

T.C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ BİLİM DALI
KELÂM ANABİLİM DALI

MOLLÂ CÂMÎ'NİN KELAM ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

Faruk KAZAN

VAN-2018

T.C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ BİLİM DALI
KELÂM ANABİLİM DALI

MOLLÂ CÂMÎ'NİN KELAM ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
Faruk KAZAN

DANIŞMAN
Doç Dr. Vecihi SÖNMEZ


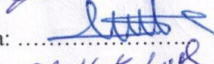
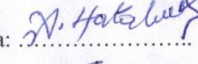


VAN-2018

T.C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü

TEZ KABUL VE ONAY SAYFASI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri
ANABİLİM DALI Kelam BİLİM DALI'nda
DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan	<u>Prof. Dr. İsa YÜCEER</u>	İmza: 
ÜYE (Danışman)	<u>Doç. Dr. Vecdi BOMUCU</u>	İmza: 
ÜYE	<u>Yrd. Doç. Dr. Ali HAYALCI</u>	İmza: 
ÜYE	<u>Yrd. Doç. Dr. Burhanettin KIRICI</u>	İmza: 
ÜYE	<u>Yrd. Doç. Dr. Metin YILMAZ</u>	İmza: 

ONAY: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

02.01/2018

Doç. Dr. Bekir KOÇLAR
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	VI
GİRİŞ.....	1
1. MOLLÂ CÂMÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	8
1.1. MOLLÂ CÂMÎ'NİN HAYATI (1414-1492).....	8
1.1.1. EĞİTİMİ	9
1.1.2. HOCALARI.....	9
1.1.3. TALEBELERİ	12
1.1.4. LAKAP, NİSPET ve MAHLASLARI.....	14
1.1.6. AİT OLDUĞU MİLLİYETİ ve MEZHEBİ	17
1.2. ESERLERİ.....	23
1.2.1. FARŞÇA ESERLERİ	23
1.2.2. ARAPÇA ESERLERİ.....	35
1.2.3. ARAPÇA-FARŞÇA KARIŞIK ESERLERİ.....	39
1.2.4. İSNAT EDİLEN ESERLER	40
1.3. ZİHİN DÜNYASI	43
1.3.1. ONTOLOJİK ANLAYIŞI	49
1.3.2. EPİSTEMOLOJİK ANLAYIŞI	83
1.3.3. ESTETİK ANLAYIŞI	89
1.3.4. ETİK ANLAYIŞI.....	90
1.3.5. DİL BİLİMSEL ANLAYIŞI.....	95
1.4. DÜŞÜNCE DÜNYASINA ETKİSİ	97
1.4.1. İSLAM DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ.....	97
1.4.2. BATI DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ.....	101
1.4.3. KELÂM İLMİNE KATKISI	101
2. İLAHİYAT.....	109
2.1. ALLAH'IN VARLIK DELİLLERİ.....	110
2.1.1. ESERDEN MÜESSİRE DELİLİ	111
2.1.2. MÜESSİRDEN ESERE DELİLİ	114
2.1.3. GÂYE VE NİZAM DELİLİ	114
2.1.4. İMKÂN DELİLİ	115

2.2. ALLAH'IN BİRLİĞİ MESELESİ	116
2.2.1. ALLAH'IN BİRLİĞİNE DAİR NAKLİ DELİLLER	116
2.2.2. ALLAH'IN BİRLİĞİNE DAİR AKLİ DELİLLER	117
2.2.3. BİRDEN ÇOKLUĞUN SUDÛR ETME MESELESİ.....	118
2.2. ALLAH'IN ZÂT ve SIFATLARI	129
2.2.1. ZÂT-VARLIK İLİŞKİSİ	136
2.2.2. ZÂT-İSİM/SIFAT İLİŞKİSİ.....	144
2.2.3. SUBÛTÎ SIFATLAR	149
2.2.4. SELBÎ (TENZİHİ) SIFATLAR	181
2.2.5. HABERİ SIFATLAR.....	184
2.3. ALLAH'IN İSİM VE FİİLLERİ	189
2.3.1. İSİMLERİ	189
2.3.2. FİİLLERİ	192
3. NÜBÜVVET	195
3.1. PEYGAMBERLİK VASIFLARI	201
3.2. PEYGAMBERLİK ALAMETLERİ	206
3.3. NÜBÜVVET-VELÂYET TARTIŞMASI	228
3.4. PEYGAMBERLERDE ÜSTÜNLÜK	229
3.5. İMAMET	234
3.5.1. HALİFELER.....	237
3.5.2. EFDALİYET MESELESİ	242
3.4. KİTAPLARA İMAN	245
3.5. MELEKLERE İMAN.....	255
3.6. CİNLERLERİN VARLIĞI.....	268
3.7. ŞEYTANLARIN VARLIĞI.....	272
4. SEMİYYÂT	276
4.1 AHİRET HALLERİ	276
4.2. KAZA VE KADER	305
4.2.1. KADERİN SIRRI	307
4.2.2. CEBR ve İHTİYAR.....	310
4.2.3. İNSANLARIN EYLEMLERİ	313
4.2.4. ŞER (KÖTÜLÜK)	316
4.3. İMAN ve İSLAM KONUSU.....	321
5. POLEMİKLERİ.....	329

6. SONUÇ	346
7. ÖZET	350
8. KAYNAKÇA	352

ÖNSÖZ

Düşünce ekollerinde kelim, felsefe ve tasavvufun özgür düşünce ortamı bulduğu yerlerde çok rahat bir biçimde tartışıldığı bir gerçektir. Bu üç ana akımın kendi içindeki sorunlarını belli bir yere kadar getirip nisbeten çözüme kavuşturmuşlardır. Kendilerinin buldukları çözüm yöntemlerini diğer düşünce disiplinlerine de telkin ettiklerinde aralarında çıkan çatışma da kaçınılmaz olmuştur. Yaşanan tartışmalardan yeni çözüm arayışlarının ortaya çıkmasının yanı sıra beraberinde bazı sorunları ve bir türlü uzlaşamayan meseleleri de getirmesi normal telakki edilmiştir.

15. yy. Osmanlı imparatorluğunun yükselme dönemi olduğu bilinir. Maddi olarak belli bir olgunluğa erişen İslam dünyası düşünce anlamında da zirve olmasa da iyi bir dereceye geldiği söylenebilir. Nitekim yöneticiler ve idareciler tarafından edebiyatın yanı sıra felsefe, kelim ve tasavvuf arasındaki problemler ve bu problemler çerçevesinde yaşanan tartışmalar yakından takip edilmiştir. Bu bağlamda üç akımın literatürüne hâkim olan Mollâ Câmî, dönemin sultanı Fatih Sultan Mehmet tarafından birkaç kez İstanbul'a davet edilmiştir. Bu mümkün olmayınca da elçiler vasıtasıyla kendisinden üç düşünce akımı arasında bir mükayese yapması istenmiştir.

Felsefe, kelim ve tasavvuf arasından tercihini tasavvuftan yana koysa da Câmî'nin itikatta Eş'arî mezhebine mensup olması onun itikadi ve kelami düşüncesi tarafımızca değerli görülmüştür. Yetmiş sekiz yıllık yaşamına elliye yakın eser sıkıştıran Câmî'yi tüm yönleri ile incelemek mümkün olmadığından çalışmamızı onun sadece itikadi görüşleri ile sınırlı tutmayı uygun gördük.

Câmî'nin düşüncesini aktarırken uyguladığı metodlardan biri olan temsili hikâyelere sıkça yer verildi. Çünkü bu temsili hikâyeler, Câmî'nin konu hakkındaki düşüncesini daha anlaşılır kıldığı gibi akademik tezin sıkletini ve sıkıcılığını da hafiflettiği düşünöldü.

Çalışmamda yardımlarını benden esirgemeyen, bu çalışmanın bütün aşamalarında gerek önerileri ve hoşgörüsü ile gerekse düzeltme ve değerlendirmeleri ile bilfiil katkıda bulunan danışman hocam Doç. Dr. Vecihi SÖNMEZ'e, tezi baştan sona okuyan ve değerli tashihleri ile bana yol gösteren saygıdeğer hocalarım Doç. Dr. Yunus CENGİZ'e, Prof. Dr. İsa YÜCEER'e, Yrd. Doç Dr. Metin YILDIZ'a, Yrd. Doç Dr. Burhanettin Kıyıcı'ya, Yrd. Doç Dr. Ali HATALMIŞ'a, okumaları ve tashihleri ile bana yardımcı olan bütün araştırma görevli arkadaşlarıma özellikle teknik

anlamda ve İngilizcede sık sık rahatsız ettiğim Araştırma Görevlisi arkadaşım sayın Ali İnan'a teşekkür etmeyi bir borç addediyorum.

Faruk KAZAN

VAN-2018

KISALTMALAR

a.g.e.	:Adı geçen eser
a.g.y.	:Adı Geçen Yazar
a.y.	:Aynı yer
akt.	:Aktaran
bkz.	:Bakınız
c.	:Cilt
c.c.	:Celle celalulu
Çev.	:Çeviren
Der.	:Derleyen
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	:Hicri
Haz.	:Hazırlayan
Hk.	:Hicri Kameri
Hş.	:Hicri Şemsi
H.z.	:Hazreti
İSAM	:Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi
m.	:Miladi
MEB	:Milli Eğitim Bakanlığı
Müst.	:Müstensih
Nşr.	:Neşreden/Naşir
ö.	:Ölüm tarihi
s.	:Sayfa

s.a.v.	:Sallallahu aleyhi ve sellem
S.B.E	:Sosyal Bilimler Enstitüsü
S.Ü.	: Selçuk Üniversitesi
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	:Tahkik eden
Thrc.	:Tahric eden.
Tkd.	:Takdim eden
Tlkt.	:Ta'lik eden
Çev.	:Tercüme eden
Tsh.	:Tashih eden
Ünv.	:Üniversite
vrk.	:Varak
yy.	:Yüzyıl
byy.	:Basım yeri yoktur.

GİRİŞ

I. GÂYE

XV. yy. İslam coğrafyasının yükseldiği bir dönemde ekonomik refahın sağladığı rahat ortamdaki felsefe, sanat, kelim ve tasavvufî tartışmaların olduğu başka bir ifade ile zihinsel egzersizlerin ve entelektüel sohbet ve münakaşaların yaşandığı çağdır.

Bilgi, eğitim, siyasi, ekonomik, kültürel ve sosyal durumun nisbeten iyi olduğu bir zamanda yaşayan Mollâ Câmî ile meşhur Nureddin Abdurrahman el-Câmî'nin her alanda eser bıraktığı görülmüştür. Bu eserleri ile o günden bu güne her kesimden, her milletten, her mezhep ve meşrepten insanların takdirini kazanmıştır. Eski zamandan itibaren hakkında pek çok şerh ve haşiyeler şeklinde eserler yazılan Mollâ Câmî, günümüzde ise akademik anlamda doktora, yüksek lisans, makale, bildiri ve sempozyumlara¹ konu olmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kendisi hakkında yapılan ilmi çalışmalar aşağıdaki şekildedir.

I.I. Yapılan Doktora Çalışmaları

1. Kadir Turgut, *Abdurrahman Câmî, Hayatı, Eserleri ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi, Görüşleri* İstanbul Üniversitesi S.B.E., (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2013.
2. Ertuğrul İ. Ökten, *Jami, (817-898/1414-1492) Hisbiography And Intellectual Influenca in Herat*, Illinois: The University of Chicago (Basılmamış Doktora Tezi), 2007.
3. Farah Fatima Golpalvarian Shadchehr M.A., *Abd al-Rahman Jami:Naqshbandi Sufi, Persian Poet*, Ohio: The Ohio State University (Basılmamış Doktora Tezi), 2008.
4. İclal Arslan, *Abdurrahman el-Câmî ve el-Fevâidü 'z-Ziyâiyye Adlı Eseri*, (Dokuz Eylül Üniversitesi S.B.E., Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 2008.
5. İbrahim Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. S.B.E., İstanbul, 2009.

¹ Ülkemizde şimdiye kadar herhangi bir sempozyum yapılmış değildir. Ama Afganistan ve Tacikistan'da bu türden sempozyumlar yapılmıştır.

6. Yaşar Acat, *Rahmi Efendi ve el-'İkdu'n-Nâmî 'ale'l- Câmî Adlı Eseri*, Dokuz Eylül Ün. S.B.E., *Görüşleri* (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 2013.
7. İkrâm Aminî (Bayburdî), *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinden Bulunan Câmî'nin Eserlerindeki Minyatürlerin Üslup Gelişmesi*, Doktora Tezi, İstanbul Ün. Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, İstanbul, 1979.

I.II. Yüksek Lisans Çalışmaları

1. İsmet İpek, *Seyyid Mehmed Tevfik'in Neş'e Adlı Eseri ve İncelemesi*(*Abdurrahman Câmî'de Gazel ve Kaside Şerhleri*), İstanbul Ün. S.B.E. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2015.
2. Elif Aydınbaş, *Molla Câmî'nin Hirednâme-i İskenderîsi (İnceleme-tercüme)*, Ankara Ün. S.B.E., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2015.
3. Melek Karacan, *Molla Câmî'nin Levâyah Adlı Eseri: İnceleme – Metin*, Marmara Ün. S.B.E. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 2015.
4. Ayhan Can, *Abdurrahman el-Câmî'nin Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyye Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, Hitit Ün. S.B.E., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2015.
5. İsam, İslamoğlu, *Mollâ Câmî ve Tefsirindeki Fatihâ Sûresi (Edisyon Kritik)*, Marmara Üniversitesi S.B.E., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1995.

I.III. Makale ve Tebliğler

1. Mehmet, Atalay, “Câmî'nin Lücetü'l-Esrar Adlı Kasidesi ve Erzurum Kadı Vekili Ahmed Raşid'in Manzum Tercümesi,” *Atatürk Ün. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı, 24 Erzurum, 2004.
2. Ahmet Çakır, “Abdurrahman Nureddin el-Cami'de Diziler”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 17 (Güz 2003).
3. Abdullah Taha İmamoğlu, “Çok Yönlü Bir Âlim: Mollâ Câmî ve Entelektüel Etkisi (1414-1492)”, *Türkiye Araştırmalar Merkezi TAM*, Kuzey Ren-Vestfalya, 2009.
4. Yunus Cengiz, “Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil: Molla Câmî ve Hâşiyelerinde Grameri Aşma Çabası”, *Mukaddime*, Mardin, 2015, 6(1), 47-77.

5. Hicabi Kırılgiç, *Câmî'nin Şiir Görüşü*, Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi Yıl: 1, Sayı: 2, Yaz 2001.
6. Kubilay Kolukırık, "Mollâ Câmî ve Mûsikî Risâlesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, 4, 2013.
7. Muhsin Macit, "Mollâ Câmî'nin Osmanlı Edebiyatına Tesiri", *Erdem*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, Sayı: 20, Ocak 1991, VII.
8. Muhammed Hadi Murâdî-Fatıma Nasrullahî, "İbn-i Farız ve Câmî'de Sûfî Gazel", *İzâetu'n-Naklîyye*, Sayı:1, 2011, Bahar, Azadu'l-İslâmiyye Üniversitesi Yay. 109-124.
9. Ömer, Okumuş, "Câmî Abdurrahmân", *DİA*, VII, 94-95.
10. Şamil Öçal, "Mutlak Hakikat ve Diğerleri- Mollâ Câmî'de Tasavvuf Felsefesi" *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 1999.
11. Ahmet Sevgi, "Mollâ Câmî'nin 'Erbain'i ve Türkçe Manzum Tercümelere", *Selçuk Üniv. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, Güz 1999, s. 1-145.
12. Ahmet Sevgi, "Mollâ Câmî'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri", *Selçuk Üniv. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5, Konya, Bahar 1999.
13. Süleyman Uludağ, " 'Câmî' Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması", 26-28 Mayıs 2014. *Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı*, Eskişehir, 2014.
14. Mehmet Önder, "Molla Câmî'de Mevlâna Hayranlığı", *S.Ü. 6. Milli Mevlâna Kongresi (Tebliğler)*, Konya, Mayıs 1992.
15. Necîb Mâyil Herevî, "Câmî ve Şia Mezhebindeki Şeyhler", *Fasılname-i Ferhengistan-i Zebân ve Edeb-i Fârisî*, Yıl:1, Sayı: 2, Bahar, hş. 1375, 66-70.
16. Mihyar Mukaddem - Recebi Müslim Alevî, "Öğretim Edebiyatı Açısından Şînîye Kasidesi (Celâu'r-Rûh)ni İnceleme", *Öğretim Edebiyatı İncelemesi*, Yıl: 5, Sayı: 19, Güz, hş. 1392, 165-198.

I.IV. Türkçeye yapılan çeviriler

1. *Bahâristân*, Akçağ, Çev. Adnan Karaismailoğlu, 3. Baskı, Ankara, 2004.
2. *Aşk ve Şaraba Dâir Levâmî*, (Çev.: Tâhiru'l-Mevlevî (Olgun), haz. Halil Karabulut), İstanbul, 2016.
3. *İtikadnâme*, (Çev. Duhânizâde Ali Çelebi, Haz. Mehmet Fatih Çakır), Semerkand, İstanbul, 2014.

4. *İyilerin Tespihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, (Çev. Hicabi Kırlangıç), Kurtuba, 1. Baskı, İstanbul, 2011.
5. *Mir'at-ül-Akaid (İnançlar Aynası)*, (Çev. Tâhir-ül Mevlevî, Haz. Abdullah Işıklar), Orhan Mete-Koll. Şti. Mat. İstanbul, 1964.
6. *Molla Câmî'de Varlık (Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri İle Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler)*, Ed. Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, Litera, İstanbul, 2017.
7. *Ney'in Feryadı (Nay- Nâme)*, (Çev. Hoca Neş'et Efendi, Haz. Üzeyir Aslan), Sufi Kitap, 1. Baskı, İstanbul, 2007.
8. *Rubailer ve İlk Gazeller*, (Çev. M. Nuri Gençosman), MEB, İstanbul, 1989.
9. *Salaman ve Absal*, (Çev.: Abdülvehhab Tarzî), İstanbul, 1985.
10. *Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dâir Levâih*, Şemseddin Sivâsî, Haz. Melek Gündüz Karacan, Litera, İstanbul, 2016.
11. *Sırlar Denizi Lücetü'l-Esrâr*, (Çev. M. Ali Özkan), Semerkand, İstanbul, 2016.
12. *Sûfilere Armağan (Tuhfetü'l-Ahrâr)*, Kurtuba, 1.Baskı, (Çev. Yusuf Öz), İstanbul, 2009.
13. *Şevâhidü'n-Nübüvve*, (Çev. Mehmed Şevket Eysi), Bedir, İstanbul, 2002.
14. *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dair Şerh-i Rubâiyyât*, (Çev.: Tahiru'l-Mevlevi, Hzr.: Abdulrahman Acer), İstanbul, 2014.
15. *Nefahatu'l-üns nin Hadarâti'l Kudus (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleri*, (Çev.: Lamiî Çelebi, Sad. Abdulkadir Akçiçek), İstanbul, 2014.

I.V. Diğer Çalışmalar

1. Hamid Algar, *Abdurrahman Câmî*, (Çev. Abdullah Taha Orhan-Zeynep Hafsa Orhan), Litera, İstanbul, 2016.
2. Nasreddin Arslan, el-Mardinî el-Kercûşî el-İlûzi, *Şerh-u Elfazi Divâni Mevlânâ Abdurrahman el-Câmî*, Van, h.k.1425.
3. Kemâleddin Abdülvasî Nizâmî Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, (Haz. Veysel Başçı), İstanbul, 2016.
4. Asaf Halat Çelebi, *Mollâ Câmî*, Hece, 2. Baskı, Ankara, 2012.

5. Ali Çelebi Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-akâit Tercümesi*, (Haz. Ahmet Sevgi) Palet, Konya, 2013.
6. Abdulğafur Lârî, *Şerh-u ed-Durratu'l-Fâhira*, (*Mollâ Câmî'nin ed-Durratu'l-Fâhira adlı eserin içinde*), *Müessesey-i Mutalaat-i İslâmî*, Haz. *Mehdî Muhakkik-Charles J. Adams*, Tahran, hş. 1358.
7. Ali Asgar Hikmet, *Câmî-Hayatı ve Eserleri*, (Çev. M. Nuri Gencosman), MEB. 2.Baskı Tsz.
8. Necîb Mâyil Herevî, *Şeyh Abdurrahman Câmî*, Tarh-i Nov, Tahran, hş. 1377.
9. A'lâhân Afsahzâd, *Nakd ve Berresiy-i Âsâr ve Şerh-i Ahvâl-i Câmî*, Miras-i Mektûb, Tahran, hş. 1378.
10. Muhammed İsmail Mubelliğ, *İrfân-i Câmî*, Tsh. Ali Emîrî, Müessesey-i Tahsîlât-i Aliy-i İbn Sînâ, 1.baskı, Kâbil, hş.1392.

Yukarıda isimlerini zikredemediğimiz daha pek çok klasik ve modern yöntemlerle ulusal ve uluslararası çalışmalar yapılan böyle bir şahsiyetin kelam anlayışını incelemeyi uygun bulduk ve bu suretle diğer alanlardaki düşünceleri ile olan etkileşimini ortaya koymayı amaç edindik. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki soruların cevaplarını bulmayı hedefledik.

1. Câmî'yi düşünür, mutasavvıf ve kelamcı kılan ölçüt ve özellikleri nelerdir?
2. Klasik kelam içine düştüğü kısır döngüyü aşmaya yarayan çözüm önerileri var mı? Varsa bunlar nelerdir?
3. Câmî'yi düşünür kılan onotolojik, epistemolojik, estetik, etik, politik, dil ve eğitim alanında günümüze hitap edecek bulgular var mıdır?
4. Câmî'nin klasik kelamın ve felsefenin önerdikleri cedel ve nazar dışında bir metodolojisi var mıdır?
5. Câmî'nin sistematüğinde içine düştüğü paradokslar var mıdır? Varsa bunlar nelerdir?
6. Sûfî kelamcılar (Gazâlî, İbn Arabî, Sadreddin Konevî gibi) neden felsefeci kelamcılar (Râzî, Taftazânî, İcî, Cürçânî, Âmidî gibi) tenkit etmektedirler?
7. Yeni ilmi-i kelâmın habercisi olarak değerlendirilebilir mi?
8. Zaman içerisinde zamana uygun olarak metodunu güncelleyen kelam ilmine Câmî'nin katkısı var mıdır?

9. Yeni ilm-i kelâmda yeni metotlar ilave edildiği gibi yeni konular da eklenmiştir. Sûfî kelamcı olan Câmî, kelâm ilmine getirdiği yeni yöntemin yanında yeni konular var mıdır?
10. Günümüzün önemli sorunlarından biri olan düşünce-davranış veya ilim-amel ikilemi arasındaki dengeyi koruyamayan bizler için istifade edilecek ve zamanımıza uyarlanacak yaklaşım tarzı var mıdır? Başka bir ifade ile akademik dünya ile halk arasındaki kopukluğu gidermeyi sağlayacak bir sistemi örnek almamız mümkün müdür?
11. Bir filozofu filozof yapan en önemli kriterlerin başında sistem ve iç tutarlılık gelmektedir. Bu iki özellik Câmî'nin eserlerinde görmek mümkün müdür?

II. ÖNEMİ

İslam düşünce tarihi açısından felsefe, tasavvuf ve kelam disiplinlerinin önemi büyüktür. Düşünürler bu üç temel düşünce akımının bazı ortak konularını ele almışlardır. Ulaştıkları sonuçlar bazen benzer veya aynı olsa da çoğu zaman bunları ele alırken her bir düşünce sisteminin kendine özgü metodu benimsemesi nedeniyle farklı sonuçlar çıkabilmişlerdir. Farklı sonuçların çıkarılması ister istemez çatışmayı kaçınılmaz yapmıştır. Her çatışmanın bir sonuçla neticelenmesi gereği bu çatışan alanların mukayesesinin yapılması zorunlu olmuştur. İkili mukayeseler Câmî'den önce genellikle felsefe-kelam, felsefe-tasavvuf ve kelam-tasavvuf arasında yapılmış olsa da üçlü mukayesenin ilk kez Mollâ Câmî tarafından yapılmış olması Câmî'nin bu alanlardaki düşüncesini önemli kılmaktadır.

Câmî'nin önemi elbette sadece yaptığı bu çalışma ile sınırlı değildir. Bunun yanında Câmî'nin edebiyat alanında güzel eserler bırakması, yıllarca medreselerde okutulacak olan kitaplar yazması, kendisine kadar tevarüs eden bilgi birikiminden çok iyi derecede istifade edip onları yeni bir formatta sunması diğer bir ifadeyle aklî ve naklî hemen hemen her ilimde söz söyleyecek kadar donanımlı olması ve bu donanımını iyi kullanabilmesi de onu önemli kılan diğer bir etkidir.

Bu denli önemli olan bir şahsiyetin farklı alanlardaki düşüncesinin irdelenmesi kadar kelam anlayışının incelenmesinin de önemli olduğunu düşündük. Böylece diğer

alanlardaki düşüncesi yapılan akademik çalışmalarla belirginleşen Câmî'nin daha bütüncül olarak anlaşılmasının sağlanmış olacağı kanaatindeyiz.

III. YÖNTEM

Çalışmamızda, öncelikle Cami'nin hemen hemen bütün eserlerini temel başvuru kaynağı olarak saptadık. Eserlerinden de kelim ile ilgili olan kitaplara öncelik verildi. Kaynak olarak da belirlenen bu eserler kelam ilminde müracaat edilen klasik kelam kitapları ile karşılaştırıldı. Karşılaştırma yapılırken analitik, mukayese, örneklem ve yorumlama metodu kullanıldı. Konunun daha iyi anlaşılması için Câmî'nin sık yaptığı gibi konu ile alakalı gerçek, kurgusal veya temsili hikâyelere yer verildi. Böylece Câmî'nin kelam düşüncesi daha iyi anlaşılacağını düşünüldü.

IV. SINIRLILIK

Câmî, sadece bir alanda ihtisâs sahibi olmadığından ve sadece bir alanda eser bırakmadığından onu tüm yönleri ile ele alıp çalışmak mümkün değildir. Bu sebeple tarafımızca yapılan bu çalışma, Molla Cami'nin Kelam anlayışı ile sınırlı tutulmuştur. Ama yeri geldiğinde kelamî görüşünün daha iyi anlaşılması için onun tasavvufi ve felsefi görüşleriyle de karşılaştırılmıştır.

1. MOLLÂ CÂMÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Kelami görüşlerini çalışma konusu yaptığımız Câmî'nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar birinci derecede olmaları hasebiyle güvenilir iken onun eserleri hakkındaki malumatlar aynı derecede güvenilir olmayabilir. Özellikle ona atfedilen bazı eserler incelendiğinde, bunlardan bir kısmının ona ait olmadığı kesin olmasına karşın bazı eserlerin ona ait olup olmadığını belirlemek oldukça güçtür. Bu zorluğu aşmak için isnat edilen eserleri çok yönlü kritize etmek gerekmektedir. Bu çalışmamızda bu hususa mutabık olmaya azami gayret gösterdik.

1.1. MOLLÂ CÂMÎ'NİN HAYATI (1414-1492)

Tam adı Nureddin Abdurrahman el-Câmî olan Molla Câmî'nin hayatı hakkındaki temel kaynak, şüphesiz kendisinin doğum tarihi ve ilim tahsili hakkında verdiği bilgilerdir. Câmî'nin çağdaşlarından Abdulğafur Larî (ö.1506), Mevlânâ Fahreddin Ali, Devlet Şah Semerkandî, (ö. 1494-95) Ali Şîr Nevâî (ö.1501) ve Bâharzî (ö. 1503/1504) gibi şahsiyetlerin kendisi hakkında tuttıkları kayıtlar da birinci derecede kaynak olmaları hasebiyle güvenilirlik açısından önem arz etmektedir. Adı geçen şahsiyetlerin eserleri sayesinde birçok âlimin doğum ve ölüm tarihleri ile ilgili var olan belirsizlikler Câmî için de açıkça söz konusu olmamıştır. Câmî, kaynakların verdiği bilgiye göre h. 23 Şaban 817 (7 Kasım 1414 m.) yılında Câm şehrine bağlı Harcırd kasabasında dünyaya gelmiş ve ailesi ona Abdurrahman ismini vermiştir.²

15 Muharrem 898 (1492 m.) yılında Cuma günü Herat'ta 78 yaşında iken vefat eden Câmî, Taht mezarlığında mürşidi Mevlânâ Sadeddin Kaşgarî'nin mezarının karşısında defnedilmiştir.³

Mezarı hakkında çeşitli iddialar ortaya atılmıştır. Bazı görüşlere göre mezarı Safevi devletinin hükümdarı Şah İsmail tarafından Şia'ya yönelttiği eleştiriler nedeniyle tahrip edilmiştir.⁴ Buna yakın bir başka iddia ise naaşının Şah İsmail'in Herat'ı

² Kemâleddin Abdülvasî Nizâmî-yi Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, (Haz. Veysel Başçı), İstanbul, 2016, 47; Hayreddin b. Muhammed ez-Ziriklî, *el-'Alâm Kamus-u Terâcîm-i Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Beyrut, 1986, III, 296; İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyetu'l-Arifîn*, İstanbul, 1951, I, 534; İbrahim Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, (Marmara Üniversitesi S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2009, 1.

³ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 315; Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifîn*, Şam, 1993, II, 77; Çelebi, *Mollâ Câmî*, 37; Haşim Rıza, *Divân-ı Kamil-i Câmî*, (Mukaddime kısmı), Tahran, hş. 1341, 134.

⁴ Haşim Rıza, *Divân-ı Kamil-i Câmî* (Mukaddime kısmı), 192.

işgali öncesinde yakınları tarafından bulunduğu yerden gizlice alındığı ve başka bir vilayete nakledildiği⁵ yönündedir.

1.1.1. EĞİTİMİ

Câmî ilk tahsilini doğduğu yer olan Câm şehrinde almıştır. Arapça gramerin temelini oluşturan Nahiv ve Sarf ilmini babası Nizameddin Ahmed'den tahsil etmiştir. Babası, 1426-1427 yılları arasında dönemin ilim, sanat ve kültür merkezi konumunda olan Herat'a oğlunun eğitimi için taşınmıştır. Câmî, burada Nizâmiye Medresesinde hem babasından hem de diğer hocalardan ders almaya başlamıştır. Daha 12 yaşına gelmeden Mevlânâ Cüneyd'in yanında Ulûm-i Arabiyyât derslerini almış ve onun yaşına göre ileri düzeyde bir eser olan Sekkâkî'nin (ö.1229) *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserini okumuştur. Bu eserle beraber kelim ilminde meşhur Sadedddin Taftâzânî'nin (ö.1390) adı geçen esere yazdığı her iki eserini (biri özet diğeri de şerh) de okumuştur.⁶

Medrese yıllarında tefsir, hadis, fıkıh ve akaid gibi temel dini bilgileri alan Câmî, ayrıca kelim ilminde iki ünlü isim olan Taftâzânî ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö.1413) öğrencilerinden (Muhammed Câcermî ve Hâce Ali Semerkandî) de ilim tahsil etmiştir.⁷ Câcermî'den Nasiruddin Tûsî'nin (ö.1274) *Tecridu'l-İ'tikâd* adlı esere Ali Kuşçu tarafından yazılan şerhi ümitsizliğe kapılıncaya kadar okumuştur.⁸ Akli bilimler olan matematik, müzik, astronomi, Meşşâî felsefesi, İsrâk felsefesi, mantık gibi ilimleri ise hiç kimsenin hocalığına ihtiyaç duymadan kendisi öğrenmiştir.⁹

1.1.2. HOCALARI

Câmî'nin yukarıda değindiğimiz hocalarının yanı sıra kendisinin doğrudan veya eserler vasıtasıyla ilim edindiği hocaları da vardır. Bunların büyük bir kısmını mutasavvıflar oluşturmaktadır. Bunlardan birkaç önemli olanlardan bahsedilecektir.

1) Manevi hocalarından ilki Fahreddin-i Loristânî'dir. Kendisinin aktardığına göre küçük yaşlarda iken bu zât Câm'ın Harcırd kasabasına gelir ve babasının misafiri

⁵ Câmî, *Nefahatu'l-üns nin Hadarâti'l Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkibeeleri*, (Çev. Lamiî Çelebi, Sad. Abdulkadir Akçiçek), İstanbul, 2014, 767.

⁶ Hamid Algar, *Abdurrahman Câmî*, Çev. Abdullah Taha Orhan-Zeynep Hafsa Orhan, Litera, İstanbul, 2016, 34-35.

⁷ Asaf Halat Çelebi, *Mollâ Câmî*, Hece, 2. Baskı, Ankara, 2012, 37.

⁸ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 35-36.

⁹ Câmî, *Dîvân-i Kâmil-i Câmî*, Haz. Hâşim Rızâ, Pîrûz, Tahran, Hk. 1341, 60-61; Ali Asgar Hikmet, *Câmî-Hayatı ve Eserleri*, 68.

olur, kendisi de gidip onun dizleri üzerine oturur, Şeyh Fahreddin de ona havada Ömer, Ali gibi isimleri parmağıyla çizer ve ondan yazdıklarını okumasını istermiş. Câmî yazılanları okuyunca Şeyh Fahreddin hem sevinirmiş hem de taaccüp edermiş. Küçükken Şeyh Fahreddin Loristanî'nin Camî'ye gösterdiği şefkat ve merhamet daha sonra onun gönlüne tasavvufa karşı sevgi ve ilgi tohumlarının ekilmesini sağlamıştır.¹⁰

2) Câmî'nin küçükken etkilendiği bir diğer sûfî hocası, Ebü'l-Feth Celâlüddîn Hâce Muhammed b. Muhammed el-Hâfızî el-Buhârî (ö. 822/1420)'dir. *Risâle-i Kudsiyye, Faslu'l-Hitâb, Tuhfetu's-Sâlikîn, Makâmât-i Hâce Alaeddin Attâr, Tefsîr-i Süver-i Semâniyye, Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha, Risâle-i Keşfiyye, Risâle der-Beyân-ı Zikr-i Cehrî, Fusûlü's-sitte, Şerh-i Hakku'l-Yakîn* gibi eserleri kaleme alan Pârsâ, aynı zamanda Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend'in önde gelen halifelerinden biridir.¹¹ Câmî'nin aktardığına göre son hac yolculuğunda yolu Câm şehrine düşer. Henüz beş yaşını doldurmamış Câmî, babasının elinden tutarak bir grup âlim ve sûfîlerle beraber Pârsâ'yı karşılamaya giderler. Yakınlarından biri tarafından omuzuna alınan Câmî'ye Parsâ, bir adet nebat-i Kirmanî (şeker kamışı olabilir) verir. Câmî, atmış yıl aradan geçmesine rağmen Pârsâ'nın saf nurunun hala gözünün önünden gitmediğini, Hâcegân şeyhlerine olan inanç ve sevgisini onların bereketli nazarlara bağlı olduğunu ve Allah'ın kendisini onları samimi bir şekilde sevenlerin zümresinde haşretmesini umduğunu belirtir.¹²

3) Câmî yetişkin iken intisap ettiği ilk manevi hocası ve Bahâeddin Nakşibend ile arasında Nizameddin Hâmûş ve Alaeddin Attâr'ın bulunduğu Sadeddin Kaşgarî'dir (ö.1456). Câmî 1436 yılında ilim merkezi olan Semerkand'a bir seyahat düzenler. Burada yaklaşık 15-16 yıl kaldıktan sonra bir rüya sebebiyle Herat'a tekrar geri döner. Rüyasında Sadeddin Kaşgarî'nin kendisine "bırak artık mecazi aşkı; gel kendine baki olan güzelin aşkını seç" dediğini görür ve gördüğü bu rüyadan çok etkilenir.¹³ Rüyadan sonra Herat'a dönen Câmî, kendisini beklemekte olan Sadeddin Kaşgarî'ye intisap eder.

¹⁰ Câmî, *Nefehâtu'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, Tsh. Mehdi Tevhîdî Pûr, Kitâpfurûşî Mahmûdî, hk.1337 453.

¹¹ Algar, "Muhammed Pârsâ (محمد پارسا)", *DIA*, 2005, XXX, 563-565.

¹² Câmî, *Nefehâtu'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, 393.

¹³ Şeyh Hüseyin b. Ali el-Kâşifî, *Reşehât Aynu'l-Hayat fî Menâkıb-ı Meşâyihî't-Tarikati'n-Nakşibendiyye ve Âdâbihimi'n-Nebeviyye ve Esrârihimi'r-Rabbâniyye*, Beyrut, 2008, 190.

Kaşgarî'nin, Câmî'yi beklemesinin sebebi Câmî'nin ara sıra onun ders verdiği caminin yanından geçerken kendisi hakkında sarf ettiği şu sözlerdir: “Bu genç adam olağanüstü kabiliyetlere sahiptir, onu çok beğeniyorum ancak onu nasıl avlayacağımı bilmiyorum.” Daha sonra Semerkant dönüşünde Câmî kendisine intisap edince “Asıl şimdi bir şahin ağımıza takıldı. Allah bana bu genç adamın dostluğunu bahşetti”¹⁴ diyecektir.

Altı yıl şeyhine intisap eden Câmî, ilk buluşmasında mürşidinin emriyle uzun bir süre inzivaya çekilir. O kadar sosyal hayattan uzaklaşır ki inzivadan sonra adabı muaşeret dilini bir süreliğine unuttur. Daha sonra yavaş yavaş tekrar bu dili hatırlayan Câmî, geçici bir sersemlik geçirir ve Mekke'ye gitmeyi düşünür ancak Kusû denen yeri geçmeden geri döner. Hocası Nizameddin Hâmûş gibi suskunluğu tercih eden Kaşgarî, ardından üç risâle dışında yazılı bir eser bırakmamıştır.¹⁵ Manevi hocasının ölümünden uzun bir müddet geçtikten sonra onun büyük oğlu Hâce Kelan'ın büyük kızıyla evlenmiştir. Mürşidinin torunundan dört erkek çocuk dünyaya gelir. Bunlardan biri henüz isim bile konulmadan vefat eder, ikincisi Safiyeddin Muhammed'dir. Bu da henüz bir yaşında iken 1475'te vefat eder. Üçüncüsü ölümünden sonra 1478'doğan¹⁶ ve 1513'te 35 yaşında vefat eden Ziyaeddin Yusuf'tur.¹⁷ Oğlu Yusuf için kalıcı iki kitap yazan Câmî diğer iki çocuğu için ancak mersiye yazabilme vaktini bulmuştur. Dördüncüsü Zahireddin İsâ'dır. Bu son oğlu da henüz kırk günlük iken 1486'da vefat eder.¹⁸

4) Câmî'nin etkilendiği ve uzun süre etkisinde kaldığı şüphesiz Nâsireddin Ubeydullah b. Mahmûd eş-Şâî es-Semerkandî'dir (ö. 1490). 1404'te Taşkent'in Bâğıstan köyünde doğan ve Nakşibendî geleneğinde Hâce-i Ahrâr diye bilinen Şeyh Ubeydullah, *Fıkârât*, *Risâle-i Havrâiyye*, *Risâle-i Vâlidîyye* ve *Ruka'at (Mürselât)* adında eserler bırakmıştır.¹⁹ Câmî, Kaşgarî'den daha fazla etkileşimde bulunduğu Şeyh Ubeydullah Ahrâr ile dört sefer görüşmüştür. Bu görüşmeler daha çok irşad ve

¹⁴ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 48.

¹⁵ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 49.

¹⁶ Ali Asgar Hikmet, *Câmî-Hayatı ve Eserleri*, Çev. M. Nuri Gençosman, MEB. Tsz. 85.

¹⁷ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 157

¹⁸ Ali Asgar Hikmet, *Câmî-Hayatı ve Eserleri*, 83-85.

¹⁹ Necdet Tosun, “Ubeydullah Ahrâr عبيد الله أحرار” *DİA*, 2012, XLII, 19-20. Bu maddede Câmî'den hiç bahsedilmemiş olması gariptir.

istişad şeklinde geçse de sonraları uzun süre zihnini meşgul edecek olan ve ömrünün sonuna kadar benimseyeceği vahdet-i vücûdun kurucusu İbn Arabî'yi daha iyi anlamasına vesile olacaktı.²⁰ Mürşid ve müsterşidi Ahrâr, şimdiye kadar iktidar, siyaset, yönetim, mal ve mülke hep mesafeli duran Câmî'nin -fakirleri ve mazlumları korumak adına- bakış açısını yumuşatmasına sebep olmuştur.²¹ Ayrıca Câmî ona ithafen bazı eserler de yazmıştır.²²

1.1.3. TALEBELERİ

Medresede uzun yıllar ders veren Câmî'nin birçok talebesi olmuştur. Bunlar içerisinde en meşhur olan birkaç tanesini zikretmekle yetinilecektir.

1) Câmî'nin en önemli talebelerinden biri, Radıyüddîn Abdülgafûr-i Lârî (ö. 912/1506) dir. Aynı zamanda hocasının sadık bir takipçisi olan Lârî, *Hâşiye alâ şerhi'l-Câmî li'l-Kâfiye* adlı eserini Arapça; diğer eserleri olan *Tekmile-i Nefehâtü'l-Üns (el-İhtisâr ve 'z-zevl alâ Nefehâtü'l-Üns)*, *Mirkatü'l-Edvâr fi't-Târîh*, *Tercemetü'l-Usûli'l-Aşere ve Şerhuhû* ve *Havâşî-yi Gafûriyye* adlı eserlerini Farsça yazmıştır.²³ Bu eserler, Câmî hakkında bilgi vermeleri açısından önemli birer kaynak niteliğini taşımaktadırlar.

2) Câmî'nin bir diğer önemli öğrencisi Herat yakınlarında bulunan Bâharz'de dünyaya gelen ve bu nedenle Bâharzî mahlasını alan Mevlânâ Kemaleddin Abdülvâsi Nizâmî'dir.²⁴ H. 909 yılında vefat eden Bâharzî, *Makâmât-i Câmî*, *Menşâu'l-İnşâ*, *Câmiu'l-Bedâyi'i's-Sultânî* ve *Hâtîme-i Matla'-ı Sa'deyn* adlı eserler bırakmıştır.²⁵ Birinci kaynak vasfını taşıyan *Makâmât* biyografi tarzında yazılmış bir eser olmasının yanında dönemin zihinsel, sosyal, idari ilişkiler hakkında tarihi bilgiler içermesi mü-nasebetiyle ayrıca değer kazanmaktadır. Bâharzî, Câmî'den *Şerh-i Şemsiye*, *Şerh-i*

²⁰ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 61.

²¹ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 62.

²² Örneğin *Mesnevi-yi Heft Evreg* adlı eserinin bir bölümünü oluşturan *Tühfetü'l-Ahrâr* adlı eser bu gaye ile yazılmıştır.

²³ DİA, *Abdülgafûr-i Lârî عبد الغفور لاري*, 1988, I, 204-205; Hayreddîn b. Mahmûd Ziriklî, *el-A'lâm, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn*, Beyrut, 2002, VI, 32. Şeyh Safiyüddîn, *Reşahat-Can Damlaları-*, Çev. Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1995, 238-243.

²⁴ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, (Mütercim Veysel Başçı'nın hazırladığı müellife ait bilgiler kısmında), 13.

