anahtar ve esas olurlar. Konevî, *Miftâhu'l-gayb*'ın girişinde söz ettiği bu kaide ve esasların ilâhî takdire ve ilâhî irâde Kalem'inin hükmüne göre yazıldığını belirtmektedir. Çünkü ona göre ilm-i ilâhînin yazıya dökülmesi bir teemmül ve tefekkür yani önce ve sonrasında gösterilmiş bir çaba ile gerçekleşmez.¹⁰²⁵ Bununla birlikte tüm ilimlerin ortak olduğu mevzû, mebâdî ve meselelere sahip olan ilm-i ilâhînin en temel ölçütleri, bizzat Konevî tarafından sistemli olarak sunulan tahkik kaidelerinde kendini göstermektedir. Muhakkikler söz konusu prensiplere göre meseleleri değerlendirmektedir. Yani onların bilgilerinin sıhhati bu kaidelerle ölçülmektedir. Hatta Dâvûd-ı Kayserî'ye göre ilm-i ilâhînin sırlarını öğrenmek için öncelikle mensuplarının üzerinde ittifak ettiği bu kural ve asılları, yani tevhid ve tahkik kaidelerini bilmek gerekir.¹⁰²⁶

Konusu Hakk'ın varlığı olan ve bu şerefli konu sebebiyle tüm ilimlerden üstün olan ilm-i ilâhî, herhangi bir kanun ve ölçütle sınırlanamaz denilse de, bu onun hiçbir kuralı ve nizâmı yoktur anlamına gelmez. Bilakis, ilm-i ilâhî, sûfînin keşfi bilgisini tahkik ve teşhis edecek birtakım küllî kaidelere bir diğer tabirle aslî prensiplere sahiptir. Bu kurallar sayesinde, sûfînin bireysel ve subjektif olan bilgisinin değeri ortaya konmakta ve ilâhî ilhâmla şeytânî ilham birbirinden ayırt edilmektedir.

Sühreverdî, Gazâlî gibi muhakkiklerin görüşlerini de naklederek anlatmaktadır. (Bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 16b-20a.)

¹⁰²³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 50. Atpazârî de mezkûr konuda fetih türlerini sayar. Ancak tanımları Fenârî ile aynı olmayıp tamamen kendine özgüdür. (Bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 9a.)

¹⁰²⁴ Bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 16a.

¹⁰²⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 8, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 11). Ayrıca bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 20b-21a; Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 9a; (müellifi meçhul), *Esrâru'ş-şühûd*, vr. 12a; Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 6b.

¹⁰²⁶ Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık*, s. 202.

2. İLM-İ İLÂHÎ'NİN TEMEL PRENSİPLERİ (TAHKİK KAİDELERİ)

Tahkik kaideleri, tasavvufî literatürde, sûfînin riyazat ve müşâhede gibi pratik yollarla ulaştığı subjektif bilgilerini, sahih-batıl, doğru-yanlış olarak değerlendirmek üzere, Sadreddîn Konevî tarafından konulmuş ilkelerdir. Bunlar, yer yer İbn Arabî'nin kitaplarında zikrettiği ilkeler olsa da onları, tahkik kaideleri adıyla, belli bir amaca dönük olarak ve sistemli bir şekilde ilk defa dile getiren sûfî, Konevî'dir. Müşâhedenin epistemolojik verileri, nazar yöntemiyle belirlenmiş olan bu kaidelerle tetkik edilmektedir. İşte bunların Tasavvuf ilmi için ehemmiyeti bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu kaidelerle sûfînin bilgisi, subjektif ve izâfî olmaktan çıkıp, herkesçe kabul edilebilir, umûmî nitelikte bir bilgi haline gelmektedir.¹⁰²⁷ Dolayısıyla bu bilgilerin dile getirildiği Tasavvuf ilmi, tahkik kaideleri sayesinde, müdevven ve müstakil bir bilim dalı olarak ilimler hiyerarşisinde yerini almıştır. Bu kaidelere Ekberî müelliflerden Konevî'nin kitapları dışında yalnızca onun takipçilerinde rastlanmaktadır. Yani bunlara husûsî olarak yer verenler genellikle Konevî takipçileridir. Bir *Miftâhu'l-gayb* şârihi olan Fenârî'de de oldukça geniş yer tutan tahkik kaidelerine Osmanlı Ekberiye müntesiplerinden olan ve daha çok *Fusûs* şârihliğiyle bilinen Dâvûd-ı Kayserî'de ise rastlanmamaktadır. Dolayısıyla bu ilkelere genellikle Konevî şârihlerinde, husûsiyetle de *Miftâhu'l-gayb* şârihlerinde rastlanmaktadır.

Konevî, bu kaidelere geçmeden önce, onların bu ilmin mensuplarına nasıl katkısının bulunacağına ve bunların nasıl meydana geldiğine temas etmektedir. Müellifin böyle bir giriş yapmasının maksadı kanaatimizce bu prensiplerden sistemli olarak bahseden ve bunlar vasıtasıyla Tasavvuf ilmini formel bilimler arasına katmayı deneyen ilk muhakkik olmasıdır. Zira Konevî'den önce de mezkûr kaidelerden bahsedilmiş olmasına rağmen, onları ilm-i ilâhînin temel kaideleri çatısı altında ileri süren ilk sûfî Konevî'dir. Müellif, ilm-i ilâhîye dair bahsettiği esasların ve ayrıntılarıyla izah edeceği kaidelerin muhtevâsının bunları anlayan kimseler için

¹⁰²⁷ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 57.

birer anahtar/miftâh ve esas olacağına dikkat çekmektedir. Çünkü bunların hepsi ulvî bir fetih ve ezeli bir inâyet ile birbirlerini açmaktadırlar.¹⁰²⁸

Konevî bu kaidelerin yazımının ilâhî meşîetin takdîri ile Kalem'in (ilâhî irade kaleminin) hükmüne göre gerçekleştiğini ifade etmektedir. Müellif, ayrıntılarıyla izah edeceği bu kaidelerde, diğer ilim mensupları tarafından da bahsedilmiş veya bazı konularda ortak terimlerin kullanılmış olma ihtimaline karşı okuyucusunu uyarılmaktadır. "Bu ilimde lafız ve ıstılah bakımından şekilci âlimlerle ortaklık vehmi veren şeyler, bu ilmin bu ıstılahla sınırlı kalması maksadından kaynaklanmaz; aksine ilm-i ilâhî mensupları ile şekilci âlimler arasında lafız ve ıstılah düzeyinde ortaklık vehmine yol açan durum, iki sebebe dayanmaktadır. Bunlardan birincisi, lafız ve ıstılahın kullanıldığı bahiste ıstılah haline gelmiş lafız, konuşanın kastettiği şey için, açıklanması istenen anlamın ifadesinde, diğer lafızlardan daha tam ve daha uygundur."¹⁰²⁹ İkinci sebebi ise Fenârî şöyle ifade eder: herhangi bir ibarede nazârî beyan ile zevke dayalı beyan arasındaki ortaklık, kastedilen mânânın bu ibarede daha açık olmasıdır. Ya da hakkında konuşulan makamın, gerek kendi düşüncesiyle hakîkate yönelen perdeli kimsenin aldığı bilgiyi ve gerekse kalbiyle yönelen kimsenin aldığı bilgiyi ihâta ediyor olmasıdır. Ancak belirtilmelidir ki, kalbiyle yönelen kimse kendisine gelen mânâyı, mânânın aslı saflığı üzere, bir çaba sarf etmeksizin keşif ile alır.¹⁰³⁰ Buraya kadar, tahkik kaideleriyle alakalı olarak genel bir çerçeve çizdikten sonra, Fenârî'nin tasnifine paralel olarak, yedi maddede ele aldığımız bu kaidelerden sırasıyla bahsedelim.

a) Varlıkta Nizâm Fikri ve Sebeplilik

Fenârî, varlıkta bir düzen ve gâyenin, sebep-sonuç ilişkisinin bulunmasından kaynaklanan illet-ma'lûl ilkesini, tahkik kaidelerinin ilki olarak saymaktadır. Bu kaideye göre, "*Bir şey, kendisine zâid olan ve gayr diye isimlendirilen bir şeyi,*

¹⁰²⁸ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 8, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 11).

¹⁰²⁹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 8-9, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 11-12).

¹⁰³⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 53.

herhangi bir şart olmaksızın, zâtı itibariyle (li-zâtihi) iktizâ ederse, bu zât devam ettiği müddetçe bu iktizâ da devam eder."¹⁰³¹

Ahmed İlâhî, bu kaide ile murad edilenin yaratmanın keyfiyetinin ve kadîm Mûcid'in isdârının/yaratmasının beyânı olduğunu dile getirmektedir.¹⁰³² Bu ilke, Hakk'ın veya herhangi bir şeyin, şartlı veya şartsız olarak iktizâ ettiği bir neticenin sürekliliğini, yani illet ve ma'lûlün birbirinden ayrı kalamayışını ifade etmektedir. Buna göre zât, yani iktizâ eden, o şeyin tam illetidir. Mâlûlün yani muktezânın ise, zâttan, yani illetten ayrı olmaması gerekir. İletin bulunduğu yerde malûlün de var olması zorunludur.¹⁰³³ Binâenaleyh, zâtle beraber olan şey yok olmaz. Çünkü zât, onun lâzımıdır. Eğer lâzım devâm etmezse, melzûm da yok olur ve luzûm diye bir şeyden söz edilemez.¹⁰³⁴ Abdurrahman Bursevî bahsi geçen iktizâ ve iltizâmı Kalem-i A'lâ örneği üzerinden anlatmaktadır. Buna göre, Hak, Levh'in varlığı için Kalem-i A'lâ'yı şart olarak iktizâ ederse, Levh, bu şart devam ettiği sürece var olmaya devam eder.¹⁰³⁵ Yukarıda da bahsettiğimiz gibi bu kaide, Hak-âlem münâsebetinin illet-ma'lûl ilişkisi şeklinde olduğunu ve bu ilişkinin sürekli devam ettiğini açıklamaya dönüktür. Bu durumda, Hakk'ın bizâtihi kâim olan vücûdu, mevcûdatın vücûdunu da kâim kılmaktadır.¹⁰³⁶ Mevcûdatın varlığı, Hakk'ın varlığına istinat etmekte ve onunla var olmaktadır.

Acaba, Hak ile mevcûdat arasındaki bahsi geçen illet-ma'lûl ilişkisi, Hakk'ın ihtiyarının önüne geçebilir mi? Müellif bu soruyu Hakk'ın sıfatlarının işlevsiz kalmasının mümkün olmamasıyla cevaplamaktadır. Çünkü Hakk'ın sıfatları muattallıktan münezzehtir. Onun esmâ ve sıfâtının tecellî etmesiyle gerçekleşen celâ ve isticlâsının kemâli, Hak ile âlem arasında tabiri caizse bir "zorunlu bir bağımlılığı" gerektirir ve Hakk'ın iradesi bu bağımlılığı ortadan kaldırmaz. Hakk'ın bilinmeyi sevmesinden kaynaklanan celâ ve isticlânin kemâline duyduğu muhabbet, onunla mahlûkat arasındaki bu ilişkiye yol açmaktadır ki, buna daha ileride, "aslî muhabbet ve yaratma" bahsinde temas edeceğiz.

¹⁰³¹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 12, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 14); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 76.

¹⁰³² Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 46a.

¹⁰³³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 77.

¹⁰³⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 78.

¹⁰³⁵ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 8b.

¹⁰³⁶ Fenârî, *Risâle fî beyân vahdeti'l-vücûd*, vr. 84b.

Sebeplilik ilkesi olarak adlandırdığımız bu kaidenin üç durumu bulunmaktadır: Bunlardan birincisi *bir şeyin bir başka şeyi şartsız olarak iktizâ etmesidir* ki, bunu yukarıda açıkladık. İkinci durum ise şöyledir: "*Bir şey, bir başka şeyi bir veya daha fazla şart ile (şartlı) iktizâ ederse, şart devam ettiği müddetçe o şey de devam eder.*" Yani bu iktizânın varlığı söz konusu şartta veya şartlara bağlıdır.¹⁰³⁷ Kaidenin üçüncü yönü ise bu şartın *sübûtî bir durum veya selbî bir nispet olması veya zihinde her ikisinden mürekkebe olarak bulunabilmesi, aynı zamanda hükmü sonlu ve muvakkat, ya da belirsiz ve sonsuz olabilmesidir.*¹⁰³⁸

Fenârî kaidedeki üç durumun her birini örnekler vererek izah etmektedir. Bir şeyin bir başka şeyi tek bir şartla iktizâ etmesi: Bir unsurun tabiatının kendisinden ayrılması şartıyla, kendi merkezine doğru hareketini gerektirmesinde görülmektedir. Bu hareket, o şart var olduğu sürece devam eder.

Bir şeyin bir başka şeyi birden fazla şartla iktizâ etmesi: İnsânî, mizâcî, terkebî cem'iyet şarttır ve kendisi üzerindeki mertebeyi iktizâ eder. Yani birden fazla unsurdan oluşan şartlar bütünü, iktizâ konusunda aynı etkiye sahiptir. Bursevî, çok sayıda şartın bulunmasına örnek olarak, Hakk'ın bir varlık için diğer mevcûdatı şart koşmasını vermektedir. Hatta buna "vücûdî şartın ta'mîmî/umûmileştirilmesi" adını vermektedir.¹⁰³⁹

Kaidenin üçüncü yönü ise bu şartın *sübûtî bir durum veya selbî bir nispet olması veya zihinde her ikisinden mürekkebe olarak bulunabilmesi, aynı zamanda hükmü sonlu ve muvakkat, ya da sürekli ve sonsuz olabilmesidir.*¹⁰⁴⁰ Sübûtî veya selbî şartta örnek olarak, güneş ışığının duvara yansması verilir. Ufugun altından yükselen güneşin ışığının duvara yansiyabilmesi için, güneşin en azından duvarla aynı hizaya gelmesi ve arada da ışığı engelleyici bir şeyin olmaması gerekir. Bahsi geçen şartın hükmünün sonlu ve muvakkat olmasına örnek ise dünya hayatı, kabir

¹⁰³⁷ Fenârî bahsi geçen kaidenin tesir-teessür ilişkisi için de geçerli olduğuna temas etmektedir. Buna göre bir eserin varlığı müessire bağlı ise, bu müessir devam ettiği müddetçe o eser de devam eder. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 464.)

¹⁰³⁸ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 12, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 14); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 80-81.

¹⁰³⁹ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 8b.

¹⁰⁴⁰ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 12, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 14); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 80-81

hayatı, haşır-neşir ve bazı insanların geçici olarak cehenneme atılması; sürekli ve sonsuz olana örnek de cennet hayatıdır.¹⁰⁴¹

İznikî bu kaidedeki bazı yorumları sebebiyle Fenârî'yi eleştirmektedir. İznikî'nin üç maddede zikrettiği bu eleştirilerden birincisi: Fenârî'nin mezkûr kaidedeki "şartın, zâid bir şart" olduğunu söylemesidir. İkincisi: Hakk'ın bir şeyi yaratmadan önce onu "şey" diye vasıflandırmasının¹⁰⁴² Fenârî tarafından yanlış yorumlanmasıdır. Üçüncüsü: Fenârî'nin Konevî'nin koyduğu kaideyi kelâmcıların ve filozofların ilkeleri üzerine inşâ ederek açıklamasıdır.¹⁰⁴³

Fenârî'nin bu kaide ekseninde odaklandığı bir diğer husus ise illet ve ma'lûlün birbirine muhtaçlığının olup olmamasıdır. Bir şey hüviyeti yönünden bir durumu gerektirirse, ona bizâtihi muhtaç olur mu? Eğer onu gerektirmeyecek olursa ondan müstağnî olur mu? Müellif, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ından nakillerle buradaki her iki durumun da geçersiz olduğunu vurgular. Zira iktizâ, muhtaçlığı gerektirmez. Eğer gerektirseydi, her bir illetin ma'lûlüne muhtaç olması söz konusu olurdu. Aynı şekilde her bir mevsûf kendisi için lâzım olan sıfatına muhtaç olurdu ki, bu devre/teselsüle yol açacağı için muhaldir. İkinci sorunun cevabı ise zâtî zorunluluğun bulunmamasının, zâtî istiğnâyı (müstağnîlik) gerektirmemesidir. Yani bir şey bir başka şeyi gerektirmiyorsa, bu şey, ondan müstağnîdir anlamına gelmez. Zira iktizâ ve müstağnîlik hâricî bir sebeple olabilir. Aksi takdirde her ârız için geçerli olur. Müellif burada konuyu yaratılmış ve yaratıcı arasında bu açıdan bir ilişki olup olmadığına getirir. Ona göre devamı ancak Hakk'ın devamına (varlığına) bağlı olan varlık, onun devamı ile devam eder. Buna örnek olarak, "akıllar (el-ukûl)" olarak isimlendirilen yüksek ruhlar, "külli nefis" olarak isimlendirilen Levh-i Mahfûz ve yaratıcısı ile arasında herhangi bir vasıta bulunmayan hareketler ve olaylar verilebilir.¹⁰⁴⁴ Astronomi ve Astroloji ilimlerine göre, gezegenlerin, feleklerin ve birçok gök cisminin, birbirleriyle oldukça hassas bir ilişkisi ve aralarında çekim

¹⁰⁴¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 80-81.

¹⁰⁴² Fenârî, tüm mümkünlerin vücûda gelmeden önce, Hakk'ın ilmindeki sübût hallerinin, Hak Teâlâ tarafından "şey" olarak isimlendirildiğini belirtmektedir. Onun bu konudaki delili ise "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz ona 'ol' dememizdir. O da olur." (Nahl, 16/40) âyetidir. (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 79-80.)

¹⁰⁴³ İznikî'nin söz konusu kaide üzerinden Fenârî'ye yaptığı eleştiriler ve bunların gerekçeleri için bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 26b-27b.

¹⁰⁴⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 84-85.

kuvvetleri bulunmaktadır. Âlemin unsurları veya teşekkülünün vâsitaları olarak değerlendirebileceğimiz bu gök cisimlerinin varlıkları da birbirine bağlıdır veya birbirleriyle paralel olarak var olmaktadır. Mesela Arş-Kürsü bir ikili iken, Levh-Kalem bir başka ikilidir. Fenârî söz konusu varlıkların mevcûdiyetylerinin bu kaideye dayandığına temas etmektedir. Zira birbirine bağlı olan unsurlar birinin varlığı söz konusu olduğu müddetçe diğeryinin de var olması şeklinde tezâhür etmektedirler. Bu cisimlerin sadece varlıkları değil yanı sıra sahip oldukları devrî hareketler de bir bağımlılık/birbiri için gereklilik ilişkisi oluşturmakta ve âlemdeki nizâmın devam etmesine katkıda bulunmaktadır.¹⁰⁴⁵

Fenârî aynı hususu İşrâkîlerin nurlar arasında olduğunu farz ettiği gereklilik ilkesine temas ederek örneklendirmektedir. Nitekim İşrâkîlere göre tesirin devamı, eseri kabul edecek kâbilin devamlılığını gerektirir. Buna göre nurların nuru/nûru'l-envâr ve kâhir nurlar ile onun gölgeleri ve mücerred ışıklar (el-azvâ) dâimî ve ezelfidir. Burada nurlar arasında olan hiyerarşik sıralamada, en üstteki nuru'l-envâr bunun yansımalarının görüleceği kâbilleri iktizâ etmektedir ve bu sayede nurlar arasındaki bu tertip, dâimîlik özelliği kazanmaktadır.¹⁰⁴⁶

Burada özetle belirtmeliyiz ki, bu kaide varlıktaki nizâmı ve sebep-sonuç ilişkisini en iyi izah eden ilkelerden birisidir. Buna göre, bir şey, bir şeyi zâtı itibariyle iktizâ ederse, bu zât devam ettiği müddetçe, bu iktizâ da devam etmektedir. Muhakkikler, kâinatın ve eşyânın düzenin bu kaideye dayandığını belirtmektedirler. Nitekim tüm mevcûdatın varlığı, Mutlak Varlık olan Cenâb-ı Hakk'a dayanmaktadır. Dolayısıyla Hakk'ın varlığı olmaksızın, bu mevcûdatın varlığından bahsedilmesi söz konusu olamaz.

b) Bir Şeyin Kendisine Zıt Bir Şeyi Meydana Getirmemesi

Bir şey, kendisine zıt ve kendisini nakzeden bir şeyi meydana getirmez; bu, manevî, rûhânî, unsurî, gayr-i unsurî ve tabiî türlerindeki neticesinin farklı sûretleri

¹⁰⁴⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 465.

¹⁰⁴⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 465. İşrâkîlikte ışıklar arasındaki hiyerarşik düzen, nuru'l-envâr, mücerred nur vs. hakkında bkz.: Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 133 vd.

*için geçerlidir. Ancak bu zikrettiğimiz şeyin kendisinden zıt ve farklı bir şey meydana getirmeyişi, hiçbir şart olmaksızın ve muhakkiklerin bildiği vech-i hâss/özel yön itibariyle böyledir.*¹⁰⁴⁷ Konevî'nin zikrettiği bu kaide, zuhûru açıkladığı gibi, yaratmayı muhakkiklerin anladığı ve ifade ettiği şekilde izah etmektedir. Söz konusu yaratma, yoktan yaratma tarzında değildir. Bu noktada Konevî gibi Fenârî'nin de kullandığı tabir *ismâr/ürün verme* kavramıdır. Müellifimiz bu ismârın ya doğrudan sirâyetle ya da vech-i hâss denilen özel bir yön ile gerçekleştiğini belirtmektedir.

Bir şeyin meydana gelmesi onun hüviyeti açısından herhangi bir farklı yön veya itibarla değil, bilakis doğrudan sirâyetle gerçekleşir. Bunu açıklayan en güzel örnek çocuğun huy, ahlak ve kemâlâtı babasından doğrudan almasıdır. Bunu Hz. Peygamber "Çocuk babasının sırrıdır"¹⁰⁴⁸ sözüyle ifade etmiştir. Bu ismâr yani yaratma, bir çekirdeğin gelişip ağaç haline gelmesi, "bir" sayısının diğer sayıları meydana getirmesi veya güneşten ışınların çıkması örneklerinde olduğu gibi, "bir" şeyin kendisinden "şeyleri" meydana getirmesidir.¹⁰⁴⁹ Bu ismârda ise meydana gelen, kendisini oluşturan zıt veya onu nakzeden bir şey olamaz. Fenârî bu durumu, "Her şey kendi şâkilesine/yapısına göre amel eder"¹⁰⁵⁰ âyetiyle irtibatlandırır. Yani bir kimseden, onun zıddı ve nakîzi değil, ona uygun ve onun bir benzeri meydana gelir (ismâr).

Düşünürümüze göre bir şeyden meydana gelen ürün/semere, ondan hâsıl olmuş bir eserdir. Bu eser aynı zamanda o şeyin küllî veya cüz'î lâzımıdır. Bir şeyin lâzımının o şeyin kendisinden farklı olması ise düşünülemez. Bir başka deyişle, lüzûm tahakkuk ederse, ismâr da tahakkuk eder ve semere de bu lâzıma uygun olarak meydana gelir.¹⁰⁵¹

Konunun teorik olarak izahından sonra müellif sözü manevî nikahlara getirir ki, nikah mertebeleri konusunda da zikrettiğimiz üzere, dört mertebeden ibaret olan her manevî birleşimden bir ürün/doğum (veled) ortaya çıkar. Hatta İznikî'ye göre bu

¹⁰⁴⁷ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 12, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 14).

¹⁰⁴⁸ Bkz.: Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, c. II, s. 450.

¹⁰⁴⁹ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 282.

¹⁰⁵⁰ İsrâ, 17/84.

¹⁰⁵¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 89.

nikahlar olmaksızın ismâr da söz konusu değildir.¹⁰⁵² Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da şudur ki, kaide de geçen *manevî, rûhânî, unsurî, gayr-ı unsurî ve tabîî* türlerin her biri, bir nikah mertebesine işaret etmektedir. Bu nikah mertebeleri; 1. Manevî nikah, 2. Ruhânî nikah, 3. Unsurî nikah, 4. Gayr-i unsurî nikah, 5. Tabîî (İnsana mahsus) nikah olmak üzere beş çeşittir.¹⁰⁵³

Burada bahsedilen dört nikahtan ilkinde esmâî hakikatlerin birleşiminden, ilimde taayyün etmiş hakikatlerin sûretleri meydana gelmektedir ki, bu mânevî nikaha tekâbül eder. Rûhânî olan ikinci nikahta mânâ ve hakikatlerin birleşiminden, kendiliklerinde taayyün etmiş ruhların sûretleri meydana gelmektedir. Unsurî olan üçüncü nikahta ruhların birleşiminden misâl âleminin sûretleri meydana gelmektedir. Gayr-ı unsurî olan dördüncü nikahta basit cisimlerin birleşiminden müvelledâtın sûreti oluşmaktadır. Tabîî olan beşinci nikah ise insana mahsustur. Bütün bu zikredilenlerde geçerli olan kaide, bir şey ile meydanâ getirdiği ürün arasında mâhiyet bakımından uyum ve benzerliğin bulunmasıdır.¹⁰⁵⁴

Kutbeddînzâde İznikî, bu kaidenin şerhinde de Fenârî'yi eleştirmektedir. O, Fenârî'nin kaideyi bir şeyin hüviyeti açısından bir şeyi meydana getirmesinin doğrudan sirayetle gerçekleştiğine dair yorumunu uygun bulmamaktadır. Zira İznikî'ye göre Hak, hüviyeti yönünden tam mutlaklık özelliğindedir ve bu husûsiyetle onun herhangi bir şeyi îcâd ve ismâr etmekle vasıflanması doğru değildir.¹⁰⁵⁵

Yukarıda belirttiğimiz bir diğer ismâr/meydana getirme yolu ise yalnızca muhakkiklerin bildiği özel yön (vech-i hâss) ile gerçekleşmektedir ki, bu ismâr yukarıdakilerden hiçbirisine benzemez, onlardan tamamen farklıdır. Fenârî bu tarz ismâra çocuğun, babasının huy ve özelliklerinin tamamen tersi huy ve özelliklerle doğmasını örnek olarak verir.¹⁰⁵⁶ İznikî'nin Fenârî'yi eleştirdiği hususlardan bir diğeri de bu örneğin vech-i hâss ile meydana gelen ismâra tam delâlet etmemesidir. Zira ona göre, buradan vech-i hâss ile bir şeyin zıddının meydana gelebileceği

¹⁰⁵² İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 27b.

¹⁰⁵³ Fenârî'nin herhangi bir açıklama yapmaksızın saydığı nikah mertebelerinin söz konusu türlere işaret ettiğini Atpazârî şerhinden öğrenmekteyiz. (Bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 11a.)

¹⁰⁵⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 89.

¹⁰⁵⁵ İznikî'nin eleştirileri hakkında bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 28b.

¹⁰⁵⁶ Fenârî bahsi geçen örneği açıklama sadedinde "ölüden diri çıkar" (En'âm, 95) âyetini, mü'min birisinden kâfir birisinin doğmasını zikretmektedir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 87.)

anlaşılmaktadır.¹⁰⁵⁷ Muhakkikler, bu durum ekseninde varlığın Hak ile doğrudan kurduğu irtibata temas etmeyi hedeflemişlerdir. Zira Hak-âlem ilişkilerinde iki tür bakış açısı dikkat çekmektedir. Kelâmcılara ait olan birinci anlayışa göre, Hak ile âlem arasında mutlak farklılık esastır. Buna göre Hak, âlemi yoktan yaratmış, yarattıktan sonra da Hak ile âlem arasındaki ilişki kopmuştur. Muhakkiklerin savunduğu görüşe göre ise, Hak ile âlem arasında bir tür süreklilik ilişkisi bulunmaktadır. Bu anlayışta, yoktan yaratıcı Hak fikrinin yerini, tecellî veya zuhûr eden Hak fikri alır. Buna göre Hakk'ın varlığından belirli bir şekilde ortaya çıkmış olan âlemin onunla ilişkisi devam etmektedir.¹⁰⁵⁸

Bahsi geçen ilişki, Konevî'nin tabiriyle vech-i hâss/özel yön ile gerçekleşmektedir. Vech-i hâss, her bir mevcûdun tertip ve vasıtalar silsilesi dışında kendisiyle Hakk'a dayandığı bir özelliktir. Bu, bir bakıma o varlığın vahdet, vâciplik, feyiz alma nitelikleridir. Bu nitelikler Hakk'ın husûsiyetlerine benzediği için mevcûdun, Hak'tan vasıtasız olarak feyiz alması vech-i hâss sâyesinde mümkün olur.¹⁰⁵⁹ Vech-i hâss, muhakkiklerin Hak-âlem ilişkisinin sürekli ve doğrudan olması özelliğini izah etmede büyük bir ehemmiyete sahiptir ve her bir varlığın Hak ile "ortak" bir başka deyişle ona uygun yönlerini ifade eder. Bu da yaratmada zıt ve nakzedici bir şeyin meydana gelmeyeceğini ispatlar. Vech-i hâss, "Sahih Marifeti Elde Etme Yolları"¹⁰⁶⁰ konusunda müstakil olarak inceleneceği için burada bu kadar ma'lûmatla iktifâ etmeyi uygun bulmaktayız.

İslâm filozoflarıyla birlikte, Konevî'nin başı çektiği muhakkik sûfîlerin zikrettiği *Bir'den bir çıkar* kaidesi işlemekte olduğumuz kaideye muvâfıktır ve âdetâ konunun başka bir tabirle ifadesidir. Zira Hak birdir ve zıddı olan çokluğun kendisinden sudûr etmesi düşünülemez. "Bir-Çok İlişkisi" konusunda ayrıntılarıyla

¹⁰⁵⁷ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 29a.

¹⁰⁵⁸ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 283.

¹⁰⁵⁹ Fenârî, Hz. Peygamber'in "Benim Allah'la öyle bir vaktim var ki, ne mukarreb bir melek ne de bir nebî oraya sığar" (Bkz.: Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. II, s. 156.) hadîsini bu özel yöne (vech-i hâss) matûf olarak değerlendirmektedir. (Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 93.)

¹⁰⁶⁰ Bkz.: Burada, s. 322 vd.

ele aldığımız bu kaideye göre, Hak'tan sâdır olan ilk şey, genel varlık tecellîsi olarak da nitelenen "umûmî varlık"tır (el-vücûdu'l-âmm).¹⁰⁶¹

Fenârî'ye göre, bir şeyin kendisine zıt ve kendisini nakzeden bir şeyi meydana getirmesi, ismâr etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla bir şeyden ona benzer ve münâsip bir şeyin sâdır olması gereklidir. Bu ismâr ise, muhakkiklerin vech-i hâss olarak ifade ettikleri bir tarzda gerçekleşmektedir. Bu kaideye göre, Hak ile âlem arasındaki irtibatta münâsebet/uygunluk esastır. Bir diğer tabirle, Hak'tan ona uygun olmayan bir şeyin sudûr etmesi söz konusu değildir. Bununla birlikte bu münâsebet, vech-i hâss diye tabir edilen "doğrudan" bir ilişki şeklinde gerçekleşmektedir.

c) Yaratmanın Yenilenmesi: Tecellîde Tekrarın Olmaması

Herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey meydana gelmez; aksi takdirde varlık, bir hakîkatte ve bir mertebede aynı tarzda iki defa zuhûr etmiş, meydana gelmiş olur ki, bu tahsîlü'l-hâsıla/meydana gelmiş bir şeyi tekrar üretmeye yol açar; hakîkî fâil olan Allah, böyle bir şeyi yapmaktan münezzehtir.¹⁰⁶² Muhakkikler tarafından "*tecellîde tekrar olmaz*" şeklinde ifade edilen bu kaideyi Fenârî, zamanın her an yenilenmesi üzerinden, eşyâdaki dâimî teceddüdü açıklamak sûretiyle şerh etmektedir. Ona göre zamanın aslı, diğer esmâî nispetler gibi nisbî ve ma'kûl bir hakîkattir. Hükümleri; ruhlar âlemi, misâl âlemi gibi her âlemde varsayılan takdirlere göre belirlenir. Bu takdirler ise mümkünlerin "ayn"larına (a'yân), bu a'yânın ahkâmına, eserlerine, esmâ ve mazharlarına göre taayyün eder. Bunlar ise sürekli yenilenme halindedir. İşte ilâhî şe'nin her an yenilenmesi de bu şekildedir. "O her gün bir şe'ndedir/iştedir."¹⁰⁶³ âyeti bu yenilenmeyi ifade eder. Zirâ âlem, her nefeste, Hakk'ın kendisini bâkî kılan vücûd ile desteklemesine ihtiyaç duymaktadır. Eğer bu destek olmazsa adem, her bir mümkinden ademî-imbânî nispetin hükmünü talep eder ve bunun bir neticesi olarak da a'yân yokluğa meyleder. Bu ihtimalden dolayı, her nefeste bâkî olmayı gerektiren cem'î, ehadî tercih hükmü gerekli olur.

¹⁰⁶¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 90, Fenârî bunu *Misbâhu'l-üns*'ün değişik konularında tekrar tekrar vermektedir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 92, 191, 526, 560.)

¹⁰⁶² Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 13, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 15); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 98.

¹⁰⁶³ Rahman, 55/29.

Fenârî, zamanın aslının sürekli yenilenme halinde olması ve Hakk'ın her nefeste a'yânı vücûd ile desteklemesinden hareketle, vücûdun ve ona bağlı olan şeylerin yenilenmesi gerektiğini söyler ki, burada müellifin dikkat çektiği husus, bahsedilen şeylerin tekrar etmeyip, yenilenmesidir.¹⁰⁶⁴ Bu ilke, aynı zamanda Hak ile âlem arasındaki sürekliliğe dayanan ilişkiyi, yani birinci kaideyi bir başka yönden açıklar mâhiyettedir. Buna göre âlem Hakk'ın her an kendisini varlık tecellîsiyle desteklemesine muhtaç durumdadır.

Çalışmamızın "Bir-Çok İrtibatı" başlığı altında temas ettiğimiz ve nisbeten geçen konuda da değindiğimiz "Bir'den bir çıkar" ilkesi de tecellînin tekrar etmediğinin bir delilidir. Zira buna göre Hak'tan yalnızca vücûd-ı âmm denilen genel varlık tecellîsi çıkar. Bu ise farklı ve sonsuz kâbillerde, farklı ve sonsuz görünümler olarak tezâhür eder. Yani kesret olarak görünen şeyler, ya da tecellîlerde görünen farklılık, kâbillerin isti'datlarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Halbuki, Hak'tan dâimî olarak, yalnızca genel varlık tecellîsi çıkmaktadır.

Fenârî, sürekli olan bu varlık tecellîsini, eşyâda dâimî olarak gerçekleşen ictimâyla izah etmektedir. Buna göre, bir varlığın zuhûra gelebilmesi için ictimâî (birliktelik) nispetin bulunması şarttır. Nitekim zuhûrun sebebi, cem'iyet ve teellüften/bir araya gelmeden ibarettir. Mesela basit cisimlerin birleşiminden müvelledât-ı selâsenin (maden, bitki, hayvan) sûretleri doğar. Her maddî te'lifin aslı ise manevî-gaybî bir birleşmedir. Her tür birleşme bir terkiptir ve bu terkipten bir ürün meydana gelir. Fenârî, her bir makam ve hazretteki terkiplerin nihayetsiz olduğunu ve dolayısıyla, söz konusu terkiplerin neticeleri olan sûretlerin de onlar gibi nihâyetsiz olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁶⁵ Özetle, tecellîde tekrarın olmayışı, her ân sonsuz sayıda ictimânın gerçekleşmesi ve bunun sonucunda sonsuz sayıda sûretin ortaya çıkmasına bağlıdır.

Bu kaide bağlamında muhakkiklerin gelmek istedikleri nokta, Hakk'ın bir şahıs için, ya da iki şahıs için tek sûrette iki kere tecellî etmeyeceğidir.¹⁰⁶⁶ Söz

¹⁰⁶⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 99.

¹⁰⁶⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 36, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 47); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 351.

¹⁰⁶⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s.101. Muhakkiklerin anlayışına göre tecellîde tekrar olmaz. Binâenaleyh, Hak bir şahsa iki sûrette veya iki farklı şahsa tek sûrette asla tecellî etmemiştir. Tecellînin her an

konusu kaide, sūfîlerin sülûklerinde karşılaştıkları hal ve tecellîlerin çeşitliliği başta olmak üzere, sūfîlerin kendi iç dünyalarında yaşadıkları değişim ve çalkantıları da izah etmede bir genel çerçeve konumundadır. Zirâ kaidede Hak bir veya iki şahıs için, bir sûrette iki defa tecellî etmemiştir, muhakkak bunların arasında bir çeşit farklılık bulunmalıdır, denmektedir. Nasıl ki âlem her nefeste yani, her anda sürekli yenileniyorsa, sūfînin hallerinin ve karşılaştığı tecellîlerin sürekli yenilenip başkalaşması da birbiriyle örtüşür niteliktedir.¹⁰⁶⁷

Tecellîde tekrarın olmayışı, Hakk'ın varlık verdiği âlemlerle irtibatının her an canlı ve dinamik bir ilişki olduğunu göstermektedir. Zira, Hak, dâimî olan genel varlık tecellîsi ile her nefeste a'yâna vücûd vererek onu kâim kılmaktadır. Bunun yanı sıra eşyâda sürekli olarak vâkî olan ictimâ da her anda bir tecellînin gerçekleştiğinin ve dolayısıyla, sürekli bir oluşun meydana geldiğinin bir işaretidir.

d) Vücûdun İki İtibarı: Zâhirlîk ve Bâtınlık

Konevî'nin sözünü ettiği tahkik kaidelerinden bir diğeri de her bir varlığın "varlık" özelliği kazanmasında rol oynayan zâhirlîk ve bâtınlık yönü ile ilgilidir. *Çokluğun ve çok olanın varlığına sebep olan şey, hüviyeti itibarıyla bulunduğu hâl üzeredir. O şey, herhangi bir zuhûr ile taayyün etmez ve müşâhede sâhibi için görünen hiçbir yerde temeyyüz etmez.*¹⁰⁶⁸ İfadelerden de anlaşıldığı üzere Konevî'nin zikrettiği bu ilke oldukça kapalıdır. Atpazârî'nin izahıyla kaidenin mânâsı şudur: Çokluğun zuhûrunda sebep olan şey, hüviyeti yönünden, tüm husûsî itibarlardan soyutlanmış olarak, olduğu hâl üzeredir. Yani yalnızca sebeptir. Herhangi bir zuhûrta taayyün etmediği gibi, herhangi bir cüz'îye bakan kimse için de histe temeyyüz etmez. Çünkü onun sebebiyet olma özelliği, muayyen bir zuhûrta taayyününü gerektirmez.¹⁰⁶⁹ Fenârî izah edilmeye çalışılan teorinin bağlamını küllî, esmâî, ilâhî veya kevnî hakikatlerin, rûhânî taayyünlerin sebebi olması şeklinde ifade etmektedir.

yenilenmesi, "teceddüd-i emsâl/misâllerin yenilenmesi" tabiriyle de ifade edilmiştir. [Daha fazla bilgi için bkz.: İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 156-157, (*Fusûsu'l-Hikem*, trc.: Ekrem Demirli, s. 169-170.)]

¹⁰⁶⁷ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 294.

¹⁰⁶⁸ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 13-14, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 15); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 101.

¹⁰⁶⁹ Atpazârî, *Misbâhu'l-Kalb*, 11b.

Rûhânî taayyünler ise cismânî taayyünlerin sebepleridir. Binâenaleyh, küll'de/tümelde müessir olan; ehadî, iradî teveccüh ile ve kâbillerin taayyünlerine göre taayyün etmiş zâtî tecellîsi ile Hak Teâlâ'dır. Her bir küllî-ehadî tecellî ise cüz'iyâtının ve taalluklarının nispetlerinin zuhûru için bir sebeptir. Bu onun zuhûrla taayyün etmeyen sebebliği/sebebiyeti açısından gerçekleşir. Herhangi bir şeyin zuhûru ile taayyün etmez. His âleminde, bakan kimse için görünen hiçbir yerde temeyyüz etmez. Fenârî buraya kadar izah ettiklerinin farklı bir yönüne de temas etmektedir. Öncelikle o, herhangi bir zuhûrla taayyün etmeyen şeyin, sebeblik yönü üzerinde durmuştu. Oysa, herhangi muayyen bir zuhûrla taayyün etmeyen şey, (yani zuhûrun sebebi) bizâtihî taayyün eder. Bu taayyün de küllîlik yönüyle birlikte, bâtnlık mertebelerinde gerçekleşir. Bu noktada, o sebep, akıllar ve küllî nefesler gibidir.¹⁰⁷⁰

İznikî, söz konusu kaidede diğer şârihlerden farklı olarak, varlıkların zuhûrundaki husûsiyeti izah etmektedir. Ona göre Konevî'nin bu prensiple kastettiği şey şudur: Hak, mahlûkatı, celâ ve isticlasının kemâlinin zuhûrunu murat ettiği zaman yaratmıştır. Bu, onun tüm kâinata yayılmış olan ehadî tecellîsidir. Bu tecellî mazharlara göre husûsîleşir ve yenilenir. İznikî'ye göre bu husûsîleşme o şeyin yalnızca tek bir taayyünle zuhûr etmediğine de işaret etmektedir. Buna örnek olarak içindeki bir damlanın durumuna bakarak okyanusun anlaşılamayacağıdır. İşte *bakan kimse için görünen hiçbir yerde temeyyüz etmez/lâ yetemeyyüzü li nâzırin fi manzûrin*, ifadesinden maksat, o şeyin muayyen, cüz'î ve husûsî zuhûrunun o şeyin tümel yönünü karşılamamasıdır.¹⁰⁷¹

Varlıkların zuhûrunda sebep konumunda olan şeyin mâhiyetini izah ettiği bu kaidede Fenârî, mezkûr zuhûra ilişkin, muhakkiklerin üzerinde durduğu ve kendisinin de eserinde pek çok yerde temas ettiği bazı bilgiler vermektedir. Fenârî'nin Konevî'ye ait bir Fatihâ Sûresi tefsiri olan *İ'câzü'l-beyân*'dan aldığı ve beş

¹⁰⁷⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 103; Atpazârî, *Misbâhu'l-Kalb*, 11b. Fenârî, sebep olan bu şeyi aynı zamanda genel varlığa (vücûd-ı âmm) benzetmektedir. Genel varlık, hissi cüz'iyâtın zuhûrunda sebep olmakla birlikte, herhangi bir zuhûrla taayyün etmez, bilakis zâtıyla taayyün eder. Bu, onun umûmîliğiyle beraber hakikatleri birleştirme özelliğinden de kaynaklanmaktadır. Genel varlığın mezkûr sebeple bir diğer benzerlik yönü de tıpkı onun gibi bâtnlık mertebelerinde aklî ve nefesî taayyünle taayyün etmesidir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 103.)

¹⁰⁷¹ İznikî bu tahkik kaidelerinin şerhinde Fenârî'nin ifadelerini yeterince açık bulmamış ve bazı izahatlarda bulunmuştur. (Bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 32b.)

maddede toplanmış olan hususlar özet halinde şunlardır: 1. Mevcûdatın tamamı, ilâhî isimlerin tecellîlerinin sûretleri, aslî durumları ve ilmî nispetlerinin mazharlarıdır. Bir şeyin sûreti ise onun kendisiyle zuhûr ve taayyün ettiği şeydir. 2. Her bir şeyin sûret ve şahitlikten oluşan bir zâhiri, ruhu, mânâsı ve gaybından oluşan bir bâtını vardır. Tüm sûretlerin "Zâhir" ismine, tüm hakikat ve mânâların ise "Bâtın" ismine nispeti vardır. 3. Her bir varlık; mânâsı, rûhâniyeti veya her ikisi bakımından, sûretine - mertebe ve üstünlük noktasında- takaddüm eder. Yine her sûret için, ilim yönünden - nüzûl halinde değil de, urûc halinde iken- bir evvelik de söz konusudur. Aynı zamanda bu sûretin cüz'î, insânî ruhların mecâzî inşâdan sonra taayyün etmesi yönünden de evveliyeti vardır. 4. Âlem emir ve halk/yaratma mertebeleri arasında sınırlandırılmıştır. Halk âlemi, alt unsurdur ve emir âlemine tâbidir. 5. Nur olan ilm-i ilâhînin iki nispeti vardır: a) Zâhirî nispet, b) Bâtınî nispet. Zâhir nispet, tafsîlî vücûdî sûretlerden ibarettir ve hissedilen/mahsûs nûr bu nispetin hükmüdür. Bâtınî nispet ise, nûrun ve zâhir vücûdun ruhunun mânâsıdır, bu da gaybî, küllî hakikatleri ve mânâları açıklar. Buradan da onun kendisi, vahdeti ve aslı bilinir ki, bu da Hakk'ın ta kendisidir. Hakk'ın aslî isimlerinden ve zâtî şe'nlerinden ibaret olan hüviyetinin nispetleri de bâtınî nispete dahildir. Hakk'a ya da âleme veya farklı iki nispetle her ikisine de has olan tüm hakikatler de bu şekildedir. Mevcûdatın sûretleri nurun nispetlerinin zâhiridir, ma'kûlat ise onun taayyünatının bâtınî nispetleridir.¹⁰⁷²

Bir şeyin zuhûruna sebep olan şey, kendiliğinde yalnızca sebeptir, onun temeyyüz ve taayyüne uğrayarak başkalaşması ancak bâtınlık mertebelerinde söz konusudur. Yani, hariçte sebeplerin zuhûru gerçekleşmez. Varlıkların zuhûrunun esas sebebi ise küll'de müessir olan Cenâb-ı Hakk'ın küllî tecellîleridir. Bu tecellîler ise her anda her mazhara göre yenilenmektedir. Dolayısıyla Hakk'ın yalnızca tek bir mazhardaki zuhûruna bakarak onun hakkında hüküm vermek, bir şeyi sadece belli sınırlar içinde tarif etmek olacağından uygun değildir.