²⁵ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, (Mütercim Veysel Başçı'nın hazırladığı müellife ait bilgiler kısmında), 18-19

Metâli’, *Telhîsu’l-Mutavvel*, *Şerh-i Miftâhu’l-Ulûm*, *Şerhu’l-Mevâkıf*, *Şerhu’t-Tecrîd*, ve *Şerh-u Çağmini* gibi eserleri okumuştur.²⁶

3) Câmî’nin, henüz bir yaşında iken 1475 yılında kaybettiği oğlu Safiyeddin Muhammed’in lakabını oğlu mesabesinde gördüğü için kendisine verdiği Hüseyin Vâiz-i Kâşifi’nin oğlu Fahreddin Ali’dir (ö.1532). Öğrencisi Abdülğafûr Lârî’nin de öğrencisi olan Fahreddin Ali, Câmî’nin aynı zamanda bacanağıdır. Ayrıca Câmî’nin hayatını da ihtiva ettiği ve tasavvuf tabakaları açısından önemli bir kaynak olan *Reşehât*’ı kaleme alan kişidir.²⁷

4) Klasik Çağatay edebiyatının etkileri Osmanlı edebiyatı alanında da devam etmiş en büyük şâir ve devlet adamı olan Ali Şîr Nevâî’dir (ö. 906/1501). Edebiyat, tasavvuf ve ahlaki açıdan en fazla etkilendiği kişi olan Câmî ile dostluğu ve etkileşimi uzun süre devam etmiştir.²⁸ *Bedâyi’u’l-Bidâye*, *Nevâdirü’n-Nihâye*, *Garâibü’s-Sıgar*, *Nevâdirü’ş-Şebâb*, *Bedâyiü’l-Vasat*, *Fevâidü’l-Kiber*, *Hazâinü’l-Meânî* ve *Farsça Dîvân’ından* oluşan toplam sekiz divanı vardır. *Hayretü’l-Ebrâr*,²⁹ *Ferhâd ü Şîrîn*, *Leylâ vü Mecnûn*,³⁰ *Seb’a-i Seyyâre*, *Sedd-i İskenderî*³¹ ve *Lisânü’t-Tayr*’den oluşan altı mesnevisi bulunan Nevâî’nin *Nesâyimü’l-Mehabbe min şemâyimi’l-Fütüvve*,³² *Mecâlisü’n-Nefâis*,³³ *Hamsetü’l-Mütehayyirîn*,³⁴ *Hâlât-ı Seyyid Hasan Erdeşîr Big* ve *Hâlât-ı Pehlevân Muhammed*’den oluşan beş eseri de tezkireler, hal tercümeleri ve hâtıraları konu edinmektedir. Çok velûd olan Nevâî, dini ve diğer alanlarda da eser

²⁶ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 156.

²⁷ Necdet Tosun, “Reşehât رَشَحَات”, *DİA*, 2008, XXXV, 8-9; Ali Asgar Hikmet, *Câmî-Hayatı ve Eserleri*, 59; Kâşifi, *Reşehât Aynu’l-Hayat fî Menâkıb-ı Meşâyihî’t-Tarikatî’n-Nakşibendîyye ve Âdâbihî’n-Nebeviyye ve Esrâihîmî’r-Rabbâniyye*, 192.

²⁸ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 66; Çelebi, *Mollâ Câmî*, 26; Ali Asgar Hikmet, *Câmî-Hayatı ve Eserleri*, 59.

²⁹ Câmî’nin *Tuhfetü’l-ahrâr*’ına nazîre olarak 1483 yılında yazılmıştır.

³⁰ Nizâmî, Husrev-i Dihlevî ve Câmî örnek olarak kaleme alınmıştır.

³¹ Firdevsî, Nizâmî, Hüsrev ve Câmî taklit edilerek telif edilmiştir.

³² Câmî’nin 1478 yılında yazdığı *Nefehâtü’l-üns min hazarâti’l-kuds* adlı eserin tercümesi ve tekmilesi konumundadır.

³³ Câmî’nin *Bahâristân* adlı eseri ile Devletşah’ın *Tezkiretü’ş-şuara* adlı tezkirelerini örnek alınarak yazılmıştır.

³⁴ Câmî’nin ölümünden sonra, yeri doldurulmaz dostu ve üstadı Câmî için yazılmıştır. Bir mukaddime, üç muhâvere ve bir hâtimedden oluşan bu eserin mukaddimesinde Câmî’nin nesebi, doğumu, aldığı eğitimi ile Nevâî’nin onun yanına geldiği dönem anlatılır. I. muhâverede Câmî ile Nevâî’nin dostluğu ele alınır, II. muhâverede Nevâî Merv’de iken Câmî ile mektuplaşmaları konu edilir, III. muhâverede ise Nevâî’nin isteği üzerine Câmî’nin yazdığı eserlerle ilgili hâtıraları işlenir Hâtimedde ise Câmî’nin son anlarında, ölümünden ve ölümünden sonraki matem merasimlerinden bahsedilmektedir.

bırakmıştır. Örneğin *Çihl Hadîs*,³⁵ *Sirâcü'l-Müslimîn*,³⁶ *Münâcât* gibi eserleri dini alanda yazarken *Muhâkemetü'l-Lugateyn*, *Mîzânü'l-Evzân*, *Mahbûbü'l-Kulûb*, *Münşeât*, *Vakfiyye*, *Nazmü'l-Cevâhir*, *Târîh-i Enbiyâ ve Hükemâ* ve *Târîh-i Mülûk-i Acem* gibi eserlerle³⁷ hocası Câmî gibi farklı alanlarda eser yazabilme kapasitesine sahip olduğunu ispatlamıştır.

1.1.4. LAKAP, NİSPET ve MAHLASLARI

Künyesi Ebu'l-Berekât³⁸ olan Abdurrahman Câmî'ye doğduğu yere nispetle Câmî,³⁹ yaşadığı bölgeye nazaran Horâsânî,⁴⁰ Deştî veya Şirâzî,⁴¹ uzun dönem yaşadığı ve vefat ettiği Herat'a nispetle Herevî⁴² gibi nispet, mahlas ve lakaplar verilmiştir. Bunların yanında edebi kimliğine vurgu için daha sonraki dönemlerde, edebiyatçılar tarafından Hatemu's-Şu'ârâ⁴³ lakabı verilmiştir. Büyük olasılıkla babası tarafından kendisine verilen lakap İmadeddin'dir.⁴⁴ Ancak daha sonraları kendisi tarafından tercih edilen Nureddin⁴⁵ lakabını kullanmaya başlamıştır. Bunun yanında belki de kendisine daha çok yakıştırıldığı için Nuru'l-Hak lakabı⁴⁶ verilmiştir. Bütün bu yazılı lakap ve nispetlere rağmen daha çok sözlü olarak Mevlânâ Câmî veya Mollâ Câmî olarak meşhur olmuştur. Bu olumlu mahlaslar yanında vahdet-i vücûd ile ilgili kitapları ve bu düşünceyi benimsemesi nedeniyle kimileri tarafından muhtemelen olumsuz anlamda kullanılması sebebiyle kendisinin hoşlanmadığı bir lakap olan vücûdî lakabı⁴⁷ da kendisine takılmıştır. Câmî ilk olarak Deştî mahlasını kullanmasına rağmen daha sonra

³⁵ Câmî'nin aynı isimdeki eserinin dörder mısralık kıtalar şeklinde 1481 yılında yapılmış çevirisidir.

³⁶ Câmî'nin *Silsiletü'z-Zeheb* adlı mesnevinin içinde yer alan İtikatnâme adlı akâit manzumesine nazire olarak 1500 yılında kaleme alınmış Nevâî'nin külliyatı içinde yer alan küçük bir akaid kitabıdır.

³⁷ Günay Kut, "Ali Şîr Nevâî", *DİA*, 1989, II, 449-453.

³⁸ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin, Müessesetü'r-Risâle*, Şam, 1993, VI, 77.

³⁹ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tali'*, Beyrut, 1998, 1, 228.

⁴⁰ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng* (Ağa Murtaza-Müderriş Geylânî'ye ait Mukaddime kısmı), Tahran, hş. 1337, 37, 3.

⁴¹ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Müessesetü'r-Risâle, Şam, 1993, 6, 77.

⁴² Câmî, *Levâih*, Tsh. Yan Rişar, Tahran hş. 1383.

⁴³ Muhammed Hadi Murâdî-Fatîma, Nasrullahî, "İbn-i Farîz ve Câmî'de Sûfî Gazel", *İzaetu'n-Nakliyye*, Sayı: 1, 2011, Bahar, Azadü'l-İslâmiyye Üniversitesi Yay. 109-124.

⁴⁴ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 32; Mollâ Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dair Şerh-i Rubâiyyât*, (Çev. Tahîrî'l-Mevlevî, Haz. Abdurrahman Acer), İstanbul, 2014, 16.

⁴⁵ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 32.

⁴⁶ Devletşah, *Tezkire-i Devletşah*, (Çev. Necati Lugal), İstanbul, 1977, IV, 560-570; Muhammed Ali, *Nûr'l-Hak ve'd-Dîn Abdurrahmân Câmî*, Tahran, hş., 1355, 98-130.

⁴⁷ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 196.

doğum yerine nisbetle ve ünlü mutasavvıf Şeyh Ahmed en-Nâmekî'nin hürmetine binaen Câmî mahlasını tercih etmiştir.⁴⁸ Bütün eserlerinde bu mahlası kullanmıştır.

Câmî Mahlasını Kullanan Bazı Zâtlar

Câmî mahlasını kullanan birçok şahsiyet olmuştur. Bunların üçünden müellifin kendisi bahsetmektedir. Câmî mahlasını kullanan zâtlardan bazıları da şunlardır:

1. Şeyhu'l İslam Ahmed en-Namekî/Câmî (ö.1141): *Câmî* mahlasını kullanma Mollâ Câmî ile başlamamıştır. Aksine o, kendisinden önce yaşayan âlimlerin kullandığı Câmî mahlasını kullanmıştır. Nitekim kendisinden önce yaşamış ve tam adı, Ebû Nasr Ahmed b. Ebi'l-Hasen en-Nâmekî de bu mahlası kullandığı görülmektedir. Bu zât, Horasan'ın Keşmir bölgesindeki Nâmek köyünde doğmuştur. Şeyhülislâm, Şeyh-i Câm, Pîr-i Câm ve özellikle Jendepîl (Zendefîl) gibi unvanlarla tanınır. Meşhur sahâbî Cerîr b. Abdullah el-Becelî'nin soyundan geldiği için Şeyh Ahmed el-Arabî veya Ahmet el-Becelî adıyla da anılır. Doğduğu yer olan Horasan'ın Nâmek köyüne nispetle kendisine Ahmed-i Nâmekî denildiği gibi daha sonra yerleştiği Câm şehrinde meşhur olduğu için Ahmed-i Câm veya Ahmed-i Câmî de denilmiştir.⁴⁹ Bu zât, Mollâ Câmî'nin "Câmî" mahlasını kullanma vesilelerinden ikincisini teşkil etmektedir. Nitekim bir şiirinde der:

مولدم جام ورشح قلمم جرعة جام شيخ الاسلامى است

لا جرم در جریده اشعار به دو معنى تخلصم جامى است

*Doğduğum yer Câm'dır, kaleiminden süzülen damla Şeyhu'l-İslam'ın yudumdur. Şüphesiz bu iki anlam ile Câm lakabını almışumdur.*⁵⁰

⁴⁸ Haşim Rıza, *Divânı Kamil-i Câmî (Mukaddime kısmı)*, 132.

⁴⁹ Süleyman Uludağ, "Nâmekî" *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 99. Bu zât, Mollâ Câmî'nin anlattığına göre Hâce Ebu Tahiri Kürt'ün sohbetinde bulunmuş ve ondan babası Şeyh Ebu Said Ebu'l-Hayr'ın kendisine bıraktığı hırkayı almıştır. Câmî, *Nefâhatu'l-Üns nin Hadarâti'l Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleleri*, (Çev. Lamiî Çelebi, Sad. Abdulkadir Akçiçek), İstanbul, 2014, 682; Krş. Câmî, *Nefâhatu'l- Üns min Hazarâti'l- Kuds*, Tsh. Mehdi Tevhidi Pür, Tahran, hş. 1336, 367.

⁵⁰ Câmî, *Divânı Kamil-i Câmî*, 132.

Kitaplarda kesbi bir eğitim almadığı, seyr ü sulûk esnasında kendisine Allah tarafından ilimlerin bahşedildiği, kaleme aldığı eserlerin Kur'an ve Sünnete aykırı olmadığı ve bu eserlerin ilmi açıdan kimse tarafından tenkit edilmediği de rivayet edilir.⁵¹

Yazdığı eserlerden bazıları şunlardır: *Ünsü't-Tabiîn*, *Miftahu'n-Necât*, *Risâle-i Semerkandiye*, *Siracu's-Sâirîn*, *Ravzâtu'l-Müznibîn*, *Bihâru'l-Hakîka*, *Künûzü'l-Hikme* ve *Divân*.⁵²

2. Hoca Şemseddin Muhammed Kösevî Câmî (ö. 1458): Bu zât da Şeyh Ahmet en-Nâmekî Camî'nin ileri gelen torunlarından. O da dedelerinin yolundan giderek tasavvuf yoluna girmiştir. Özellikle vahdet-i vücûda meyletmiştir.⁵³ Aynı soydan gelen Hoca Zahireddin İsa Câmî,⁵⁴ Şeyh Kutbeddin Mutahhar Câmî⁵⁵ ve Yusuf-i Ehl-i Câmî de bulunmaktadır.⁵⁶

3. Şemseddin Muhammed Câmî (ö.1472/1473): Mollâ Câmî'den küçüktür ama kendisinden 11 yıl önce hk. 877 yılında Herat'ta vefat etmiştir. Mezarı Sadeddin Kaşgarî'nin yanında bulunmaktadır. Abisi gibi şâir ve musikişinas bir kişiliğe sahiptir.⁵⁷

4. Abdulkadir Mollâ Câmî (ö.1924): *Câmî* mahlasını kullanma âdeti, Mollâ Câmî'den önce olduğu gibi onun zamanında ve ondan sonra da devam etmiştir. Ancak son zamanlarda artık *Câmî* mahlasını değil Abdurrahman el-Câmî le özdeşleşen *Mollâ Câmî* mahlasınının kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Hanefî fikhında mütehassıs olması nedeniyle Lazkiye Müftülüğüne getirilen Abdulkadir Mollâ Câmî bu birleşik adı kullanmıştır. Lazkiye'de vefat eden bu zât, *Minhatu'l-mennân fî Furûi'i-Fıkhi'l-Hanefî* adında önemli bir eser⁵⁸ de bırakmıştır.

⁵¹ Câmî, *Nefahatu'l-Üns nin Hadarâti'l Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkabeleleri*, 681.

⁵² Abdulvahap Yıldız, *Ahmed-i Câmî Nâmekî / Hayatı-Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul, 2013, 86, 93, 98, 99, 102, 104, 107, 110.

⁵³ Câmî, *Nefahatu'l-Üns nin Hadarâti'l Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkabeleleri*, 917-918.

⁵⁴ Yıldız, *Ahmed-i Câmî Nâmekî / Hayatı-Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 38.

⁵⁵ Yıldız, *Ahmed-i Câmî Nâmekî / Hayatı-Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 40.

⁵⁶ Yıldız, *Ahmed-i Câmî Nâmekî / Hayatı-Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 43.

⁵⁷ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 62, 94-97.

⁵⁸ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Şam, 1993, II, 200.

5. Şeyh Yahya el-Camî el-Kürdî (ö.?): Bu zât, Medine-i Münevvere’de Beytu’l-Câmî’nin kurucusu Nureddin Abdurrahman el-Câmî’nin oğludur.⁵⁹ Asıl mesleği terzilik olan Şeyh Yahya, h. 12. y.y’da yaşamış ve Şafî mezhebine bağlı bir aileye mensuptur.⁶⁰

Sözü edilen şahısların dışında Câmî mahlasını kullanan ve çok fazla bilinmeyen kişiler de mevcuttur. Örneğin; tam adı, Ebu Zekeriya Şerafeddin Yahya b. Abdurrahman b. Ahmed b. Abdullah b. Hüseyin b. Ali el-Medeni, eş-Şafî el-Câmî olan Yahya el-Camî (ö.?) bunlardan biridir.⁶¹ Hatta kaynaklarda Türk şâirlerden altı kişinin bu mahlası kullandığı⁶² bilgisi geçmektedir.

1.1.6. AİT OLDUĞU MİLLİYETİ ve MEZHEBİ

1.1.6.1. Milliyet Açısından Sahiplenme Çabaları

Mollâ Câmî’nin ait olduğu milliyeti hakkında ilk kaynaklarda herhangi bir tartışma yoktur. Ancak son zamanlarda bazı araştırmacılar tarafından onun Kürt olduğu iddia edilmiştir.⁶³ Tarafımızca yapılan araştırmalar neticesinde böyle bir iddiayı teyit edecek bir bilgi/belgeye rastlanamamıştır. Sadece müellifin *Salaman ve Absal* adlı eserinde temsili bir hikâye anlatılır. Hikâyenin özeti şudur : “Bir zamanlar hayatında şehir görmemiş bir Kürt, dağdan şehre iner. Şehrin gürültü patırtısını görür. Şehir kalabalıktır. Biri sağa biri sola gider; biri dükkâna girer, biri çıkar; biri, bir şey satma derdinde iken bir diğeri başka bir şey alma derdindedir. Zavallı Kürt bu kalabalığı görünce korkar, eğer bir alamet bir gösterge tayin etmezse kaybolacağını düşünür. Bunun üzerine ayağına bir kabak bağlar. Dolaştıktan sonra yorulur. Bir ağacın altında uyur. Onu tanıyan yaramaz biri, gider onun ayağına bağlı ipi çözer, kendi ayağına bağlar ve onun yanında uyur. Zavallı Kürt, uyanınca kabağı başka bir ayağa bağlı görür ve sinirlenerek: “Bre adam kalk! Sen kimsin, ben kimim? Sen ben isen ben kimim? Ben sen isem sen kimsin?” diye sorar. Bu hikâyeyi anlattıktan sonra Mollâ Câmî, şöyle münacatta bulunur: “Allah’ım! İşte ben de o avare ve sermayesiz Kürd’üm. Bütün Kürtlerden

⁵⁹ Mollâ Câmî ile sadece isim benzerliğini taşımaktadır.

⁶⁰ Abdurrahman el-Ensârî, *Tuhfetu’l-Muhibbîn ve’l-Ashab fî Marifet mâ li’l-Medineyyîn mine’l-Ensâb*, Tunus, 1970, 150, 363.

⁶¹ Kehhâle, *Mu’cemu’l-Müellifîn*, Şam, 1993, IV, 99.

⁶² Muhsin Macit, “Mollâ Câmî’nin Osmanlı Edebiyatına Tesiri”, *Erdem*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, Sayı: 20, Ocak 1991, VII, 519-529.

⁶³ Müfit Yüksel, *İslamsız Kürdistan Hayali ve Ortadoğu*, İstanbul, 2015, 137, 169. Müfit Yüksel, “Tarihimizde Kürt Mutasavvıflar”, *Yeni Şafak Gazetesi*, 18.02.2012.

daha hor ve hakirim. Fazıl ve kereminden bu Kürt'ün haline bir düzen ver. Lütfunla tortusunu durult!"⁶⁴

Siyâk ve sibâka bakıldığında bilgi vermekten çok bir münacat olduğu anlaşılan hikâyede geçen sözler dışında söz konusu iddiayı teyit edecek başka herhangi bir bilgi veya bulguya rastlanmadı. Sadece hikâyede geçen *Allah'im! İşte ben de o avare ve sermayesiz Kürd'üm*, sözünden hareketle bu kanıya varmak doğru olmayabilir. Çünkü başka bir kasidesinde bu sözlerle çelişen ifadeleri de bulunmaktadır. Nitekim bir şiirinde peygamberimizi güzel sıfatlarla betimlerken şöyle demektedir.

فہم رازش نکنم او عربی من عجمی لافِ مہرش چہ زنم او قریشی من حبشی

O'nun (Peygamberimizin) sırlarını anlamıyorum. O Arap'tır, ben Acem'im.

*Mühründen sana ne söyleyeyim. O Kureyşî'dir, ben Habeşî'yim.*⁶⁵

İşte bu şiirde geçen *Habeşî'yim*, sözünden hareketle Câmî'nin Habeşi olduğu iddiası doğru olmadığı gibi yukarıdaki hikâyeden hareketle O'nun Kürt olduğu iddiası da doğru değildir.

Böylesi tarihte ün salmış kişilerin kendi milletine nispet etme tutumu, bu iddiayı ortaya atanlarla sınırlı değildir. Nitekim Mollâ Câmî'nin hayran olduğu Mevlânâ Celaleddin er-Rûmî için de söylediği aşağıdaki beyitten dolayı onun Türk olduğu iddia edilmiştir.⁶⁶

بیگانه مگیرید مرا زین کویم در کوی شما خانه خود می جویم

دشمن نیم ارچند کہ دشمن رویم اصلم ترکست اگرچہ ہندی گویم

"Beni yabancı addetmeyiniz, ben bu mahalledenim. Sizin mahallenizde evimi arıyorum.

⁶⁴ Câmî, *Salaman ve Absal*, (Çev. Abdülvehhab Tarzî), İstanbul, 1985, 3-4.

⁶⁵ Haşim Rıza, *Divân-i Kamil-i Câmî*, 724.

⁶⁶ İsa Çelik, "Mesnevî-i Manevî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2005, Yıl: 6, Sayı: 14, 662.

Her ne kadar düşman görünüyorsam da düşman değilim. Her ne kadar Hintçe söylüyorsam da aslım Türk'tür"⁶⁷

Oysaki burada Hintçe konuşulmamaktadır aksine Farsça şiirler söylenmektedir. Başka bir ifade ile Mevlanâ aslen Türk olmadığı gibi Hintçe de konuşmamaktadır. Kast edilen tamamen mecaz anlamdır. Yani görünür ile gerçek asla aynı değildir. Nitekim bazen dost görünümlü düşmanlar olduğu gibi düşman görünümlü dostlar da olabilmektedir. Kaldı ki bu beyitle yüzde yüz çelişen bir beyit de var. Yukarıdaki beyti gerçek anlamda kabul etmemiz halinde aşağıdaki beyti de mecaz anlam yerine gerçek anlamda kabul etmemiz gerekecektir.

تو ماه ترکی و من اگر ترک نیستم دانم من این قدر که به ترکی است آب سو

*Sen ay yüzlü bir Türk'sün, ben her ne kadar Türk değilsem de şu kadarını bilirim Türkçe de "su" âb demektir.*⁶⁸ Bu beyitten de önceki beyitte olduğu gibi Mevlânâ, muhatabı ile iletişim kurabileceği ortak özelliklerin var olduğunu ifade etmek istemektedir.

1.1.6.2. Mezhebi Açısından Sahiplenme Çabaları

Câmî'nin önemli bir kişiliğe sahip olması nedeniyle milliyeti sahiplenildiği gibi mezhebî olarak da sahiplenilmeye çalışıldığı gözükmektedir. Bu daha erken dönemde başlamıştı. Nitekim Câmî'nin Sünnî mezhebe bağlılığı kesin olmasına rağmen, Şia araştırmacılarının böyle bir dehayı kendilerinden göstermek için yoğun bir çaba içerisine girdikleri müşahede edilmektedir.⁶⁹ Hatta Mollâ Câmî'nin aslında Şîî olduğu ama takiyye yapıp kendisinin Sünnî olarak gösterdiğini iddia edenler dahi vardır.⁷⁰ Bu iddia sahipleri Câmî'nin bazı beyitlerini ve Ehl-i Beyt hakkında söylediklerini cımbızlayarak iddialarına delil olarak getirmişlerdir. Bunlardan ilki şu beyittir:

پنجه ور کن اسداللهی را پوست بر کن دو سه روباهی را

⁶⁷ Şefik Can, *Rubâiler: Mevlânâ'nın Rubâileri*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001, Rubâî No: 1496.

⁶⁸ Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr*, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı, Eskişehir, 1992, II, Rubâî No:93 (XCIII); Lars Johanson, "Rumî ve Türk Şiirinin Doğuşu" Çev. Kudret Savaş, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. I, sayı, 8, 244.

⁶⁹ Necîb Mâyil Herevî, "Câmî ve Şia Mezhebindeki Şeyhler", *Fasılname-i Ferhengistan-i Zebân ve Edeb-i Fârisî*, Yıl:1, Sayı: 2, Bahar, hş. 1375, 66-70.

⁷⁰ Haşim Rıza, *Dîvân-i Kamil-i Câmî (Mukaddime kısmı)*, 193.

*Allah aslanın pençelerini güçlendir. İki üç tilkinin derisini yüz.*⁷¹

Cımbızlanmış bir beyit olarak nitelememizin nedeni bu beytin önceki üç beytin sırasıyla Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'la alakalı olmasıdır:

بدران پرده هر زندیقي	رده بگشا ز رخ صدیقي
زن به فرق سر هر خیره سري	دره عدل ز دست عمري
ریز بر کشت وفا باراني ⁷²	خوي فشان کن ز حیا عثمانی

Sıddık'ın yüzündeki perdeyi aç. Her zındığın perdesini parçala

Ömer'in eli ile adalet dönemini her küstahın tepesine vur.

*Osman'ın hayâsından ter saç. Vefanın dönüşüne yağmur yağdır.*⁷³

Yukarıdaki beyitten de anlaşılacağı üzere, onların iddia ettikleri gibi ilk üç halifeye yergi değil aksine onlara övgü vardır. Şia tarafından yanlış yorumlanan Câmî'nin bir diğer şiiri şudur:

دشمن خصم بد خصال ویم	دوستدار رسول و آل ویم
رخت من از دکان ایشان است	جوهر من ز کان ایشان است
گشت روشن چراغ من زان زیت	همچو سلمان شدم ز اهل البیت
کان منهم و لا أخاف اللوم	انا مولی لهم و مولی القوم
لا یخافون لومة اللائم	مست عشقند عاشقان دائم
کی ز کید منافقان ترسم	چون بود عشق صادقان درسم
رسم معروف اهل عرفان است	این نه رفض است محض ایمان است
رفض فرض است بر ذکی و غبی ⁷⁴	رفض اگر هست حب آل نبی

Peygamberin ve ehlinin seveniyim, hasletlerine düşman olanların düşmanyım.

Cevherim onların çeşmesindedir. Eşyalarım onların dükkânlarındandır.

Selman gibi ben de onların ehl-i beytindenim. Çerağım o yağ sayesinde yanıyor.

Onların azâtlı kölesiyim, bir kavmin azâtlı kölesi de artık onlardan olur kınamalardan da korkmam.

⁷¹ Hacı Şeyh Abbas Kumî, *Meşahir-i Danişmendân-i İslam*, III, 129.

⁷² Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, (Tsh. Ağa Murtaza- Müderris Geylânî, Kitâpfurûş-i Sa'dî), Tahran, hş. 1337, 455.

⁷³ Câmî, *İyilerin Tespihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, 46.

⁷⁴ Kumî, *Meşahir-i Danişmendân-i İslam*, III, 130.

*Çünkü âşıklar sürekli aşkta mest olurlar, kınayıcının kınamasından korkmazlar. Der-
sim, sadıkların aşkı olunca münafıkların hilelerinden niye korkayım?*

Bu sevgi Rafizîlik değil aksine saf imandır. Ehl-i irfanın süre gelen adetleridir.

Ehl-i nebiyi sevmek Rafizîlik ise Rafizî olmak zeki-ahmak herkese farz olur.

Bu beyit de iddia edildiği gibi Şia'ya mensup olduğu için değil, aksine Pey-
gamberimizin sevdiklerini sevmemiz gerektiği konusunu içermektedir. Nitekim ilk be-
yitten bu anlaşıldığı gibi beytin hemen arkasında zikrettiği ve İmam Şafî'ye nispet
edilen *eğer Ehl-i beyti sevmek Rafizîlik ise dünya âlem bilsin ki ben Rafizî'yim*,⁷⁵ sö-
züne göndermede bulunarak şöyle der:

ز اجتهاد قويم اوست قوي	شافعي آن که سنت نبوي
گفت در طی شعر سحر آيين	به زبان فصیح و لفظ متين
يا تولا به خاندان بتول	گر بود رفض حب آل رسول
که شدم من ز غير رفض بري	گو گوا باش آدمي و پري
رفع من رفض و مابقي خفض است	کيش من رفض و دين من رفض است

Nebevî sünnet ki sağlam içtihadıyla güçlü olan o Şafî,

Sihir gibi büyüülü şiirler arasında fasih bir dil ve sağlam bir lafızla demiş ki

Resul ehlini sevmek veya Betül ailesine intisap etmek onları sevmek Rafizîlik ise

De ki: insan ve cinler şahit olsun ki ben Rafizîlikten başka her şeyden beriyim.

*Çünkü(bu anlamda) ben Rafizî'yim ve dinim de Rafizîliktir. Yücelttiğim her şey Ra-
fiz'dir geri kalan aşağıdır.*⁷⁶

Kaldı ki bu beyitlerden sonra Mollâ Câmî, çok açık ve net bir biçimde Rafizîleri
tenkit etmektedir.⁷⁷ Sekr hali galip geldiğinde herhangi bir mezhebe hatta herhangi bir
dine bağlı olmadığını söylemektedir. Yalnız bu türden sözleri sekr/sahv hali olarak

⁷⁵ İmam Şafî'nin tam sözü şöyledir:

يا راکبا قف بالمحصب من منى	واهتف بقاعد خيفها والناهض
سحرا إذا فاض الحجيج إلى منى	فيضا كملتطم الفرات الفاض
إن كان رفضا حب آل محمد	فليشهد النقلان أني رافضي

İmam Şafî, *Divânu 'l-İmâmi 'ş-Şafî*, (Haz. Muhammed İbrahim Selim), Kahire, Tsz., 89.

⁷⁶ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 146.

⁷⁷ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 146,147, 148, 149, 151. Ayrıca Molla Câmî'nin polemikleri kısmında geleceğinden burada fazla üzerinde durulmamıştır.

telakki edildiğinden tenkit edilmemiştir. Nitekim bazı şiiirlerinde şöyle dediği rivayet edilir:

گویند که جامیا چه داری مذهب سد شکر که سگ سنی وخر شیعه نیم

“Bana, Câmî! Hangi mezheptensin? diye sorarlar ben de yüzlerce şükürler olsun ki Sünnîlerin köpeği ve Şiiilerin eşeği değilim (derim),”⁷⁸ dediği rivayet edilir.

Sekr halinde dine aykırı gibi görünen ama aşkın yoğunluk hali olarak telakki edilen sözlerinden bazıları şunlardır:

چو مرا مذهب و ملت همه شد در سد کارت چه زلمت چه کنم دعوی مذهب

دی ترک عشقش مذهب گرفتم چون دیدم آن رخ گشتم ز مذهب

Dinim ve milletim hepsi senin yolunda gittiğinden, ben ne diye mezhep ve millettten bahsedeyim.

*Daha önce aşkını bırakmayı din edinmişim ama onun güzel yüzünü görünce dinden vazgeçtim.*⁷⁹

برفت عقل و دل و دین و ماند جان تنها چون آن غریب که ماند از کاروان تنها

*Kafileden geri kalan o yabancı gibi aşk yolunda akıl, kalp ve din gitmiş, sadece ruh kalmıştır.*⁸⁰

İtikadi açıdan yapılan kasdi sahiplenmelerin yanında bazen yanlışlıkla ait olmadığı ameli mezheplere de isnat edilmiştir. Örneğin itikatta Eş‘arî amelde Hanefî mezhebine mensup olan Câmî’nin kimi eserlerde Şafîî mezhebine bağlı olduğu kaydedilmektedir⁸¹. Kanaatimizce bu bilgi de yanlıştır. Çünkü hem Hanefî bir aileden geliyor olması⁸² hem başka kaynaklarda kendisinin Hanefî mezhebine bağlı olduğuna

⁷⁸ Kumî, *Meşahir-i Danışmendân-i İslam*, III, 130.

⁷⁹ Câmî, *Divânî-Câmî*, (Tsh.Muhammed Ruşen), Tahran, hş.1390, 120; Nasreddin (Arslan) el-Mardinî el Kercuşî el-İlûzi, *Şerh-u Elfazi Divâni Mevlana Abdurrahman el-Câmî*, (Özel kütüphanemizde mevcuttur henüz yayımlanmamıştır.) h. 1425, I, 187.

⁸⁰ Arslan, *Şerh-u Elfazi Divâni Mevlana Abdurrahman el-Câmî*, I,64

⁸¹ Ömer Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, *DİA*, 2005, XXX, 96; Şamil Öçal, “Mutlak Hakikat ve Diğerleri-Mollâ Câmî’de Tasavvuf Felsefesi-”, *Tasavvuf*, Ankara,1999, 84.

⁸² Çelebi, *Mollâ Câmî*, 14; Süleyman Uludağ, “Câmî” *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*. 26-28 Mayıs 2014. Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, Eskişehir, 2014, 267-280.

dair bilgilerin yer alması⁸³ ve Hanefî fıkıh kaynaklarında kendisine Hanefî fıkıh için delil olarak atıflarda bulunuluyor olması⁸⁴ Mollâ Câmî'nin amelde Hanefî mezhebine müntesip olduğunu göstermektedir. Mollâ Câmî'nin Şafî mezhebine mensup olduğu sonucuna varanlar ise, büyük ihtimalle Mollâ Câmî'nin itikatta Eş'arî mezhebine bağlı olmasından hareketle böyle bir çıkarsamada bulunmuşlardır. Oysaki itikatta Eş'arî ekolüne bağlı olması fıkıhta da -her ne kadar Şafî mezhebine bağlı olanların çoğu itikadî mezhepte Eş'arî olsalar da- bu mezhebe bağlı olmasını gerektirmez. Mollâ Câmî aslında hiçbir mezhebe bağlılıkta mutaassıp değildir. Mutaassıp olmayışında onun iyi bir analitik anlayışa sahip olması, ilahi aşkı benimsemesindeki samimiyeti ve aşkını sürekli vurgulaması yatmaktadır. İlahi aşkını sık sık vurgulaması sayesinde İbn Arabî'ye yöneltile eleştirilerden kısmen kurtulmayı başarabilmiştir.

1.2. ESERLERİ

Mollâ Câmî'nin eserlerini konularına göre başlıklandırmak mümkün değildir. Çünkü birçok kitabında birden fazla konuya değinmiştir. Bu nedenle biz de onun eserlerini Farsça, Arapça, Farsça-Arapça ve ona isnat edilen eserler olarak dört temel başlık altında toplamayı uygun gördük.

1.2.1. FARŞÇA ESERLERİ

1. Risâle-i Kebir der Muammâ/Hilye-i Helel: Muammâ sanatının⁸⁵ kaide ve kurallarından bahseden bir eserdir. Eser, nesir biçiminde yazılmıştır. Aslında bu eser, Şerafeddin Ali Yezidî'nin kaleme aldığı *Halel-i Matraz der Muammâ* ve *Leğaz* kitabın özeti şeklindedir.⁸⁶ Eser şu cümle bitmektedir:

⁸³ Câmî, *Nefehatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, (Mukaddime Kısmı), eş-Şuunu'l-Fenniye li Mektebet-i Şeyhi'l-Ezher, Kahire, 1989; Ağa Murtaza- Müderris Geylânî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, (Mukaddime Kısmı), 10; Haşim Rıza, *Divânı Kamil-i Câmî*, (Mukaddime kısmı), 191.

⁸⁴ İbn Abidin Muhammed Emin, *Reddu'l-Muhtar alâ ed-Durri'l-Muhtâr*, *Şerh-i Tenviri'l-Ebsâr*, Alemi'l-Kutub, Thk. Adil Ahmed el-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvez, Riyad, 2003, II,41.

⁸⁵ Lügatte "Örtülü, gizli ve kapalı" gibi anlamlara gelen amâ (عمى) kökünden oluşturulan ve ta'miye masdarından ism-i mef'ûl olan Muammâ (المعمى) terim olarak mesaj gizleme ve tahlil yöntemleriyle klasik Arap ve Fars içine ad gizlenmiş beyit ve kıtaları ifade etmektedir. Bkz. İsmail Durmuş, "Muamma", *DİA*, 2005, XXX, 320.

⁸⁶ Haşim Rıza, *Divânı Kamil-i Câmî* (Mukaddime kısmı), 292.

تمام شد تسويد اين بياض وترشيح اين رياض بر دست متجوع جام تلخكامي عبد الرحمن بن احمد

جامي لسنة ست وخمسين وثمان مئة⁸⁷

2. Risâle-i Mutavassıt der Muammâ/Muhtasarı der Beyan-ı Kavâidi Muammâ: Yaklaşık 35 sayfadan oluşan bu eser de Muammâ ilmi ile alakalıdır. Metin ile şerh arasında bir niteliğe sahiptir.⁸⁸

3. Risâle-i Sağır der Muammâ: Bu eser Sultan Hüseyin Bahadırhan adına kaleme alınmıştır. Eser, *Risâle-i Kebir der Muammâ* adlı eserin özeti mâhiyetindedir. Eser, aşağıdaki beyitle başlamaktadır:

بنام آنکه از ذات او اسما بود پیدا چو اسما از معما
معنائیست عالم که آنچه خواهی در او پیدا است اسما الهی

İsimlerin muammadan ortaya çıktığı gibi zâtından çıkan Allah'ın adıyla

*Âlem bir muammadır. İstedığın bütün ilahi isimler ondan açığa çıkmaktadır.*⁸⁹

Mollâ Câmî, muammâ sanatıyla ilgili yazdığı bu üç eseri ile muamma ilmini geliştirip olgunlaştıran kişi olmuştur.

4. Şevâhidü'n-Nübüvve: Kelam ilmi konularından olan nübüvvet kısmını ele alan Farsça bir eserdir. *Nefehât* adlı eserin birinci cildi niteliğindedir.⁹⁰ Eserde Peygamberimizin mucizelerinden bahsetmektedir. Bu eserin Türkçe dört çevirisi bulunmaktadır. 16. yy'da Türkçeye çeviri yapan şahıslar şunlardır: Lâmi'î Çelebi, Senâ'î Ahî-zâde Abdulhalim ve İbrahim İbn Hızır es-Sirozî'dir.⁹¹ Bu dört çeviri ile ilgili bitmiş ve devam etmekte olan doktora tezleri vardır. Bu çevirilerden ilki, *Lami'î Çe-*

⁸⁷ Ağa Murtaza- Müderris Geylânî, *Mesnevi-yi Heft Evreng (Mukaddime kısmı)*, 21.

⁸⁸ Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*, Tsh. William C. Chittick, *Müessesese-i Mutalat û Tahkikat-i Ferhengi*, Tahran, hş. 1370, 20.

⁸⁹ Geylânî, *Mesnevi-yi Heft Evreng (Mukaddime kısmı)*, 21- 22.

⁹⁰ Haşim Rıza, *Divânı Kamil-i Câmî (Mukaddime kısmı)*, 293.

⁹¹ Erdem Can Öztürk, "Mollâ Câmî'den Kaynaklarda Zikredilmeyen Bir Tercüme: İbrahim İbn Hızır es-Sirozî'nin 'Alâ'imü'n-Nübüvve'si'", *Sûfî Araştırmaları*, Sayı: 11, VI, Manisa, 2015, 15-30.

lebi'nin Şevâhidü'n-Nübüvve Tercümesi adlı tez çalışmasıdır. Ayrıca bu çalışma basılmıştır.⁹² *Şevâhidü'n-Nübüvve*, Hz. Peygamber'in mucizelerini konu edinmesi açısından inanç ile doğrudan ilişkilidir. Bundan ötürü bu kitabın *Şevâhidü'n-Nübüvve li't-Takviyeti'l-Yakîni'l-Fütüvve* olarak adlandırılması halinde daha doğru olacağı⁹³ ifade edilmiştir. Bu eser kelam ilminin önemli bir konusunu teşkil eden peygamberlik ile ilgili olduğundan Nübüvvet bölümünde temel kaynaklardan biri olarak ondan istifade edilmiştir.

5. Nefehâtü'l-Üns min Hazarati'l-Kuds: *Şevâhidü'n-Nübüvve* adlı eserin devamı niteliğinde olan bu eser, süfilerin tabakâtı mâhiyetindedir. 770 erkek mutasavvıf ile 34 kadın mutsavvıftan bahsetmektedir. Tasavvuf terimleri olan veli-velayet, sûfî-tasavvuf ve arif-marifet, kerâmet, mucize, tevhit ve mertebeleri gibi kavramları açıklayarak başlar. Bahsettiği ilk kişi Ebu Haşim es-Sûfî⁹⁴ iken son kişi İmreetun Farisiye (Farisî kadın) dir.⁹⁵

Daha sonraları öğrencisi Abdulgafur el-Lârî tarafından ilavelerde bulunan bu eser, Türkçe, Arapça, Fransızca ve İngilizceye çevrilmiştir.⁹⁶ Nübüvvet bahsinde bu eserden de yararlanılacaktır.

6. Lucetu'l-Esrâr: Emir Hüsrev Dihlevî'nin *Deryây-ı Ebrâr* adlı kasidesine yazdığı yüz beyitlik bir naziredir. Eserin ilk beyti şudur:

کنگر ایوان شه کر کاخ کیوان بر تراست زان بسی قوت به دیوار حصار دین دراست

Gücünü din duvarından aldığından Şahın eyvanında dış dış yapılan o çıkıntılar Zühal yıldızının köşkünden daha yüksektir.

Aşağıdaki beyit de eserin son beytini oluşturmaktadır.

سال تاریخش اگر فرخ نویسم دور نیست زانکه سال دولت تاریخ او فروخ فراست

⁹² Bkz. Erdem Can Öztürk, *Lami'î Çelebi'nin Şevâhidü'n-Nübüvve Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*, Gece, Ankara, 2015.

⁹³ Geylânî, *Mesnevi-yi Heft Evreng (Mukaddime kısmı)*, 20

⁹⁴ Câmî, *Nefahatu'l-üns nin Hadarâti'l Kudüs*, Haz. Mehdî Tevhîdî Pür, Kitapfurûşî Mahmûdî, hk. 1337, 31.

⁹⁵ Câmî, *Nefahatu'l-üns nin Hadarâti'l Kudüs*, 634.

⁹⁶ İbrahim Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul, 2009, 25.

Eğer yazım tarihini فرخ (ferruh)⁹⁷ yazarsam doğrudur. Çünkü onun devlet tarihi de فروخ (ferruh)tur. Bu eser, Erzurum kadı vekili Ahmet Raşit tarafından yine manzum olarak Türkçeye çevrilmiştir.⁹⁸ Son olarak M. Ali Özkan tarafından *Sırlar Denizi Lüccetü'l-Esrar* adıyla 2016 yılında şerh ve tercüme edilmiştir.⁹⁹

7. Risâle-i Tarik-i Sûfiyân: Eserin pek çok ismi bulunmaktadır. Bu isimlerden birkaçı şöyledir: *Serrişte-i Tarîk-i Hâcegân*, *Risâle der Tarik-i Hâcegan*, *Risâle-i Pas-i Enfas*, *Risâle-i Tariki Teveccüh-i Hâcehâ*, *Risâle-i der Şerâit-i Zikir*, *Risâle-i Serrişte*, *Nuriyye*, *Nakşibendiyye* olarak da adlandırılan bu eser tasavvufla alakalıdır. Özellikle Nakşibendi tarikatının öğretilerini konu edinmektedir.

سر رشتی دولت ای برادر بکف آر وین عمر گرامی بخسارت مگذار

*Kardeş! Devletin ipinden tut; bu değerli ömrü zararla geçirme.*¹⁰⁰ beytiyle başlayan eser,

جمله سر خواص و سر عوام گفته شد، و السلام و الإکرام

*Cümle havâs ve avâmın üzerine selam ve saygı söylendi.*¹⁰¹ Beytiyle de bitmektedir.

8. Bahâristân: Sadi ŞîRâzî'nin (ö.1291) Gülistan'ına nazire olarak yazılmış bir eserdir. Türkçe ve Avrupa dillerine de çevrilmiş olan bu eser, sekiz bahçeden/bölümden oluşmaktadır. Birinci bahçe; sofilerin örnek davranışları ve sözleri, ikinci bahçe; hikmet ve hikâyeler, üçüncü bahçe; yönetim usulleri ve idarecilerin davranışları, dördüncü bahçe; cömertlik ve cömertler, beşinci bahçe; aşk ve âşıklerle ilgili bilgi ve hikâyeler, altıncı bahçe; latifeler, yedinci bahçe; şiir ve bazı şâirler hakkında bilgiler sekizinci bahçe ise hayvanların dilinden hikâyelerin konularını içermektedir.¹⁰² Eser,

⁹⁷ Ebced hesabına göre ف 80, ر 200, خ harfi de 300'e tekabül eder ki bu üçünün toplamı 880 yapar ve bu da miladi olarak 1475-1476 yılına karşılık gelmektedir.

⁹⁸ Ahmed Raşid, *Tercüme-i Manzume-i Lüccetu'l-Esrar*, İstanbul, h. 1315, 7, 27; Mehmet Atalay, "Câmî'nin Lüccetü'l-Esrar adlı kasidesi ve Erzurum Kadı Vekili Ahmed Raşid'in Manzum Tercümesi", *Atatürk Üniv. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 24, Erzurum, 2004, 23-45.

⁹⁹ Câmî, *Sırlar Denizi Lüccetü'l-Esrâr*, Çev. M. Ali Özkan, Semerkand, İstanbul, 2016.

¹⁰⁰ Câmî, *Serrişte-i Tariki Hâcegân*, Tsh. Abdulhay Habibi, Encümen-i Câmî, Kabil 1964, 12.

¹⁰¹ Câmî, *Serrişte-i Tariki Hâcegân*, 17; Seyyid Celaleddin Aştîyânî, Mollâ Câmî, *Nakdu'n-Nusûs ft Şerh-i Nakşi'l-Fusûs (Mukaddime kısmı)*, Tsh. William C. Chittick, Tahran, hş. 1370, 19.

¹⁰² Bu bölüm tezkire mahiyetindedir.

hem nesir hem nazım karışık yazılardan müteşekkildir, şiirle başlar ve şiirle bitmektedir.¹⁰³

9. Risâle der İlm-i Kâfiye: *Muhtesar-i Vâfi be Kavâid-i İlm-i Kavâfi* olarak da anılan bu eser, kafiye ilmi ile alakalıdır. Eser, Şemseddin Kays Râzî'nin *Mu'cem fî Meâyiri Eş'arî'l-Acem* adlı eserin özeti mâhiyetindedir.

10. Risâle-i Mûsiki: Safiyyeddin el-Urmevî (ö.1294), İbn Sînâ (ö.1037) ve Abdülkâdir Merâğî'nin (ö.1435) etkisinde kalarak yazdığı bu eser müzikoloji ile ilgilidir.

"بعد از ترنم به نعمات سپاس خداوندی، که شعبه دانان مقامات بنگی را امید بر آوازۀ نوید لطایف انعام
وافضال اوست....."

sözyle başlayan bu eser,

"این است بیان آن چه از اصول و فروع این فن میسر شد و تیسر ذلک الاتمام فی غرة رجب المرجب
سنة تسعين وثمانمأة."

cümlesiyle de bitmektedir.¹⁰⁴

Bu eser de yabancı-yerli pek çok yazar ve şâirlerin dikkatini çekmiştir. Eser, Rauf Yekta tarafından Türkçeye çevrilmiştir.¹⁰⁵ Ahmet Çakır'ın¹⁰⁶ ve Kubilay Kolkırık'ın¹⁰⁷ eser üzerine birer makale çalışması vardır. Söz konusu eser, Balidirev tarafından Rusçaya çevrilmiş, Beleyef tarafından da şerh edilmiştir.¹⁰⁸

11. Risâle-i Munşeat/Rukaât: Bu eser, Câmî'nin bazı önemli şahsiyetlerle yazıştığı mektuplardan oluşmaktadır. Bu yazışmalar arasında Fatih Sultan Mehmet ve

¹⁰³ Câmî, Bahâristân, Tsh. İsmail Hakimi, Tahran, hş.1366; Câmî, Bahâristân, Akçağ, Çev.Adnan Karaismailoğlu, Ankara, 2004.

¹⁰⁴ Seyyid Celaleddin Aştîyânî, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs, (Mukaddime kısmı)*, 21.

¹⁰⁵ Çelebi, *Mollâ Câmî*, 65.

¹⁰⁶ Ahmet Çakır, "Abdurrahman Nureddin el-Camî'de Diziler", *EKEV*, Yıl: 7, Sayı: 17, Güz 2003.

¹⁰⁷ Kubilay Kolkırık, "Mollâ Câmî ve Mûsiki Risâlesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, 4, 2013, 137-147.

¹⁰⁸ Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, 51.

oğlu II. Bâyezid'e yazdığı mektuplar da vardır. Fatih Sultan Mehmet'e yazdığı mektup,

طاب ریاک ای نسیم شمال قم وسر نحو قیلة الآمال
نفس از بوی صدق مشکین کن راه اخلاص رفتن آیین کن

Ey kuzey rüzgârı! Ne hoş kokular getiriyorsun. Haydi kalk! Arzuların kıblesi olan yöne doğru git!

Nefesine ihlas kokularını karıştır; hep samimiyet yolundan giderek hedefe var.

beytiyle başlar,

ثم اوجز مخافة الابرام واختمم بالسلام والاکرام

*Sonra sonlandırmak korkusuyla kısa kesiyorum; selam ve hürmetlerimde bitiriyorum.*¹⁰⁹

beytiyle son bulmaktadır. Dikkat edilirse selam ve ikramla bitirilen bu eser, *Risâle-i Tarik-i Sûfiyan* adlı eserle aynı sözlerle bitirilmiştir.

II. Bâyezid'e yazdığı mektup “عارفه ای که ملازمان حضرت پادشاه دین پناه.” cümlesiyle başlanan bu eser,

کف شه همچو خورشید در افشان به فرق خاکیان بادا زرافشان

*Padişahın eli güneş gibi açıktır; şu farkla ki dünyalı altın yaymaktadır.*¹¹⁰ beyitiyle bitirilmiştir.

12. Risâle fi'l- Arûz: Arûz ilmiyle ilgili olan bu eseri, ilk olarak Ahmet Safi Seyit Osmanlıca olarak şerh etmiştir. Bu şerh 1851'de İstanbul'da yayımlanmıştır.¹¹¹ Eserin yazma nüshaları İran, Hindistan, Rusya ve Türkiye'deki kütüphanelerde mevcuttur.¹¹²

¹⁰⁹ Câmî, *Nâme'hâ ve Munşeât-i Câmî*, Tahran, 1378, 273-274.

¹¹⁰ Câmî, *Nâme'hâ ve Munşeât-i Câmî*, 269-270.

¹¹¹ Ahmed Safi Seyyid, *Şerhü'l-Aruz*, İstanbul, 1851.

¹¹² Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, 48.

13. Divân: Bu eser;

بسم الله الرحمن الرحيم هست صلاى سر خوان كريم

خوان كرم كرده كريم آشكار گوید بسم الله دستى بيار

Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla Salat kerim olan elçinin üzerine olsun.

*O kerim olan elçi keremini açıklayıp, başladığın her şeye bismillah getir, dedi.*¹¹³ beyitiyle başlar.

ای زده دم ز سبك روحى خویش انت والله ثقيل وثقيل

با وجود تو كم است از پشه ای در ترازى گران جانی پیل

Kendi ruhunun hafifliğinden nefes alıp veren vallahi sen ağırsın ağır.

*Tartıda senin varlığından filin canı daha hafif kalır.*¹¹⁴ beytiyle son bulur.

Bu eser üzerine farklı dillerde yapılmış çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalardan bir tanesi de Van'da uzun süre medrese eğitimi veren Nasrettin Arslan tarafından klasik usul ile yazılmış iki ciltlik bir şerhi bulunmaktadır. Ancak eser, henüz yayımlanmamıştır. Şerh önce kelimelerin anlamını açıklar daha sonra *Divân*'daki beytin anlamını izah eder.¹¹⁵

Bu eser üzerine Almanca ve Rusça çalışmalar da vardır. Nitekim Alman şâiri Röchert, *Câmî Divân*'ının büyük bir bölümünü Almancaya çevirmiştir. Aynı şekilde Rus şâirleri, tarafından *Divân*'ın büyük bir bölümü Rusçaya çevrilmiştir.¹¹⁶

14. Celâu'r-Rûh: Eser 130 beyitten oluşmaktadır. Eser hakkında Mihyar Alevî Mukaddeme ile Müslim Recebi tarafından *Öğretim Edebiyatı Açısından Şîniye Kasidesi (Celâu'r-Rûh)ni İnceleme* adı altında bir makale çalışması mevcuttur.¹¹⁷

15. Levâih: Bu eser, içerik olarak *Şerh-i Rubaiyyât* ve diğer bazı eserleri gibi irfan- tasavvufî konuları ihtiva edip üslup olarak onlardan ayrılmaktadır. Çünkü eser,

¹¹³ *Câmî, Divân*, (Tsh. Muhammed Rüşen), Tahran, hş.1390, 1.

¹¹⁴ *Câmî, Divân*, 806.

¹¹⁵ Arslan, *Şerh-u Elfazi Divânî Mevlana Abdurrahman el-Câmî*, Van, h. 1425, (Henüz yayımlanmamıştır, özel kütüphanemizde mevcuttur.)

¹¹⁶ Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, 32.

¹¹⁷ Mihyar Alevî Mukaddem -Müslim Recebi, "Öğretim Edebiyatı Açısından Şîniye Kasidesi (Celâu'r-Rûh)ni İnceleme", *Öğretim Edebiyatı İncelemesi*, Yıl: 5, Sayı: 19, Güz, hş. 1392, 165-198.

Şerh-i Rubaiyyât gibi önce şiir sonra onun açıklamasıyla işlenmemiş, aksine önce nesirle bazı açıklamalarda bulunulmuş sonra bu yazılanları özetleyen bazı şiirlerle bitirilmiş. Eser, *ای کز غمش افتاده چاکت بکفن* .
آلوده مکن ضمیر پاکت بسخن
 چون لال توان بود درو گر پس از این لب بگشائی به نطق خاکت بدهن

Ey gamı çukura kefenle beraber düşen adam! Temiz kalbini sözlerle kirlletme

*Bundan böyle dilsizler gibi dudaklarını çek, dilini ağzına göm ve kapa onu.*¹¹⁸

rübaisiyle tamamlanmaktadır.

16. Makamat-i Şeyhu'l-İslam/Menâkıb-ı Hoca Abdullah Ensârî: Bu eser, Hoca Abdullah Ensârî Herevî'nin (ö.1089) sözlerini derleyen bir eserdir. Eser, Farsça yazılmış olmasına rağmen Arapça giriş yapılmış ve yine Arapça sonlandırılmıştır.¹¹⁹

17. Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr: Bu eser, Ebû Hâmid Ferîdeddin Muhammed b. Ebî Bekir İbrâhîm-i Nîsâbüri'nin (ö.1221) bir kasidesinin 29 beytini şerh eder. Konusu vahdet-i vücûddur. Attâr'ın Mollâ Câmî tarafından şerh edilen ilk beyti

dir. ای روی در کشیده بیبازار آمده خلقی بدین طلسم گرفتار آمده

*Ey yüzünü örterek bazara gelen yarattıkları bu tılsımla müptela kılmışsın.*¹²⁰

Eserin girişi ise şu şekildedir: *بسم الله... الحمد لله....*

ای پاک تو منزه او هر پاکی قدوسی تو مقدس از ادراکی

*Her şeyden pak ve münezze olan Allah! Tüm idrak ve kavrayışlardan da mukaddes-sin.*¹²¹

¹¹⁸ Câmî, *Levâih*, 110.

¹¹⁹ Câmî, *Makamat-i Şeyhu'l İslam Hazret-i Hâce Abdullah Ensârî Herevî*, Tsh. Fikri Selçûkî Herevî, Encümen-i Câmî, Kâbil, hk.1343, I,45.

¹²⁰ Şeyh Ferîdu'd-din Ebu Hamid, Muhammed, b. Ebubekir, İbrahim b. İshak Attâr Nişaburi, *Divân-i Kasaid ve Ğezâliyât*, (Tsh. Said Nefisi), Tahran, hş. 1319, 44

¹²¹ Câmî, *Şerh-i Kaside-i Attâr*, Tsh. Said Nefisî, Tahran, hş. 1319, 407.

لیکن چون این مصانع مصنوع حقست پس مآل جمیع محامد بحق باشد والی اللہ..... Eser, cümlesiyle biter.¹²²

18. Şerh-i Hadîsi'l-Amâ/Şerh-u Hadis-i Ebu Rizin el-Ukaylî: Bu eser Peygamberimiz'in şu hadisine yapılmış bir şerhtir: Bir gün Ebu Rizin Peygamberimiz'e sorar: Ey Allah'ın resulü! Allah, yarattıkları yaratmadan önce neredeydi? Peygamber: O, A'ma'da idi. A'ma'nın ne altında ne de üstünde hava vardı. Arş'ını da suyun üzerine inşa etti, diye cevap verir.¹²³ Müellifin söz konusu eseri, bu hadise vahdet-i vücûd anlayışına göre şerh yaptığı bir eserdir.

ای پاک زحیز ومبراز مکان خالی زتونی درون و بیرون جهان

Ey yer ve mekândan pak ve Müberra olan Allah! Âlemin içi ve dışı sensiz değildir.
beytiyle başlanan kitap

Eserin sonu ise; هر حرف خطا که جسته باشد ز قلم شوئید به آب عفو یاران کرم

*Kerem dostu olan insanlar! Kalemden meydana gelen her bir harf hatasını, Bağışlama suyu ile yıkayınız,*¹²⁴ beytiyle bitirilmiştir.

19. Şerh-i Mîmiyye-i Hamriyye-i Fâriziyye (Levâmi'): Bu eser de vahdet-i vücûd ile ilgilidir. Müellif bu eserine, " سبحان من جميل ليس لوجهه نقاب الا نور ولا لجماله " cümlesi ile başlar ve;

بی دعوی فضل جامی و لاف هنر در سلک بیان کشید این عقد گهر

آن لحظه که شد تمام آورد بدر تاریخ مه و سال وی از شهر صفر

Fazilet ve sanat iddiası olmaksızın Câmî, bu cevherleri beyan ipine dizmiştir.

*Kitap tamamlandığında ay ve yıl tarihini, 125 شهر صفر (safer ayından) çıkart.*¹²⁶

¹²² Attâr, *Divân-i Kasaid ve Ğezâliyât*, 451.

¹²³ İbn Maceh, 13; Mukaddime, 5109.

¹²⁴ Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fi Şerh-i Nakşi'l-Fusûs (Mukaddime kısmı)*, Tsh. William C. Chittick, Tahran, hş. 1370, 27.

¹²⁵ شهر صفر kelimesinde geçen harflerin toplamı Ebced hesabına göre hicri olarak 875 (1470/1471) yapar ki bu tarih eserin bitiriliş tarihidir.

¹²⁶ Câmî, *Levâmi' Şerh-i Hamır*, İstanbul, h. 1309, 189.

dörtlülüğü ile de sonlandırır. Eser, 2016'da Litera yayıncılığı tarafından *Aşk ve Şaraba Dâir* başlığı ile yayımlanmıştır.¹²⁷

20. Şerh-i Ba'zî ez Kasîde-i Tâiyye-i Fâriziyye. Câmî, bu eserde İbn Farız'ın *Nazmu's-Sulûk* adlı eserinden yaklaşık 75 beyti alır ve bunları beşer Altışar Farsça beyitlerle şerh eder. Eser,

پکا خوداوندی که صفحات کاینات نام‌سپاس وستایش اوست.....

sözüyle başlayıp

هر خسته دل اختیار یاری کرده است ما را ز میان همه مختار تویی

Her hasta gönül bir dost seçmiştir. Biz ise tüm bunlar arasında seni seçmişiz.

beytiyle sonlanmaktadır.¹²⁸

21. Risâle der Şerh-i Rubâiyyât: Bu eser Câmî'nin kendi rubâilerine yazdığı şerhten oluşmaktadır. Eser önce rubâî ile başlar daha sonra nesirle onun izahı yapılır. Levaih adlı eserinde ise bu yöntemin aksini uygular. Müellif esere,

حمدا لا اله هو بالحمد حقیق در بحر نوالش هوه ذرات غریق

نا کرده ز محض فضل توفیق رفیق نسپرده طریق شکر او هیچ رفیق

Hamd ve senaya gerçekten layık olan Allah'a hamd olsun O'nun nimet denizinde bütün zerratlar boğulmuştur.

Salt fazlı olmadan kimse başaramadığı gibi şükür yolunda da kimse eşlik edemez, rubâisiyle giriş yapar,

جامی که نه مرد خانقاهست ونه دیر نی با خبر از وقفه نه آگاه ز سیر

هم فاتحه هم خاتمه اش جمله توی فافتح بالخیر رب واختم بالخیر

Câmî ne kilise ne dergâh adamıdır. Ne gitmekten ne de durmaktan haberdardır.

¹²⁷ Câmî, *Aşk ve Şaraba Dâir Levâmî*, (Çev. Tâhiru'l-Mevlevî (Olgun), Haz. Halil Karabulut), İstanbul, 2016.

¹²⁸ Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fi Şerh-i Nakşi'l-Fusûs (Aştîyânî'ye ait Mukaddime kısmı)*, 24.

*Onun Fatıha ve hatimesi sensin. Allah'ım! Hayırla aç hayır ile bitir, dörtlüğü ile eserini bitirir.*¹²⁹

Mollâ Câmî, Şerh-i Rubâiyyât, Levâih, Levâmi', Eşia'tu'l-Lemeât, Şerh-u Fusûsu'l-Hikem ve Nakdu'n-Nusûs adlı eserlerinde vahdet-i vücûdu çok başarılı bir üslupla işlemektedir. Eser, Litera yayıncılığı tarafından *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dair Şerh-i Rubâiyyât* adıyla İstanbul'da 2014 yılında yayımlanmıştır.¹³⁰

22. Risâle-i Şerh-i Beyt-i Hüsrev-i Dihlevî: Bu eser, Emir Hüsrev Dihlevî'nin "*Mir'âtu's-Sefâ*" adlı kasidesinde geçen

بیتین شہری ماہ نوی کاصل وی از سال خاست گشت یکی ماہ بہ ده سال راست¹³¹

Fakat bazı kaynaklara göre Şiniye kasidesinde geçen

زدربای شہادت چون نہنگ «لا» بر آرد سر تیمم فرض گردد نوح را در وقت طوفانش

Şehadet denizinde "لا" mihenk taşı başını gösterince Hz. Nuh için tufan zaminında bile teyemmüm etmesi farz oldu.

beytin şerhidir.¹³² Doğrusu da budur. Çünkü el yazması kütüphanelerde de bu geçmektedir¹³³

Eserin başlangıcı: یا من لا رب غیرہ ولا الہ سواہ وفقنا لما تحبہ وترضاه

*Ya kendisinden başka rab ve ilah bulunmayan! Bizi sevdiğin ve razı olduğun işlerde muvaffak kıl.*¹³⁴

Eserin sonu: مرغ او بہ حیله شد با ما رام خاموش کہ مرغ رام را رم ندھی

¹²⁹ Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât-i Câmî*, Tsh. Mayil Herevî, Encümen-i Câmî, byy., Tsz.

¹³⁰ Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dair Şerh-i Rubâiyyât*, Çev. Tahiru'l-Mevlevi, Haz. Abdurrahman Acer, İstanbul, 2014.

¹³¹ Câmî, *Divânı Kamil-i Câmî*, der. Haşim Rıza, Pirûz, Tahran hş. 1341 (Mukaddime kısmı), 299.

¹³² Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs, (mukaddime kısmı)*, Tsh. William C. Chittick, Müesses-i Mutalat û Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, hş. 1370, 27.

¹³³ Câmî, *Şerh-i Beyt-i Hüsrev-i Dihlevî*, Milli Kütüphane Ankara, Arşiv No: 03 Gedik 18420/2, Vrk. 30.

¹³⁴ Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs, (Mukaddime kısmı)*, 27.

*Onun kuşu hile ile bize muti olmuştur; sus hile kuşunu kaçtırtmayasın.*¹³⁵

23. Risâle-i Şerh-i Beyteyn-i Mesnevî-i Mevlevî: Mevlânâ Celaleddin-i Rumî'nin Mesneviy-i Ma'nevî adlı eserinin ilk iki beytinin şerhidir. Söz konusu iki beyit ise şudur:

بشنو از نی چون حکایت میکند از جدائیهها شکایت میکند
کز نیستان تا مرا ببریده اند از نفیرم مرد وزن نالیده اند

Dinle, bu ney neler hikâyet eder, ayrılıklardan nasıl şikâyet eder.

*Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryâdımdan erkek ve kadın inlemektedir.*¹³⁶

Bu eserinde de Mollâ Câmî yine daha çok vahdet-i vücûdu işlemiştir. Bazı ibareler Nakdu'n Nusûs adlı eserindeki ibareleriyle hemen hemen aynıdır. Eser nazım ve nesirdir. Eserde dikkat çeken olay, Mollâ Câmî'nin Ney ile insanoğlunun ontolojik olarak birbirine benzediğinden bahsetmesidir. Câmî, insanı bazen kaleme; bazen de Ney'e benzetir. Aslında demek istediği kalem nasıl ki kâtip tarafından verilen komutları yazıyor ve Ney neyzen tarafından verilen üfleme sayesinde hayat buluyorsa, aynı şekilde insanoğlu da Allah tarafından üfürülen ruh sayesinde canlılık kazanmıştır.¹³⁷

24. el-Haşiyyetu'l-Kudsiyye: Tasavvuf düşüncesinin Nakşî tarikatının öğretmelerini ihtiva eden bu eserin şu ana kadar baskısına rastlanmamıştır. Eser,

تأمل در کلمات قدسیة أرباب توحید وتفکر در أنفاس متبرکة أصحاب موحد قدس الله تعالی
.....¹³⁸ diye başlar,

نه باخبر از وقفه نه آگاه از سیر نه مرد خانقاه است ونه دیر شییریyle de biter.¹³⁹

25. Eşi'atu'l-Lema'ât: Vahdet-i vücûdu konu edinen önemli bir eserdir. Özellikle mukaddimesi ontoloji işlediği için varlık açısından önem arz etmektedir. Bu eser aslında Fahreddîn Irakî'nin Sadreddîn Konevî'nin huzurunda yazdığı "Lema'at" adlı

¹³⁵ Câmî, a.g.e. 27.

¹³⁶ Rûmî, *Mesneviy-i Manevî*, Neşr-i Tulû', Tahran, hş. 1370, 3.

¹³⁷ Câmî, *Murakka-i Neynâme-i Câmî*, Merkez-i Neşr-i Danişgâhî, Tsh. Muzaffer Bahtiyar, Tahran, hş.1380, 82-83.

¹³⁸ Câmî, *el-Haşiyyetu'l-Kudsiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Arşiv No:3702, vrk.: 2.

¹³⁹ Câmî, *el-Haşiyyetu'l-Kudsiyye*, vrk.:19.

esere yazdığı bir şerhtir. Eserin başlangıcı, *لولا لمعات برق نور القدم من نحو حمى الجود* cümlesidir. Sonuç ise; *واذ قال اتممته قد بدا بما قال تاريخ اتمامه*

Müellif bu eseri tamamladım dediğinde söylerdiği kelime onun tamamlama tarihidir. beytidir.¹⁴⁰

1.2.2. ARAPÇA ESERLERİ

1. ed-Durratu'l-Fâhira: İslam düşünce dünyasını oluşturan filozofların, kelimcilerin ve mutasavvıfların düşüncelerini mukayese eden ilk eserdir. Câmî'nin tasavvuf, kelam ve felsefî yönünü çalışanlar için, bu eser önemli bir kaynaktır.¹⁴¹ Nitekim Câmî'nin kelami yönünü çalışan bizler için de aynı önemi haizdir. Bu esere ilkin, Câmî'nin kendisi haşiye yazmıştır. Bu haşiyeden kısa bir süre sonra öğrencisi Abdulgafur el-Lârî tarafında bir haşiye daha yazılmıştır. Bu eserinden öneminden ötürü daha sonraki dönemlerde farklı müellifler tarafından kaleme alınan altı haşiye ve şerh daha bulunmaktadır.¹⁴² Bu şerhlerden biri, ilim dünyasına çok önemli katkıları olan Haydarî ailesine mensup İbrahim b. Haydar b. Ahmed b. Haydar'in (ö.1744) kaleme aldığı *er-Risâletü'l-Kudsiyye et-Tâhira Şerhu'd-Durratu'l-Fâhira* adlı eserdir.¹⁴³ Diğer bir önemli şarih ise bir önceki müellifle aynı adı taşıyan ve Şehrezûr ilinde doğan İbrâhim b. Hasan el-Gorânî'dir (ö.1689). Bir önceki müelliften önce vefat eden bu müellif, *Haşiyetun alâ'd-Durratu'l-Fâhira* adlı eseri ile Câmî'nin söz konusu eserini şerh etmiştir.¹⁴⁴ *ed-Durratu'l-Fâhira* adlı eserin iki baskısı bulunmaktadır.¹⁴⁵ Bazı çalışma-

¹⁴⁰ Câmî, *Eşi'atü'l-Lema'ât*, Haydarâbâd, Tsz. 2, 170.

¹⁴¹ Allahverdiyev'in, "Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri" adlı doktora çalışması ve Şamil Öçal'ın, "Mutlak Hakikat" ve Diğerleri- Mollâ Câmî'de Tasavvuf Felsefesi" adlı makale çalışması buna örnek olarak gösterilebilir.

¹⁴² Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmî'de Varlık, Dürretü'i-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümelere ile Varlık Düşüncesine Dâir incelemeler*, Litera, İstanbul, 2016, 110-113.

¹⁴³ Tâhir Molla Abdullah el-Behrekî, *Hayatu'l-Emcâd mine'l-Ulemâi'l-Ekrâd*, İbn Hazm, 1.Baskı, Lübnan, 2015, I, 8.

¹⁴⁴ Behrekî, *Hayatu'l-Emcâd mine'l-Ulemâi'l-Ekrâd*, 4-6; Ahmet Gemi, "İnbâhu'l-Enbâh 'alâ Tahkiki İ'râbi Lâ İlâhe İllallah" Adlı Eserin Tahkiki, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, S.B.E., Erzurum, 2013, 11,30. Bu eser, Ankara Milli Kütüphane'de 06 Mil Yz A 4558/21 numara ile kayıtlıdır. Tırnavî Hoca-zâde Ali b. Ahmed tarafından istinsah edilmiştir.

¹⁴⁵ Bu iki baskı, a) Ahmed Abdurrahim es-Salih ve Ahmed Abduh Avez tarafından tahkik edilip Mektebetü's- Sekâfetu'd-Diniyye tarafından Kahire'de 2002 yılında basılan baskısı ile b) Tahminimizce bu baskıdan daha önce Kürdistanu'l-İlmiyye tarafından basılan baskıdır. Krş. Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, Kürdistanu'l-İlmiyye, Kahire, Tsz.

larda bu eserin dışında *Risaletü Tahkiki Mezhebi's-Sufiyye ve Mütekellimine ve Hü-kema* olarak başka bağımsız bir eserin var olduğu zikredilse¹⁴⁶ de bu doğru gözükmemektedir. Bahsedilen bu eserin aslında *ed-Dürretü'l-Fâhira* adlı eserin aynısı olduğu eserin içeriğinden anlaşılmaktadır. Yakın zamanda bu eser, *Molla Câmî'de Varlık (Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri İle Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler)* başlığıyla yayımlanmıştır.¹⁴⁷ Çalışmamızın ilahiyat bölümünde Câmî'nin sözkonusu eseri, temel başvuru kaynağı olacaktır.

Bu eserin yazılma sebebi kaynaklarda şöyle zikredilmektedir: Fatih Sultan Mehmet'in ordusunda kazasker olan Ali el-Fenârî, oğlu Muhyeddin el-Fenârî'ye şöyle anlatmıştır: Fatih Sultan Mehmet bir gün kendisine hakikat ilimlerinden bahseden üç grup vardır. Bunlar kelimciler, filozoflar ve mutasavvıflardır. Bu üç düşünce sistemleri arasında bir karşılaştırmanın yapılması gerekmektedir. Ali el-Fenârî; sultana, bunu yapabilecek tek kişinin Mollâ Câmî olduğunu söyleyince sultan ona çok değerli hediyelerle beraber bir elçi gönderir ve ondan bu konuda karşılaştırma yapmasını ister. Mollâ Câmî de söz konusu bu eseri kaleme alır ve sultana gönderir. Elçiye bu risâle kabul edilirse bunun devamını da getireceğini aksi takdirde boşa zaman harcanmaması gerektiğini söyler. Ancak bu haber İstanbul'a Fatih Sultan Mehmet'in ölümünden sonra ulaşır.¹⁴⁸

Bu eser, numune olarak yazıldığından bütün tartışmalı konuları kapsamamaktadır. Sadece vâcib-vücûd, Allah'ın birliği, sıfatları, sıfatlarından kudret, irâde ve kelâmı bir de vahdet-kesret meselelerini içermektedir.

Eser, ¹⁴⁹ الحمد لله الذي تجلى بذاته لذاته فتعين في باطن علمه مجالى ذاته وصفاته cümlesiyle başlar. فيجب ان يظهر بصورة قابل....تم بحمد الله تعالى ومنه العون والمنة cümlesiyle de biter.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Erdem Can Öztürk, *Lami'î Çelebi'nin Şevâhidü'n-Nübüvve Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*, 2015, 34.

¹⁴⁷ Câmî, *Molla Câmî'de Varlık (Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri İle Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler)*, Ed. Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, Litera, İstanbul, 2016.

¹⁴⁸ Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Numâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Beyrut, 1975, 159.

¹⁴⁹ Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, Thk. AhmedAbdurrahim es-Salih-Ahmed Abduh Avez, Kahire 2002, 7.

¹⁵⁰ Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, 49.

2. Risâletun Vucûdiyye: Büyük olasılıkla el yazması bir eser olduğu düşünce- siyle, *Risâlet-u Vahdeti'l-Vucûd* adı altında *Resâilu Sûfiyye Mahtûta* başlığıyla Bey- rut'ta yayımlanmıştır. İtina ile hazırlanmadığından cümleler düşük, anlam bütünlüğü olmayan bir eser görüntüsünü vermektedir.¹⁵¹ Kaldı ki bu eserin içeriği ile el yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerdeki *Risâletun Vucûdiyye* adındaki eserin içeriği bir- biriyle uyuşmamaktadır. Çünkü basılan eser daha çok vahdet-i vücûd ile ilgili iken kütüphanelerde bulunan eser ise “vücûd” tanımı, onun “mâhiyet”le ilişkisi gibi konu- lara yer vermektedir.¹⁵² Câmî'ye ait olduğu hemen hemen kesin olan nüshası, Bilal Taşkın tarafından 2015 yılında tahlil, tahkik ve tercüme edilmiştir.¹⁵³

3. Şerhu'r-Risâleti'l-Vadi'yye: Bu eser, Adud'd-dîn el-Îcî'nin Vadi' ilminde kaleme aldığı *er-Risâletü'l-Vad'iyye* adındaki eserine yapılan bir şerhtir. Eser,

هذه المشار اليه اما تلك العبارات المخصوصة تنزلت منزلة المحسوس المشاهد
başlamaktadır.

لا يريك اى لا يوقعك فى ريبة وشك تعاور اللفظ اى تناوبها بعضها مكان بعض إذ المعتبر الوضع

Cümlesiyle de biten bu eserin yurtiçi ve yurtdışındaki el yazmalı kütüphane- lere nüshaları bulunmaktadır.¹⁵⁴

Hayreddin Zirikli'nin de kendi eserinde bahsettiği¹⁵⁵ bu esere son zamanlarda Ayhan Can tarafından yüksek lisans çalışması yapılmıştır.¹⁵⁶

4. el-Fevâidu'z-Ziyâiyye: Câmî, kendi adıyla bilinen bu eseri, İbn Hacıb'in Nahiv ilmiyle alakalı meşhur *Kâfiye* adlı eserine, oğlu Yusuf için yazdığı bir şerhtir. Osmanlı medreselerinde uzun süre ders kitabı olarak okutulmuştur. Halen Doğu ve

¹⁵¹ Câmî, *Resâlu Sûfiyye Mahtûta (Risâlet-u Vahdeti'l-Vucud kısmı)*, Haz. Said Abdulfettah, Beyrut, 2007.

¹⁵² Câmî, *Risâletun Vucûdiyye*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv No: 6 Mil Yz A 8221/4, Dvd No:539. Vrk. 36.

¹⁵³ Bilal Taşkın, “Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-Vücûd Adlı Eserinin Terceme, Tahlil ve Tah- kiki”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çanakkale 2015, Sayı: 7, 73- 109.

¹⁵⁴ Bkz. Ankara Milli Kütüphanede Arşiv No: 06 Mil Yz A 4558/21; Manisa İl Kütüphanesi Arşiv No: 45 Ak Ze 5894; Aynı kütüphane Arşiv No: 45 Ak Ze 5825/6; Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, el- Mektebetu'r-Rakamiyye, 15909-4.

¹⁵⁵ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut, 2002, III, 296.

¹⁵⁶ Ayhan Can, *Abdurrahman el-Câmî'nin Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyye adlı eserinin edisyon kritiği*, Hitit Ün- v. S.B.E., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2015.

Güneydoğudaki medreselerde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Öğrenciler için bir üst seviyeye geçmede başka bir ifadeyle fakihlikten talip¹⁵⁷ olmaya geçişte bir kıstas olarak kabul edilmektedir. 46 civarında haşiyesi bulunmaktadır.¹⁵⁸ Ayrıca birçok bas-kısı yapılmıştır. Mollâ Câmî'nin Dilsel Düşüncesi bölümünde daha fazla bilgiye yer verildiği için şimdilik bu kadar malumatla yetinilmiştir.

Eser, الحمد لوليه والصلوة على نبيه وعلى آله وأصحابه المتأدين

..... اللهم اجعل خاتم أمورنا خيرا ولا تلحق بنا من تبعه شرورنا ضيرا.¹⁵⁹

5. Tefsîru'l-Kur'ân: Câmî, ömrünün sonlarına doğru bu eseri yazdığından bitirememiştir. Eser, işârî/dilbilimsel bir tefsir niteliğindedir. Bazı kaynaklarda eser, nahl suresinin 53. Ayetinin tefsiri olduğu ifade edilmiştir.¹⁶⁰ Kimi kaynaklarda ise Bakara suresinin 23. Ayetine kadar olduğu zikredilmiştir.¹⁶¹ Tarafımızca tespit edildiği kadarıyla söz konusu eser, Bakara suresinin 40. Ayetinin وإياي فارهبون cümlesine kadar tefsir edilmiştir.¹⁶² İsam İslamoğlu tarafından 1995'te sadece Fatıha suresine kadar olan kısmı tahkik edilmiştir.¹⁶³

6. Şerh-u Fusûsi'l-Hikem: Bu eser de Mühyedin-i Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserine yazılmış yüzden fazla şerhleri¹⁶⁴ arasında en önemlilerinden¹⁶⁵ biridir. Müellif kitabına,

¹⁵⁷ Liseden üniversiteye geçişe benzer bir durumu ifade etmektedir.

¹⁵⁸ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 165.

¹⁵⁹ Câmî, *Şerh-i Mollâ Câmî*, Tsh. Rıza el-Yusuf Âbadî, Nihavendî, Kum, hş. 1393, 1 ve 580.

¹⁶⁰ Çelebi, *Mollâ Câmî*, 63.

¹⁶¹ Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *DİA*, 2005, XXX, 98.

¹⁶² Câmî, *Tefsîru'l-Câmî*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Arşiv No: 15 Hk 1226/1, Müstensih, Ali b. Hüseyin Vardarî, İstinsah Yılı, 1054 (1643). Vrk., 137.

¹⁶³ Câmî, *Tefsîr-u Sureti'l-Fatıha min Tefsîr-i Mollâ Câmî*, Thk. İsam İslamoğlu, (Marmara Üniversitesi S.B.E. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 1995.

¹⁶⁴ William C. Chittick, *İslam Felsefesi Tarihi, (İbn Arabî Okulu Başlıklı Yazı)*, Edit. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman Açılım, Tercm. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2007, II, 173.

¹⁶⁵ Bu eser gibi bazı şerhler daha vardır. Örneğin; Sadreddîn Konevî (v. 673/1274), el-Fükûk fî Müstenedâti Hikemi'l-Fusûs; Müeyyedüddîn Mahmut el-Cendî (v. 691/1292), Serhu'l-Fusûs; Abdurrezzak el-Kâsânî (v. 730/1330), Serhu'l-Fusûs; Bâli Efendî, (960/ 1553), Serh-u Fusûsi'l-hikem; Abdullah Bosnevî (1054/1644), Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Menassâti Hikemi'l-Fusûs ve Abdulganî Nâblusî, Şerh-u Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs adlı şerhler, şerhler arasında en önemlileri kabul edilmektedir.

الحمد لله الذى زين خواتم قلوب أولى الهمم وختم بها باب النبوة مرة وباب الولاية الخاصة أخرى..
قال مؤلفه رحمة الله.... عبد الرحمن الجامي تجاوز الله سبحانه عن مزال اقدمه ومزالق
sözüyle başlar ve قال مؤلفه رحمة الله.... عبد الرحمن الجامي تجاوز الله سبحانه عن مزال اقدمه ومزالق
تم أقلامه غرة حمادى الأولى المنتظمة فى سلك شهور سنة ست وثمانى مائة والله أعلم تم

Kitap h.1304 Yılında Abdulğani en-Nablusî'nin *Şerh-u Cevahiri 'n-Nusûs* adlı eserinin kenarında basılmıştır.¹⁶⁶ Daha sonra 2004 yılında müstakil olarak tekrar basılmıştır.¹⁶⁷ Bu eser de kalamî ve vahdet-i vücûd gibi meseleleri ihtiva etmektedir. Bu eserde Mollâ Câmî İbn Arabî'ye yöneltilen yaklaşık dokuz husustaki eleştirilere cevap vermektedir. Bu hususlar yeri gelince ilgili yerde izah edilmeye çalışılacaktır.

1.2.3. ARAPÇA-FARŞA KARIŞIK ESERLERİ

1. Nakdü'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs: Bu eser, Muhyiddin-i Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserine yazılmış bir şerhtir. Eser,

حقیقة الحق سبحانه وتعالى لیست غیر الوجود البحت من حیث هو وجود

sözüyle de biter.¹⁶⁸ وليكن هذا آخر ما أريد إيراده فى هذا الكتاب والله هو المرجع، وإليه المآب

2. Erkan-i Hac/Risâle der Menâsiku'l-Hac: İslam'ın dört mezhebine göre hac ve umrenin rükünleri ile Peygamberimiz ve diğer sahabelerin kabirlerini anlatan sekiz bölümlük bir eserdir. Birinci bölüm, haccın öncesinde yapılması gerekenleri, şartlarını ve faziletlerini anlatır. İkinci bölüm, haccın rükünlerini içerir. Üçüncü bölüm, haccın yasaklarını kapsar. Dördüncü bölüm, haccı yerine getirme şekillerinden bahseder. Beşinci bölüm, tavafın nasıl yapılması gerektiğini söyler. Altıncı bölüm, haccın rükünlerini, sünnetlerini, dualarını ve adabını konu edinir. Yedinci bölüm, Peygamberimiz'in kabrini ziyaret etme adabını anlatır. Sekizinci bölümde ise genel olarak kabirlerin nasıl ziyaret edilmesi gerektiğinden bahseder.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Abdulğani en-Nablusî, *Şerh-u Cevahiri 'n-Nusûs*, İstanbul, h. 1304, II, 346.

¹⁶⁷ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, Tsh. Asım İbrahim el-Keyyâfî, Beyrut, 2004.

¹⁶⁸ Câmî, *Nekdu 'n-Nusûs fî Şerh-i Nekşi'l-Fusûs*, 181.

¹⁶⁹ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng, (Mukaddime Kısmı)*, 20.

4. Reşehât¹⁷⁷: Bu eserin matbusuna ya da el yazmasına ulaşılamadı. Bu kitabı ona nispet edenler, Şeyh Hüseyin b. Ali el-Kâşifi'nin (ö.1504-1505) oğlu,¹⁷⁸ Câmî'nin öğrencisi ve aynı zamanda bacanağı¹⁷⁹ olan Fahreddin Safiyeddin Ali b. Hüseyin b. Ali el-Kâşifi'nin (ö.1532-1533)¹⁸⁰ kaleme aldığı *Reşehât Aynu'l-Hayât*¹⁸¹ adlı eseriyle karıştırmış olabilirler.

5. Şerhi'n-Nikâye Muhtasaru'l-Vikaye fi'l-Fıkhi'l-Hanefi:¹⁸² Bu eserin mahtut veya matbusuna rastlanmadı. Yalnız adından da anlaşılacağı üzere bu kitap Sadru's-Şeria es-Sânî Ubeydullah b. Mesut el-Mahbûbî tarafından Hanefî fıkında kaleme alınmış "*Muhtasaru'l-Vikâye fi Mesâilî'l-Hidâye*" adlı esere yapılan bir şerhtir.

6. Haşiyetun ala Şerhi'l-Akaidi'l-Adûdiyye:¹⁸³ 104 varaktan oluşan bu ser, Ebu'l-Fazl Adüdüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar el-Îcî (1281-1355)'nin Kelam ilminde yazdığı *el-Akâidü'l-Adudiyye* adlı esere yine Eş'arî âlimlerin en önemli simalarından biri olan ve aynı zamanda Mollâ Câmî'nin çağdaşı olan Celaledin Devvânî (ö. 908/1502)'ye ait *Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye* adlı esere yazılan bir haşiyedir.¹⁸⁴

Devvânî'nin İbn Sînâ'nın *Şifâ* adlı eserine çok bağlı kalması başka bir ifade ile filozofların etkisinde kalması, eserlerinde ifrat ve tefrite düşmesi, kendini beğenmesi ve âlimlerin onun hakkında iyi düşünmemeleri gibi nedenlerle Câmî'nin onu beğenmediği görülmektedir.¹⁸⁵ Devvânî hakkında olumsuz düşünceye sahip olan Câmî'nin onun eserine şerh yazması düşük bir ihtimal olarak görülmüştür.

¹⁷⁷ Abdullatif b. Muhammed Riyâzî Zade, *Esmâu'l-Kutub*, (J mad.) Thk. Muhammed et-Tüncî, Kahire, 1975, I, 172.

¹⁷⁸ Adnan Karaismailoğlu, "Kâşifi", *DİA*, 1999, XIX, 16.

¹⁷⁹ Bkz. Kubilay Kolukıncı, "Mollâ Câmî ve Mûsikî Risâlesi", Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: IV, Sayı: 4, Yozgat, 2013, 140.

¹⁸⁰ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 53.

¹⁸¹ Hatta bu eser, babasına bile intisap edilip basılmıştır. Biz de esere rahat ulaşılması için basılmış halini kaynak gösterdik.

¹⁸² Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, II, 77; İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyetu'l-Arifin*, İstanbul, 1951, I, 532.

¹⁸³ Bu Eser, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası 19Hk 10 olarak ve *Hâşiyetü ala Şerhil-Akâidil-Adudiyye* adıyla Nûr ed-dîn Abd er-Rahmân b. Ahmed el-Câmî adına kayıtlıdır. Ayrıca, Kayseri Raşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesi 465/3 arşiv numarasıyla kayıta Mervezi el-Câmî adına kitabın başına ise *Haşiyetu Mollâ Câmî* olarak yazılmıştır.

¹⁸⁴ Bu eserin iki nüshasına ulaşıldı. Bu iki nüsha mukayese edildi. En eski nüsha, başında *Haşiyet-u Mollâ Câmî* yazılmıştır. Kapakta *Haşiyetu Câmî Mezurî* de yazılmıştır, ikinci nüshanın *Haşiyet-u Câmî Mervezi*, ilk sayfasında *Haşiyet-u Mollâ Câmî* olarak yazılmıştır. Sonunda ise *el-Haşiyetu'l-Mezriyye* olarak kayıtlıdır.