¹⁰⁷² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 101-102. Ayrıca bkz.: Konevî, *I'câzü'l-beyân*, s. 102-103, (*Fâtiha Süresi Tefsiri*, s. 143-144).

e) Varlıkların Zuhûru: Zâhir-Mazhar İlişkisi

Acaba hangi durumlarda bir şey zâhir ve mazhar olabilir veya hangi varlık bu özelliğe sahip olabilir? sorularının cevabını verebilmek için, öncelikle zâhir ve mazhar kavramlarına, zuhûrun sürecine, bunların ilâhî yönü olan Zâhir ve Bâtın isimlerinin fonksiyonuna ve bunlarla alakalı diğer bazı hususlara temas etmek gerekmektedir. İşte biz de konuya girmeden önce, Fenârî'nin ve diğer şârihlerin bu kavramlara verdikleri anlamlardan bahsetmek istiyoruz.

Fenârî'ye göre, mazhar, bir şeyin kendisiyle ortaya çıktığı (zuhûr ettiği) ve akledildiği sûretinden ibarettir. Bir başka deyişle, mazhar gaybî hakikatleri izhâr eden bir sûrettir.¹⁰⁷³ Onun sûret kavramıyla kastettiği şey aslında aslında mazhardır. Çünkü mazhar bir şeyin zuhûrunu sağlamakta, onu gayb özelliğindeki bâtın hâlinden çıkarıp, şehâdet özelliğine sahip zâhir niteliğine kavuşturmaktadır. Zuhûr söz konusu olduğunda "hakikatlerin kendilerine ait hususi nitelikleriyle donanarak belirlenmesi" şeklinde tarif edebileceğimiz taayyün akla gelmektedir. Çünkü bir şeyin zuhûru onun kendi zâtındaki taayyüdüdür. Ortaya çıkmak, görünmek anlamındaki zuhûr,¹⁰⁷⁴ bu izhârın yansıtacağı bir mahalle, yani mazhara bağlıdır. Başka bir deyişle mazhar olmadan zuhûrdan söz edilemez. Mazharlar ise âlemdeki kesretin sebebidir. Zirâ İbn Arabî, Hakk'ın mümkünlerde zuhûr ettiğini, ve mümkünlerin de Hakk'ın mazharları olduğunu zikreder. Hatta mazharın isti'dâdı vasıtasıyla zuhûr edene isim verilir, yani zuhûr edene isim veren mazhardır. Çünkü bütün eşyada zuhûr eden tektir, fakat mazharın isti'dâdına göre şey farklılaşmakta, çoğalmakta ve husûsî bir kimlik ve isim almaktadır. Bu nedenle zuhûr edenin özellikleri birbirinden farklıdır. Mazharlar kendilerinde zuhûr eden yönünden değil, kendi hakikatleri yönünden çoktur.¹⁰⁷⁵ Bu noktada, Hakk'ın mümkün hakikatlerin mazharlarında zuhûrunun, mümkünlerin isti'dâtlarına bağlı olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁰⁷³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 109.

¹⁰⁷⁴ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 358. Suat el-Hakîm, zuhûr kelimesinin bir şeyin ortaya çıkması anlamına gelmesinden hareketle, öğlen vaktine zuhr ve zâhire dendiğine dikkat çeker. Öğlen, gündüzün en aydınlık ve açık zamanıdır. Terimle ilgili bir diğer kullanım ise zahr/sırt kelimesinde kendini gösterir: Zuhûrun bâtınlığın karşısı olması sebebiyle insanın sırtına zahr, denmiştir ki, burası insanın içinin zıddıdır. (Bkz.: Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 714.)

¹⁰⁷⁵ İbn Arabî, *el-Futûhât el-Mekkiyye*, c. II, s. 224. Ayrıca bkz.: Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 718.

Mazhar olmaksızın zuhûr olmayacağı gibi, zuhûrun farklılaşması da müellifimizin "kâbil (kabul edici)" olarak adlandırdığı mazhara bağlıdır. Bu, muhakkik sûfilere yaygın olan bir anlayıştır. Vücûdun zuhûr etmesi için, zâhirin mazharda intibâî, yani ona kendi kimliğini yansıtarak onda meydana gelmesi gereklidir. Zuhûr, zâhir-mazhar ilişkisi bakımından olduğu gibi, zâhirlik-bâtınlık yönüyle de ikili bir yapıdadır. Bir diğer ifadeyle, her şeyin bir zâhiri vardır ki, o şeyin sûreti ve görünen yönünü temsil eder. Bir de bâtını vardır ki, o da o şeyin mânâsı, hakîkâti ve gaybî tarafıdır. Fenârî her bir hey'et ve ictimânın, yani birleşmenin, önceliğe (evveliyet) ve mazhar (mazhariyet) olma özelliğine sahip olduğunu ifade eder. Bu mazhar veya ictimâ vasıtasıyla zuhûr ve taayyün eden şeyin ise zâhir olma (zâhiriyet) özelliği taşıdığını belirtir. Bu bir bakıma ayna ve onda yansıyan görüntü arasındaki ilişki gibidir. Ayna, üzerine yansıyan görüntü ile kaplandığında kendisi görünmez olur. Görülen yalnızca o yansıyan şeydir. Buradan hareketle ayna mesâbesindeki mazharlar bâtın iken, onda yansıyan görüntü zâhirdir. Şu kadar ki, aynada yansıyan şey, (cisim, sûret vs.) görüntünün oluşmasından önce de var olduğu, yani ona takaddüm ettiği için bâtınlık yönüne sahiptir.¹⁰⁷⁶

Müellifin varlıkların zâhir ve bâtını birleştirme özelliğini zikretmesi zuhûrla ilgili bir başka tahkik kaidesine zemin oluşturmaya dönüktür. Bu temel prensibe göre, *herhangi bir hakîkatin mazharının, yani o şeyin taayyün ve zuhûr etmesini sağlayan hakîkatinin, bu mazharlık yönüyle zâhir olması mümkün değildir*. Eğer hem mazhar hem zâhir olursa, o zaman bu ikisinin taayyünü bir başka şeye bağlı olur ki, bu da sürekli devreden imkânsız bir sonucu doğurur. Aynı şekilde *bu mazharın bizzat kendisi olarak bir başka şeyde zâhir olması da mümkün değildir*. Bu şey, hem mazhar olduğu gibi hem de bizâtihi zâhir olursa, kendisi dışındaki şeylerden müstağnî ve bir sûrete muhtaç değil demektir ki, bu da muhal durumlardandır. Mezkûr kaideye göre *bahsi geçen mazharın bir başka şeyde zâhir olması da yine söz konusu değildir*. Aksi takdirde meydana gelen taayyünün bu mazhardan değil de, zâhir olduğu diğer şeyden kaynaklanması gerekir ki, bu da imkânsız olan bir başka

¹⁰⁷⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 111, [Konevî, *en-Nefahât*, s. 43, (*İlâhî Nefhalar*, s. 60)'dan naklen].

durumdur.¹⁰⁷⁷ Kaidenin biraz daha net anlaşılabilmesi için şunu belirtmeliyiz ki, bir aynın zuhûr etmesinde vasıta olan mazhar, bizâtihi olarak, yani bu mazharlık yönüyle zâhir olmuş değildir. O, bir sûret aracılığıyla hakîkatin zuhûr etmesini sağlayan bir mahalden ibarettir.

Fenârî'nin zuhûr kaidesi olarak adlandırdığı temel prensibe göre, taayyünde zâhir mazhara tâbi iken; zuhûrda mazhar zâhire tâbidir. Ancak yukarıda bahsi geçen mazharın aynı zamanda zâhir olamayacağı hususunun bir istisnâsı bulunmaktadır. O da sadece kendi hallerinin aynında zâhir olan şeydir. Bu şeyin zâhir olduğu halleri, kendisinden farklı olmayan zâtî yönleridir ki, bu durumda zât zâhir; haller ise mazhar olur.¹⁰⁷⁸

Bu istisnâî kuralın anlaşılabilmesi için zât ve hâlin izah edilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim Fenârî de öncelikle bu izahları yapmıştır. Bir şeyin halleri, onun zâtının aynı olan nispetlerinin sûretlerinden ibârettir. Daha açık bir tabirle, bu hallerin o şeyin zâtının aynı olduğunu söyleyebiliriz. Onun zâtı ise her birinin zuhûrunu sağladığı hallerinin oluşturduğu bütündür. Bir şeyin hallerinin kendisinin aynı olması sebebiyle bir ittihat söz konusu olmaktadır. Böylece o şey, hallerinde zâhir; zâtının gaybı için de mazhardır. Burada ilave edilmesi gereken bir husus daha vardır ki, o da, bu zâtın zuhûrunda bir devrin/teselsülün söz konusu olmamasıdır. Zira onun zuhûru gaybına bağlı olup, kendisinden başkasında zâhir olmadığı gibi bizzat kendisi de zâhir değildir.¹⁰⁷⁹

Müellifin istisnâî olarak zikrettiği durum; Hakk'ın hem zâhir hem mazhar olma özelliğinin teorik bir ifadesidir. Zira Hak, kendisinden farklılaşan şeylerinde zuhûr ederken, onlar için bir mazhar haline de

¹⁰⁷⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 111; Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 14, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 15). Atpazârî'ye göre bu tahkik kaidesi şunu ifade eder: Zâhirin taayyünü, mazharın taayyününe tâbidir; mazharın zuhûru ise zâhirin zuhûr etmesine bağlıdır. (Bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-Kalb*, vr. 11b.)

¹⁰⁷⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 111.

¹⁰⁷⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 112. Üzerinde konuşulan tahkik kaidesi oldukça girift ve anlaşılması zor bir yapıya sahip olmasına rağmen Fenârî bu bahisleri mümkün olduğunca açık hale getirmeye çalışmıştır. Mevzûyu en iyi kavrayıp en anlaşılır halde şerh eden şârih olma özelliği bu noktada müellifimize aittir. Zira diğer şârihler mezkûr kaideyi büyük ölçüde Fenârî'nin ifadelerini aynen kullanarak veya ondan büyük ölçüde esinlenerek açıklamaya çalışmışlardır. Bu da *Miftâhu'l-gayb* şerhçiliğinde Fenârî'nin ne kadar önemli olduğunu gösteren önemli bir örnektir. (İlgili pasajın şerhleri için bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 33b-35a; Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 53b-56b; Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 11b-12a; (müellifi meçhul), *Esrâru's-şühûd*, vr. 18a-19a.

gelmektedir. Konevî'nin eserlerinde sıklıkla zikrettiği "Sen O'nun aynasıdır, O da senin hallerinin aynasıdır" sözü Hakk'ın mezkûr özelliğini veciz bir şekilde ifade etmektedir.¹⁰⁸⁰ Ayna, meclâ, mazhar, ayn vb. diye isimlendirilen her şey, aralarındaki hüküm farklılığına rağmen, Hakk'ın zâtına ait hallerin sûretlerinin taayyünlerinden ibarettir. Hak, hüviyetinin bâtını açısından, birbirinden farklı hallerinin her birisinin aynında tecellî eder; bu haller, Hak için ve birbirleri için zuhûr nispeti açısından, Hak ile ve Hak'tan taayyün ve zuhûr etmişlerdir. Özetle belirtelim ki, bir şeyin hem zâhir hem de mazhar olması söz konusu değildir. Ancak bunun tek bir istisnâsı bulunmaktadır. Halleri zâtının aynı olan varlık hem zâhir hem mazhar olabilme özelliğine sahiptir. Bu varlık ise yalnızca Cenâb-ı Hakk'ın varlığıdır. Dolayısıyla onun hem zâhir hem mazhar olması mümkündür.

Ehadî zât, -ahvâli ve nispetleri olan mazharlarının çokluğuyla çok olarak kabul edilse de- "muzhir zâhirdir"; ve aynı zamanda da bütün mazharlarda "mütecellî bâtın"dır. Eser/tesir ise işaret edilen hallerden birisidir ve gerçekte sadece zuhûr edenin bâtınına nispet edilmesi gerekir. Hakk'ın zuhûr ve bâtınlık nispeti, bizim hallerimize bağlı olan idrâklerimizle taayyün eden iki itibardır.¹⁰⁸¹

Konevî, mazhar olduğu halde aynı zamanda zuhûr edenin Hak olduğunu ifade eder ve kâmillerin de bu özellikten bir pay aldığını belirtir.¹⁰⁸² Fenârî'ye göre bu durum onlarda "el-Câmî" isminin mazharlığı cihetinden tahakkuk eder. Buna örnek olarak büyük meleklerden Cebrâil, Mîkâil, ve Azrâil'in tek bir anda, yüz binlerce mekânda farklı sûretlerde zuhûr etmesi verilmektedir. Aynı şekilde kâmillerin ruhları ve nefisleri de tıpkı Hak gibi sonsuz tecellîlerin sûretleriyle tecellî etmektedirler.¹⁰⁸³

Abdurrahman Bursevî, kâmillerin Hakk'ın söz konusu özelliğinden aldıkları payı şöyle izah etmektedir. Kâmilin her âlem, hazret ve makamda zuhûru vardır. Bunlar onun hallerinden ibarettir. Aynı zamanda o, kendisinden taayyün etmemiş şeyler için de mazhar özelliğindedir. Hiçbir âlem, hazret ve mertebe, kâmile mahsus bir mazhar olmaktan uzak kalmaz. İşte kâmilin mutlak tasarrufunun hükmü, bu âlemdeki câmî mertebesi cihetinden, bu kemâlî mazhar vasıtasıyla bâkî kalır.

¹⁰⁸⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 112. Konevî, *Îcâzü'l-Beyân*, s. 217, (*Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 311.)

¹⁰⁸¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 658.

¹⁰⁸² Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 14, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 15).

¹⁰⁸³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 113.

Böylece Hakk'ın eser ve yardımı o kâmil ile bu mevtın, hazret ve âlemdeki mazhara ulaşır.¹⁰⁸⁴

Burada açıkladığımız tahkik kaidelerinden bağımsız olarak Fenârî, zâhir mazharın fâiliyet ve kâbiliyet özelliklerine de dikkat çekmektedir. Buna göre fâiliyet zâhirin, kâbiliyet de mazharın vasfıdır. Bir şeyin kendisinde tesirinin olması mümkün değildir, bu sebeple tesiri kabul edecek bir mahalle ihtiyaç duyar ki, bu mahal mazhar veya bir diğer deyişle kâbidir.¹⁰⁸⁵

Cenâb-ı Hak'tan dâimî olarak yayılan varlık tecellîsi, ancak bir kâbil, bir başka deyişle bir mazhar bulunduğu takdirde, husûsî bir karakter kazanmaktadır. Çünkü varlık tecellîsini alan kâbillerin farklı isti'datları, âlemdeki çeşitlilik ve zuhûra sebep olmakta, muhtelif varlıkların vücûda gelmesini sağlamaktadır.

f) Bilginin Gerçekleşme Şartı: Uygunluk/Münâsebet

Konevî, bilginin elde edilebilmesinde temel şart olarak, bilen ve bilinen şey arasında bir uyum olmasına vurguda bulunmaktadır. Bu noktada ileri sürdüğü tahkik kaidesine göre "*Bir şey, kendisi dışındaki bir şeyle ve o şeyin farklı ve zıt olması yönüyle bilinemez.*"¹⁰⁸⁶ Bilakis bu iki şeyi birleştiren münâsip bir vecihle bilinir. Bu, bir anlamda bir şeyin başka bir şeyle/gayr değil de kendisiyle bilinmesinin bir ifadesidir.¹⁰⁸⁷ Kaidenin devamında Konevî örnek olarak, "*Bir olarak bir'in çok olması yönüyle çokluğu bilmemesi*"ni vermektedir.¹⁰⁸⁸ Örneği anlamak için şu ilkenin zikredilmesi gerekir ki, bilme/keşf, kapalı olan şeyin onu bilen kimsenin kalbinde zuhûru, yani açığa çıkmasıdır. Dolayısıyla bir şey kendisiyle onu bilen arasındaki perdenin kalkmasından sonra bilinir. Bilen ve bilinen arasında bir farklılık meydana getiren engel ve perdenin giderilmesi, bir uyum ve münâsebet ortaya çıkarır ki, bu da bilginin gerçekleşmesini temin eder. Fenârî'nin zikrettiği bu izah, muhakkiklere

¹⁰⁸⁴ Bursevî, *Şerhu Miiftâhi'l-gayb*, vr. 10a.

¹⁰⁸⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 114.

¹⁰⁸⁶ Konevî, *Miiftâhu'l-gayb*, s. 14-15, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 15); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 116.

¹⁰⁸⁷ Bursevî, *Şerhu Miiftâhi'l-gayb*, s. 10a.

¹⁰⁸⁸ Konevî, *Miiftâhu'l-gayb*, s. 15, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 16); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 116.

mahsus tahkik tavrının açıklanmasıdır. Nazarî yöntemde ise, bir şeyin bilinmesi, bilinmek isten o şeyin şekli veya tanıma bağlı bir tarifi yapılarak gerçekleşir. Yani, bir şey, tahkik metoduna göre bilen ile bilinen arasındaki perdenin kalkmasıyla; nazarî metoda göre ise, o şey tanımlanarak bilinir.

Fenârî, burada, bilginin gerçekleşmesinde tarif ve tanımın (el-hadd) bilinmesinin fonksiyon ve katkısı üzerinde durmaktadır. Bir şeyin tanımının bilinmesi, o şeyin hakikatlerinin değil de sübûtî ve selbî nispetlerinin müteallıklarının bilinmesinden ibarettir. O şeyin hakikatleri nazar yolu ile bilinemez. Dolayısıyla tanımla vasıtasıyla bir şeyin bilgisine ulaşmak, o şeyin hakikatlerinin gaybî hazretteki mutlaklık ve basitliği açısından bilinmesi demektir ki, bu nazarî metodla elde edilebilecek bir bilgi değildir. Bu durumda nazârî tanımlar, bir şeyin hakikatini tarif etmek yerine zihni mertebede aklın varsaydığı şeyler olduğu için, bunlar vasıtasıyla o şeyin zâtının bilinmesi söz konusu olmamaktadır.¹⁰⁸⁹ Fenârî'nin tahkik ve nazar tavrını mukayese etmesinde şunu görmekteyiz: marifetin gerçekleşmesi için âlim ile ma'lûm arasında sağlanması gereken uyum, yani münâsebet yalnızca, tahkik tavrının ileri sürdüğü "bu iki şey arasındaki perdenin giderilmesi" yöntemiyle sağlanır.

Abdurrahman Bursevî, nazarî olarak bir şeyi tarif etmenin, o şeyi tanımada ve bilmedeki katkısının sınırlı olmasını şöyle izah etmektedir: Bir ilmin sırrını bilen kişi, o ilmi tarifinde bazı özellikleri açısından ilmin mertebesine dikkat çekmeyi amaçlar, yoksa tam olarak ilmi tarif etmeyi istemez. Bu dikkat çekici ilmin de bir sırrı vardır. Bu da tarif edenin, ilmin hükümlerinden veya sıfatlarından birisini bilmesidir. Binaenaleyh, ilmi bilmekten meydana gelen miktar, başka bir şey ile değil, sadece bu hüküm ile meydana gelir. Bu durumda herhangi bir şey, bizzat kendisinin tarif edeni (muarrif) olmaktadır. Fakat bu tarif, o şeyin ehadiyeti açısından değil, nispetleri açısından yapılmış bir tariftir.¹⁰⁹⁰ Görüldüğü gibi şârih, tarifin bir şeyin hakikatini tam olarak ifade noktasındaki eksikliğine dikkat çekmektedir. Bu da gerçek bilginin âlim ile ma'lûm arasındaki perdenin kalkmasından ibaret olan münâsebet olmaksızın elde edilemeyeceğinin bir ifadesidir.

¹⁰⁸⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 116.

¹⁰⁹⁰ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 10a, [Konevî, *Îcâzü'l-beyân*, s. 50, (*Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 86)'dan naklen].

Bu kaidede geçen "bir"in "bir"lik yönüyle çokluğu bilememesinin istisnâsı, çokluğun birlerden oluşması yönüyle "bir" tarafından bilinmesinin mümkün olmasıdır. Zira çokluğun kendisine mahsus bir birliği, birliğin de nisbî bir çokluğu vardır ki, onunla taalluk ve taayyün eder.¹⁰⁹¹ Vahdetin sahip olduğu bu nisbî kesret, onun ikinin yarısı, üçün üçte biri olarak telakki edilmesinden kaynaklanmaktadır. Birin bu vehmî çokluğu, hakîkî ve vücûdî olmayıp, itibârî bir nispettir.¹⁰⁹² Vahdetin kendisini meydana getiren cüzleri, işte bu bahsettiğimiz çokluğun ta kendisidir. Dolayısıyla, vahdet ve kesret arasındaki bu uyum neticesinde mutabakat tahakkuk eder ve bunların birbirleriyle irtibatı gerçekleşir ve böylece bilgi meydana gelir.¹⁰⁹³

Fenârî, aralarında bir çeşit irtibat olan her şeyde bu münâsebetin olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Ona göre, bir şey, kendisi dışındaki bir şeyi aralarında bir münâsebet olmaksızın talep edemez. Bu münâsebet, bu iki şey arasındaki farklılığı (imtiyaz) ortadan kaldırması zorunlu olan, birleştirici bir durumdur (emrun câmiun). İşte, tâlib/isteyen ile matlûb/istenen arasında mevcûd olan bu münâsebet son derece rakîftir ve birinin hükmünün diğerine geçmesini, yani aralarındaki irtibatı sağlamaktadır.¹⁰⁹⁴

Kaidenin bu yönü Hakk'ın hangi yönden bilinip hangi husûsiyetle bilinemeyeceği konusuna da ışık tutar. "Hakk'ın Bilinebilirlik Yönü" konusunda da detaylı olarak ele alacağımız üzere, Hak, hiçbir varlıkla ortak bir yönü olmayan zâtî ehadiyeti bakımından bilinemezken, mahlûkatta da bulunan vâhidiyeti açısından bilginin konusu olabilmektedir. Bunu sağlayan, bilen ile bilinen arasındaki münâsebet yani ortak yöndür.¹⁰⁹⁵ Bu hususa Konevî, *Miftâhu'l-gayb*'da, "insanın varlığın birliğini, gerçek bir birlikle idrâk etmesi sahih değildir"¹⁰⁹⁶ diyerek işaret eder. Kısaca, birlik ve çokluktan birisinin diğerini bilmesinin nedeni, birbirlerini içermiş olmalarıdır; bu şey onları birleştirerek bilginin oluşmasını sağlamaktadır. İşte bu noktada Abdurrahman Bursevî de Hakk'ın tam olarak bilinemeyişini, bahsettiğimiz münâsebet hükmü açısından açıklamaktadır. Ona göre, Hakk'ın

¹⁰⁹¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 117, 657.

¹⁰⁹² Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 10b.

¹⁰⁹³ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 12a.

¹⁰⁹⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 246.

¹⁰⁹⁵ Hakk'ın bilginin konusu olması meselesi hakkında bkz.: Burada, s. 340 vd.

¹⁰⁹⁶ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 19, (*Tasavvuf Metafiziki*, s. 22).

marifetinin tam olarak elde edilememesinin sebebi, sonlu ile sonsuz arasında bir münâsebetin olmamasıdır.¹⁰⁹⁷

Özetle, bir şeyin bilinmesinin temel şartı, o şey ile onu bilmek isteyen kişi arasında bir münâsebetin bulunmasıdır. Bu münâsebeti elde etmek için bilen ve bilinen arasında, bilmeye mâni olan engellerin kalkması gereklidir. Kaideye zikrettiğimiz temel şart olan münâsebet esasen, her türlü marifet için geçerlidir. Mesela, Hakk'ın bilinmesi, hem onun hem de insanın sahip olduğu vâhidiyet ile sağlanan münâsebet sayesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Hakk'ın yalnızca kendisine mahsus olan ehadiyeti ile bilinmesi, insanın ona münâsîp vasfının bulunmaması sebebiyle imkânsızdır.

g) Tesir-Teessür İlişkisi

Varlıkların birbirleriyle tesir-teessür ilişkisinin ele alındığı bu tahkik kaidesine göre, "*Hiçbir müessir, arasında bir nispetin bulunmadığı başka bir şeye tesir edemez.*"¹⁰⁹⁸ Çünkü meydana gelecek olan eserin varlığı bu nispete bağlıdır, yani bu nispet, eserin lüzûmunu iktizâ etmektedir. Fenârî diğer *Miftâhu'l-gayb* şârihlerinden farklı olarak bu nispeti tesirin lâzımı şeklinde değerlendirmekte ve onun gerekliliğini bu bağlamda açıklamaktadır.

Kaidenin izahına geçmeden önce, tesir ile Fenârî'nin ne kastettiğini belirtmek gerekmektedir. Müellifimize göre bir şeyin bir şeydeki tesiri, ondaki muktezâsını elde etmektir. Eğer bir müessirin tesirde bulunduğu şeyde (müesser fih) tesirin lâzımı olan şey bulunmazsa, o zaman bu tesir, kendisine özgü olan muktezâsından ayrılmış olur ki, eserin husûsî olan bu muktezâsından ayrılması imkânsızdır.¹⁰⁹⁹ Teorik olarak ifade edilen bu durumu *Misbâhu'l-üns*'ü tahkik eden Mîr Seyyid Muhammed Kummî şu somut örnekle açıklamaktadır: Ateşin sudaki tesiri, ondan ateşin muktezâsını elde

¹⁰⁹⁷ Daha fazla bilgi için bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 24b. Konevî, sonsuz ve mutlak olan Hak'tan gelen bilgi veya herhangi bir şeyi, insanın, ancak kendi mukayyed ve sonlu olan özellikleri ölçüsünde bilebileceğini ve kabul edebileceğini belirtmektedir. [Bkz.: Konevî, *en-Nefehâtü'l-Îlâhiyye*, s. 144, (*Îlâhî Nefhalar*, s. 183.)]

¹⁰⁹⁸ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 15, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 16); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 118.

¹⁰⁹⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 118.

etmektedir ki, bu da suyun ısınması, yani sıcaklığının yükselmesidir (hararet). Sıcaklık ateşin lâzımıdır. Eğer ateş için suyun ısınmasında herhangi bir iz veya eser olmazsa, yani suda ateşe ait herhangi bir unsur bulunmazsa, bu durumda sıcaklık, ateşten ayrılmış demektir.¹¹⁰⁰ Bir başka deyişle, ateş, aslî özelliklerinden birini kaybetmiş demektir ki, bu muhaldir. Abdurrahman Bursevî, burada, bir şeyin kendisine zıt ve kendisinden temeyyüz ederek ayrılan bir şeyde tesirde bulunmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Mesela bir olan şey, bu birlik yönüyle çokluğa, onun çokluk özelliği taşıması yönünden tesir etmez.¹¹⁰¹

Söz konusu tahkik kaidesine göre bir şey, arasında bir nispet bulunmayan bir başka şeyde tesir edemezken "*Kendisinden bir cüz taşıyan ve aralarında ortak bir nispet bulunan şeyde tesirde bulunur. Bu nispet ise bu tesirin mahalli ve mahallin onu davet etmesidir.*" Öncelikle belirtmeliyiz ki, bir nispetin kendisine müntesip olan iki şeyde de bir payı bulunmaktadır. İşte bu pay sayesinde, o nispete müntesip olan iki şey birleşmekte, daha açık bir ifadeyle ortak bir zeminde bir araya gelmektedir. İşte kaidede nispet ile kastedilenin tesirin mahalli ve o mahallin tesiri çağırması olduğu vurgulanmaktadır. Bu da yine tesir ile tesir edilen şeyin ortak noktası demektir ki, bir itibarla müessir olurken bir başka itibarla müesser fih/etkilenen olur. Yani, tesirin mahalli olan nispet, bir itibarla müeesir, bir başka itibarla müesser fih olmaktadır.¹¹⁰² Dolayısıyla tesirin gerçekleşmesini sağlayacak bir nispet, başka bir deyişle münâsebet elde edilmektedir.

Mezkûr kaidede teorik yönleriyle ifade edilen bu münâsebet aynı zamanda Hak'tan gelen varlık emrinin mevcûdat tarafından kabulünü de sağlamaktadır. Zira söz konusu uyum a'yânın bu emri kabul isti'dadını temin etmektedir. Bunun yanı sıra varlığın Hakk'ı tanıyabilmesi de aralarındaki bu münâsebetin gerektirdiği ortak bir nispet sayesinde gerçekleşmektedir.¹¹⁰³ Fenârî tahkik meşrebine göre bir şeyin kendisinden başka bir şeyi, kendisinden farklı oluşu açısından sevmesi imkânsızdır,

¹¹⁰⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 118.

¹¹⁰¹ Konevî, *İ'câzü'l-beyân*, s. 30, (*Fâtihâ Suresi Tefsiri*, s. 57); Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 10b.

¹¹⁰² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 119.

¹¹⁰³ Münâsebet türleri ve ortak nispet hakkında bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 265-272.

der. Buna göre Hakk'ın halkı sevmesi de aradaki münâsebet sayesinde mümkün olmaktadır.¹¹⁰⁴

*Bu halde şey, kendi nefsinde müessirdir; fakat bu tesir, müessirden bir açıdan kendisinden farklı olan şeydedir. Ya da müessir, sadece bir başka merteye veya mevzunda, belli bir ayrılık ile, özel bir zuhûru olan şeyde müessirdir. Bu zuhûr, tesir eden ile edilen arasında belirli bir farklılığı izhâr etmiş, hakîkati ve birliği bulunduğu hal üzere kalsa da, belirli bir çeşitlenmeyi gerektirmiştir. İşte aralarındaki bu farklılığa rağmen varlık, ilim gibi ana hakikatlerin sırrıdır.*¹¹⁰⁵

Fenârî'ye göre eşyâ başka şeylerde müessir değil, yalnızca kendi nefsinde müessirdir. Fakat hâlihazırda bir şeye etki ettiği görülen sebep ve illetler, eşyânın zuhûrunun şartlarıdır. Zira kendisi dışında bir hakîkate tesir eden herhangi bir hakikat yoktur.

Burada akıllara, bir şeyden bir başka şeye ulaşan yardımın da bir çeşit tesir olduğu ve bunun nasıl gerçekleştiği noktasında bir soru gelebilir. Müellifimize göre bir şeyden bir başka şeye bir yardım dokunmaz; bilakis yardım, bir şeyin bâtından zâhirine ulaşır.

Fenârî, kaidenin iyice anlaşılması için sözü, zuhûrda tesirin yerine getirir. Ona göre, izhâr edici olan, vücûdî nurun tecellîsidir. İzhar, zâhir kıldığı şeyin hakikatinde bir tesir ile gerçekleşmez. Çünkü esmâî nispetler birbirleri üzerinde tesirde bulunur. Yani onların bir kısmı diğerlerinin ortaya çıkmasında ve hükmünün hakikatte zuhûr etmesinde bir sebep olur. A'yân-ı sâbite için herhangi bir eser, onun ilâhî, vücûdî tecellîde görünür olmasından dolayı söz konusu değildir; onun sadece bu tecellînin gaybında saklı olan çoğalmanın zuhûru ve taayyün yönüyle bir tesiri söz konusu olabilir. Başka bir deyişle, a'yân-ı sâbitenin, izhârın şartı olan emrin zuhûru nispetinde bir eseri olabilir. Yani onun, kendilerine mahsûs olan isti'datları ölçüsünde tecellîlerle irtibatı vardır.¹¹⁰⁶

Fenârî, bunlara binâen, Hakk'ın kendisi dışındaki bir şeyden etkilenmekten münezze olmasına dikkat çekmektedir. Mümkünlerin hakikatleri de, Hakk'ın bu özelliğini taşımaları bakımından, Hak gibi müteessir olmaktan uzaktırlar. Zirâ kemâlî

¹¹⁰⁴ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 557.

¹¹⁰⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 15, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 16).

¹¹⁰⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 120.

zevke göre, orada bir başkasının tesirde bulunması söz konusu olamaz.¹¹⁰⁷ Abdurrahman Bursevî, bir şeyin "müessir" olabilmesinin gereklerini Konevî'nin *Nusûs*'undan yaptığı şu nakille açıklığa kavuşturur: Bir veya daha fazla şeyde müessirlik özelliğiyle nitelenen şeye, o şeyin hakîkatine başka bir kayıt veya hâricî bir şartın bitişmesi söz konusu olmaksızın, mutlak anlamda o şeyin hakîkatinde müessir olmadan, müessirlik vasfının bütünüyle verilmesi doğru değildir. Çünkü eşyâya mensup olan eserler, onların hakîkatlerinin lâzımlarından ibarettirler.¹¹⁰⁸

Molla Fenârî'nin buraya kadar yaptığı açıklamalar, her ne olursa olsun asıl müessirin Hak olduğunu izah etmeye dönük bir çabadır. Zira gerçek müessir Hak ve onun zâtî-ehadî tecellîsinden başka bir şey değildir. Hakk'ın tesiri ise kendi gaybında saklı olan zâtî-ilmî taayyününü kendi nefsinde zâhir bir sûret olarak izhâr etmesidir. Ancak kendi gaybında olan bir şeyi izhârı, kendi hüviyeti yönünden değil, esmâî nispetleri, kendisini bilmesi ve kendisinde olan şeyin zâtını bilmesinin aynı olması yönünden gerçekleşir. Çünkü Hakk'ın tesiri, kudretle gerçekleşir. Bu kudretin müteallıkı yani, irtibatlı olduğu şey, Hakk'ın zâtî irâdesinin, Hakk'ın ilminde olan şeye tâbi olan ayniyetidir. Yani irâde ilimde olan şeye tâbi olur. Söz konusu ilim ise nefsinde ma'lûm olan şeyin taayyününe göre taayyün etmiştir. Hak yegâne müessir iken müteessir olan da vücûd-ı ilâhî yani Hakk'ın varlığıdır. Ancak onun müteessir olması, yüce olan hüviyeti bakımından değil, celâ ve isticlâsının kemâlini izhâr etmesindeki hikmetinin gerekliliği bakımındandır. Hakk'ın celâ ve isticlâsı ise onun mümkünlerin kâbiliyetleri ölçüsünde sahip oldukları hakîkatlerinden ibaret olan şe'nlerinde gerçekleşir.¹¹⁰⁹ Küllde/tümellerde etkili olan hakiki müessir, Hak'tır, fakat bu tesir, onun mutlak-ehadî hüviyeti yönüyle değildir. Bilakis o, zuhûrda ehadî zâtının mücerredliği ile, taayyünde esmâî nispetleri ile, kâbillerin isti'datlarıyla taayyün etmiş zâtî şe'nlerinde tesirde bulunur.¹¹¹⁰

Tesirin gerçekleşme şartına ait olan bu kaide üzerinde Fenârî ehemmiyetle durmakta ve Hakk'ın eşyâ üzerindeki tesirinin keyfiyetini ayrıntılarıyla izaha çabalamaktadır. Küll'de yani, tümellerde müessir olanın Hak olduğu ve bunun onun

¹¹⁰⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 119.

¹¹⁰⁸ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 11a, [Konevî, *en-Nusûs*, s. 136, (*Vahdeti Vücûd ve Esasları*, s. 28)'den naklen.]

¹¹⁰⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 121-122.

¹¹¹⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 657.

ehadî tecellîsiyle gerçekleştiği daha önce ifade edilmişti. Ancak bu tesir, her bir nevi'de ve şahısta, Allah'ın isimlerinden belirli bir isim itibariyle gerçekleşir. Müellif, bu noktada kulların tesirine de temas eder ki, onların kudreti ilâhî sünnetin icrasının dışına çıkmaksızın, zâhire göre müessirdir.¹¹¹¹

Hak dışındaki varlıkların birbirlerine tesirinin kuvveti, o varlığın/müessirin diğerinden/müesserden hoşlanmasına ve ona yakınlığına göre değişir. Bunun sebebi arada herhangi bir vâsitanın olmaması veya vasitanın azlığıdır. Müellif bu durumu Kalem-i A'lâ'nın küll için vasıta olmasına benzetir. Küllî nefis kendisinden alttaki için vasıtaadır. Aynı şekilde cisimler âlemine nispetle Arş da bu şekildedir. Arş'ın hareketi cisimlerin hareketine yol açar. Fenârî bu durumun İsrâkîlerin kaidelerinde "Süflî berzah, âlî berzaha boyun eğer ve ondan etkilenir." şeklinde ifade edildiğini zikreder.¹¹¹² Dolayısıyla, mutlak müessir olan Hak dışında, eşyanın da birbirine tesirinden söz etmek mümkündür. Ancak bunlardan hangisinin, hangi ölçüde müessir olacağı, o şeyin Hak ile arasındaki vasitanın azlığına göre belirlenmektedir. Bu itibarla, Cenâb-ı Hak ile arasında vasıta olmayan veya çok az vasıta bulunan şeyler, başkalarına tesirde bulunma bakımından daha kuvvetlidir. Bu da, varlıklar arasındaki tesir-teessür ilişkisini açıklayan tahkik kaidelerinin farklı bir yönüdür.

Buraya kadar tahkik kaidelerini yedi başlık altında işledik. Fakat Molla Fenârî, iki kaideden daha bahsetmektedir. Onun müstakil birer kaide olarak zikrettiği bu ilkeleri biz, bir önceki "Tesir-Teessür İlişkisi" adıyla ele aldığımız kaidenin alt başlıkları olarak incelemeyi daha uygun buluyoruz. Çünkü bunlar bize göre bir önceki kaidede esas olarak verilen kuralların izahı niteliğindeki detaylı ilkelerdir ve müstakil birer kaide hüviyeti taşımamaktadırlar. Bu itibarla biz de bu iki ilkeyi, son tahkik kaidelerinin alt başlıkları olarak işlemeyi tercih ettik.

g1. Bir Şeyin Müteessir Olmadan Müessir Olamayacağı

Önceki kaidede de kısmen açıklandığı gibi tesir, Hakk'ın ilmine tâbi olan kudreti ve iradesi ile gerçekleşmektedir. Bu durumda Hak ya da fiilî tesirde bulunan

¹¹¹¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 124,125. İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 37a-b.

¹¹¹² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 466.

bir müessir, ma'lûma tâbidir. Yani müessir, kendi ilminde sabit olan kudret ve irâdesinin muteallık olan bilgisine, bir başka tabirle, ma'lûma tâbidir. Tâbilikle kastedilen aslında, ma'lûma benzemesi ve ona mutabık olmasıdır. Irâdesi ilmîne, kudreti söz konusu iradeye tâbi olarak Hakk'ın îcâdı ve tecellîsi tüm bunlara göre taayyün eder.¹¹¹³ İşte tesir böyle gerçekleşir. Ancak bu tesir, kendisinden değil, kendisinin aynı olan ilmî hakîkatlerdendir. Bahsi geçen durum, *herhangi bir şey, müteessir olmadan müessir olamaz*, kaidesiyle ifade edilmektedir. Bu, "el-Hakîm" olan Hakk'ın hikmetiyle, bir sebep göndermeden, fiilî/somut îcâdı tercih etmeden öncedir. 'Fikrin başı, amelin sonudur' sözünde ifade edildiği gibi, ilmî statüde bir tesir burada vâkî olmaktadır.¹¹¹⁴ Bir şeyde zâhir olarak müessir olan şeyler, söz konusu tesir gerçekleşmeden önce bu tesir ettikleri şeyden müteessir olurlar, daha sonra ise kendileri tesir ederler. Bu şey kendisinin tesirde bulunduğu şeyden etkilendiğini bilse de bilmese de durum değişmez. Konevî, Hz. Âdem'in, ilâhî sûret ile zuhûr etmesini ve ondan sonraki kâmilinin de onun sûreti ile zuhûr etmesini¹¹¹⁵ mezkûr duruma bir örnek olarak zikretmektedir. Hallâc'ın "Annem babasını doğurmuştur. Ben de emzirenlerin hücrelerinde küçük bir çocuğum." sözünün mânâsı bu kaideyle açığa çıkmaktadır.¹¹¹⁶ Atpazârî'ye göre ana ile kastedilen şey tabiattır. Çünkü tabiat misâl mertebesindeki mazharları yönünden, ruhların ictimâ ettiği nikah mertebesinde, basit cisimleri meydana getirmek üzere, dişilik özelliğine sahiptir. Ruhların ise erkeklik özelliği vardır. Hebâ tabiatının taayyün ve zuhûr etmesi, Kalem ve Levh gibi nûrânî ruhlardandır. Çünkü o Levh-i Mahfûzdan taayyün etmiştir. Ayrıca o, Kalem'in Levh-i Mahfûz'a teveccüh etmesinden Levh'te meydana gelmiş ilk sûrettir. Böylece Levh-i Mahfuz anne; Kalem-i A'lâ ise onun için baba

¹¹¹³ İradenin ilme, kudretin de irâdeye tâbi olmasıyla yaratmanın gerçekleşmesi hususunda, sanki bunlar arasında kronolojik bir sıralamanın vâkî olduğu vehmi söz konusu olsa da, öncelikle belirtmeli ki, bunların hepsi ezeli sıfatlardır. Zamanın tamamı tüm ma'lûmâtı bilene nispetle, tek bir anla kayıtlı değildir. Bu sıralama, zamansal bir sıra olmayıp meselenin bizim anlayışımıza göre ifade edilmesinden ibarettir.

¹¹¹⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 126.

¹¹¹⁵ "Allah Âdem'i kendi sûreti üzere yarattı." (Buhârî , İstîzân, 1; Müslim , Birr, 115; Cennet, 28; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 244. Ayrıca bkz.: Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. I, s. 336.); rivâyetine atıf vardır. Ekberî gelenekteki bir yorumu için bkz.: Konevî, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, s. 169 vd.); Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 125, 169; Gürer, Dilaver, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri*, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 139 vd. Ayrıca bu konuda bkz.: Erdem, Mustafa, *Hz.Âdem (İlk İnsan)*, Ankara 1994, s. 54-57, 125-127. İnsanın Hakk'ın sûreti üzere yaratılması konusunda bkz.: İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 309-346.

¹¹¹⁶ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 55, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 71); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 472.

olmuştur.¹¹¹⁷ Ahmed İlâhî'ye göre anne, hakikat-i insâniyenin kâmil, câmî nefsi; baba ise hakîkî, ezeli asıldır. Annenin babasını doğurması ise her şeyin vücûda gelmeden önce Hakk'ın ilminde sâbit olmasının veciz bir ifadesidir.¹¹¹⁸

*Tesirin en azı, müessirin, tesir edilen ile gerçekleşmesini istediği şeyi nefsinde bilmesi ve düşünmesidir (istihzâr); ya da eser ve tesir edilen ile beraber olmasıdır/huzûr. Bu durum geçici olsa da olmasa da aynıdır.*¹¹¹⁹ Söz konusu tesirin en azı kaidede de zikredildiği gibi müessirin, tesiri (eseri) kendi nefsinde tüm maslahat ve hikmetleriyle bilmesidir ki, bu, yalnızca Hakk'a mahsustur. Ya da müessirin tesiri kendi nefsinde, vech-i hâss vasıtasıyla veyahut bir başkasıyla bilmesidir ki, bu da keşf ehline mahsustur. Tesirin bilinmesinin bir başka yolu, tesirin huzuru yani hazır bulunuşu ile olur. Bu, tesirde bulunmayı amaçlamakla gerçekleşir. Bir diğer tesir de tesirin istihzârdır ki, bu da amaçladıktan sonra ve onun huzûrunun yenilenmesinden sonra gerçekleşir. Böylece tesirin şekilde gerçekleşebileceği ya da bir başka ifade ile dört şekilde bilinebileceği ortaya çıkmaktadır.

Fenârî, kaideyi zikrettiğimiz şekilde tahlil ettikten sonra, sözü Konevî'nin belirttiği dört tesir mertebesine getirir.¹¹²⁰ *Birincisi, müessirin nefsinde tesiridir; ikincisi zihinde, üçüncüsü histe, dördüncüsü ise bu üç mertebeyi kapsayan mertebedeki tesirdir.*¹¹²¹ Fenârî, tesir mertebelerini tesirin teessür mertebeleri olarak zikretmektedir. Konevî'nin birinci çeşit olarak zikrettiği teessür/etkilenme, müessirin nefsinde gerçekleşir ki, bu, mutlak, rûhî tasavvurdur. Bunun bazı vakitlere göre nazar ve kesb olmaksızın olağan dışı olmasıyla olağan olması arasında bir fark yoktur. İkinci çeşitte müeesir, insan gibi zihin ve hayâl sahibiyse, teessür zihin ve hayâldedir. Üçüncü teessür histedir. Dördüncü teessür bu üçünün tamamını kapsar. Müellife göre bu dört mertebe, ezeli, ilâhî ilim mertebesinden sonradır. Bununla birlikte, mertebelerin sayısı beşe çıkmış olur.

¹¹¹⁷ Mertebeler arasındaki bu dişilik-erkeklik, analık-babalık ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bkz.: At pazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 38a.

¹¹¹⁸ Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 188a.