¹⁸⁵ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 75.

Ayrıca kronolojik olarak değerlendirildiğinde Devvânî'nin şerhi hakkında bazı araştırmaların verdiği tarihi bilgiler doğru ise 1499 yılında şerhini tamamladığı tespit edilmiştir.¹⁸⁶ Bu tarih de Mollâ Câmî'nin vefatından yedi yıl sonrasına tekabül etmektedir. Başka bir ifadeyle Mollâ Câmî'nin bu şerh üzerine haşiye yazması imkânsız demektir.

7. Mir'âtü'l-Mekâsıd fî Def'i'l-Mefâsid: XIX. Asrın ikinci yarısında yazılmış *Mir'âtü'l-Mekâsıd fî Def'i'l-Mefâsid* adlı eser, ılımlı bir Bektaşî olan Ahmet Rıfat Efendi (ö.1876) tarafından kaleme alınmıştır. Eser, Raşit Tanrıkulu tarafından 1999 yılında Mollâ Câmî'nin eseriymiş gibi Türkçeye tercüme edilmiştir.¹⁸⁷ Oysa söz konusu eser, aslında Ehl-i Sünnet çizgisine yakın durmakla beraber Ehl-i Beytin sevgisini öne çıkaran bir serdir. *Gerçek Bektaşilik* adıyla daha tertipli bir şekilde 2008 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır.¹⁸⁸

8. Rubailer ve İlk Gazeller: Molla Câmî adına basılan bu eser, MEB'in Şark İslam Klasikleri dizisi çerçevesinde 1989 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır. Ancak ilk beytinden¹⁸⁹ Sa'dî Şirâzî'ye ait olduğu belirlenen bu eser, çevirmen M. Nuri Gençosman tarafından da kitabın önsüzünde Sa'dî Şirâzî'ye ait olduğu belirtilmektedir.¹⁹⁰ 20.000 adet basılan bu eser, muhtemelen baskı hatasıyla yayımlanmıştır.

Müellif hemen hemen her konuda kendini yetiştirdiğini birçok dalda kaleme aldığı eserlerle ispat etmiştir. Onun düşünce dünyasının zengin olması bazı kitaplarında birden fazla konuyu işlemesine sebep olmuştur. Bu da eserlerini konularına göre tasnif etmeyi zorlaştırmıştır. Araştırmacılar, genel olarak eserlerini manzum ve mensur olarak tasnif etmişlerdir. Müellif dil olarak eserlerini Arapça ve Farsça olarak yazmasının yanında Arapça-Farsça karışık olarak da yazmıştır. Biz de eserlerini nazım ve nesir olma özellikleri yerine yazılan dile göre sınıflandırmayı uygun gördük. Arapça, Farsça, Arapça-Farsça ve Ona İsnat Edilen Eserler olmak üzere dört başlıkta tasnif ettik. Bazı eserlerine ulaşılamadı, bazı eserlerinin de kimileri tarafından karıştırılarak ona isnat edildiği tespit edildi. Bu vesile ile eserlerinin çoğu gözden geçirildi. Gerçekten de ansiklopedik bir seviyede oldukları müşahade edildi. Bunlar içerisinde kelimeler

¹⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Akâid", *DİA*, II, 216; Harun Anay, "Devvânî", *DİA*, IX, 258.

¹⁸⁷ Raşit Tanrıkulu, *Mir'âtü'l-Mekâsıd fî Def'i'l-Mefâsid*, Ankara, 1999.

¹⁸⁸ Ahmed Rıfat Efendi, *Gerçek Bektaşilik*, İstanbul, 2008.

¹⁸⁹ Câmî, *Rubailer ve İlk Gazeller*, Çev. M. Nuri Genç Osman, MEB, İstanbul, 1989, 11.

¹⁹⁰ Câmî, *Rubailer ve İlk Gazeller*, 5.

ilmi ile ilgili eserler, *ed-Durratu'l-Fâhira*; *Mesneviy-i Heft Evreng* adlı eserin birinci defteri, *Risâletun Vucûdiyye*, *Şevâhidu'n-Nübüvve* ve *Nefahâtu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, *Nakdü'n-nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs*, *Şerh-u Fusûsi'l-Hikem* adlı eserlerdir. Bu çalışmada ana kaynak olarak daha çok bu eserlerden istifade edilmiştir.

1.3. ZİHİN DÜNYASI

Câmî'nin zihin dünyası dini ve beşeri ilimlerle yeteri olgunluğa ulaştığı, kalem aldığı eserlerinden anlaşıldığı gibi bu ilimlerle ilgili terim ve kavramları eserlerinde ustaca kullanmasından da anlaşılmalıdır. Şimdi bu ilimler ile ilgili terimleri/kavramları nasıl kullandığına dair her ilimden bir iki örnek verelim.

Sarf ilmiyle ilgili beyiti.

مگو حال ماضی که هرگز نبودى یکى لحظه بر موجب امر عامل
چه جویی زافعال خود رسم صحت چو در حد معتل بود جمله داخل

Mazi fiilin sorma çünkü hiçbir zaman (Allah'in) emirlerinin gereğini yapmadın.

*Kendi fiillerinden sağlamlığı ne ararsın? Bütün fiillerin hastalıklıdır.*¹⁹¹

Molla Câmî'nin de kullandığı bu sanat ondan sonra birçok divan sahipleri tarafından kullanılmıştır. Özellikle Kürtçe divanlarda buna sık sık rastlamak mümkündür. Örneğin:

صرف کر وقتا مه صرف و نحو محو صبح و شام و ماه و سالی حیف و حیف

Sarf ilmi ömrümüzü sarf etti; Nahiv de onu mahfetti.

*Sabah-akşam, ay-yıllarca ömrümüzü aldı yazık ki ne yazık.*¹⁹²

Belagat ilmi ile ilgili beyiti.

زخوردان نه نیکوست لاف بلاغت مکن بو الفضولانه ذکر فضائل
گرفتم کند در بیان معانی کلام بدیع تو نسخ رسائل
نه آخر بمیزان دونان دوران بود سحر سبحان کم از زاز بأقل

¹⁹¹ Arslan, *Şerh-u Elfazi Divâni Mevlana Abdurrahman el-Câmî*, I, 82.

¹⁹² Mela 'Ebdulfettahê Hezroyî ve bşk. *Erbeun Menzûmât*, Haz. Zeynelabidin el-Âmedî, Söz Gazetesi, Diyarbakır, 1992, 134; Mela 'Ebdulfettahê Hezroyî, *Dîwana Fethî*, Der. Tehsin İbrahim Doskî, İstanbul, 2012, 126.

Küçük insanların belagat iddiasında bulunmaları şık durmaz. Öyleyse sen de kendi faziletlerinden bahsetme

Her ne kadar maani ilminde senin eşsiz konuşman diğer bütün risâleleri nash ettiğini var saysak bile.

Sonuçta fesahatla meşhur Sahban¹⁹³ adındaki şahsın sihri, zamanın en alçağı ölçüsüyle tartılmıyor mu? Hatta en saçma sözlerden daha aşağı olarak kabul edilmiyor mu?¹⁹⁴

Mollâ Câmî'nin vâkıf olduğu farklı alanlardaki ilmi terimleri kullanma mahareti daha sonraki divan şâirleri tarafından bir gelenek haline gelmiştir. Örneğin Melâ Nezîrê Bedewî divanında şöyle diyor:

Çi isti'ar ketî bendê hemamê de esed bêt der

Bi lefz û me'neyek taze li teşpîhek pilindar im.

Nasıl bir istiare ki ağa düşmüş buna karşılık aslan hamamdan dışarı çıkmıştır.

Yeni bir lafız ve anlam ile bir teşpihi avlamayı bekleyen değnek gibiyim.¹⁹⁵

Münazara ilmi ile ilgili beyiti.

ز آداب أهل کرم بحث کردی ولی نیست دأب تو جز منع سائل

Sen her ne kadar kerem ehli olanların ahlakını arıyor olsan da soru soranı azarlama dışında bir karaktere sahip değilsin.¹⁹⁶ Mollâ Câmî, münazara ilminin kendisinden doğduğu ve kelam ilminin benimsediği cedel yöntemini sevmese de münazara ilmin amacı olan ahlak, adap gibi tasavvufun da çok önemseydiği ilkeleri “(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde tartış.¹⁹⁷ ayeti gereğince benimsemektedir.

¹⁹³ VIII. Yüzyılın başlarında câhiliye döneminde vefat etmiş Vâil kabilesine mensup ünlü bir hatip ve şairdir. Hz. Peygamber zamanında müslüman olmakla beraber onunla görüşme imkânı bulamadığı için muhadramûndan addedilir. “Sahbân'dan daha fasihtir, belîğdir veya hatiptir” sözü bir deyim olarak kullanılmaktadır. Muâviye'nin valiliği ve halifeliği dönemlerinde onun katında büyük bir üne ve değere sahip olan Sahbân, Şam'da ikamet etmiştir. Bkz. İsmail Durmuş - Mustafa Öz, “Sahbân el-Vâil”, *DİA*, 2008, XXXV, 511-512.

¹⁹⁴ Arslan, *Şerh-u Elfazi Divâni Mevlana Abdurrahman el-Câmî*, I, 83.

¹⁹⁵ Mela Nezîrê Bedewî, *Dîwana Dahî*, Haz. Tehsin İbrahim Doskî, İstanbul, 2012, 83.

¹⁹⁶ Arslan, *Şerh-u Elfazi Divâni Mevlana Abdurrahman el-Câmî*, I, 84.

¹⁹⁷ Nahl, 16/125.

Mantık ilmi ile ilgili beyiti.

ز منطق مزن نطق کاندر دو گیتی نشد حل ز إشکال تو هیچ مشکل
مبین نگشت از حدود رسومش نه أجناس عالی نه أنواع سافل

*Mantık ilminden bahsetme, çünkü bu ilim, her iki dünyada da hiçbir soruna çözüm bulamamıştır. Çünkü ne hadleri resmlerinden bellidir. Ne üst cinsleri alt cinslerinden ayırır ne de alt türleri üst türlerinden bellidir.*¹⁹⁸

Nahiv ilmiyle ilgili beyiti.

ای سهی قد که عمر تو أكثر گشنه مصروف نحو و تصریفست
نیست این جنیس نکته بر تو نهان که ألف لام بهر تعریفست

*Ey selvi boylum, ömrünün çoğunu nahiv ve sarfta harcadın. Bu tür nüktelere yabancı değilsin. Çünkü elif lam tarif içindir.*¹⁹⁹

Molla Câmî bu terimleri biraz daha ileri götürerek bunları hikâyeleştirir. Bu hikâyenin özeti de şöyledir: Bir gün nahivci, avâmdan biri ve sûfi kendi aralarında aynı anlama gelebilecek şeyleri birbirinden farklı ve kendi ibarelerine göre tartışılar. Nahivci avâm arasında “کان” nin bazen tam ve nakıs kullanıldığını söyledi. Tam olan, isimden pay alır ama haberi gelmez dedi. Nakıs olan ise hem isim alır hem haber alır.²⁰⁰ Amî olan kişi buna itiraz etti ve senin söylediğin yanlıştır. Durum tam tersinden ibarettir. Yani nakıs olan kişi hiçbir şeyden haberi olmaz, buna mukabil tam olan kişi haberdar olur. Çünkü haber tam olmanın delili iken bilgisizlik noksanlığın ve yolu kaybetmenin göstergesidir. İrfan ve bilgi sahibi insanlara göre nasıl olur da tam nakıs olur, nakıs tam olur? Sûfi de uzak bir köşede insanlarla sohbetini kesmiş oturuyordu. Konuşmaya başlayıp hakikati delerek dedi ki: Nahivcinin dediği güzel nüktenin manası şöyledir. Kâmil ve tam olan o kimsedir ki Allah’ın Hak isminde gark olandır. Hakkın ismini sürekli görür ve masivadan haberi yoktur. Nakıs olan ise bunun tam tersidir. Yani masivadan haberi var ama hak isminden haberi yoktur. İşte burada üç

¹⁹⁸ Arslan, *Şerh-u Elfazi Divâni Mevlana Abdurrahman el-Câmî*, I, 84.

¹⁹⁹ Câmî, *Divân-ı Câmî*, Tsh. Muhammed Ruşen, Tahran hş. 1390, 791.

²⁰⁰ Nahivdeki bu konu için bkz. Câmî, *Şerh-i Mollâ Câmî*, 676-677. Krş. Câmî, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, Salah Bilici Kitapevi, Tsz. İstanbul, 369-371.

kişi konuşuyordu ama sadece bir şey söyleniyordu. Burada kimsenin şüphesi yoktur. Herkes kendi meşrebine anlam veriyordu. Bu üçü arasında yaşanan tartışmalar insanların anlayış kabiliyetlerinden kaynaklanıyordu.²⁰¹

Matematik ile ilgili beyiti.

چو نفس ترا نیست رو در ریاضت ز تحصیل علم ریاضی چه حاصل

*Nefsin seyr ve sülûka yönelmiyorsa matematik ilmini ne yapacaksın?*²⁰² Müellif burada tevriye sanatını ustaca kullanmıştır. Şöyleki riyazâtın iki anlamı vardır. Biri matematik ilmi diğeri sûfîlerin seyr ve suluklarında yaptıkları nefsi terbiye etme davranışları.²⁰³ Câmî görüldüğü üzere her ikisini de bir arada kullanmak suretiyle tevriye sanatına vakıf olduğunu ispatladığı gibi aklî bilimleri sanatına malzeme olarak kullanmadaki başarısını da kanıtlamaktadır. Ayrıca metot olarak benimsediği riyâzâta vurgu yapmaktadır.

Astronomi ile ilgili beyiti.

مبین هیئت چرخگردون که باشد نجوم شبگهی بازغ و گاه اقل
فلک را چه گیری حساب مدارج قمر را چه پرسى شمار منازل

*Yıldızları bazen görünen bazen gizlenen yörüngelere bakma. Sana ne yörüngerin medreclerine! Ay'ın konumlarını sayıp sormaktan sana ne!.*²⁰⁴

²⁰¹ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 73. Bu hikâye Mevlana Celaledn-i Rûmî'nin şu hikâyesini andırmaktadır: “Bir adam dört kişiye bir dirhem verdi. Onlardan biri (Fars olanı); “Bu parayla engür alalım” dedi. Diğeri Arap'tı, hayır, Ben engür değil ineb isterim, dedi. Onlardan bir diğeri Türk'tü “Ben ineb değil, üzüm isterim.” dedi. Rum olan sonuncusu “Bırakın bu tartışmayı! Bu para ile istafil alalım.” dedi. Derken dört kişi birbirleri ile dövüşmeye, başladılar. Çünkü isimlerin anlamından haberleri yoktu. Onlar cahilliklerinden yumraklaştılar. Çünkü bilgisizlikle dolu idiler bilgiden mahrumdular. Orada onların dilini bilen biri olsaydı onları barıştırıp onlara şöyle diyecekti: “Ben bu dirhem ile hepinizin istediğini alacağım olumsuz düşünceye kapılmadan, hile yoluna düşmeden kalbinizi bana teslim edersen bu dirhem ile istediğiniz şeylerin tümünü alacağım ve böylece dördünüz de murâdınıza ereceksiniz. Bkz.: Rûmî, *Mesnevi-i Manevî*, Neşr-i Tulû', Tahran, hş. 1370, 374-375.

²⁰² Arslan, *Şerh-u Elfazi Divâni Mevlana Abdurrahman el-Câmî*, I, 84.

²⁰³ Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 98.

²⁰⁴ Arslan, *Şerh-u Elfazi Divâni Mevlana Abdurrahman el-Câmî*, I, 85.

Câmî, astronomi alanındaki bilgisini tefsir ilminde de kullandığını görüyoruz. Nitekim o, *جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا* O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapandır.²⁰⁵ Ayetini açıklarken şöyle demektedir:

الفراش (Fıraş): Yere serilen ve üzerinde durulan döşektir. Allah'ın dünyayı döşek olarak sermesinden kasıt, karayı su üzerine döşek gibi sermesi demektir. Ayrıca sermekten dünyanın düz bir tepsi olduğu anlaşılmalıdır. Çünkü yuvarlak olan bir cisim çok fazla büyütülünce onun üzerine herhangi bir şeyi sermek mümkündür.²⁰⁶

Felsefe ile ilgili beyiti. Câmî, Fatih Sultan Mehmet için yazdığı methiye mektubunda onun felsefe ve mantığı iyi bildiğini ima ederek şunları serd etmektedir.

مشکل حکمت از کلام تو حل منطق تو بیان هر مجمل
راه مشائیان ز تو واضح نور اشراقیان ز تو لایح
بر دلت حکمت الهی تافت که رخ از ظلمت مناهی یافت

*Bilimin güçlüğü senin sözünle çözülür, senin mantığın her sorunu halleder. Meşşâîlerin yolu seninle açığa çıkar. İsrakilerin nuru seninle parlar. Yüreğine Tanrının nuru öylesine hikmetler saçmış ki, yasakların karanlığından yüz çevirmiştir.*²⁰⁷

Mutasavvıf olan Mollâ Câmî'nin benimsediği ilimlerin yanında benimsemediği ilimlerin terimlerini ödünç alması kayda değerdir.

Edebiyat sanatı ilgili beyiti.

خیال زلف و رخت در ربود جامی را چو از مسوده میبرد این غزل بیاض

*Yanağına düşen saçların ve yanağının hayali bu gazelleri müsveddeden temize çekinde Câmî'ye suikast düzenlemiş*²⁰⁸

İyi bir edip olan Mollâ Câmî'nin edebiyat terimlerini kullanması şaşırtıcı değildir.

Kelam ilmiyle ilgili beyiti.

جامی از مدرسه اسرار حقیقت مطلب که درین مسأله ذوقی ندهد بحث وجدل

²⁰⁵ Bakara, 2/22.

²⁰⁶ Câmî, *Tefsiru 'l-Câmî*, vrk. 80.

²⁰⁷ Câmî, *Nâme'hâ ve Munşât-i Câmî*, Tahran, 1378, 273.

²⁰⁸ Câmî, *Divânı Kamil-i Câmî*, 472.

*Ey Câmî hakikatin sırlarını medresede arama çünkü bu konuda araştırma ve tartışma metodu bir zevk vermez.*²⁰⁹

Daha sonra geleceği gibi molla Câmî itikatta Eş‘arî olsa da metotta kelamcılarının yöntemi olan cedel ve nazari benimsememektedir.

Fıkıhla ilgili beyiti.

مسکین فقیه میکند إنکار حسن دوست با او بگو که دیده جانرا جلا کند

*Zavallı fıkıhçı sevgilinin güzelliğini inkâr ediyor. Ona söyle kalp gözünü parlatsın.*²¹⁰

Molla Câmî gibi bazı divan şâirleri de bazı ilim dallarındaki terimleri şiirlerinde kullansalar da birçoğu onun kadar geniş bir ilim literatürüne sahip değildir. Çünkü onların kullandıkları genelde dini ilimler terimleri iken Molla Câmî'nin kullandığı ise dini ilimlerin terimleri yanın da fenni ilimlerin terimlerinde vukufiyeti olduğu görülür. Örneğin; tıpla alakalı şunları zikretmektedir:

دست بگسل از شفای او مه دستور شفاست پای یکسو نه ز قانونش که کانون شرست

*Elini İbn Sînâ'nın "Şifa"sından çek çünkü kötülüğün desturudur. Ayağını onun "Kanun"undan çek çünkü kötülüğün ocağıdır.*²¹¹

آن یکی را هوای درس علوم منطق و نحو و صرف و طب و نجوم

*Birinin de mantık, nahiv, sarf, tıp ve astronomi gibi ilimleri öğrenme arzusu vardı.*²¹²

Müellifin ilmi kişiliği yukarıda alıntıladığımız örneklerin dışında farklı alanlarda ortaya koyduğu kırktan fazla eserlerle de ortaya çıkmaktadır. Câmî'nin bu eserlerden gramerden felsefeye, müzikten matematiğe ve astronomiden kelama kadar pek çok alanda bilgi birikimine sahip olduğu görülmektedir. Bu bilgi birikimi sadece İslami ilimlerle sınırlı değildir. Tabiat ilimleri ve felsefeyi de çok iyi bildiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, Hermes (M.Ö.?), Pisagor (M.Ö. 496), Sokrates (M.Ö. 399), Hipokrat, (M.Ö. 370), Platon (M.Ö. 347), Aristoteles (M.Ö. 322), Öklit (M.Ö. 275), Calinûs (ö.

²⁰⁹ Câmî, *Divânı-Câmî*, 471.

²¹⁰ Arslan, *Şerh-u Elfazi Divâni Mevlana Abdurrahman el-Câmî*, I, 394.

²¹¹ Câmî, *Divânı-Câmî*, 36.

²¹² Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 217.

216), ve Askelînûs²¹³ gibi filozofların sözlerine atıflar yapar, bu şahsiyetlerin fikirlerini, kendi üslûbunda ustaca kullanır. Bu konuları, *Hirednâme-i İskenderi* başlığı altında Yedinci Defter/Taht anlamına gelen *Mesneviy-i Heft Evreng* adlı eserinde²¹⁴ çok başarılı bir şekilde işlemiştir.

1.3.1. ONTOLOJİK ANLAYIŞI

Câmî'nin ilmi kişiliğine değindikten sonra onun düşünce dünyasını tanımak yerinde olacaktır. Onun varlığa bakış açısı, bilgiye ait düşüncesi, estetik, etik ve dile olan yaklaşımının bilinmesi halinde onun genel olarak düşüncesi daha iyi bilinecek ve kelam ile ilgili düşüncesi hususunda sağlıklı kanaat oluşacaktır. Nitekim sûfi, filozof ve mütekellim nitelemesini hak eden Câmî'nin zihin dünyasını geniş çerçevede tanımayınca sadece belli bazı yaklaşımlarına odaklanmak onun hakkında yanlış veya eksik değerlendirmelere sebep olabilir. Bu tür yanlış değerlendirmelerin önüne geçmek için de varlık, bilgi, estetik, etik ve dil hakkındaki düşüncesine yer verilmiştir. Bunlar içerisinde Câmî'nin varlık ile ilgili düşüncesi öncelikli olarak ele alınmıştır. Çünkü Câmî varlıkla ilgili düşüncesi diğer düşüncelerinin de temelini oluşturmaktadır.

Varlık ile ilgili tartışmalar çok eskiye dayanmaktadır. Nitekim ilkçağ filozoflarının ait oldukları Milet Mektebinin temel sorunu varlık olmuştur. Bu nedenle onlara doğa filozofları denmektedir.²¹⁵ Câmî de İslam düşüncesinde doğa filozoflarına yakın bir tabir olarak varlık filozofları olarak değerlendirebileceğimiz vahdet-i vücûdu savunan filozoflardan biridir.

Vahdet-i vücûd: Deyim olarak, hak (yaratan) halkın (yaratılanın) belli bir noktadan sonra bir oluşunu, tek kaynaktan geldiğini savunan tasavvuf düşüncesidir. Hak ile halk arasında bir birlik ve bütünlük vardır. Ama hak öz bakımında sınırsız ve sonsuz olduğu için halkı (yaratılanı) bir bütün olarak kuşatmıştır bu anlamda bütün yaratılanlar O'nun özündendir.²¹⁶

²¹³ Bu şahsın kim olduğu tespit edilemedi ancak Sühreverdî el-Maktûl, onu Ağasâzimûn ve Hermes gibi elçi ve şeriat koyucu olarak nitelendirmektedir. Sühreverdî, *İşrak Felsefesi Hikmetü'l-İşrak*, Çev. Tahir Uluç, İstanbul, 2009, 27.

²¹⁴ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 930, 936, 939, 940, 943, 947, 952, 957.

²¹⁵ S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul, 1981, 112-113.

²¹⁶ İsmail Özmen, *Tasavvufa Giriş Tasavvufun Çeşitli Yönlerden Bilimsel Açıklaması*, Parşömen, 1.baskı, İstanbul, 2008, 106; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 507; Ebu'l Alâ Afifi, *Tasavvuf, İslam'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, 3.baskı, İstanbul, 2004, 168-169.

Varlıkbilim olarak da söylenen ontolojide birçok kavram tartışılmıştır. İslam dünyasında tartışılan bu terimlerden biri, ‘şey’dir. Şey kavramını Mu‘tezile epistemolojik²¹⁷ açısından ele aldığı için onlara göre mevcûd da ma‘dûm da bir şeydir. Buna mukabil Eş‘arîler ontolojik olarak bunu değerlendiklerinden sadece varolana şey derler.²¹⁸ Mollâ Câmî’ye göre şey’iyyet iki kısma ayrılır: *Subûtî* olan şeyiyyet ve *vucûdî* olan şey’iyyet. *Subûtî* olan şey’iyyet, malumatların Allah’ın ilminde sabit olması demektir. Bu da üç türe ayrılmaktadır. Birincisi: Allah’ın zâtı gibi, varlığı aynısında olması vacip şeylerdir. İkincisi: Bilgi seviyesinden somut varlık seviyesine çıkması mümkün olan şeylerdir. Üçüncüsü: Bilgi seviyesinden somut varlık seviyesine çıkması mümteni’ olan şeylerdir.²¹⁹

Câmî’nin bu tanımlama ve bölmelerinden kendisinin Mu‘tezile ve Eş‘arîler arasında bir yerde durduğu söylenebilir. Başka bir ifade ile iki ekolü de uzlaştırmaya çalıştığı düşünülebilir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi hem bilinenler hem bilinip varlığa getirilenler hem de bilinip varlığa gelmeleri mümkün olmayanları da şey kategorisine dâhil etmiştir. Onun epistemolijisi ile ontolojisi birbirinden çok kopuk olduklarını göz önünde bulundurduğumuzda bu durumun anlaşılır bir şey olduğunu görmek mümkündür.

Kavramlar dışında varlığın kendisi felsefe, kelam ve tasavvuf açısından irdelenen bir konu olmuştur. İlkçağ filozofları bunun üzerinde çok detaylı bir şekilde tartışmışlardır. Kimisi varlığın varlığından şüphe etmez iken ki bu düşüncede olanlara “Realist” denir, kimisi de şüphe etmiştir hatta şüphesini çok ileri götürerek araç olmaktan çıkartmış amaç yapmaları sonucu varlığı cevherî olarak hiçbir gerçekliğe sahip olmadığı iddia ederek her şeyi inkâr etmiştir. Başka bir ifade ile septizmden nihilizme evrilmiştir ki bu yaklaşıma *Nihilizm* (hiççilik, inadiye)²²⁰ adı verilmiştir. Bu düşüncenin

²¹⁷ Nitekim bu anlamda “Malum”, “Şey” kavramından daha geneldir. Çünkü hem var olanları hem de bilinenleri kapsamaktadır. Ama “Şey”, sadece somut varlıklara karşılık gelmektedir. Bu manada malum belirsizlikler içerisinde en belirsiz olanıdır. Bkz. Câmî, *Şerhu’l-Câmî Alâ Fusûsi’l-Hikem*, 454.

²¹⁸ Vecihi Ahmed Abdullah, *el-Vucûdu ve’l-Adem Beyne’l-Mu‘tezile ve’l-Eş‘aira*, İskenderiyye, Tsz. 36-38.

²¹⁹ Câmî, *Teşîru’l-Câmî*, Vrk., 73.

²²⁰ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 199.

temsilcisi Gorgias (M.Ö. 375) tır. Ona göre, *hiçbir şey var değildir, var olsa bile bilinemez, bilinse bile bir başkasına aktarılamaz.*²²¹ Varlığı inkâr eden filozofların düşüncesini saçma ve abes gören Kelamcılara göre *حقائق الأشياء ثابتة Yani varlıkların hakikati kesin olarak vardır.*²²² Çünkü olmayan bir şey üzerine hüküm koymak, o hükümleri konuşmak imkânsız olmaktan öte safсата olur.²²³ Mollâ Câmî'ye ait bazen sofistlerin düşüncesini andıran beyitleri vardır. Örneğin;

کل ما فی الكون وهم أو خیال او عکوس فی المرایا او ظلال

*Kâinata var olan her şey, ya sanı ve hayaldir ve aynalardaki yansımalarıdır ya da (başka bir âlemdeki varlıkların) gölgelerdir,*²²⁴ beyti sofistlerin sözlerini çağrıştırmaktadır. Başka bir yerde buna benzer şöyle demektedir:

خدای در دو جهان هست جاودان جامی وما سواه خیال مزخرف و باطل

*İki cihan dünyasının yaratıcısı ebedidir. Onun dışında her şey hayal, saçma ve batıldır.*²²⁵

Bu iki beyitten hareketle bazıları onun varlığı inkâr ettiği iddiasında bulunmuştur.²²⁶ Oysa Molla Câmî sofistler gibi reel varlığı inkâr etmiyor. Bu sözlerden neyi kast ettiği kendisi başka bir yerde izahat getirmektedir:

سوفسطایی که از خرد بی خبراست گوید عالم خیالی اندر گذر است

آری عالم همه خیال است ولی جاوید²²⁷ در او حقیقتی جلوه گر است

*Akıldan yoksun sofist, âlemin yok olup gitmekte olan bir hayaldir, demektedir. Evet, âlemin tümü bir hayaldir ama sürekli onda bir hakikat tecelli etmektedir.*²²⁸

²²¹ Kemal Göz-Osman Mutluel, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 2011, 22-23.

²²² Ömer en-Nesefî, *Metnu 'l-Akaid*, İstanbul, Tsz., 3. Said Nursi, *Mektubat*, İstanbul, 2013, 114, 115.

²²³ İbrahim Emiroğlu, "Süfestâiyye", *DİA*, 2009, XXXVII, 468-469.

²²⁴ Câmî, *Divânı-Câmî*, 465.

²²⁵ Câmî, *Divânı-Câmî*, 463.

²²⁶ Mollâ Halil el-İs'irdî, *Tesis-u Kavâidu 'l-Akâid alâ mâ Senehe min Ehli 'z-Zâhir ve 'l-Bâtin mine 'l-Fevâid*, Thk. Vecihi Sönmez, İstanbul, 2013, 28.

²²⁷ Başka bir nüshada جاوید yerine aynı anlama gelen پیوسته kelimesi geçmektedir. Bkz. Mollâ Câmî, *Mecmuay-i Mollâ Câmî*, Asaduryân, İstanbul, h., 1309, 29.

²²⁸ Câmî, *Levâih*, 90.

Bu durumda Molla Câmî, varlığı inkâr etmemektedir. Aksine varlığın sürekli olduğu hep vurgulamaktadır. Çünkü ona göre varlığın inkârı varsayımı halinde hiçbir şey var olamaz.²²⁹ Ancak bu görünen mümkün varlık, Allah'ın varlığa olan nisbetine bakıldığında çok zayıf ve cılız addedilmekte ve gölge gibi yok hükmünde görülmektedir. Başka bir ifade ile filozof ve kelamcı akılcıların anladığı gibi varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmak şeklinde değil de zorunlu ve mümkün varlığın birliği şeklinde anlamak gerekmektedir ki buna vahdet-i vücûd denir.²³⁰

Bazılarına göre açık ve seçikliğinden ötürü tanımlanamayan *Vucûd*,²³¹ Mollâ Câmî tarafından vücûdun mâhiyetlere eklendiğinde bu ikisinden mâhiyete özgü eserlerin terettüp ettiği şeydir,²³² şeklinde tanımlanmaktadır. Filozof ve kelamcılarının genel kabul gören vücûdun bu tanımlanması yanında Câmî, başka bir eserinde dilbilimsel ve tasavvufî tanımlamalar yapmaktadır.

a) Filozof ve kelamcılarının kast ettiği masdar olan, husûl ve tahakkuk manasına gelen ve hâriçte hiçbir karşılığı olmadığı için ma'kûlât-ı sâniye²³³ kısmına giren vücûd.

b) Mutasavvıfların kullandığı ve onunla varlığı kendi zâtında olan ve diğer bütün varlıkların da kendisiyle var olduğu hakikatin kast ettikleri vücûd.²³⁴

Câmî bunun içinde harici ve zihni bütün varlık türlerini mülâhaza etmektedir. Çünkü o varlığı nihayette bir bütün olarak düşünmektedir. Diğer varlık türleri ise bu mutlak varlığın değişik yansımaları olarak kabul etmektedir. Böylece çoğu tarafından en genel cins olması ve kendisinin herhangi bir cinse sahip olamayışı sebebiyle veya kavramın zihinde canlandırılması “apaçık” bir özellik (bedîhiyyâtü't-tasavvur) olduğundan tanımlanamayan vücûd,²³⁵ Câmî'ye göre üç şekilde tanımlanmış oldu.

²²⁹ Câmî, *Risâletun Vucûdiyye*, Vrk. 36.

²³⁰ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İz, 4.baskı, İstanbul, 2015, 583; Ekrem Demirli, “Vahdet-i vücûd (وحدة الوجود)”, *DİA*, XLII, 431-435.

²³¹ Mollâ Halil el-İs'irdî, *Tesis-u Kavâidu'l-Akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtin mine'l-Fevâid*, Thk. Vecihi Sönmez, 55; Mahmut Kaya, “Vücûd”, *DİA*, XLIII, 139.

²³² Câmî, *Risâletun Vucûdiyye*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv No: 6 Mil Yz A 8221/4, Dvd No: 539. Vrk. 36.

²³³ Tür, cins ve ayırım gibi dış âlemde karşılığı olmayan akli şeylere denir. Bkz. Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, 186.

²³⁴ Câmî, *Seyr u Sülük ve Vahdet-i vücûda Dâir Levâih*, Şemseddin Sivâsî, Haz. Melek Gündüz Karacan, Litera, İstanbul, 2016,72.

²³⁵ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 339.

Varlıkla ilgili olan bir diğerk kavram mâhiyettir. Mâhiyet (المَاهِيَة), Arapçada “ma hüve” (o nedir?) bileşiginden türetilmiştir. Terim olarak bir nesnenin temel varlığını veya cevherini meydana getiren şey, nesnenin hakikati ve özü” şeklinde tanımlanmaktadır.²³⁶ Genelde “insan” gibi ta‘akkul edilenler için kullanılan mâhiyet, dışsal bir varlığa sahip ise buna hakikat, başka varlıklardan ayrılan özelliğe sahipse kendisine hüviyyet, lâzım olanların kendine yüklenmesine sahipse ona zât ve bir lafızdan çıkabilecek bir özelliğe sahipse ona medlûl denmektedir.²³⁷

Bu tanım gereği masallarda anlatılan Anka kuşunun bir mâhiyeti vardır ama bir hakikati yoktur. Çünkü bu kavramın zihinde bir karşılığı olsa da dışsal bir karşılığa sahip değildir.²³⁸

Mâhiyetin itibarlarına gelince mâhiyetin üç itibara sahip olduğu söylenmektedir:

1. Mâhiyetle birlikte hiçbir itibarın bulunmaması koşuluyla mâhiyetin itibarı. Bu bakımdan mâhiyet, ‘soyut (*mücerret*)’ ve ‘bi-şartı la şey’ ismi ile anılmaktadır. Örneğin insan mâhiyetinin onu Ahmet Mehmet gibi müşahhas kılan renk, boy, belirli bir zaman ve mekân intisabı gibi arazlar olmaksızın tasavvur edilmesi mâhiyetin bu itibar kısmına girmektedir.²³⁹
2. Mâhiyetle birlikte itibarlardan birinin bulunması koşuluyla mâhiyetin itibarı. Bu açıdan mâhiyet, ‘karışık (*mahluta*)’ ve ‘bi-şartı şey’ ile adlandırılmaktadır. Örneğin insan mâhiyetinin onu Ahmet Mehmet gibi müşahhas kılan renk, boy, belirli bir zaman ve mekân intisabı gibi arazlar olan tasavvur edilmesi mâhiyetin bu itibar kısmına girmektedir.²⁴⁰
3. Mâhiyetle birlikte itibarlardan birinin ne bulunması ne de bulunmaması koşuluyla mâhiyetin itibarı. Bu cihetle mâhiyet, ‘mutlak’ ve ‘la bi-şartı şey’ adını almaktadır. Örneğin, insan mâhiyetini, yalnızca, kendisi olması yönüyle, yani

²³⁶ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 202.

²³⁷ Cürcânî, *Mu‘cemu’t-Ta‘rifât*, 163-164.

²³⁸ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Divan, 11. Baskı, İstanbul, 2011, 36.

²³⁹ Akt. Ayşe Betül Tekin, *Tusi’nin Tecridü’l-İtikadı’ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, Marmara Üniversitesi S.B.E.(Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2013, 173. Bilal Taşkın, “Abdurrahman el-Câmî’nin Risâle fi’l-Vücûd Adlı Eserinin Terceme, Tahlil ve Tahkiki”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 80-81.

²⁴⁰ Akt. Ayşe Betül Tekin, *Tusi’nin Tecridü’l-İtikadı’ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, 173. Taşkın, “Abdurrahman el-Câmî’nin Risâle fi’l-Vücûd Adlı Eserinin Terceme, Tahlil ve Tahkiki”, 80-81.

yalnızca “canlı ve düşünür” olmayı ifade etmesi yönüyle tasavvur etmek gibi.²⁴¹

Câmî'nin daha sonra geleceği gibi küllî tabii meselesinde tartıştığı Tûsî, bunlardan ikisine yani *bi-şartı la şey* olan itibar ile la *bi-şartı şey* itibarına değinmektedir. Birinci itibar dikkate alındığında *ma'kûlât-ı sâniye* kısmına girdiğini ikinci itibarın dikkate alınması halinde ise dışarda var olan küllî tabii kısmına girdiğini ifade etmektedir.²⁴²

Varlığın var oluşunu kabul eden Câmî, varlık- mâhiyet ilişkisine değinir. Vücûd ve mâhiyetin birbirini gerektirmesinin izahı şöyledir: mâhiyet, kendisine varlık eklemeyen önce kesinlikle yoktur. Şimdi varlık da öyle olursa hiçbirinin diğeri için var olması mümkün olmayacaktır. Çünkü bir şeyin başka bir şey için var olabilmesi için kendisini var edenin var olması gerekmektedir. Dolayısıyla biri diğeri için var etmeyince ehl-i nazarın savunduğu gibi mâhiyet, varlığa maruz olmadığı gibi vahdet-i vücûdçuların savunduğu mâhiyet varlığa arız da olamaz. Böylece mâhiyet var olamaz.²⁴³ Varlık-mâhiyet ilişkisinde varlığı önceleyen Câmî'ye göre varlığın birkaç mertebesi vardır. Bunlar:

1. Gerçek Varlık (الوجود الحق): Bu varlık, bütün varlıkları yaratan ve tümünü inşa eden varlıktır.

2. Aklî Âlem (العالم العقلي): Bu varlık ilk varlık tarafından yaratılan ilk varlık türüdür. Bu âlem herhangi bir maddeye ihtiyaç duymadan var olan birkaç varlıklar bütünüdür.²⁴⁴ Bu âlem Câmî için daha sonra *Salaman ve Absal* hikâyesinde ve sudûr meselesinde geleceği gibi cisimle hiçbir irtibatı olmayan sadece mutlak varlık olan Allah'tan ilk sudûr eden âlemdir. Salt akıldan oluşan bu âlem, maddi âlemde tasarruf yetkisine sahiptir. Bu âleme hikâyede hâkim karakteri verilmiştir.

²⁴¹ Akt. Ayşe Betül Tekin, *Tusi'nin Tecridü'l-İtikadı'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, 173. Taşkın, “Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-Vücûd Adlı Eserinin Terceme, Tahlil ve Tahkiki”, 80-81.

²⁴² Nasreddin et-Tûsî, *Tecridü'l-Akâid*, Thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Marifetu'l-Câmiyye, Şâtiyye, 1996, 73-74.

²⁴³ Câmî, *Risâletun Vucûdiyye*, Vrk. 36.

²⁴⁴ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 26.

Bu düşüncesini başka bir yerde şu hadise dayandırmaktadır: *Varlıklar içerisinde ilk yaratılan akıldır.*²⁴⁵ Yalnız burada hadisin yorumlanma şekline itiraz edilmiştir. Şöyle ki: Burada kast edilen akıl ilk yaratılan olduğu şeklinde değildir. Demek istenen; akıl ilk yaratıldığında Allah onu muhatap alarak ona demiş ki: “ ‘Gel’, akıl gitmiş ‘git’ deyince akıl gitmiştir. Bunun üzerine Allah, ona: Senden daha keremli bir varlık yaratmadım çünkü seninle alır; seninle verir; seninle ödüllendirir ve seninle cezalandırırım,” buyurmuştur. Yoksa felsefecilerin, mutasavvıfların ve kelimcilerin anladıkları anlamda akıl ilk yaratılan varlık değildir.²⁴⁶

3. Nefsi Âlem (العالم النفسي): Maddeden bütünüyle ayrılmamış, az da olsa onunla temas halinde olan, akledilen zâtlardan oluşan birçok bütünü kapsayan bir âlemdir.

4. Tabii Âlemi (العالم الطبيعي): Madde elbisesini giyip cisimlere tamamıyla sirayet eden ve onlarda hareket/sükûnu sağlayan, gücü kapsayan âlemdir.²⁴⁷

Tabiat, akli önceleyen âlimlere göre küllî nefisler içerisinde bir güçtür, bütün alt ve üst doğal cisimlere sirayet eden ve onların heyula maddelerinden oluşan suretlerine etki eden bir kuvvettir. Ama keşif ehline göre bütün sûretleri etkileyen ilahi hakikate bir işarettir.²⁴⁸ Câmî birçok yerde yaptığı gibi bu meselede de bir filozof ile bir mutasavvıfı temsili bir hikâye ile tartışır ve filozofu ona mağlup ettirir. Şöyle ki bir gün bir filozof bir grup veli kulların arasına gelir, filozof cehaletinden ateş tabiatı gereği yakıcıdır. Tabiatı gereği yakıcı olan ateş nerede olursa olsun yakar, der. Velilerin gurubundan biri buna itiraz etti ve dedi iyi o zaman bana ateş getirin, ona ateş getirdiler ateşi eteğine koydu ve filozofa eline ateşin içine koymasına söyledi filozof elini ateşin içine koydu ne onun eli yandı ne de arifin eteği yandı. Bunun üzerine filozof, kendi düşüncesinden vaz geçti, mutasavvıflar gibi tabiatı hakkın musahhaar kıldığı olarak gördü.²⁴⁹

²⁴⁵ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 72; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evset*, Thk. Mahmud Tahhân, Riyad, 1985, Hds. No: 1866.

²⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû-u Fetâvâ İbn Teymiyye*, Riyad, 1995, XVIII, 336.

²⁴⁷ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 26.

²⁴⁸ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 56.

²⁴⁹ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 210.