¹¹¹⁹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 16, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 16); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 126.

¹¹²⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 126. Bursevî, tesir mertebeleriyle kastedilenin tesirin gerçekleştiği mahaller olduğunu zikretmektedir. (Bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr 11b.)

¹¹²¹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 16, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 17); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 127.

Konevî, tesir mertebelerinin aynı zamanda tasavvur mertebeleri olduğunu ifade ederek bu iki grubu birleştirmiştir.¹¹²² Tesir ve ona ait mertebeler gerek ilgili kaidelerden gerekse yapılan açıklamalardan anlaşıldığı üzere yaratmayla, bir bakıma varlığın ontolojik yönüyle ilgilidir. Konevî tesir mertebeleriyle tasavvur mertebelerini birbirine paralel olarak değerlendirmesiyle, ontoloji ve epistemolojiyi bir araya getirmiştir. Zira tasavvur mertebeleri, idrâkin gerçekleşmesinde fonksiyonel olan mertebelere dir. Tasavvur mertebelerinin birincisi: rûhî, fitrî ve bedîhî mutlak tasavvur mertebesidir. Onun rûhî oluşu, basitliğinden, fitrî ve bedîhî oluşu ise bedenî kuvvetlerin aracılığı olmaksızın meydana gelmesinden kaynaklanır. İkincisi: zihnî ve hayâlî cüz'î tasavvurdur. Fakat mütehayyile gibi bâtın bir kuvvedir. Onun zihne nispet edilmesi -çünkü bedenî bir kuvvedir- bâtın idrâke dönük olması sebebiyledir. Hayâle nispeti ise hissin müdrekatını (idrâk ettiği şeyleri) alıp, onları hissî olandan daha latîf olan misâlî sûretlere benzetmesi sebebiyledir. Tıpkı rûhânî mânâları, kendisinden daha kesîf sûretlere benzetmesi gibi. Üçüncüsü, hissî tasavvurdur. Bu, meşhur zâhirî beş duyuyla hislerin idrâk edilmesidir. Dördüncüsü, bu üçünün tamamını câmî olan mertebedir. Ehadiyyet-i cem ile birlikte kuvvelerin mertebelerinde ilim nurunun parlamasından oluşan kısımlardan meydana gelmiş bir tasavvurdur.¹¹²³

Konevî, tesir mertebeleri ile tasavvur mertebelerini birleştirmesinin gerekçesi olarak, her ikisinin de sayılarının eşit olması ve aralarında onları birleştiren ve kendisinin söylemediği çok gizli bir sır bulunmasını belirtmektedir.¹¹²⁴ Fenârî söz konusu mertebelerin birleştirilmesi üzerinde her bir tasavvurun, husûsî taalluktan ve ma'kûl (akledilebilir) veya mahsûs (hissedilebilir) kayıtlanmadan etkilenmesini zikrederek durmaktadır. Ona göre tasavvur fiilî olursa tesire tâbi olur; infîâlî olursa teessür ona tâbi olur. İkisi arasında bir yakınlık vardır. Tesir de teessür de sadece cem'iyetle olur. Tesir, esmâî cem'iyet yönünden, teessür ise kevnî hakikatlerin cem'iyeti cihetinden oluşur. Bu iki cem'iyetin madeni ise ilim mertebesidir. Terkib buradandır, tahlil de buraya doğrudur. Tesir mertebeleriyle terkib ve tahlil

¹¹²² Bkz.: Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 16, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 17).

¹¹²³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 127. Bu konu idrâkin gerçekleşmesi ve idrâk organları bahsinde daha ayrıntılı ele alınacaktır. (Bkz. Burada, s. 359 vd.)

¹¹²⁴ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 16, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 17).

mertebeleri kastedilir. Böylece tesir mertebeleri, tasavvur mertebeleri gibi olur.¹¹²⁵ Abdurrahman Bursevî bunun cevabının kaidenin kendisinde olduğuna işaretle "*Tesirin en azı, müessirin, tesir edilen ile gerçekleşmesini istediği şeyi nefsinde bilmesi veya düşünmesidir/istihzâr;*" der. Çünkü ilmî taayyün, zihnî istihzâra tâbidir ve bununla birlikte zihnî istihzâr, ilmî tasavvurun mazharıdır.¹¹²⁶ Dolayısıyla istihzâr, varlığın ilmî olarak taayyün etmesini sağlamak sûretiyle, onun tenezzülüne katkıda bulunmaktadır. Bu şekilde tasavvur, tesire, yani îcâdın tabiri caizse adım adım gerçekleşmesinde aktif rol oynamaktadır.

g2. Bir Şeyin Sadece Varlığı Açısından Tesirinin Olmaması

Varlıkların zuhûru ve Hakk'ın birliğini açıklamada da başvuru bu ilkeye göre "*Bir şeyin yalnızca varlığı açısından tesiri olamaz; gizli bir başka şeyin o varlığa bitişmesi gerekir ki, bu bitişen şey, müessir veya tesirin dayandığı şey olur.*"¹¹²⁷ Fenârî, iki esastan oluşan kaidenin önce ilk kısmını açıklamaktadır. Bir şeyin salt varlığı açısından tesirde bulunamayacağını dört maddede izah eder. Bunlardan birincisi: Vücûdun umûmîliği sebebiyle herhangi bir husûsiyeti iktizâ etmemesidir. Halbuki, tesir iktizâyâ göre gerçekleşir. Dolayısıyla vücûdun genelliği ve husûsiyetini iktizâ noktasındaki noksanlığı, tesirin tahakkuk etmesine mani olmaktadır.

İkincisi: Vücûdun mislinde/benzerinde veya zıddında tesirde bulunmasıdır. Bunların her ikisi de imkânsız olan durumlardandır. Çünkü vücûdun bir misli, eşi ve zıddı yoktur. Nitekim vücûd dışında yalnızca adem-i mahz/salt yokluk söz konusudur veya vücûdun taalluk ettiği şey vardır. Bunlardan ilki olan adem-i mahzda tesir gerçekleşemez. Diğer ise bir nispetin kendisine ârız olduğu vücûddur. Nispet ise ademîdir. Dolayısıyla vücûdda vücûddan başka bir şey kalmamıştır; tesirin gerçekleşebileceği bir diğer unsur bulunmamaktadır.

Üçüncüsü: Eserin, müessir ve tesirde bulunduğu şey arasında bir nispet olmasıdır. Her bir nispetin tahakkuku kendisinden başka bir şey ile, yani ona

¹¹²⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 132.

¹¹²⁶ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 12a, 135a.

¹¹²⁷ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 16, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 17); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 133.

müntesip olan iki şey arasında olur. Eserin tahakkuku ise müessirin tahakkuku iledir. Nispetin, vücûdun tahakkukuyla tahakkuk etmesi câiz değildir. Çünkü nispet ademdir. Vücûddan ise adem sâdır olmaz.

Dördüncüsü: Vücûdun tesirinin, ya mutlak ya da mukayyed vücûdda yahut ademde gerçekleşmesidir. Mutlak vücûdda gerçekleşmesi, var olanın tekrar olması(tahsîlü'l-hâsıl) demektir ki, bu muhaldir. Mukayyed vücûdda gerçekleşmesi ise, vücûdun mutlaklığının mukayyed vücûdda iktizânın gerçekleşmesine mani bir özellik olması nedeniyle tesire mânidir. Son olarak, tesirin ademde gerçekleşmesi zaten tartışmasız şekilde mümkün değildir. Çünkü yoklukta herhangi bir şeyin tesirde bulunması söz konusu olamaz.¹¹²⁸ Fenârî'nin dört maddede saydığı bu hususlar, tesirin gerçekleşme şartlarıdır.

Kaidenin ikinci kısmında ise vücûdda tesirin gerçekleşebilmesi için gizli başka bir şeyin varlığa bitişmesi şart koşulmaktadır. Bu da, nisbî ve ademî bir itibar ve kaydın vücûda bitişmesidir. Çünkü nispet ademdir. İşte bu bitişen şey, tesir edilen şey ve onun husûsiyetinin taayyününde müessir olur. Söz konusu olan bu şey, bizim mertebe ve mazharların temeyyüz edişi olarak telakki ettiğimiz ve aynı zamanda vücûdun tesirinin kendisine bağlı olduğu şeydir. Tıpkı kâbillere ve mertebelere göre taayyün eden esmâî nispetler gibi, vücûdun tesiri de bu nispete bağlıdır.

Fenârî nazarî olarak ifade ettiği açıklamaları somutlaştırmak için akla gelmesi muhtemel olan bir soru sorar ve bunu cevaplar. Kaidede zikredilen *bir başka şeyin* vücûda bitişmesi, Kalem-i A'lâ gibi ilk yaratılan varlık için nasıl mümkün olabilir? Çünkü orada henüz vücûda bitişebilecek herhangi bir şey olmadığı için, ismî bir nispetin taayyünü, Kalem-i A'lâ'nın hakîkati açısından gerçekleşmez. Vücûd orada bu nispete bağlı olduğu için tesirde bulunur. Eğer o nispet vücûdî olursa, vücûddan onun misli taayyün eder. Eğer ademî ise o zaman o vücûddan onun zıddı taayyün eder. Eserle sadece taayyün kastedilmektedir.

Yukarda anlatılanların gerekçesi, ezeli hakikatler olarak isimlendirilen ilmî taayyünlerin ve bu taayyünlere göre ezeli olan esmâî taayyünlerin gayr-i mec'ül olmasıdır. Bundan dolayı onlar eser olarak isimlendirilmez. Hakikatler kendi

¹¹²⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 133-134.

nefislerinde ademîdirler/yokturlar. Etkileme ve yaratma özelliği ile vasıflanamazlar. Bu hakîkatlerin varlıklarının esmâî taayyünlerle alakası olsa bile, bu durum, Hakk'ın vahdetine de hâlel getirmez.

Esmâî taayyünler kendisiyle birlikte olan ilâhî mertebenin hâsıl olmasında vücûda bağlı oldukları düşünülen nisebî itibarlardır. Onlar, hakîkatlerin esmâ olarak isimlendirilen nispetleri ile aynî taayyünât mertebelerine göre zuhûr ederler. Konevî, bu durumu onun izafe edilmesine işaret ederek gizlilikle vasıflamıştır. Bunun hissi örneği güneşten gelen ışığın duvardaki oluşumudur. Fakat bu mutlak olarak değil de ademî bir nispet olan karşılığın varlığı mesabesinde dir.¹¹²⁹

Konevî, kaidenin devamında Kevn'in yani mahlûkattaki tüm oluşların durumunu tesir-teessür ilişkisi açısından ele alır. Buna göre tüm oluşlar (kevn) ya varlığa ya da mertebeye nispet edilir. Varlığa izafe edilmesi yukarıda bahsi geçen sebepten dolayı mümkün olmadığı için, eserin mertebeye, yani Mutlak Vücûd mertebesi olan ulûhiyete izafe edilmesi söz konusu olur. Binâenaleyh eserler, ulûhiyet mertebesine ve isimler diye ifade edilen, bu mertebenin nispetlerine istinat etmektedirler.¹¹³⁰ Tüm eserlerin mertebelere izâfe edilmesi yegâne müessirin mertebe olması gibi bir algı oluşturmaktadır. Her bir eserin bir mertebeye istinat etmesinin gerekli olduğu Konevî'nin ifadelerinde geçmişti. Bu durumda müessir olan mertebenin de bir başka mertebeye dayanması gerekmektedir. Zira tesirde bulunan tüm mertebelerin kendisinin içinde veya dışında bir başka müessir mertebeye ihtiyacı bulunmaktadır. Halbuki bu imkânsız olan bir durumdur. O halde orada tesirde bulunanın mertebe dışında bir şey olması gerekir. Fenârî söz konusu bu çıkmazı Konevî'nin görüşleriyle şöyle izah etmeye çalışmaktadır: bütün mertebeler kendiliklerinden var olmayan makul şeylerdir. Mertebeler, aralarında müşterek olan vücûd-ı âmm ile boyalanmadan (insibağ) önce, mümkün varlıkların a'yânı gibi sadece ilimde vardılar. Böylece mertebeler, makul şeyler olmaları yönüyle, ruhlar ve sûretlerden ayrılırlar. Çünkü ruhlar ve sûretler mertebelerin aksine, kendiliklerinde varlık sahibidirler; diğer esmâî nispetler de böyledir.¹¹³¹ Böylece müessirin talebi sakit olur. Eser, sadece makul ve bâtinî olan mertebe ve onun itibarlarına ait olursa o

¹¹²⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 134-135.

¹¹³⁰ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 17, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 17); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 135.

¹¹³¹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 17, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 18).

zaman, bir şeyin bir başka şeydeki tesiri yalnızca bâtında gerçekleşir. Eğer, bu tesir bâtın sırrın kapalılığından ve zâhir olmaksızın idrâkinin zorluğundan dolayı zâhire izafe edilirse, onun hakîkate mercii/ulaşacağı yer, kendisinden ayrı veya kendisinde olan bâtın bir emirdir/durumdur.¹¹³²

Burada ayrıntıları dile getirilen tesir-teessür ilişkisinin nihâî kilit noktası, Hakk'ın tüm tesirlerin kaynağı olmasıdır. Bütün tesirlerin menbaı olmakla birlikte âlemi yaratan ilâhî tesirin kaynağı mümkünlerin a'yânına bitişen ve varlıkta hükmü zuhûr eden Allah Teâlâ'nın "*bilinmeyi sevdim*" sözünden alınan ilâhî muhabbet âmilidir.¹¹³³ İşte bu, bazen hikmet, bazen ibadet, bazen de marifet olarak tabir edilen celâ ve isticlânın kemâlinin muhabbetidir. Allah Teâlâ'nın "İnsanları ve cinleri yalnızca bana ibadet etsinler diye yarattım"¹¹³⁴ kelâmı da bunu ifâde etmektedir.¹¹³⁵

h) Tüm Kaideleri İhtivâ Eden Genel Tahkik Kaidesi

Konevî'nin bahsetmiş olduğu yedi adet tahkik kaidesi yukarıdaki şekildedir. Ne var ki Konevî, kitabının bu kaideleriyle ilgili bölümünün sonunda, adı geçen bütün kaideleri âdetâ özetleyen, başka bir ifadeyle, bütün kaidelerin özü ve esası mânâsına gelebilecek bir küllî kaideden daha söz etmektedir ve "genel kaide" diyebileceğimiz bu kaideyi, "hükmü diğer önemli meselelerin çeşitli kısımlarına nüfûz ettiği için çok önemlidir" şeklinde tanımlayarak, ona vurgu yapmakta ve dikkat çekmektedir. Fenârî ise bu kaideyi diğer yedi kaide gibi müstakil olarak, fakat fazlaca şerh etme yoluna gitmeksizin ve tıpkı Konevî'de olduğu gibi, diğer kaidelerin özelliklerini hulâsa eder bir tarzda ele almıştır. Dolayısıyla biz de bu kaideyi müstakil bir başlık altında incelemeyi uygun gördük.

Konevî'nin bahsettiği bu kaide şudur: "Cihetlerin kuşatamadığı ve bütün mekânlarda zâhir olma gücündeki herhangi bir şey, kendisi ile zuhûr etmiş veya zuhûru arızî veyahut kendi dışından bir şarta veya şartlara bağlı olmuşsa; sonra da bu zuhûr, kendi zâtından kaynaklanmayan bir sıfatın veya çeşitli sıfatların kendisine

¹¹³² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 137.

¹¹³³ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 17-18, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 18).

¹¹³⁴ Zâriyât, 51/56.

¹¹³⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 138. Mezkûr iki kemâlin muhabbetinin, âlemin yaratılmasındaki yegâne tesir ve sâik olması hususunda bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 42b.

izafe edilmesini gerektirmiş ise, bu durumda, bu sıfatların hepsinin mutlak olarak ondan nefy edilmesi, inkâr edilmesi gerekmediği gibi, mutlak olarak, ispat edilmeleri ve ona izâfe edilmeleri de gerekmez. Bilakis bunlar, bir veya çeşitli şartlarla onun için sabittir veya aynı şartlarla ondan nefy olunurlar. Her iki durumda da bunlar ona aittir ve her iki durum ve takdire göre de bunlar kemâl vasıflarıdır. Bütün bu vasıfların kemâl vasfı olmalarının nedeni, mutlak münezzehliği ve basitliğinin/sadeliğinin yanı sıra, kuşatıcı kemâlinin, ihâta ve genişliğinin fazîletidir. Bu şey, ne kötülük atfedilen bu sıfatların bir kısmının veya hepsinin gerektirdiği nispî bir kötülükle ve ne de övgü açısından bu vasıflarda olup bunlarla vasıflanmış başkasıyla mukâyese edilemez. Çünkü bu vasıflar ve bunların zâta nispet edilmesindeki durum, başkalarının nispetinden farklıdır; bu izâfet için gereken şartlar, mukâyese edilecek kimsede bulunmaz. Bu durum ister Hak gibi tahakkuku kendisine bağlı olan kimsede, ister melekî ruhlar ve diğer ruh sahibi zâtlar gibi, başkasıyla tahakkuk edenlerde olsun, mekânsız şeylerde yaygındır.

Bu kaideyi öğrenen kimse zayıf akıllara göre teşbih vehmi uyandıran âyet ve rivâyetlerin sırrını idrâk eder ve bunlardan kastedilen mânâyı anlar, tevil ve teşbih çıkmazına düşmekten kurtulur. Bu kişi kemâl tenzihiyle birlikte, gerçeği zikredilen tarzda müşâhede eder, melekî ruhların cesetlenmesinin sırrını öğrenir; Mikâil ve Cebrâil'in ağlamalarını, harp için silah taşımalarını, ikisinin veya birinin Hz. Âişe'nin odası veya diğer hücreler gibi arzın en dar yerine sığmalarını bilir. Halbuki, muhakkik âlimler meleklerin yaratılışlarının bildiğimiz tarzdaki ağlamayı gerektirmeyeceğinde görüş birliğine varmışlardır. Onlar meleklerin ruhlarının hareket etmeyeceğinde de ittifak ederler. Buna rağmen muhakkikler, Hz. Âişe'nin odasına veya diğer zikredilen mekânlara girenin, gerçek anlamda Cebrâil olduğunun gerekliliğini de itiraf ederler."¹¹³⁶

¹¹³⁶ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 18-19, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 18-20); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 141-148.

II. MOLLA FENÂRÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI

A. BİLGİNİN TANIMI

Bilginin tanımı ve niteliği, bilgi meselesinin en temel konularından biridir. Bu sebeple kelâmcılar, felsefeciler ve muhakkik sûfiler, bu konuyla ilgili pek çok farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Mesela Katip Çelebi *Keşfü'z-zunûn*'un mukaddimesinde farklı değerlendirmelere göre yapılmış on beş bilgi tanımından söz etmektedir. Çalışmamızın bu kısmında, Katip Çelebi'nin yaptığı bu tanımlarla birlikte bazı İslâm filozoflarının bilgi tariflerine değindikten sonra, Molla Fenârî'nin bilgi tanımını/tanımlarını tespit etmeye çalışacağız.

İnsanın varoluşundan itibaren bilgiyi üretme ve kullanma faaliyeti içinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda bu faaliyet insanlık tarihi kadar eskiye dayanmaktadır. İnsanın hayatında oldukça önemli bir yeri olan bilginin, doğru tanımına ulaşmak için ilim adamları büyük çaba harcamışlardır. Genel anlamda, "Doğruluğu, gerekli ve yeterli delillerle temellendirilmiş şuur muhtevâları"¹¹³⁷ olarak tanımlanan bilgi teriminin, farklı disiplinlere mensup düşünürler tarafından çok farklı tanımları yapılmıştır. *Kezâ*, *Keşfü'z-zunûn*'un bilginin tanımı ve bilimler taksimini konu alan mukaddimesinde, bilginin, soyut ve mutlak bir kavram olarak, klasik Kelâm ve Felsefe kitaplarında yapılmış on beş farklı tanımı sıralanmaktadır.¹¹³⁸

Kur'ân ve hadîslerde geçen "el-ilm" terimi, din bilginleri tarafından önceleri daha ziyade "bilgi" anlamında kullanılmış ve bu terimle bağlamına göre, genellikle "ma'lûmat/bilgi" kastedilmiştir. Hadîs ve Fıkıh âlimleri, "el-ilm" terimiyle kendi araştırma alanlarıyla ilgili bilgileri kastetmişlerdir. Yani bir muhaddis için el-ilm, Hadîs bilgisi iken, fakih için ise Fıkıh bilgisinin karşılığıdır.¹¹³⁹ Dolayısıyla bilginin

¹¹³⁷ Taylan, Necip, "Bilgi", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 157.

¹¹³⁸ Bkz.: Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 3-4.

¹¹³⁹ Kutluer, İlhan, "Katip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-zunûn'un Mukaddimesi'nde 'el-ilm' Kavramı", *M.Ü.İ.F.D.*, sy. 18, İstanbul 2000, s. 82.

gerçek ve tüm disiplinlerce kabul edilebilir bir tanımı, ilim tarihinde ilk olarak kullanılmaya başlandığında değil, belli bir süreçte ortaya çıkmıştır.

Katip Çelebi'nin aktardığı bilgi tanımları, İslâm düşünce tarihinde ortaya atılan bilgi tarifleri hakkında fikir verici niteliktedir. Bunların başlıcaları şunlardır: "Ma'lûmu bulunduğu hâl üzere bilmek (marifet); idrâk etmek; apaçık bir şekilde kavramak (tebyîn); şeyin olduğu gibi bilindiğine dair güven duymak (sika); şeyin sûretinin akılda hâsıl olması; bir şeye bulunduğu hâl üzere itikat etmek; idrâk edilen şeyin, idrâk edenin nefsinde şekillenmesi (temessül); anlamların birbirinden ayırt edilmesi (temyîz) ve anlamın başka türlü olmayacağına dair kesin kanaat getirilecek şekilde hâsıl olması."¹¹⁴⁰

İlk İslâm filozofu Kindî'nin bilgiyi "eşyânın hakikatleriyle kavranması"¹¹⁴¹ şeklinde tanımlaması, muhakkiklerin yaptıkları tanımlara kısmen benzemektedir. Çünkü muhakkik sûfiler bir şeyin bilgisini ancak hakikatinin bilinmesine bağlamaktadırlar. Fârâbî'ye göre bilgi, "varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan, varlıkların mevcûdiyetiyle ilgili olarak, akılda hâsıl olan kesin hükümdür."¹¹⁴² İbn Sînâ, insanın akıl sahibi olması yönünden yetkinlik kazanmasını, gerçeği ve iyiyi bilmesine bağlı görmektedir. İlk fitrat ve bedîhî bilgiler ise bu yetkinlik için yeterli değildir. Ona göre bilinmeyi sağlayan temel unsur "bilinendir (ma'lûm)". Bilme ise bir şeyin tasavvur veya tasdik yönünden bilinmesi şeklinde gerçekleşir. Tasavvur, bir şeyin yalnızca zihinde tasavvur edilmesi, yani zihinde canlandırılmasıdır. Tasdik ise bu tasavvurlar yardımıyla önermelere ulaşılmasıdır.¹¹⁴³

¹¹⁴⁰ Bu tanımları yapan ilim erbâbıyla ilgili bir sınıflandırma için bkz.: Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık*, s. 117-118.

¹¹⁴¹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 61. Kindî'nin bilgi tanımı için ayrıca bkz.: (a. mlf.), *Risâletü'l-Kindî ile'l-Mu'tasım billah fî felsefeti'l-ülâ*, haz.: Ukbe Zeydan, Dâru'l-Keyvân, Dimâşk 2007, s. 51.

¹¹⁴² Taylan, "Bilgi", c. VI, s. 157. Fârâbî'nin bilgi tanımlarında Psikoloji ve Mantık'a ait iki temel boyut bulunmaktadır. Ona göre bilgi psikolojik-fizyolojik süreçler neticesinde elde edildiği gibi, doğruluk niteliğini taşıması için de mantık yöntemleri çerçevesinde oluşmaktadır. (Bkz.: Aydın, Yaşar, "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", *Bilimname*, sy. 4, Kayseri 2004, s. 5-16.)

¹¹⁴³ İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *Mantiğa Giriş*, trc.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006, s. 10-11. İbn Sînâ'ya göre bilgiye ulaşmada tasavvur ve tasdiklerin rolü hakkında bkz.: Peker, Hidayet, "İbn Sînâ'nın Kavram Anlayışı", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Bursa 2001, s. 166-167. İbn Sînâ'nın bilgi anlayışı hakkında ayrıca bkz.: Cihan, Ahmet Kâmil, "İbn Sînâ'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış", *Bilimname*, sy. 2, Kayseri 2003, s. 103-117.

Kelâmcıların yaptığı bilgi tanımları, tıpkı filozoflarınki gibi birbirinden farklı farklıdır. Onların bilgi tanımlarının "inanç/itikât", "bir tür yeti" ve "bir tür eylem" olmak üzere üç ana fikir etrafında toplandığı görülmektedir. Ancak bunlardan en çok öne çıkanı bilginin bir inanç olduğu görüşüdür.¹¹⁴⁴ Bilginin "kanaate dayanarak doğru olduğuna inanılması" şeklindeki bu tanımını, kelâmcıların bu noktada felsefecilere daha yakın olduğunu göstermektedir.¹¹⁴⁵

Muhakkiklerden Dâvûd-ı Kayserî'nin bilgi anlayışını, "eşyânın hakîkatlerini olduğu gibi idrâk etmek, bu hakîkatleri lâzımlarıyla bilmek ve bu bilgiye uygun şekilde amelde bulunmak" çerçevesinde özetlemek mümkündür.¹¹⁴⁶ Ona göre bilgiyi tanımlamak, bilinmek istenen şeyin hakîkatinin bilgisine ulaştırmaz. Fenârî de bu konuda Kayserî ile aynı fikirdedir. Fenârî, bir şeyin bilgisini tanımla elde etmeye çalışmayı, nazar yöntemi olarak adlandırmakta ve bunu, o şeyin hakîkatine ulaştırmayacağı için eksik bulmaktadır. Bilginin elde edilmesi, tahkik metodu denilen yöntemle, bilen ve bilinen arasında farklılığa (imtiyaz) yol açan engellerin kaldırılmasıyla mümkündür. Buna göre bir şey, tahkik metodunda, bilen ile bilinen arasındaki perdenin kalkmasıyla; nazarî metotta ise, o şey tanımlanarak bilinir. Tahkik yöntemi, muhakkiklere göre bir şeyin hakîkatinin olduğu gibi bilinmesinin tek yoludur. Çünkü, bilginin gerçekleşme şartı, bilen ile bilinen arasındaki engelin kalkmasıyla oluşan münâsebetin/uygunluğun var olmasıdır.¹¹⁴⁷

Fenârî'ye göre bir şeyin olduğu hal üzere bilinmesinin ve bu bilginin de kemâle ulaşmasının temel şartı, bilinen (ma'lûm) ile ittihat etmektir. Burada müellifin ittihat tabirine yüklediği mânâ, bilen (âlim) ile bilinen (ma'lûm) arasındaki temeyyüzün/ayırışmışlığın giderilmesidir.¹¹⁴⁸ Görüldüğü gibi Fenârî, bilgiyi

¹¹⁴⁴ Mert, Muhit, "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *A.Ü.İ.F.D.*, sy. 1, Ankara 2003, s. 41-67. Kelâmcıların bilgiyi itikat olarak tanımlamalarına Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin itirazı hakkında bkz.: Baloğlu, Bülent, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Muîn en-Nesefî Örneği" *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18, İzmir 2003, s. 10-11.

¹¹⁴⁵ Fahreddîn Râzî'nin bilgiye yaklaşımı ana hatlarıyla İbn Sînâ'ya benzemektedir. Râzî bilginin meydana gelmesi için bazı farklılıklarla da olsa, İbn Sînâ'nın feyiz teorisini kullanmaktadır. Bu iki düşünürün bilgi anlayışının bir değerlendirmesi için bkz.: Zerkan, Muhammed Salih, "Fahreddin Râzî'de Bilgi", trc.: N. Doru, *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Diyarbakır 2001, s. 149-162.

¹¹⁴⁶ Bkz.: Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık*, s. 119.

¹¹⁴⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 116.

¹¹⁴⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 219. Ayrıca bkz.: Konevî, *en-Nusûs*, s. 63, (*Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 56).

kavramsal olarak tanımlamak yerine daha çok ona ulaşmanın yolları üzerinde durmuştur.

Muhakkikler tarafından, genellikle marifet teriminin karşılığı olarak kullanılan bilgi, Fenârî'de daha çok idrâk kavramıyla dile getirilmiştir. İdrak ise ister aklî ister hissî olsun, bir şeyin mâverâsına ulaşmakla mümkün olmaktadır. Müellifin üzerinde durduğu, "tam idrâk", bâtinî işlerde (el-umûr) o şeyin hakîkati açısından gerçekleşirken, zâhirî işlerde ise ihâta yönünden olur. Dolayısıyla o, idrâk edilmek istenen şeyin her şeyini şâmildir. Bununla birlikte idrâke tamlık özelliği kazandıran şey, idrâk edilen şeyden tıpkı sûretin mânâdan farklı olması gibi farklı olsun veya olmasın durum değişmez.¹¹⁴⁹ Özetle, idrâkte asıl olan müdrekin/idrâk edilenin mâverâsına nüfûz edebilmektir.

Bilgi kavramıyla ilgili olarak Fenârî'de dikkati çeken bir diğer yaklaşım ise ontoloji ile epistemolojinin kesişimini bilgi anlayışına yansıtmasıdır. Abdurrahman Bursevî'nin daha net bir şekilde üzerinde durduğu bu yaklaşıma göre, varlığın ilk mertebesi aynı zamanda, ilmî mertebedir. İlk varlık mertebesi olan "zât mertebesi"; Hakk'ın kendisini kendisiyle kendisi için bilmesidir ve aynı zamanda onun kendisinde dürülmüş olan itibarlarıyla zuhûr etmesidir. Bununla birlikte Hak, burada mahzâ vücûddur, yani kendisine zâid herhangi bir vasfı ve sıfatı yoktur. Burası aynı zamanda ilmin, âlimin ve ma'lûmun bir ve aynı olduğu, ilk ilim mertebesidir.¹¹⁵⁰ Eşyâ ilim mertebesinde sadece bilene göre tafsil ve taayyün etmiş olarak var olmuş, yani vücûd kazanmıştır.¹¹⁵¹ Varlık ve bilgi arasındaki net bağlantı bir şeyin hakîkatinin tanımında da açıkça görülmektedir. Buna göre bir şeyin hakikati, onun Hakk'ın ilmindeki taayyününün nispetidir.¹¹⁵² İşte muhakkiklerin gerçek bilgi olarak ifade ettikleri şey, bu hakîkatin bilinmesi, yani varlığın, Hakk'ın ilminde bulunduğu halinin bilgisidir. Bu bilgiye ulaşmanın yolu, yine muhakkikler tarafından bilinmek

Fenârî pek çok yerde bilginin zıddı olan kavrama yani cehalete de değinir. Buna göre bir şey hakkındaki cehâletin sebebi, o şey ile arada bulunan temeyyüz ve mübâyenet (ayrışmışlık) hükmünün, münâsebet hükmünden daha baskın olmasıdır. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 220, 342.)

¹¹⁴⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 573.

¹¹⁵⁰ Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 22b-23a.

¹¹⁵¹ Konevî, *Nefahât*, s. 44, (*İlâhî Nefhalar*, s. 62).

¹¹⁵² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 220.

istenen şey ile aradaki temâyüzün kaldırılarak, onun yerine münâsebetin ihdâs edilmesi şeklinde belirlenmiştir.

B. BİLGİNİN İMKÂNI: HAKİKATLERİ BİLMENİN İMKÂNI

Bilginin muhakkikler tarafından yapılan tanımlarında vurgulanan husus, gerçek bilginin eşyâya ait hakikatleri bilmekle mümkün olmasıdır. Bilgiyi bu şekilde tarif ettikten sonra, bu hakikatlerin hangi yollarla bilinebileceği meselesi ortaya çıkmaktadır. Zira hangi tür bilgi olursa olsun, bilginin temin edilme yolu, onun değeri kadar önemlidir. Bu noktada kelâmcılar bilginin elde edilmesi için ilk gerekli olanın, bilinmek istenen şeye yönelik bir yönelme (kasd), düşünme (nazar) ve bunları yapmak için niyetlenme, yani onları isteme (irade) olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁵³

Marifete ulaşma konusunda tüm disiplinler tarafından kullanılan en temel yol, aklî delillerin (burhan) kullanıldığı nazar yöntemidir. Bunun yanı sıra muhakkikler seyr u sülûk neticesinde ortaya çıkan müşâhede yöntemini, nazar yönteminin yetersiz olduğu pek çok durumda kullanılmak üzere gündeme getirmişlerdir. Çalışmamızın bu kısmında aklın gerçek bilgi elde etmedeki durumunu değerlendirerek, müşâhede yöntemine duyulan ihtiyaç ve bu yöntemin esaslarından bahsedeceğiz.

1. AKLIN İMKÂN VE SINIRLARI: EŞYÂNIN HAKİKATLERİNİ BİLMEDE AKLIN DURUMU

Fenârî, bilgi sağlama noktasında aklın gücünü izah etmeden önce hangi ilmin ne tür bilgi kaynaklarıyla öğrenilebileceğine temas etmekte ve bu noktada ilimleri çeşitli kısımlara ayırmaktadır.¹¹⁵⁴ Bunlardan ilki, insanın, bedenî duyularıyla veya akıllarının nazar yönü ile idrâk etmekte müstakil olduğu kısımdır. Buna örnek olarak

¹¹⁵³ Bilginin imkânı konusunda, kelâmcıların ve felsefecilerin yöntemlerinin mukayesesi için bkz. Atay, Hüseyin, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *A.Ü.İ.F.D.*, c. XXIX, Ankara 1987, s. 3 vd.

¹¹⁵⁴ Fenârî bu mevzû hakkındaki görüşlerini Konevî'nin *Risâle-i Müfassaha* adlı eserinden istifâde ederek oluşturmuştur. (Bkz.: Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak, *Risâle-i Müfassaha*, (Yazışmalar içinde), trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002, s. 14-30.)

Hakk'ın varlığının bilgisi ve basit mânâların bilgisi verilebilir. İkincisi, insanın mutlak olarak idrâk etmede müstakil olmadığı, yani başka bir bilgi kaynağına ihtiyaç duyduğu kısımdır. Üçüncü kısım ise aklın müstakil olarak idrâk edemediği alandır. İkinci kısım ilimde zikredilen, insanın müstakil olarak idrâk edemediği konular, Hakk'ın zâtı, esmâ ve sıfâtının hakikatleridir. Bunların yanı sıra Hakk'ın îcâdının keyfiyeti, kudretinin ma'lûmlara bitişmesi ve onların Hak'tan çıkması gibi konular da akılların hayrete düştüğü, yani tam mânâsıyla idrâkten aciz kaldığı hususlardandır. Ayrıca mizâcî ve tabîî karışımlardan doğan felekî kuvvetler ile melekî teveccühler, beşerî nefisler ile süflî-tabîî kuvvetler arasında gerçekleşen karışımlardan meydana gelen özellik ve eserler yine bahsi geçen konulara dâhildir.¹¹⁵⁵

Örneklerden de anlaşılacağı üzere, bunların mutlaklıkları yönüyle beşerî fikir sahasında idrâk edilmeleri mazur yani kusurludur. Müellif bunun nedenini, insanın kendi nazarî seviyesinde taayyün eden şeyi anlama kapasitesine bağlamaktadır. Çünkü insan akli bunları idrâk etmeye muktedir değildir. Zirâ Hakk'ın zâtının, esmâ ve sıfâtının, kendi fikirleriyle tasavvur edenlerin tasavvur ettiği gibi olması söz konusu olamaz. Son kısımda zikredilen, aklın müstakil olarak idrâk edemeyeceği mevzûlar ise âlemin tabakalarının tertibinin sırrının bilgisi; bunların küllî hükümleri ve özellikleri; her sınıf, cins ve türün belirli bir sayıyla sınırlı olması ve bunların belirli vakitlere, belirli durum ve hallere tahsis edilmeleri gibi meselelerdir.¹¹⁵⁶

İnsanın bilgisinin birincil kaynak ve vasıtasını teşkil eden duyu organları, sınırlı olduğu için, bazen yanlış bazen de eksik bilgi verebilmektedir. Kimi zaman yanlış kimi zaman da eksik olan bu bilgilere dayanan akıl ise, doğru olmayan hükümler vermektedir. Bu sebeple insan, akli vasıtasıyla, bizzat hakîkati değil, ancak zâhiri idrâk edebilir. Buna göre akıl, eşyâyı olduğu gibi değil, görüldüğü gibi değerlendirmekte ve bu şekilde bir hükme ulaşmaktadır. Oysa bir şeyin hakîkati ile zâhiri arasındaki fark, bir insan ile onun çok bulanık bir sudaki aksi arasındaki farka

¹¹⁵⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 29.

¹¹⁵⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 30. Fenârî, insanları bilgiye ulaşma metotları noktasında, akli ve keşfi kullanmaları bakımından gruplara ayırırken, nasslardaki bilgileri, peygamberler ve kâmiller tarafından getirilmiş bilgileri değerlendirmede akli ve keşfi kullanmaları nokta-i nazarından da bir başka taksim daha yapmaktadır. Bu bağlamda insanlar dört gruba ayrılmaktadır. Bunlar: İbareleri zâhirine göre değerlendirenler, akli ve nazarı devreden çıkarılanlar, kelâmcılar ve keşif ehlidir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 31-32.)

benzer. Bu sebeple Hz. Peygamber, "Bana eşyayı olduğu gibi göster"¹¹⁵⁷ diyerek dua etmiştir.¹¹⁵⁸ Aklın ve duyuların verileri maddî âlemde bile doğru ve yeterli olmazken, manevî bir diğer tabirle metafizik alanda bunlara dayanarak hüküm verilmesi elbette uygun değildir. Bu sebeple onlara ilave olacak bir başka bilgi edinme yoluna ihtiyaç bulunmaktadır.

Müşâhedenin bir diğer yönü ise insanın tahakkuk ettirebileceği kemâlin unsurlarından hatta basamaklarından biri olmasıdır. Zira Fenârî, kemâlin ilk mertebesini "eşyânın hakikatlerine Hakk'ın ilminde bulunduğu şekilde muttali olmak" diye tarif eder. Keşf ve müşâhede ile gerçekleşen bu marifet, hakikatlerin Levh-i Mahfûz'da birbirleriyle irtibatları yönüyle bilinmesinden ibarettir. Bu bilginin neticesi ise, onlarla şer'î ve şühûdî ölçütler mûcibince amel etmektir.¹¹⁵⁹ İbn Arabî müşâhede yöntemine Allah'ı bilmenin (marifet) yolu olarak temas etmektedir. Ona göre, Allah'ı bilme ve tanıma üç yolla gerçekleşir: delil vasıtasıyla bilmek, Hakk'ın tecellîlerini müşâhede vasıtasıyla bilmek ve bildirme yoluyla bilmek. Bunlardan en üstünü ise sonuncu olan Hakk'ın kendisini bildirmesiyle bilmektir.¹¹⁶⁰ Dolayısıyla gerçek bilgi olan, eşyâyı Hakk'ın ilminde bulunduğu hal üzere bilme, aklın idrâk gücünün üzerinde bir bilgidir. Bu bilgiye ulaşmak, aklın verilerini kullanmaya dayalı olan burhân yöntemi ile mümkün olmadığı için, muhakkikler, ona ilave olarak, keşfin verilerine istinat eden müşâhede yolundan söz etmişlerdir.

Fenârî'nin eserinin giriş kısmında, sahih marifeti elde etmede aklın imkânından bahsetmesi, ilm-i ilâhînin temellendirilmesine dair bir çaba olarak değerlendirilebilir. Zira müellif, ayrıntılarına daha sonra temas edeceğimiz üzere aklın sahih ve hakikî bilgi vermede sınırlı ve kusurlu özelliğini zikretmekle müşâhede yöntemine zemin hazırlamaktadır. Aklın veri sağlamada yeterli olmadığı ilm-i ilâhîye ait bu konuların kavranabilmesi, müşâhede yöntemi vasıtasıyla elde edilen keşfi bilgilerle mümkündür. Bütün bu çabalar, İslâm düşünce geleneğinde akıl

¹¹⁵⁷ Bkz.: Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., c. 1. S. 119. Ahmed İlâhî, bu hadîse, bilginin değerini izah ettiği bir yerde atıfta bulunmaktadır. (Bkz.: Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 37a.)

¹¹⁵⁸ Bilgiye ulaşma yolları hakkında bazı değerlendirmeleri için bkz.: Keklik, Nihat, "Bilgi Nazariyesi ve İman" *İslam Düşüncesi*, sy. 3, byy, 1967, s. 139 vd.

¹¹⁵⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 612.

¹¹⁶⁰ Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 487.

ve nass ile bilgi teminine ilave olarak, ilk defa Konevî tarafından ortaya atılan müşâhede yönteminin hem ispatına hem de izah edilmesine mâtuftur. Zirâ bu sayede Tasavvuf ilmi, formel bilimler sahasında kendisine ait müstakil bir yer kazanmakta, nazarî hükümlerle işleyen burhan yönteminin gideremediği eksikliği kapatmaktadır.

2. AKLIN SINIRLILIĞI

Aklın sınırlılığı¹¹⁶¹ konusunda her şeyden önce şunu söylemeliyiz: Konevî ve birçok muhakkik sûfinin, bilginin değerini tespit etmede dikkate aldığı ölçü, eşyânın hakikatının bilgisidir. Çünkü Hakk'ı bilmek, basit ya da mürekkebe, manevî veya sûrî olarak ihâta edilen, var olan veya olmayan her şeyi bilmenin aslıdır.¹¹⁶² Hakk'ı bilen kimse, her şeyi bir başka deyişle eşyânın hakikatlerini, Hakk'ın ilminde olduğu şekliyle bilir. İşte gerçek bilgi budur.¹¹⁶³

Sûfiler bu bilgiye ulaştırıp ulaştırmamadaki yeterliliği noktasında akli ele almaktadırlar. Zirâ müşâhede neticesinde ulaşılan bilginin değeri, aklın bu noktadaki eksikliğinin izahıyla daha net anlaşılmaktadır. Fenârî, eşyânın hakikatlerini bilmede aklın verisi olan nazarî delillerin kusurlu olduğunu çeşitli gerekçelerle açıklamaktadır. Bu gerekçeler şunlardır: 1. Nazarî hükümler sahiplerinin idrâk araçlarına göre değişir. Bu idrâk araçları, idrâk edenin teveccühlerine tâbi, teveccühler ise kişinin inanç, eğilim, mizaç ve münâsebetlerine bağlı olan maksatlara tâbidir. 2. İdrâk sahibinin isti'dat ve bakış açısı idrâkin farklılaşmasına sebep olduğu gibi, idrâk edilen şeylerin farklı kâbillerde farklı farklı zuhûr eden tecelliler olması da, idrâkin nesnel olmadığını ortaya koyar.¹¹⁶⁴

Atpazârî, ilimlerdeki farklı bakış açıları ve görüşleri, bunları ileri süren insanların değer ölçütlerinin birbirinden farklı olmasına bağlamaktadır. Mesela, insanlardan bir kısmı mal, makam, evlat gibi dünyevî konulara ve bunların çokluğu

¹¹⁶¹ Krş.: Çakmaklıoğlu, Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 109 vd.

¹¹⁶² Konevî, *Yazışmalar*, s. 14.

¹¹⁶³ Fenârî, kâmil bilginin, ma'lûmun bir vasitanın hususiyetleriyle boyanmaksızın, Hakk'ın ezeli ilmindeki ilk taayyününe paralel olarak bilinmesi anlamına geldiğini belirtir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 341.)

¹¹⁶⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 34.

ile iftihar etmeye ehemmiyet verirken, bir kısmı da rûhânî ve uhrevî kemâlâta itibar etmektedir. Hatta, uhrevî kemâli önemseyenler de kendi içlerinde derece, menzile ve makam bakımından farklılık göstermektedirler.¹¹⁶⁵ Dolayısıyla bunların bilgi ve değerlendirmeleri de kendi algılarını yansıtır nitelikte ve izâfî olmaktadır. Birbirine ters olan görüşlerin birinin diğerinin delilini çürütme kuvveti olmadığı zaman, bunların sahipleri kendisinin doğru olduğuna inanmakta, başka bir deyişle, herkese göre kendi görüşü doğru olmaktadır. Dolayısıyla herkesin ittifak ettiği bir doğru görüş bulunmamaktadır. Hatta bazen nazar ehlinin çoğu kendi deliline güvenmekte, daha sonra ise bu görüşünden vazgeçmekte veya kendisinden sonra gelen birisi bu görüşün yanlışlığına muttali olmaktadır. Söz konusu ihtimal her görüş için geçerlidir. Yani nazarî delillerin çürütülemeyecek nitelikte bir kesinliği yoktur.

Nazarî görüşün hakîkî bilgi elde etmede yetersiz olması konusundaki bir diğer gerekçe ise tahkik kaidelerinden biriyle örtüşür mâhiyettir. Binâenaleyh, nazarî görüş sahibi kimse, hakkında fikir sahibi olduğu şeyi, cüz'î-fikrî kuvvetiyle elde eder. Ancak söz konusu tahkik kaidesine göre, *bir şeyin idrâk edilebilmesi ancak o şey ile ortak olan bir münâsebet, yani uygunluk sayesinde gerçekleşir.*¹¹⁶⁶ Bu kimsenin düşünce kapasitesi, ancak kendisi gibi cüz'î bir şeyi idrâk etmeye müsâittir, yani ancak cüz'î bir şeyle münâsebet kurabilir. Fakat ilmî hazrettede hakîkatler küllîdir. Dolayısıyla fikir, onu bu hazrette taayyün ettiği şekilde idrâk edemez. Bunun yanı sıra ilmî hazrette, eşyânın küllî olan hakîkatleri basittir/yalındır. Bu sebeple onların idrâk edilmeleri kişinin ehadiyeti ile mümkün olabilir. Halbuki bu imkânsız olan bir durumdur.¹¹⁶⁷ Zira insan bir şeyi, o şeyin a'yânının vücûdla vasıflanmasıyla, yani bilinmek istenen o şey ile o kişi arasındaki perdelerin kalkması neticesinde bilir. Basit yani yalın olan bir şey, sadece aynı özellikteki bir başka şey tarafından idrâk edilebilir. Netice itibariyle hakîkatler, oldukları gibi değil, sıfat olmaları, yani basitlikten çıkmaları yönüyle bilinmektedir.¹¹⁶⁸ Tahkik kaidesine göre *bir şey, kendisi dışındaki bir şeyle o şeyin farklı ve zıt olması yönüyle bilinemez.*¹¹⁶⁹

¹¹⁶⁵ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr 57b.

¹¹⁶⁶ İşlediğimiz tahkik kaidelerinden altıncısıdır. (Bkz.: Burada, s. 295.)

¹¹⁶⁷ Muhakkiklere göre, eşyânın hakîkatleri, ayrıntısı daha sonra zikredilecek olan vech-i hâs sayesinde Hakk'ın bildirdiği kullar tarafından doğrudan bilinebilir.

¹¹⁶⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 34-36. Müellif bu görüşe İbn Sînâ'nın da katıldığını zikretmektedir.

¹¹⁶⁹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 14, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 15); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 116.

Bilginin gerçekleşme şartı, bilen ve bilinen arasındaki münâsebettir/uygunluktur. Dolayısıyla basit halde olan hakikatler, kişinin varlıkla vasıflanmış ve yalın olmayan haliyle bilinemez.

Fenârî bilginin gerçekleşme şartına şu hususu da ilave etmektedir: Bir şeyin olduğu gibi bilinmesi ve bu bilginin kemâli ma'lûmla birleşmeye/ittihada bağlıdır. Bir şeyle ittihat ise ilim ile ma'lûm arasındaki temeyyüze dair her şeyin ortadan kalkmasına bağlıdır. Bilgi, bilen ve bilinenin ayniyeti açısından meydana geldiği gibi, bir şeyin bilinmemesi ise, bu iki şey arasındaki temeyyüz (ayırışma) hükümlerinin baskınlığından kaynaklanmaktadır. Bilginin kemâle ermesini sağlayan şey işte bu imtiyaz hükümlerinin ortadan kalkmasıdır.¹¹⁷⁰

Hakikatlerin basitliklerinden dolayı idrâk edilememeleri hususunda şunu da ilave etmek gerekir ki, basit olanın herhangi bir tanımı ve şekli yoktur, dolayısıyla onların hakikatleri tarif edilemez. Basitlerin birleşiminden oluşması sebebiyle mürekkeblerin durumu da aynıdır. Bu da hakikatlerin asla bilinmeyeceği sonucuna götürmektedir.¹¹⁷¹

Fenârî'nin bilginin gerçekleşmesine engel olan durumları sayarken bunlar arasında idrâk edilmek istenen şeyin niteliğini de zikrettiği daha önce geçmişti. Buna hakikatlerin kendiliklerindeki durumları örnek verilebilir. Nitekim Abdurrahman Bursevî, aklî ve hayâlî-hissî idrâk araçlarının, irtibat kurduğu her şeyin basit mücerred hakikatler üzerine zâid olmadığını ifade eder. Bu hakikatler bölünme kabul etmeyen bir tek varlıkla oluşmuşlar ve kendileri için (li-nefsihâ) zuhûr etmişlerdir. Bu hakikatler varlıktan ve birbirleriyle irtibatlı olmaktan mücerred olup, her birisi başka herhangi bir şeye muzaf olmayıp, her türlü isimden, sıfattan, naattan, sûretten ve hükümden bilkuvve değil de bilfiil hâlîdir. Bu ilk hakikatlerin taakkul edilmesini sağlayan şey, onların kendileriyle zuhûr ettiği sûretlerdir. Her türlü mücerred hakikatın varlığı ve bakâsı, Hakk'ın emri ve irâdesinin sırrıyla kendi hazretinde hükmü zuhûr eden ve bütün bunları izhâr eden cem hükmünün kendilerine sirayet etmesine bağlıdır. Bu cem ise ilâhî-vücûdî ehadiyet özelliğine sahiptir. İşte bu nokta

¹¹⁷⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 219.

¹¹⁷¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 34-35. Basitlik ve saltlık, aklın çalışma tarzına uygun olmadığı için perde olarak görülmektedir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 111, 184, 337, 575.)

onların idrâke konu olmasındaki belirleyici özelliştir. Zira eşyânın hakîkatlerini ilmî mertebedeki basitlikleri ve mücerredlikleri açısından bilebilmek imkânsızdır. Bunun sebebi herhangi bir şeyi kendi ehadiyetimiz açısından idrâkimizin imkânsız olmasıdır. Çünkü bizim idrâkimiz hiçbir şekilde çokluk hükümlerinden tecrid edilemez. Dolayısıyla insan herhangi bir şeyi mücerred hakîkati ya da sadece kendi varlığı açısından idrâk edemez.¹¹⁷² Öbür taraftan Fenârî, tahkik ehlinin, akla ve aklın delillerine keşif vasıtasıyla bildiklerini akılla anlayıp tabî olacak kadar yer verip, onun dışında akla iltifat etmediğini söylemektedir.¹¹⁷³

Aklın hakîkatleri bilmedeki sınırlı durumuna karşılık, insanın mutlağı idrâk edebilme potansiyeli de mevcuttur. Hakk'ın zâtı ve vahdeti ise her türlü kayıttan münezzehe olduğu için bilinemez. İnsanın hakîkatleri idrâkte yetersizliği; isti'dadı, mertebesi ve halleriyle kayıtlı olmasından kaynaklanmaktadır. Zira mukayyed ancak kendisi gibi mukayyed olanı kabul eder. Çünkü bir şeyin idrâki, kendisini nefyeden, kendisinden farklı olan şey sebebiyle imkânsızdır. Fakat insan ayn-ı sâbitinden kaynaklanan ehadiyetiyle müdrük ve müdreğ arasındaki ayrılığı silme yetisiyle mutlağı idrâk edebilir. Ancak bu idrâk elbette ki, Hakk'ın içinde kesret bulunmayan hüviyeti yönüyle gerçekleşmez,¹¹⁷⁴ bilakis onun esmâ ve sıfâatla vasıflanmış olan vâhidiyeti cihetiyle gerçekleşir. Konevî de bilginin bağlı olduğu asgarî şart olarak aynı hususu zikretmiştir. Nitekim, insanın idrâki, varlık ve hayat ile vasıflanmış, kendisiyle ilim ve irâdenin kâim bulunduğu ve idrâke mâni engellerin aradan kalktığı bir hakîkat oluşuna bağlıdır.¹¹⁷⁵

Özetle, aklın verilerine dayanan nazarî yöntem, onu kullananların değer yargılarına göre şekillendiği ve bu sûretle izâfi bilgiler verdiği için, hakîkate ulaşmada yeterli değildir. Gerçek bilgiye ulaşmanın temel şartı ise, bilinmek istenen şey ile münâsebet kurmak ve buna engel olan mânileri yok etmektir. İşte bu noktada akıl, küllî ve yalın halde olan hakîkatlerle münâsebet kurabilecek niteliğe sahip olmadığı için, onların bilgisine ulaştırmada eksik kalmaktadır.

¹¹⁷² Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 18b-20b, (Konevî, *Yazışmalar*, s. 39-41'den naklen).

¹¹⁷³ Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Şerhu Dibâceti'l-Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, d. no: 3684, vr. 12b.

¹¹⁷⁴ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 15b.

¹¹⁷⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 20, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 22); Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 14a, 36b; Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 19b.

C. SAHİH MARİFETİ ELDE ETMENİN, İLM-İ İLÂHİNİN YÖNTEMİ: KEŞF VE MÜŞÂHEDE

Aklın gerçek bilgiyi elde etmedeki hem yetersizliği hem de kusurluluğu farklı bilgi kaynaklarına veya bilgi elde etme yollarına olan ihtiyacı gündeme getirmiştir. Gerek Konevî ve gerekse Fenârî'nin aklın bu özelliği üzerinde detaylı olarak durmaları, kanaatimizce sahih marifeti elde etmenin yegâne yolu olan "keşf ile ıyân" yani müşâhede vasıtasıyla bilgi sahibi olmanın gerekliliğini vurgulamak içindir. Fenârî'nin *Risâle-i Müfessaha*'dan naklettiğine göre, basiret ve selim akıl sahipleri için bilgi edinmenin iki yolu bulunmaktadır: bunlardan biri nazar¹¹⁷⁶ ve istidlâl ile *burhan yolu*; diğeri ise keşf ile gerçekleşen *ıyân/müşâhede yoludur*. Bunlardan aklın verilerine dayanan nazar yönteminin kısıtlı ve yanlış bilgi verme durumu daha önceden ifade edilmişti. İkinci yöntem olan müşâhede ise, soyutlanmadan (taarrî), tam muhtaçlıktan (fakr) ve lübbü/aklı kevnî ilgilerden, bilimlerden ve kanunlardan bütünüyle boşaltarak Hakk'a yönelmekten ibarettir.¹¹⁷⁷ Bunun neticesinde oluşan keşfi bilgi, şüphe ve tahminden kurtarıcı bir özelliğe sahiptir.¹¹⁷⁸

Aklın gerçek marifete ulaşma noktasındaki sınırlılığını izah ettikten ve müşâhede yönteminin gerekliliğini ortaya koyduktan sonra, Fenârî, müşâhede ve nazar yönteminin bir mukâyesesini yapar. Bu mukâyesede müellifin sorguladığı husus, aklın verilerine dayanan nazar yöntemiyle temin edilen bilgilerin ve müşâhede yöntemiyle elde edilen bilgilerin birbirinin aynısı olup olmayacağıdır. Çünkü nazar ve şekle göre hüküm veren rusûm ulemâsıyla, muhakkik sûfilerin, ıstılah ve ibâre

¹¹⁷⁶ Genel olarak düşünme anlamına gelen "nazar" kavramı, "bilinmeyeni elde etmek için, bilinenleri belli bir kaideye göre sıralama" şeklinde tarif edilmektedir. (Kutluer, İlhan, "Düşünme", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 53.) Bunu bir bilgi sağlama metodu olarak kullananlara ise "ehl-i nazar" denilmiştir. Ehl-i nazar tabiri, başlangıçta, nazar yöntemini benimsemiş olan Mu'tezilî gruplar için kullanılmıştır. İlk devirlerde Mu'tezile tarafından sistemleştirilen Kelâm ilmine ve bu ilmin metodu olan nazara karşı selef ulemâsı aşırı bir tepki göstermiş, bunun sonucu olarak ehl-i nazar terkibi, ehl-i hadîsin prensiplerine aykırı görüş beyan eden her zümreye isim olarak verilmiştir. Özellikle ilk Mu'tezile bilginlerine yöneltilen bir yergi ifadesi haline gelen bu tabirin olumsuz anlamı, nazar yöntemi, ehl-i sünnet kelâm ekollerinin de benimsediği bir metot haline gelince, bu tabir yerini müsbet mânâlara bırakmıştır. (Bkz.: Yurdağür, Metin, "Ehl-i nazar", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 519.)

¹¹⁷⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 36 (Konevî, *Yazışmalar*, s. 33'ten naklen). Ayrıca bkz.: Konevî, *İ'câzü'l-beyân*, s. 26-27, (*Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 52); Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 127.

¹¹⁷⁸ Fenârî, *Şerhu Dibâceti'l-Mesnevî*, vr. 12b.

noktasında kimi zaman müşterek oldukları vehmi bulunmaktadır. Bunun nedeni de bazen nazârî beyân ile ıyânî-zevkî beyânın ifadelerinin birbirine mutabık olmasıdır.¹¹⁷⁹

Söz konusu bu mutabakat, hakkında konuşulan makamın, hem kendi düşüncesiyle (nazar) hakîkate yönelen perdeli kimsenin aldığı bilgileri hem de beşeriyet kirinden ve nefsâniyetten arınmış olan, kalbiyle yönelen kimsenin aldığı bilgileri kuşatması ve ihtivâ etmesidir.¹¹⁸⁰ Her ne kadar alınan iki şey arasında bir fark olmadığı düşünülse de aslında, kalbiyle yönelen kimse, bu aldığı mânâyı temiz bir mahal ile, çaba sarf etmeksizin keşfen (keşfederek) almıştır. Böylece gelen mânâ aslî saflığı üzere bâkî kalmaktadır. Perdeli insan ise, kendisine gelen mânâyı, beşeriyetinin ve fikir perdesinin ardından, çaba ile ve kirli bir mahal ile almaktadır ve mânâ da şâibe ve şüphe kisvesine bürünmektedir. Böylece tek bir kelime, yani tek hakikat iki kelime haline gelmekte, her iki kişiye gelmiş olan mânâ ilâhî-zâtî-esmâî ikram dâiresinin genişliği sebebiyle ve iki kabzanın hükmünün gerçekleşmesi için iki kelimeye ayrılmış olmaktadır.¹¹⁸¹ Dolayısıyla nazar ehli ve hakikat ehline gelen bilgi, birbirinin aynısı veya benzeri gibi görünse de aslında birbirinden farklıdır. Çünkü hakikat ehli bu bilgiyi, onun bulunduğu aslî temizliğe münâsîp bir mahal ile, yani selîm, Allah dışındaki şeylere karşı muhabbet ve teveccühten uzaklaşmış bir kalple almaktadır. Rusûm ulemâsının yöntemi olan nazar ise, cüz'î, fikrî ve izâfî taakkul ve taallukla kayıtlanmayla oluşan perdelenmedir.¹¹⁸² Bu ise alınan bilginin aslî tabiatına zıt olduğu için, bilgi bu kimselere, olduğu hal üzere, yani hakîkî doğasıyla değil, şâibe ve şüphe ile ulaşmaktadır. Müellifimize göre keşfi bilginin burhânî/nazârî

¹¹⁷⁹ Filozofların nazar yöntemi ile Konevî'nin müşâhede metodu hakkında bir mukâyese için bkz.: Keklik, Nihat, "Sadreddin Konevî Düşüncesinde İnsan Kader ve Ahlak", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 1-2, İstanbul 1964, s. 71.

¹¹⁸⁰ Buna örnek olarak İbn Sînâ'nın, çağdaşı Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr için "O benim bildiklerimi görüyor" ve Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'ın da İbn Sînâ için "O da benim gördüklerimi biliyor" sözlerini verebiliriz. (Bkz.: Yazıcı, Tahsin, "Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 221; Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1991, s. 156; Gürer, Dilaver, *Sûfî İbn Sînâ ve Makâmâtü'l-Ârifîn'i*, Gelenek Yay., İstanbul 2012, s. 41-42.)

¹¹⁸¹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 9, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 12); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 53.

¹¹⁸² Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 41b. Abdurrahman Bursevî'ye göre, rusûm ulemâsı kendilerine ulaşan bu bilgilerin, eşyanın hakikatinin bilgisi olduğunu zannetmektedirler. (Bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 7b. Benzer bir yorum için ayrıca bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 10a).

bilgiden üstün olması, keşfin bu bilgi türününün aslı olmasından kaynaklanmaktadır.¹¹⁸³ Elbette bir şeyin aslı, o şeyin hakîkatine daha yakındır.

Fenârî'nin bu açıklamaları, gerçek bilginin, bulunduğu aslî hal üzere öğrenilen bilgi olduğunu ve bunun en temel yolunun ise maddî ve manevî arınmadan geçtiğini vurgulamaya yöneliktir. Bununla birlikte, müşâhede yöntemi, tasavvufî bilginin en çok tartışılan yönü olan subjektifliğini de bir bakıma izâle etmektedir. Zirâ arınmadan, maddî-mânevî temizlikten ibaret olan bu yol, kişiye temiz bir mahal sağlayacağı için Hak'tan gelen mânâ, vârid ve ilhâm türü bilgiler, şüphe ve hata kisvesine bürünmeden, Hak'tan geldiği şekliyle kaldığı için öznellik ve izâflikten çıkacaktır. Bu husus, sûfinin bilgisini değerlendirmede bir ölçü olmasının yanında, riyazat, mücâhede gibi seyr u sülûk ve terbiye metodlarının önemini de açıkça ortaya koymaktadır.

1. KEŞF VE MÜŞÂHEDENİN MÂHIYETİ

Sözlükte perdeyi ve örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak anlamına gelen keşif,¹¹⁸⁴ aklın ve duyuların yetersiz kaldığı ilâhiyat konularında doğrudan bilgi edinme yöntemidir ve sûfiler tarafından, genellikle, perde arkasında ve aklın ötesinde olan "gâib" şeyleri bilme ve Hakk'ın tecellîlerini temâşâ etme anlamlarında kullanılmıştır.¹¹⁸⁵ Muhakkikler keşfi, "mestûr/örtülü olanın ârifin kalbinde kâşif/keşfeden ile mekşûf/keşfedilen arasında bir münâsebetin gerçekleşmesiyle zuhûr etmesi" şeklinde tarif etmektedirler.¹¹⁸⁶ Sûfiler tarafından genellikle "keşf ve müşâhede" şeklinde birlikte zikredildiği gibi, bu iki terimden her biri diğerinin yerine de kullanılmıştır. Bununla birlikte feth, ilhâm, ferâset, muhâdara

¹¹⁸³ Fenârî, *Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî*, vr. 13b.

¹¹⁸⁴ İsfehânî, Ragıp, *el-Müfredât Kur'ân Istılahları Sözlüğü*, trc.: Abdulkaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul 2007, c. II, s. 475; Tehânevî, *el-Keşşâfû istilâhâtî'l-funûn*, c. II, s. 1254; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. X, s. 300, (ke-şe-fe md.).

¹¹⁸⁵ Uludağ, Süleyman, "Keşf", *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV, s. 315. Ayrıca bkz.: Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 934; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 210 vd; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 447.

¹¹⁸⁶ Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 25a.

gibi kavramlar da keşif ile aynı anlama gelecek şekilde sūflerin eserlerinde yer almıştır.¹¹⁸⁷

Klasik Tasavvuf kaynaklarında, keşfin, muhâdara, mükâşefe ve müşâhede olmak üzere üç mertebesinden söz edilmektedir.¹¹⁸⁸ Kalbin Hakk'ın huzurunda olması anlamına gelen muhâdara, keşfin ilk mertebesidir ve ilme'l-yakîni temsil eder.¹¹⁸⁹ Bunun akabinde mükâşefe mertebesine ulaşılmaktadır. Burası kalb ve sırrın açılmasıyla, duyu organlarının vereceği delillere ihtiyaç kalmaksızın kalbin, Hakk'ın huzurunda olduğu mertebedir. Ayne'l-yakîn mertebesi olan mükâşefeden sonra müşâhede hali zuhûr eder ki, bu, Hakk'ın tecellîlerini görerek seyir ve temâşâ etmektir.¹¹⁹⁰ İbn Arabî'ye göre müşâhedenin tariflerinden birisi, "tevhid delilleriyle eşyâyı görmek, yani Hakk'ı eşyâda görmek"¹¹⁹¹ şeklindedir. Fenârî, keşif ve müşâhede terimlerini birbirlerinin yerine kullandığı gibi, keşfi, müşâhede neticesinde elde edilen bilgi şeklinde; müşâhede de keşfi elde etmeyi de ihtivâ eden bir sürece ve yönteme karşılık olarak kullanmaktadır. Başka bir deyişle ona göre müşâhede bir yöntemdir, keşif ise bu yöntem sonucunda ulaşılan bilgidir.

Müellifimize göre, "keşif" kapalı olan şeyin, onu bilen kişinin kalbinde, ilâhî tecellîde taayyün ettiği vecihle zuhûr etmesidir. Keşif sahibi bunu kendisiyle o şey arasındaki perdelerin kalkmasıyla bizâtihi bilir. Fenârî keşfi, nazarî bilgi ile mukâyese ederek izah etmeyi tercih etmektedir. Nazarî bilgi ya şekil ya da tanımdan (hadd) ibarettir. Şeklî olan yönü, havâs ve lâzımlardan meydana gelir ki, bunların ikisi de bilinmek istenen şeyi açıklamamaktadır. Tanım ise, tanımlanan şeyin mücmelinin tafsil edilmesinden, yani o şeyin aynından ibarettir. Bir başka ifadeyle tanım, aklın zihnî mertebede varsaydığı (farzettığı) bir şeydir. Buna göre tanıma dayalı bilgi, o şeyin hakikatlerinin değil, selbî ve sübûtî nispetlerin bilinmesinden

¹¹⁸⁷ Keşif kavramının diğer bazı kavramlarla alakası için bkz.: Öngören, Reşat, "Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, İstanbul 2002, s. 86.

¹¹⁸⁸ Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah.: Ma'rûf Zerîk-Ali Abdülhamid Baltacı, Daru'l-Cil, Beyrut 1990, s. 75-76, (*Kuşeyrî Risâlesi*, trc.: Dilaver Selvi, Semerkant Yay., İstanbul 2011, s. 213-214.)

¹¹⁸⁹ Sūflerin sahih marifeti elde etme usûllerinden ilki olup, "Duyu organları, akıl ve istidlâl ile bilgiye ulaşmaktan ibaret bir metot" olarak ifade edilen muhâdara, bu anlamda nazar yöntemiyle aynıdır.

¹¹⁹⁰ Uludağ, Süleyman, "Müşâhede", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 152. Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 1046.

¹¹⁹¹ Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 485.

ibarettir. Dolayısıyla, hakîkatin şekil ve tanımla, yani nazarî olarak bilinmesi imkânsızdır.¹¹⁹² Burada hemen şunu da ilave etmeliyiz ki, keşf ile bilgi temini, sûflerin yanı sıra, bazı kelâm âlimleri, felsefeciler ve Şîa'ya göre de güvenilir bilgi kaynaklarından birisidir.¹¹⁹³ İbn Arabî, dinin Kelâm ilmi sınırları içerisinde, nazar ve istidlal ile sunulmasını hatalı bulmuş, bu sebeple keşf ve müşâhede yolunu tercih etmiştir. Hatta, meşhur kelâm âlimi Fahreddîn Râzî'ye de bu yönde bir tercihte bulunması hususunda bir mektup yazmıştır.¹¹⁹⁴

Keşf ve müşâhede yoluyla elde edilen bilginin, bu şekilde, hakîkî ve eşyayı olduğu hal üzere bilmekten ibaret olduğu hususuna şunu da ilave etmeliyiz: Bu sahih marifet herkes için eşit ve aynı doğrulukta olmayabilir. Çünkü marifetin zuhûr ve inkişâfi, onu alan kimsenin perdeliliğine ve isti'dadına göre gerçekleşir. Kişinin kendisinde perdeye, örtüye ve hakîkatten uzaklığa yol açacak şeyleri yok etmesi ölçüsünde tecellî, keşf ve kurbiyet zuhûr eder.¹¹⁹⁵ Buna mukâbil arınmış kalbiyle hakîkate teveccüh eden kimseye, bilgiyi aldığı mahallin temizliği sebebiyle vârid aslî temizliği üzere gelir. Ancak beşeriyet perdesinin arkasından alınan marifet, mahallin kirliliğinden dolayı şüphe ve kir kisvesine bürünür.¹¹⁹⁶ Basiret sahibi ve hakîkate muttali olma şevki taşıyan insanın sahih zevk ve sarîh keşf ile elde ettiği ilmine, nazarla elde edilen bilgide olduğu gibi herhangi bir imkân şüphesi bulaşamaz. Müşâhedesini de, sahip olduğu isti'dadının kemâlden aldığı paya göre tahakkuk eder.¹¹⁹⁷

¹¹⁹² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 116.

¹¹⁹³ Bkz.: Yavuz, Yusuf Şevki, "İlhâm", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 98-99. Keşf ve müşâhedenin bilgi kaynağı olarak değeri hakkında bkz.: Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", s. 85-96.

¹¹⁹⁴ İbn Arabî, *Risâletün ile'l-İmam er-Râzî*, (*Resâilü İbn Arabî* içinde), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s. 184-191. Fahreddîn Râzî bir gün bir mecliste iken birden bire ağlamaya başlar. Yanındakiler ne olduğunu sorunca; "Otuz yıldır itikat ettiğim bir meselenin şu anda içime doğan bir delil ile başka türlü olduğunu anladım. Belki bana şu anda doğru gibi görünen de önceki gibidir" der. Bu hâdise İbn Arabî'ye ulaştınca o, böyle bir entelektüel kriz yaşayan Râzî'yi uyarmak üzere bu risalesini yazar ve risalede ona nazarî ilimlerden uzaklaşarak ilâhî nefhalara yönelmesini tavsiye eder. (Bkz.: Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, s. 51.)

¹¹⁹⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 69.

¹¹⁹⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 53.

¹¹⁹⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 611. Fenârî, hakîkî bilgiye ulaşmada farklı özelliklerdeki kimseleri üç gruba ayırır. Bunlardan birincisi: hakîkati hiçbir sûrette göremeyecek olan şirk ve yalanlama ehlidir. Çünkü kalpleri tamamen kir ve perde ile kaplanmıştır. İkincisi: fisk ehlidir ki, kir ve perde bunlara derinleşmeksizin yayılmıştır. Bunlar hakîkatten kısmen perdelenmişlerdir. Üçüncüsü: nazarî itikat mensupları ve belirli hal ve makam sahibi olan sınırlı zevk mensuplarıdır. Hakîkati göremeye mâni

Fenârî, müşâhedeyi, İslam kültüründe ihsân olarak bilinen "Hakk'ı görüyormuşçasına ibadet etme" usûlüyle birleştirir. Ona göre ihsanın ilk mertebesi, Hakk'ın emirlerine bağlanıp, nehiyelerinden uzak kalarak şeriatın esaslarına uymaktır. İhsânın ikinci mertebesi, meşhur tarifinde ifade edildiği üzere, Hakk'ı görüyormuşçasına ibadet etmektir.¹¹⁹⁸ İhsanın üçüncü mertebesi ise Hakk'ı "görür gibi olmaksızın" müşâhede etmektir. Bu mertebenin dili şudur: Büyüklerden birine "Rabbini gördün mü?" diye sorulmuş, o da, "Ben görmediğim Rabbe ibadet etmem" diyerek cevap vermiştir.¹¹⁹⁹ Bu sebeple Hz. Peygamber "Gözümün nuru namazdır"¹²⁰⁰ diye buyurmuştur. Cenâb-ı Hak, bu mertebede olan kulu hakkında, "Ben onun işitmesi ve görmesi olurum"¹²⁰¹ buyurmaktadır. İşte ihsânın bu son mertebesi aynı zamanda kurb-ı ferâiz, velâyet ve müşâhede mertebelerine tekâbül etmektedir.¹²⁰²

Burada, keşf ve müşâhede ile meydana gelen marifetin arka planına değinmek zarureti ortaya çıkmaktadır. Fenârî'ye göre keşfedilen her bir hakikat, hazarât-ı hamseye dayanır. Aynı şekilde, rüyâda veya yakaza halinde görülen, ilhâm ve vesvese vasıtasıyla elde edilen her türlü bilgi de, varlık mertebelerine istinat etmektedir. Bu mertebeler, manevî, rûhânî, misâlî, mutlak, mukayyed, sahih veya hissî taayyünlerden değışmeksizin meydana gelmektedir. İşte ilmî maddeler (el-mevâd el-ilmîyye); mânâlar âlemi, Levh-i Mahfûz ve misâl âleminin zuhûr etmesi gibi, bu mertebelerden çıkarılır. Hakikatler, keşf ehline buradan inkişâf eder. Hatta ilâhî kitaplar bile buradan bu şekilde gelmektedir. Müellifimiz, mânevî bilgiyi (marifet) bu mertebelere dayandırdıktan sonra, duyu organlarına dayanan pozitif

olan kir ve perde, bu kimselerin kalbinin tamamına değil, belirli bir yönüne yayılmıştır. Bunlar ise hakikati, söz konusu kir ve perdeden arınabilmeleri ölçüsünde bilirler. (Ayrıntılı bilgi için bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 579.)

¹¹⁹⁸ İhsânı Hz. Peygamber, Cibrîl hadîsi diye meşhur olan hadîsin ilgili bölümünde şöyle tanımlar: "İhsan; senin Allah'ı görüyormuşçasına ona ibadet etmendir. Her ne kadar sen onu görmeden de o seni görmektedir." (Buhârî, İmân, 37; Müslim, İmân, 5-7.)

¹¹⁹⁹ Bu söz Tasavvufî gelenekçe sıkça rastlanılan bir ifadedir. Meselâ bkz.: Geylânî, Abdulkâdir, *el-Fethu'r-rabbânî*, nşr.: Muhammed Salim el-Bevvâb, Beyrut ts, s. 256.

¹²⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. III, s. 285.

¹²⁰¹ Buhârî, Rikâk, 38. Fenârî, ihsân mertebelerinin sonuncusunu ifade eden bu hadîsin, velâyet mertebelerinin ilki olduğuna ve bunun üzerinde pek çok derecelerin bulunduğuna işaret ettiğine dikkat çekmektedir. (Bu mertebeler ve onların hadîslerdeki karşılıkları için bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 24-26.)

¹²⁰² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 22-23. İhsân, mertebeleri hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Konevî, *el-Fükûk*, s. 250-251, (*Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 135-136).

bilgileri (el-burhân eş-şühûdî) de yine varlık mertebelerine dayandırmaktadır. İşte fehm; keşf ve ilhâmın yanında, aklın nazarî delillerinin biraraya gelmesiyle tamamlanmaktadır.¹²⁰³ Dolayısıyla kişinin elde ettiği bütün bilgiler, varlığın oluşum süreçlerinden ibaret olan onun hazarât-ı hamsedeki yerinden elde edilmektedir. Başka bir deyişle bilginin kaynağı merâtibü'l-vücûddur.

Akıl ve duyu organları vasıtasıyla ulaşılamayan bilgileri, başka bir ifadeyle eşyânın hakîkatinin bilgisini elde etmenin yolu keşf ve müşâhede yöntemidir. Burada keşf, kapalı olan gaybî hakîkatlerin üzerindeki perdenin kalkarak sûfnin kalbinde ortaya çıkması, onun tarafından keşfedilmesidir. Söz konusu keşfin niteliği ise, sahibinin kurbiyetine ve mücâhedesine göre farklılık arzdebilmektedir. Ancak şu var ki, bu tarz bilgiye ulaşan kimse onu, herhangi bir idrâk aracı veya başka bir şey vasıtasıyla değil, doğrudan aldığı için, bu bilgi, bulunduğu aslî hali üzere elde edilmektedir. Bu bakımdan sûfler tarafından doğru ve güvenilir bilgi olarak değerlendirilmektedir.

2. KEŞF VE MÜŞÂHEDEDE TAARRÎ (ARINMA) VE TAHÂRETİN (TEMİZLENME) ÖNEMİ

Bilginin değerini tespit eden önemli kriterlerden biri, o bilginin Hakk'ın ilmine benzer özelliklere sahip olmasıdır. Fenârî'ye göre ilimlerin en kâmil ve tamı Hakk'ın ilmine benzeyen ilimdir. Bu da benliğini (zât) tüm sıfat ve nakışlardan arındıran, bütün mertebeleri, varlıkları manevî, rûhânî, misâlî ve hissî itidalleri ihtivâ eden büyük noktanın ortasına yerleşerek, ilâhî kemâlin mutlaklığıyla ve taayyün-i evvel ile tahakkuk eden kimse tarafından elde edilebilir. İşte bu kimsenin zâtı, Hak veya mahlûkat için bir ayna haline gelir ve bütün ma'lûmlar oraya yansır. O kimse bu aynadan ma'lûmları Hakk'ın ilmindeki taayyünleri üzere öğrenir. Bu ilmin, Hakk'ın

¹²⁰³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 373. Fenârî'nin, "fehm" in tam olarak gerçekleşmesi için gerekli gördüğü esaslar hakkında bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 372-375.

ilminden farkı sadece kadîmlik, ihâtasının devamlı olmayışı ve yayılmış olmamasıdır. Dolayısıyla beşerin elde edebileceği ilmin en üstünü budur.¹²⁰⁴

İnsan seyr u sülûkünün başlangıcında bu ikinci yolu tek başına gerçekleştiremez. Bu nedenle, bilgide kendisinden önde olanlara ve Hakk'ın yoluna bağlı olan kâmillere tâbi olması gerekir. Bunun neticesinde Hak, eşyânın bilgisini olduğu gibi bu kimselere gösterir.¹²⁰⁵ Söz konusu müşâhede yöntemine sahip olmak hem Konevî'nin hem de Fenârî'nin "taarrî (soyutlanma)" diye tabir ettiği bir nevi arınmayla gerçekleşir. Fenârî bu hususta Hz. Peygamber'in "*Temizliğe devam et ki rızkın genişlesin*"¹²⁰⁶ hadîsine ve onun Konevî tarafından yapılan şerhine atıfta bulunur.¹²⁰⁷ Buna göre insanın bedeninin temizliği kir ve pisliklerden; hâsselerinin temizliği mutlak mânâda gereksiz düşüncelerden; organlarının temizliği ise, aklî ölçülere uygun, bilinen şer'î hükümlerin, dînî uyarı ve nasihatler dışında kalan tasarruflardan arınmakla olur.¹²⁰⁸ Fenârî, beden ve organların temizliği yanında, hayâlin, zihnin, fikrin, kalbin, nefsin, ruhun, hakikat-i insâniyenin ve sırrın temizliğinin ne şekilde olacağını Konevî'nin *Kırk Hadîs Şerhi*'nden nakillerle izah etmektedir.¹²⁰⁹

Buna göre, sahih marifeti elde etmek için bâtinî tahâret en temel şarttır. Hak'tan gelen ilâhî bilginin kabûl-i tâmm ile alınması, manevî tahârete yani, imkân ve kesret ahkâmının yok edilmesine ve bu gelen bilginin sahip olduğu vahdânî-ilâhî vasfa münâsip bir duruma gelmeye bağlıdır. Bunun yolu da manevî necâsetin giderilmesidir ki, bu tür necâset, ruhânî güçleri öldüren şehvet, çirkin alışkanlıklar, bozuk düşünce ve aklî-şer'î ölçüleri tanımamaktan neş'et eder.¹²¹⁰ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, muhakkiklere göre, gerçek bilgiye ulaşmanın yolu olan tahkik

¹²⁰⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 341, [Konevî, *en-Nefâhatü'l-ilâhiyye*, s. 136, (*İlâhî Nefhalar*, s. 172)'den naklen]; Kırîmî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 69b, 180a.

¹²⁰⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 36.

¹²⁰⁶ Müslim, *Tahâret*, 1; Tirmizî, *Daavât*, 86. Fenârî aynı hadîse *Şerhu Dibâceti'l-Mesnevî* adlı eserinde de atıf yapmaktadır. (Bkz.: Fenârî, *Şerhu Dibâceti'l-Mesnevî*, vr. 16a.)

¹²⁰⁷ Bkz.: Konevî, *Kırk Hadîs Şerhi ve Tercümesi*, s. 20-35. Bu hadîs, eserde zikredilen ilk hadîstir. Konevî'nin bu hadîsi birinci olarak seçmesi, kanatimizce, hakîkî marifete ulaşmanın sadece müşâhede yoluyla gerçekleştiğini; bunun ise maddî ve manevî temizlikten ve arınmadan geçtiğini vurgulamak içindir. Zira, marifetin elde edilmesinin en mühim yolu olan müşâhede, hadîsin şerhinde ayrıntılarıyla zikredilen her türlü temizlik, arınma ve soyutlanmaya bağlıdır.

¹²⁰⁸ Konevî, *Kırk Hadîs Şerhi ve Tercümesi*, s. 30.

¹²⁰⁹ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 36-39.

¹²¹⁰ Mânevî necâset ve tahâret türleri ve bunların ilâhî feyze ulaşmadaki tesirleri için bkz.: Konevî, *Kırk Hadîs Şerhi ve Tercümesi*, s. 21-22, 26 vd.

yöntemi, âlim ile ma'lûm arasındaki mânilerin kalkması gerektirir. İşte bâtinî ve manevî tahâret bu engellerin, bir diğer deyişle imkân hükümlerinin izâle edilmesidir.

Fenârî, kişinin bahsi geçen imkân hükümlerinden arınmasını, yani benlik ve benlik ve nefsanîyet gibi kesrete dair özelliklerini silerek, vahdet haliyle boyanmasını boyanmasını bir cismin parlatılmasıyla örneklendirmektedir. Nitekim, parlatılmış bir parlatılmış bir cisimdeki bu parlaklık, o cismin yüzeylerinin cüzlerinin eşitlenmesi ve eşitlenmesi ve çokluğunun kaybolarak birliğe dönüşmesidir. Yüzeyin cüzlerinin cüzlerinin eşitliği, parlaklığın zıttı olan ihtilâfın olmayışı demektir. Parlaklık bu bu ihtilâfın giderilmesi ve parlatılan şeyin ehadiyet hükmünü izhar etmesiyle olur.¹²¹¹ olur.¹²¹¹ İnsanın bu ehadiyet vasfını kazanması, yani söz konusu parlaklığı tahakkuk ettirmesi, kalbin sûretlerden boşaltılmasıdır. Zira bu sûretler perdedir ve bilgi alma noktasında bilen ve bilinen arasında münâsebet oluşmasına mâni olduğu gibi, ihtilâf ve temeyyüze de yol açmaktadır. Bir kimse bu durumda, yani perdeler kaldırılınca aslında *kendisinden* ibaret olan perdeyi ve Rabbini bilir. İlâhî ve fethî tecellîler yalnızca engellerin kalkmasına bağlıdır. Kalp hakîkati apaçık keşfedip, müşâhede ve bilmeyi gerektiren birlikle tahakkuk ettikten sonra, parlaklığa mâni olan ihtilaflar/farklılıklar, kalbe yerleşemez ve bir daha onu kirletemezler.¹²¹²

Sahih marifetin, ilâhî fetih ve vâridlerin elde edilmesi, bunların ait olduğu ilâhî hazret ile münâsebet vasfı kazanmaya, bu hazretin taşıdığı tahâret ve ehadiyet özelliklerine sahip olmaya bağlıdır. Bu niteliklerin tamamı ise sûfiler tarafından seyr u sülûk yöntemleri çerçevesinde bir riyâzat süreci ve faaliyeti içerisinde elde edilir.

3. MÜŞÂHEDEDE RİYÂZAT VE MÜCÂHEDENİN ROLÜ

Eşyânın olduğu hal üzere ve nefsü'l-emirdeki durumuyla bilinmesinden ibâret olan hakîkî bilgiye, belli bir süreç geçildikten sonra ulaşılmaktadır. İbn Arabî, Konevî ve onların takipçilerinden olan muhakkik sûfiler müşâhede yolu ile marifete

¹²¹¹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 86, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 116); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 577-578.

¹²¹² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 580.

ulaşmayı seyr u sülûke, yani çeşitli riyazat ve mücâhede¹²¹³ yöntemleriyle nefsi tezkiye etmeye bağlamışlardır. Sûfilerin sıkça kullandığı "*Mücâhedesini olmayanın müşâhedesini olmaz*"¹²¹⁴ sözü, bunu vurgulayan en veciz ifadedir. Müellifimize göre evliyâ, urefâ ve kâmiller için olan huzûrî müşâhede, manevî riyâzatın akabinde meydana gelir ki bu, her türlü irfanın en yükseğidir.¹²¹⁵ Fenârî, diğer *Miftâhu'l-gayb* şârihlerinden farklı olarak, *Misbâhu'l-üns*'te, Türkçe'ye "İlim ve Amelin Esaslarını Elde Etme Konusunda Kâmillerin İfadeleri ve Bunlara Dair Yollar"¹²¹⁶ şeklinde çevirebileceğimiz bir başlık altında, tasavvufî yöntemin pratik boyutuyla ilgili oldukça geniş açıklamalarda bulunmuştur. Söz konusu kısımda müellif, klasik Tasavvuf kaynaklarında rastladığımız, tasavvufî hal ve makamlar olarak telakki edilen ve seyr u sülûkün unsur ve aşamalarından olan kavramlara yer vermekte ve bunların kısaca tanımlarını yapmaktadır.¹²¹⁷ Bu kavramlar şunlardır: tevbe, inâbe, zühd, murâkabe, halvet, sabır, havf, recâ, takvâ, kabz, bast, muhabbet ve üns.¹²¹⁸

İbn Arabî, Konevî ve takipçilerinin eserlerinde genellikle metafiziğin konuları ağırlıklı olarak yer alırken, zühd, tevbe, sabır, şükür, murâkabe gibi Tasavvuf'un klasik konularına pek rastlanmaz. Ancak Fenârî, söz konusu başlık altında ele aldığı mevzûlar noktasında, karşımıza bir Kuşeyrî (v. 465/1072), Muhâsibî (v. 243/857), Serrâc (v. 378/988) veya Hücvirî (v. 465/1072) gibi çıkmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla bu özellik Ekberîye müntesipleri arasında sadece Fenârî'ye has bir özelliktir.

Müellifimiz, tevbe, Allah'ın ipine sarılmak (i'tisam bi-hablillah), riyazat, zühd, vera', hüzn, ihlâs, murâkabe ve tefvîzi tasavvufî makamlar olarak ele almıştır. Tasavvufî hal ve makamları tasnif ettiği eseriyle meşhur olan Herevî'nin (v.

¹²¹³ Mücâhede, sâlikin nefis ve şeytanla mücâdele etmesi anlamındadır. Tasavvuf kaynaklarında çeşitli kısımlarından söz edilmektedir. Geniş bilgi için bkz.: Uludağ, Süleyman, "Mücâhede", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 440-441; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 256; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 520-521.

¹²¹⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 251; Uludağ, "Mücâhede", c. XXXI, s. 440-441.

¹²¹⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 168. Konevî'ye göre, eğer kalp her türlü küllî alâkadan hatta husûsî bir itikatla Hakk'a teveccühten ve yine husûsî bir isim ve mertebeye ile ona ilticâ etmekten tamamen uzaklaşır ve bunlardan temizlenirse, arınmış ve pâk olan bu kalbe zât güneşi doğar. İşte bu durumdaki kul, Rabbinin gayb perdesinin ötesine geçer. Rabbinin gözüyle görür ve onu, esmâ ve sıfâtı ve mücerred hakikatleri onun dilediği kadarıyla bilir. (Bkz.: Konevî, *İcâzü'l-beyân*, s. 140; *Fâtiha Sûresi Tefsiri*, s. 210; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 55a.)

¹²¹⁶ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 54.

¹²¹⁷ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 54-75.

¹²¹⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 54-63.

481/1089) *Menâzilü's-sâirîn*'indeki kavram ve taksimlere kısmen yer vererek bunların tanımlarının yanında, birbirleriyle alakalarına ve aralarındaki sebep-sonuç ilişkisine temas etmektedir. Burada Molla Fenârî'nin kullandığı kaynaklar, Gazâlî'nin eserleri, İbn Arabî'nin ve bahsettiğimiz gibi Herevî'nin eseridir.

Fenârî'nin bu bahiste özellikle kullandığı ve üzerinde durduğu terim "tevfik"tir. "İnsanın, nefisini şer'î ölçülere muhalefetten alıkoyan her türlü fiile karşı kendisini kuvvetlendirmesi" şeklinde tanımladığı tevfik kavramı, Fenârî'ye göre, her türlü tasavvufî pratiği kapsamına alan bir mânâyâ sahiptir. Nitekim, her çeşit fazîlet ve istikâmete götüren sâik tevfiktir. Sûfinin seyr u sülûkünün tamamında elde etmeye çalıştığı şey, tevfiki kemâle erdirme çabası olarak görülmektedir.¹²¹⁹ Tevfikin başlangıcında kişi hislerinden fânî olur ve kerâmetleri elde eder; ortasında nefisinden ve sıfatlarından fânî olur, böylece zâtın ehadiyetinde fânî olmayı müşâhede eder. Sonunda ise kişinin tabî ve rûhânî mizacı ortaya çıkar ve zâtı müşâhede nimeti o kimseye lutfedilir. Söz konusu müşâhede ise zâtın bilinmesinde mümkün olan en son sınırdır.¹²²⁰

Atpazârî, seyr u sülûk ile ulaşılan marifetlerin birbirinden farklı olmasına dikkat çekmektedir. Marifet sâikin isti'dadına ve ezeli kabiliyetlerine göre farklılaştığı gibi seyr mertebeleri ile sülûk makâmına göre de farklılaşmaktadır. Dolayısıyla bu mertebeler ve makamların her birinde ilâhî inâyetin feyzânı muhtelif olmaktadır.¹²²¹

Her türlü nefis tezkiyesi yani mücâhede süreci, varlıkta vahdet üzere olan hakîkati bilme gâyesi taşımaktadır. İnsan nefsi uçucu bir buhar mâhiyetinde olan ruh ile hayvânî kuvvetten oluşan bir yapıdadır. Söz konusu bu yapı "belâ/evet" cevabını verdiği aslî fitratından perdelenmiştir. Dolayısıyla yalınlık ve birlik halini kaybetmiştir. Rûhânî fitrat da tabiat ve hayvâniyet hükümlerinin baskınlaşması ve engel mâhiyetindeki hükümlerin üzerinde hâkim olmasıyla, bu aslî fitrattan uzaklaşır

¹²¹⁹ Fenârî'nin, İbn Arabî'nin *Mevâkıu'n-nücûm*'undan aktardığı bu tabir, *Misbâhu'l-üns*'te kemâlin farklı mertebelerini ifade etmek üzere pek çok yerde geçmektedir. Fenârî, ayrıca sahih marifeti elde etme yollarından bahsettiği yerde öncelikle tevfik'in kısımları ve sâhiplerinin özellikleri hakkında geniş açıklamalar yapmakta daha sonra söz konusu yollara geçmektedir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 55-56.)