5. Cismani Âlem (العالم الجسماني): Esîrî ve Unsûrî Âlem olmak üzere iki kısma ayrılan cismani âlemin özelliği, değişik şekillere girebilme ve farklı hallere dönüşebilme kabiliyetine ve maddenin iki zıt surete bölünmesine sahip olmasıdır. Bu iki suretten hangisi bilfiil olursa diğeri bilkuvve olur.²⁵⁰

Mollâ Câmî'ye göre İbn Arabî ve İmam Gazâlî'de olduğu gibi âlemin, şimdiki bulunduğu halden daha güzel bir şekilde olması mümkün değildir. Çünkü âlem rahman suretinde yaratılmıştır.²⁵¹

Mollâ Câmî yerin ve göğün hangisinin daha önce yaratıldığını tartıştıktan sonra iki tespitte bulunur. Birincisi, yer ve göğün altı günde yaratılması meselesinde Câmî'ye göre henüz zaman mefhumu oluşmadığından burada aslında kast edilen yedi farklı sıfatın tecelli etmesidir.²⁵²

İkincisi: Göğün aslında dokuz olduğu halde yedi katman olarak geçmesinin nedeni Allah'ın yedi sıfatı olan hayat, ilim, semî, basar, irâde, kudret ve kelam sıfatlarının buralarda gerçekleşiyor olması ve Feleku'l-Atlas ve Feleku's-Sevâbit denilen Arş ve Kürsünün kıyamette olan bitenden etkilenmediği içindir.²⁵³

Mollâ Câmî ontolojik olarak, İbn Arabî'nin kurucusu olduğu vahdet-i vücûd anlayışının etkisinde kalmıştır. Bu etkilenme, vahdet-i vücûd mevzusunda birçok kitap kaleme almasından anlaşılmaktadır. Ayrıca diğer eserlerinde de zaman zaman bu konuya atıflar yapmak suretiyle bağlı olduğu bu ekolün, müellifin zihnini çok meşgul ettiği anlaşılmaktadır. Hatta bazı konularda Ehl-i Sünnet âlimlerinin kahir ekseriyetinin görüşlerine rağmen İbn Arabî'nin muhalif görüşlerini yorumlamak veya sahiplenmek suretiyle ona olan fikirsel bağlılığı görülmektedir.²⁵⁴

Sonuç olarak Câmî her ne kadar mümkün varlığı mutlak varlığın bir gölgesi gibi görse de o asla sofistler gibi varlığı inkâr etmemektedir. Aksine varlığı değil yokluğu inkâr etmektedir. Çünkü ona göre yokluk değil varlık esastır. İbn Arabî'den aldığı

²⁵⁰ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 26.

²⁵¹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 409-410.

²⁵² Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 121.

²⁵³ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 123.

²⁵⁴ Nitekim İbn Arabî'nin *Fususul-Hikem* adlı eserine, *Şerhu'l-Füsûs* ve *Nakdu'n-Nusûs* eserleri ile hem kitabını şerh etmiş hem de ona gelen eleştirilere cevap vermiştir.

bu düşüncesini değişik kitaplarında farklı yöntemlerle izah etmeye yoğun bir çaba göstermektedir.

1.3.1.1. Vahdet-i vücûdu izah etme yöntemi

Eserlerinde açıkça vahdet-i vücûdu savunan Câmî, vahdet-i vücûd anlayışını değişik metaforlarla anlatmaya çalışmaktadır. Bunlardan bazıları aşağıya aktarılmıştır:

1. Güneş ve Ayna

Câmî'nin kullandığı ayna metaforu ona ait özgün bir metafor değildir. Çünkü ondan önce İbn Arabî sıkça kullanmıştır. Hatta İbn Arabî'den önce İmam Gazâlî tarafından da kullanılmıştır.²⁵⁵ Mutasavvıflara göre madde, bitki, hayvanlar ve insanlar Allah'ın isim ve sıfatlarını yansıtan aynalardır. Allah en güzel şekilde zâtı, sıfatları, isimler ve fiilleri ile insan-ı kâmilde ve Hz. Muhammed'de tecelli etmiştir. Dolayısıyla bütün varlıklar kâbiliyyet, mükemmeliyyet, istitaât ve imkânlar ölçüsünde Allah'ın varlığını, cemâlini ve kemâlini aksederler. Bu nedenle de bir bütün olarak âleme varlık aynası anlamında *mir'ât-i vücûd* derler.²⁵⁶

Ayna, İbn Arabî'nin sistematik temellerini attığı vahdet-i vücûd düşüncesinin içerdiği birçok sorunun çözümünde ve bu çözümün ifadesinde çok önemli bir konuma sahiptir. Çünkü İbn Arabî, ayna metaforu ile Allah-âlem ilişkini açıkladığı gibi insan-ı kâmil ve Allah ile kul arasında ilahi mesajların gidip geldiği kalbi de açıklamaktadır.²⁵⁷ Onun sadık takipçisi ve şarihi konumundaki Mollâ Câmî de onun izinden giderek vahdet-i vücûd anlayışını izah etmek için sık sık bu metaforu kullanmaktadır. Câmî'nin kullandığı ayna metaforu, diğer metaforlara nazaran en sık kullandığı metafordur. Örneğin *ed-Durratu'l-Fâhira* adlı eserinde şöyle açıklamalarda bulunur:

Birçok ayna düşünün, bunların her biri birbirinden küçüklük-büyükük, uzunluk-kısalık, düzgünlük-eğrilik gibi hususlarda farklı olsun. Bunlarda görünen o tek varlık bu aynalar adedince farklı olacaktır ama bu çokluk onlarda görünen o varlığın birliğine herhangi bir hâlel getirmemektedir.²⁵⁸

²⁵⁵ Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan, İstanbul, 2007, 109-112.

²⁵⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 336.

²⁵⁷ Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin el-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut, Tsz., 48-49; 61-62;

²⁵⁸ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 259.

Ona göre mümkün varlıklar Allah'ın zâtının, sıfatlarının ve isimlerinin yansıdığı varlıklardır.²⁵⁹ Kendi kabiliyetine göre onu yansıtır. Öyleyse bütün varlıklar birer ayna gibi görülebilir. Bu aynalarda görülen duyusal ve akli olgunluklardır. Allah'ın sıfatlarının ve isimlerinin suretleri olarak bilinmeli, hatta bütün kâinat da bir ayna olarak görülmelidir. Bu aynada Allah'ın isim ve sıfatları ile beraber görülecektir.

Aynada görülen tecelli Mollâ Câmî'ye göre üç kısma ayrılır:

a) Zâtın Tecellisi: Buna Allah'ın Hz. Musa ve Hz. Peygamber'e gösterdiği tecelli şeklini örnek verir. Birinde tecelli esnasında kul kendinden geçerken, diğerinde kul mutlak varlıkla bir olur. İkincisi sadece Peygamberimize has bir durumdur.²⁶⁰

b) Sıfatların Tecellisi: Bu da bazen celal sıfatları ile bazen de cemal sıfatları ile tecelli eder. Bundan mevsufun da değiştiği anlamı çıkarılmamalıdır. Bu varlıklardaki istidâta göre bazen cemal bezen de celal sıfatları tecelli etmektedir.²⁶¹

c) Fiillerin Tecellisi: Bunun göstergesi kulların fiillerini görmezlikten gelme, hayır ve şerri insanlara isnat etmeme ve ilahi fiilleri görmekten başka bir şeyle meşgul olmamadır.²⁶² Bu tecelli süreklidir. Çünkü Allah bir suretle iki kere tecelli etmez. Bu durumda yaratılış süreklidir ve yenilenmektedir.²⁶³ Nitekim Allah buyuruyor ki: *Ak-sine onlar yeniden yaratılmaktadır.*²⁶⁴ Kelamcılar, özellikle Ehl-i Sünnet âlimlerinden Eş'arî âlimleri bunu arazlar üzerinden izah etmeye çalışmaktadırlar çünkü onlara göre arazlar iki zamanda kalamaz başka bir ifade ile araz sürekli yenilenmektedir, sadece bir zaman için var olabilirler. Aynı şekilde araz sadece bir mekâna tutunabilirler. İşte iki zamanda ve iki mekânda var olamayan bu arazlar sürekli varlığa gelip giderler diğer bir deyişle sürekli yaratılırlar.²⁶⁵ Câmî ise, İbn Arabî gibi tecelli üzerinden açıklamaya çalışmaktadır.²⁶⁶ Ancak Câmî ve İbn Arabî tarafından savunulan tecellilerin sürekli ve sonsuzluğu meselesine İmam Rabbânî (ö.1624), itiraz etmektedir. Çünkü ona göre

²⁵⁹ Câmî, *Eşiatu'l-Lemaat*, Thk. Hadi Rıstegar Mukkadem Gevheri, Kum, hş.1383, 37.

²⁶⁰ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 454-455.

²⁶¹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 454-455.

²⁶² Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*, 115-116; Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 533.

²⁶³ Câmî, *Eşi'atü'l-Lema'ât*, tsz. 25-26.

²⁶⁴ Kaf, 50/15.

²⁶⁵ Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 101, 103; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, 1. Baskı Beyrut, 2003, II, 374.

²⁶⁶ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 454-455.

ilâhînin tecellileri şuhûn ve itibarlardan ayrılmış değildir. Bunlardan ayrı olan tecellilerin olduğu düşünülemez. Onun anlatmak istediği şey, yani bu şuhûd makamı, ister sıfatlı olsun, ister sıfatsız olsun hiçbir tecellilerin bulunmadığı bir şeydir. Çünkü bu makamda herhangi bir tecelliden söz etmek mümkün değildir. Çünkü “Tecelli” demek bir şeyin ikinci veya üçüncü veya... sonsuz olan mertebelerde görünmesi demektir. Şuhûd makamında ise, İmam Rabbânî’ye göre uzaklık, uzunluk gibi herhangi bir mertebe olmadığından bu tür iddialarda bulunmak doğru değildir.²⁶⁷ İmam Rabbânî’nin Câmî ve İbn Arabî tarafından savunulan tecellilerin sürekliliğine itiraz etmesinin temelinde onun vahdet-i vücûd yerine vahdet-i şuhûd’u alternatif olarak önermesi yatmaktadır²⁶⁸

Câmî, daha sonra kendisine itiraz edilse de âlemin sürekli bir yaratılma sürecinde olduğunu ayna metaforu ile İbn Arabî gibi birçok yerde izah etmektedir. Bu metafor sadece ontolojik düşünceyi açıklamakla sınırlı değildir. Aynı zamanda dünyanın önemsizliğini vurgulamak için de bu metefordan istifade edilmektedir. Daha açık bir ifade ile Câmî, ayna metaforunu ontolojik düşüncesi için kullandığı gibi etik düşüncesini izah etmek için de kullanmaktadır.

2. Bir Sayısı:

Bu düşüncenin kökeni aslında ilk çağ filozoflarından Pitagoras’a kadar gittiğini söylemek mümkündür. Çünkü ona göre evren bir sayı uyumudur. Sayı kâinatın arkesidir (kaynağıdır). Sayılar içerisinde “bir” sayısı seri dışındadır. Diğer sayılar onların ilkesi olan “bir” ile meydana gelmektedirler. İnsanlar “bir” ile sayar, “bir” ile tefekkür eder. Aynı zamanda “bir” insan ile tanrı arasında irtibat kurar, çünkü “bir” bilen ile bilineni başka bir ifadeyle düşünen ile düşünüleni birleştirir. Erkek bir ilkeyle dişi bir ilkenin terkididir. Bu yüzden Pitagoras, sayıları domino taşlarının üstündeki gibi “bir”i gösteren noktalarda yazar. Diğer bir ifadeyle bu sayılar her sayıdaki “Bir” kadar noktalarda yazılır. Örneğin üç sayısını üç noktayla; dört sayısını dört noktayla; gösterir. Pitagoras’a göre evrendeki bütün varlıklar da tıpkı bütün sayılar gibi bir olan noktadan meydana gelmiştir. Çünkü nokta hareket ederek çizgi olmuş, iki nokta olan çizgi hareket ederek yüzey oluşmuş, üç nokta olan yüzey de hareket ederek cisim meydana gelmiştir. Sayıların kemiyet olarak değişimi keyfiyet olarak değişimi de beraberinde

²⁶⁷ İmâmı Rabbânî, *Mektûbât*, I,270.

²⁶⁸ William C. Chittick, *İslam Felsefesi Tarihi, (İbn Arabî Okulu Başlıklı Yazı)*, Edit. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leman Açılım, Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2007, II, 178.

getirir. Kâinattaki sayısal ahenk aynı zamanda müzikal uyumun da kaynağıdır ve kâinatta bizim duyamadığımız kadar müzikal ses vardır. İnsan, tanrıya yaklaşabilmesi için olabildiğince mükemmelleşmelidir.²⁶⁹

Câmî'ye göre de “Bir” sayısı bütün sayıların aslıdır. Ne kadar sayı varsa hepsi “bir” sayısından türetilmiştir. Bu “bir” sayısı hepsinde tecelli etmiştir. Örneğin iki sayısı iki tane “bir” den oluşmakta üç sayısı üç tane “bir” den meydana gelmektedir.... İşte bunun gibi bütün varlıklarda mutlak varlığın payı vardır.²⁷⁰ Bazı özellikler “bir” sayısında görülmediği için “bir”den diğer sayılar türetilmiştir. Örneğin iki çift sayısı haddi zâtında “bir” olmasına rağmen “bir”in kendisinde anlaşılammaktadır. Bu nedenle ondan diğer sayılar çoğaltılmıştır. Bu nedenle bütün sayıları aslında “bir” sayısının değişik tecellilerinden ibarettir. Sayılar olmadan “bir” sayısının hükümleri açığa çıkmaz. Böylece bir sayısı farklı sayılarda farklı bir şekilde görünmektedir.²⁷¹

Görüldüğü üzere Câmî'nin izahatı pitagorasçılarının açıklamalarına çok benzemektedir.

3. Elif: A'yânlar, değişik değişik harfler görünümünde olsalar da hepsinin aslı “elif”tir. Çünkü elif uzâtılarak çizilen bir harftir. Bu harf büküldüğünde dal harfi olur, yatay olarak çizildiğinde be, te, se.... gibi harfler olur. Dolayısıyla bütün harfler, elif harfinin farklı görünümünden ibarettir. İşte bütün a'yânlar da tek mutlak varlığın tezahürleridir.²⁷²

4. Deniz Suyu: Deniz, mutlak su olarak vardır. Belirginleşince dalga olur, köpük olur; yukarı çıkınca buhar olur; buhar sıkıştığında bulut olur, bulutlar sıkışınca yağmur olur, yağmurlar yoğunlaşınca seller olur; seller de tekrar denize dökülür. İşte hakikatte sadece deniz vardı, diğerleri onun değişik halleridirler.²⁷³ Su, vahdet-i vücût

²⁶⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, 22. Baskı, İstanbul, 2011, 30; W.K.C. Guthrie *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan, 2.Baskı, Ankara, 1999, 42-44; Orhan Hançerli-oğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul, 2000, V, 192-196. Bu düşünce Haşr suresinin 1. Ayetinde geçen *سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ*; Göklerde ve yerde olanların hepsi Allah'ı tesbih etmektedir. O, üstündür, hikmet sahibidir ve Teğabun suresinin 1. Ayetinde geçen: *سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ*. Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'ı tesbih eder. Gibi ayetleri çağrıştırmaktadır.

²⁷⁰ Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât-i Câmî*, Tsh. Mayil Herevî, Encümen-i Câmî, Tsz. 59; Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, Tsh.55, 153.

²⁷¹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 151-152.

²⁷² Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât-i Câmî*, 58.

²⁷³ Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât-i Câmî*, 55.

düşüncesini benimsemiş birçok kişi tarafından kullanılmaktadır. Örneğin Mollâ Câmî'den çok etkilenen Şeyh Ahmed-i Cezirî de bu anlamda şöyle demektedir:

یکه دریا تو بزبان قنچ چه موج و چه حباب د اصلدا کو حمی آفه چه آف و چه جمده

*Şunu iyi bil ki deniz birdir. Dalgaları ile köpükleri arasında herhangi bir fark yoktur. Tüm bunlar aslında sudur. İster sıvı ister donmuş su olsun.*²⁷⁴

Câmî, birçok konuda yaptığı gibi adı geçen metafor ile izah etmeye çalıştığı görüşünü daha anlaşılır kılmak amacıyla temsili bir hikâyeye başvurmuştur: “Bir zamanlar balıklar bir araya gelip kendi kendilerine demişler ki: Uzun zamandır insanlar suyun var olduğunu söyler. Bizim hayatımızın da sudan ibaret olduğunu savunuyorlar ama biz bu “su” denen şeyi görmedik ki? İçlerinden güngörmüş biri şöyle der: Falan denizde bir balık varmış, kendisi gâyet bilgin ve aynı zamanda suyu görmüş olan biridir. Onun yanına gidelim, bize suyun ne olduğunu söylesin. Böylece yola çıkıp bahsettikleri balığa ulaşırlar. Kendisinden suyu göstermesini isterler. Onların bu isteklerine karşılık balık, bir şartla kendilerine suyu göstereceğini söyler, şartının ne olduğunu sorunca da balık onlara, Siz de bana sudan başka bir şeyi gösterin ben de size suyu göstereyim, der.²⁷⁵ Mollâ Câmî bu suda kalındığı sürece suyu tanımanın ve onu gerçek anlamda idrak etmenin zor olduğunu farkındadır. Bu nedenle başka bir yerde yine deniz- balık meselesini tekrar bir kurguyla ele alır ama bu sefer kurbağayı da işin için katar çünkü denizi anlamak için mutlaka onun zıttı olan karayı görmek gerekmektedir. Onu da ancak karayı gören birinden duymaları gerekmektedir:

“Bir kurbağanın denizin kıyısında yuvası vardı bu kurbağa sürekli denizden bahsediyordu. Daima onu övüyordu. Çünkü bizim aslımız denizdir ve biz oradan geldik, diyordu. Birkaç balık onun bu öyküsünü bir şekilde dinlediler. Onlar bu denize âşık oldular. Onu görmek için can attılar. Onu aramaya koyuldular. Bakılmadık bir yer bırakmadılar. Ama bir türlü onu bulamadılar. Neredeyse umutlarını kestiler. Tesadüfen bir gün bir balıkçının ağına düştüler. Can havli ile çırpınmaya başladılar. Balıkçı

²⁷⁴ Ahmed b. Mollâ Muhammed el-Buhtî ez-Zivingî, *el-Akdu'l-Cevherî fi Şerh-i Divâni's-Şeyhi'l-Cezerî*, Tsz. 1995, 1, 217.

²⁷⁵ Câmî, *Nefâhatu'l-Üns min Hadârâti'l Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleri*, Çev. Lamiî Çelebi, Sad. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul, 2014,104-105.

onları kıyıya çıkarıp toprağa bıraktı. Onları fırlattı ve yerde kurumaya başladılar. Bazıları yarı baygın bir şekilde tekrar suya ulaşmayı başardılar. Denize varınca kurbağanın ne demek istediğini anladılar.”²⁷⁶ Hikâyeden de anlaşıldığı kadar insanlar Allah’ı hep arar dururlar. Oysaki Allah, bir ayette buyurduğu gibi insana şah damarından daha yakındır.²⁷⁷

5. Çamur ve içindeki su: Allah’ın zâtı “nasıl” ve “ne kadar”dan münezzehtir. Mutlak varlıktır. Onu bir yerde üst ve alt fark etmeksizin göstermek imkânsızdır. Mutlak varlık ve mutlak birdir. Onun birliği öyle bir birliktir ki bütün varlıklarda vardır ama aynı zamanda bütün varlıklardan da beridir. O taalluk ettiği varlıkların sınırları kayıtları dışındadır. O kayıt ağıyla avlanamadığı gibi mutlaklık kaydıyla da kayıtlanamaz. O, çamurdaki su gibi hem kendi kendine mukayyettir hem kendi kendisiyle mutlaktır. Nasıl ki çamurun içindeki su çamur olmuş; suyun içindeki çamur da su olmuş ise aynen onun gibi Allah da kâinatta açığa çıkmıştır.²⁷⁸

Müellif yukarıdaki örneğin aklın sınırlarını biraz zorladığını fark etmiş olacak ki söylediklerinin panteizme²⁷⁹ kaymaması için kendisini yukarıda ifade edilen düşüncesine açıklık getirmek zorunda hissetmiştir: “Bu sözler, zihinlerin kavramasından uzaktır, hiç kimsenin isim ve resimlerden vazgeçemedikçe bunu idrak etmesi mümkün değildir. Bunu kavramak için akli bir kenara bırakmalısın çünkü bu akıl senin için bir prangadır. Ağa düşmen için bir tuzaktaki yem gibidir. Aklın burada sadece kesp etme gücü vardır. Kadim olan Allah’ın zât ve sıfatlarına hasta bir düşünce ve sakat bir delil ile nasıl ulaşılır?”²⁸⁰

Başka bir yerde burada ittihattan kastın ne demek olduğuna biraz daha açıklık getirir: “*Mutlak Bir*’in müşahede edilmesi demek, diğer varlıkların O’nunla var olup onunla yok olmaları nedeniyle onları görmemektir. Yoksa Allah’ın zâtına has varlığıyla

²⁷⁶ Câmî, *İyilerin Tespihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, Çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul, 2011, 90-91. Balık kurbağa hikâyesini Câmî başka bir yerde farklı bir amaç için tekrar anlatır ancak bu sefer kurbağa hikmet sahibi biri değildir, eşi ölen ve balıklardan eş olmaları için teklifte bulunan yalnız bir kişidir. Onun bu teklif balık tarafından aynı türden olmamaları nedeniyle kabul görmez. Câmî’nin bu temsili hikâyeden varmak istediği sonuç, kişi hemfikir oldukları kişilerle ancak arkadaşlık kurabilir. Bkz. Câmî, *Baharistan*, 129-130.

²⁷⁷ Kaf, 50/16.

²⁷⁸ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 5.

²⁷⁹ Bu kavram genel olarak değerlendirildiğinde tanrınının kâinatla olan olumlu ve organik ilişkisi açısından deizmi aşan ve tanrının dünyaya aşkın değil de, içkin olduğunu savunan tanrı anlayışıdır. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2000, 737.

²⁸⁰ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 5.

birleşme değildir. Aksine bu varlıkların kayıt ve itibarlardan arındırıldığında masivanın varlığı nasıl da Rahman'ın nefesiyle var olduğunu görme demektir."²⁸¹

6. Öz ve Kabuk: Mollâ Câmî'nin bu meteforu da zaman zaman kullandığı görülür. Nitekim der ki: "O, dünyanın beyni/içi/çekirdeği gibidir. Dünya da onun kabuğu/derisi hükmündedir. Bütün âlem ona da gizli iken o kendini kâinata zâtıyla açığa çıkartmıştır.²⁸² Öz O'dur ötekilerin tümü kabuktur. Özü istiyorsan kabuğa bakma, çünkü özü arayan kabuğu beğenmez."²⁸³

Câmî, vahdet-i vücûdun kurucusu olan İbn Arabî'yi aşacak fikirler ileri sürmemiştir ancak bu düşünceyi açıklamak için ondan fazla metafor kullandığı görülmektedir. Nitekim İbn Arabî daha çok ayna metaforunu kullanırken Câmî, bunun yanında bir sayısını, denizi, elif harfini, öz-kabuk ile çamur-su metaforlarını da ustaca kullanmaktadır. Ayrıca Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî'ye ait ney metaforunu da kullanmaktadır. Ancak kendine özgü olan bir metaforu daha ney'e eklemektedir. Yani kalemi de ney ile beraber kullanarak ontolojik düşüncesini daha iyi açıklama çabasına girmiştir.

6. Ney ve Kalem: Câmî, Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî'nin Mesnevi-yi manevî adlı eserin girişinde söylediği

بشنو این نی چون حکایت می کند از جدایی ها شکایت می کند

کز نیستان تا مرا بیریده اند در نفیرم مرد و زن نالیده اند

Dinle, bu ney neler hikâyet anlatıyor, ayrılıklardan nasıl şikâyet ediyor.

*Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryâdımdan erkek ve kadın inlemektedir,*²⁸⁴ beytini şerh ettiği eserinde ifade ettiği gibi ney ve kalem gibi yokluk âleminde (neyistân) yaratıldığını, insanın tıpkı ney ve kalem gibi bağımsız olmadıklarını ve neyin neyzen tarafından can verildiği ve kalemin kâtip tarafından kendisine emredilene yazdığı gibi insana da Allah tarafından can verilmiştir. Başka bir ifade ile ney neyzenin nefesine mazhar olduğu gibi kalem kâtibin düşüncelerine tecelli yeri olduğu gibi insan

²⁸¹ Câmî, *Levâihu'l-Hak ve Levâimu'l-Işk, Meclisu'l-A'l-â li's-Sekâfe*, Kahire, 2003, 117.

²⁸² Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 469.

²⁸³ Câmî, *İyilerin Tespihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, 78.

²⁸⁴ Rûmî, *Mesnevi-yi Manevî*, Neşr-i Tulû', Tahran, hş. 1370, 3.

da Allah'ın sıfatlarına mazhar olmaktadır. Ney'in neyzenin dudağıyla birleştiği ve kalemin de kâtibin parmağıyla buluştuğu anda sözler ve yazılar ortaya çıkmaktadır.²⁸⁵

1.3.1.2. Cevher ve Araz Meselesi

Cevher (الجوهر): Farsça inci, asıl, nesep, soy ve öz anlamına gelen *gevher*²⁸⁶ kökünden Arapçalaşmış bir sözcüktür.

Filozoflara göre, varlığı belli bir yere bağlı olmayan ve varlığı kendisine bağlı olan şeyleri ayakta tutan şeye cevher denir. Cevher basit ve birleşik olmak üzere iki kısma ayrılır. Basit cevher akıl, nefis, suret ve maddeyi (heyulayı) kapsar iken birleşik cevher sadece cismi kapsamaktadır.²⁸⁷ Böylece cevherin toplam beş kısmı olmaktadır. Töz olarak Türkçeye çevrilen cevher, farklı filozoflarda farklı anlamlara gelmiş hatta aynı filozofta bile değişik anlamlarda tanımlanmıştır. Örneğin Eflatun olarak bilinen Platon'da töz (cevher), şeylerin varoluşunun ilk illeti olan, şeylere düzen, nizam ve anlaşılabilirlik kazandıran varlıktır. Aristoteles'e göre ise töz, Platon'da olduğu gibi tümeler değil de gerçekte var olan ve "şu" diye gösterebileceğimiz belirli doğa varlıklarıdır.²⁸⁸

Kelamcılara göre cevher, kendi başına bulunan ve değişmeyen varlık demektir. Diğer bir deyişle bizâtihi kâim olan bir mekânda yer kaplayan yer kaplaması başka bir varlığa bağlı olmayan şey demektir.²⁸⁹ Cevher; Heyûlâ, suret, cisim, akıl ve nefis olmak üzere beş şeyle sınırlıdır.²⁹⁰ Parçalanamayan parça olarak da adlandırılan cevher,²⁹¹ cevher-i ferd veya cüz-i ferd olarak da adlandırılmaktadır.²⁹²

Tasavvufta ise nefis-i rahmanî, kelimât-i ilahi, küllî heyûlâ ve ayn olarak adlandırılan²⁹³ cevher, cevher-i evvel (Hakikat-i Muhammediye, Nûr-i Muhammediye ve Hz. Peygamber'in kutsal ruhu), cevher-i ulum (Ebedi dini bilgiler), cevher-i subbûhî

²⁸⁵ Câmî, *Ney'in Feryadı (Nay- Nâme)*, Çev. Hoca Neş'et Efendi, Haz. Üzeyir Aslan, Sufî Kitap, 1. Baskı, İstanbul, 2007, 42, 44,48.

²⁸⁶ Arif Etik, *Ferheng-i Farsî Farsça-Türkçe Lügat*, 367.

²⁸⁷ Âmidî, *el-Mubîn fi Şerh-i Maânî Elfâzi 'l-Hukemâi ve 'l-Mutekellimîn*, Thk. Hasan Mahmud eş-Şâfî, Vehbe, Kahire, 1993, 109.

²⁸⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 937.

²⁸⁹ Ömer Neseî, *Akâid*, el-Mektebetu'l-Mahmûdiyye, İstanbul, Tsz., 4.

²⁹⁰ Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, Thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Fazilet, Kahire, 2004. 71.

²⁹¹ Ömer Neseî, *Akâid*, 4.

²⁹² Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 59.

²⁹³ Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 71.

(insanın çokça teşbih eden melekûfî ruhu) ve cevher-i vücûd (varlık cevheri olan nefsi-i rahmani) gibi farklı anlamlarda kullanımları vardır.²⁹⁴

Câmî, cevher kavramını genel olarak mutasavvıfların anlamında kullansa da filozof ve kelamcıların kullandıkları anlamda da kullandığı görülmektedir.²⁹⁵

Araz (العرض): Filozofların ve kelamcılarının çoğuna göre cevher ve cismin geçici niteliği olup kendi başına kâim olmayan varlık türü olarak tanımlanmıştır.²⁹⁶ İlinek olarak Türkçede çevrilen araz bu anlamda aynı zamanda bir şeyin gerçek doğası için özsel olmayan o şeyin her ne ise o olması için kendisine gereksinim duymadığı, kendi özsel tabiatından çıkarsanamayan nitelik olarak tanımlanır.²⁹⁷ Kârru'z-zât (beyaz ve siyahlık gibi varlıkta parçaları bir araya gelebilen araz), Kârru'z-zât olmayan (hareket ve hareketsizlik gibi parçaları birarada toplanamayan araz), araz-i lâzım (yazarlığın insan için potansiyel bir sıfatı gibi mâhiyetten ayrılması mümkün olmayan araz), araz-i mufârik(kızarmak gençlik gibi mâhiyetten ayrılması mümkün olan araz), ve araz-i âmm (tür ve ayırımın karşıtı olan araz)²⁹⁸ olmak üzere beş türü vardır.

Tasavvufta ise birazdan geleceği gibi daha çok tecelli, nisbet ve sûret anlamında kullanılmaktadır.

Mollâ Câmî, İbn Arabî'nin *Fusûs* adlı eserinin Şu'aybiyye Fas'ında cevher ve araz ile ilgili geçen sözleri şerh ederken cevher ve araz meselesine değinmektedir. İbn Arabî'nin sözleri aşağıya aktarıldığı şekildedir:

“Nazar ehli olanlardan kimse (filozof ve kelamcılar kast edilmektedir) yaratılışın sürekli olduğuna müttali olamamıştır. Sadece Eş'arî âlimleri bu konuda arazların iki zamanda baki kalmayacağını ifade etmişlerdir.²⁹⁹ Hisbâniye olarak bilinen sofistler de âlemin bütün zerrelere ister cevher ister araz olsun tümünün iki zaman içerisinde

²⁹⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet, İstanbul, 1991, 116.

²⁹⁵ Câmî, *İtikadnâme*, Çev. Duhânizâde Ali Çelebi, Haz. Mehmet Fatih Çakır, Semerkand, İstanbul, 2014, 7; Câmî, *Mesnevi-i Heft Evren*, 171; Câmî, *Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dâir*, Çev. Şemseddin Sivâsî, Litera, Haz. Melek Gündüz Karacan, İstanbul, 2016, 85.

²⁹⁶ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 28; Âmidî, *el-Mubîn fî Şerh-i Maânî Elfâzi'l-Hukemâi ve'l-Mutekellimîn*, 110.

²⁹⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 498.

²⁹⁸ Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 125.

²⁹⁹ Bkz. İcî, *el-Mevâkıf*, 101; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, II, 375; Ebu'l-Kasım Selman b. Nasır el-Ensârî en-Nisâburî, *el-Ğunye fi'l-Kelâm*, Haz. Mustafa Haseneyn Abdulhadi, Kahire, 2010, II, 685.

var olamayacaklarını savunmuşlardır. Bu iki ekolden her biri bir yönüyle hata yapmıştır. Eş'arîlerin hatası, hakiki varlığın ötesinde arazların kendileriyle kaim olduğu çok sayıda cevherin de var olduğunu savunmalarıdır. Oysaki âlem bütün parçalarıyla değil bilakis anbean sürekli değişip yenilenen bir *aynda* toplanmışlardır. Her an bu *aynda* yok olurlar. Bunların ötesinde cevherler yoktur. Sürekli bu döngü olduğu için yok olan varlıklara benzer varlıklar meydana geldiğinden sonra varlığa gelenleri önceki varlıkla karıştırmışlardır. Akıl yürütenler benzer varlıkların varlığa gelip tekrar yokluğa gitmeleri nedeniyle bunları sabit, daimi ve aynı varlıklar olduklarını zannetmişlerdir. Sofistlerin hatası ise bütün varlıkları birer hayalden ve birer yanılgıdan ibaret görmeleridir. Sürekli değişen varlıkların ardında hakiki bir varlığı görmemiş olmalarıdır. Keşf ve şuhut ehli ise her nefeste yeni bir tecelli görürler. Bu tecelli önceki tecelli değildir. O'nun tecellisinde asla tekrar yoktur. Aksine her an farklı bir *şe'nde* (durum, iş, eylem) farklı bir tezahürde kendini gösterir.”³⁰⁰

Mollâ Câmî bu ifadeleri şöyle yorumlamaktadır:

“Allah'ın sıfatlarından bazıları *lütfî* bazıları ise *kahrî*dir. Yani karşıt olan sıfatlara sahiptir ve hepsi de aktiftirler. Bu tür karşıt sıfatlar arasında asla boşluk olmaz. Mümkün hakikatlerinden bir hakikat, bir vasıta ile varlığa gelmeye hazır olduğunda Allah, ona rahmetiyle muamele eder ve varlıktan ona *feyiz* verir. Bu varlık, hakikatin eser ve hükümlerini giyinmek vasıtasıyla özel bir belirginleşme ve bu belirginleşmeye göre tecelli eder, varlık bulur. Sonra hakiki *ehadiyet* sıfatının kahriyle -ki bu sıfat belirginleşmeyi ve görünürdeki çokluğun ortadan kaldırmasını gerektirir- bu taayyünden sıyrılır. Bu sıyrılma esnasında *rahman* sıfatının rahmetiyle yok olan varlığa benzer ama başka bir varlığı belirginleştirir. Böylece bu devam eder. Dolayısıyla bu iki varlık tek bir tecelli ile değil iki farklı *tecelli* ile varlığa gelip gitmektedir. Dolayısıyla âlemin tümü varlığa gelip gitmektedir. Ama bu gidip gelmeler öyle ardışık ve birbirine benzer ki bunların sabit kaldığı zannedilir.”³⁰¹ Görüldüğü gibi Câmî, kelamcılarının sürekli var olup yok olduğunu söylediği arazların İbn Arabî'de tecelli olarak isimlendirildiğini belirtmekte ve bu var olup yok olmaları öldüren (الممیت) ve diriltiren (المحيي) gibi karşıt sıfatların sırayla etkin olmasına bağlamaktadır. Ayrıca Mollâ Câmî, mutasavvıfların

³⁰⁰ Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin el-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut, Tsz., 125-126.

³⁰¹ Câmî, *Levâih*, 89-91.

bahsettikleri tecellinin Eş‘arî’lerin bahsettiği arazların sürekli yenilenmesi olayının aynısı olduğunu söylemektedir.³⁰² Şöyleki Ona göre bütün varlıklar, bir *aynda* toplanmış olan arazların toplamından ibarettir.³⁰³ Zât-i ilahi kendi mertebelerinde tecelli etmek suretiyle değişik hakikatlere dönüşmektedir. Yani bazıları kendisine tabi olunan cevher olmaktadır, bazıları da bu cevherlere tabi arazlara dönüşmektedir. Her *ayn* diğer *ayn*lardan ayrılması hasebiyle bir *ayndır* ki bu da bir *aynda* toplanan arazların *aynından* başkası değildir. Böylece bu *ayn* dışsal somut bir *ayna* dönüşmüş olur.³⁰⁴ Tıpkı Eş‘arîlerin söylediği gibi onlar da âlemin birbirine benzeyen tek bir cevherden oluştuğunu ve bu tek cevherin arazlarla farklılaştığını söylerler. Nitekim onlar, “bu şu değildir” dediklerinde araz itibariyle birbirinden farklı olduğunu kast etmektedirler veya mutasavvıfların dedikleri gibi “Bu şudur” dendiğinde aynı cevherden oldukları irade edilmektedir. Zira onlar da “Bu şu değildir” dediklerinde suret itibariyle birbirilerinden farklı olduklarını kast ettikleri gibi “Bu şudur” derken de aynı *ayndan* meydana geldiklerini murad etmektedirler.³⁰⁵

Mollâ Câmî, Attâr’ın

غیری چگونہ روی نماید چو هر چه هست عین دگر یکیست سزاوار آمده

*Farklılık kendini nasıl gösterebilir? Çünkü var olan her şey, bir diğerinin aynısıdır. Onunla uyumlu hale gelmiştir,*³⁰⁶ beytini izah ederken cevher-araz meselesini başka bir ifade ile varlığın cevheriyet noktasında değişmez olduğunu, buna karşılık arazlık meselesinde değişken oluşunu kelamcılar ve mutasavvıfların sözlerinin aynı kapıya çıktığını şöyle belirtir: “Gerçek varlık/zorunlu varlık dışındakiler, varlık itibariyle gerçek varlıktan farklı olsaydı nasıl varlığa gelirlerdi? Kaldı ki var olanlar varlık hakikatte birdirler taayyün oluşları ile farklılaşırlar. Ona göre mutasavvıfların bu düşüncesi yani gerçek zât itibariyle aynı ama mecazi zât ve sıfat itibariyle farklı olmaları, Eş‘arîlerin, *varlıklar cevheriyet noktasında birdirler, araz noktasında farklıdır*lar³⁰⁷,

³⁰² Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 297.

³⁰³ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 70.

³⁰⁴ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 65.

³⁰⁵ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 454-455.

³⁰⁶ Şeyh Feridu’d-din Ebu Hamid Muhammed b. Ebubekir Attâr Nişaburî, *Divân-i Kasayid ve Ğazeliyat*, Tsh. Said Nefesi, İkbâl, Tahran, hş.1319, 45.

³⁰⁷ Bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr fi Usûli’l-Dîn*, II, 255.

sözyle eşdeğerdir. Yalnız Eş‘arîler iki varlıktan bahsederken mutasavvıflar bir varlığın var olduğunu iddia etmektedirler. Dolayısıyla var olanlar hakiki zâta birdirler mecazi zât ve sıfatlarda farklılaşmaktadır.”³⁰⁸

Cevher-araz konusunda Mollâ Câmî’ye göre İbn Arabî’de olduğu gibi varlık, sürekli Allah’ın isimlerinin tecellisine mazhar olmaktadır. Başka bir ifadeyle Eş‘arîlerin söyledikleri gibi varlıkların araz kısmı sürekli var olup yok olmaktadır. Aradaki fark Eş‘arîlerin cevher dediklerine sûfi meşrepli Mollâ Câmî “ayn” demektir. Yine Eş‘arîlere göre bu cevher arazlar vasıtasıyla değişime uğrarken vahdet-i vücûdçulara göre bu “ayn” suret ve nispetlerle farklılaşmaktadır. Mutasavvıf Mollâ Câmî’ye göre Eş‘arîlerin cevher dedikleri hakın ta kendisidir ama cevherin latif olması nedeniyle/hikmetiyle bilinmemektedir.³⁰⁹

Câmî, cevher ve araz meselesinde bazen kelamcı ve filozofların yükledikleri anlamı kast etmektedir bazen de mutasavvıfların kelam ve felsefeden ödünç aldıkları ama daha sonra başka anlamlarda kullandıkları anlamı da istimal etmektedir. Arazların sürekli var olup yok olduğunu savunan kelamcılar gibi o da İbn Arabî’nin düşündüğü ve ifade ettiği gibi bu durumu *şe’n* ve sürekli yaratma anlamında *tecelli* ile izah etmeye çalışmaktadır.

1.3.1.3. Küllî Tabîî Meselesi

Molla Câmî’nin ontolojide tartıştığı önemli bir mesele de küllî bir tabiatın dışsal bir varlığa sahip olup olmadığı meselesidir. Bu sorun mâhiyetin ya da bilinen şeyin dışta nasıl tahakkuk ettiği sorunun başka bir ifadesidir. Bu sorun Platon’a kadar uzanan bir geçmişe sahiptir ve İslam öncesi felsefe geleneklerinde daha çok ideler sorunu meselesi ve bilginin ne olduğu sorusu çerçevesinde tartışılmıştır. İslam düşünce geleneklerinde tümellerin (küllîlerin) incelenmesi ise özellikle İbn Sînâ (ö. 1037) ve Fahreddin Râzî’nin (ö.1209) etkisiyle değişik başlıklar altında işlenmiş ve tartışılmıştır.³¹⁰

İbn Sînâ, tümel ve tikel kavramları açıklarken tümelin dış âlemde bağımsız olarak kendi başına bir varlığa sahip olmadığını³¹¹ ifade ederek çözüm getirmektedir.

³⁰⁸ Câmî, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, 440-441.

³⁰⁹ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 454-455.

³¹⁰ Ömer Türker, “Giriş”, *Risâle fi Tahkiki’l-Küllîyyât, (Tümeller Risalesi ve Şerhleri)*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, 20. (Eserin içinde)

³¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyât*, Thk. G.C. Anawati- Said Zâyid, I-II, Tsz. Y.y., 207.

Onun önemli şarihlerinden biri olan Tûsî de, küllî tabîînin dışarda var olan tekil somut bireylerde içkin olarak var olduğunu söylemektedir. Bu da zihinde var olan *la bi-şartı şey* (her hangi bir kayıt dikkate alınmaksızın) zihinlerde var olan mâhiyettir.³¹² Tûsî'nin bütün şarihleri küllî tabîînin hâriçte mevcut şahısların bir parçası olduğunda hemfikirdirler.³¹³ Bu anlayış genelde vahdet-i vücûdu savunan mutasavvıfları özelde Câmî tarafından kabul edilebilecek bir durum değildir. Çünkü bu durumda iki sorunla karşılaşmaktadır: vücûdun küllî tabîî olması sebebiyle dışsal olarak var olamaması ve vücûdun tek olamaması çünkü Câmî ve bağlı olduğu ekole göre varlık küllî değil hakiki cüzîdir. Hatta bu hakiki cüzî varlık onların düşüncelerinin temeli olan vahdet-i vücûdu oluşturmaktadır.

Câmî bu meselede *küllî tabîînin* dış varlığını inkâr eden Tûsî ve Kutbeddin er-Râzî (ö. 1365) ile tartışır. İlkin onların delillerine yer verir sonra da ileri sürdükleri delilleri çürütmeye çalışır. Câmî'nin getirdiği karşıt delillerden ikisi özgündür diğer ikisi ise Fenârî'den alıntıdır. Tûsî'nin *küllî tabîînin* dış âlemde var olmadığına dair ileri sürdüğü delil şudur:

“Somut olan bir şey, birden fazla olan varlıklara dönüşemez. Aksi takdirde kendisi olamaz. Başka dönüştüğü varlıklar olur. Çünkü bu varlık eğer kül olması sebebiyle diğer varlıklar olmuşsa bu durumda yine küldür ve herhangi bir değişim olmamıştır. Ama ayırım anlamında bu külde yer edinmişse bu durumda her birinde bu “şey”den bir parça olacaktır, başka bir ifadeyle her biri hem kül olacaktır hem cüz olacaktır. Şayet ne fertlerinde ne de bütününde bu yoksa bu “şey” onlar olmamıştır, demek oluyor.”³¹⁴

Câmî'nin yukarıdaki iddiayı çürütmek için Şemseddin Fenârî üzerinden verdiği cevap da şudur:

“Küllî olan bir hakikatin kendi bireylerinde tahakkuk etmesinin anlamı bazen şu taayyünle bazen de bu taayyünle tahakkuk etmesi demektir. Bu küllî olan hakikatin

³¹² Nasreddin et-Tûsî, *Tecridü'l-Akâid*, 73-74. Câmî'ye göre Ehl-i sünnet kelimcülerin ma'dûm'un ma'lûmu dedikleri, Mutezile'nin sabit şey; filozofların mahiyet, mutasavvıfların a'yan-ı sabite olarak isimlendirdikleri mümkün varlıklar, hak ilmin suretleridir. Dışsal varlıklar da bu suretlerin taayyünleridir. Bkz. Câmî, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, 441.

³¹³ Ayşe Betül Tekin, *Tusi'nin Tecridü'l-İtikadı'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, 178.