¹²²⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 56.

¹²²¹ Atpazârî'nin, sülûk mertebeleri, haller ve makamlarla hakkındaki görüşleri için bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 72b.

ve üzerinde kesret hükümleri gâlip olur.¹²²² Bu hükümler insanın ilm-i ilâhîden şehâdet âlemine nüzûl edene kadar giyindiği kesret özelliğidir. Mücâhede vasıtasıyla bunlardan soyunması, fenâ yolu ile perde ve bağlardan kurtularak birlik hâlini elde etmesi gerekmektedir.¹²²³ Zirâ tahkik kaidelerinde de zikredildiği üzere "*Bir olanı ancak bir olan idrâk eder.*"¹²²⁴ Bu süreci tamamlayan kişinin -ki, bunlar kâmillerdirebâtını bir ayna durumuna gelir ve hakîkatleri varlıktaki birlikle ve taayyünlerdeki çokluk yönüyle görür.¹²²⁵ Zira hakîkati müşâhede, tabîî mizâc ve ruh ile yakınlaşmaya bağlıdır.¹²²⁶

Gerek tahkik kaidelerinde gerekse tahkik yönteminin tarifinde zikrettiğimiz üzere bilginin gerçekleşmesinin en temel şartı bilen ve bilinen arasındaki farklılığın ortadan kalkmasıdır. Bunun için fer'in aslına katılması gerekir. Fer' ile aslın birleşmesi veya bu ikisi arasında münâsebetin gerçekleşmesi bir rabitanın varlığıyla mümkün olmaktadır. Bu rabita, münasebet hükmünün ve sûretinin mecrâsıdır. Rabita bazen iki taraftan sadece birisinin cezbesiyle olur; bazen de her ikisinin birbirini cezbetmesiyle olur. Bu rabita kul tarafından sülûk ile Hakk'a teveccüh; Hak tarafından ise tedellî şeklinde olmaktadır. Hak ve kuldun oluşan bu iki tarafın ictimâsiyle hedeflenen, gerçekleşmesi bu ictimâyaya bağlı olan kemâlin zuhûr etmesidir. Bu da ancak manevî ve bilinmek isteğiyle ilgili bir hareket ile gerçekleşir ve tamamlanır. Böylece fer'in aslına katılması ve küllün parçası ile tamamlanması meydana gelir.¹²²⁷

Muhakkikler, marifete ulaşma yollarından biri olarak, kurb-ı ferâiz ve kurb-ı nevâfil makamları üzerinde önemle durmuşlardır. Çünkü pek çok defa ifade ettiğimiz gibi, mücerredlikleri sebebiyle hakîkatleri bilebilmek imkânsızdır. Bunları bilmenin mümkün olduğu tek durum, kevnî nispet ve sıfatların sınırlamasının ortadan kalkmasıdır. "*Ben onun işitmesi ve görmesi olurum*" makamı ve bunun üzerindeki mertebeler tahakkuk ettiğinde, bu makamın sahibi olan ârif, hakîkatleri müşâhede

¹²²² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 58.

¹²²³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 59.

¹²²⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 116.

¹²²⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 70.

¹²²⁶ Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 14.

¹²²⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 558.

etmeye başlar.¹²²⁸ Fenârî, "kurb-ı nevâfil " olarak bilinen, Hak ile işitip onunla görmeyi Fegânî'den naklen şöyle açıklamaktadır: Muhibbî seyir ve kurb-ı nevâfilde, sülûkün cezbeden önce olması ve fenânın bakâyı geçmesi durumlarında zât, zâhir veya bâtın veya cem'î bir tecellî ile müşâhede edildiğinde veya bilindiğinde, tecellî eden Hak, kendisine tecellî edilen (mütecellâ leh) kulun idrâki için bir âlet olur. Böylece bu kul, Hak ile işitir ve onunla görür. Kurb-ı ferâiz ise bundan farklıdır. Nitekim, mahbûbî seyir ve kurb-ı ferâizde; sülûkün cezbeden sonra olması ve bakânın fenâdan önce olması durumlarında, kendisine tecellî edilen (mütecellâ leh), tecellî eden Hak için bir âlet olur. Allah Teâlâ bu hususa binâen, kulunun lisânıyla,"Allah kendisini hamdedeni işitti" buyurur. Muhibbî ve mahbûbî olarak ikiye ayırdığımız bu iki seyrin nihâyetinde ve meydana gelen iki durumun başlangıç ve bitiş olarak birleştirilmesinde, peşpeşe yahut aynı anda olmak üzere iki hal zuhûr eder. Bunun ifâdesi ise "Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı"¹²²⁹ âyetindedir. Kurb-ı ferâiz veya nevâfil neticesinde gerçekleşen idrâk ve müşâhede, Hakk'ın kendisini ahadiyeti ve mutlaklığı açısından değil, vâhidiyeti bakımından bilmesiyle gerçekleşmektedir.¹²³⁰

4. MÜŞÂHEDENİN NETİCESİ: HAYRET

Pratikte nefis mertebelerinde yükselen sûfî, epistemolojik olarak her mertebede farklı bilgi düzeylerine ulaşmaktadır. Bu farklılık, hakîkatin muhtelif cihetlerden idrâk edilmesinden kaynaklanmaktadır. İşte bu idrâki tadan kimse, hakîkatin bahsi geçen çelişik ve paradoksal görünümüne sahip özelliği karşısında hayrete düşmektedir. Hayret, ana hatlarıyla iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi cehâlet ve bilgisizlikten doğan *akılcı kimselerin hayretidir* ki, bunun sebebi, akılcının sülûke veya hakîkate ulaşmaya başlarken umduğuyla tam anlamıyla çelişen bir sonuç elde etmiş olmasıdır. Böyle bir durumda o kimse hüsrân ve şaşkınlık içinde kalabilir.¹²³¹

¹²²⁸ Konevî, *Yazışmalar*, s. 42.

¹²²⁹ Enfâl, 8/17.

¹²³⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 183.

¹²³¹ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 117-118. Ayrıca bkz.: İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 73, (*Fusûsu'l-hikem*, s. 67).

Bu kimsenin yaşadığı durumu Fenârî şöyle özetlemektedir:

Bilinmek istenen hakikatlerin birtakım ibarelerle ifade edilmeleri, anlaşılmağı ve Hakk'ın sırrının künhünün dile getirilmesinde müphemliğe açmaktadır. Dolayısıyla hakikatlerin bilgisine ulaşma çabasının sonucu, bütün makam ve müşâhede mertebelerinde büyük bir hayretten ibaret olmaktadır. Söz konusu anlaşılmağılık, mübhemlik ve büyük hayretin sebebi, onları idrâkten aciz olmak ve bu acizliğin hayrete düşen kimselere egemen olmasıdır. Bu durumun sebebi ise zâhirî ve bâtinî idrâk organları üzerindeki perdeyi yırtmaktan aciz kalmalarıdır.¹²³²

Hayretin ikinci kısmı ise *Muhammedî hayret* diye isimlendirilen hayret türüdür. Hayretin bu çeşidinin “muhammedî” olarak isimlendirilmesinin iki sebebi bulunmaktadır. Bunlardan birisi Hakk'ın mutlak ve kâmil bilgi tarzını teşkil eden tenzih ve teşbih arasındaki bilginin Muhammedî tavır olarak görülmesidir. Diğer sebep ise sûfler arasında oldukça meşhur olan "Rabbim sana dâir hayretimi artır"¹²³³ hadîsidir. Hayretin bu çeşidi marifete ulaşma esnasında, sadece karşılaşılan ve istenmeyen bir durum değil bilakis, talep edilen ve ideal olan bir mertebedir.¹²³⁴ Fenârî hayretin üst mertebesi olan bu türün, Muhammed ümmetinin zevk ehlinde, diğer ümmetlere göre daha fazla bulunduğunu ifade eder.¹²³⁵ Bu sebeple o, “muhammedî hayret” olarak adlandırılmış da olabilir.

Hayretin çeşitleriyle ilgili izahlara geçmeden önce, sûfiyi bu duruma düşüren, hakikatın muhtelif formlarda idrâk edilme sebeplerine yani, hayretin nedenlerine temas etmeyi gerekli görmekteyiz. Fenârî'ye göre, Hakk'ın zâtının ehadiyetini ve tümellerdeki fiili hakkındaki usûllerini, akıl, anlayış veya zekâ yoluyla değil de keşfen bilen kimse kaçınılmaz olarak bir hayrete düşer. Çünkü keşf, vech-i hâss yani Allah ile insan arasındaki özel bir yön vasıtasıyla ehadiyeti keşfetmekten ibarettir. Eğer bu kimse bahsi geçen hayretle karşılaşmazsa, bahsi geçen türden bir zevke sahip değil demektir. Hayretin sebebi, kişinin idrâk etmeyi, tam mânâsıyla bilmeyi

¹²³² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 720.

¹²³³ Hayret hakkında bkz.: Fergânî, *Meşârikü'd-darârî*, s. 45-46.

¹²³⁴ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 180.

¹²³⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 488.

ve tahkik etmeyi istediği şeyin bu kimseye nefsü'l-emirde/kendiliğinde olduğu sûretten farklı olarak görünmesidir. Çünkü bir şeyin idrâki mertebeye veya hale veya idrâke ve idrâk edene nispetle gerçekleşir; idrâk sahibine nispetle idrâkin gerçekleşmesi, onun meleke, sıfat, araç ve benzeri şeylerinin özelliğine bağlıdır. Ma'kûl sûretlerin; akılların kuvvet, hiddet, dikkat ve istikamet bakımından muhtelif olmasıyla farklılaşması, söz konusu farklı görünümlere delâlet eder.¹²³⁶ Dolayısıyla, sâlik hakîkati bulunduğu halden farklı olarak müşâhede edince tabîî olarak bir şaşkınlığa düşmektedir. Hayretin burada hakîkatin subjektif olarak idrâk edilmesine dayalı sebebinden söz edilirken, bir diğer sebep ise Hakk'ı ihâta etmenin bir beşer için ancak bu sınırlar içerisinde gerçekleşmesidir. İdrak, hakikâte bakan kimsenin ondan alacağı pay ölçüsünde gerçekleşir. Bu noktada Hakk'ı ihâta etmek bizim idrâklerimize uygun olmadığı için, bu konuda verilen hüküm, idrâk sahibinin kapasitesine göredir. Çünkü bu idrâk, mutlakın mukayyede, sonsuz olanın sonluya nispet edilmesinden ibarettir. Bizim idrâkimiz söz konusu olduğunda, Hak'tan taayyün eden şey ile, onun genişlik, mutlaklık ve azamet bakımından üzerinde olduğu şey arasında herhangi bir nispet bulunmaz. Hz. Peygamber'in -kendisine Allah'ı görmesiyle ilgili soru sorulduğunda- "o nurdur, nasıl görürüm?"¹²³⁷ ifadesi, "Seni övecek kelimeleri sayamam."¹²³⁸ "Senin sahip olduğun her şeye ben ulaşamam."¹²³⁹ hadîsleri bu durumu işaret etmektedir. Fenârî bu hususa örnek olarak şu âyetlere de dikkat çekmektedir. "Allah sizi kendisinden sakındırır"¹²⁴⁰, "Size ilmin ancak az bir kısmı verilmiştir."¹²⁴¹ İşte tüm bu sebepler neticesinde, idrâk sahibi hakîkati, nefsü'l-emirde olduğu gibi olduğu hal üzere görememektedir. Kişinin, hakikatle kendi müşâhedesinin örtüşmediğini fark etmesi de bahsettiğimiz hayrete yol açmaktadır.

Hakîkatin, bahsettiğimiz paradoksal görünümü sebebiyle meydana gelen

¹²³⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 546; Konevî, nefsü'l-emri şöyle tanımlamaktadır: "Nefsü'l-emr, manevî, hissî-meşhûr ve akli idrâklerde nispeten gerçekleşen veya nispeten gerçekleşmeyen bütün farklı hüküm ve emirlerin toplamından ibarettir." [Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 68, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 88).]

¹²³⁷ Müslim, *İmân*, 291-292.

¹²³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. I, s. 96.

¹²³⁹ İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân et-Temîmî, *es-Sahîh*, Müessesetü'r-Risâle, byy., ts., c. V, s. 260.

¹²⁴⁰ Âl-i İmrân, 3/28.

¹²⁴¹ İsrâ, 17/85.

hayreti Fenârî, üç kısımda ele almaktadır: **birincisi** sülûkünün başında olan sûfînin ve sıradan insanların hayreti. **İkincisi**, ilk hayretin sona ermesinden sonra bazı insanların daha ileri mertebelere ulaşmak istemeleri sonucu karşılaştıkları durumlarda ortaya çıkan hayret. **Üçüncüsü** ise kâmillerin hayreti.

Fenârî, **birinci tür hayreti** insanın bizatihi fakir/muhtaç ve tâlib/isteyen olmasına bağlar. Binaenaleyh insan, tercih edeceği bir yön, arzulayacağı bir gaye, bağlanacağı herhangi bir mezhep veya itikat belirmediği sürece, şaşkınlık ve hayret içinde kalabilir; çünkü insan, mukayyed olan neşeti/yaratılışı sebebiyle, haliyle ve içinde bulunduğu durumlarla sınırlanmıştır ve istinat edeceği, nefisini bağlayacağı ve güveneceği herhangi bir şeye yönelmekten müstağnî kalamaz.¹²⁴² Bu şaşkınlık hali, kişinin elde etmek istediği gayeyi bulması, ona ulaştıracak yolu tespit etmesi ve önündeki engelleri nasıl kaldıracağını bilmesine kadar devam eder ve bunun akabinde ortadan kalkar.¹²⁴³

İnsanın kendisini bir amaç, grup, itikat vb. şeylere bağlı hissetmesi ona güven verir ve önceki şaşkınlık, bocalama ve hayret hâli ortadan kalkar. Kişi bu noktaya ulaştıktan sonra, ya söz konusu halinden memnun kalır ve onu sürdürmek ister hatta yaşadığı hayret hali onu dehşete düşürür, artık daha fazlasını talep etme arzusu kalmaz, -Nitekim, genellikle itikat ve mezhep mensuplarının durumu böyledir-; ya da bu kimse kendisini uyaran bir sâik bulursa, ikinci makama, yani hayretin ikinci türüne intikal eder. Söz konusu durum sâikin gördüğü şeylerden daha fazlasını görmeye ve öğrenmeye karşı duyduğu şevk ile gerçekleşir. Çünkü bir önceki hayret halinden sonra insanda belirli bir sahv/şuur hali kalır. Böylece, o kimsenin -pek çok kimse gibi belirli bir hal ve özel bir işe yönelmiş olmakla birlikte-, bazen bu şeyleri araştırdığı ve incelediği görülür. Onun bu şevki, daha önce idrâk ettiği şeyden daha değerli bir hal bulabilme merakından kaynaklanmaktadır.¹²⁴⁴

Fenârî, **orta seviyedekilerin hayretinin** onlarda meydana getirdiği talep ve şevki şöyle tarif eder: Sûfînin gördüğü ve elde ettiği şeyin kendisini

¹²⁴² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 623; Konevî, *Î'câzü'l-beyân*, s. 312; *Fâtiha Sûresi Tefsiri*, s. 441.

¹²⁴³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 624.

¹²⁴⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 624.

tatmin etmeyişi, içinde bulunduğu halden daha gerekli, daha üstün ve faziletli bir makam olduğuna delâlet eder. Bunun ardından, elde ettiği şeyin değerini bilmekle birlikte, onunla yetinmediği ve ona meyletmediği görülür. Müellif buna örnek olarak, Hz. Musa ve Hz. Hızır kıssasını vermektedir.¹²⁴⁵ Hz. Mûsa ulu'l-azm bir peygamber olmasına, hayatın ve eşyânın hakikatleriyle ilgili onca şey bilmesine rağmen, Hz. Hızır'ın çok şey bildiğini duyunca, kendi bilgisiyle yetinmemiş ve Hz. Hızır'ın bilgisini de elde etmek istemiştir. Hz. Hızır, Hz. Mûsâ'ya kendi bilgisiyle yetinmesi gerektiğini hatırlattığı halde, Hz. Mûsâ bunu kabul etmemiş ve daha fazla bilgi almak uğruna Hz. Hızır'ın ağır şartlarını kabul etmiştir.¹²⁴⁶ İşte Fenârî de, sâlikin içinde bulunduğu hal ve elde ettiği marifetle yetinmemesine yol açan bu duruma "Her bilen üzerinde bir bilen vardır."¹²⁴⁷ âyetiyle işaret edildiğini belirtmektedir.

Üçüncü tür hayret ise kâmillerin ve muhakkiklerin hayretidir. Fenârî, bunun üzerinde diğer iki hayretten daha ayrıntılı şekilde durmaktadır. Bu hayret çeşidini, sahiplerinin özelliklerini sayarak tarif etmektedir. Bu kimseler, ilâhî kemâlî müşâhede ederler. İyiliğin, görülen ve gizli kalan bütün sıfatların Hakk' ait olduğunu görürler. Bu sıfatlar Hakk'a ait olmaları yönünden iyidir ve hükümleri umûmîdir. Bahsi geçen hayret, işte bu ilâhî sıfatlardan birisidir. Hakk'ın sıfatlarından biri olarak telakki edilen mezkûr hayretin Hakk'ın dili ile ifadesi "Mümin kulumun ruhunu kabzederken tereddüt ettiğim gibi hiçbir şeyde tereddüd etmem."¹²⁴⁸ hadîs-i kudsîsidir.¹²⁴⁹

Bu hayret makamına ulaşan kimselerin bazı temel özellikleri şunlardır: bu kimseler bir akîde ve inançla sınırlanmış kimseler değillerdir. Fenârî bunu Konevî'den nakille şöyle ifade etmektedir: Bu grubun büyükleri ihâta ve birleştirme

¹²⁴⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 625; Fenârî, hayret konusu ile ilgili görüşlerini büyük ölçüde Konevî'nin *Fâtiha Süresi Tefsiri*'nden (bkz.: Konevî, *İcâzü'l-Beyân*, s. 312 vd.; *Fâtiha Süresi Tefsiri*, s. 441 vd.) alıntılamıştır.

¹²⁴⁶ Mûsâ-Hızır kıssası için bkz.: Kehf, 18/60-82. Kıssanın Ekberî gelenekteki yorumları için bkz.: Gürer, *Peygamberlerin Öyküleri*, s. 223-229.

¹²⁴⁷ Yûsuf, 12/76.

¹²⁴⁸ Bu hadîs meşhûr "velî hadîsi"dir. Bu kudsî hadiste Cenâb-ı Hak Hz. Peygamber'in lisânıyla şöyle buyurur: "Velî kuluma düşmanlık edene harp ilan ederim. Kulum, kendisine farz kıldığım ibâdetlerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşmamıştır. O bana nâfile ibâdetlerle yaklaşmaya devam eder; tâ ki, ben onu severim. Onu sevince de onun duyan kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey isterse onu veririm. Bana sığınır, onu korurum. Mü'min kulumun ruhunu kabzederken tereddüt ettiğim gibi hiçbir şeyden tereddüd etmem." (Buhârî, Rikâk, 38.)

¹²⁴⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 625.

(cem') özelliğine sahiptirler. Onlar herhangi bir zevk ve itikatla sınırlı değildir; bütün zevk sahiplerinin zevklerini, tüm itikat sahiplerinin itikatlarını tasdik ederler. Bütün itikat ve zevklerdeki doğruluk ve nisbî hataları bilirler.¹²⁵⁰ Fenârî, kâmilin tecrübe ettiği hayretin vech-i hâssla ilişkisi üzerinde durmaktadır. Onu bu şaşkınlık haline düşüren şey, bahsi geçen özel yön sayesinde elde ettiği keşfi ve müşâhedesinde gördükleridir. Bu halin derinleşmesi ve kalıcılığı murat edilir. Ancak belirtilmelidir ki, bu hayret o kişi üzerinden teklifi kaldırma özelliğine sahip değildir.¹²⁵¹

Hayretin bu mertebesine ulaşmış kimseler, tüm inanç gruplarına ve her çeşit insana karşı müsâmaha taşımaktadırlar. Çünkü onlara göre hidâyet, dalâlet ve bunlara benzeyen sıfatlar nisbî ve izâfidir. Her grup kendisine muhalif fırkaya göre sapkın olarak nitelendirilir. Bu nitelendirme insanların pek çok şey hakkındaki değerlendirmelerinin kendi zanlarına ve tasavvurlarına bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Eğer meseleye her biri Hakk'ın taayyünlerinden ibaret olan hakikatler nokta-i nazarından bakılırsa, her bir taayyünün, bu taayyünü kabul eden kimsenin haline, isti'dadının ve mertebesinin hükmüne göre gerçekleştiği görülür. O halde Hakk'ın sırrından bilinen miktar, kendiliğinde bulunmuş olduğu hale veya Hakk'ın kendisini bilmesine nispetle bilinmiş değildir; aksine bu şey, onu bilen istiadına ve durumuna göre bilinmiştir. Maksudı karşılamaya yeterli ve hakîkatin bulunduğu hal üzere zuhûr etmesine imkân tanıyacak herhangi bir isti'dat bulunmadığında hiçbir ilim ve hidayet söz konusu olmaz.¹²⁵²

Bu hayret makamında olan kâmiller hakîkatin bu değişkenlik ve izâflik yönünü bildikleri için herhangi bir hüküm veya fırkanın diğerine göre daha öncelikli

¹²⁵⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 625; Konevî, *İ'câzü'l-beyân*, s. 317, (*Fâtiha Sûresi Tefsiri*, s. 447). Nitekim Şeyh-i Ekber de bu durumun kendi üzerindeki tecellisini bir şiirinde şu şekilde ifade etmektedir:

*"Her sûreti kabul edici oldu kalbim;
Ceylanların otlak yeridir; râhipler için bir deyr (kilise)dir.
Putlar için bir evdir; tavaf edenin Kâbesidir.
Tevrat'ın levhalarıdır; Kur'ân'ın mushafıdır.
Muhabbet dînini din ediniyorum, nereye yönelirse yönelsin
Kervanı. Muhabbet dînim ve imâmımdır...
Bizim için, Hind'in Bişr'inde ve onun kız kardeşinde,
Leylâ ve Kays'ta, Meyy ve Gaylân'da güzel bir örnek vardır. "*

(İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali et-Tâî, *Tercümânü'l-eşvâk*, Beyrut, 1996, s. 44-45.)

¹²⁵¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 545.

¹²⁵² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 626.

ya da daha doğru olmadığını bilirler. Hakîkatin heyûlânî niteliğinin farkında olan bu kimselerin sahip oldukları bakış açılarına Fenârî şöyle temas etmektedir: "Bu kimseler, iki şeyden nazârî, mizâcî ve hâlî açıdan daha üstün olanını görse bile bunlardan birini kaçırmaktan dolayı herhangi bir esef duymazlar. Herhangi bir şeyi elde etmek için bir şevk taşımaz ve onun için çabalamazlar. Çünkü çabalamak nefis için gizli bir dâvâ/iddia demektir. Ehadiyeti ve vech-i hâssı görmek bu dâvâyı ortadan kaldırır. Sadece bulunduğu vaktin tayin ettiği şeyi elde eder. O, bu özelliklerle ibnû'l-vakt olmuştur. Varlık açısından kevnde bir çelişki görmez. Çünkü çelişki ve çokluğa sebep olacak farklılıklar onun nazarında yok olmuştur. Hatta tüm sûretlerin zâta nispetinin, bir kimsenin organlarının kendisine nispet edilmesi gibi onlardaki bütünlük açısından görülmesine dikkat çeker. Hak'ın varlıktaki hükmü, tecellîleri ve eserlerinin; her zaman ve haldeki ihbarları, emrinin ve iradesinin hükümlerinin, sadece o zamana hale ve mensuplarına ait olduğunu bilir." Bu, aynı zamanda tecellîde tekrarın olmadığını da bir ifadesidir.¹²⁵³

Hayret makamındaki kâmillerin her şeye bütüncül yaklaşımları sebebiyledir ki, gerek İbn Arabî'nin ve gerekse Sadreddîn Konevî'nin bütün din ve inanç mensuplarına yaklaşımlarında bu düşüncenin belirgin bir etkisi görülür. İbn Arabî ilâh-ı mu'tekad¹²⁵⁴ görüşünü açıklarken, ârifin herhangi bir itikat sûretiyle sınırlanmaması gerektiğini belirtmekte ve bu durumu ârif olmanın bir gereği saymaktadır. Sınırlanma ve bir şeyi kesin olarak kabul etme o şeyle inhisar anlamına gelmektedir. İbn Arabî, Hıristiyanların Hz. İsâ hakkındaki görüşleriyle Tanrı'yı belirli bir mazharda ve itikat formunda sınırlayarak küfür ve inkara düştüklerine dikkat çekmektedir. Konevî ise "kâmil insanların belirlenmiş bir kibleleri/vicheleri yoktur" diyerek aynı konuya temas eder. Çünkü Hak kendilerini bütün gizli ve açık cihetlerden kuşatmış olduğunu onlara bildirmiş, öğretmiştir.¹²⁵⁵

¹²⁵³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 547-550; Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 68-69, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 89-91).

¹²⁵⁴ Sadreddîn Konevî'de ilâh-ı mu'tekad görüşü için bkz.: Demirli, Ekrem, "Sadreddin Konevî'nin Tanrı Anlayışı", *Sadreddin Konevî Sempozyumu (bildiriler)*, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya 2004, s. 49-73.

¹²⁵⁵ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 183. Kâmillerin bir itikat ve görüşle sınırlanmamaları hakkında bkz.: Konevî, *İ'câzü'l-beyân*, s. 323; *Fâtiha Sûresi Tefsiri*, s. 454; Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 626.

D. HAKK'IN BİLGİNİN KONUSU OLMASI

Her ârifin bilgisinin müteallığı ve Hak'la ilgili olarak bilinebilecek şey, sadece Hakk'ın hakkıyet mertebesi, yani onun ulûhiyeti ve ulûhiyetin de ehadiyet mertebesidir. Onun zâtının kühünün veya sıfatlarının ihâtasının mümkinatın bilgisi dahiline girmesi söz konusu değildir. Ancak Hakk'ın zâtının, hüviyeti açısından değil de nispetleri açısından bilinmesi, bizim idrâk kapasitemizin sınırları içindedir. Fenârî, Hakk'ın bilinmesinde sözü ulûhiyet ve ilâh-me'lûh ilişkisine getirerek marifetullahı bu noktada elde etmeye odaklanmaktadır.¹²⁵⁶ Hatta Atpazârî, Hakk'ı bilmenin ilah-me'lûh irtibatı yani ulûhiyet açısından gerçekleşmesinin bir zorunluluk olduğunu belirtir. Çünkü ulûhiyetin ötesinde, herhangi bir isim, sıfat ve niteliğin söz konusu olmadığı mutlak gayb mertebesi bulunmaktadır. Bu bakımdan Hakk'ı bilmek, onun âlemlerle irtibatını içeren ilâh-me'lûh ilişkisi yönünden söz konusu olabilir.¹²⁵⁷ Ulûhiyette ilâh-me'lûh irtibatı, birinin kalkmasıyla diğersinin de yok olacağı bir "râbıta" özelliği içermektedir. Buna göre insanlardaki me'lûh olma yönü, bizim Hakk'ın ulûhiyetiyle ilişkimiz, ulûhiyetin de esmâ vasıtasıyla bizim üzerimizdeki hükümlerinden ibarettir. Söz konusu me'lûh olma yönü esâsen, âlemin yaratıcısı ile ve O'nun da âlemlerle irtibat tarzını bilmektir. Söz konusu irtibat ise mükevvenâtın a'yânına yayılan varlık tecellîsinden meydana gelir. Zira Hak'tan bunun dışında bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir.¹²⁵⁸

Bu irtibatın gerektirdiği marifet, Hakk'ın vücûdî kemâliyle birlikte bizim imkânî noksanlığımızdan kaynaklanan yönümüzü bilmektir.¹²⁵⁹ Konevî, Hakk'ın ulûhiyet yönünün bizim tarafımızdan bilinmesinin bir yükümlülük olduğuna "Allah'tan başka ilah olmadığını bil"¹²⁶⁰ âyetiyle işaret edildiğini belirtir.¹²⁶¹ Burada, Tanrı'nın bilginin konusu olmasından önce bilginin sınırını bilmek gerekir. Nitekim, bir şeyi, sonsuz ve kuşatılamaz olması cihetinden bilmek, o şeyin sonsuz ve kuşatılamaz olduğunu bilmekten ibarettir. Aksi takdirde bu bilme ilim değil,

¹²⁵⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 300-301.

¹²⁵⁷ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 21a.

¹²⁵⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 301.

¹²⁵⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 306.

¹²⁶⁰ Muhammed, 47/19.

¹²⁶¹ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 33, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 40).

bilgisizlik olur. Buna göre Hakk'ı, şe'nlerinin esasları, mertebelerinin küllîliği ve bunlara mahsus usûller bakımından bilmek, ancak keşfen ve şühûdî olarak, ona ehil olan kimseler için söz konusu olur. Onun bu özellikleri cihetiyle sonsuz ve ihâta edilemez oluşunu bilmek de aynı şekilde keşfe ve müşâhedeye dayalı bir bilgidir.¹²⁶²

İlm-i ilâhî mensupları olan muhakkikler, öyle anlaşılıyor ki, Tanrı'nın mutlaklığını ve sırf vahdetini en iyi izah eden kimselerin başında gelmektedirler. Onların tüm görüşlerini üzerine kurdukları sistem tamamen vahdet esasına sahiptir. İkiliğe ve kesrete asla yer olmayan bu sistemde, Hakk'ın tavsifi, tarifi ve bu tavsif ve tariflerle bilinmesi, onun mutlaklığına ve mahzâ vahdetine mutabık olmayan bir durum gibi görünmesine rağmen, onun içkinliğinin ve eşyâya sirayetinin en başarılı şekilde izahı da, muhakkikler tarafından yine bu sistem içerisinde yapılmış görülmektedir. Fenârî'ye göre Hak hakkındaki cehalet, onu mazharları, taayyünleri ve nispetleri olmaksızın bilmemekten ibarettir. Oysa böyle bir şey imkânsızdır. Zira bu durumda Allah ile herhangi bir şey arasında hiçbir ilişki bulunmamaktadır.¹²⁶³ Hak bu esnâda mutlak, gaybî, kemâlî hüviyetinin aynıdır ve burayı tanımlayabilecek herhangi bir şey henüz mevcûd olmamıştır. Zira ma'lûm, "aklî olarak taayyün etmiş ve kendisine aklî bir sembolle işaret edilen şey" demektir. Hakk'ın ma'lûm oluşu ise aklın gerektirdiği bir taayyün ile mümkündür. Onun zâtının kühünün gaybında gizli halde bulunan ve bu zâtın kapsadığı şeylerin bilinemeyişi cihetinden bilinmesi imkânsızdır. Zât gaybında bulunan bu şeyler, tek bir defada değil tedricî olarak zuhûr ve taayyün ederler. Çünkü Vücûd-ı İlâhî'nin ve zâtî-cem'î hükmün, her varlık için onun mertebesine göre bir tecellîsi ve sırrı vardır. Söz konusu tecellî ve sır ise ancak zuhûr gerçekleştikten sonra bilinebilir. Bu taayyün onun bilinmesini, sıfatlarının müşâhede ve idrâk edilmesini mümkün kılar.¹²⁶⁴ Dolayısıyla Hakk'ın; hiçbir taayyün, taalluk, zuhûr ve irtibatının bulunmadığı gayb mertebesinde bilginin konusu olması söz konusu değildir. Şimdi Hakk'ın bu bilinmezlik ve bilinebilirlik yönlerini inceleyelim.

¹²⁶² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 353.

¹²⁶³ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 36, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 45).

¹²⁶⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 339.

1. HAKK'IN BİLİNEMEZLİK YÖNÜ

Konevî, Tanrı'nın her türlü vasıftan soyutlanmış birliği ve orada herhangi bir zuhûr ve mazharın olmayışı açısından idrâk edilemeyeceğini ifade etmektedir.¹²⁶⁵ Bu, Tanrı'nın zâtının aşkınlık yönünü, yani tenzihini ifade eder. Fenârî, Tanrı'nın idrâk edilemezliğini iki itibara bağlamaktadır. Buna göre, idrâkin gerçekleşmemesi ya insanın idrâk organının halinden ya da idrâkinin halinden kaynaklanmaktadır. Buna paralel olarak, muhakkik sûfîler de Tanrı'nın bilinmezlik yönünün iki husustan kaynaklandığı üzerinde durmaktadırlar. Bunlardan birisi onun her türlü kayıttan münezzehtir olan aşkınlığı, diğeri ise insanın mukayyed idrâkidir.¹²⁶⁶

Öncelikle, Hakk'a dair bu bilinmezliğin niteliğini açıklamak gerekmektedir. Muhakkiklerin ifade ettiği bu bilinmezlik yönü, Hakk'ın hiçbir sûrette bilinmeyeceği değil, onun zâtına ve kühüne vâkıf olunmasının imkânsızlığıdır.¹²⁶⁷ Zira o, kühüne tekâbül eden ehadiyeti açısından akıl ve fikir vasıtasıyla idrâk edilemez. Mutlak ehadiyetin algılanabilmesi, mec'ûl olan taayyün ile idrâk etme özelliğindeki aklın anlayış tarzına uygun değildir.¹²⁶⁸ Bunun yanı sıra sonsuz (nâ-mütenâhî) olan bir şeyin, bu özelliği sebebiyle anlayış, akıl ve idrâk bakımından ihâta edilmesi imkân dâhilinde değildir. Basiretler ve gözler onun müşâhedesini ihâta edemez. Bunların tamamı Hakk'ın bu mutlak özellikten dolayı sûrî ve manevî kayıtlardan münezzehtir olması ve herhangi bir sürenin, sayının, mesafenin kemiyeti ve şiddetin ya da zayıflığın keyfiyetiyle alakalı her türlü ölçüyü kabulden de münezzehtir olması sebebiyledir. Hak, sezgisel, fehmi, zannî ve ilmî her türlü ihâtadan da yücedir. Çünkü bunların hepsi akledici bir aklın sonsuz ve yok olucu teveccühün durumudur.¹²⁶⁹ Hakk'ın söz konusu aşkınlığı ve mutlaklığı onun

¹²⁶⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 23, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 26).

¹²⁶⁶ Konevî'de Tanrı'nın idrâk edilmesi hakkında bkz.: Yakıt, İsmail, "Sadreddin Konevî'nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi", *Felsefe Arkivi*, sy. 28, İstanbul 1991, s. 198-205. Kayserî'de Tanrı'yı bilmenin imkânı hakkında bkz.: Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, s. 871; Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık*, s. 127.

¹²⁶⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 296.

¹²⁶⁸ Fenârî'nin, Tanrı'nın bilinemezliğini, aklın sahih marifeti elde etme noktasındaki sınırlılığını üzerinden izahı hususunda bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 32-39.

¹²⁶⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 218.

basitliğinin/saltlığının bir ifadesidir ki, onu bu yalınlıkla idrâk etmek mümkün değildir.

Tanrı'nın idrâk edilemeyişinin nedenlerinden biri, idrâkin kesretle bağlantılı olarak gerçekleşmesidir. Zirâ idrâk, vâhid olması yönüyle vâhidle bağlantı kuramaz. Yani yalın ve salt olan bir şeyle irtibat mümkün olmadığı için bu şeyin idrâki söz konusu olmamaktadır. Bir şey; varlık, hayat, irâde, ilim gibi özelliklerle vasıflanmış ve kendisiyle idrâk eden arasında bir münasebetin bulunduğu ve idrâke mani engellerin ortadan kalktığı bir hakikat olması yönüyle idrâk edilir.¹²⁷⁰ Hakk'ın zâtı, mutlak vahdeti yani saltlığı yönünden tüm kayıtlardan müstağnidir. İnsan ise isti'dâdı, mertebesi ve halleri bakımından mukayyedir ve yalnızca kendisi gibi mukayyed olanı kabul eder.¹²⁷¹ Dolayısıyla insanın bu yönüyle, salt ve mutlak olan bir şeyi idrâk etmesi imkânsızdır.

Aklen bilinmesi mümkün olmayan Hak, eğer herhangi bir lafzın delâletiyle bilinmek istenirse, şurası açıktır ki, her bir lafız özel bir terkipte mukayyedir. Mukayyed olan bir lafzın, takyîdinin gerektirmediği, bir diğer deyişle, takyîdinin ihtivâ etmediği bir şeyi verebilme kuvveti yoktur. Yani sınırlandığı şeyin dışında bir mânâ (vaz') vermesi söz konusu değildir. Çünkü mânâ, histe idrâk edilebilecek, vehimde tahayyül edilebilecek ve akılda tasavvur edilebilecek bir takyîde, yani muayyen bir hususa ihtiyaç duymaktadır. Akıl taalluk edebileceği bir husûsiyet olduğu zaman akleder. Çünkü onun çalışması yalnızca takayyüd ve temeyyüze bağlıdır. Dolayısıyla lafzın delâleti ile Hakk'ı bilmek, akıl vâsıtasıyla onu bilmek demektir. Aklın onu bilmesinde, hangi sınır ve problem varsa, lafzın delâletiyle bilinmesinde de bunlar geçerlidir.¹²⁷² Bu noktada, herhangi bir ibare veya lafız vasıtasıyla Hakk'ı bilmek de mümkün olmamaktadır.

¹²⁷⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 181. Konevî şöyle der: "Bir şey, arada iki tarafı birleştiren bir münasebet olmaksızın bir başka şeyi talep edemez. Münâsebet iki şeyi ya da hüküm ve eserlerini kabul etmede birbirine benzeyen şeyleri birleştiren bir durumdur. Bunlar bu birleştirici şeyde ortaklıklar ve bu ortaklık, şeyler arasındaki farklılık ve başkalığı ortadan kaldırmayı iktizâ eder. Fakat farklılıklar mutlak anlamda değil, kendilerini kapsayan bu şeydeki benzerliklere ve bu şeyden onlarda bulunan özelliğe göre ortadan kalkar." (Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 74, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 99); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 558.)

¹²⁷¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 182.

¹²⁷² Fenârî'nin, Hakk'ın zâtının künhünü idrâk etmenin imkânsızlığını, onun tesmiye ve tarif edilememesi gibi farklı vecihlerden izahı hususunda bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 296-297.

Bu hususlar dikkate alındığında şu görülür ki, ârifin bilgisinin konusu olan, bir diğer tabirle, bilinmesi mümkün olan şey, sadece Hakk'ın ulûhiyet ve birlik mertebesidir, zâtının künhü ve sıfatlarının ihâtası ise imkânsızdır.¹²⁷³ Çünkü bu konuda hüküm veren kimse Hakk'ın hakîkatine göre değil, kendi bakış açısına göre bir hükümde bulunmuştur. Zira, Hakk'ın bilinmesinin vasıtaları taayyünlerdir. Hüküm veren kimse de zâtın taayyün etmeyen yönü hakkında bilgi sahibi olamayacağı için, söz konusu hükmü sadece kendisine göre verir. Bu, bir bakıma mutlağın mukayyede; sonsuzun sonluya nispet edilmesine benzer. Müellifimiz, bahsi geçen hususa Hz. Peygamber'in kendisine yöneltilen "Allah'ı gördün mü?" sorusuna verdiği "o nûrdur onu nasıl görürüm"¹²⁷⁴ cevabıyla vurguda bulunmaktadır.¹²⁷⁵

Konevî, Hakk'ın bu bilinemezliği noktasında aklın verilerinin olumsuz niteliğini ön plana çıkarmakta ve onları tahlil etmektedir. Ona göre akıl, müteâl bir varlık olan Tanrı hakkında yalnızca selbî fikirler ileri sürebilir. Selbin ise en geniş mânâ seviyesine ulaşsa bile, bilgi değeri yoktur, yani Tanrı'nın hakîkatinin künhünü ifade etme gücü söz konusu değildir. Çünkü bu tenzihler, yani selbî ifadeler Hakk'ın celâlinin gerektirdiği, kemal ve kudsiyetinin altındadır.¹²⁷⁶ Dolayısıyla selbî ifadelerin bu özellikleriyle, Hakk'ın kemâl ve kudsiyetini kapsayarak tanımlaması, onları tabir ve tasvir etmesi imkânsızdır. İşte bu sebeptendir ki, Ahmed İlâhî, selbî bilgi türü olan tenzihlerin, kâmil bir bilgi verme tarzı olmadığı için hakîkati bilmede bir faydasının olmayacağını ifade eder. Çünkü, tenzihler ademî hükümlerdir. Halbuki Hakk'ın marifeti, vücûdî/varlıksal hükümlerden oluşur.¹²⁷⁷

Bu itibarla Fenârî, Konevî'nin de zikrettiği,¹²⁷⁸ sûfilerin "Allah'ı yalnızca Allah bilir" görüşünü ileri sürmektedir.¹²⁷⁹ Çünkü Hak dışında her şey, ona zıt özelliktedir. Bir şeyin ise, kedisine zıt olan yada kendisini nefyeden bir şeyle bilinmesi imkânsızdır. Ârifin amacı da zevk ve müşâhede marifetiyle Allah'ı bilmektir. İnsan hangi durumda olursa olsun, isti'dadı, mertebesi, halleri ve diğer

¹²⁷³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 295.

¹²⁷⁴ Müslim, *Îmân*, 291-292.

¹²⁷⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 341, 344.

¹²⁷⁶ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 23, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 27); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 218.

¹²⁷⁷ Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 97b.

¹²⁷⁸ Konevî, *Îcâzü'l-beyân*, s. 151, (*Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 226)

¹²⁷⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 182.

özellikleri açısından mukayyedir ve yalnızca kendisi gibi mukayyed olanı kabul eder. Üzerinde vârid olan zâtî tecelliler esmâî veya sıfâtî olsun zikredilen kayıt hükümlerinden kurtulamaz.¹²⁸⁰ Fenârî insanın, Hakk'ı bütüncül olarak idrâkten uzak olduğunu bilmesinin, en büyük idrâk olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bilgi kişiye acizliği değil, bu konuda susmayı öğretir. Böyle bir kişi ise Allah'ı bilen en üstün insandır.¹²⁸¹

Abdurrahman Bursevî, Hakk'ın bilgisinin ihâta edilemeyişi sonsuz ile sonlu arasında herhangi bir münâsebetin olmayışına bağlamaktadır. Kuvvet ve kabûlü, sonlu olan bir şey, mutlak varlık ve mutlak ilimden yalnızca sonlu ve belirli bir şeyi kabul edebilir; elde edebildiği ve halini keşfedebildiği şeyleri sever ve onlarla ünsiyet kurar Müşâhede sâhibine Hak'tan gelen ilim ve marifet, kendi nefsinde mutlak olmakla birlikte o kimsede mukayyed ve belirlidir. Binâenaleyh, bu kimsenin o bilgi ile arasında, bilginin mutlak ve kendisinin de mukayyedliği sebebiyle, aralarında herhangi bir irtibat yoktur. Bu durumda Hakk'ın mutlaklığı ile müşâhede sahibinin elde ettiği bilgi arasında hiçbir münâsebet (uygunluk) yoktur.¹²⁸² Dolayısıyla bu kimsenin sahip olduğu bilgi, onun kendi anlayışına indirgenmiş bir durumdadır. Diğer taraftan, Hak hakkında akılla hüküm veren kimsenin bu hükmünün sınırı, Hakk'tan taayyün eden şey ölçüsündedir. Yani, Hak'tan ancak taayyün eden şey bilinebilir. Dolayısıyla bilmenin ölçüsü taayyünün miktarına bağlıdır.¹²⁸³ Konevî, buna "bir şey ancak vukûundan, yani taayyününden sonra bilinebilir"¹²⁸⁴ diyerek işaret etmiştir.

Hakk'ı bu bahsi geçen bilinmezlik yönüyle idrâk etmeye çalışmayı Konevî, vakit zayi etmek, imkânsız bir şeyi istemek olarak görmektedir. Çünkü bu, sadece mücmel olarak elde edilebilecek bir bilgiye ulaşmak için çabalamak, izzet perdesindeki hakîkati itibariyle Hakk'a dalmaya çalışmak ve tabîî olarak vakit zayi

¹²⁸⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 182.

¹²⁸¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 304.

¹²⁸² Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 25b-26a, [Konevî, *en-Nefahât el-Îlâhiyye*, s. 144-145, (*Îlâhî Nefhalar*, s. 183)'ten naklen.]

¹²⁸³ Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 70a.

¹²⁸⁴ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 37, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 46); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 339.

etmekten ibarettir.¹²⁸⁵ Bütün bu gerekçelerle insan, Hakk'ın zâtını araştırmak ve sorgulamaktan men edilmiştir.¹²⁸⁶

2. HAKK'IN BİLİNEBİLİRLİK YÖNÜ

Hakk'ın bilginin konusu olması, bir diğer tabirle marifetullahın elde edilmesi konusunda bilhassa belirtilmesi gereken husus, "Hakk'ı bilme" ile kastedilen şeyin mâhiyetidir. Buraya kadar genellikle imkânsızlığından söz ettiğimiz marifet/idrâk, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Hakk'ın hiçbir şekilde bilinmemesi değil, ilmî olarak ihâta edilememesidir.¹²⁸⁷ "Onlar onu ilmen ihâta edemezler"¹²⁸⁸ âyeti Hakk'ın bilinemezliğinin bu yönünü ortaya koymaktadır.

Cenâb-ı Hak, mahlûkatı zâtı hakkında tefekkürden men ederken diğer taraftan "Gizli bir hazineydin, bilinmeyi sevdim"¹²⁸⁹ demektedir. Yani bilinmeyi kendisi tercih etmektedir. Bu noktada Hakk'ı belli yönlerden idrâk etme imkânı doğmaktadır. Fenârî'ye göre, Hakk'ın bilinmesini sağlayan şey, vasıtalaradır. Çünkü vasıtalar, Hakk'ın, bizim idrâkimize mâni olan basitliğini (yalınlık) ve nurluluğunun şiddetini gidererek, onu beşer anlayışına uygun hale getirmektedir. Dolayısıyla Hak, mazharlardan tecerrüdü itibariyle bilinmezken, mazharlarda ve mertebelerin perdeliliğinin kalkmasıyla idrâk edilebilmektedir.¹²⁹⁰ Bu durumda mazhar ve tecelligâhlar, onun bilinmesinin vasıtalarıdır.

Mazharların aracılığının yanında, Hakk'ın kendisini bize tarif etmesi de bizim onu bilmemize imkân sağlamaktadır. Fenârî, Hakk'ın kendisini, zâtına mutâbık olarak delâlet eden bir isimle tarif etmesini aklî, şer'î ve kâmillerin zevkine göre olmak üzere üç farklı açıdan şöyle izah etmektedir: İlgili nasslardan da anlaşılacağı üzere, Hakk'ın bir vasıta olmaksızın bilinmesi aklen imkânsızdır. "Allah bir beşerle

¹²⁸⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 26, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 31).

¹²⁸⁶ Bu konuda Hz. Peygamber, "Allah'ın yarattıkları hakkında tefekkür ediniz, zâtı hakkında tefekkür etmeyiniz." buyurmuştur. (Bkz.: *Deylemî, Kitâbü Firdevsi'l-ahbâr*, c. II, s. 84.)

¹²⁸⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 288.

¹²⁸⁸ Tâhâ, 20/110.

¹²⁸⁹ Bkz.: *Aclûnî, Keşfü'l-hafâ*, c. II, s. 121.

¹²⁹⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 185.

yalnızca vahiy aracılığı ile konuşur"¹²⁹¹ âyeti, şer'î olarak, Hakk'ın beşer tarafından bilinmesinde, bir vasıtanın zorunluluğunu açıkça ifade etmektedir. Kâmiller ise bu hususta, Hakk'ı bilmenin bir vasıtası olarak *mazhar* ve *muhatabın* gerekliliği üzerinde durmaktadırlar. Zira, Tanrı'nın bilinmesinin yollarından biri olan tecellî, yalnızca herhangi bir mazharda, o mazharın halleriyle boyanarak vâki olur. Hakk'ın bilinmesini "hitâb"a benzeten Fenârî, hitabın muhatap olmaksızın gerçekleşmeyeceğini söyler. Bu muhatap ise husûsî bir isti'dat, mertebe, rûhâniyet, hâl, sûret ve mevâtın ile kayıtlıdır.¹²⁹² Netice olarak bizim Hakk'ı idrâkimizi sağlayan şey, Hak'tan gelen muhatap ve mazhar gibi birtakım vasıtalarlardır. Bunlar ise kendi özellikleri ve kapasiteleri ölçüsünde, onu idrâkte görev yapmaktadırlar.

Fenârî, Hakk'ın bilinmezliğini onun yakınlığının (kurb) ve zuhûrunun şiddetinden kaynaklandığını, fakat bu şiddetin hafifletilmesi halinde onun bilinebileceğine vurguda bulunmaktadır. Şöyle ki, Hakk'ın zuhûru, nurânîyetinin ve basitliğinin zirvesindedir. Söz konusu nurluluktan dolayı Hz. Peygamber, "O nurdur, onu nasıl görürüm"¹²⁹³ buyurmuştur. Hz. Peygamber'in Hak için nur tabirini zikretmesi, idrâk açısından önemlidir. Çünkü yaygın kanaate göre, nurun kendisi idrâk edilmez, fakat onun vasıtasıyla idrâk gerçekleşir. Zulmet onun tersidir, idrâk edilir, fakat kendisiyle bir şey idrâk edilmez. Ziyâ ise bu ikisinin karışımından oluşur, kendisi idrâk edilir ve kendisiyle idrâk gerçekleşir. Hakk'ın nurluluğunun zirvesi, mesela güneşin merkezinin ışığının, dünyaya göre tam parlak olduğu anda görülememesine benzer. Ona bakan kişi bu parlaklıktan dolayı idrâk edememesi sebebiyle orada bir siyahlık var zanneder. Nurun merkezi de bu sebeple idrâk edilemez.¹²⁹⁴ Hakk'ın basitliği, yani yalınlığı, onun idrâk edilmesine mânidir. Söz konusu basitlik Hakk'ın perdesidir.¹²⁹⁵ Yani bu perdeler, nurluluğun zirvesinde olan Hak için bir ziyâ mertebesi oluşturur ve böylece Hakk'ın bilinme imkânı doğar.

¹²⁹¹ Şûrâ, 42/51.

¹²⁹² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 297.

¹²⁹³ Müslim, İmân, 291-292. Allah'ın görülmesi meselesi hakkında bkz.: Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 311-314.

¹²⁹⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 184.

¹²⁹⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 184-185. İnsan, salt/basit olan şeyi olduğu gibi idrâk edemez. Çünkü onun idrâki yalnızca çok sayıdaki özellikler itibariyle gerçekleşir, salt anlamda gerçekleşemez. Hakk'ın da salt/basit/yalın olarak bilinmesi imkânsızdır. Onun bilinmesine mâni olan perdelerini kaldıran şey, basitliğin/yalınlığını gideren terkidir. Hakk'ın terkid hükmü kazanması ise onun esmâ

Hakk'ın bilinmesi ise, idrâk edenin üzerinde hükmü zâhir olan mertebe ve özellik nispetinde gerçekleşmektedir. Nitekim, tüm varlıkların zuhûru ve sahip oldukları hükümler, kendilerinin Hak ile irtibatını temin eden bir ilâhî mertebeye istinat etmektedirler. Herhangi bir varlığın istinat ettiği en uygun ve lâyük mertebe, hüküm yönünden kendinde en baskın olan mertebedir. İşte varlıklar, Rablerini söz konusu baskınlık hükmüyle, onun nispeti açısından bilebilir.¹²⁹⁶ Müellifimiz bu baskınlık nispetinin gerekliliğini şöyle açıklar: Hak'tan gelen herhangi bir emir, âleme yalnızca cem ve vücûd mertebesi yönüyle ulaşmaktadır. Bir şeyin kendisine zıt olan bir şeye bu zıtlık yönüyle tesirde bulunması mümkün değildir. Bir şeyin kendisine gelen ilâhî eseri kabul etmesi, onunla arasında bir vahdet sıfatının bulunması sayesinde gerçekleşir. Bu sıfat o şeyin Hakk'ın emrini kabule olan isti'dadını tamamlar. Böylece Hak'tan gelen emir ile mertebe arasında bir münasebet sağlanmış olur.¹²⁹⁷ İşte bu münâsebet de bilen ve bilinen arasındaki irtibatı sağlayarak, marifetin gerçekleşmesini temin etmektedir.

3. HAKK'IN BİLİNMESİNİN VASITASI OLAN ASLÎ MUHABBET VE YARATMA İLİŞKİSİ

Ekberiyeye mensuplarına göre, Hakk'ın bilinebilirliği, onun "bilinmeyi istemesi/sevmesi"nden kaynaklanmaktadır. Cenâb-ı Hak bu bilinme isteğinin neticesinde mahlûkatı yaratmıştır. Bu sebeptendir ki, Fenârî de, Hakk'ın sevgisinin müteallıklığın, âlemi yaratması olduğunu belirtmektedir. Hakk'ın mahlûkatı îcâdını zorunlu kılan (mûcib) şey, onun kemâlini, vahdetinin mertebesi açısından mücmel olarak, şe'nlerde zuhûru açısından ise tafsîli olarak görmeye duyduğu muhabbetidir. Nitekim, zâtın tam isticlâsı/yansıması, sadece tüm şe'nlerde zuhûruyla

ve sıfâtle tavsif edilmesiyle oluşur. (Bkz. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 658.) Dolayısıyla Hakk'ın idrâki, esmâ ve sıfât vasıtasıyla gerçekleşir.

¹²⁹⁶ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 29, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 35); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 265. Fenârî, Hakk'ı kâmil tarzda bilen enbiyâ, evliyâ ve kâmillerin bu marifete mertebelerinin dairesinin genişliği ile ulaştıklarını söylemektedir. Onun bu genişlikle kastettiği şey, onların halîfelik ve zilliyet/gölgelik şeklinde tabir edilen mertebelerinin, Hakk'ın mertebesine paralel/muhâzî olmasıdır. Bunun yanı sıra mezkûr genişlik sayesinde mertebelerinin ilâhî ve imkânî hazretten herhangi bir emri kabul etmemesi söz konusu değildir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 344.) Dolayısıyla enbiya, evliyâ ve kâmiller, sahip oldukları bu vüs'at sebebiyle, halk içinde Hakk'ı en geniş ve kâmil şekilde bilen kimselerdir.

¹²⁹⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 267, 657. Bahsi geçen münâsebet aynı ve gaybî olmak üzere iki çeşittir. Detaylar için bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 267-272; İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 95b-96a.

gerçekleşmektedir. Hak; kendi kemâlini bir şe'nde, onun Hakk'ın mutlaklığından kabul edebildiği, yani onu yansıtılabildiği ölçüde görmektedir. Dolayısıyla onun bu kemâli tam olarak görebilmesi tüm şe'nlere zuhûruna bağlıdır. Söz konusu şe'nlere sonsuz sayıda ve çeşitliliktedir. Bu sebeple, Hakk'ın onlar üzerinde gerçekleşen zuhûrunun da bunlara göre çeşitlenmesi ve bu zuhûrun ebedî olarak devamı zorunlu olmuştur. Böylece Hak, ebedler ebedine kadar yaratıcı olmuştur.¹²⁹⁸

Atpazârî, Cenâb-ı Hakk'ın aslî muhabbeti neticesinde âlemin yaratılmasını ilâhî ve kevnî hakikatler cihetinden izah etmektedir. Ona göre, rabbânî asıldan kaynaklanan ilâhî hakikatler, fâil ve müessirdir ve zuhûru talep etmektedir. Kevnî asıldan kaynaklanan kevnî hakikatler ise, kâbil, müteessir ve taayyünü talep eder durumdadır. Rabbânî ve kevnî aslın her biri diğerini talep etmekte ve aralarında devrî bir irtibat söz konusu olmaktadır.¹²⁹⁹ Bu iki tür hakikat, celâ ve isticlânın kemâline müteallık olan taayyün ve zuhûru ortaya çıkaran vuslatı meydana getirmek için birbirlerine hubbî teveccüh ile yönelmişlerdir. Atpazârî, mezkûr kemâlin en mükemmel şekilde zuhûr ettiği meclânın ise insân-ı kâmil olduğunu belirtmektedir. İlâhî ve kevnî kemâl, en tam vecihle ve en umûmî yolla mutlak ve cem'î olarak insân-ı kâmilde tahakkuk etmektedir. Bu sûretle, başlangıçta cem' hâlinde olan hakikatler yine cem'lik haline ulaşmış ve cüz ile küll birbirine katılmıştır.¹³⁰⁰

Hakk'ın âlemi yaratması onun kemâlinin en bariz işareti, bilinmesi de bu kemâlin bir parçasıdır. Dolayısıyla onun bilinmesi, mahlûkat vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Zira Hak, sonsuz isim ve sıfatlarını âlemde müşâhede etmektedir. Buna göre, icâdın sebebi, "bilinmek istedim" diye tabir edilen gereklilik ve taleptir. Bu icâdın gâî illeti ise, esmâî kemâlin, bir diğer tabirle celâ ve isticlânın kemâlinin

¹²⁹⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 238, [Konevî, *el-Fükûk*, s. 229, (*Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 109)'dan naklen.]

¹²⁹⁹ Fenârî, icâdın devamlılığını sağlayan bu devrî irtibatın şöyle meydana geldiğini belirtir: "Ahbebtü/sevdim" şeklinde tabir edilen aslî muhabbet, tecellî-i evveli taşır ve onu esmâî-tafsîlî kemâli tahakkuk ettirmeye sevkeder. Fakat tecellî-i evvelin bu tahakkuk için olan teveccühü, karşısında bir mahal ve kâbil bulamaz. Bu sebeple aslî muhabbet aşkî meylin kuvvetiyle aslına döner. Bu aşkî kuvvet ile zuhûr hükmü, bâtnlık hükmüne baskın gelir ve zuhûr gerçekleşir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 323.)

¹³⁰⁰ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 51b. Fenârî, ilâhî talebin, kendisinin aynı olan zâtî isimlerden ibâret olduğunu, ancak kevnî talebin bu esnâda tasavvur edilemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü bu mertebeye henüz herhangi bir taayyün söz konusu değildir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 355.)

tahakkukudur.¹³⁰¹ İlâhî ve kevnî tüm hakîkatler hangi mertebede olurlarsa olsunlar, oraya sirâyet etmiş olan bu muhabbetin iktizâsıyla taayyün ederler. Bir sûretle taayyün etmeye başlamış hiçbir şey, bu muhabbet ve talepten uzak kalmaz.¹³⁰²

Aslî muhabbet, sadece Hak tarafından gelen bir talep değil, aynı zamanda mahlûkatın da onu talep etmesinden oluşmaktadır. Atpazârî, bu hususta muhibbin/sevenin bir vecihle mahbûb/sevilen; mahbûbun da bir vecihle muhib olduğunu belirtmektedir. Hak'tan kula yönelik bir teveccühün çıkması, onun tâlib/isteyen ve muhib olması cihetidir. Buna mukâbil, mahbûb olan kul, muhib olan Hakk'ın zâtı için bir aynadır. Hak bu aynada isticlâ eder. Esâsen, bu isticlâyı kul da talep etmektedir. Bu itibarla muhib olan kul, mahbûbun cemâlinin kemâlinin aynası ve saltanatının hükmünün nüfûz ettiği mahaldir. İnsan, hakîkatleri ve Hakk'ın ilmindeki a'yân-ı sâbitesi ile, onun zâtî, vahdânî ve mutlak vücûdunun aynasıdır. Böylece Hak, insanda zâtını görür ve kendisini sever.¹³⁰³

Muhakkikler mahlûkatın yaratılmasının gâyesini ifade eden "ahbebtü" lafzındaki zamir konusunda da izahlarda bulunmuşlardır. Atpazârî, bu zamiri Hakk'ın "rablik nispeti" olarak izah etmekte, hatta bu şekildeki izahı da bir mecbûriyete bağlamaktadır. Nitekim, Hakk'a müntesip olan hakîkatler, onun zâtî ehadiyeti ve müstağnîliği cihetinden Hak'ta müstehlek ve müzmahil durumdadırlar. Bu durumda herhangi bir muhabbet, meyil ve talebin vâki olması söz konusu olmaz. Çünkü söz konusu ehadiyetin kendisi dışında herhangi bir şeyle zuhûru yoktur. Fakat vahdet ve rubûbiyet küllün taayyününü iktiza eder. Böylece meyil, muhabbet ve halk/yaratma gündeme gelir.¹³⁰⁴ Hakk'ın aslî muhabbetini ifade eden ahbebtü lafzının zamiri, Hakk'ın rubûbiyetinin merbûblar/mahlûklar üzerindeki tesirini istilzam etmektedir. Bir başka deyişle Rablik, merbûbu/merbûbları gerektirir. Dolayısıyla Hak, Rabliğinin tezâhürü için merbûbları/mahlûkatı yaratmıştır. Bu durumda Rab ismi faaliyetini icrâ edebileceği yani faal olabileceği bir mahal kazanmış olmaktadır. İşte bu sebeplerdir

¹³⁰¹ Aslî muhabbetin celâ ve isticlânın kemâliyle irtibatı için bkz.: Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 30a.

¹³⁰² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 334. Zuhûrun gerekliliği, irade olarak adlandırılan esmâ hakîkatlerden birine ve yine kuvvetiyle bunların meydana geldiği celâ ve isticlânın kemalının taalluk ettiği câmî hakîkate nispeti yönüyledir. Bu da ezeli muhabbet olarak adlandırılır. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 358.)

¹³⁰³ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 52a.

¹³⁰⁴ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 24b.

ki, yaratma aynı zamanda Rab isminin bir gereğidir.

Hakk'ın bilinmeye duyduğu muhabbet, onun mahlûkatı, yani âlemi îcâdının temel sebebidir. Çünkü hak Mutlak Vücûd olarak tüm kemâlin, cemâlin, celâlin kısaca her türlü şeyin kaynağıdır. Bunların faal olabilmesi ve kemâllerini yansıtabilmesi ise mahlûkattan ibaret olan mazhar ve meclâlar seyesinde gerçekleşir. Bu sebeple Hak, celâ ve isticlânın kemâlini yansıtan âlemi halketmiştir.

4. HAKK'IN BİLİNMESİNİ TEMİN EDEN ÖZEL YÖN (VECH-İ HÂSS)

Buraya kadar Tanrı'nın ve basit hakikatlerin bilinmezlik veya yalnızca mazharlarda kısmen bilinebilirlik yönleri üzerinde durduk. Bilinmezliği, Hakk'ın tenzih ve aşkınlık yönüne işaret ederken, mevcûdlar üzerindeki tezâhürü vasıtasıyla bilinebilirliği de onun teşbih ve içkinlik özelliğini yansıtmaktadır. Bu noktada Kelâmcıların tavrı genellikle Hakk'ı varlıklardan tamamen soyutlama ve Hak-âlem irtibatına oldukça mesafeli yaklaşımdan ibarettir. Buna mukâbil muhakkikler Tanrı'nın mahlûkat ile ilişkisine dair iki yol üzerinde durmuşlardır. Onlara göre, Hakk'ın âlemlerle irtibatı iki tarzda gerçekleşmektedir. Bunlardan birisi tertip ve *vâsıtalar silsilesi*, diğeri ise *vech-i hâss*dir.¹³⁰⁵ Birinci irtibat, adından da anlaşılacağı üzere Tanrı'nın eşyâ ile birtakım aracı, mazhar ve vasıtalar ile ilişki kurması iken, *vech-i hâss* bunun tam tersi olarak, hiçbir vasıtanın bulunmadığı doğrudan gerçekleşen bir irtibat tarzıdır. Söz konusu tertip ve vasıtalar silsilesi, aynı zamanda kesret ve imkân hükümlerinin menşeidir.¹³⁰⁶ *Vech-i hâss* ise imkân ve kesret hükümlerinin, vücûb hükümleri tarafından galebe altına alındığı bir durumdur. Bu da o mevcûd için takdir edilmiş olan, "yüce noktaya/en-nokta el-uzmâ" yakınlık sayesinde gerçekleşir.¹³⁰⁷

Bunu muhakkikler, her bir varlığın, Rabbi ile arasında, hiçbir vasıtanın bulunmadığı özel bir yön (*vech-i hâss*) şeklinde tarif etmektedirler.¹³⁰⁸ Diğer taraftan *vech-i hâss*, her bir mevcûdun, ilâhî ilim mertebesinde vücûdu kabul edici olan ayn-ı

¹³⁰⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 28 vd., (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 34 vd.). Tertip ve vâsıtalar silsilesi hakkında geniş bilgi için bkz.: Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 100a.

¹³⁰⁶ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 28, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 34); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 310.

¹³⁰⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 343.

¹³⁰⁸ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 310.

sabitinden kaynaklanan yönü olarak da tanımlanmaktadır.¹³⁰⁹ Bu, vech-i hâssın sahibinin vahdet ve vücûb yönüdür ki, bu da her bir mevcûdun mûcidine hiçbir mümkün şeyin aracılığı olmadan bağlanmasıdır.¹³¹⁰ Fenârî, vech-i hâssın Hakk'ı müşâhede eden kimsedeki durumuna şöyle işaret eder: Bir kimse Hak'tan herhangi bir şey müşâhede ederse, bu, o kimsede Hakk'a ait olarak bulunan şeydir. Bu şey ise o kişinin ilimde taayyün eden ayn-ı sabitinin ehadiyetiyle kabul ettiği, Hakk'ın gaybî tecellîsinden ibarettir. İşte bu ayn-ı sâbit ile o kimse, herhangi bir vasıta olmaksızın vech-i hâss açısından başkasından farklılaşır. Böylece o kişi, bundan sonra isim ve sıfatlara ait mazharlar vasıtasıyla zuhûr eden tecellîleri, bu özel yön ile kabul edebilme isti'dâdı kazanır.¹³¹¹ Mânâlar âlemine ve ilâhî gayb hazretine dönük olmasıyla vech-i hâss, Hakk'ın feyzinin vasıtasız olarak gelmesini sağlar. Fenârî, bunun Hz. Peygamber'in "Benim Allah ile öyle bir vaktim vardır ki..."¹³¹² hadîsinde zikredilen şey olduğunu ifade etmektedir.¹³¹³ Fenârî, kalbin yönlerinden bahsederken vech-i hâssa da yer vermektedir. Kalbin birinci özelliği olan vech-i hâss, Hakk'ın gaybının ve hüviyetinin mukâbilidir. Yalnızca kâmillerin, efrâddan bazı kimselerin ve muhakkiklerin bir kısmının bildiği bu özel yöne (vech-i hâss) esmâ ve diğer başka vâsıtaların herhangi bir müdâhalesi yoktur. Bu yönü tahakkuk ettirmiş kimse ondan bir an dahi ayrı kalmaz ve kendisine gelen her türlü ilham ve hâtırda hiçbir hataya düşmez.¹³¹⁴

Her ne kadar Hakk'ın bilinmesine imkân sağlayan bir yön olarak üzerinde durulsa da vech-i hâss, yalnızca bir bilgi sağlama kanalı değildir. Aslında onun genel özelliği, varlık ile Tanrı arasında özel bir yön olmasıdır. Bu yön sayesinde Hakk'ın eseri/tesiri, bir vasıta olmaksızın kabul edilir. İlâhî marifet, bu esere dâhil edilirse o zaman vasıtasız bilgi sağlama kanalı olarak telakki edilir. Vech-i hâssın insanın faziletli özelliklerinden biri olduğuna Konevî şöyle dikkat çekmektedir: İnsan, muhtelif cüzlerden, çeşitli hâkîkatlerden ve bütünleşmiş kuvvelerden meydana

¹³⁰⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 261. Ayrıca bkz.: Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 19b.

¹³¹⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 93.

¹³¹¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 182; Konevî, *I'câzü'l-beyân*, s. 151, (*Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 226).

¹³¹² Bkz.: Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. II, s. 156.

¹³¹³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 93. Burada yeri gelmişken vech-i hâssa ait bir sırdan da bahsedelim ki, Konevî, bunun, ana baba olmaksızın sadece çocuğun veya öncüller olmaksızın sadece neticenin veyahut asıllar olmaksızın ürünlerin tek başına meydana gelmesi gibi birtakım şeyler olduğunu belirtir. [Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 50, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 63); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 412.]

¹³¹⁴ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 90; Konevî, *I'câzü'l-beyân*, s. 209, (*Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 301.)

gelmiştir. Ondaki bu şeylerin en kıymetlisi ilâhî bir sır olan vech-i hâssın tecellîsidir. Vech-i hâssın en önemli özelliği, tecellî ettiği yere (mütecellâ leh) göre ortaya çıkmasıdır. Bununla birlikte vech-i hâssın sahibi olan kimsenin mertebesi, hali, tecellînin vakti gibi şeyler de onun durumunu belirlemede etkindir.¹³¹⁵

Fenârî, vech-i hâssın nur ile irtibatına Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'ına atıfta bulunarak şöyle dikkat çeker: Hakk'ın kendi zâtını bilmesi, zâtı için nurdur ve onu kendisine zâhir kılar. Onun eşyâyı bilmesi ise eşyânın kendisi için zâhir olduğunu gösterir. Bu birbiriyle bağlantılı olan münasebette herhangi bir vasıta söz konusu değildir. İşte bu vech-i hâss olarak adlandırılır. Zirâ bunun dışındaki, rûhânî, misâlî, hayâlî ve hissî vecihler, kevnî mertebelerin aracılığı olmaksızın elde edilemezler. İşrâkîler vech-i hâssın kâhir nurlar ile yüksek ruhtar (el-ervâh el-âliye) arasında olduğunu ifade etmektedirler.¹³¹⁶

Birbirinden tamamen kopuk ve irtibatsız bir Tanrı-âlem anlayışına karşın sûfiler, bu hususta dinamik ve sürekliliğe dayalı bir irtibatı savunmaktadırlar. Her bir varlığın Hak ile doğrudan irtibatını sağlayan vech-i hâss sûfilerin bu görüşünün bir ispatı niteliğindedir. Zira kanaatimizce Tanrı'dan kulun kalbine, hâtırına gelen ilhâm, keşif, ilkâ türünden her şey, bu özel yön kanalıyla gelmektedir. Bu da vech-i hâssın Hakk'ın bilinmesindeki yeri ve önemine işaret etmektedir.

E. İDRÂK

1. İDRÂKİN TANIMI

Farkına varma, tanıma, kavrama, tasavvur etme, bilme gibi zihnin çok çeşitli ve karmaşık faaliyetlerini ifade eden bir terim olan idrâk, Arapça *derk* (د ر ك) kökünden gelmektedir. Sözlük anlamlarından yaygın olanları; bir şeyin kavuşmak, yetişmek, olgunlaşmak, nihâî sınırına ulaşmak, farketmek, bilmek ve anlamaktır.¹³¹⁷

¹³¹⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 109, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 153); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 637.

¹³¹⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 411. İşrâkî kurala göre Allah Teâlâ'nın bilinmesi hakkında bkz.: Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s.151-152.

¹³¹⁷ Bkz.: İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. X, s. 419-420, (de-re-ke md.).

İdrâk kavramı terim olarak ise "bir şeyi, tam mânâsıyla ihâtâ etmek, bir nesnenin sûretinin akılda hâsıl olması, bir şeyin hakîkatine ait görüntü ve fikirlerin, algılayanın zihninde temessül etmesi"¹³¹⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. İdrâk eğer olumlu veya olumsuz hiçbir yargı ihtivâ etmeden yalnızca zihinde oluşan imaj ve kavramları ifade ediyorsa *tasavvur*, onlar hakkında bir yargı taşıyorsa *tasdik* adını almaktadır.¹³¹⁹

İslam düşüncesinde idrâk, algılama ve bilmeye dair hemen hemen her şeyi içerecek bir muhtevâ taşımaktadır. Ortaçağ İslâm filozoflarından itibaren idrâk süreci ve idrâk vasıtaları hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Buradan çıkan genel anlayışa göre, idrâk organları sadece fizikî beş duyu organıyla sınırlı olmayıp, bunlarla birlikte "hiss-i müşterek, hayâl, müfekkire, vâhime ve hâfıza" adlı beş bâtinî duyudan meydana gelmektedir.¹³²⁰ Bir başka deyişle idrâk süreci, söz konusu iç ve dış duyuların verileri alması, işlemesi ve anlamlandırmasından oluşmaktadır.

İslâm düşünce geleneğinde üzerinde ehemmiyetle durulan idrâk süreci ve idrâk vasıtaları, muhakkik sûfilerin eserlerinde de yerini almıştır. Nitekim İbn Arabî, sembolik bir eseri olan *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*'de, idrâk organlarını bir ülkeyi yöneten idarecilere benzeterek, onların insanı nasıl yönetip yönlendirdiklerini izah etmekte¹³²¹ ve Fenârî de bu eserdeki metafor ve örneklere *Misbâhu'l-üns*'te sık sık atıfta bulunmaktadır.

İbn Arabî'nin ve Fenârî'nin bahsettiği idrâk organları hakkında çalışmamızın ilerleyen kısımlarında yeri geldikçe izahlarda bulunacağız. Ancak burada, Konevî ve Fenârî'nin idrâk tabiri ile neyi kastettiklerini belirtmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Konevî *Miftâhu'l-gayb*'da, "idrak edilmek istenen şey üzerinde yapılan nazar/düşünce, o şeyin mâverâsına ulaşamadığı sürece, bu idrâk tam sayılmadığı gibi, kişi o şeyi hakkıyla idrâk etmiş de olmaz. Bir diğer deyişle, idrâk edilmek istenen şey hakkındaki nazar, o şeyin mâverâsına ulaşamadığı sürece bu şey, tam olarak ve hakkıyla idrâk edilmiş değildir" der.¹³²² Fenârî'ye göre ise bir şeyin idrâki,

¹³¹⁸ Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 13.

¹³¹⁹ Hökelekli, Hayati, "İdrak", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 477.

¹³²⁰ Bâtinî idrâk organları hakkında bkz.: Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, *Mişkâtü'l-envâr (Mecmuatü rasâilil-İmâm el-Gazâlî içinde)*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire tsz.

¹³²¹ Bkz.: Çakmaklıoğlu, Mustafa, "et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fi Islâhı Memleketi'l-İnsâniyye", (*Tasavvuf Klasikleri* içinde, edt.: Ethem Cebecioğlu), İstanbul 2010, s. 357-381.

¹³²² Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 83, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 111).

ister aklî ister hissî olsun, onun mâverâsına ulaşmışsa, ancak bu idrâk tamlıkla vasıflanabilir. Bu idrâk, bâtinî işlerde o şeyin hakîkati açısından gerçekleşirken, zâhirî işlerde ise o şeyi ihâta yönünden olur. Dolayısıyla idrâkte asıl olan müdrekin/idrâk edilenin mâverâsına nüfûz edebilmektir. Müellifimize göre, idrâk edilen herhangi bir şey ya zâhir-hissî veya bâtin-aklî olur. Çünkü müdrekin hüviyeti bakımından bunlarla nihâyete erer, yani birinin sınırının bittiği yerde diğerrinin sınırı başlar.¹³²³ Dolayısıyla idrâkte bir şeyin zâhirî ve hissî yönü kadar bâtinî ve aklî niteliğine de ulaşılmış olması gerekmektedir. İşte Konevî ve Fenârî'nin müdrekin mâverâsına ulaşmakla kastettikleri nokta budur. Atpazârî'ye göre, bir kimse nazarı, keşfi, hissi veya hayâli ile bir şeyi idrâk ettiğinde, o şeyi zâtı-küllî lâzımları, mânası-ruhları ve sûretleri-a'razları bakımından bilmiştir. Bu idrâk, bu saydığımız şeylerin bağından kopar ve o şeyin salt mutlaklığı açısından gerçekleşirse, bu durumda idrâk hakkıyla gerçekleşmiş olmaz.¹³²⁴

Müellifimizin idrâkle birlikte zikrettiği ve algının kapsamı içine giren bir diğer kavram ise "*huzûr*"dur. Huzûr, ma'kûlâtı/akledilenleri ve mahsûsâtın içerdiği şeyleri, ilim ve müşâhededen hâsıl olan neticelerle, aralarındaki râbita ölçüsünde ortaya çıkarmak anlamındadır. Tarîkatin bâtin hükümlerinden şeriatın zâhir hükümlerinin ayrışması (temeyyüz) işte bu huzurun neticelerindedir.¹³²⁵ Huzûr hâlinde müşâhede edilen şeylere, varlık ve mertebelerin hükümleri karışmaz ve huzur ile doğru/sahih bir hüküm verilir. Buna göre huzûr bahsettiğimiz tam ve hakîkî idrâkin gerçekleşebilmesinin yollarından biri olarak kabul edilir.

Hakîkî idrâkin tanımını bu şekilde yaptıktan ve Hakk'ı idrâkin keyfiyetine böylece temas ettikten sonra burada idrâkin gerçekleşmesine mâni olan engellere değinmek de gerekmektedir. İdrak edilmek istenen şey ile idrâk eden arasında bir perdenin veya engelin bulunması idrâke mâni olmaktadır. Fenârî'ye göre söz konusu perdeler kimi zaman sadece bir cisim değil, idrâk edilmek istenen şeyin aşırı yakınlığı ve nurluluğu da olabilmektedir. Mesela gözün havayı ve kendi gözbebeğini idrâk edememesi onun aşırı yakınlığından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde güneşe

¹³²³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 573. Ayrıca bkz.: Konevî, *en-Nusûs*, 120, (*Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 20.)

¹³²⁴ Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*, vr. 56a.

¹³²⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 550.

tam tepedeyken doğrudan bakıldığında onun idrâk edilememesi, hatta ortasında siyah bir nokta varmış gibi görülmesi, onun aşırı nurluluğundan, yani çok şiddetli ışık vermesinden dolayıdır.¹³²⁶ Dolayısıyla aşırı kurbiyet ve nûriyet idrâkte bir engele dönüşebilmektedir. Burada yeri gelmişken belirtelim ki, İznikî, Fenârî'nin bu hususlarla ilgili olarak verdiği örnekleri yanlış yorumladığını düşünmektedir. İznikî, gözün havayı, kendi gözbebeğini ve birtakım soyut şeyleri idrâk edememesini, bu şeylerin küçüklüğüne veya idrâkten uzak olmalarına bağlamaktadır. Güneş gibi parlak şeyleri idrâk edememesi ise, onun yüksekliğinden ve zuhûrunun şiddetinden kaynaklanmaktadır. Zira göz, kapalılık/bâtnlık ve zuhûrda ifrat ve tefrit niteliğinde olan şeyleri algılayamaz.¹³²⁷

Bir şeyin duyuların algı sınırına girebilmesi için, algılanan her türlü husûsiyetinin itidal çizgisinde olması gereklidir. O halde idrâk edilen şeyin, duyuların algılama eşiğinde olması, müdrik ile müdrek arasında hiçbir mâninin kalmaması ve algılayanın nazarının/düşüncesinin o şeyin mâverâsına, bir başka deyişle bâtnına ulaşabilmesi tam, kâmil ve hakîkî idrâkin oluşabilmesinin şartlarındandır. Buraya kadar genel mânâda idrâkin tanımından ve tam/kâmil idrâkin temel gereklerinden bahsettikten sonra, onun hangi mertebelerden geçerek meydana geldiğine temas etmek istiyoruz.

2. İDRÂK MERTEBELERİ

Tanımlarında da göze çarptığı gibi, idrâk pek çok duyunun, ve çeşitli şartların etkin olduğu bir sürecin neticesinde meydana gelmektedir. Söz konusu süreç ise bazı mertebelerden oluşmaktadır. Konevî bunlara "tasavvur mertebeleri" ve "tesir mertebeleri" adını vermektedir. Bir diğer ifadeyle o, bu iki grup mertebeyi bir bütün olarak telakki etmektedir. Onun bunları birleştirmesinin sebebi, her iki grubun sayıca birbirine eşit olması ve aralarında birbirlerini birleştiren ve sadece muhakkiklerin bilebileceği "gizli bir sır"ın bulunmasıdır.¹³²⁸ Fenârî'nin nazarında bunun sebebi ise,

¹³²⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 227.

¹³²⁷ İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 73b.

¹³²⁸ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 16, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 17).

her tasavvurun husûsî bir taalluk ve ma'kûl veya mahsûs bir kayıtle teessürden/etkilenmeden ibaret olmasıdır. Yani, tasavvur bir şeyin bir başka şeye tesirde bulunması olarak düşünülebilir. Ayrıca, tasavvurlar eğer fiilî/etken olursa tesire tâbi olur; eğer infîlî/edilgen olursa tesir ona tâbi olur. Fenârî tesir ve tasavvur arasındaki bağlantının tıpkı bir ağ gibi birbirine bitişmiş ve iç içe geçmiş olduğunu belirtmektedir.

Fenârî, tesir ile tasavvur arasındaki irtibatı izah etmek için öncelikle tesirin ilmî mertebeye olan alakasına temas etmektedir. Buna göre, tesir de teessür de sadece cem'iyetle yani birleşmeyle olur. Tesir, esmâî cem'iyet yönünden, teessür ise kevnî hakikatlerin cem'iyeti cihetinden oluşur. Bu iki cem'iyetin madeni, yani kaynağı ilim mertebesidir. Her ilim ise ameli gerektirir. İşte burada ilim tesirdir, amel de teessürdür. Mesela, Hakk'ın bir şeyin varlığına dair ilmi, onu yaratmasına bir meyildir. Dolayısıyla ilim yani tasavvur, amel için bir tesir mesâbesindedir. İlme ve amele dair her şeye bu nokta nazarından bakıldığında tasavvur, aynen tesir gibi olmaktadır.¹³²⁹

Fenârî, tasavvur mertebelerini dörde ayırarak şöyle sıralamaktadır:

1. Rûhî-fitrî ve bedîhî-mutlak tasavvur mertebesi: Meydana gelmesinde hiçbir bedenî duyunun aracılığının söz konusu olmadığı mertebedir.

2. Zihnî-hayâlî¹³³⁰ tasavvur mertebesi: Cüz'îlerin/tikellerin idrâk edilmesini sağlayan bu tasavvur mertebesi, her ne kadar zihnî olarak tabir edilse de tıpkı mütehayyile gibi bâtinî bir kuvveye ihtiyaç duymaktadır. Onun zihne nispet edilmesi, bâtinî idrâke kâbiliyetli olması sebebiyledir. Hayâlî olarak vasıflanması ise hissî verilerini alıp onları hisse ait olanlardan daha latîf misâlî sûretlere dönüştürmesinden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda rûhî mânâları da kendisinden daha kesîf olan sûretlere dönüştürür.

3. Hissî tasavvur mertebesi: Meşhur beş duyu organıyla hislerin idrâk edildiği mertebedir.

¹³²⁹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 132.

¹³³⁰ İznikî, "hayâlî tasavvur" tabirine dikkat çekerek, bunun bâtinî bir müdrike olan hayâl duyusu olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. (Bkz.: İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 38b.)

4. Bu üç mertebenin hepsini kapsayan mertebedir. Bu mertebelerin tamamı ilim nurlarının ehadiyyet-i cem' ile birlikte kuvvelerin mertebelerinde parlamasından ibarettir.¹³³¹

İdrak mertebeleri idrâkin gerçekleşme süreci ve bu esnada iç duyuların fonksiyonu izah edildiğinde daha net anlaşılacaktır. Ancak konuya geçmeden önce idrâk mertebelerinin sırasıyla; his, hayâl, zikir ve fikirden ibaret olduğunu¹³³² hatırlatmak isteriz.

3. İDRÂKİN GERÇEKLEŞMESİ

Kısaca "bir duyum ve algılama faaliyeti" olarak tarif edilebilen idrâk, söz konusu faaliyete katılan vasıtaların kendisine gelen verileri alması, soyutlaması, formunu değiştirmesi, anlam katması ve bir başka aracıya göndermesi gibi süreçlerden oluşmaktadır. Bu sürecin işleyişini sağlayan idrâk organları beş duyu olarak bilinen zâhirî organların yanında, birtakım bâtinî duyu organları da bulunmaktadır ki, bunlara genel olarak "muhayyile, vâhime, müfekkiye, musavvire ve âkile" isimler verilmektedir. İdrâk vetîresinin başlangıcında ilk olarak duyular görev alır. Duyular kendilerine gelen hisleri alarak onları hiss-i müşterek gönderir.¹³³³ Hiss-i müşterek, beş duyunun dış âlemden aldığı bilgi, şekil, sûret ve sesleri kendinde toplayarak bâtinî duylara intikal ettirir. Bunun akabinde hayâl gücü olarak ifade edilen muhayyile/mütehayyile, söz konusu duyu formlarını, sûretlerden mücerred olarak yeniden işlemek üzere alır. Mütehayyile bu formların alınıp işlenmesinde aracılık rolü üstlenir. Vehim gücü de duyu formlarındaki yararlı-zararlı, haz-elem gibi cüz'î anlamları idrâk eder ve bu anlamları hâfızada toplar. Bunlara göre, idrâk ortak duyuda (hiss-i müşterek) hissî; hayâl veya musavvirede hayâlî, vehim gücünde de vehmî bir karakter taşımaktadır. Bunların üstündeki aklî idrâk

¹³³¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 128-129.

¹³³² Fenârî, Cendî'nin idrâk mertebelerini farklı şekilde sıraladığını belirtmektedir. Cendî'ye göre, bu mertebeler sırasıyla, his, hayâl, fikir ve zikirdir. Fikrin burada zikirden önce olması, onun kendisine geleni değerlendirip koruması için zikre tevdi etmesinden kaynaklanmaktadır. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 130.)

¹³³³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 129.

seviyesinde ise tahayyül fonksiyonu aklın aktif yönetimine girmekte ve mütehayyile gücü müfekkire adını almaktadır. Müfekkirenin fonksiyonu ise düşünmedir. Düşünme, maddî bağlantılarından henüz kopmamış hayâl formlarının küllî ve soyut kavramlara ulaşacak tarzda kullanılması ve küllî bilgiye yönelmeden ibarettir. Bu yönelişin aklî istidlâle ait şartları yerine getirmesi ve asıl soyut gerçeklerle buluşmasıyla birlikte aklî idrâk, yani bilme meydana gelir.¹³³⁴

Fenârî, idrâkin gerçekleşme sürecinden başka, onun gerçekleşmesini sağlayan beş bâtinî duyuyu, bir ülkenin yönetiminde söz sahibi olan idarecileri sembolize ederek izah etmektedir. Bunlar aslında İbn Arabî'nin *Tedbîrât*'ında kullandığı sembollerdir. Buna göre beş bâtinî duyuyu nefs-i nâtıkaya¹³³⁵ aittir. Bunlardan üçü nedîmler, hâcipler ve kralın sırlarını bilen özel kimselere benzerler. Bunların idrâk vasıtaları olarak karşılıkları ise, dimağa tâbi olan mütehayyile, hâfıza ve bu ikisi arasındaki müfekkiredir. Dördüncüsü meliğin vicdanından konuşan tercüman gibi olan nâtika, beşincisi memleketin zaptı ve reâyânın yönetimini idare eden vezir gibi olan âkiledir. Bu kuvveler meliğin emrinin yerine getirilmesinde farklı görevler üstlenir. Muhayyile mahsûsâtın sûretlerini zâhirî hislerden alır ve onu müfekkireye teslim eder. Müfekkire hak ile batılın arasını ayırır ve onu hafızaya, zâkirenin alması için teslim eder. Nâtika ise onu nefsin irâdesine uygun şekilde, âkilenin kullanabileceği bir tabire çevirir.¹³³⁶

Müellifimiz, Konevî'nin *Fükûk*'undan aktararak, insanın musavvire kuvveti, ruhunun ve daha önce öğrendiği şeylerin nûrânîliğine tâbi olduğunu kaydeder. Böylelikle, insan, zâtı ile bu bilgiyi musavvire kuvvetine imla ettirir. Kişinin musavvire gücü, dimağın düzgünlüğüne ve bozukluğuna, mizâcının itidaline ve inhirâfına, musavviresinin kuvvetine ve zaafına ve de mekanın ve zamanın özelliğine

¹³³⁴ Hökeleli, "İdrâk", c. XXI, s. 477.

¹³³⁵ Nefs-i nâtika, söz konusu idarecilerden halifenin eşini temsil etmektedir. Bu, aynı zamanda insânî nefistir. (Bkz.: İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali et-Tâî, *Tedbîrât-ı İlahiyye*, trc.: A. Konuk, haz.: M. Tahralı, İz Yay., İstanbul 1992, s. 114-115.)