³¹⁴ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 254; Sadreddin Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, Çev. Ekrem Dumanlı, İstanbul, 2014, 75-77; Nasreddin Tûsî, *Ecvibetu'l-Mesâili'n-Nusayriyye*, Haz. Abdullah Nûrânî *Pjuhişgâhi Ulûm-i İnsânî*, Tahran, 1383 hş., 228-229.

birden fazla şey olmasını gerektirmiyor. Nitekim bir kişinin farklı hallerde hatta birbirine karşıt hallerde dönüşmesi birçok kişiye dönüşmesini gerektirmiyor. Eğer, zâtı bir olan bir varlığın doğulu-batılı, âlim-cahil vs. gibi birbirine zıt olan sıfatlarla nasıl nitelenebilir? şeklinde itiraz edilirse cevabımız şu olacaktır: Bu garipseme, küllînin (genelin) cüziyye (tikele) ve gaibin şahide kıyas edilmesinden kaynaklanmaktadır. Küllîde bunun olamamasına dair kanıt yoktur.³¹⁵

Câmî, küllî tabîînin dış varlığa sahip olmadığına ilişkin Tûsî'nin getirdiği delili Kutbeddin er-Râzî'nin deliline oranla çok güçlü görmediği için Şemseddin Fenârî üzerinden verdiği cevapla yetinir. Küllî tabîînin dış varlığa sahip olmadığını ispat etmek için Kutbeddin er-Râzî tarafından ileri sürülen tez için en güçlü delil nitelendirmesinde bulunur³¹⁶ bu sebeple Kutbeddin er-Râzî'nin sözlerini ve ileri sürdüğü delilleri *ed-Durratu'l-Fâhira* ve *Risâletun fi'l-Vucûd*, olmak üzere iki farklı eserinde tartışır. İlkinde Râzî'ye cevap verirken Tûsî'ye cevap verdiği gibi Fenârî üzerinden delil getirmeyi yeğlemektedir. *ed-Durratu'l-Fâhira* eserinde Râzî'nin şu sözlerine yer verir ve itiraz eder:

“Cins, fasıl ve tür gibi bazı hakikatler tek bir fertte tahakkuk edebiliyor. Şayet bu hakikatler dışarda da var olsalardı birden fazla somut varlıklar birbirilerine yüklenemediği gibi bunlar da birbirilerine yüklenemezlerdi.”³¹⁷

Câmî'nin Fenârî'den delil getirerek itiraz ettiği ifadeleri şunlardır:

“Babalık örneğinde olduğu gibi uygun olan birçok hakikatin onları hakikat olmaları cihetiyle kapsayan sadece bir “varlık” ile var olmaları mümkündür. Nitekim babalık bir bütün olması cihetiyle babalığın bütün cüzlerinin (parçalarının) toplamıyla oluşmaktadır. Birden fazla varlığın olmayışı mutlak anlamda varlığını yokluğu gerekmez. Kaldı ki onlar cinsin, fasılın ve türün yaratılışının aynı olduğunu açıkça ifade edilmiştir.”³¹⁸

³¹⁵ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 251-253; Krş. Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Misbâhu'l-Üns Şerh-u Mefâtihi'l-Ğayb*, Mola, h. 1416, 105-106.

³¹⁶ Câmî, *Risâletun fi'l-Vucûd*, Müst. Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin b. Hacı Abdülkerim b. Abdullah el-Ma'mûrî, Arşiv No: 06 Hk 2172/13, DVD No: 1327, vrk. 30b.

³¹⁷ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 255; Kutbüddin Râzî, *Risâle fi Tahkiki'l-Küllîyyât*, (Tümeller Risalesi ve Şerhleri), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Çev.Ömer Türker, İstanbul, 2013, 20.

³¹⁸ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 251-253; Krş. Fenârî, *Misbâhu'l-Üns Şerh-u Mefâtihi'l-Ğayb*, 105-106.

Câmî'nin *ed-Durratu'l-Fâhira* adlı eserinde Tûsî ve Râzî'ye verdiği cevapların özgün olmadığı söylenmişti. *Risâletun fi'l-Vucûd* adlı eserinde diğer eserde verilen cevapların aksine bu karşı deliller özgündür. Bu özgünlüğün yanında aslında Câmî'nin Tûsî'nin delilinden çok Râzî'nin ileri sürdüğü argümanları daha çok önemseydiği ve dikkate aldığı da anlaşılmaktadır. Câmî, sözkonusu risalesinde Râzî'nin küllî tabîînin dış varlığa sahip olmadığını iki sebebe bağladığını ifade etmektedir. Bunlardan biri şudur:

“Bu *küllî tabîî* dışarıda var olursa ya dışarıda var olan tekil varlıkların bizzat kendisi olacaktır, ya bu tekil varlıkların bir parçası olacaktır ya da bunların dışında olacaktır. Bu seçeneklerin tümü geçersizdir. Birinci seçeneğin (dışarıda var olanın tekil varlıkların bizzat kendileri olması seçeneği) geçersiz olmasının nedeni, küllî tabîînin tekil varlıkların kendisi olması halinde tekil varlıklardan her biri zorunlu bir şekilde diğer tekil bir varlığın aynısı olması gerekecektir. Çünkü her bir tekil varlık, küllî tabîînin aynısı varsayılmıştır. Bunun gereksizliği de ortadadır. İkinci seçeneğin (dışarıda var olanın tekil varlıkların bir parçası olma seçeneği) geçersiz olmasının nedenine gelince *küllî tabîî* dışardaki tekil varlıkların bir parçası olursa bu *küllî tabîînin* tekil varlıklardan önce var olması gerekecek ki bu da doğru değildir. Çünkü dış âlemde tekil varlık olmadan tümel varlık olmaz. Bu durumda tümel varlık kabul edilen vucûd, tekil varlıklara hamledilemez. Üçüncü seçeneğin (dışarıda var olanın, tekil varlıkların bizzat kendisi ve tekil varlıkların bir parçası dışında var olması seçeneği) imkânsızlığı ise apaçıktır.”³¹⁹ Câmî, Râzî'nin ileri sürdüğü bu argümana kendine ait özgün delilleri ile şu şekilde itiraz etmektedir.

Eğer Râzî, “küllî tabîînin dışarıdaki tekil varlıkların bir parçası” sözünden bu *küllî tabîînin* ötesinde dış âlemde başka bir parçanın daha var olduğunu kast ediyor ve şayet bu tekil varlıklar, dışsal iki parçanın toplamından ibaret sayıyorsa bu taksimat yukarıda bahsedilen üç kısımla sınırlı olamaz. Râzî bu sözü ile küllî tabîînin dışsal veya itibari olsun farketmeksizin başka bir ferdin zımında var olmasını kast ediyorsa yaptığı üç sınırlama tasnifi doğru olur. Ancak bu durumda *küllî tabîî* olan vucûdun tekil varlıklara yüklem olamayacağı kabul edilmez. Çünkü dışsal bir varlığın yalnızca

³¹⁹ Kutbeddîn er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, Zu'l-kurbâ, Kum, H. 1433, I, 241.

tabiat olması ve bu tabiatın cüzleri arasında ayrışma ve farklılaşma da gerçekte olmayan itibari taayyünler olunca kesinlikle bu gerçeğin cüzîlere (mutlak vücûdun tekil varlıklar için) yüklem olması yanlış değildir. Çünkü dışarıda bu tabiat dışında hiçbir tekil varlık yoktur. Dolayısıyla vücûd kavramında öncelik ve sonralık gibi sebeplerden kaynaklanan bir farklılık da oluşamaz.³²⁰

Kutbeddin er-Râzî'nin *küllî tabiîn* dışarıda var olmadığına dair ileri sürdüğü ve Câmî'nin eleştirdiği ikinci delil şudur:

“*Küllî Tabî* eğer a'yânlarda var olursa, a'yânlarda var olan ya soyut bir tabiat olur ya da soyut tabiatla beraber başka bir şey olur. Birinci seçeneğin geçerliliği yoktur. Aksi takdirde tek bir şeyin bir kişi ile farklı yerlerde var olması ve onun birbirine zıt niteliklerle nitelenmesi gerekecektir. Bunun da geçersiz olduğu apaçıktır. İkinci seçeneğin geçerli olma şansı da yoktur. Çünkü geçerli olması halinde yani başka bir şey ile var olması halinde ya ikisi bir varlık ile var olacaklardır veya iki farklı varlık ile var olacaklardır. Şimdi bu ikisi tek bir varlık ile var olmaları halinde bu varlığın her ikisine de taalluk etmesi durumunda tek bir şeyin iki farklı yere tutunması gerekecek ki bu imkânsızdır. Her ikisinin toplamına tutunması durumunda ise her birisi var olmayacak, aksine var olan bunların toplamı olacaktır. İki varlık ile var olmaları halinde ise tabiatın ikisinin toplamına yüklemek mümkün olmayacaktır ki bu yanlıştır.³²¹ Câmî Râzî'nin küllî tabiîn dış âlemde var olmadığına dair ileri sürdüğü bu ikinci delili birinci de yaptığı gibi hem analiz eder hem de tenkit eder. Ama bu paragrafı ikiye bölerek eleştirisini/tahlilini yapar:

“...Bu durumda (küllî tabî'nin a'yânlarda var olması halinde) a'yânlarda var olan ya soyut tabiatlı olur ya da bir şey vasıtasıyla olur” sözünde geçen soyut tabiatlıdan kast edilen, ya dışsal bir şey olmaksızın salt tabiattır veya dışsal-itibari fark etmesizin genel olarak herhangi bir şeyin eklenmediğı tabiat kast edilmiştir. Birinci seçenek (dışsal bir şey olmaksızın salt tabiat olması) kast edilmişse bu durumda bir kişi ile var olan bir şeyin farklı yerlerde var olması gerektiğı ve değışik niteliklerle nitelenmesi

³²⁰ Câmî, *Risâletun fi'l-Vucûd*, Müst. Ahmed Lutfi, Milli Kütüphane Ankara, Arşiv No: 06 Mil Yz A 8221/4, DVD No: 539, vrk. 19a.

³²¹ Kutbeddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli* I, 242; Kutbüddin Râzî, *Risâle fi Tahkiki'l-Küllîyyât*, (Tümeller Risalesi ve Şerhleri), 20.

gerektiğini kabul etmiyoruz. Çünkü neden tabiatın gerçekte var olmayan itibari taayyün ile sınırlanmış bir itibarla belirli bir şahıs olmasının yine aynı şekilde başka bir taayyünle başka belirli bir şahıs vs. olmasının? Bu şahsın başka farklı yerlerde bulunması ve birbirine zıt sıfatlar ile olan nitelenmesi de bu itibari şeylerle birbirinden farklılaşan ve ayrılan bu kişiler itibari ile olmasının?³²² Tartışmayı biraz daha derinleştirerek sürdüren Câmî, soru-cevap tekniğini kullanmaktadır ve Câmî kendince birinci seçeneği geçersiz kılmıştır. İkinci seçeneğin (dışsal-itibari fark etmeksizin genel olarak herhangi bir şeyin eklenmediği tabiat olması) kast edilmesine şöyle itiraz etmektedir:

“Sınırlamanın sadece iki kısımla (dışsal ve itibari ile) olacağını da kabul etmiyoruz. Çünkü “başka bir şey” den kast edilen Râzî’nin onu geçersiz kıldığı delilinde anlaşıldığı gibi dışsal varlığa sahip olandır. Dolayısıyla tabiatın soyut olmaması caizdir. Aynı şekilde dışsal bir var olanla olması da şart değildir. Aksine daha önce geçtiği itibari bir şeyle olması mümkündür. Bu iş genel bir anlama hamledilirse bu engelleme “ya bir var olma ile iki var olan olacaktır veya iki farklı var olma ile iki var olan olacaktır” sözüne kadar intikal eder. Çünkü bizim söylediğimiz takdire göre bu iki varlıktan biri dışsal bir varlığa sahip diğeri ise itibari bir varlığa sahip olabilir.³²³

Câmî yukarıda geçen Râzî’ye ait (*Küllî tabiinin a’yânlarda var olması halinde ya bir var olma ile iki var olan olacaktır veya iki farklı var olma ile iki var olan olacaktır* sözüne tasnifin neden bu iki kısımla sınırlı olduğunu sorarak itirazda bulunur. İtirazını da şöyle gerekçelendirir:

Vahdet-i vücûdu savunanların dediği gibi biri kendi kendisiyle var olmuştur, diğer varlıklar da onun sayesinde varlık bulmuşlardır, seçeneği de düşünülebilir. Nitekim vahdet-i vücûdu savunan ekole göre varlığın tabiatı var olandır ve onun dışındaki mâhiyetler ve mâhiyetlere ilişkin levazımlar onlar sayesinde var olmuştur. Dolayısıyla herhangi bir engel söz konusu değildir.³²⁴

Câmî’nin yaptığı bu itiraza *Bu şekilde bir taksimatta bu iki var olanın tek bir var olma ile var olmaları gerekecektir. Çünkü bunlardan biri kendi kendine var olmuştur diğeri ise onunla var olmuştur, bu da onu yukarıda yapılan sınıflandırmadan çıkartmaz?* şeklinde gelebilecek muhtemel itiraza da bu durumda sorun bir varlığın

³²² Câmî, *Risâletun fi’l-Vucûd*, vrk. 19a.

³²³ Câmî, *Risâletun fi’l-Vucûd*, vrk. 19a. Krş. Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *Nihâyetu’l-Hikme*, Müesseset-u Neşri’l-İslâmî, 1 Kum, H. 1415, 51-53.

³²⁴ Câmî, *Risâletun fi’l-Vucûd*, Müst. Ali b. Ahmed et-Turnevî, Arşiv no: 06 Mil Yz A 4558/2 DVD No: 252, Milli Kütüphane Ankara, vrk. 39b.

her birine dayanak olmasındaki bir varlık ile yapılan sınırlandırmada ve bu sınırlandırmanın ikisinin toplamıyla yapılmış olmasıdır. Dolayısıyla yine herhangi bir fayda sağlamamaktadır.³²⁵ ifadeleri ile cevap vermektedir.

Câmî ifadelerle aslında Kutbeddîn er-Râzî'nin verdiği ihtimaller dışında başka bir ihtimalin de var olduğuna dikkat çekmek istemektedir. Mutasavvıflar, Kutbeddîn er-Râzî ve diğer pek çok ehl-i nazarın aksine küllî tabiînin dış âlemde var olduğunu kabul eder. Buna göre küllî tabiî vücûd kavramı göz önünde bulundurulduğunda dış âlemde var olan tabiat sadece Allah'ın zâtıdır. Hakk'ın zâtında zuhur eden ve onun dışında gerçek bir varlığa sahip olmayan taayyünler ise çok fazladır. Hatta Câmî'ye göre sonsuzdur. Örneğin Câmî'nin sık sık kullandığı güneş metaforunu düşünelim. Küllî bir kavram olan güneş kavramının işaret ettiği tabiat, fertleri ile değil doğrudan kendi zâtıyla dış âlemde vardır. Dolayısıyla güneş bu anlamda tektir. Ancak onda var olan sıcaklık, aydınlık, çekim gücü, dairesel olması gibi özellikler sayesinde itibari olarak çoktur. Var olan haddi zâtında sadece güneştir. Dolayısıyla bir şeyin farklı mekânlarda olması veya karşıt niteliklere sahip olması onun zâtının bir olma gerçekliğine hâlel getirmez.³²⁶

Özetle *küllî tabiînin* dışarda var olmadığını savunanların (İbn Sînâ, Tusi Ve Kutbeddin er-Râzî gibi Meşşâî filozoflar) ileri sürdükleri deliller ve aksini savunanların (İbn Arabî, Fenârî, Sadreddîn Konevî ve Câmî gibi) ortaya koydukları deliller yani *küllî tabiînin* dışarda var olduğunu savunanların ileri sürdüğü deliller Câmî'nin de ifade ettiği gibi hiçbirini iddiasını akılla ispat etmeyi başaramamıştır. Çünkü bu meseleyi doğrulamak/çürütmek ve güçlendirmek/zayıflatmak amacıyla öne sürdükleri delillerin hepsi yetersiz, zayıf, şüpheli ve ikna edici olmayan delillerden ibarettir.³²⁷

Câmî'nin filozof ve kelamcılara karşı vahdet-i vücûdu savunduğuna dair ilk delilimiz *küllî tabiî* meselesidir. Yukarıdaki tartışmadan anlaşıldığı üzere Câmî, tasavvufun vahdet-i vücûd teorisini başka bir ifade ile sûfî filozofların yöntemini kelam ve

³²⁵ Câmî, *Risâletun fi'l-Vucûd*, Müst. Ali b. Ahmed et-Turnevî, vrk. 39b.

³²⁶ Taşkın, "Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-Vücûd Adlı Eserinin Terceme, Tahlil ve Tahkiki", 97.

³²⁷ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 254.

Meşşâî filozofların görüşlerine tercih etmektedir. Elbetteki söz konusu iddianın gerekçesi sadece yukarıda geçen delil ile sınırlı değildir. Yeri geldiğinde buna vurgu yapılacaktır.

Netice olarak *küllî tabî*nin dış âlemde var olup olmadığı ile ilgili kelamcılar, filozoflar ve vahdet-i vücûdu savunan mutasavvıfların düşüncesini tablo halinde şu şekilde verebiliriz.

Filozoflara Göre	Kelamcılara Göre	Mutasavvıflara Göre
<i>Küllî tabî</i> olan vücûd, dış âlemde sadece fertleri vasıtasıyla var olabilir.	<i>Küllî tabî</i> olan vücûd, dış âlemde sadece fertleri vasıtasıyla var olabilir.	<i>Küllî tabî</i> olan vücûd, dış âlemde sadece fertleri vasıtasıyla değil aynı zamanda bizzat kendisi de mevcuttur ve onun reel bir karşılığı vardır.

1.3.1.4. İnsan Ontolojisi

İnsan kelime olarak “Üns”(الانس) kökünden türetilmiştir. Mübalağa için kullanılan “fi’lan” kalıbından iki sebepten ötürü türetilmiştir. Birincisi somut insan ile insanlardan yabancılığını giderir. İkincisi büyük insan olan kâinat Allah’ın isimlerinin tecelli ettiği yerler olduğundan bir anlamda küçük insan da bu isimlere mazhar olmuştur ve bu adı almıştır.³²⁸

Câmî’nin evren ontolojisi ile insan ontolojisi *Salâman ve Absal* adlı hikâyede birleşmiştir. Hikâyenin özeti şöyledir: Yunanistan’da İskender gibi güçlü bir padişah ve filozof olan bir danışmanı vardır. Padişahın yerine geçecek oğlu olmadığından danışmanı olan filozof ona bir çocuğu kadınsız olarak doğurtur. Çünkü ona göre kadınlar her fitnenin sebebiydiler. Annesiz dünyaya gelen Salaman adındaki çocuğa Absal adında bir dadı tutarlar. Bu dadı o çocuğu büyütmeye başlar çocuk on dört yaşlarına geldiğinde dadısına âşık olur. Bütün yeteneklerini padişah ve filozoftan alan Salaman

³²⁸ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 57.

Absal'a gönlünü kaptırınca artık onların yanına gitmeyi ihmal eder. Durumu öğrenen padişah, çocuğuna nasihatte bulunur ama nasihatte ölçüyü kaçırdığında Salaman ve Absal, denizde bir adaya kaçmaya karar verirler. Padişah dünyayı gösteren aynadan oğlunun ve dadısının adada mutlu yaşadığını görünce artık üzölmek yerine mutlu olur. Onların mutlu olması için elinde geldiğince onlara yardımcı olmaya çalışır. Ancak oğlu kendini fazla kaptırınca padişah onun Absal'dan muradına ulaşmasını engeller o da bunun çaresinin babasında olduğunu bildiği için ona geri döner. Babası tekrar ona nasihatlerde bulunur. Bunun üzerine Salaman bir ateş yakar ve Absal ile beraber ona atlamaya karar verirler. Padişah oğlunun yanmasını bir şekilde engeller ama Absal'ın ölümüne göz yumar. Buna çok üzölen Salaman artık onun derdinden hasta durumuna düşer. Filozof, Salaman'a emirlerine itaati karşılığında ona Absal'ı geri getireceğinin sözünü verir. Salaman da kabul eder. Filozof tekrar ona ilim, sanat, kültür hikmeti öğretir. Bazen Salaman, Absal'ın özlem krizine girince filozof ona Absal'ın resmini çizer Salaman böylece sakinleşir. Filozof dersleri sırasında ona Zühre diye başka bir kızın meziyet ve güzelliklerinden bahsetmeye başlar ve zamanla Salaman, Absal'ı unutup artık Zühre'ye âşık olur. Böylece fani aşkı bırakıp baki aşka yönelir. Bunun sonucunda padişah da bütün devlet erkânının yetkisini ona devreder.³²⁹

Bu hikâyede kökü Yeni Platonculuğa dayanan³³⁰ hatta kimisine göre Hint felsefesine dayanan³³¹ ve Fârâbî³³² vasıtasıyla İslam düşüncesine geçen ontolojideki sudûr teorisini insan ontolojisi ile birleştirmiştir. Nitekim eserin sonunda hikâyede geçen sembolik kahramanların ne anlama geldiğini şöyle açıklamaktadır:

Mâhiyetsiz ve niteliksiz sanat sahibi Allah, kâinatı yaratınca ilkin birinci aklı (akl-ı evvel) yarattı. Kâinatta etkileyici olan ise onuncu akıldır. Bu akıl evrende olup biten her şeyin failidir. Bu nedenle ona fa'âl akıl denmiştir. Fa'âl aklın zâtı cisim olmadığı gibi cisimsel varlıklarla maddi olarak da irtibatı yoktur. Buna rağmen âlemde

³²⁹ Bkz. Câmî, *Salaman ve Absal*, Çev. Abdülvehhab Tarzî, M.E.B.E., İstanbul, 1985.

³³⁰ Kasım Küçükalp-Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, İsam, İstanbul, 2009, 84-85.

³³¹ H.J.Störig, *İlk Çağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol, 2. Baskı, İstanbul, 2000, 337.

³³² Deborah L. Black, "Farabi" *İslam Felsefesi Tarihi*, Edit. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman Açılım, Tercm. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2007, I, 225; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, İnsan, Çev. Şahin Fil İstanbul, 1998; 64. Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe, Dergâh, İstanbul, 1985, 235.

olup bitenleri o idare etmektedir. Bu nedenle hikâyedeki padişahlık rolü ona verilmiştir. Akl-ı evvvelde cihana sudûr şeklinde bir feyiz gelmekte ve bu bu feyze de hikâyedeki hakîm adı verilmiştir. Bu feyizden de insan ruhu doğmuştur. Bu ruh madde olmaksızın doğduğu için de hikâyede babasız olarak dünyaya gelen Absal lakabı kendisine verilmiştir. Absal ise şehvete tapan ve doğa kanunlarına tabi bedeni temsil etmektedir. Beden ruhla diri olduğu gibi ruh da beden sayesinde duyular âleminden nasibini alır. Bu nedenle ikisi birbirine âşıktır. Zorlanmadıkça birbirilerinin isteklerinden vaz geçmezler. Beden ve ruhun kavuşup rahat ettiği nefsanî zevkler denizinin ortasında bulunan şehvetler adasıdır. Padişahın onları içinde gördüğü ayna kalbi temsil etmektedir. Salâman'ın Absal'dan belli bir süre sonra zevk alamaması ise yaşlanmadan kinayedir. Çünkü insanlar yaşlandıklarında artık maddî zevklerden haz almamaya başlarlar. Salâman'ın padişaha meyiletmesi demek insanların yaşlandıklarında maddî zevkler yerine aklî zevklere yönelme isteğine işarettir. Hikâyede geçen ateş, riyazeti sembolize etmektedir. Beden bu ateşle kendine gelmektedir. Hakîmin Salaman'a Zühre'den bahsetmesi yüksek olgunluğu başka bir ifade ile insan-i kâmilî temsil etmektedir. Ruh bu kemalatı elde ederse Absal'ın yani bedenin gam ve kederinden kurtulur, ruhi olgunluğa erişir.³³³

İnsan, maddesel olarak dört karışım olan ateş, toprak, su ve havadan meydana geldiğinden ona üflenen ruh, ateş özelliğini kazandırmıştır. Nitekim Allah Hz. Musa ile konuşurken ona ateş şeklinde görünmüştür.³³⁴

Câmî'ye göre, muhakkik felsefeciler, sûfiler ve Ehl-i Sünnet âlimleri insana üflenen nefsi/ruhu şu şekilde tanımlamışlardır: Nefis, tedbir ve tasarruf açısından bedene taalluk eden ve zâtında soyut olan bir cevherdir. Nefsin ilk taalluk ettiği yer ise sol tarafta gıdanın buharından ve latifinden oluşan hayvanî ve kalbî ruhtur. Bu gıdalar sayesinde bütün bedene sirayet eden bir gücü ruha kazandırır. Bu güçle bütün organlar güçlenir. Bazen bu soyut cevhere kalp veya ruh da denmektedir. Zât da sadece beden veya ruh olabildiği gibi beden ve ruhun toplamı da olabilir.³³⁵

³³³ Câmî, *Salaman ve Absal*, 100-103.

³³⁴ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 513.

³³⁵ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 51.

Câmî'ye göre insana üflenen ruh hakikate sahip olmuştur. Bu hakikate de kalbe karşılık gelmektedir. Çünkü kalp hem sözlük hem terim olarak bağ demektir.³³⁶ Bu kalp de akıldan, soyut ruh ve tabiattan yani şekillenen nefisten oluşmaktadır.³³⁷ İnsan bir bütün olarak beden, ruh ve nefisten oluşmaktadır. Ruh ile tenzihi idrak eder, bedensel gücüyle de teşbihi idrak eder, nefis/kalp de bu ikisini bir arada tutar.³³⁸ Bunlar arasında itidali sürekli bir şekilde korumak çok zordur. Çünkü bunlar Allah'ın gazap ve rızasına mazhar olurlar. Rızaya mazhar olunca denge sağlanmış olur ve bunlar bir arada bulunmaya devam ederler. Ancak gazaba mazhar olunca denge bozulur. İşte eksileni artırmak ve artanı azaltmak suretiyle sürekli bedendeki dengeyi korumak olan tıp ilminin görevi bozulan bu dengeyi sağlamaya çalışmaktır. Ancak bunu tam olarak başarabilmesi mümkün değildir. Birisi, mutlaka ya fazladır ya da eksiktir.³³⁹ İnsanın üç neş'eti vardır. Bunlardan biri insanda var olan etken özelliğidir. Başka bir ifade ile bedene yön veren onu idare eden ruhsal özellikte olan *rûhî neş'et* (ruhsal özelliktir). Diğeri edilgen olan diğeri bir deyişle *ruhsal neş'ete* nazaran nesne konumundaki insanın maddesel özelliğidir ki buna *unsûrî neş'et* (maddesel özellik) denmektedir. İnsanda var olan diğeri yaratılış özelliği ise diğeri iki neş'eti birleştiren yani hem ruhsal yönü hem de maddesel yönü olan ve Allah'ın isimlerinin tecelligâhı olan ve dolayısıyla ayna görevi gören özelliktir ki buna da *mir'âtî neş'et* (düşünen canlı insan)³⁴⁰ denir.

Ruhun da iki kısmı bulunmaktadır: Küllî ruh ve cüzî ruh. Küllî ruhlar, Allah'ın el-hak ve es-sebat ismine mazhar oldukları için yok olmazlar. Kaldı ki bunlar kevn ve fesat âlemi olmadan önce de vardılar. Cüzi ruhlar ise mizaç ve bedenin gelişimini tamamladıktan sonra meydana geldiğinden fizik kuralına tabidirler yani onlar da beden gibi yok olabilirler.

³³⁶ Müellif kalbi burada akıl anlamında kullanmış olabilir. Çünkü kalbin öyle bir anlamı bulunmamaktadır. Buna karşılık aklın öyle bir anlamı vardır. Nitekim akıl, sözlükteki kökü bağlamak anlamına gelen *عقل* den gelmektedir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam, İstanbul, 2013, 190; Muhammed b. Mükrim b. Manzur el-İfrikî el-Mısrî, *Lisanu'l-Arab*, Sadır, Beyrut, 1981, VI, 3046. Terimsel anlamı da buna uygundur çünkü akla gelen bilgiler bağlanır zamanı gelince de bu bilgiler kullanılır.

³³⁷ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 141, 287; Krş. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 274; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 176.

³³⁸ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 395.

³³⁹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 407-408.

³⁴⁰ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 56.

İnsanoğlu hem zât hem zaman itibariyle hâdistir. İnsanın zâtı itibariyle hâdis olmasının sebebi zâtının varlığı iktiza etmesidir. Zamansal olarak hâdis olmasının sebebi maddesel olarak zamansal bir yokluktan sonra meydana gelmesidir.³⁴¹

Mollâ Câmî âlemi bölümleri olan bir kitaba benzetir. İnsanı da bu kitabın içindekileri olarak görür. Allah, ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasında misal âlemi yarattığı gibi insanın bedeni ile ruhu arasında da hayvanî bir nefis yaratmıştır. Bu anlamda insan, ebedi ve geçici âlemleri kendinde barındıran tek varlıktır. Çünkü sadece insanda ruh ve beden arasında bir hayvanî nefsin var olduğunu, bu nedenle ömrün bu dünyada az öbür dünyada çok olduğunu ifade eder.³⁴² Çünkü insanoğlunun ruhları küllî ruhlardan oluşmaktadır. Bedenin biraz olgunlaşmasından sonra cüzî ruhun bu bedene aktığını söylemektedir. Bunun aksini iddia edenlerin akla dayanarak tezlerini savundukları, vahye nispetle sivrisinek olan aklın fil kuvvetinde vahyin gücüne yetişmeye çalışması gibidir. Bir diğer ifadeyle hasta olan aklın celil olan vahye yetişmesi mümkün olmadığından, keşif ve vahiyle söylenenlerin daha doğru olduğunu belirtir.³⁴³

İnsanoğlu, hakkın ve halkın suretlerini kendinde toplayan bir varlık olduğundan içi hakla bezenmiştir, dışı da yarattıkların özellikleriyle donatılmıştır. Nitekim Allah'ın bütün sıfatları O'nun zâtında tezahür etmiştir. Örneğin insan Allah'ın "alîm", "semî", "basîr", "mütekellim", "mürid", "hay" ve "kadîr" gibi sıfatlarına sahiptir. Bunların yanında âlemin hakikatleri de insanda içkindir, yani hayvanî, nebatî ve cansız varlıkların özellikleri onda mündemiçtir. Zâten insanoğlu Allah'ın sıfatlarının yansıdığı ayna olmasaydı Allah meleklerle ona secde etmelerini emretmezdi. Dolayısıyla genelde âlemin yaratılışı, özelde insanın yaratılışının altında Allah'ın kendi sıfatlarını gösterme amacı yatmaktadır.³⁴⁴

Mollâ Câmî'ye göre insanoğlu hakkın ve halkın sıfatlarını kendinde topladığı için fitratını iyi bir şekilde koruyamadığı zaman bazen ilahi sıfatlar yerine yarattıkların

³⁴¹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 58.

³⁴² Seyyid Celaleddin Aştîyânî, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs (Mukaddime kısmı)*, 55.

³⁴³ Câmî, *Levâihu'l-Hak ve Levâimu'l-Işk*, 163-165.

³⁴⁴ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 68-69.

sıfatları baskın gelebilmektedir. Bu durumda kalbî hastalıklar oluşmaktadır. Bu hastalıkların tedavisi ise görünür olan sıfatın aksini yapmakla mümkündür. Örneğin cimri ise bunun aksi sıfat olan cömertliği yapmalıdır, hırslı ise kanaate sarılmalıdır...³⁴⁵

İnsan ontolojisinde Mollâ Câmî'nin takipçisi olduğu İbn Arabî'nin, savunduğu *insan-i kâmil* nazariyesi eleştirilmektedir. Bu nazariyeye göre *insan-ı kâmilin* hem insan hem halife olarak adlandırılmasının sebebi, Allah'ın insan ile mahlûkata nazar ederek onlara merhamet etmesidir. Bu insan, hem hadis hem ezeli; hem ayırıştırıran hem birleştiren bir kelimedir. O, âlem içerisinde özün özü gibidir.³⁴⁶ Mollâ Câmî burada *insân-ı kâmilin* hâdis olmasını yokluktan varlığa gelişi olarak kabul eder. Ebedi oluşunu ise Allah'ın ezeli ilminde var oluşu olarak yorumlamaktadır. İnsana "insan" denmesinin sebebi ona göre hem insanların birbiriyle ünsiyetlerinden hem de Allah'ın âlem içerisinde onu muhatap alarak veya onu sıfatlarının aynası yaparak onunla bir nevi ünsiyet oluşturmasındandır. Aynı şekilde bu durum, kâinata da büyük insan denmesinin sebebidir. Başka bir ifadeyle, insan küçük âlemdir, âlem de büyük insandır. Çünkü *aynî insan, kevnî insanın özetidir*. Kevnî insan da aynî insanın bir anlamda açılımıdır.³⁴⁷ Mollâ Câmî, manevi hocasının sözlerini yorumlarken daha önceki eserlerine sık sık atıflarda bulunmak suretiyle onun düşüncesini izah etmeye çalışır. Bu konuda da aynı yöntemi takip eder. Nitekim burada önceki eserlere dayanarak insan-ı kâmilî şöyle izah eder: "Hakiki insan-ı kâmil, vacip ile mümkün varlıklar arasında bir berzahdır, Allah'ın kadîm sıfatları ve hükümleri ile hâdis varlıkların sıfatları arasında bir aynadır, hak ile halk arasında bir vasıta. Hakiki insan-ı kâmil ve berzahiyeti olmasaydı hakkın feyzi âleme ulaşır âlem de onu kabullenmezdi çünkü aralarında herhangi bir bağ olmazdı."³⁴⁸

Allah *insân-ı kâmile* verdiği önemden ötürü onu halife olarak seçmiştir. İnsana halife denmesinin sebebi ise insanın âlemde değişmezliğin mührü olarak görmesinden ötürüdür. Nitekim *insân-ı kâmil* bu dünyada bittikten sonra Allah bu âlemi devam ettirmeyecektir. Onun varlığına son verecektir.³⁴⁹

³⁴⁵ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 109-111.

³⁴⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 49-50.

³⁴⁷ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 57-58.

³⁴⁸ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 57.

³⁴⁹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 59.

Câmî'nin vahdet-i vücûdu benimsemesinin muhtemel sebepleri

Câmî, bu meşrebi benimsemesinin temelinde biri meşrebin kendisinden kaynaklı diğeri kendi yaşantısından kaynaklı olmak üzere iki yönü vardır.

a) Vahdet-i vücûdun kendisinden kaynaklı muhtemel sebepler şunlardır:

1. Burada Allah'ın varlığına delil getirmeye gerek yoktur. Çünkü bütün varlıklar O'nun varlığına delalet etmektedir. Bu anlamda zevkli bir meşreptir.

2. Bu anlayışla insan Allah'ın azametini anlar, buna karşılık kendi aczini idrak eder. Mahlûkata hakkın tecelli ettiği yer olarak bakar. Onlara karşı sevgi, şefkat ve merhamet besler.

3. Vahdet-i vücûd murakabesinde bulunmak ve bunu devam ettirmek insanı daha çabuk Allah'a ulaştırır.

4. Mülhid fikirleri reddetmek için en müsait fikir sistemidir.

5. Bu anlayış sayesinde Kur'an'daki birçok müteşabih ayetler muhkem ayetlere dönüşür.

6. İbadetlerde ihlas artar. Kişi, manevi seyr ü sülûk sayesinde ruhen daha iyi olgunlaşır.

7. Kişi, gizli şirkten kurtulma şansını bulur çünkü hakiki tevhide ulaşmaya çalışır.³⁵⁰

b) Câmî'nin kendi yaşantısından kaynaklı muhtemel sebepler.

1. Daha önce geçtiği gibi küçük yaşlarda büyük mutasavvıflarla tanışması ve onlardan etkilenmesi, bu düşünceyi tercih etmesine neden olanlardan biri olabilir.

2. Mollâ Câmî'nin, bir zamanlar bir kıza âşık olduğu ve daha sonra âşık olduğu kızdan soğuduğu söylenmiştir.³⁵¹ Belki de mecazi aşktan hakiki aşka geçişteki ilk basamağı oluşturmuştur.

³⁵⁰ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 2013, 228; Said Nursi, *Lem'alar*, Zehra, İstanbul, 2013, 70.

³⁵¹ Câmî, *Sırlar Denizi Lüccetü'l-Esrâr, (Önsöz Kısmı)*, 16.

3. Câmî iki evlilik yapmıştır. İlk evliliği hakkında pek fazla bilgi elimizde yoktur. Ama bir manzumesinde onun tüm aile bireylerini kaybettiği ve bir ara yalnız yaşadığı anlaşılmaktadır. Daha sonra mürşidi Sadeddin-i Kaşgârî'nin büyük oğlu Hâce Kelân'ın iki kızından biri ile evlenmiştir.³⁵²
4. Yukarıda bahsi geçen evlilikten de dört çocuğu olmuştur ve bunlardan da üçünü kendisi hayatta iken kaybetmiştir.³⁵³
5. Ailesini kaybetmesinin yanında çok sevdiği âlim, zahiri ilimleri gâyet iyi bilen, tarih ve musikide üstat olan kardeşi Mevlânâ Muhammed'i kaybetmesi³⁵⁴ de bu düşünceye sınıksız sarılmasına neden olmuş olabilir.

İnsanın daha önce deneyimlediği bazı olgulardan etkilenecek belli bir düşünceye meyletmesi tabii bir şeydir. Nitekim bazı filozof ve bilim adamları da kendi yaşantılarından etkilenecek bir teori ileri sürmüşlerdir veya bir keşif ve buluş yapmışlardır. Örneğin ilk filozoflardan Thales'in (ö., m.ö. 546) deniz kıyısında doğup büyümesi ve Mısır'a gidip orada Nil nehrinin etkisini görmesi sonucu Thales, suyun önemini kavradığı ve bu deneyimlerinden hareketle suyu evrenin arkhesi (her şeyin kökü, başı ve temeli) olduğu tezini ortaya attığı³⁵⁵ söylenir. Aynı şekilde Dr. Viktor E. Frankl (ö.1997), logoterapiyi³⁵⁶ keşfetmesine yol açan etkenin insanlık dışı kamplarda yaşadığı kötü deneyimleri³⁵⁷ olduğu ifade edilmektedir.

Özetle Câmî, benimsediği meşrebin kendisinden kaynaklı sebeplerden ve yaşadığı olaylardan kaynaklı nedenlerden ötürü vahdet-i vücûd anlayışı onun ontolojisinin temelini oluşturmaktadır. Ontolojisini de ekolün kurucusu İbn Arabî'den daha fazla metaforlarla izah etmeye çalışmaktadır. Teorik olarak Meşşâî filozoflarla kelamcılarının kavramlarını kullanmakla beraber sonuç olarak vahdet-i vücûdun öğretilerini tercih etmektedir.

³⁵² Kâşifî, *Reşehât Aynu'l-Hayat fî Menâkıb-ı Meşâyihî't-Tarikati'n-Nakşibendiyye ve Âdâbihimi'n-Nebviyye ve Esrârihimi'r-Rabbâniyye*, Beyrut, 2008, 216.

³⁵³ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 55.

³⁵⁴ Ali Asgar Hikmet, *Câmî-Hayati ve Eserleri*, 87-88.

³⁵⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 20; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er, 5.Baskı, Konya, 2010, 70-71.

³⁵⁶ Adını Yunanca bir sözcük olan ve "anlam" manasına gelen "logos"tan türetilen logoterapi, Viktor Frankl tarafından kurulmuş ve psikoanalize karşıt yeni bir psikoterapik yaklaşımdır. Anlamı merkez kavram gören bu ekol, manâ kazandırma yoluyla terapiyi asıl tedavi yöntemi olarak benimsemektedir. Bkz. Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Anlayışı*, Çev. Selçuk Budak, Okuyan Us, 17. Baskı, İstanbul, 2014, 89.

³⁵⁷ Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Anlayışı*, 7.

1.3.2. EPİSTEMOLOJİK ANLAYIŞI

Molla Câmî'nin epistemolojisi ontolojisi ile ilintilidir. Çünkü vahdet-i vücûdu savunanlara göre ilim varlığa tabidir. Başka bir deyişle nerede bir vücûd varsa bilgi de aynı şekilde onunla beraber vardır. Bilginin farklılaşması mâhiyetin varlığı tam veya eksik kabul etmesine göre değişir. Buna göre varlığı en mükemmel şekilde kabul eden mâhiyetin bilgisi, en olgun biçimde görünecektir. Buna mukabil, bilgi varlığı eksik kabule göre azalır. İmkân hükümlerinin de zorunlu hükümlerine baskın gelmesi de bilginin eksik olmasının nedenidir.³⁵⁸

Nitekim Câmî bilgiyi kendi ifadesi ile marifeti mücmel (genel) bilgiyi ayrıntılar şeklinde bilmek olarak tanımlamaktadır.³⁵⁹ Getirdiği bu tanımına da nahiv ilminde örnek getirerek izah etmeye çalışmaktadır. Şöyle ki; lafzî ve manevî³⁶⁰ âmillerin genel olarak ne amel ettiklerini bilmeye nahiv ilmi denir. Ancak Arapça bir metin okuma sırasında bunlardan her birini duraksamaksızın detaylı bir şekilde bilmek ve bildiği bu bilgilerin gereğini yaparak sözkonusu âmillerin iktiza ettikleri i'rabı ve ameli vermek suretiyle okumayı marifet olarak; bildiği halde bilgiyi kullanmıyorsa bunu sehiv ve hata olarak adlandırmaktadır.³⁶¹

Câmî bilginin bu tanımını rubûbiyetin bilgisi ile şöyle irtibatlandırmaktadır: rubûbiyetin bilgisi, Allah'ın zâtını, sıfatlarını genel olarak bildikten sonra meydana gelen olaylarda gerçek varlık ve mutlak failin o olduğunu bilmektir.³⁶² Epistemolojik düşüncesini ontolojik düşüncesi ile bu şekilde irtibatlandıran Câmî, ârif (bilge) mütearif (bilge geçinen) ve sâhî (lâhî, gizli müşrik) kavramlarını izah etmektedir.

³⁵⁸ Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 19.

³⁵⁹ Câmî, *Nefahâtu'l- Üns min Hazarâti'l- Kuds*, Tsh. Mehdî Tevhidî Pûr, 7.

³⁶⁰ Âmil: kendisiyle i'rabı gerektiren bir mananın meydana geldiği etkidir. (Câmî, *Tam Kayıtlı Molla Câmî (el-Fevâidu'z-Ziyâiyye)*, 22) bunun da iki çeşidi vardır: Lafzî âmil ve manevî âmil. Lafzî âmil: manevî amilden daha güçlü olan (Câmî, *Tam Kayıtlı Molla Câmî (el-Fevâidu'z-Ziyâiyye)*, 57.) ve mu'rab olan kelimenin sonunu değiştiren talaffuz edilen etkene denir. (Mustafa b. Hamza Atalı, *Tam Kayıtlı Adalı Cedid Âlel İzhar*, Salah Bilici Kitap Evi, İstanbul, Tsz. 36.) Manevî âmil ise mu'rab olan kelimenin sonunu değiştiren ve talaffuz edilemeyen etkene denir. (Mustafa b. Hamza Atalı, *Tam Kayıtlı Adalı Cedid Âlel İzhar*, 143. Krş. Câmî, *Tam Kayıtlı Molla Câmî (el-Fevâidu'z-Ziyâiyye)*, 62.)

³⁶¹ Câmî, *Nefahâtu'l- Üns min Hazarâti'l- Kuds*, Tsh. Mehdî Tevhidî Pûr, 7.

³⁶² Câmî, *Nefahâtu'l- Üns min Hazarâti'l- Kuds*, Tsh. Mehdî Tevhidî Pûr, 7.