¹³³⁶ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 669. Fenârî, Konevî'den naklen, insanın musavvire duyusunun etkinliğine duanın kabul edilmesinin şartlarını sayarken temas etmektedir. Buna göre, Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye "Allah'ım, beni hidayete ulaştır ve bana yol göster" duasını öğrettiğinde şöyle demiştir: "Hidayet ile yol hidayetini zikret ve yol göstermekle de okun hedefine gitmesini düşün," Hz. Peygamber, ona dua esnasında bu iki şeyi aklında tutmasını (istihzar) emretmiştir. Talep ve yakarıştaki tasavvurun ve halin düzgün oluşu, icabet için güçlü bir şarttır. Bu husus, peygamberlerin, kâmillerin ve benzerleri gibi seçkinlerin dualarına icabet edilmesinin sırrıdır. [Bkz.: Konevî, *İcâzü'l-beyân*, s. 281, (*Fâtiha Sûresi Tefsiri*, s. 396); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 566.]

göre, o şeyin benzerini (misl) meydana getirir.¹³³⁷ Konevî'nin bu görüşü İbn Sînâ'nın düşünceleriyle de örtüşmektedir. Zirâ, İbn Sînâ'ya göre, ister hissî ister aklî olsun mâhiyeti bakımından idrâk; idrâk edilen şeyin suretini, kopyasını almaktır. Algılanan şey dıştaki hakikat değil, onun hissedilen duyu organında meydana gelen bir benzeridir. Hissedilen şeyin şuurda anlam kazanması, ancak duyu organlarınca algılanması ve onlarda iz bırakması ile olur. Akıl ile kavranan şeyler için de durum aynıdır. Akledilir şey (ma'kûl), nefiste imajı oluşan hakikatın benzeridir.¹³³⁸

İbn Sînâ'ya göre her idrâk aynı zamanda bir soyutlama işlemidir. Bu duyu organlarının idrâkleriyle başlar ve derece derece yükselerek aklî kavramların oluşmasıyla en yüksek noktasına ulaşır. Sûretin maddeden ve maddi ilişkilerden tecrit edilmesi için dış ve iç duyuların faaliyetlerine ihtiyaç vardır.¹³³⁹ Fenârî'ye göre aklın soyutladığı şeyler, kendisinden yukarıda olanın aynısıdır, yani idrâk edilen şeyin soyutlanmış hali öncesine, aslına daha uygundur. Bunu ifade etmek sadedinde müellif, Konevî'nin *İ'câz*'ından şunları aktarmaktadır: Hak Teâlâ eğer bir insana bir başka insan veya insandan başka bir şey vasıtasıyla bir emri ulaştırmayı dilerse bu emir, ilim mertebesinden manevî olarak tenezzül eder. Bu, zikredilen tasavvur mertebelerini geçer, hisse ulaşır, işiten kimse onu kulağıyla veya gözüyle veyahut herhangi bir duyu organıyla alır. Sonra bu, zihnî tasavvura, sonra da nefsanî tasavvura intikal eder. Nefis onu kuvvelerin ahkamının kirliliğinden sıyrır. Böylece hazret-i ilmiyye olan madenine dâhil olur. Yani oradaki aslına rücû eder. Hatta kuvvelerin hükümlerinden uzaklaşmak madenine yani, kaynağına dönmek demektir. Çünkü emr/iş/durum orada ilk haliyle bulunmaktadır.¹³⁴⁰

İdrak süreciyle alakalı bir diğer konu ise idrâki sağlayan nur ve türevleridir. Bilindiği gibi nur, kendisi ile idrâk gerçekleştiği halde kendisi idrâk edilemeyen şeydir. Çünkü nur, örtülü olan her şeyin açılmasının sebebidir. Karanlık ise idrâk

¹³³⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 418, [Konevî, *el-Fükûk*, s. 173, (*Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 42)'den naklen.]

¹³³⁸ İbn Sînâ, *en-Necât* s. 168.

¹³³⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 169.

¹³⁴⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 130. İdrâkin gerçekleşme sürecinde etkin olan diğer melekeler için bkz.: Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 14-15.

edilir fakat kendisiyle bir idrâk gerçekleşmez. Karanlığa nurun bitişmesiyle ziyâ meydana gelir ki, bu ittisalden önce nur ile idrâk imkânsız iken ziya sayesinde idrâk meydana gelmektedir.¹³⁴¹ Daha önce de belirttiğimiz gibi, salt nurun idrâke mâni olması Cenâb-ı Hakk'ın doğrudan idrâk edilememesinde de kendini gösterir. Zirâ Cenâb-ı Hak nûrânîliğin zirvesindedir. Bu şiddetten dolayı idrâk edilmesi mümkün değildir. Ancak mazharlar vasıtasıyla söz konusu şiddet hafiflediği yani, idrâke uygun hale geldiği zaman, bilginin ve idrâkin konusu olmaktadır.¹³⁴² İdrâkin gerçekleşmesi, zâhirî duyu organlarıyla bâtinî idrâk araçlarının her birinin kendisine gelen verileri alıp, işleyerek bir sonraki idrâk aracına iletmesiyle olmaktadır. Şimdi idrâki gerçekleştiren bu unsurlardan bahsedelim.

4. İDRÂKİN UNSURLARI

Muhakkikler beş zâhiri duyu organının mukâbilinde, beş bâtinî duyudan daha söz etmektedirler, ancak bunlar içerisinde en çok üzerinde durulan ve idrâk sürecinde en büyük fonksiyona sahip olan hayâl yetisidir. Bu yeti vasıtasıyla işlenerek dönüştürülen veriler muhayyile olarak isimlendirilmektedir. Ekberî geleneğe göre idrâk vâsıtalarından biri olarak kabul edilen hayâl,¹³⁴³ hem epistemolojik hem de ontolojik yönüyle muhakkiklerin ve filozofların ilgisini çekmiştir. Çağdaş araştırmacıların ve filozofların genellikle bilgiyi alma ve dönüştürme özelliğine odaklandıkları hayâl, beş zâhirî duyunun fonksiyonel bir devamı gibidir. Tahayyül/hayâl, epistemolojik olarak, duyu organları kadar gerçek, hatta onlardan daha aktif çalışan bir bilgi yeteneği ve bir algılama yetisidir. İnsandaki bu yeti,

¹³⁴¹ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 416.

¹³⁴² Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 184, [Konevî, *el-Fükûk*, s. 193, (*Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 66)'den naklen]

¹³⁴³ Hayâl konusu İbn Arabî'nin düşünce sistemi içerisinde önemli argümanlardan birisidir. (Bkz.: İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali et-Tâî, *Mârifet ve Hikmet*, trc.: Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul, 1995.s. 133-153; Chittick, William, *Hayâl Âlemleri*, trc.: Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 77, 97, 113 vd.; Sevim, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Mârifet*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 150-155; Çakmaklıoğlu, Mustafa, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayâl ve Düzeyleri" *Tasavvuf Dergisi*, sy. 10, Ankara 2003, s. 299-329.) İbn Arabî, hayâl-muhayyile konusunu *Fusûsu'l-hikem*'in Yusuf fassında, Hz. Yusuf'a verilen ve aynı zamanda bir idrâk/bilgi çeşidi olarak sayabileceğimiz rüya yorumlama (te'vilü'l-ehâdîs) melekesi çerçevesinde de işlemektedir. (Bkz.: Gürer, Dilâver, "Hz. Yûsuf'un Gördüğü Rüyânın Fusûsu'l-Hikem'deki Yorumu", *Tasavvuf Dergisi*, sy. 21, Ankara 2008, s. 41-47.

algılanabilir verilerin değişimini gerçekleştirmek sûretiyle onları, deşifre edilmesi gereken sembollere dönüştürür. Tahayyül bu özelliğiyle, iki karşıt idrâk düzeyleri olan ma'lûmât ve mahsûsâtı birbirine yaklaştırıp uzlaştıran üçüncü bir idrâk düzeyidir.¹³⁴⁴ Zira hayâl, duyu organlarının aldığı verileri buldukları halden daha latîf misâlî sûretlere dönüştürür.¹³⁴⁵ İbn Arabî, *Tedbîrât*'ta hayâli sandık sembolüyle izah etmektedir. Çünkü hiss-i müşterekten gelen duyular, bu hayâl sandığına yükseltilir ve bu mahsûsât, yani duyu organları vasıtasıyla elde edilen bilgiler, burada mütehayyile adını alır.¹³⁴⁶

Fenârî'ye göre vâhime ve hiss-i müşteregi de kapsamına alan hayâl, cüz'iyâtı idrâk etme özelliğine sahiptir. Çünkü bâtinî olarak idrâk edilen şeyler, küllî/tümel niteliktedir. Mahsûsâtla alakalı olan cüz'îlikler ise, hayâlin onları uygun bir sûrete benzetmesiyle elde edilir.¹³⁴⁷ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın benimsediği felsefi yaklaşımda mütehayyile gücü, duyular ile akıl arasındaki aracılık görevi yapmasının yanında başka fonksiyonlar da üstlenmiştir. Fârâbî'ye göre mütehayyile beş duyu, beslenme ve arzu güçlerine uygun düşecek imajları benzetmeler yapmak suretiyle tahayyül edebilir. Ayrıca yine benzetme yoluyla beden mizacında meydana gelen değişimler sebebiyle serbest hayâller üretebilir, fakat en bunların önemlisi soyut ve metafizik varlıklara/algılara (ma'kûlat) ait bazı benzetmeler yapıp onları sembollere dönüştürebilmesidir.¹³⁴⁸ Söz konusu dönüştürme işlemi hayâlin metafizik boyutunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla hayâl, beş duyu ile aynı paralelde çalışmakta hatta mâhiyet itibariyle somut diyebileceğimiz bilgileri, soyut/latîf bir hale dönüştürebilmektedir. Bu özelliğiye de beş duyunun görevlerinin yanında ilave bir görev daha yapmaktadır.

Hayâlin bu sembollere çevirme özelliği yanında, İbn Arabî'nin üzerinde durduğu bir diğer husus da onun berzahlık özelliğidir. Buna göre hayâl müstakil bir alan olmaktan ziyade, iki farklı merteye arasında bir ara bölge, yani berzaktır. Zira o, bir taraftan duyulardan aldığı formları daha latîf bir hale dönüştürürken, diğer taraftan maddî unsurlardan arınmış haldeki salt mânâları belirli bazı form ve

¹³⁴⁴ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, s. 172.

¹³⁴⁵ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 129.

¹³⁴⁶ Bkz.: İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, s. 114.

¹³⁴⁷ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 131.

¹³⁴⁸ Durusoy, Ali, "Hayâl" *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 1.

semboller şekline sokabilir. Bu sebeple hayâl âlemine inen mânâlar, birtakım hissî sûretlere büründükleri için ne metafizik ne de maddî âleme aittirler. Artık bu soyut mânâlar hayâl âlemine özgü bir gerçeklik kazandığı için maddeden mücerreddirler. Bu mânâların, hayâlde birtakım hissî formlar ve semboller şeklinde tezâhürü, bu sembollerini algılayan yönünden ârizî bir durum olup, hayâl âlemine ve hâyâlî algılamaya mahsustur. Dolayısıyla hayâle ait mezkûr berzahlık özelliği, onun birbirinden tamamen bağımsız olan iki ayrı âlem arasında bir geçişlilik sağlamasından kaynaklanmaktadır. Mesela zihinde tasarlanan bir sûret latîftir. Bu sûretin kesîf olan maddî hisler âlemine doğrudan aktarılması mümkün değildir. Hayâl ise daha önce de zikredildiği gibi, duyuların maddî formlarını latîf bir hâle dönüştürebildiği gibi, oldukça latîf olan zihnî sûretleri de daha kesîf bir hale dönüştürebilmektedir. Örneğin zihinde tasarlanan bir ev planını hayâl hissî sûretlerden daha latîf; aklî tasavvurlardan ise daha kesîf bir hale sokar, böylece bu tasavvuru maddî âleme yaklaştırmış olur.¹³⁴⁹

Hayâlî sûretler, yani aklî ve hissî ruh vasıtasıyla nefsin kendisinde nakşolunmuş şeyler, musavvire kuvvesinin faaliyetiyle, ona uygun ve benzer sûretlere dönüştürülür. Bu kimi zaman ulvî âlemin mukâbilinde/hizâsında durularak, aradaki engellerin kalkmasıyla elde edilir. Söz konusu durum sâdik rüyâlarda vâki olmaktadır.¹³⁵⁰

Hayâlî epistemolojik yönünü "mutlak hayâl" temsil ederken, ontolojik yönünü "munfasıl hayâl" ve insânî tarafını ise "muttasıl hayâl" ile tahakkuk etmektedir.¹³⁵¹ İnsanın unsurî ve rûhânî neş'etleri (yaratılışı) arasında "mukayyed hayâl âlemi" bulunur. Bu âlemde zuhûr eden sûret, mukayyed hayâl sahibinin bahsi geçen iki yönden kaynaklanan nispetine göre değişir. Eğer onun nispeti ruhlar âlemi ve onun üzerindeki âlemler yönüne doğru daha güçlü ise, tahayyülleri gerçek olur.

¹³⁴⁹ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, s. 173, 174.

¹³⁵⁰ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 372-373. İlmin su ile temessül etmesinden hareketle cennetteki dört nehrin vehbî ilimlere mukâbil olduğu ifade edilir. Sütün fitrata karşılık gelmesi ise Hz. Peygamber'in miracla ilgili hadîsinden anlaşılmaktadır. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 513.) Dâvûd-ı Kayserî'ye göre rüyâlarda ilim süt ile, güzel bir hayat ise su ile temessül eder. Çünkü rüyâda görülen sûretler misâlî sûretlerle tasavvur edilen anlamlardır. Mânâların şekli sûretlere bürünmesi sadece hayâlde gerçekleşir. (Bkz.: Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık*, s. 232.)

¹³⁵¹ Hayâlî çeşitleri ve düzeyleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Çakmaklıoğlu, Mustafa, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'ye Göre Hayâl ve Düzeyleri", *Tasavvuf Dergisi*, sy. 10, Ankara 2003, s. 299-330.

Eğer kevn ve fesad özelliğindeki bozuk sûretlerin hükümlerinin ve itidalden uzak olan çeşitli hallerin baskınlığından dolayı his âlemiyle ilgisi daha kuvvetli olursa, bu durumda tahayyülleri bozuk olur ve söz konusu tahayyüller de karışık rüyalar (adgâsü ahlâm)¹³⁵² olarak isimlendirilir.¹³⁵³

Yukarıdan da anlaşıldığı üzere, hayâl yetisi, bâtinî idrâk organları içerisinde en büyük fonksiyona sahip olanıdır. Çünkü kendisine gelen her türlü veriyi, değiştirip dönüştürerek bir sonraki idrâk aşaması için hazırlayarak idrâk sürecinin ilerlemesini sağlamaktadır. Böylece maddeden mücerred olan mânâlar âlemi ile maddî âleme taalluk eden ve beş duyardan alınan bilgilerin hayâl vasıtasıyla birbirleri arasında geçişliliği sağlanmaktadır. Dolayısıyla ma'kûlât ile mahsûsât arasındaki ikilik ve ayrılmışlık, berzahlık özelliğine sahip olan hayâl vasıtasıyla ortadan kalkmaktadır.¹³⁵⁴ Ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız idrâk unsurları, insânın fizikî beş duyusunun bâtinî birer simetrisi gibidir. Nasıl ki, fiziksel duyular belli bir süreç neticesinde ve birtakım organların aktivitesiyle meydana geliyorsa, bâtinî nitelikteki idrâk de aynı şekilde kendisiyle alakalı müdrükelerin faaliyetiyle belli aşamalardan geçerek meydana gelmektedir.

¹³⁵² Bu tabir, Yusuf Sûresi'nin 44. âyetinden alınmıştır.

¹³⁵³ Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 417, [Konevî, *el-Fükûk*, s. 193, (*Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 66)'dan naklen.]

¹³⁵⁴ Öyle anlaşılıyor ki, hayâl/muhayyile soyut maddî tamamen dışında sadece zihinde tasavvur edilen bir kuvve değildir. Tam aksine, hayâlin hem somut hem de soyut diyebileceğimiz hayatın iki alanında da çok aktif bir tesiri vardır. Mesela, Fenârî, anne-babanın muhayyilesinin çocuğun sahip olacağı özellikleri belirleyebilme özelliğine sahip olduğunu iddia eder ve hayâlin yaratıcı gücüne vurguda bulunur. Oldukça orijinal ve enterasan kabul edebileceğimiz bu görüşe göre, bir kimse hangi huy ve karakter özelliğine sahip bir çocuğu olmasını istiyorsa bunu bir kağıda çizer ve çocuğun biyolojik olarak meydana geldiği anda (in'ilâk) bunları tahayyül eder ve bu çizdiği kağıttaki bu resme bakarsa, Allah'ın izniyle çocuk o kimsenin istediği gibi olur. Hatta bu şekildeki bir davranış çocuğun kız veya erkek olması noktasında da tesirlidir. (Bkz.: Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 438-439; Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, vr. 173a.)

SONUÇ

Osmanlı düşüncesinin, İslâmî ilimlerin pozitif bilimlerle birlikte, irfanî çizgi ile sentezlenmesinden meydana geldiği kabul edilir. Osmanlı düşüncesinin mimarlarından sayılan Molla Fenârî'nin yaşadığı dönem olan 1350-1431 yılları arası, Osmanlı Devleti'nin, siyâsî, kültürel, sosyal, ilmî ve askerî alanlarda kurumsallaşmaya başladığı kuruluş yıllarına tekâbül etmektedir. Fenârî, İslâmî ilimlerin tüm sahalarında sahip olduğu ilmî birikimi elde etmek üzere, gerek Anadolu'da gerekse Mısır'da tahsil yapmış ve dînî ilimlerde otorite kabul edilen Seyid Şerif Cürçânî, Hacı Paşa gibi âlimlerle arkadaşlık etmiştir. Onun ilmî açıdan oldukça yüksek olan seviyesi, Osmanlı idârecilerinin ihtirâmına ve kendisine önemli görevler tevdi etmelerine sebep olmuştur. Binâenaleyh, Molla Fenârî'nin, o dönemde başkent olan Bursa'da Manastır Medresesi'nin müderrisi olması, bu görevin yanında Bursa kadılığına getirilmesi ve hayatının son yıllarına doğru kendisine şeyhülislamlık vazifesinin verilmesi, onun çok yönlü ve yüksek ilmî birikiminin bir neticesidir. Bunun yanı sıra, Osmanlı padişahlarının müşâvirliğini yapmış olması, devlet erkânıyla oldukça yakın ilişkilerde bulunması da yine onun ilim adamlığıyla birlikte, geniş ufkuna, nüfûzuna ve saygınlığına işaret etmektedir. Hatta onun bu özellikleri, Osmanlı'ya düşman olan Karamanoğlu Mehmed Bey gibi idareciler tarafından dahi saygı görmesine, korunup iltifat edilmesine sebep olmuştur. Buradan hareketle, Fenârî'nin, ilmî donanımı, yerine getirdiği görevleri ve entelektüel çizgisi ile gerek Osmanlı tarihinde ve gerekse İslâm tarihinde köşe taşı sayılabilecek bir konumda yer aldığını söylemek gereklidir.

Molla Fenârî'nin bahsettiğimiz ilmî birikiminin bir başka nişânesi ise onun eserleridir. Nitekim, bilim tarihinde farklı sahalarda, her biri o sahanın el kitabı olacak nitelikte kitaplar telif etmiş düşünür sayısı çok fazla değildir. İşte Fenârî, Tefsir, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Kelâm, Mantık, Tasavvuf, Arapça Dilbilgisi gibi pek çok dalda, medreselerde ders kitabı olarak yıllarca okutulan, oldukça mühim eserler kaleme almıştır. Ayrıca, telif ettiği eserlerinde Arapça'ya olan hakimiyeti, onun dilciliğinin de bir işaretidir. Zira, yabancı dil olarak Arapça'nın öğretilmesi üzerine

yazdığı sarf kitabı, onun bu dili sadece öğrenip kullanmakla kalmayıp, linguistik yapısına ve öğretim yöntemlerine de kafa yorduğunu göstermektedir.

Fenârî'nin hem eserlerinde hem de kendi ilmî birikiminde öne çıkan husus, Osmanlı düşüncesinin temel karakteristiği olan "sentezci/telifkçi" özelliğidir. Zira, o sadece tek bir sahada eserler vermesiyle meşhur olmuş bir âlim olmadığı gibi, eserlerinin birçoğunda da İslâmî bilimlerin farklı branşlarını mezcetmeyi denemiştir. Mamafih, Tasavvuf metafiziğine dair tüm görüşlerini içeren *Misbâhu'l-üns* adlı eseri bunun güzel bir örneğidir. Bu eserin bir başka önemli tarafı ise, Tasavvuf tarihinde nazarî konuların Tasavvuf ilminin temel meseleleri olarak değerlendirilmesinde büyük katkısı olan ve bu şekilde yeni bir dönemin başlamasını sağlayan Sadreddîn Konevî'nin bahsi geçen bu katkısının en bariz şekilde görüldüğü *Miftâhu'l-gayb* adlı eserinin bir şerhi olmasıdır. *Miftâhu'l-gayb*'in en önemli taraflarından biri, Tasavvuf ilminin bir ilim dalı olarak değerlendirilmesini sağlayan özelliklerini ön plana çıkararak, onun ilimler tasnifinde, müdevven bir ilim şeklinde yerini almasını sağlamış olmasıdır. Bunun yanı sıra, Konevî *Miftâhu'l-gayb*'da, sûfînin bireysel müşâhedesi neticesinde elde ettiği keşfi bilginin değerini belirleyen birtakım küllî kaidelerden de söz etmektedir. Bunlar, bazı mahfillerce metafizik şeklinde de tabir edilen ilm-i ilâhînin tahkik kaideleridir. Bu kaideler, sûfînin subjektif nitelikteki bilgisini değerlendirerek onları bir süzgeçten geçirmesinin yanı sıra, keşfi bilgiye dayanan müşâhede yönteminin de bir bilgi edinme yolu olarak dikkate alınmasını sağlamaktadırlar. Buna bağlı olarak akla dayalı verilerle işleyen burhan yöntemine ilâve olarak, geçerliliği ve güvenilirliği bulunan bir diğer bilgi edinme yöntemi olan müşâhede yöntemi temellendirilmektedir. Bu sayede aklın anlama ve kavramada yetersiz kaldığı birtakım metafizik konuların öğrenilebilmesi için yeni ve alternatif bir yöntem ortaya konmuştur.

Konevî'nin Tasavvuf ilminin nazarî tarafına yaptığı bu katkısını Osmanlı geleneğinde şöhrete ulaştıran ve bu anlayışın yerleşmesini sağlayan düşünür Molla Fenârî'dir. Zirâ o, Tasavvuf'un teorik sahası olan ilm-i ilâhînin bir ilim dalı hüviyetine kavuşmasını sağlayan konu, mesele ve ilkelerini, Konevî'nin bıraktığı yerden alarak, Mantık, Felsefe ve Kelâm ilmi ile de zenginleştirmek sûretiyle izah etmiş, öğrencileri ve bilhassa *Misbâhu'l-üns* adlı eseriyle, kendisinden sonra bu

geleneği sürdürecektir bir silsile meydana getirmiştir. Nitekim, Fenârî'den sonra *Miftâhu'l-gayb* şerhi olarak kaleme alınan eserlerin hemen hemen hepsinde ilhâm ve bilgi kaynağı olarak *Misbâhu'l-üns*'ün yeri çok bariz bir şekilde göze çarpmaktadır. Öyle ki, neredeyse Fenârî şerhi görülmeksizin bir *Miftâh* şerhi yazılmadığını söylemek yanlış olmaz. Bu sebeple, Osmanlı düşüncesinde ve ilmî hayatında Ekberî-Konevî düşünceler, Molla Fenârî vasıtasıyla anlaşılıp şöhret kazanmıştır. Hatta Fenârî'nin bu sisteme tesiri o kadar büyüktür ki, onun eserleri okunmadan Osmanlı düşüncesinin temel karakteristiği, kaynakları, yöntemi ve ana konuları anlaşılabiliriz. Molla Fenârî, kendi potasında yoğurduğu Ekberî-Konevî düşünceleri müderrisliği sayesinde ilmî dünyada kabul ettirdiği gibi, şeyhülislamlığı sayesinde de bu düşüncelerin devlet geleneğinde yerleşmesini sağlaması dolayısıyla, çok geniş bir tesir halkası oluşturmuştur. Bu halkaya, onun tasavvufî kimliği vasıtasıyla yine bu düşünceleri tasavvufî çevrelere aktararak hüsn-i kabul ile karşılanmasını temin ettiği hususunu da ilave etmek zorundayız.

Molla Fenârî'nin tasavvufî görüşleri, ağırlıklı olarak varlık ve bilgi anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Çünkü o da mensubu bulunduğu Ekberî geleneğin âdetine uyarak, birçok meseleyi, tasavvufun pratik boyutu üzerinde daha az durup, büyük ölçüde ontolojik ve epistemolojik perspektiften ele almaktadır. Bu minvâl üzere tahlil ettiği varlık anlayışı, "el-Vücûdu el-Hakku/Varlık Hak'tır" önermesini ispatlama ve âlemin varlığını buna göre izah etme üzerine kuruludur. Bu maksatla Fenârî'nin varlığın tanımını hakkında kavramsal tartışmalara girmeyip, doğrudan bu tezi delillendirmeye odaklandığı söylenebilir. Ona göre, "vücûd/varlık", mutlak anlamda varlık denince akla gelen ve tüm mevcûdata şâmil olan mutlak hakîkattir. O, tüm eşyâyı kuşattığı için ondan başka bir şeyin varlığından söz etmek imkânsızdır. İşte bu varlık, "Vücûd-ı Baht" şeklinde tabir edilen ve varlığı zorunlu olan Mutlak Varlık'tır. Hatta ona "el-vücûd" demek, onun varlığını zihnin anlayış seviyesine indirmeye dönük bir zorunluluktan ortaya çıkmıştır. Fenârî'nin varlığın tanımını, ondan başka hiçbir şeyin varlığına mahal kalmayacak şekilde tanımlaması, ademin ve kesretin izah edilmesini de zorlaştırmaktadır. Çünkü, bu usûl üzere kurulmuş bir sistemde kesrete, hatta ikiliğe dahi yer yoktur. Dolayısıyla ademden ve kesretten söz etmek, ancak birtakım izahlarla mümkün olabilmektedir. Buna göre adem, reel bir

gerçeklik değil, sadece varlığın zihinde akledilebilmesini sağlayan bir vasıta ve aynadır. Çünkü, âlemden mevcûd olan tüm eşyâ, henüz vücûda gelmeden önce de Hakk'ın ilminde sübût halinde bulunduğu için, onların da yokluklarından söz etmek imkânsızdır. Bu sebeple mutlak mânâda yokluk diye bir şey söz konusu değildir. Bu anlayış, aynı zamanda Fenârî'nin de içlerinde bulunduğu muhakkik sûflerin yaratma görüşünün de genel çerçevesini oluşturmaktadır ki, bahsi geçen yaratma, bir yoktan yaratma değil, Hakk'ın ilminde sâbit olan ayınların vücûda gelmesinden ibarettir.

Muhakkiklerin nazarında mutlak vahdet her şeye hakimdir ve hakîkî mânâda kesret diye bir şey mevcûd değildir. Dolayısıyla bu sistemde esas olan birliktir. Görünürdeki kesret ise reel değil, izâfidir. Nasıl ki, mutlak varlık Hakk'ın varlığından ibaretse, mutlak birlik de yalnızca ona mahsus bir birliktir. Çünkü "ehadiyet" olarak tabir ettiğimiz Hakk'ın birliği, onun zâtının aynısıdır ve ona ait olan her türlü isim, sıfat ve naat bu mertebede bir bütün olarak mündereçtir. İşte hakîkî vahdet ehadiyetle özdeşdir. Fenârî diğer varlıkların sahip olduğu birliği ise, adedî vahdet olarak tanımlayarak, Hakk'ın birliğini bu çeşit birlikten ayırt eder.

Mutlak Varlık, her şeye şâmil olarak mevcûd iken, halihazırdaki kesretin izahı, işte Mutlak Varlık olan Hakk'ın esmâ ve sıfâtının zuhûru ile yapılmaktadır. Nitekim, âlemin yaratılışındaki gâî illet, Hakk'ın "bilinmeyi sevdim" şeklinde tabir edilen aslî muhabbetidir. Bu muhabbet ise, onun isim ve sıfatlarının kemâllerini görmeye olan arzusudur. Dolayısıyla ilâhî isimlerin faal olabilmesi için âlemin yaratıldığını söylemek ve bu isimleri âlemin varoluş sebebi olarak telakki etmek yanlış olmaz. Bunun yanı sıra, söz konusu esmâ ve sıfât, Hakk'ın bilinmesinin de vasıtalarıdır. Zira, Hakk'ı bunlardan soyutlayarak bilmek imkân dâhilinde değildir. Kısaca, varlığın zuhûru ve Hakk'ın bilinmesi, onun ilâhî isimlerinin meclâlarda, yani onların yansıdığı mahallerde tecellî etmesiyle gerçekleşmektedir. Bu zuhûr ve bilinme ise varlık emrinin, varlık mertebelerindeki seyrine göre izah edilmektedir.

Varlık mertebeleri, varlığın Hakk'ın ilmindeki taayyününden, şehâdet âlemine gelene kadar, geçirdiği aşamaların belli bir sistem içerisinde izah edilmelerini sağlayan, reel bir gerçeklikleri olmayıp, aklî ve itibarî nitelikte bir kategorize sistemidir. Bu bakımdan, pek çok muhakkik gibi, Fenârî tarafından da farklı şekillerde tasnif edilmiş, varlık emri bu tasniflere göre değerlendirilmiştir. Onun en

çok üzerinde durduğu mertebe tasnifleri, nikah mertebeleri, birliğe yakınlığı esas alan tasnif ve meşhur hazarât-ı hamse adlı beşli tasniftir. Bu tasniflerin en son basamağı genellikle insân mertebesi olarak kabul edilir. Çünkü insan Hakk'ın esmâ ve sıfâtını en güzel ve celî şekilde yansıtan kâmil bir mazhardır. Bu kemâli, Fenârî, Hakk'ın insanı "iki el ile yaratması" şeklinde sembolize etmektedir. Bu, diğer varlıklara göre bir üstünlüktür ve buna bağlı olarak insan, yeryüzüne halife tayin edilmiştir.

Yeryüzünün halifesi olan insanın Hakk'ı idrâki, muhakkiklerin olduğu gibi Fenârî'nin de sorguladığı konulardan biridir. Müellif bu noktada, öncelikle gerçek ve tam bilginin ne olduğunu, bu bilginin nasıl gerçekleşeceğini araştırmaktadır. Ona göre, hakîkî bilgi, bir şeyin Hakk'ın ilminde bulunduğu şekliyle, yani nefsü'l-emrdeki durumuyla bilinmesinden ibarettir. Bu nitelikteki bilgi ise, bilen ile bilinen arasındaki engellerin ortadan kaldırılarak, bu ikisi arasında bir münâsebetin/uyumun tesis edilmesiyle elde edilmektedir. O halde, Hakk'a dair bilginin gerçekleşmesi, bilen ile bilinen arasında bir münâsebet ortaya çıkmadığı sürece söz konusu olamaz. İşte Fenârî, mutlak vahdet üzere olan Hakk'ın, mânevî temizlikten ibaret olan taarrî/arınma ve tahâret ile, kesret hükmünün silinerek vahdet haline gelmek sûretiyle bilinebileceğini belirtmektedir. Bu durumda hakîkî bilgi olan marifetullah ve eşyânın hakikatının bilgisi, sadece sûfîlerin benimseyip sistematize ettiği riyazat ve seyr u sülûkle elde edilmektedir. Her ikisi de hakîkate ulaşma maksadıyla hareket eden filozoflar ve sûfîlerin yöntem olarak ayrıştığı noktaların en büyüğü de budur.

Fenârî, Osmanlı Devlet erkânı ve idarecileri nezdinde oldukça saygın ve itibarlı bir konumda bulunmasıyla, yaptığı ilmî tahsilin yüksekliğiyle, İslâmî ilimlerin önemli metinleri sayılabilecek pek çok eser kaleme almasıyla, gerek Osmanlı gerekse Tasavvuf tarihinin mümtaz şahsiyetlerinden birisi olmuştur. Onun Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde yaşaması ve fikirlerinin hüsn-i kabul görececek bir saygınlığının olması, özellikle medrese geleneğinde etkisi yüzyıllar sürececek tesirlerde bulunmasını sağlamıştır. Bu noktada, Osmanlı düşüncesinin Fahreddîn Râzî ve İbn Arabî geleneğinin bir sentezi olan kelâmî-irfanî karakter taşımasında, Fenârî'nin payı yadsınamaz. Kısaca özetlemeye çalıştığımız fikirleri ve tesirleriyle Molla Fenârî, Konevî takipçilerinin önderlerinden olmuş, onun Tasavvuf

tarihinde başlattığı yeni dönemin anlayışının, Felsefe, Kelâm ve Mantık temellerini tespit etmiş ve bunun Osmanlı düşüncesinde anlaşılabilirlik kazanmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca *Miftâh*, şerhçiliğindeki oldukça bariz olan tesiri, bu eseri şerh etmeye dayalı bir ekol oluşturmuştur.

Gerek siyâsî, gerekse ilmî ve entelektüel tarihimizde böylesine tesirde bulunmuş bir şahsiyet olan Molla Fenârî'nin eserlerinin tamamen dilimize çevrilmemiş ve üzerinde yeterince çalışma yapılmamış olmasının, ilim ve kültür dünyamız için büyük bir kayıp olduğunu düşünmekteyiz. Bizim çalışmamızın onun sadece ismen tanınan *Misbâhu'l-üns* adlı eserini, onun bu eser vasıtasıyla yaptığı tesirini ve metafizik alandaki görüşlerini gün yüzüne çıkarmaya katkıda bulunduğu kanaatindeyiz. Ancak, Fenârî'nin tüm eserleri, üzerlerinde müstakil çalışmalar yapılmasına ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca onun kendi eserleri yanında, kendileri için büyük birer kaynak olan ve kendisiyle aynı yelpazede yer alan diğer *Miftâhu'l-gayb* şerhleri de, el yazması halinde araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Bu eserlerin üzerinde de gerekli akademik çalışmaların yapılması ve başta Türkçe olmak üzere diğer dillere tercüme edilmesi gerekmektedir. Bu faaliyetin, Molla Fenârî'nin olduğu kadar, Ekberîye geleneğinin görüşlerinin tanınmasına ve bu geleneğin, medeniyetimizi tanımamızın yanında, modern çağdaki düşünce dünyamızın acilen ihtiyaç duyduğu birtakım meselelerin çözümüne de önemli oranda katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz.

B İ B L İ Y O G R A F Y A

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2006.
- *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2000.
- Ahlâtî, Kemâl b. Ahmed, *Risâletü münevîri'l-ezkâr*, tah.: Veysel Kükrek, İstanbul 1994.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, tah.: Abdullah Muhammed ed-Derviş, Beyrut 1991.
- Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk bilâ reyb*, Yusuf Ağa Ktp., d. no: 414, (müellif nüshası)
- Ahmed Refîk, *İlmiye Salnâmesi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1334.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, Kanaat Matbaası, İstanbul 1331.
- Akansu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislamı*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1972.
- Akşemseddin, Muhammed b. Hamza, *Risâletü'n-nûriyye*, İstanbul Üniversitesi Ktp., ARA 4786.
- *Sûfiyye'nin Libâs Etvâr ve Mesleğine Dair İtirazlara Reddiye*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, d. no: 71.
- Alaaddin, Bekri, *Abdülganî Nablûsî Hayatı ve Fikirleri*, trc.: Veysel Uysal, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Algül, Hüseyin, *Bursa'da Medfûn Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan*, Marifet Yay., İstanbul 1981.
- Ankaravî, İsmail Rusûhî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsîd-ı alîyye fî şerhi't-Tâiyye)*, haz.: Mehmet Demirci, Vefa Yay., İstanbul 2008.
- Askâlânî, İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Aşkar, Mustafa, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı Yay., Ankara 1993.
- *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2004.
- "Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) 'Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî' Adlı Risâlesi ve Tahlili", *Tasavvuf Dergisi*, sy.,14, Ankara 2005.
- "Osmanlı Devleti'nde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk Şeyhülislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı", *Türkler*, edt.: Güler Eren, Ankara 2004, c. IV.

- Atasagun, Galip, "Sembol ve Sembolizm", *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, Konya 1997.
- Atay, Hüseyin, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *A.Ü.İ.F.D.*, c. XXIX, Ankara 1987.
- *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
- Atpazârî, Osman Fazlı, *Misbâhu'l-kalb*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttab, d. no: 511, (müellif nüshası).
- Aydar, Ercan, "Varlık Felsefesi ve İbn Sînâ", *İstikâmet*, sy. 4, Ankara 2012.
- Aydın, Hakkı, *İslam Hukuku ve Molla Fenârî*, İşaret Yay., İstanbul 1991.
- "Fusûlu'l-bedâyi", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII.
- "Molla Fenârî", *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX.
- Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", *Bilimname*, sy. 4, Kayseri 2004.
- Aynî, Mehmed Ali, "Türk Mantıkçıları", sad.: Naim Şahin, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 17, Konya 2005.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, Maarif Basımevi, İstanbul 1955.
- Balcı, Ramazan, "Medreselerin Islahı Konusunda Sultan II. Abdülhamid'in Hazırlattığı bir Layihanın Tahlili", *Tarih Okulu*, sy. 12, İzmir 2012.
- Baloğlu, Bülent, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Muîn en-Neseî Örneği" *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18, İzmir 2003.
- Baltacı, Cahit, *Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976.
- Baş, Erdoğan, "Semâ", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVI.
- Başkan, Ömer, "Taşköprüzâde'nin Miftâhu's-Seâde'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı", *Hitit Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 21, Çorum 2012.
- Bayır, Önder, "Çağ Açan Fetih için Yapılan Hazırlıklar", *Türkler*, edt. Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca, Ankara 2002, c. IX.
- Bayram, Mikail, "Fatih Sultan Mehmed'de Konevî Hayranlığı", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya 2010.
- Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1984.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yay., İstanbul 1970.
- Boyalık, Taha, *Molla Fenârî'nin Aynü'l-A'yan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi -Tahlil ve Değerlendirme-*, İstanbul 2007, Marmara Üniv. S.B.E., (basılmamış yüksek lisans tezi).
- "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mâhiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları*, sy. 18, İstanbul 2007.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Literatur*, (GAL) Leiden 1943.

- Burchardt, Titus, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, trc.: Fahreddin Arslan, Kitabevi Yay., İstanbul 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1992.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz.: F. Yavuz- İ. Özen, Meral Yay., İstanbul ts.
- Bursevî, Abdurrahman Rahmî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, Süleymaniye Ktp.; Halet Efendi, d. no: 286.
- *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, d. no: 1729.
- *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, Beyazıt Ktp., Veliyeddin, d. no: 1729.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı, *Kenz-i mahfî*, trc.: Abdülkâdir Akçiçek, Misvak Yay., İstanbul 1980.
- *Kitâbü'n-netice*, haz.: Ali Namlı-İmdat Yavaş, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997.
- Cendî, Müeyyideddîn, *Şerhu Fusûsı'l-hikem*, nşr.: Celâleddîn Aştîyânî, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Meşhed, Tahran 1361.
- Ceyhan, Semih, "Osmanlı Düşüncesinin Mimarlarından Molla Fenârî ve Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Cezzâr, Fikri Zekî, *Medâhilü'l-müellifin*, Riyad 1994.
- Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, trc.: Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- *Hayâl Âlemleri*, trc.: Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1999.
- Cici, Recep, "Klâsik Dönem Osmanlı Hukuk Düşüncesi: Belli Başlı Hukukçular ve Çalışmaları", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara 2002.
- "Molla Fenârî'nin Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Cihan, Ahmet Kâmil, "Fâtih Dönemi Düşünce Hayatına Genel Bakış", *Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 14, Kayseri 2003.
- "İbn Sînâ'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış", *Bilimname*, sy. 2, Kayseri 2003.
- Cîlî, Abdülkerim İbrahim b. İbrahim, *Şerhu Müşkilâti'l-Fütühâti'l-Mekkiyye*, tah.: Yusuf Zeydan, Dâru Suâd es-Sabbâh, Kahire 1992.
- Cunbur, Müjgan, "İlk Türk Osmanlı Şeyhüislâmı Molla Fenârî" *Türk Yurdu*, İstanbul 1960.

- "Molla Fenârî", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara 2005, c. VI.
- Çağırıcı, Mustafa, "Hakikat (İslam Düşüncesi)", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV.
- Çakıroğlu, Selim, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Tuhfe-i Recebiyye Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, İstanbul 2006, Marmara Üniv. S.B.E., (basılmamış yüksek lisans tezi).
- Çakmaklıoğlu, Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayâl ve Düzeyleri" *Tasavvuf Dergisi*, sy. 10, Ankara 2003.
- "et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsâniyye", (*Tasavvuf Klasikleri* içinde, edt.: Ethem Cebecioğlu), İstanbul 2010.
- "İbn Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellîsi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler" *Tasavvuf Dergisi*, sy. 31, s. 4, İstanbul 2013.
- Çelebi, İlyas, "İsim-müsemâmâ" *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII.
- Çiçek, Mehmet, *Geçmiş ve Günümüz Algısından Kur'ân (Molla Fenârî ve Fazlur Rahman Örneği)*, Yedirenk Yay., İstanbul 2012.
- Çift, Salih, "Osmanlı'da Sûfî-Devlet İlişkilerinin Prototipi Olarak", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, edt.: Tefik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Çoruh, Şinasi, "Türk Anadolu'da İlim Tarihinin İlk Büyük Siması, İlk Osmanlı Şeyh-ül-İslâmı Molla Fenârî", *Türk Kültürü*, sy. 120, Ankara 1972.
- Dânişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarih Kronolojisi*, Türkiye Yay., İstanbul 1947.
- Demirci, Mehmet, "Hakikat (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul 2005.
- *Sadreddin Konevî*, Mebkam Yay., Konya 2007.
- *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay., İstanbul 2009.
- "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, İstanbul 2012, c. XLII.
- "Sadreddin Konevî'nin Tanrı Anlayışı", *Sadreddin Konevî Sempozyumu (bildiriler)*, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya 2004.
- Deylemî, Şûruveyh b. Şehredâr, *Kitâbü Firdevsi'l-ahbâr*, tah.: Fevâz Ahmed Zemrelî-Muhammed el-Mu'tasım-billah el-Bağdâdî, Beyrut 1987.
- Durmuş, Zülfikar, *Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin Hayatı ve Aynü'l-Ayan Adlı Eserinin Tahlili*, Erciyes Üniv. S.B.E., (basılmamış yüksek lisans tezi) Kayseri 1992.
- "Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî ve Eserleri" *Darende İlahiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, sy. 1, Malatya 1995.

- Durusoy, Ali, "Hayâl" *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII.
- "Vahdet", *DİA*, İstanbul 2012, c. XLII.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*, haz.: Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1988.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Felsefetü't-te'vil dirâsetün fi te'vili'l-Kur'ân inde Muhyiddîn İbn Arabî*, Darü't-Tenvîr, Beyrut 1993.
- Eichner, Heidrun, "Intertextualiy and Intellectual Affiliations: The Case of Molla Fanârî's Ontology", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Eliade, Mircea, "Dini Sembolizm ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi", trc.: Sadık Kılıç, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, Erzurum 1986.
- Emecen, Feridun, "Osmanlılar (Siyasi Tarih/Klasik Dönem)", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII.
- Erdem, Mustafa, *Hız.Âdem (İlk İnsan)*, T.D.V. Yay., Ankara 1994.
- Ergin, Osman, "Sadreddin Konevî ve Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, sy. 2, İstanbul 1958.
- Ertan, Veli, "Osmanlı Devletinin Şeyhülislamı Molla Şemseddin Fenârî", *Diyanet İlmî Dergi*, sy. 3, Ankara 1986.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz.: Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Evlia Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul 1314.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *İhsâu'l-ulûm*, trc.: Ahmet Ateş, M.E.B. Yay., İstanbul 1990.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlılar (İlim ve Kültür)", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII.
- Fenârî, Fahreddin Muhammed Şah b. Muhammed b. Hamza, *Enmûzecü'l-ulûm*, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, d. no: 482.
- *Enmûzecü'l-ulûm*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, d. no: 2781.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd*, neşr. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384.
- *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd*, Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, d. no: 1554, (müellif nüshası)
- *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd*, Süleymaniye, Ktp., Şehid Ali Paşa, d. no: 1274.
- *Şerh-i Rubâî-yi Şeyh-i Ekber*, neşr ve Farsça'ya trc.: Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1313
- *Risâle fi beyâni vahdeti'l-vücûd*, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, d. no: 751.
- *Aynü'l-a'yân*, Rifat Bey Matbaası, İstanbul 1325.

- *Molla Fenârî'nin Fatıha Tefsiri*, trc.: Ali Akpınar, Nasihat Yay., Ankara 2013.
- *Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, d. no: 3684.
- *Mecelletün müştemiletün alâ usûlin teştehiru min ehli't-Tasavvuf*, Millet Kütüphanesi, AEfrs, d. no:102818.
- *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, d. no: 5720/4.
- *Fusûlu'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır-arası" Kur'ân Tercümesi*, haz.: Ahmet Topaloğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976.
- Fergânî, Saîdeddîn Saîd, *Meşârikü'd-darârî Şerhu Tâiyye-i İbn Fâriz*, Encümen-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî, Meşhed 1398.
- Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, *Dalâletten Hidâyete*, nşr. Ahmet Subhi Furat, Şâmil Yay., İstanbul ts.
- *Mişkâtü'l-envâr (Mecmuatü rasâili'l-İmâm el-Gazâlî içinde)*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire tsz.
- *Hakikat Bilgisine Yükseliş Meâricü'l-kuds*, trc.: Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- *Esmâü'l-Hüsna*, trc.: M. Ferşat, Ferşat Yay., byy. 2005.
- Guénon, René, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, trc.: Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1989.
- Geylânî, Abdulkâdir, *el-Fethu'r-rabbânî*, nşr.: Muhammed Salim el-Bevvâb, Beyrut ts.
- Gihamy, Gerard, *Mevsuatü mustalahâtî'l-Felsefe inde'l-Arab*, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1998.
- Godlas, Alan, "Molla Fanârî and the Misbâh al-Uns: The Commentator and the Perfect Man", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya 2001.
- Gömbeyaz, Kadir, "Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Görgün, Tahsin, "Mâhiyet", *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVII.
- "Molla Fenârî (Düşüncesi)", *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX.
- Güçlü, Betül, "Sadreddin Konevî'nin Miftâhu'l-gayb Adlı Eserinin Şerhleri Bağlamında Tesirleri", *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya 2014.

- Gülgen, Hicabi, "Molla Fenârî Camii Hazîresi Mezar Taşları", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, edt.: Tefik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Gülle, Sıtkı, *Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1990, İstanbul Üniv. S.B.E., (basılmamış yüksek lisans tezi).
- "İlk Osmanlı Şeyhülislamı Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî ve Onun Aynü'l-Ayân Tefsiri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, İstanbul 1999.
- Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000.
- Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989.
- Gürer, Dilaver, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- *Sûfi İbn Sînâ ve Makâmâtü'l-Ârifîn'i*, Gelenek Yay., İstanbul 2012.
- "Fusûsu'l-Hikem", *Tasavvuf Dergisi*, sy. 13, Ankara 2004.
- "Hz. Yûsuf'un Gördüğü Rüyânın Fusûsu'l-Hikem'deki Yorumu", *Tasavvuf Dergisi*, sy. 21, Ankara 2008.
- Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*, Abudabi 2004.
- Hâcevî, Muhammed, *Miftâhu'l-gayb ve şerhuhû Misbâhu'l-üns* (takdim), İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384.
- Hâkim en-Neysâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, tah.: Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1992.
- Hakîm, Suâd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc.: Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2004.
- Harîrîzâde, Mehmed Kemâleddîn, *Tibyânü vesâili'l-hakâik*, Süleymaniye Ktp., Fatih, d. no: 431.
- (Heyet), "Fenârî Mehmet Şemseddin", *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1968, c. XVI.
- (Heyet), "Fenâriye", *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1968, c. XVI.
- Hızlı, Mefail, *Molla Fenârî*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2009.
- "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Bursa 2008.
- Hoca Sa'deddîn, *Tâcü't-tevârih*, haz.: İsmet Parmaksızoğlu, Ankara ts.
- Hökelekli, Hayati, "İdrak", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI.
- Hüseyin Hüsâmeddîn, "Molla Fenârî", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, yıl 16, sy. 95, İstanbul 1926.

- "Molla Fenârî", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, yıl 18, sy. 96, İstanbul 1928.
- Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1990.
- Inalcık, Halil, *The Ottoman Empire*, trc.: N. Itzkowitz-C. Imber, Londra 1973.
- Işık, İhsan, "Molla Fenârî" *Türkiye Edebiyatçılar ve Kültür Adamları Ansiklopedisi*, Elvan Yay., Ankara 2006, c. VI.
- Izutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, trc.: İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul ts.
- *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc.: Ramazan Ertürk, Anka Yay., İstanbul 2002.
- *İbn Arabî'nin Fusûsu'ndaki Anahtar Kavramlar*, trc.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1998.
- İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali et-Tâî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- *Fusûsu'l-hikem*, tah.: Ebu'l-Alâ Afifî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, byy., 1946,
- *Fusûsu'l-hikem*, trc.: Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2008.
- *İnşâü'd-Devâir*, haz.: Âsım İbrahîm el-Kîlânî, byy, ts.
- *Kitâbü'l-yâ' (Resâilü İbn Arabî içinde)*, tah.: Muhammed Abdülkerim en-Nemirî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- *Risâletün ile'l-İmam er-Râzî, (Resâilü İbn Arabî içinde)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, trc.: A. Konuk, haz.: M. Tahralı, İz Yay., İstanbul 1992.
- *Mârifet ve Hikmet*, trc.: Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul, 1995.
- *Tercümânü'l-eşvâk*, Beyrut, 1996.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân et-Temîmî, *es-Sahîh*, Müessesetü'r-Risâle, byy., ts.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, tah.: Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.
- İbn Müntehî, Muhammed b. İbrahim, *Risâle fî ricâli'l-gayb*, Manisa İl Halk Ktp., d. no: 1561.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. J. Forget, E. J. Brill, Leiden 1892.

- *Uyûnu'l-hikme*, tah: Müctebâ Minovi, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1333.
- *en-Necât mine'l-garki fî bahri'd-dalâlât*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1379.
- *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*, trc.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004.
- *Mantiğa Giriş*, trc.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Kitâbu'l-Mevzûât*, Beyrut 1983.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1979.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin-Rosenfeld, Boris, *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works*, İstanbul 2003.
- İpşirli, Mehmed, "Fenârîzâde Muhyiddin Muhammed Şâh", *DİA*, İstanbul 1995, c. XII.
- "Medrese", *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII.
- İsfehânî, Ragıp, *el-Müfredât Kur'ân Istılahları Sözlüğü*, trc.: Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul 2007.
- İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yay., İstanbul 1997.
- İznikî, Kutbeddînzâde Mehmed Muhyiddîn, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, d. no: 1632.
- Jansens, Jules, "Elements of Avicennian Influence in al-Fanârî's Theory of Emanation", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Kam, Ferid, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, haz.: Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 2005.
- Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatler ve Tekkeler*, Uludağ Yay., Bursa 1990.
- "Bir Molla Fenârî Hayranı: Seyyid Hüseyin Nasr", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- "Abdüllatîf Kudsi", *DİA*, İstanbul 1988, c. I.
- Karabulut, Ali Rıza, *Mu'cemü'l-Mahtûtât el-Mevcûde fî Mektebâti İstanbul ve Anadolu*, byy., ts., c. II.
- Karakullukçu, Gülen, *Muhyiddin el-Kâfiyeci ve Vecîzü'n-Nizâm fî İzhâri Medâkiri'l-Ahkâm Adli Eseri*, Sakarya 2006, Sakarya Üniv. S.B.E., (basılmamış yüksek lisans tezi).
- Karataş, Ali İhsan, "Emir Sultan'ın Yaşadığı Asrın Bursa'sına Genel Bir Bakış", *Emir Sultan Sempozyum Bildirileri*, Yıldırım Belediyesi Yay., Bursa 2012.

- Kardaş, Rıza, "Senbol", *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1980, c. XXVIII.
- Karlığa, Bekir, "Anâsır-ı Erbaa", *DİA*, İstanbul 1991, c. III.
- Kartal, Abdullah, *Abdülkerim Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004.
- Katip Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul 1941-1943.
- Katipoğlu, Hasan, "Mahmûl", *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVII.
- Kaya, Mahmut, "Mevzû", *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX.
- "Sudûr", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII.
- Kayacık, Ahmet, "İslâm Mantık Geleneğinde Fenârî'nin Yeri", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tefvik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Kayserî, Şerefeddîn Dâvûd b. Mahmud, *Şerhu Fusûsı'l-hikem*, nşr. Celâleddîn Aştîyânî, Tahran 1383.
- *Risâle fi ilmi't-Tasavvuf*, nşr.: Mehmet Bayrakdar, A.Ü.İ.F.D., Ankara 1988, c. XXX.
- *Şerhu Kasîdeti'l-mîmiyye*, nşr.: Mehmet Bayrakdar, A.Ü.İ.F.D., sy. 32, Ankara 1992.
- *Mukaddemât Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, trc.: Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrut ts.
- Keklik, Nihat, "Sadreddin Konevî Düşüncesinde İnsan Kader ve Ahlak", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 1-2, İstanbul 1964.
- "Bilgi Nazariyesi ve İman" *İslam Düşüncesi*, sy. 3, byy, 1967.
- Keleş, Hamza, "Vakfiyelere Göre Bursa'da İmar Faaliyetleri", *G.Ü.Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Ankara 2001.
- Kılavuz, Ulvi Murat, "Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Molla Fenârî'de Esmâ-i Hüsnâ", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tefvik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sûfî Kitap Yay., İstanbul 2010.
- *Tasavvufa Giriş*, Sûfî Kitap Yay., İstanbul 2012
- *Hayatın Satır Araları*, Sûfî Kitap Yay., İstanbul 2013.
- "Ekberiyye", *DİA*, İstanbul 1994, c. X.
- Kırımî, Ahmed b. Abdullah, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, d. no: 695.

- *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa, d. no: 524.
- Kindî, Yakub b. İshak, *Felsefî Risâleler*, çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994.
- *Risâletü'l-Kindî ile'l-Mu'tasım billah fi felsefeti'l-ülâ*, haz.: Ukbe Zeydan, Dâru'l-Keyvân, Dimaşk 2007.
- Kitagawa, Joseph, "Tanrı (Theos), Mitos ve Logos", trc.: Aliye Çınar, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Bursa 2001.
- Koloğlu, Orhan, "Osmanlı Kelâm Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak, *Miftâhu'l-gayb*, neşr.: Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384.
- *Miftâhu'l-Gayb Tercümesi*, (mütercimi meçhul) Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, d. no: 2610.
- *Tercüme-i Miftâhi'l-Gayb*, (mütercimi meçhul), Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, d. no: 278, 146 vr, Ayasofya, d. no: 2089.
- *Tasavvuf Metafiziği*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.
- *el-Fükûk*, neşr.: Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1371.
- *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.
- *I'câzü'l-beyân fi Tefsîri ümmi'l-Kur'ân*, neşr.: Celâleddîn Aştîyânî, Müessese-i Bostân-ı Kitâb, Kum 1387.
- *Fâtîha Sûresi Tefsiri*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.
- *en-Nefahâtü'l-ilâhiyye*, neşr ve talik: Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384.
- *İlâhî Nefhalar*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004.
- *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, tahkik ve trc.: Hasan Kamil Yılmaz, Mebkam Yay., İstanbul 2010.
- *Meşrau'l-husûs ilâ maâniyi'n-Nusûs*, neşr.: İbrahim İbrahim Muhammed Yasin, Menşetü'l-Maarif, byy. 2003.
- *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.
- *Yazışmalar*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.
- *Risâle-i Mufassaha*, (*Yazışmalar* içinde), trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.
- "Vasiyetnâme", trc.: Ekrem Demirli, Sadreddin Konevî Sempozyumu, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya 2004.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, M.Ü. İFAV Yay., İstanbul 2005.

- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1991.
- Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, trc.: S.Y. Baydur, Sosyal Yay., İstanbul 1994.
- Kurt, Ali Vasfi, *Endülüste Hadis ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah.: Ma'rûf Zerîk-Ali Abdülhamid Baltacî, Daru'l-Cîl, Beyrut 1990.
- *Kuşeyrî Risâlesi*, trc.: Dilaver Selvi, Semerkant Yay., İstanbul 2011.
- Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay. İstanbul 2001.
- *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002.
- "Katip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-zunûn'un Mukaddimesi'nde 'el-ilm' Kavramı", *M.Ü.İ.F.D.*, sy. 18, İstanbul 2000.
- "Düşünme", *DİA*, İstanbul 1994, c. X.
- "İlim", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII.
- "Mebde", *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII.
- "Metafizik", *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX.
- Leknevî, Muhammed b. Abdülhalim, *el-Fevâidü'l-behiyye*, İstanbul 1324.
- Maturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-tevhîd*, tah.: Fethullah Halîf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts.
- Maydaer, Saadet, "Molla Fenârî'nin Bursa'daki Vakıfları", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Mecdî Mehmed Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, haz.: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989.
- Merî, İsam b. Abdülmün'im, *Tavzîhu Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, [http://www.google.com.tr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=10&cad=rja&uact=8&ved=0CHIQFjAJ&url=http%3A%2F%2Falnsiha.com%2Fupload_dir%2Flectures%2Ftahawea%2Farsh2.doc&ei=Ru_UU4SxAYeAywPt5oDYCQ&usg=AQjCNEzsMvjq3I0pjH6feo9sh9PFRws6g&sig2=TdsPhh7wLki2NxCzsNo2ww, (27.05.2014, 10:25)]
- Mermutlu, Bedri-Öcalan, Hasan Basri, *Bursa Hazireleri*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa (2011).
- Mert, Muhit, "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *A.Ü.İ.F.D.*, sy. 1, Ankara 2003.
- Molla, Kemal Faruk, "Mehmet Şah Fenârî'nin *Enmûzecu'l-Ulûm* Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", *Divân: İlmî Araştırmalar*, sy. 18, İstanbul 2005.
- (Müellifi meçhul), *Esrâru's-şühûdi'l-hâsil min fethi'l-vücûd*, Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, d. no: 1726.

- (Müellifi meçhul), *Hâşiyetü Şerhi'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, d. no: 133.
- (Müellifi meçhul), *Risâle fî ricâli'l-gayb*, Topkapı Sarayı Ktp., Emanet Hazinesi, d. no: 1114.
- Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Sahâifü'l-ahbâr fî vakâyü'l-a'sâr*, sad.: İsmail Erünsal, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ts.
- Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn, *Devhatü'l-meşâyih*, İstanbul 1341.
- *Mecelletü'n-nisâb*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, d. no: 628.
- Nabi, Mohammed Noor, "Platinus ve İbni Sinâ'nın Felsefî Sistemlerinde Sudur Nazariyesi" trc.: Osman Elmalı-H. Ömer Özden, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 33, Erzurum 2010.
- Nablusî, Abdülganî b. İsmail, *Gerçek Varlık*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2003.
- *Âriflerin Tevhidi*, trc.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2003.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, trc.: Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- *Tasavvufî Makaleler*, trc.: Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- "Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today", *Transcendent Philosophy*, c. VI, Londra 2005, s. 5.
- "Farşça Konuşan Dünyada İbn Arabî", *İbn Arabî Anısına Makaleler*, trc.: Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul 2012.
- Nesefî, Azizeddîn, *Tasavvuf'ta İnsan Meselesi İnsân-ı Kâmil*, trc.: Mehmet Kanar, Dergah Yay., İstanbul 1990.
- Nişancızâde, Muhyiddîn Mehmed, *Mir'ât-ı Kâinât*, İstanbul 1920.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler*, edt. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara 2002, c. XI.
- Ögke, Ahmet, *Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay., Van 2005.
- Öktem, Ülker, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe", *A.Ü. O.T.A.M. Dergisi*, sy. 15, Ankara 2004.
- Öztürk, Mustafa, "Molla Fenârî ve Tefsir'de Senkretizm", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, edt.: Tefik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Yavuz, Ömer Faruk, "Gazâlî'de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 4, Samsun 2006.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, A.Ü.İ. F. Yay., Ankara 1974.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İz Yay., İstanbul 2000.
- *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

- "Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, İstanbul 2002.
- "The Three Dimensional Dream Interpretation of An Ottoman Sufi-Scholar: Kutbuddinzade (d. 1480) On Dreams", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15, İstanbul 2007.
- "Molla Fenârî'nin Tasavvufî Yönü", *Türkler*, (edt. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, c. XI.
- "Abdullah-ı İlâhî", *DİA*, İstanbul 1988, c. I.
- "Kutbüddinzâde İznikî", *DİA*, Ankara 2002, c. XXVI.
- "Miftâhu'l-gayb", *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX.
- "Osmanlılar (Tasavvuf ve Tarikatlar)", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII.
- Özcan, Tahsin, "Nukrekâr", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII.
- Özdemir, Sema, *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, İstanbul 2011, M.Ü. S.B.E., (basılmamış doktora tezi).
- "Dâvûd Kayserî'ye göre Sûfnin Bilgisi ve İlm-i İlâhî", *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 51, Erzurum 2012.
- Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *DİA*, İstanbul 2011, c. XL.
- Paksoy, Kadir, "Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 1, Samsun 2011.
- Pay, Salih-Oruçoğlu, İlhami, "Osmanlılarda Ulemâ-Siyâset İlişkisi Molla Fenârî ve İvaz Paşa Örneği", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, edt.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Peker, Hidayet, "İbn Sînâ'nın Kavram Anlayışı", *Uludağ Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Bursa 2001.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Muhassal, İntişârâtü's-Şerîf er-Râzî*, Kum 1999.
- *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.,
- Saraçoğlu, Tubanur, *Molla Fenârî ve Ailesinin Bursa Kültürüne Katkıları*, Bursa 2009, Uludağ Ün. S.B.E., (basılmamış yüksek lisans tezi).
- Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, İstanbul 1288 (1872).
- Sarton, George, "Mawlana Shams al-din Muhammad ibn Hamza al-Fanari al-Hanafi", *Introduction to the History of Science*, Robert E.Krieger Publishing New York 1956.
- Schimmel, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, trc.: Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2004.
- Schoun, Frithjof, *Kalp Gözü Metafizik, Kozmoloji, Manevî Hayat*, trc.: Nebi Mehdiyev, İnsan Yay., İstanbul 2012.

- Serkîs, Yûsuf İlyân, *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-arabiyye ve'l-muarraba*, Kahire 1928.
- Sevim, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Mârifet*, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Sevim, Sezâî, "Emir Sultan Devrinin Siyâsî Gelişmeleri", *Emir Sultan Sempozyum Bildirileri*, Yıldırım Belediyesi Yay., Bursa 2012.
- Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz.: İhsan Kara, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Sinanoglu, Mustafa, "Kelime", *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV.
- Suyûtî, Celâleddîn, *Buğyetü'l-vuât*, tah.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut ts.
- Sühreverdî, Şehâbeddîn Yahya b. Habeş, *İşrâk Felsefesi*, trc.: Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul 2009.
- Sümer, Faruk, "Türkiye Kültür Tarihine Umumi Bir Bakış", *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi*, c. XX, Ankara 1962.
- Şehidoğlu, Recep, *Molla Fenârî ve Tefsir Metodu*, Ankara 1992, Ankara Üniv. S.B.E., (basılmamış doktora tezi).
- Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul 1314.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli'*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Şirinov, Agil, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, İsam Yay., İstanbul 2011.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn*, Beyrut 1984.
- Taftazânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makâsîd*, tahkik ve talik: Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998, c. I.
- Tahralı, Mustafa, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd" (*Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi II* içerisinde), M.Ü. İFAV Yay., İstanbul 2002.
- "Rifâiyye", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV.
- Taşköprüzâde, İsmüddîn Ahmed b. Mustafa, *Mevzûâtü'l-ulûm*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1313.
- *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâtü'l-ulûm*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1985, c. II.
- Taylan, Necip, "Bilgi", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Kitâbü Keşşâfî istılâhâtü'l-funûn*, İstanbul 1984.
- Tek, Abdürrezzak, "Molla Fenârî'nin Tasavvufî Kimliği", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, edt.: Tefik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- "Emir Sultan'ın Hayatı, Tasavvufî Kişiliği ve Etkileri", *Emir Sultan Sempozyum Bildirileri*, Yıldırım Belediyesi Yay., Bursa 2012.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-sahîh*, tah.: Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1987.

- Togan, Zeki Velidi, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., c. I, İstanbul 1981.
- Topaloğlu, Bekir, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, İstanbul 1995, c. XI.
- Tosun, Necdet, *Bahâüddin Nakşibend*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Türker, Ömer, "'Bir'den Bir Çıkar' İlkesinin Sadreddin Konevî Tarafından Yorumlanması" *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, MEKAM Yay., Konya 2010.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul 2002.
- "Ahadiyet", *DİA*, İstanbul 1988, c. I.
- "Arş", *DİA*, İstanbul 1991, c. III.
- "Gazzâlî", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII.
- "Keşf", *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV.
- "Mücâhede", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXI.
- "Müşâhede", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1982.
- *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984.
- Ünver, Süheyl, "Şemsüddin Fenârî'ye Buhara'dan bir Hediye", *Fatih ve İstanbul*, c. II, byy. 1954.
- Üzüm, İlyas, "Hüküm", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVIII.
- Valderrama, Martinez, "Hakîka", *Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden 1971, c. III.
- Walsh, J. R., "Fenârî-zâde" *Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden 1983, c. II.
- Yakıt, İsmail, "Sadreddin Konevî'nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi", *Felsefe Arkivi*, sy. 28, İstanbul 1991.
- Yalar, Mehmet, "Molla Fenârî'nin İsâgücî Şerhi ve Şark Medrese Geleneğindeki Yeri", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed.: Tefvik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Adem", *DİA*, İstanbul 1988, c. I.
- "İlhâm", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI.
- "Kalem", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV.
- "Kürsî", *DİA*, İstanbul 2002, c. XXVI.
- "Levh-i Mahfûz", *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVII.
- Yazıcı, Muhammet, "Sünnî Kelâmcılara göre Varlık Kategorileri", *Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, Erzurum 2007.
- Yazıcı, Tahsin, "Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr", *DİA*, İstanbul 1994, c. X.

- Yazıcıoğlu, Sait, "'XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, Ankara 1980.
- Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV.
- Yetik, Erhan, *İsmâil-i Ankaravî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İşaret Yay., Ankara 1992.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000.
- Yıldırım, Aydın-Yılmaz, Edip, "İlk Osmanlı Şeyhülislamı Molla Fenârî", *Diyanet İlmî Dergi*, sy. 3, Ankara 1995.
- Yıldız, Hakkı Dursun (edt.), *Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul 1989.
- Yıldız, Sakıp, "Atpazarî Osman Fazlı", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV.
- Yılmaz, Ahmet, *Mecelletü'n-Nisâb Fihristi*, S.Ü. Vakfı Yay., Konya 2000.
- Yılmaz, Edip, *Molla Fenârî Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi*, İstanbul 1975, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, (basılmamış lisans tezi).
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı*, Erkam Yay., İstanbul 1982.
- Yurd, A. İhsan-Kaçalin Mustafa, *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, İFAV Yay., İstanbul 1992.
- Yurdağur, Metin, "Ehl-i nazar", *DİA*, İstanbul 1994, c. X.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi, *İslam Tarihi Dersleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1982.
- Yücedoğru, Tevfik, "Molla Fenârî'nin Âlem Anlayışı", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, edt.: Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010.
- Zayed, Muhammed (ve diğerleri), *el-Mevsûatü'l-Felsefiyye el-Arabiyye*, Ma'hedü'l-İnmâ'l-Arabî, Beyrut 1986, c. I.
- Zerkan, Muhammed Salih, "Fahredden Râzî'de Bilgi", trc.: N. Doru, *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Diyarbakır 2001.
- Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm*, Beyrut, 1984.
- <http://www.akademidergisi.com/2013/05/osmanlın-ilk-seyhulislam-molla-fenari.html>, (16.04.2014, 22:11).

E K L E R

A. YAZMA NÜSHALARDAN ÖRNEKLER

1. Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*.
2. Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*.
3. İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*.
4. Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*.
5. Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*.
6. Atpazârî, *Misbâhu'l-kalb*.
7. Bursevî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*.
8. (Şarihi meçhul), *Esrâru'ş-şühûd*.

B. MOLLA FENÂRÎ'NİN KABRİNİN RESİMLERİ

A. YAZMA NÜSHALARDAN ÖRNEKLER



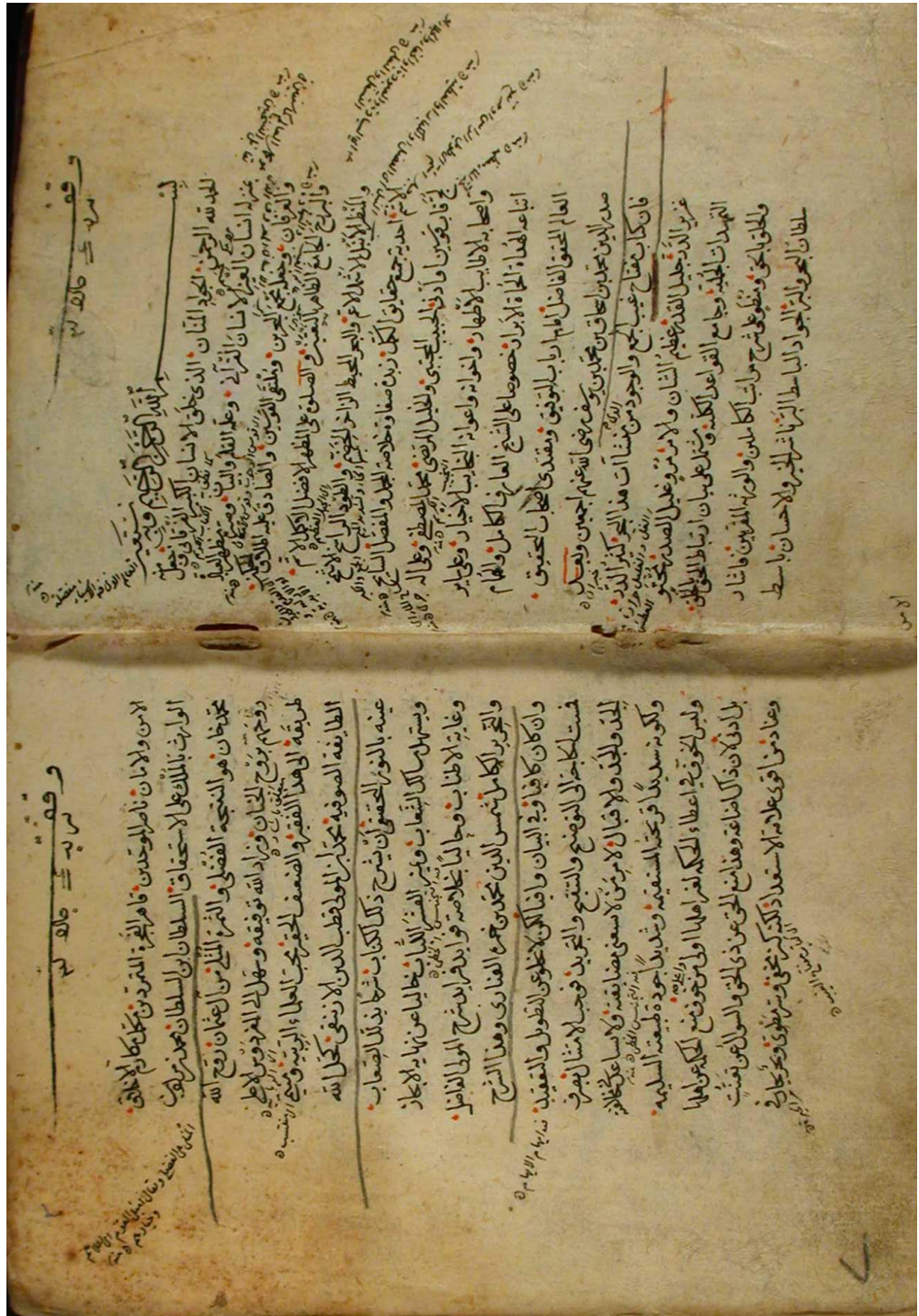
Misbâhu'l-Üns, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, d. no: 1554, (müellif nüshası), kapak.

الحمد لله الذي اراد على محمد العباب ان ياروا ويشهدوا آياته
 اكله ووصل الخطاب نفي او يسيروا كاحصصه كجراح العلم
 عظمة ووفروا وفضها بجراح اكلهم سموا ووفروا وبنو
 الملوك المالكه وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا
 العلاء وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا
 لسنفنا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا
 وبهم حمله وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا
 على الموشك الملك وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا
 على الملك العادل وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا

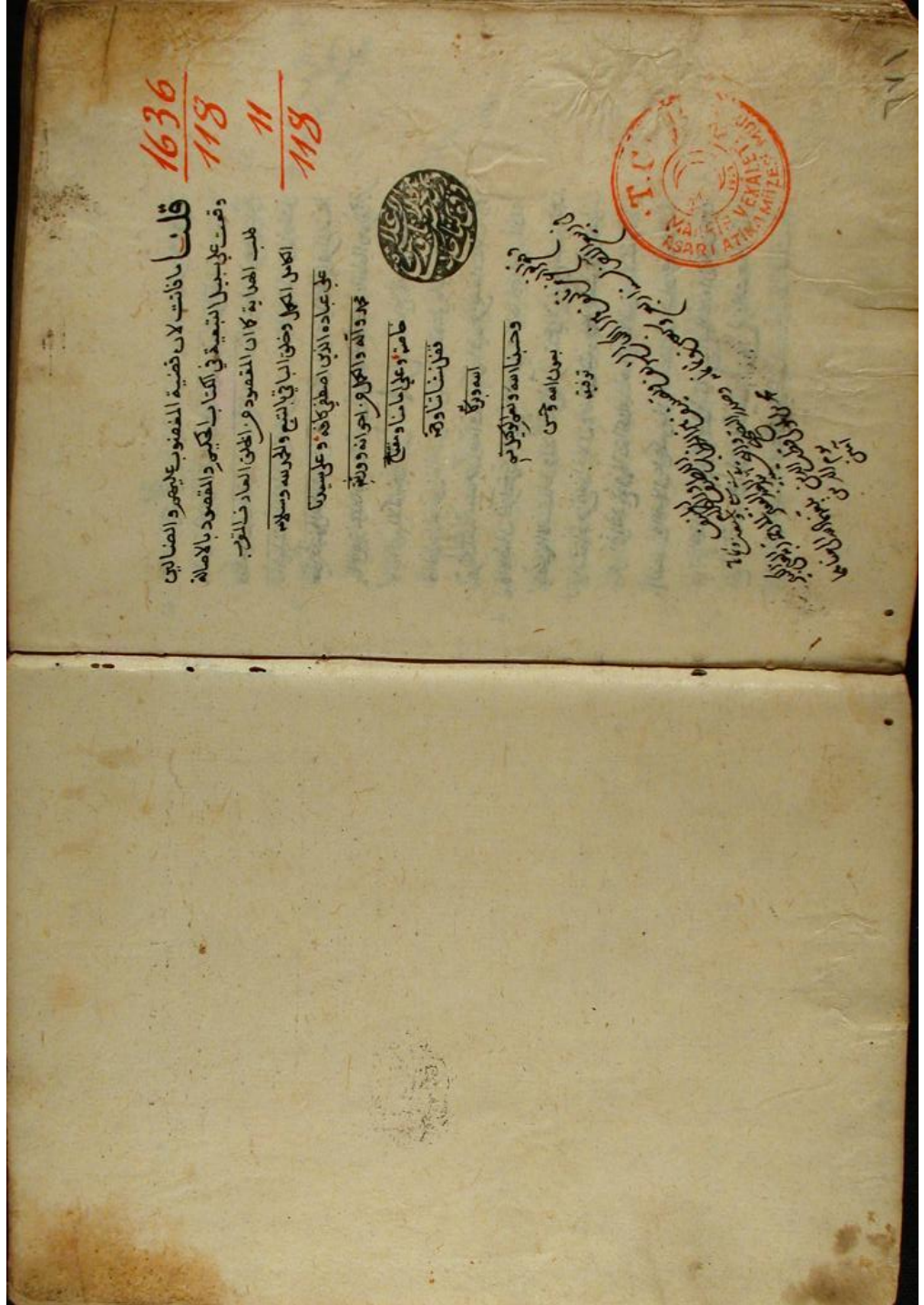
الحمد لله الذي اراد على محمد العباب ان ياروا ويشهدوا آياته
 اكله ووصل الخطاب نفي او يسيروا كاحصصه كجراح العلم
 عظمة ووفروا وفضها بجراح اكلهم سموا ووفروا وبنو
 الملوك المالكه وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا
 العلاء وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا
 لسنفنا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا
 وبهم حمله وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا
 على الموشك الملك وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا
 على الملك العادل وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا

الحمد لله الذي اراد على محمد العباب ان ياروا ويشهدوا آياته
 اكله ووصل الخطاب نفي او يسيروا كاحصصه كجراح العلم
 عظمة ووفروا وفضها بجراح اكلهم سموا ووفروا وبنو
 الملوك المالكه وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا
 العلاء وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا
 لسنفنا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا
 وبهم حمله وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا
 على الموشك الملك وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا
 على الملك العادل وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا وبنوا

Molla Fenârî, Aynü'l-A'yân, Süleymaniye Ktp., Mahmut Paşa, d. no: 9, (müellif nüshası), ilk varak.



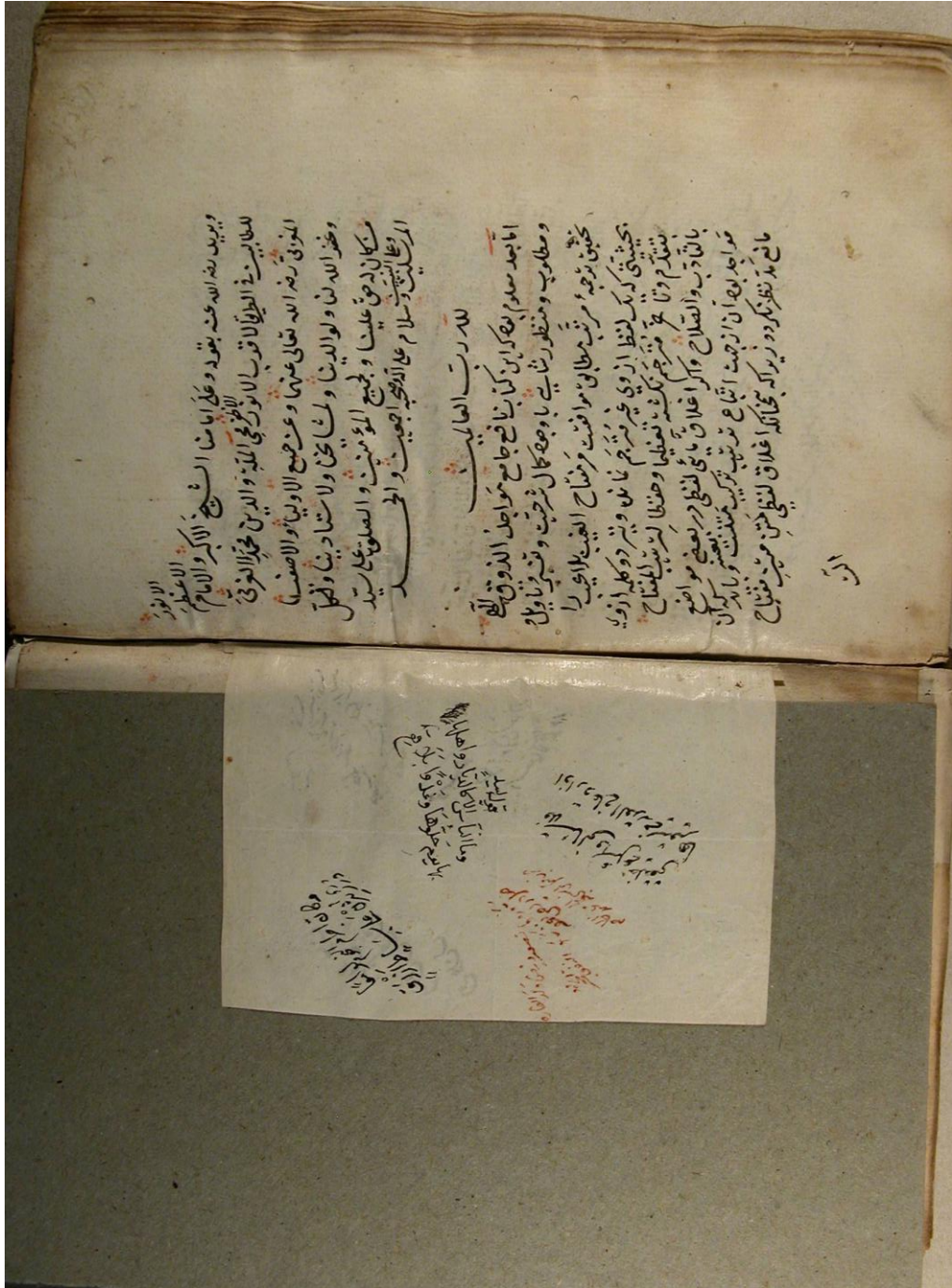
Izniki, Fethu Miftâhi'l-Gayb, Mevlana Müzesi Ktp., d. no: 1632, vr. 1b-2a.



İznikî, *Fethu Miftâhi'l-Gayb*, Mevlana Müzesi Ktp., d. no: 1632, son sayfa.



Ahmed İlâhî, *Mevâcîdî'z-zevk*, Yusuf Ağa Ktp., d. no: 414 (müellif nüshası), kapak.



وبهيب ربه الله عنه بقوله وعلى ايامنا الشجع الاكبر والامام
 العلي بن ابي طالب لا تقرب الا بقرحة اللثة والدين محمد العزقي
 المعرفي ربه الله تعالى عنهما وعن جميع الاولياء والاضف
 وخضر الله من ولوالدينه ولما نحن والاستاذين والحل
 مكان يرضى علينا وجميع المؤمنين والعلماء على سيد
 المرسلين وسلام على آلهم الطيبين والحمد لله

لله رب العالمين

اما بعد سموا به كرايم كتابنا جامع مواجد الذوق الك
 ومطلوب ومنظر رشاشيه باوجه حال شريفة وتبنيها اول
 كخبين بزجه مرتبه مطابن موافقين رمضان الغيب لا اريد
 بحسبتي كيك لنظ اروي غير شريم ناملن ويتر دوكله اروي
 بتقدم ونانا فتره كركك نعلينا وحننا لربنا ليلنا
 بالثاقب والصلح واكر اعدان ياكي لنظي در بعض مواضع
 تعاراجه ان ارجعت اتباع ترتيب تركيبه ختمت ورايدان
 مانع مد نظر كركو ديري كبحا كك اخلاق لنظي من مرتبه منبج

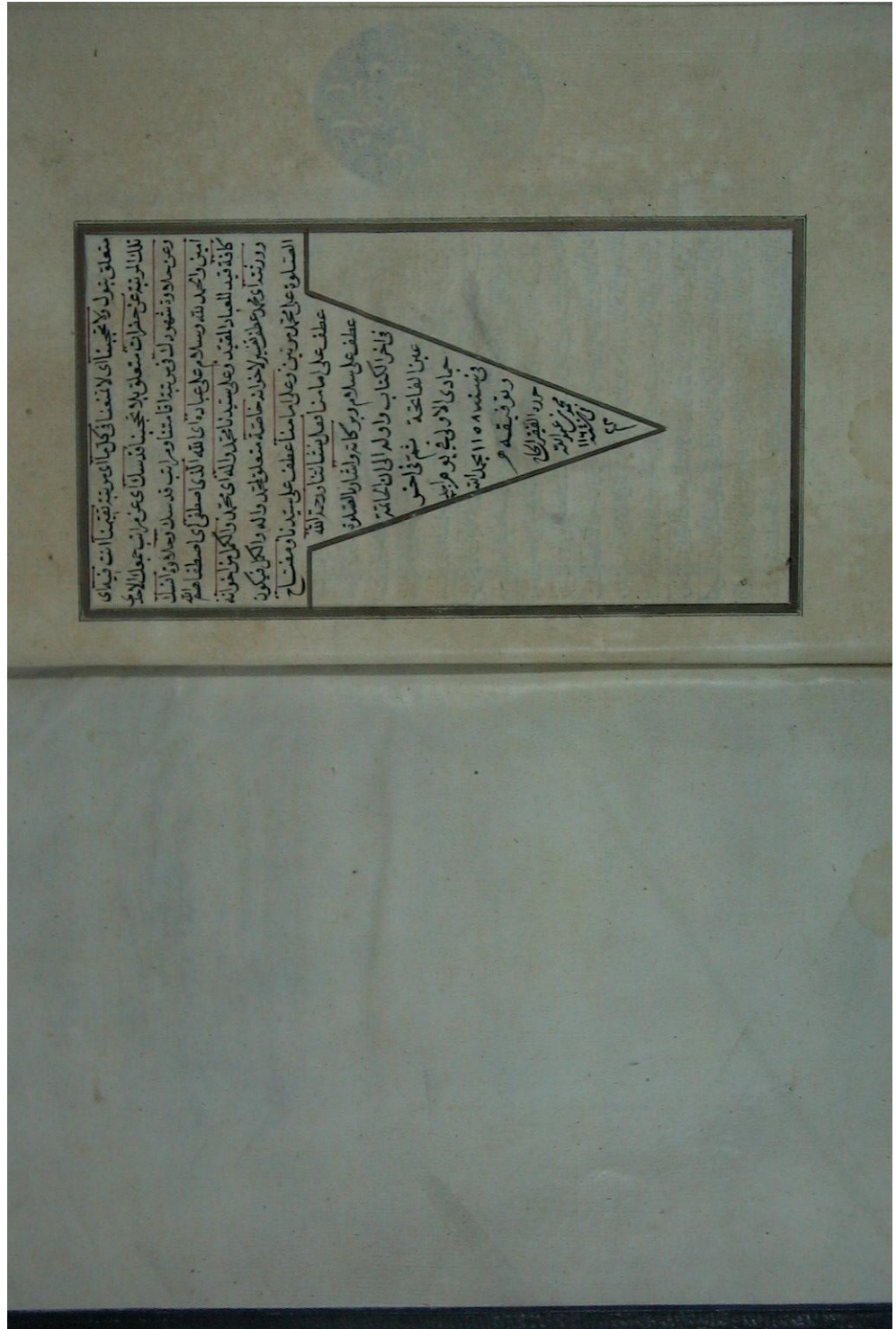
المر

احكامه وبتاها في الآدم
 بتاها في الآدم
 احكامه وبتاها في الآدم
 بتاها في الآدم
 احكامه وبتاها في الآدم
 بتاها في الآدم

Ahmed İlâhî, *Mevâcîdü'z-zevk*, Yusuf Ağa Ktp., d. no: 414, (müellif nüshası), son varak.



Abdurrahman Bursevî, Şerhu Miftâh'il-gayb, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, d. no: 286, vr. 1b-2a.



الحمد جدا عايدا سنة اليه بلا وجود يقسم عليه والصلوة
 على الطهر الاكل يستغدا واللائم قبول الوجود محمد النبي
 النبي صلى الله عليه وعلى اله الطيبين الاشباق وصحبه الطاهرين الصفياء
 وبصفتهم فان ارفع العلوم مشافها ونفعا عزها علم التوحيد
 الذي هو التصديق والطلب الاعلى موضوعه الذات الالهية
 والصفات الالهية كسبب كون حصول الفوز والنجاة والوصول اليه
 تركيبي من رتبة الصفات الالهية فان علم الوجود الالهي هو العلم
 من الانبياء يعلم السلام بالعلم اليوسف كما صدر القدر الاشباق
 وكتاب منقح الغيب اعنف ما لعمري شيخ الشيخ والاكابر صدر
 العرفاء والافان على كماله في حقائقه فربما هو كما هو
 المذاهب والوحي قدس المشرق واكتفى في حقائقه فربما هو كما هو
 العتبات الالهية والاسرار الربانية والكونية والعبادات الحقيقية والاطوار
 السلوكية لم ارضخا اقدم على ان يشرح ولم اسمع سوي محمد النبي
 عليه رحمة الله وبري وموعده ذلك طالع من ادراج المنع غير انما
 اقتدت على شرحه بالادراج ليكون في زوايا العوارض كالتسليم بالاطوار
 من اسرار مراتب الضعيف بلنا وظلمت كل ثم البرزخية جاعلا في
 سيرة الصفة الشيطان والذات بالمد والرحمة والملك انما صدر
 الحكم بالذوق الروحاني وموسى بنفخ خاتمة سلاطين الوحي والتمجيد

بحسن اطلاقها والوقت يظهر بانها من الجليله تظهر اسمها الجليله
 بوجوده وتحققته والوانه والوكيله وروشنه من السطوة والجلالة
 سلطان بن السلطان سلطان محمد خان من سلطان الملك والذوق
 لان سلطان الملك والذوق سلطان علي بن خاتمة الملك والذوق
 سمين الملك والاسم طرأ سبيلا كلك في الطور والوقت بناء على
 في صفة كلياته من سوات سلطان فلا اسم في الارض ليس على الله
 يستتكر ان جميع الاماني واحدا خلد اسم سلطانة فالعزم والارام
 رغبا لا عدوا بل يوم العزم والقيام بما تطلبه على العالمين ورسول
 الطغى على الله في جميعها من بالجميع الدعوات وتسمية اسرار النبوة
 كما صدر من نبي الوجود فانك الوجود في اسم الله اني ويا لي
 باسم الله الابا لله لتشرق في ذاتك عن الارتباط والله موكلهم كليل
 وجميع الاسماء تحت صفة وهو للاسما كالذوات لا تحيل
 من العاني وهو الاسم المتشوق في الصعود على البصائر كما انما عند
 طلق عيني في وعلى الانصار كلكم كلكم موشان اي كل ارب
 والهو مو اسم اني الحقيقية التي تشوق في الصور وتقدم
 في تشويق عن التشوق والتشوق وكلمة ما وادله فان الله هو
 والهو مو الله فانك التمام مو الله اني الاله وهو وكلياتها اسم
 اعظم عند الحكم التمتع في ذالك الامان **الرحمن** والله والرحمات
 جاعلان للاسما التي كمن الهم تحت تشويقها كلكم انما

سلكا في زمان
 على انما القوم

اسم الشهادة
 في سنة 1176

(Müellifi meçhul), *Esrâru's-şuhûd*, Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, d. no: 1726, vr. 1b-2a.

B. MOLLA FENÂRÎ'NİN KABRİ



Molla Fenârî'nin Kabri (Bursa)



Molla Fenârî'nin Camisi (Bursa)

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

Öz Geçmiş

2006 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl başladığı yüksek lisans eğitimini, 2009 yılında, "Sadreddin Konevî'ye Nispet Edilen Mevâridü Zevî'l-İhtisâs ilâ Makâsıdı Sûreti'l-İhlâs Adlı Eserin Tahkik ve Tahlili" isimli tezi hazırlayarak tamamladı. 2008 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim dalına araştırma görevlisi olarak atandı. 2014 yılında "Molla Fenârî'nin Bilgi ve Varlık Anlayışı" isimli çalışmasıyla doktor oldu. Halen Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Tasavvuf anabilim dalında öğretim görevlisi olarak görev yapmaktadır.