Câmî'ye göre ârif veya bilge kişi, tevhid ilmi bilgisine sahip olan, yenilenen ve birbirine karşıt olan olay ve olguların detaylarını bilen diğer bir deyişle kâr-zararı, fayda vereni-zarar vereni, faydalarını çoğaltan-azaltanı Allah dışında başka bir varlığa atfetmeyen kişidir. Allah'ın varlığını tanıyıp meydana gelen hadiseleri öncelikli olarak Allah'a değil de vasıta, sebep ve rabitalara bağlıyor ve olayları bu nedenlere hamlediyorsa buna da mütearif denmektedir. Buna mükabil Allah'ı hiçbir surette hesaba katmıyor meydan gelen bütün olayları sebeplere bağlıyorsa ona sâhî, lâhî ve müşrik denir.³⁶³

Başka bir yerde Mollâ Câmî' *ârif ve ârif* olmayanı şu sözlerle mukayese eder: *Ârif*, Allah'ın sıfatlarını tecelli ettiği varlıklarda kendi vicdanı/sezgisi/keşfi ile idrak ettiğinde ve onlarda herhangi bir eksiklik gördüğünde bu eksiklikleri tecelli edilen varlıkların kabiliyetsizliğine isnat eder. Allah'a ise bu sıfatları eksiksiz olarak isnat eder. Şayet O'na isnat ederse de aslında O'nun tecelli ettiği varlıklardaki zuhuruna göre isnat etmektedir. Yoksa O'nun salt birliği dikkate alınarak isnat edilmiş değildir. Buna mukabil ârif olmayan biri bu eksiklikleri O'na isnat ederse bu mertebeleri dikkate almaksızın ve onları birbirinden ayırt etmeksizin isnat eder. Aynı şekilde ârif olmayan biri bu eksiklikleri O'ndan tümünden tenzih ederse bu ayrımı dikkate almaksızın bunu yapacaktır ki Allah bundan münezzehtir.³⁶⁴

Câmî'nin Türkçeye çevrilmiş kaynak eserinde ilimleri tasnif etme hususunda Peygamberin miras bıraktığı ilim ile aklî ilim olmak üzere temelde ikili tasnife gidilmiştir ve ilimler Peygamberin miras bıraktığı ilim de *zahir ilmi/şeriat ilmi* ile *batın ilmi/keşif ilmi* diye ikiye ayrılmıştır.³⁶⁵

Genelde mutasavvıfların özelde Câmî'nin ilim yerine marifeti daha çok kullanmaları; âlim yerine de ârifi tercih etmelerinin temelinde ilim-amel veya günümüz tabiriyle düşünce-davranış farklılığı yatmaktadır. Bu anlamda aslında onlara göre marifet, ilim ve amelin birleşimidir. Aynı şekilde ârif de ilim ve ameli şahsında toplayan

³⁶³ Câmî, *Nefahâtu'l- Üns min Hazarâti'l- Kuds*, Tsh. Mehdî Tevhidî Pûr, 7.

³⁶⁴ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 279.

³⁶⁵ Bu ilim tasnifi Câmî'nin Farsça yazılı eserinin orijinalinde yoktur. Muhtemelen bu taksimat Câmî'nin birçok eserini Türkçeye çevirmesi nedeniyle Câmî-i Rûm olarak bilinen ama daha çok Lâmiî Çelebi (ö.1532) ile meşhur olan Mahmud b. Osman (Günay Kut, "Lâmiî Çelebi", *DİA*, 2003, XXVII, 96-97.) tarafından ilave edilmiştir.

veya bir araya getiren kişidir. Dikkat edildiğinde burada da yine vahdet-i vücudun yansıması bulunmaktadır. Çünkü mümkün varlık ile vacip varlığın birliği gibi ilim ile amelin birliği söz konusudur.

Câmî'nin Epistemolijisinde İstidlâl (Delil Getirme) Yöntemi

Kaynaklarda Kadîzâde Rûmî tarafından Câmî'nin mantık ilmine hâkim olduğunu onayladığı³⁶⁶ geçmektedir. Bu hâkimiyetinden olsa gerektir ki mantığın dayattığı istidlâl yöntemlerini yetersiz bulmaktadır. Örneğin klasik mantığa göre üç temel akıl yürütme biçimi bulunmaktadır ve Câmî bunlarla iktifa etmemektedir. Bilinen bu üç istidlâl yöntemleri şunlardır:

- a) Kıyas (dedüksiyon, ta'lîl): Klasik mantığın ana konusunu oluşturan kıyastır (dedüktif, tümdengelim). Bu sebeple de bazıları klasik mantığa dedüktif mantık demişlerdir. Çünkü bu akıl yürütme biçimi, öncüllerin doğru kabul edilmesi halinde neticenin bu mukaddimelerden zorunlu olarak çıkacağı yani geçerli olacağı tek akıl yürütme biçimidir. Buna örnek olarak şu misal verilmektedir.

Tüm A'lar B'dir.

X bir A'dır.

O halde, X bir B'dir.³⁶⁷

Kıyas yöntemi ilkçağdan yeniçağa kadar akıl yürütme biçimleri içerisinde en güvenilir, en kesin ve en yaygın istidlâl yöntemi olarak kabul edilmiştir. Yeniçağda aydınlanma ve reformlarla beraber Descartes, Stuart Mill ve F. Bacon tarafından sert eleştirilere tabi tutulmuştur. Örneğin Descartes bu yöntem için şöyle demektedir: Tümdengelim yani kıyas, bilgi edinme yolu değildir. Sadece edinilmiş bilgilerin, kesinliğinin, sistemliğinin ve iç tutarlığının göstergesidir.³⁶⁸ S. Mill ise iki açıdan kıyasa karşı çıkmaktadır. Birincisi kıyasın sonuç için bir kanıtlama aracı olarak kabul edilmesidir. Başka bir ifade ile ilkin öncüller kanıt olarak kabul ediliyor daha sonra bu kabullenmiş öncüllerden bir sonuç çıkartılıyor. Daha açık bir ifade ile kıyasta varılan sonuç kanıt

³⁶⁶ Asaf Halat Çelebi, *Mollâ Câmî*, 19.

³⁶⁷ Doğan Özlem, *Mantık/Sembolik Mantık Mantık Felsefesi*, İnkılap, 6.Baskı, İstanbul, 1999, 38; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis, 6.baskı, Ankara, 2010,136; İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, Ensar, 3.Baskı, İstanbul, 2015, 202.

³⁶⁸ R. Descartes, *Yöntem Üzerine*, Çev. Bülent Kenar, İstanbul, 1996, 8.

değildir bir önkabule dayanan bir neticedir. İkinci itirazı ise kıyasın genelden özele yapılan bir çıkarım olmayıp aslında özelden özele yapılan bir çıkarım olduğu yönündedir. Örneğin parmağı yanan çocuk aynı tepkiyi muma da vermektedir. Ancak bu çocuğun “ateş yakıcıdır.” Genel kaidesinden çıkartmış bir sonuç değildir. Çocuğun aynı tepkiyi vermesi aslında genelden özele değil de özelden özele varmanın bir neticesidir.³⁶⁹

Câmî de birazdan değinileceği gibi kıyası istikrâya nazaran daha zayıf bir istidlâl yöntemi olarak gördüğü şu sözünden anlaşılmaktadır.

ز خسروان تو کس را قیاس نتوان کرد درین قضیه که گفتم دلیل استقراست

*Senin padişahlığını kimse kıyas edemez. Çünkü bahsettiğim önermenin delili istikrâdır.*³⁷⁰ Aslında Câmî açısından bu istikrâyı kıyastan daha üstün görmesi anlaşılır bir durumdur. Çünkü genelde vahdet-i vücûdu savunan mütefekkilere özeldir ise Câmî’ye göre kıyas kesin olsa bile bu ilme’l-yakîn seviyesindedir. Oysa içsel deneyim olan seyir ve sülûk sonucu keşif ve müşahede ile ulaşılan bilgiler ayne’l-yakîn bilgiler kısmına girmektedir.

- b) İstikrâ (Endüksiyon): Kıyasın bir çeşidi olarak zannedilen ama aslında bir kıyas çeşidi değil kıyas gibi bir akıl yürütme çeşidi olan istikrâ veya tümevarım, birçok tekil olaylardan hareketle yapılan genelleme işlemidir.³⁷¹ Çünkü bu akıl yürütmeye göre tekil olaylar tek tek gözlem ve deneye dayanarak incelenir ve incelenen bu tekil olaylardan genel bir kurala ulaşılır. Ancak evrende var olan bütün tekil olayları geçmiş, şimdi ve gelecek zaman itibarıyla mümkün olmadığından incelenen kısmı olaylardan bir sonuç çıkartılır. Çıkartılan bu sonuçla da bir genel kaideye ulaşılır.³⁷² Örneğin
- Gözlemlenen 1. Kaptaki su 100 derecede kaynadı
Gözlemlenen 2. Kaptaki su 100 derecede kaynadı.

³⁶⁹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Divan, 183-184.

³⁷⁰ Câmî, *Divânı Kamil-i Câmî*, 18.

³⁷¹ İmam Gazalî, *Mekâsîdu'l-Felâsife*, Thk. Süleyman Dünya, Şems-i Tebrizî, 1. Baskı, Tahran, hş. 1382, 89; İmam Gazalî, *Mi'yâru'l-İlm*, (*İlmin Ölçütü*) Thk. Hasan Hacak, Çev. Ali Durusoy- Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı, İstanbul, 2013, 198,

³⁷² Doğan Özlem, *Mantık/Sembolik Mantık Mantık Felsefesi*, 40-42.

Gözlemlenen 3. Kaptaki su 100 derecede kaynadı.

.....
O halde bütün sular 100 derecede kaynamaktadır.

Bize göre istikrânın iki çeşidi bulunmaktadır. a) Dışsal Deneyim: Yukarıda tanımını verilen, modern bilim için vaz geçilmez olan, herkes tarafından test edilebilen dış deney ve gözleme dayanan nesnel tümevarım. Bugünkü bilim ve teknolojinin kendisine çok şey borçlu olduğu bu metod, yukarıda bahsi geçen filozoflar sayesinde kıyasa karşı zaferini ilan etmiştir. Ancak bu yöntemin de bazı eksiklikleri vardır. Nitekim İmam Gazâlî bu akıl yürütme çeşidi için örnek verirken şöyle demektedir. Biz insanlar birçok hayvanı yemek sırasında hangi çenelerini kullandığı ile ilgili bir istikrâ işlemine giriştik birçok hayvan türünü incelememiz sonucu şu sonuca vardık. Bütün hayvanlar yemek sırasında alt çenelerini hareket ettirmektedirler. Bu genelleme yüzde yüz doğru değildir. Çünkü biz birçok hayvanı araştırıp incelemek istesek de bütün hayvanlar için bunu yapmamız mümkün değildir. Bu sebeple vardığımız bu sonuç zanni galip kısmına girmektedir. Nitekim bir aykırı örneğin bulunması durumunda iddiamız çürüyecektir. Örneğin araştırmayı biraz daha genişlettiğimizde timsahların bu genel kaide altına girmediklerini müşahede etmekteyiz.³⁷³ Belki bu gibi sebeplerden ötürü olsa gerektir ki daha sonraki yıllarda K. R. Popper (1902-1994) tarafından istikrâ için doğrulamacı yöntem yerine yanlışlamacı yöntem³⁷⁴ önerilecektir.

b) İçsel Deneyim: Bu deneyim daha çok mutasavvıfların benimsediği bilgi kaynaklarından keşfe dayanmaktadır. Meşşâî filozofların ve kelamcılarının kabul etmediği bu içsel deneyim seyir ve sülûka istinad etmektedir. Keşif ve akla dayanan ilmin karşılaştırmasını yapan Câmî'ye göre *Keşif ilmi*, haktan halka bir bilgi verirken akıl,³⁷⁵ halktan hakka doğru bir yönelim sonucu bilgiye ulaşmaktadır. Keşif mutlak bilgiyi verirken akıl sınırlı bilgiyi vermektedir. Örneğin A şahsından gelen bir mektuba bakarak sadece onun kâtipliğini bilirken öncelikli olarak A şahsını tanıyıp ondan sonra

³⁷³ İmam Gazali, *Mi'yâru'l-İlm, (İlmin Ölçütü)*, 205

³⁷⁴ Abdülkadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Asa, 1. Baskı, Bursa, 2001, 255; Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Vadi, 2.Baskı, Ankara, 2000, 48.

³⁷⁵ Akıl da kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıflar nezdinde farklı algılanmış ve bu farklı algılamalar sonucu farklı tanımlar yapılmıştır. Kelamcılar arasındaki ekoller arasında hemfikir olunan bir akıl tanımı bulunmamaktadır. Hatta aynı kelam ekolüne mensup mütekellimler arasında bile farklı tanımlar yapılmıştır. Nitekim kelamcılardan mutezile akolü arasında yedi farklı akıl tanımı bulunmaktadır. (Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, 1989, II, 242.).

onun özelliklerine indiğinde A şahsının kâtiplik dışında başka hasletleri bulunması halinde sadece yazarlığını tanımakla sınırlı kalmaz onun yanında diğer kemâlâtlarını/özelliklerini de bilmek mümkün olur.³⁷⁶

Mollâ Câmî mutasavvıfların neden nazar ve burhan yerine keşif ve ayarı tercih ettiğini şu sözlerle gerekçelendirmiştir: Mutasavvıflar, bütün kevnî bağlantılardan ve ilmî kurallardan samimi bir şekilde temiz bir kalp ile Allah'a yönelince, Allah da onlara varlıkları olduğu gibi gösteren kâşif bir nur lütfetmiştir. Bu nur, aklın ötesine geçildiği vakit batında açığa çıkmaktadır. Aklın bu nura nispeti vehmin akla nispeti gibidir. Nasıl ki akıl, bu âlemin dışında ve bu âlemin içinde olmayan başka üçüncü bir yerde “var olanın” varlığına hükmedebiliyorsa, aynı şekilde bu kâşif nur da aklın idrak edemediği bazı şeylerin doğruluğuna hükmedebilmektedir. Örneğin hiçbir kaydın, sınırın ve taayyünün tutamadığı her şeyi kuşatan, sınırsız ve mutlak bir varlığın varlığına hükmedebilir. Aynı şekilde yine bu kâşif nur bu kâbilden olmayan bir hakikatin varlığına da hükmedebilir.³⁷⁷

Câmî, içsel deneyimin üstünlüğünü ispatlamak için her zaman yaptığı gibi yine kurgusal veya temsili bir hikâyeye başvurmaktadır.

Deliller vadisini ve tartışma çöllerini geçen, ömrü konuşma ve münakaşalarla geçtiğinden ameli açıdan eksik olan bir kelamcı, tarikat ışığından ve hakikat coşkusundan mahrum bir fazıl (kelamcı kast edilmektedir), kirlerden arınmış huzurlu bir yüz, seyir ve sülûktan kıl gibi olan ve meczup bir sûfî ile karşılaşır. Gecenin gündüzle karşılaşması gibi soğuk ile sıcakın buluşması gibi bir anda aslan kesilip tartışma kılıcını çeker ve onu yaralamaya başlar ve der ki:

“Ey bilginlerin sohbetinden yüz çeviren adam! Kendini ilahi bir bilgiyle süslemişsen söyle bakayım Allah'ı ne ile tanıdın? Sûfî bu soruya; Kusurdan arınmış gönüme ve canıma Allah'ın koyduğu o feyizle tanıdım. Dilim O'nu anlatamıyor ama kalbim O'nunla coşuyor, şeklinde cevap verince kelamcı ona: Bu gizli keşfe rağmen nasıl dünya körlerinin önderi olabilirsin? diye itiraz eder. Bunun üzerine Sufî, kesin bir şekilde kelamcıyı susturacak cevap verir: Ben tanımakta boğulmuşum, tanıtamam **ama**

³⁷⁶ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 495.

³⁷⁷ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 254; Krş. Câmî, *Risâletun Vucûdiyye*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv No: 6 Mil Yz A 8221/4, Dvd No: 539. Vrk. 37.

peşimden gelenler benim bulduğumu görecektir. Çünkü benim mesleğim insanlara cedel yoluyla Allah'ı buldurmak değildir, demiştir.”³⁷⁸

Kısacası Câmî'ye göre bu içsel deneyim dışarıda ispatlamak mümkün değildir. Ama bu yolda giden ve yoldaki kurallara riayet eden herkes, sâlikin gördüğünü görebilecektir. Bu bağlamda sûfî kelimciler, kelam ilminin zamana göre esnekliği gözönünde bulundurulduğunda metot olarak kendini nazar ve cedelle sınırlandırılmamasını istedikleri söylenebilir. 19 ve 20 yzyılda kelimcilerin yeni ilm-i kelamda hem muhteva hem yöntem değişikliğine gitme mecburiyetleri onları haklı çıkarmaktadır. Ancak tasavvufun istismara açık özelliğinden ötürü onların önerdikleri içsel ve öznel istikrâ bilimin nesnel istikrâsı ve vahyin muhkem nassların hükümleri ile denetleyip kişi ile sınırlandırmak gerekmektedir. Aksi takdirde sapkın düşüncelerin türemesi ve yayılması kaçınılmaz olmaktadır.

1.3.3. ESTETİK ANLAYIŞI

Câmî'ye göre yarattıkların diğer bütün cüzi sıfatları Allah'ın küllî sıfatlarından pay aldıkları gibi güzellik sıfatı da O'nun cemal sıfatından nasibini almıştır. Bunlar mukayyet varlıkta “mutlak”a ulaşmak için bağışlanmıştır. Bağımsız olarak kendi başlarına mutlaktan ayrı olarak düşünölsün diye verilmemiştir.

از لطف قد و صباحت خد چه کنی وز سلسله زلف مجعد چه کنی
از هر طرفی جمال مطلق تابان ای بی خیر از حسن مقید چه کنی

Boyun güzelliğini, yanağın sabah gibi parlamasını ve örölmüş saçları ne yapacaksın?

*Her taraftan mutlak güzel işıldarken Ey akılsız, sınırlı güzelliği ne yapacaksın!*³⁷⁹

Ona göre güzellik, varlıklardaki orantıdır. Bu orantı da farklı uzuvların dengeli bir şekilde bir vücûdu oluşturmasıdır. Veya güzellik uygun kalıplarda açığa çıkan bir anlamdır. Nitekim “güzellik, münasip bedende ortaya çıkan ruhtur” denmiştir. Bir araya gelme ile meydana gelen âlemin her suretinden mutlak varlık güzellik olarak açığa çıkmıştır. Sonuç olarak güzellik, çoğu insan bilmesede güzel olarak değerlendirilen başka bir ifadeyle âşık ve güzel olarak değerlendirilen yani kendisine âşık olunanda

³⁷⁸ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 471-472.

³⁷⁹ Câmî, *Levâih*, 57.

tecelli eden mutlak varlıktır.³⁸⁰ Nitekim bu hususta *Mesneviy-i Heft Evreng* adlı eserinde şöyle demektedir:

*Allah, soyut somut bütün mümkün varlıklarda sirayet ederek zuhur etmiştir. Ancak O'nun sirayeti bizim bilgimizin dışındadır. Şuûnların farklılığından güzellik çeşit çeşit çıkmaktadır. Bütün mertebelerde seyretmektedir. Başka varlıkların suretinde perdede gizlenmektedir. Hatta belki de diğer varlıkların suretleri yoktur. Yani ev sahibinden başka kimse yoktur.*³⁸¹

Mollâ Câmî başka bir eserinde güzelliği açık bir şekilde padişah otağının süsü ve ilahi güneşin parıltısı olduğunu ifade etmektedir.³⁸² Güzellik aslında Allah'ın cemalinin bir yansıması olduğuna göre, mümkün varlıklarda görülen bazı çirkinlikler Allah'ın cemalinden yeterince nasibini almadığı içindir. İnsanlar kendilerinde olan bu çirkinlikleri görmeyip Allah'a nispet ederler. Oysaki *Allah güzeldir, güzeli sever*,³⁸³ hadisi gereğince güzellikler O'na nispet edilmeli çirkinlikler de insana nispet edilmelidir.³⁸⁴

Sonuç olarak Mollâ Câmî'nin ontolojik, epistemolojik ve etik düşüncesinin temelinde estetik düşüncesinin yattığı söylenebilir. Çünkü Câmî'nin temel düşüncesi olan vahdet-i vücûdun dayanağı ilahî aşktır. Filozofların çoğunda görüldüğü gibi Mollâ Câmî'de de kendisinin benimsediği düşünce sistemi, yani vahdet-i vücûd düşüncesi diğer bütün düşünce biçimlerine sirayet etmiştir. Başka bir ifade ile düşünceleri arasında tutarlılık vardır.

1.3.4. ETİK ANLAYIŞI

Câmî'nin etik anlayışının temelinde Kur'an ve Sünnet vardır. Ancak bunu tasavvufun ihlas, samimiyet ve her şeyi Allah rızası için yapma gibi ilkelerle örmüştür. Başka bir ifade ile İslamiyet'in özünü tasavvufla hayata geçirmeye çalışmıştır.

³⁸⁰ Câmî, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, 412-413.

³⁸¹ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 22.

³⁸² Câmî, *Sûfilere Armağan (Tühfetü'l-Ahrâr)*, 187.

³⁸³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3789.

³⁸⁴ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 166; Câmî, *Levâmi' Şerh-i Hamriyye (Mecmuay-i Mollâ Câmî'nin içinde)*, İstanbul, h. 1309, 110.

Mollâ Câmî varlıkların güzelliği/iyiliği ve çirkinliği/hakirliği meselesinde Ehl-i Sünnet âlimleri gibi düşünmektedir. Yani ona göre de güzellik/iyilik ve çirkinlik/hakirlik, aklî değil şer'îdir. Çünkü şeriat insan aklının bilmediği maslahatları bilir. Bir başka ifadeyle insan akli birçok konuda olduğu gibi bu hususta da sınırlıdır. Örneğin kısas meselesi, akıl bunu çirkin olarak görmektedir. Ama aslında öyle değildir. Çünkü bu kısasta birçok hikmet vardır. Ama insan akli bunu idrak etmekten acizdir.³⁸⁵

Câmî, ontolojik, epistemolojik ve estetikte olduğu gibi etikte de İbn Arabî'yi takip etmektedir. Nitekim İbn Arabî'nin Abdâllerin kazandığı makamlardan bahsederken dört temel prensibin varlığından söz etmektedir. Bunların açlık, teheccüt namazı, suskunluk ve uzlet olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁶ Câmî de İbn Arabî'nin bahsettiği dört temel ilkeyi kendine göre yeniden yorumlayıp farklı bir üslup ile tekrar işlemektedir.

1) Uzlet: Etiğin teoriğinden ziyade pratiği ile ilgilenen Câmî, ideal olan ahlaka sahip olmak için seyir ve sülûka girmenin gerekli olduğuna inanır. Çünkü ona göre insan fitratı saf ve temiz yaratılmıştır. Hem iyi olmaya hem de kötü olmaya müsait bir yapıdadır. Bu nedenle insan iyi olmak için kendini eğitmelidir. Eğitimle insan melek de olabilir dev/şeytan da olabilir.³⁸⁷ Peygamberimizin bir sünneti olan i'tikâfin ileri götürülmüş hali olan seyir ve sülûka girmek anlamına gelen uzlet, İbn Arabî tarafından hâlde uzlet,³⁸⁸ kalpte uzlet³⁸⁹ ve duyularda uzlet³⁹⁰ olmak üzere üçe ayrılırken³⁹¹ Câmî tarafından müritlerin uzleti ve muhakkik mutasavvıfların uzleti olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Müritlerin uzleti bedensel iken muhakkiklerin uzleti kalbîdir. Başka bir ifade ile müritler bedensel olarak diğer insanlardan kendilerini soyutlar iken muhakkik mutasavvıflar kalpleri ile yaptıkları uzlet sayesinde kevn ve fesat âlemin prangalarından kurtulurlar.³⁹²

³⁸⁵ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 397; Câmî, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, 441.

³⁸⁶ İbn Arabî, *Futuhâtu'l-Mekkiyye*, el-Kutubu'l-İlmiyye, III, 12-14.

³⁸⁷ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 109-110.

³⁸⁸ Hâlde uzlet, müridin her çeşit kötü hasletleri ve düşük huyları bırakması demektir.

³⁸⁹ Kalpte uzlet, mal, aile, çoluk-çocuk, arkadaş ve bunlarlar ilgili bütün düşüncelerden sıyrılması başka bir ifade ile Allah ile arasında giren her türlü mülâhazalarda kalbini uzak tutması ve sadece bir gayesi olan Allah ile kalben bağlanması demektir.

³⁹⁰ Duyularda uzlet, hâlin başlangıcında daha önce edindiği alışkanlıklarından vaz geçmesi demektir. Bu üç terim için bkz. Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, 250.

³⁹¹ Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, 250.

³⁹² Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 97.

Câmî uzlete giren insanların niyetine göre üç tip olduğunu söyler. Bunlardan ilki; insanların şerrinden kurtulmak içindir başka bir ifade ile havâs ve avâm insanların zararından sakınmak için uzlet ve halvete girerler.³⁹³ İkinci tip insanların uzlete girmelerinin nedeni başka insanlara zarar vermemektir. Bu tipteki insanlar ilkinden daha iyidirler çünkü bu gruptaki insanların kendileri hakkındaki düşünceleri olumsuz başkaları hakkındaki düşünceleri olumludur. Oysa birinci tipteki insanların düşünceleri bunun tam tersiydi.³⁹⁴ Uzleti benimseyen üçüncü tip insanların niyeti ise halkın sohbetini bırakıp Hakk'ın sohbetine kavuşmaktır.³⁹⁵

Uzletin gerekli olmasının nedenine gelince Câmî'ye göre insan dünyaya yalnız gelmiş yine dünyadan yalnız göçecektir. Bu nedenle insan toplumsal hayattan ara ara çekilmelidir. Çünkü toplumsal hayatta ahlaksızlarla yapılan sohbet önceleri insana bir huzur ve rahahatlık verir sonrasında ızdırap verir. Bu nedenle hıristiyan rahipler gibi inziva tercih edilmelidir. İnzivada insanın karşılaşabileceği doğa şartları toplumsal yaşamda kişiliğinden verdiği ödünlerden daha iyidir. Çünkü insanlar kendilerinin değerlenmeleri için insanı değersizleştirirler. Kusursuz görünmeleri için diğerlerinin kusurlarını sayarlar. Kişi huzur ve rahata kavuştuğu vakit bunlar kıskançlıktan yararlar ama buna mukabil sıkıntı ve huzursuzluğa düştüğü vakit de sevinirler.³⁹⁶

Câmî bu düşüncesini pekiştirmek için her zaman yaptığı gibi yine temsili veya kurgusal hikâyelere başvurur. Uzlet için aktardığı hikâyelerden biri şudur:

Hâl ehlinden biri, küskünlerden ayrılıp ölümlere komşu olmuştu. Köylere ve kentlere sırtını dönmüş mezarları mesken edinmişti. Vahşi âhûnun köpekten kaçtığı gibi köpek huylu insanlardan kaçmıştı. Bilgin biri yolda onu durdurdu ve neden diri insanları bırakıp ölümleri tercih ettiğini sordu. Hâl ehli de ona cevaben, Allah'ın veli kulları yer altındadırlar toprak üstünde olanlar ise ruhsuzdurlar. Bu anlamda aslında ölümlerden kaçıp dirilere sığınıyorum. Çünkü görünürde diri olan ama aslında ölü ve ruhsuz olan insanlarla sohbet etmek insanı öldürür. Görünürde ölü ama hakikatte diri

³⁹³ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 97.

³⁹⁴ Câmî bu gaye ile uzleti tercih edenler için rahip kıssasını anlatır: Bir rahip inzivaya çekilmişti, dağın eteğinde insanlardan uzak bir yaşamı tercih etmişti. Sırları arayan biri bir gün yolu o rahibin manastırına düştü. Ona neden bu hayatı sürdürdüğünü sordu oysaki şehirde olsa kendisinde saklı olan cevherler ortaya çıkacak gizli olan kabiliyetler fark edilecektir. Rahip de ona yanıt olarak, eğitimsiz bir köpeği ava çıkardığında köpek avı parçalar. Ben de nefsimi insanları parçalamaması için terbiye ve kontrol altına almak istedim. Bu yüzden de kendimi insanlardan uzak tuttum. Nitekim usûl-i dinde insanları incitmekten daha kötü bir şey yoktur. Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 99-100.

³⁹⁵ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 104.

³⁹⁶ Câmî, *Sûfilere Armağan (Tuhfetü'l-Ahrâr)*, 133-135.

olan insanlarla sohbet insanı diriltir. Onların sohbeti benim için bengisu konumundadır, dedi.³⁹⁷

2. Suskunluk: Câmî suskunluğu dilsel suskunluk ve içsel suskunluk olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre insanın dilini gayr-i meşru konuşmalardan koruması gerektiği gibi kalbini de mâsivâdan muhafaza etmelidir.³⁹⁸

Câmî'ye göre suskunluğun karşıtı olan konuşma da dörde ayrılmaktadır: a) Konuşan ve dinleyicinin hayırlı olduğu bir konuşma. Bu türden konuşmalarda konuşanın konuşmasıyla derecesi yükselir. Dinleyen de bu konuşmadan istifade eder ve kurtuluşa erer. Peygamberimizin ve ashabının konuşması bu türdendir. b) Konuşana faydası olduğu halde dinleyeninin faydalanmadığı konuşma türü. Peygamberlerin kâfirlerle konuşması bu kısma girmektedir. c) Dinleyenin istifade ettiği buna karşılık konuşanın konuşmasından faydalanmadığı konuşma türü. Günümüz vaiz ve konuşmacıların para, riya ve gösteriş için düzenledikleri konuşmalar bu çeşit konuşmalardır. d) Konuşmacı ve dinleyiciden her ikisine de faydası olmayan konuşmalar. Günümüz bazı havâs ve avâmların yalan, iftira, alay, fitne ve gıybet için tertipledikleri konuşmalar bu cinsten konuşmalardır. Dört konuşma türünden ilk ikisi faydalı iken diğer ikisi zararlıdır. Kişi kendini son ikisinden sakınmalıdır.³⁹⁹ Câmî neden bunlardan sakınması gerektiğini dair şu hadis-i şerifi gerekçe göstermektedir: *Her kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa hayırla konuşsun veya sussun.*⁴⁰⁰

Câmî suskunluk için de temsili bir hikâyeye başvurmaktadır: Bir kaplumbağa, bir ırmak kenarında iki ördek ile dost olmuştu. Dostluklarında o kadar ileri gittiler ki kaplumbağa onlarsız artık dayanamıyordu. İki ördeğin uçup gitme vakitleri gelince kaplumbağa onlardan gitmemelerini veya kendisini de beraberlerinde götürmelerini ister. İki ördek de onu kıramayarak her biri çubuğun bir ucundan ağızlarıyla tutarlar kaplumbağadan da çubuğun ortasından tutmasını istediler. Böylece onu aralarına alıp uçtular. Yolları bir karaya düşer, bir kalabalığın üzerinden geçmek zorunda kalırlar. Kalabalık içinden “şu garipliğe bakın, kaplumbağa iki ördekle arkadaş olmuş” sesleri yükselmeye başlar. Kaplumbağa sesleri duyunca ağızını açar ve “kıskananın dünyada

³⁹⁷ Câmî, *Sûfilere Armağan (Tuhfetü'l-Ahrâr)*, 136-137.

³⁹⁸ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 108.

³⁹⁹ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 111.

⁴⁰⁰ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 110. Krş. Buhari, Edeb, 31, Hds. No: 6018.

gözü kör olsun,” der demez yere düşer. İşte kaplumbağanın zamansız söylediği bu söz onun ve talihinin sonu olur.⁴⁰¹

3. Teheccüd: Câmî’ye göre uyku ölüm uyanıklık ise hayattır. Uyku sürekli hayattan bir şeyler çalmaktadır. Gecelerini uyku gündüzlerini uyanık olarak geçirenler ömrünü tam olarak yarılamaktadırlar. Ömrünü uzâtmak isteyenler biraz uykudan zaman çalmaları gerekmektedir.⁴⁰² Câmî teheccüd ilkesini Kur’an’da geçen *Onlar, korkarak ve ümid ederek Rablerine ibadet etmek için yataklarından kalkarlar. Kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden de Allah için harcarlar*⁴⁰³ mealindeki ayetten iktibas etmektedir. Ayrıca Peygamberimizin *Allah’ın rahmani nefesleri vardır. Ona maruz kalmaya çalışın bu nefhaldan birine maruz kalan bir daha asla kötü olmayacaktır*, biçiminde rivayet edilen hadisi de kendisi için delil olarak göstermektedir.⁴⁰⁴ Bu ilkesini bir hikâye ile zihinlere yakınlaştırmaktadır: Geceleyin sürekli teheccüd namazına kalkan bir ârif vardı. Bir gün meraklının birisi ona azıcık uykunun kendisine nasıl yeteceğini sorar. O da uykunun kendisine yakışmadığını çünkü Yaratıcı’nın her gece birinci göğe inerek yoldan sapanlar arasında kimin O’nun kapısına af dilemek istediğini sorar. Af dileyenlere rahmetini ona şefaathçi kılacağını haber vermektedir. Bu güzel çağrıya nasıl kulağını tıkayıp uyuyacağını sorarak itirazda bulunur.⁴⁰⁵

4. Az Yemek Yeme: Câmî ömrün, gece uykuyla gündüz yemek temin etmekle hep koşturmayla geçirilmemesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü bu ömür sadece bu ikisini temin etmek için verilmemiştir. İnsanın yaratılış gâyesi bunlar değildir. Ömür bunlar için tüketilirse ahiret için ne yapılacaktır? diye sormaktadır.⁴⁰⁶ Açlığı ariflere ait zorunlu açlık ile sâliklerin açlığı olan seçmeli açlık olmak üzere ikiye ayıran Câmî, bu ilke için de şöyle bir hikâye aktarmaktadır:

Bir gün bir arif zengin bir adamın misafiri olmur. Sofrayı yemeklerin her türlüyle donatan adam, türlü türlü meyveler de sofraya koyar. Ancak arif adam yavaş yavaş yemek yer, azar azar sofradan alır. Bunu gören ev sahibi, misafirine dişlerinin

⁴⁰¹ Mollâ Câmî, *Sûfilere Armağan (Tuhfetü’l-Ahrâr)*, 142-143.

⁴⁰² Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 130.

⁴⁰³ Secde, 32/16.

⁴⁰⁴ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 131. Krş. Hâfız Ebulkâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evset*, Thk. Târik b. Avezullah -Abdülmühsin b. İbrahim, el-Haremeyn, Kahire, 1995, IV, 222.

⁴⁰⁵ Câmî, *Sûfilere Armağan (Tuhfetü’l-Ahrâr)*, 148-149. Hds. İçin bkz. Buhari, Teheccüd, 14. Hds. No:1145.

⁴⁰⁶ Câmî, *Sûfilere Armağan (Tuhfetü’l-Ahrâr)*, 147.

hakkını vermesini ister, çünkü dünyada var olan içecekler, yiyecekler ve meyveler Allah tarafından insanoğlu için yaratıldığını söyler. Buna karşılık arif şu şekilde cevap verir: doğrudur. Tüm bunlar insan için yaratılmıştır. Ancak insan bunlar için yaratılmış değildir. Allah iyiliği ve kötülüğü yaratırken insanı kendisine ibadet etsin diye yaratmıştır. Nitekim Allah, *Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yaratım.*⁴⁰⁷ mealinde buyururken “yesinler”den hiç bahsetmemiştir.⁴⁰⁸

Câmî etik anlayışında tasavvufun ilkeleri olan uzlet, suskunluk, teheccüt ve az yemek yemeyi benimsemektedir. Bunlardan suskunluğu şâir olması münasebetiyle pek beceremediği söylemek mümkündür. Nitekim daha sonra geleceği gibi şiire olan bağımlılığından kendisini bir türlü alıkoyamadığını itiraf edecektir. Ama buna rağmen şâirlik özelliğini kötüye kullanmamış aksine sultanlarla yazıştığı mektuplarda da görüldüğü üzere daima iyilik yönünde insanlara faydalı olmak cihetinde istimal etmeye çaba göstermiştir.

1.3.5. DİL BİLİMSEL ANLAYIŞI

Câmî'nin iyi bir gramer bilgisine sahip olduğunu yıllarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan, kendi adıyla meşhur olan ve İbn Hâcib olarak bilinen Osman b. Ömer Ebu Bekir'e (ö.1249) ait meşhur *el-Kâfiye* adlı eserine yazdığı *el-Fevâidu'd-Diyâiyye* adlı eseriyle kanıtlamıştır.⁴⁰⁹ Adı geçen eserde Vahdet-i Vücûd ekolüne mensup mutasavvıf âlimlerin kullandıkları ayn ve nispet/itibar, taalluk, taakkul, hâl, mülâhaza, keynûnet, şuûn, küllî manâ-cüzî manâ, mevcûdun bizzat-mevcûdun bilgayr, haricî mevcûd- zihnî mevcud, asli-tabeî, taaddüt-vahdet, mutlak-mukayyet lâzım-melzûm gibi kavramlar eserin hemen ilk sayfalarında⁴¹⁰ da göze çarpmaktadır. Örneğin nahiv kurallarından ismin tanımını yaparken bu düşüncelerin yansımalarına rastlanmaktadır. Nitekim ismin tanımını izah ederken şöyle demektedir: Dış âlemde kendi zâtıyla kaim olan varlıklar ve başka varlıklar sayesinde var olan varlıklar

⁴⁰⁷ Zâriyât, 51/56.

⁴⁰⁸ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 1123-124.

⁴⁰⁹ Bu eser üzerine tespit ettiğimiz kadarıyla bir doktora (İclal Arslan, *Abdurrahman el-Câmî ve el-Fevâidü'z-Ziyâiyye Adlı Eseri*, (Dokuz Eylül Üniversitesi S.B.E. Doktora Tezi), İzmir, 2008.) ve bir makale (Yunus Cengiz, “Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil: Molla Câmî ve Hâşiyelerinde Grameri Aşma Çabası”, *Mukaddime*, Mardin, 2015, 6 (1), 47-77.) olmak üzere iki kadematik çalışma vardır. Doktora çalışmasında müellifin hayatı ve *el-Fevâidu'd-Diyâiyye* adlı eserinde takip ettiği metot ele alınmıştır. Makalede ise *Mollâ Câmî* ve üzerine yazılan haşiyelerle felsefeden kelama geçen kavram ve literatürle grameri aşma çabası işlenmiştir. Burada daha çok kelama ait mülâhazaların gramer konusu olan i'rab meselesine uyarlanması üzerinde durulmuştur.

⁴¹⁰ Câmî, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, 12-13.

olduğu gibi zihinde de bağımsız varlıklar ve bağımlı varlıklar vardır. İptida (başlangıç) kavramı ve من buna iyi bir örnek teşkil etmektedir. Çünkü iptida kavramı küllî bir anlam iken من harfi bu küllî kavramın kapsadığı tekil anlamları için kullanılmaktadır. Birincisi bağımsız bir anlama sahipken ikincisi kendi başına bağımsız bir anlama sahip değildir.⁴¹¹

Bir diğer örnek Muhammed⁴¹² sözcüğü ve besmelede geçen *İsim, Allah, Rahman* ve *Rahim*⁴¹³ kelimeleri izahatından yapılan işârî yaklaşımlardır.

Câmî'nin vahdet-i vücûd anlayışının dil felsefesine yansımaları لا اله الا الله kelimesini izah etmesinde daha açık bir şekilde dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre bu cümle اله kelimesini oluşturan harflerden oluşmaktadır. Yani elif, lam ve he harifinden türemişlerdir. Bu durumda birleşik olan cümle görünürde farklı olsa da aslında yine de اله kelimesinin yansımalarıdır. Şekilleri ve suretleri farklı olsa da aslın aslı yine bu kelimedir. Varlığın kendisi de öyledir. Şuûnların çeşitliğinden ötürü türlü türlü güzelliklerle tecelli etmektedir. Başka varlıklar suretinde görünse de aslında ليس في الدار غيره ديار yani evde onun dışında ev sahibi yoktur.⁴¹⁴ Câmî bu izahatlarla yetinmemiş olacak ki ayrıca kelime-i tevhit olan لا اله الا الله sözü için *Risâle fi kelîmâtî't-tevhîd*⁴¹⁵ adlı eser yazmıştır. Bu eserde dilbilimsel açıklamaların yanında işârî açıklamalar da yapılmaktadır.

Dilbilimsel ve vahdet-i vücûdun beraber işlendiği bir diğer önemli eseri ise ömrünün sonlarına doğru yazdığı ama bitiremediği, kendisinin herhangi bir isimlendirmede bulunmadığı ama *Tefsiru'l-Câmî* olarak bilinen eseridir. Nitekim bu eserin

⁴¹¹ Câmî, *Tam Kayıtlı Molla Câmî (el-Fevâidu 'z-Ziyâiyye)*, İstanbul, 1989, 12.

⁴¹² Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 9.

⁴¹³ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 81-83; Câmî, *İyilerin Tespihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, 24; Câmî, *Sûfilere Armağan (Tuhtü'l-Ahrâr)*, 18-19.

⁴¹⁴ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 21-22.

⁴¹⁵ Câmî, *Risâle fi kelîmâtî't-tevhîd*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 45 Ak Ze 279/7, Vrk. 34-35.

işârî ve dilbilimsel bir tefsir özelliğine sahip olduğunu eserin hemen girişinde⁴¹⁶ ifade etmektedir.

Felsefede bir filozof için istenen sistemlilik ve tutarlılık özelliğinin Câmî’de var olduğunu iddia etmek mümkündür. Şimdiye kadar görüldüğü üzere ontolojideki Vahdet-i Vücûd düşüncesi onun epistemolojik, estetik, etik ve dilbilimsel düşüncesine sirayet ettiği çok rahat bir şekilde görülmektedir.

1.4. DÜŞÜNCE DÜNYASINA ETKİSİ

Câmî her milletten, her meşrep ve mezhepten, her coğrafyadan, Batı’dan Doğu’ya Güney’den Kuzey’e bütün düşünce sahibi insanları etkilediğini söylemek mümkündür. Ümmet içerisinde en fazla Türk ve Kürt âlimleri etkilemiştir. Çünkü yıllarca Câmî’nin eserleri Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş ve halen de doğu ve güneydoğuda klasik usulle ders verilen kimi medreselerde okutulmaktadır.

1.4.1. İSLAM DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ

Bilindiği gibi ilimlerde uzmanlık alanları keskin hatlarla birbirinden ayrılmadan önce düşünceler daha çok şiir ve edebiyatla ifade edilirdi. Bu yüzden de ilim, fikir, irfan ve tasavvuf aynı kişinin şahsında toplanabilirdi. Âlim, mütefekkir ve edebiyatçı kimliği zâtında birleştiren Câmî’nin düşüncesinden etkilenen zümreler arasında en çok edebiyatçılar göze çarpmaktadır. Câmî, yaşadığı XV. asır, klasik Türk edebiyatının kuruluş devrine tekabül etmektedir. Kuruluş devrinde örnek şahsiyetlere olan gereksinimin olması kaçınılmazdır. Bu dönemde ileri çıkan şahsiyetlerin başında Nizamî (ö.1209), Sadî (ö.1294), Hafız (ö.1388), Hüseyin Vâiz Kâşifî (ö.1505) ve Câmî gibi şâirler sayılabilir. Ancak bunlar içerisinde Mollâ Câmî’nin etkisi diğerlerinden çok daha fazla ve daimi olmuştur.⁴¹⁷ Etkilediği kişiler arasında, Ali Şir Nevâî (ö.1501), Fuzûlî (ö.1556), Rihletî (ö.?), Nâbî (ö.1712), Müfîd (ö.1726), Münîf (ö.1742), Seyyid İbrahim (ö.1783), Zühdî (ö.1914),⁴¹⁸ Lâmi’î (ö.1532), Celîlî (ö.1569), Yahyâ Bey

⁴¹⁶ Câmî, *Tefsir-u Sureti'l-Fatiha min Tefsir-i Mollâ Câmî*, 10.

⁴¹⁷ Ahmet Sevgi, “Mollâ Câmî’nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri”, *Selçuk Üniv. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5, Konya, Bahar 1999, 1.

⁴¹⁸ Sevgi, “Mollâ Câmî’nin “Erbain”i ve Türkçe Manzum Tercümelere”, *Selçuk Üniv. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6 (GÜZ 1999) Konya, 4, 7, 11, 14, 15, 16, 19, 23.

(ö.1582), Atâî (ö.1636), Hakânî (ö.1606), Nâlî (ö.1674), Şâkir (ö.1818)⁴¹⁹ ve İsmet Özel'i⁴²⁰ zikretmek mümkündür.

Mollâ Câmî'nin etkisini klasik Kürt edebiyatçılarında da görmek mümkündür. Buna Melây-i Cizirî (ö.1640)⁴²¹ ve Ahmed-i Hanî'yi (ö.1707)⁴²² örnek gösterebiliriz.

Mollâ Câmî'nin tesiri önceki âlimlerle sınırlı kalmamıştır. Bu etki daha sonraki âlimleri de ciddi bir biçimde kendini göstermiştir. Örneğin zamanımıza yakın mütefekkirlerden Said Nursî (ö.1960) de Câmî'den etkilenenlerden biridir. İkisinin eserini karşılaştırdığımızda gerek Nursî'nin itikadi meselelerde kullandığı sembolik hikâyeler, gerek münacatlar ve gerekse de vahdet-kesret konularını açıklamada Mollâ Câmî'nin izlerini çok açık bir şekilde görmek mümkündür. Bu etkileri de bir-iki örnek verecek olursak:

İlki vahdet-i vücûdun yansıması olarak münacatta Câmî'ye şöyle atıfta bulunmaktadır:

“Doğası aşkla yoğrulmuş sermest-i câm-ı aşk olan Mevlâna Câmî, çokluktan birliğe yüzleri çevirmek için,

یکی خواه یکی خوان یکی جوی یک بین یکی دان یکی گوی

Bir'i çağır, Bir'i iste, Bir'i ara, Bir'i gör, Bir'i bil ve Bir'i söyle demektedir.

نعم صدقت أی جامی هو المطلوب هو المحبوب هو المقصود هو المعبود

*Evet Câmî! Doğru söyledin. Mahbup, matlup, maksut, mabut, yalnızca O'dur.*⁴²³

İkincisi, Peygamberimiz'in vasıflarını zikrederken onu “aşk bülbülü” olarak niteler ve ondan aşağıdaki beyti alıntılar:

وصلی اللہ علی نور کہ زو شد نورها پیدا زمین از حلم او ساکن فلک از عشق او شیدا
دو چشم نرگسین اش را کہ “ما زاغ البصر” خواند دو زلف عنبرین اش را کہ واللیل إذا یغشی
ز سر سینہ اش جامی الم نشرح لک بر خواند ز معراجش خبر دادند کہ سبحان الذی أسرى

⁴¹⁹ Sevgi, “Mollâ Câmî'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri”, 46.

⁴²⁰ İsmet Özel, *Kırk Hadis*, İstanbul, 2013.

⁴²¹ Zivingî, *el-Akdu'l-Cevheri fi Şerh-i Divânî's-Şeyhi'l-Cezerî*, I, 9.

⁴²² Ahmed-i Hani, *Mem û Zîn*, Haz. Hüseyin Şamrehî, İstanbul, 2011, 38.

⁴²³ Said Nursî, *Sözler*, İstanbul, 2013, 265-266, 198; Krş. Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 580.

Bütün nurların onun nurundan meydana geldiği peygambere salat olsun

Yeryüzü onun hilmi ile sakin gökyüzü onun aşkıyla hareketlidir.

İki nergis gözleri ki “Gözü şaşmadı”⁴²⁴ ayetini okudu.

Amber kokulu zülüfleri ki “kararan geceye and olsun,”⁴²⁵ ayetini okudu

Ey Câmî! “Biz senin göğsünü açmadık mı?”⁴²⁶ Ayetinin okunması onun göğsünün açıldığını gösterir. “Onu geceleyin götürene and olsun”⁴²⁷ ayeti de onun miracından haber verir.⁴²⁸

Sonuç olarak Câmî, İslam düşüncesinde etkisi çok fazla olmuştur. Özellikle Farsça konuşan halklar, Türkler ve Kürtler üzerinde bu tesiri görmek çok açıktır. Genel olarak İslam düşüncesinde etkisi o kadar çok olmuştur ki daha önce geçtiği gibi bazı eserler ona isnat edilmiştir. Eserlerin kabul görmesi amacıyla bilinçli veya bilinçsizce ona isnat edilmiştir. Aynı şekilde bazı düşüncelerin, şiirlerin ve sözlerin kabul görmesi de kendisi söylemediği halde ona isnat edilmiştir. Örneğin aşağıdaki beytin halk arasında kendisine ait olduğu bilinir.

يا رسول الله چه باشد چون سگ أصحاب كهف
 داخل جنت شوم در زمرة أصحاب تو؟
 او رود در جنت من در جهنم کی رواست
 او سگ أصحاب كهف من سگ أصحاب تو؟
Ey Resul! Ne olur Ashâb-ı Kehf köpeği gibi asbabının zümresinde cennete girsem!

⁴²⁴ Necm, 53/17.

⁴²⁵ Leyl, 92/1.

⁴²⁶ İnşirah, 94/1.

⁴²⁷ İsrâ, 17/1.

⁴²⁸ Said Nursî, *İçtimâî Dersler*, Zehra, İstanbul, 2013, 378; başka bir yerde Mollâ Câmî bu minvalde şu beyitleri serd etmektedir:

بود هم بحر مکرمت هم کان
 گوهرش کان خلقه القرآن
 قم فاندر حدیث قامت او
 قاستقم شرح استقامت او
 صبح رویش ز والضحی اوضح
 منشرح صدرش از الم نشرح
 کحل ما زاغ سرمه بصرش
 ما طغی وصف پاکی نظرش

Hem cömert denizi hem de cömertin cevheri idi çünkü ahlakı Kur'an ahlakıydı.

“Kalk ve uyar” peygamberin boyundan bahsetmekte “dosdoğru ol” onun istikametini açıklamaktadır. Yüzünün sabahı “kuşluk vaktına and olsun” daha açık, göğsününün açılması “biz göğsünü açmadık mı?” Ayetindedir.

*Gözündeki sürme “gözü şaşmadı”nın sürmesidir. “Tuğyanlık etmedi.” Onun temiz düşüncesinin sıfatıdır. Bkz. Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 10.*

*O köpek, mağara arkadaşların köpeği olarak cennete giriyor iken ben de ashabın köpeği olarak cehenneme girsem nasıl yakışık olur?*⁴²⁹

Tespit ettiğimiz kadarıyla bu dörtlük Kadirî tarikatından Şeyh Rıza Talabani'ye (ö. 1326/1908) aittir, ayrıca sözkonusu şiir, vasiyeti üzerine mezar taşına da yazılmıştır.⁴³⁰

Mollâ Câmî'ye aidiyeti tartışmalı olan yukarıdaki beyit gibi şu aşağıdaki sözler de tartışmalıdır:

هر که خواند مشنوي را صبح و شام آتش دوزخ بر او بادا حرام
مثنوي معنوي مولوي هست قرآن در زبان پهلوی
آن فریدون جهان معنوی بس بود برهان قدرش مثنوی
من چه گویم وصف آن عالی جناب نسیت پیگامبر ولی دارد کتاب

Her kim Mesnevi 'yi sabah akşam okursa cehennem ateşi ondan uzak olur.

Mavlana 'nın Mesnevi-yi Manevisi, Pehlevi dilinde yazılmış bir Kur'an'dır.

Dünyanın manevi sultanı olanın değerine delil olarak Mesnevi yeterdir.

*O ali cenabın vasfını nasıl anlatsam: peygamber değil ama kitabı vardır.*⁴³¹

Câmî'ye ait bütün eserler taranmasına rağmen bu türden sözlere rastlanmadı.

⁴²⁹ Said Nursî, *Sözler*, 605. Yalnız burada bu şiiri Câmî'nin eserlerinde bulunamadı, ona yakın şu sözler tespit edildi.

خود گرفتم که از سگان بتر مکن از حلقه سگان بدرم
من که باشم که با تو در بن غار همچو اصحاب کهف باشم یار
کي خورم باک اگر نشینم پس از صف دوستان نه اینم بس
که چو سگ گر چه پر شر و شینم بر درت باسط الذراعینم

Ben zâten köpeklerden daha kötüyüm bari sen beni onların dairesinden de çıkartma

Seninle beraber mağaranın dibinde de olsam ashab-ı kehf gibi senin dostun olurum.

Dostlarla beraber olduğumda artık benim korkum kimden olacaktır?

Her ne kadar köpek gibi çok havluyorsam da sonuçta eşliğinde iki kolumu uzatmışım bulunmaktayım.

Bkz. Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 8.

⁴³⁰ Mukrem Talebani, Şeyh Rızâtalebani, (Hayatı, Eğitimi, İnancı ve Şiiri), Wezaretê Perwerde, Hewlêr, 2001, 94.; Kadir Turgut, Abdurrahman Câmî, Hayatı, Eserleri ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi S.B.E., İstanbul, 2013, 58.

⁴³¹ Bkz. Mehmet Önder, "Mollâ Câmî'de Mevlânâ Hayranlığı", 6. Milli Mevlana Kongresi (Tebliğler), Konya, Mayıs, 1992, 25-26. Son beyit için bkz. Said Nursi, *Barla Lâhikası*, 435.

1.4.2. BATI DÜŞÜNÇESİNE ETKİSİ

Mollâ Câmî, Batılılar tarafından fark edilmiş ve kitapları tercüme edilmiştir. Tercüme edilen bazı eserleri şunlardır:

1. *Yusuf ve Züleyha*: Bu eser, Fransızca⁴³², Rusça⁴³³ ve İngilizceye⁴³⁴ çevrilmiştir.
2. *Leyla ve Mecnun*: Bu eser de Almanca⁴³⁵ Fransızca ve Rusçaya çevrilmiştir.⁴³⁶
3. *Salaman ve Absal*: Eser, İngilizce,⁴³⁷ Fransızca ve Rusçaya⁴³⁸ tercüme edilmiştir.
4. *Levaih*: Bu eser İngilizceye⁴³⁹ ve Çinceye⁴⁴⁰ çevrilmiştir.
6. *Divân*: Bu eser, Almanca⁴⁴¹ İngilizce ve Rusçaya⁴⁴² tercüme edilmiştir.
7. *Baharistan*: Eser, Almanca, Fransızca, Rusçaya çevrilmiştir.⁴⁴³

Bu çevirilerden anlaşılacağı üzere Mollâ Câmî, milletten ümmete; ümmetten evrenselliğe geçebilmiş ender şahsiyetlerden biri olmayı başarmıştır.

1.4.3. KELÂM İLMİNE KATKISI

Mollâ Câmî'nin, İbn Arabî gibi salt akîde noktasında sıradan müminler gibi Eş'arî mezhebinde belirtilen akîdeye inandığını söylemek mümkündür. Çünkü İbn Arabî de *Fütûhât* adlı eserinde bunu açıkça ifade etmektedir.⁴⁴⁴

⁴³² Djami, *Yousouf et Zoulekha*, Auguste Bricteux, Paris, 1927. Akt. Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, 43.

⁴³³ Derjavin ve Lipkin, *Zbrannoye iz Knig Poem*, Moskova, 1964. Akt. Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, 43.

⁴³⁴ Charles Francis Horne, *Joseph and Zuleika*, New York: Parke, Austin, & Lipscomb, 1917.

⁴³⁵ Melâhat Özgü, "Goethe ve Hâfiz", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, 1952, 92.

⁴³⁶ Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, 44-45.

⁴³⁷ Edward FitzGerald, *Salâmân & Absâl*, Alexander Moring Ltd, the de la more press, London, 1904. Akt. Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, 37.

⁴³⁸ Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, 37.

⁴³⁹ Nur-Ud-Din 'Abd-Ur-Rahman Jami, *Lawaih*, A Treatise On Sufism, Edward Harry William Meyerstein and Mirza Muhammad Kazvini, Oriental Translation Fund New Series Vol. XVI, London, Royal Asiatic Society, 22, Albemarle Street, 1906.

⁴⁴⁰ Akt. Algar, *Abdurrahman Câmî*, 177.

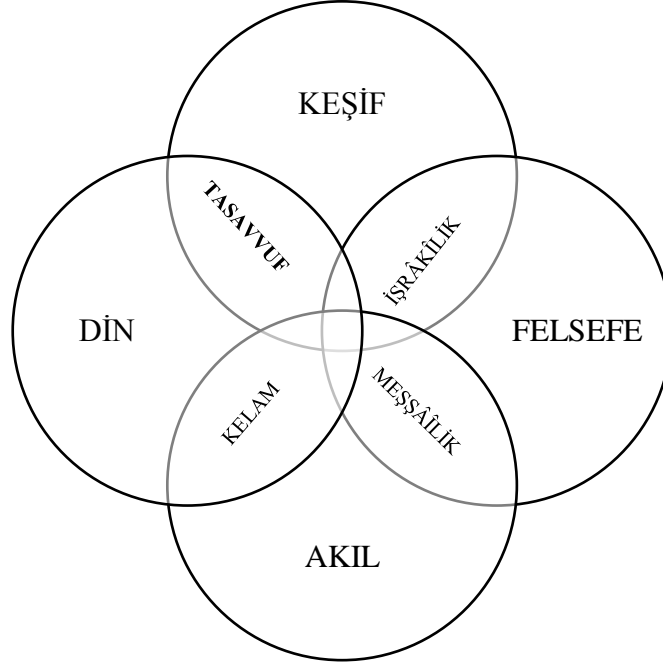
⁴⁴¹ Çelebi, *Mollâ Câmî*, 55.

⁴⁴² Jami, *This Heavenly Wine Renditions from Divân-e Jami*, Çev. Vraje Abramian, Chino Valley, Arizona, 2006. Akt. Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, 32.

⁴⁴³ Akt. Algar, *Abdurrahman Câmî*, 177.

⁴⁴⁴ Nitekim bu eserinde avâmın aikedesi olarak nitelediği ve kelime-i şehadetin birinci şehadet ve ikinci şehadetini izah ettiği akîdeyi teferruata girmeden Ehl-i sünnetin inancına uygun olarak özetler. Bkz. İbn Arabî, *el-Futuhatu'l-Mekkiye*, Thk. Osman Yahya, Mısır, 1985, I, 163-162.

Câmî'nin, bulunduğu konumu belirgin bir şekilde göstermek için üzerinde belli bazı düşünce akımları ve kullandıkları metodu esas alarak bir tablo⁴⁴⁵ çizmek yerinde olacaktır. Tabiki tablodaki bu sınırlar kesin olmamakla beraber bu ekollerin ağır basan yönlerini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.



Tabloda hakikati arayan belli bazı meşrep ve ekollerin birbiriyle olan ilişkileri gösterilmiştir. Hakikati arayan düşünce disiplinlerinin bazı noktalarda kesiştiği bazı hususlarda ise ayrıştıkları görülmektedir. Örneğin Meşşâilik ve İşrâkîliğin felsefede yolları kesişmektedir. Ama takip ettikleri yola göre başka bir ifade ile kabul ettikleri kıstasa göre farklılaşmaktadırlar. Çünkü görüldüğü üzere Meşşâilik akli tercih ederken İşrâkîlik keşfi, ilhamı ve sezgiyi benimseyerek tasavvufa yaklaşmaktadır. Ancak İşrâkîlik, din-felsefe önceliğinde felsefeyi öncelemesi ile de dinden çok felsefeye yakın durmaktadır. Bu durum tasavvuf için de geçerlidir. Yani tasavvuf din-felsefe önceliğinden tercihini dinden yana koymaktadır. Bu yönüyle tasavvuf felsefeden ayrılırken kelam ile yolları kesişmektedir. Çünkü her ikisinin hareket noktası dindir. Ancak menhec olarak kelamın Meşşâilikle ortak olarak kullandıkları akıl yerine keşif, müşahade ve ilhamı benimsemesi ile de İşrâkîlik ile aynı kümede yer almaktadır.

⁴⁴⁵ İsmail Erdoğan, *İşrâkîlik'in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları*, Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, 8 (2003), 163. Adı geçen makaledeki tablodan esinlenmiştir..

Aslında vahdet-i vücûd için İshrâkîliğin şekil değiştirmiş hali de denebilir. Çünkü ontolojik, epistemolojik ve diğer alanlarda aralarında çok az fark olmasına karşılık ortak yönleri çok daha fazladır. Bu sebeple de Câmî'nin Meşşâî filozoflara karşı gösterdiği sert tutumu İshrâkîliğe karşı pek fazla görülmemektedir. Aksine eserlerinde onlara sahiplenme sayılabilecek bilgi ve bulgular fazlaca bulunmaktadır.

Câmî'nin durduğu yer kuşkusuz tasavvuftur. Ama diğer düşünce sistemleri ile de yakından ilişkilidir. Câmî, nazar ve cedel metodunu kullanmaları sebebiyle kelim ilmi ve felsefeye mesafeli durmuştur. Cedel ve nazar yerine istikrâ dediği ama daha çok istikrânın içsel deneyimi olan keşfi savunduğu epistemoloji bölümünde değinilecektir. Bunun yanında kelim, felsefe ve tasavvuf arasında kelamın ana sabitesi olan akide kısmını savunsa da yöntem olarak tasavvufun menhecini tercih etmektedir. Bunun en büyük delili ve en açık göstergesi Allah'ın sıfatları meselesinde geleceği gibi kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıfların görüşlerini mukayese ederken istisnasız bütün hususlarda sürekli mutasavvıfların görüşlerini desteklemektedir. Şayet kelamcılarının veya filozofların görüşleri mutasavvıfların görüşü ile örtüşüyorsa onların düşüncelerini kabul etmektedir. Düşüncelerin çatıştığı yerlerde ise tarafını daima mutasavvıflardan yana seçmiştir. Bu seçim, zât-sıfat ilişkisi, varlık-mâhiyet münasebeti, vahdet-kesret meselesi, subutî sıfatlardan ilim, irâde, kudret ve kelim konuları, kader-kaza problemleri ve bu problemle ilgili insan eylemleri, özgür irâde ve kötülük problemlerinin tümünde tutarlı bir şekilde göze çarpmaktadır. Hatta Firavun'un imanı meselesi gibi hemen hemen her ekol, mezhep ve meşrep tarafından kabul gören genel kanaatin dışına çıkma pahasına vahdet-i vücûdun teorisyeni ve düşünürü İbn Arabî'yi savunmaktadır.

Ancak bazılarının düşündüğü gibi felsefe veya kelamın yasaklanmasından ve bu tür ilimlerin okunmasını haram görenlerden değildir. Nitekim Câmî, oğlu Yusuf'a okuması gereken ilimler hususunda Kelamı da sayar ama diğer ilimlerde olduğu gibi kelim ilmini de amaç için değil Allah'a götüren birer araç ve birer vesile olarak okunması gerektiğini vurgular.⁴⁴⁶ Onun karşı çıkmasının sebebi, aklî tartışmaların hiçbir zaman kesinliğe ulaşmamasıdır. Bu sebeple ona göre kelamın detaylarından çok onun

⁴⁴⁶ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evren*, 77.

mücmel/genel kaidelerine bakmak ve orada kalmak daha sağlıklıdır. Şayet aklî tartışmaları gerektirecek bir durum varsa da herkesin değil bazı insanların bununla uğraşması gerektiği düşüncesindedir.⁴⁴⁷

Câmî kelam hakkındaki düşüncesini üç önemli sahsiyete dayandırmaktadır.

a) Kendisinin menheç ve vardığı sonuç olarak çok benzediği mutasavvıf, filozof ve mütekellim olan Gazâlî'dir. Câmî gazâlî'nin *Kelam ilmi ile iştigal etmek korku ve ihtiyat etmek yapılacak son fiildir*. Sözüne dayanarak şu tespitlerde bulunmaktadır: Kelam ilmine başlayan biri kuşku ile karşılaştığında mantığın öncüllerine başvurarak ihtilafli cihetleri inceleyebilir. Bu durumda kendisinin vardığı deliller belki de önceki delillerden daha güçlü ve sağlam olabilir. Ancak buna rağmen bu delillerin şeytanî vesveselerden olduğunu düşünmeye başlarsa Mu'tezile'nin saptığı gibi kabul edilemez düşüncelere sapabilir. Doğru yoldan saptıktan sonra kelam ilminde kullandığı bu deliller, kesin olsa da bir işe yaramayacaktır.⁴⁴⁸

b) Câmî, felsefe ve kelamın metodunu neden beğenmediğini ömrünü kelami ve feseî konularda geçiren ve sonrasında pişman olan Fahreddîn Râzî'nin vasiyetnamesinden alıntı yaparak izah etmeye ve delillendirmeye çalışmaktadır.: Allah'ın kelamını düşünerek okumak, delil ve burhan ile meşgul olmaktan daha iyi ve daha üstündür. Çünkü delillerin öncülleri kesinlikle kuşku ve zanlardan beri değildir. Oysaki Kur'an'ı okuma sırasında Allah ile kul arasında öyle bir bağ meydana gelir ki bu bağın kopması veya kesilmesi mümkün değildir. Buna karşılık varlıkların hakikatine ulaşma çabasında olan ilimlerle kesin bir şekilde istenen gerçeğe ulaşmak imkânsızdır. Gönülleri doğruluk ve arınmayla aydınlanmış kişiler de bu konunun masumu değillerdir. Kaldı ki onlar da tabîî ve ilahî ilimlerde kesin bilgiye ulaşmanın imkânsızlığının farkındalardır.⁴⁴⁹

c) Câmî burada kelam ilminin gereksiz, haram ve dolayısıyla okunmaması gerektiğini düşünenlerden değildir. Aksine o da İmam Gazâlî gibi kelamın farz-ı kifâye olduğunu düşünenlerdendir. Ancak herkesin bununla uğraşması gerekmediğini ve

⁴⁴⁷ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 253-254.

⁴⁴⁸ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 254. Krş. Gazâlî, *İhyâ-Ulûmi'd-Dîn*, Şa'b, Kahire, Tsz. I, 161-167.

⁴⁴⁹ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 255; Krş. Hatice Hammâdî Abdullah, *Menhecü'l-İmam Fahreddin er-Râzî Beyne'l-Eşâira ve'l-Mutezile*, (Vasiyetnâme bu eserin içindedir.) Nevâdir, Şam, 2012, 105.

ilimler sıralamasında baştan okunması gereken ilimlerden olmaması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁵⁰ Bu düşüncesini de Şafîî fikhında önemli bir sima olan İmam Nevevî'den alıntı yaparak delillendirmeye çalışmaktadır:

Asr-ı saadet dönemi, dönemlerin en hayırlısıdır. Bu dönemde zât, sıfat ve kaza kader gibi konularda ashabın kafasında herhangi bir soru işareti meydana geldiğinde sorun hemen Peygamberimize götürülüp Kur'an ışığında cevabını buluyordu. Ancak asr-ı saadetten uzaklaştıkça diğer millet ve inançların İslam kültürü ile karşılaşması neticesinde bu türden sorular tekrar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu soruları yönelten kişiler eskiden az olmaları hasebiyle onları engellemek mümkün olmuştu ancak sonraki dönemlerde bunları yasaklamak veya onlardan kaçınmak mümkün olmamıştır. Bu nedenle de âlimler ihtiyaç doğrultusunda kelim ilmi ile uğraşmaya başlamışlardır. Böylece ilkin caizlik kazanan bu işgal daha sonra farz-ı kifâye olarak addedilmiştir.⁴⁵¹

Mollâ Câmî, Timur döneminde iki ayrı ilmi geleneği olan Cürçânî ve Taftazânî okulları arasındaki problemleri tartışma konularından beslenmiş ve kendine has bir felsefi duruş sergilemiştir.⁴⁵² Hatta abartı şeklinde olsa bile Câmî'nin kimi öğrencileri tarafından Cürçânî ve Taftazânî'den daha âlim olduğu iddia edilmiştir.⁴⁵³ Onların itikadi görüşlerini benimsemiş olsa da onların metodolojisini benimsememiştir. Çünkü ona göre filozoflar, kelamcılar ve fakîhler hakkı makul (akılla idrak edilen) halkı (yaratılanı) da meşhûd (somut olarak görülen) olarak görürler. Ama onun bağlı olduğu disiplin hakkı somut, halkı soyut olarak görmektedirler.⁴⁵⁴

Mollâ Câmî her ne kadar kelamcılarının cedel metodunu beğenmese de kelim ile ilgili eserleri meydana getirmekten ve kelimî konuları tartışmaktan geri durmamıştır. Örneğin *ed-Dürretü'l-Fâhire, Mesnevi-yi Heft Evreng* adlı eserin birinci defteri, *Şevâhidü'n-Nübüvve ve Nefahâtu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs, Şerh-u Fusûsu'l-Hi-*

⁴⁵⁰ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 257

⁴⁵¹ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 256-257; Krş. İmam Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muffîn*, Beyrut, 1991, X, 223-224.

⁴⁵² Abdullah Taha İmamoğlu, "Çok Yönlü Bir Âlim: Mollâ Câmî ve Entelektüel Etkisi (1414-1492)", *Türkiye Araştırmalar Merkezi TAM*, Kuzey Ren-Vestfalya, 2009, 66; Öçal, "Mutlak Hakikat" ve Diğerleri-Mollâ Câmî'de Tasavvuf Felsefesi", *Tasavvuf*, 3.

⁴⁵³ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 78.

⁴⁵⁴ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 250.

kem adlı eserlerinde kelami konuları işlemektedir. İşte Câmî'nin bu özelliği bize gazalî'nin kalam ve felsefeye getirdiği tenkitlere rağmen kendini kalam ve felsefeden koparamamasına ve mutasavvıf olarak bilinmesinin yanında kalamcı ve filozof olarak anılmasına sebep olmuştur.

Câmî'nin kalam ve Meşşâî felsefesine karşı tasavvufu veya vahdet-i vücûdu savunduğuna dair çok fazla delil bulunmaktadır. İşrâkî felsefesine yakın olduğuna dair tezimize en büyük kanıt İşrâk felsefesinin kurucusu Ebü'l-Fütûh Şehâbeddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek Sühreverdî Maktûl'un (ö.1191) hayatını evliyalardan tabakâtı özelliğinde olan *Nefâhâtu'l-Uns*⁴⁵⁵ adlı eserinde işlemiş olmasıdır. Çünkü Câmî'nin benimsemiştiği kişileri sûfî olarak da bilirse hayatlarını kitabına almadığını biliyoruz nitekim Seyyid Muhammed Nurbahş'ı (ö.1464), Nurbahşiyye tarikatının kurucusu olarak bilinmesine rağmen Câmî kendisi hakkında olumsuz düşüncelere sahip olmasından dolayı onun hayatını eserine almamıştır.⁴⁵⁶ Bir diğer delil aynı eserde görülen bir rüyada Sühreverdî'yi İbn Sînâ gibi din dışında değil de peygamberimize tabi biri olarak zikretmesidir. Üçüncü delil ise tasavvuf ve vahdet-i vücûdun doğal olarak birbirine yakın olmasıdır. Çünkü bilindiği gibi İşrâkî felsefesinde de Meşşâî filozofların çok önemsedikleri akıl yetersiz görülmektedir ve bu yetersizliği kalbe dayalı sezgi ve keşfi ön plâna çıkarmak suretiyle aşma gayretindedirler. Ayrıca İşrâkî felsefesi de tasavvuf gibi seyr ü sülûkü daha çok önemsemektedir.

Câmî'nin kelama bakış açısını *Nefahât* adlı eserinde anlattığı bir menkıbede daha iyi anlamak mümkündür. Menkıbe şöyledir: “Bir zât rüyasında halka halinde oturmuş bir topluluk görür. Ortalarında da biri vardır. Onun nuru başından semaya ulaşır. O konuşuyor, öbürleri dinliyorlar. Rüya gören zât: Bu kimdir? diye sorar. Onlar, Hz. Muhammed'dir, derler. Bu zât, ileri gider selam verir. Onlar da selamını alırlar ve ona halka içinde bir yer verirler. Oturduktan sonra İbn Sînâ, İmam Gazâlî, Sühreverdî, İmam Cüveynî, İmam Eş'arî, Râzî gibi önemli düşünür ve âlimleri sorar: “Ya Resulallah, İbn Sînâ hakkında ne buyurursun?” diyerek İbn Sînâ'dan başlar. Peygamber: “Allah-u Teâla'nın ilim yolunda sapıklıkta bıraktığı kimsedir,” der. Bu zât tekrar sorar: Ey Allah'ın Resulü Şehâbeddin Maktûl hakkında ne buyurursun. Peygamber şöyle der: O, bana tabi olanlardandır. Bu zât İslam âlimlerinden bazılarını sormaya devam eder:

⁴⁵⁵ Câmî, *Nefahâtu'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, 587.

⁴⁵⁶ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 245.

Ey Allah'ın Resulü Fahreddin-i Râzî hakkında ne buyurursun? O azar görmüş biridir, dedi. Tekrar sorar: Hücetu'l-İslam İmam Gazâlî hakkında ne buyurursunuz? Peygamberimiz: O aradığını bulmuş biridir. Bir daha sorar: İmamı'l-Haremeyn hakkında ne buyurursunuz? Peygamberimiz o benim dinime yardım eden biridir, der. Bu zât son bir soru daha yöneltir: Ebu Hasan Eş'arî hakkında ne buyurursun? Resulullah: Ben sözümlü doğru olarak söyledim. "İman Yemenîdir. Hikmet de öyledir."⁴⁵⁷ Açıkça onlarda imanın sağlam olduğunu anlatıyordu.⁴⁵⁸

Yukarıdaki hikâye, Câmî'nin bilinçaltındaki düşüncesinin dışı vurumu açısından önemlidir. Çünkü söz konusu hikâyede aslında kendisinin savunduğu düşünceyi özetlemiştir. Şöyleki: Ebu Hasan el-Eş'arî ve Cüveynî'nin durumundan onun Ehl-i Sünnet çizgisi üzerinde sabit kaldığını başka bir ifadeyle ana merkez olarak bu düşünceyi benimsediğini ifade eder. İmam Gazâlî'yi ve Sühreverdî'yi övmesi tasavvufu dolayısıyla İşrakî felsefesini tercih etmektedir. İbn Sînâ'yı da İmam Gazâlî'nin yaptığı gibi onun şahsında Meşşâî⁴⁵⁹ filozofları imansızlıkla nitelendirmek suretiyle Meşşâî felsefesine karşı çıkmaktadır. Fahreddin er-Râzî'yi de azarlanmış olarak göstermesi de daha önce geçtiği gibi her ne kadar Râzî, *Vasiyetnâme* sinde Kelam ilmine karşı mesafeli olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak Câmî İmam Gazâlî gibi mütekellim, mutasavvıf ve mütefekkir (filozof) vafına ve kimliğine sahiptir. Onun kelamı ve felsefeyi tenkit etmesi, dolayısıyla onlarla uğraşan kişileri eleştirmesi ve onların takip ettiği metodu benimsememesi onun kelamcı veya filozof olma vasfından çıkarmamaktadır. Nitekim hiç kimse Gazâlî'nin filozof ve kelamcı olmasında kuşku duymamaktadır. Bunun başlıca sebebi daha sonra geleceği gibi kelamcıları ve filozofları eleştirse de kendini onların yöntemi olan nazar ve cedel metodundan kurtaramamasıdır. Başka bir ifade ile onlarla tartışırken, onların görüşlerini çürütmeye çalışırken ve tercihini tasavvuftan yana koyarken

⁴⁵⁷ Hadis için bkz. Buhârî, Menâkıb, 1/3499. Bu hadisi zikretmesinin sebebi İmam Eş'arî'nin Yemen'deki Eş'ar kabilesine mensup olan sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin soyundan geldiği içindir. Bkz. İrfân Abdülhamid, "Eş'arî, Ebû'l-Hasan", *DİA*, XI, 444.

⁴⁵⁸ Câmî, *Nefahâtu'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, 427-428.

⁴⁵⁹ Sözlükte yürümek anlamına gelen مشي (m-ş-y) kökünden türetilmiştir. İslam Câmîsında Aristo sistemini esas alan felsefi hareketlere verilen bir isimdir. Bunun karşılığı Gerekçede 'Peripatetikos'tur. Bu ismin verilmiş nedeni ise Aristo'nun öğrencilerine yürüterek onlara öğretilerini bellemek istemesidir. Bu ekolün temsilcileri, Kindî, İbn Sînâ, Farabî, İbn Rüşd gibi filozoflardır. Bkz. Mahmut Kaya, "Meşşâiyye", *DİA*, XXIX, 393-396.

bile yine kelam ve felsefe yapmaktadır. Bu sebeple onun kelama katkısı daha çok karşıt oluşunda ve diğer bazı sûfi filozoflar gibi alternatif olarak önerdiği metotta kendini göstermektedir.

2. İLAHİYAT

Giriş:

Bu bölümde Allah'ın varlığı, varlığın delilleri, Allah'ın zâtı, zât-sıfat ilişkisi, sıfat türleri ve Allah'ın fiilleri Mollâ Câmî'nin penceresinden işlenmektedir. Bu bölümde daha çok Câmî'nin *ed-Durratu'l-Fâhira* adlı eserinden istifade edilmektedir. İslam düşünce tarihinde üç ana akım olan kelim, tasavvuf ve felsefe arasında ilk kez bir karşılaştırma amacıyla ele alınan bir eser olması hasebiyle çok önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle biraz bu kitap hakkında bilgi vermek istiyoruz. Kitabın yazılış amacı daha önce belirtildiği gibi Fatih Sultan Mehmet'in isteğine cevap vermektir. Bu eserde takip edilen yöntem şu şekildedir: Genelde Mollâ Câmî, bu eserinde ilk önce kelimcilerin ve filozofların görüşlerini zikreder. Daha sonra mutasavvıfların düşüncesine yer verir. Mollâ Câmî mutasavvıfların düşüncelerine yer vermekle yetinmez, aynı zamanda onların düşüncelerinin daha yüksek konumda olduğunu ispatlamaya çalışır. Söz konusu eserinde on bir meselede mutasavvıfların düşüncesini diğer iki ekolden daha doğru olduğunu gösterme gayretine girmiştir. Bunlar:

1) Allah'ın vücûd kavram ve bu kavramın zât ile olan nispeti meselesi. Başka bir ifade ile hakkın varlığı O'nun zâtının aynısı olup olmama meselesi.

2) Allah'ın birliği ve bir olma zorunluluğu meselesi.

3) Allah'ın sıfatlarının mâhiyeti ve bu sıfatların zât olan ilişkisi yani söz konusu sıfatların Allah'ın zâtının aynısı olup olmaması meselesi.

4) Allah'ın ilim sıfatı.

5) Allah'ın tikelleri bilip bilmemesi meselesi.

6) Allah'ın irâde sıfatı ve bu sıfat ilim sıfatından ayrı olup olmaması meselesi.

7) Allah'ın kudret sıfatı ve bu sıfatın Allah'ın özgür oluşuyla ilintisi.

8) Âlemin ezeli olup olmama meselesi.

9) Allah'ın kelim sıfatı meselesi. Kelim sıfatının mahlûk/kadîm olma durumu.

10) Kulların fiillerinin özgürlüğü meselesi ve bu fiillerin Allah'ın kudreti ile olan bağlantısı.

11) Âlemin Allah'tan sudûr etme meselesi ve bir'den çokluk meydana gelip gelmeme meselesidir.

Câmî'nin bu on bir meselede felsefe ve kelama karşı takındığı tavır ve bu iki ana düşünceye karşı tasavvufu savunması bulunduğu konum açısından bize yeterli delil sunmaktadır. Kaldı ki daha önce geçtiği gibi diğer eserlerinde de sürekli bu hususa vurgu yapmaktadır.

Camî'nin bu eserde istifade ettiği kaynaklar: Câmî bu eserinde bazen doğrudan üç ana düşüncenin temel kaynağı sayılan eserlerin ismini vererek alıntılar yapmaktadır. Bazen de eser ismini vermeyerek onlardan dolayı bir şekilde istifade ettiği görülmektedir. Kelamcılarının ana kaynakları olan İcî'nin (ö.1355) *Mevâkıf'ı*, Âmidî'nin (ö.1233) *Ebkâru'l-Efkârı* ve Taftazânî'nin (ö.1390) *Şerhu'l-Mekâsıd'*ıdır. Filozofların görüşlerini aktarırken daha çok Nasreddin Tûsî'nin (ö.1274) *Şerhu'l-İşârât'ı* ve Sadreddîn Konevî'ye verdiği cevapları içeren *Risâle*'sidir. Câmî her ne kadar kelamcılarının ve filozofların muteber kitaplarından istifade etse de bunlar kaynak olarak istifade ettiği tasavvuf kitaplarına nazaran azdır. Çünkü istifade ettiği mutasavvıfların kaynakları kelamcılarının ve filozofların kitap sayısından daha fazladır. Nitekim istifade ettiği tasavvuf kaynakları şunlardır: Aynu'l-Kudât Hemedanî'den (ö. 1131) *Zubdetu'l-Hakâik* Sadreddin Konevî'den *İ'cazu'l-Beyân*, *Miftahu'l-Ğayb ve el-Hâdiye*. İbn Arabî'den (ö.1240) *Fütuhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûs*'ü, Kayserî'den (ö. 1350) *Matla'-u Husûsi'l-Kelîm fî Meânî Fusûsi'l-Hikem* ve Fenârî'den (ö.1430) *Misbâhu'l-Uns*.

Mollâ Câmî, *Muhakemât* olarak da bilinen bu eserinde karşılaştırma yaparken bütün kelamcılarının görüşünü, tüm filozofların düşüncesini ve bütün mutasavvıfların fikirlerini karşılaştırmamaktadır. Câmî, kelamcılarının fikirlerinden bahsederken kelam ekolleri içerisinde daha ön planda olan Eş'arîleri kast ettiği gibi filozofların görüşünü aktarırken de İbn Sînâ'nın şahsında İşrâkilere nispetle daha yaygın olan Meşşâîleri kast etmektedir. Mutasavvıfların düşüncesinden bahsederken de vahdet-i vücûdu savunan sûfîleri murad etmektedir.

2.1. ALLAH'IN VARLIK DELİLLERİ

Mollâ Câmî'de vahdet-i vücûd düşüncesi baskın geldiğinden her şeyde Allah'ın eserlerini müşahede ettiği için ayrıca Allah'ın varlığına delil getirme ihtiyacını

hissetmemektedir. Çünkü her zerreyi onun varlığına şahit olarak görmektedir.⁴⁶⁰ Ama alîm özelliği baskın geldiğinde kelamcılar gibi istidlâl yöntemine başvurmaktadır. İstidlâl yönteminde eserden müessire delili, gâye/nizam delili ve imkân delillerini kullanmaktadır.⁴⁶¹

2.1.1. ESERDEN MÜESSİRE DELİLİ

Burhân-ı innî denen, kuşkulardan kurtulmaya daha elverişli olan ve eserden müessire olan istidlâl biçimine dumanın ateşe delâlet etmesi örneği verilmektedir.⁴⁶²

Mollâ Câmî eserlerinde görüşlerini açıklarken en fazla bu delili kullanmaktadır. İbn Arabî'nin bazı filozoflar ve İmam Gazâlî'ye atfen "*Esere bakılmaksızın da Allah bilinirdi*"⁴⁶³ sözüne yaptığı itiraza katıldığını şu yorumla belirtir: Evet doğrudur, Allah'ın zâtı kadîm ve ezeli oluşu bilinebilir ama onun ilah oluşu ve yarattıkların kul oluşları bilinmez çünkü ilahiyat kavramı baba-oğul ve öğretmen-öğrenci ilişkisinde olduğu gibi izâfî bir kavramdır. Dolayısıyla ilah, (yaratıcı) melûhu (yaratılanları) gerektirir. Melûh olmadan ilahlık yönü bilinmez. Çünkü istidlâl ya eserden müessire olur ya müessirden esere olur. Allah'ın bir müessiri olmadığına göre eserden müessire doğru bir akıl yürütmenin yapılması kaçınılmazdır. Ama İmam Gazâlî ve bazı filozofların iddiaları Allah'ın zât mertebesi için geçerli olabilir ama ulûhiyet mertebesi için geçerli değildir.⁴⁶⁴ Mollâ Câmî, nahivden iktibas ederek bu istidlâl için şöyle demektedir.

شوی محو در نحو ز انسان که یکره نبرد ز افعال ره سوی فاعل⁴⁶⁵

*Nahivde artık tiksinecek seviyede mahvoldun. Buna rağmen bir türlü fiilden faile geçemedin.*⁴⁶⁶

Burada farkedileceği üzere Mollâ Câmî, Allah'ın varlığına delil olarak nahiv ilminin terimlerini eserden müessire istidlâlî için usta bir şekilde kullanmıştır.

⁴⁶⁰ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 580; Câmî, *Kitâbu 'd-Durratu 'l-Fâhira*, 260.

⁴⁶¹ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 581.

⁴⁶² Said Nursî, *İşârâtü 'l-Îcâz fî Mezânni 'l-Îcâz*, Çev. Abdülmecid Nursî, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2014, 412.

⁴⁶³ İbn Arabî, *Fusûsu 'l-Hikem*, 81.

⁴⁶⁴ Câmî, *Şerhu 'l-Câmî alâ Fusûsi 'l-Hikem*, 166.

⁴⁶⁵ Bu ifadenin bir benzeri Seyday-ê Hacı Fettah'ın divanında vardır. Bkz. Hezroyî, Mela 'Ebdulfettah, *Dîwana Fethî*, Der. Tehsin İbrahim Doskî, İstanbul, 2012.

⁴⁶⁶ Arslan, *Şerh-u Elfazi Divani Mevlana Abdurrahman el-Câmî*, I, 82.

Hız İbrahim de aslında eserden müessire yöntemini kullanmıştı. Nitekim o da ilk önce kendini yaratan varlığı aramaya koyulunca gördüklerinden başka bir ifade ile eserden müessire doğru bir akıl yürütmeye başladı. Nitekim Allah Hz. İbrahim'in istidlâli hakkında mealen şöyle bahsetmektedir: *Gece karanlık olunca bir yıldız gördü. "İşte Rabbim budur!" dedi. Yıldız batınca da, "Ben öyle batanları sevmem" dedi. Ay'ı doğarken görünce de, "İşte Rabbim!" dedi. Ay da batınca, "and olsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse, kesinlikle ben de sapıklardan olurum" dedi. Güneşi doğarken görünce de, "İşte benim Rabbim! Bu daha büyüktür" dedi. O da batınca, "Ey kavmim! Ben sizin Allah'a şirk koştuklarınızdan uzağım" dedi. "Ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana çevirdim. Ben, Allah'a şirk koşanlardan değilim."*⁴⁶⁷

Mollâ Câmî bir beytinde buna şöyle göndermede bulunmaktadır:

عنان تا کی به دست شک سپاری به هر یک روی هذا ربی آری
خلیل آسا در ملک یقین زن نوای لا احب الآفلین زن

Daha ne zamana kadar ipini şüphenin eline teslim edip her seferinde gördüğüne bu "Benim Rabbim" diyeceksin?

*Halil gibi yakîn mülküne gir ve "Ben batanları sevmiyorum" de.*⁴⁶⁸

Başka bir yerde bu istidlâl yöntemini biraz daha izah ederek şöyle der: "Kevn ve mekân, dünyanın yuvarlaklığı ve yörüngesini bulması, toprağın katmanları, bu katmanlardaki yakut, altın ve madenler, yine bu madenlerin değerinde olan insanların sahip olduğu sözler hep O'nun eseridir. Aynı şekilde bahçeye benzeyen bu dünyada, sarı gül gibi güneş, nilüferi andıran felek yuvarlığı, nergis taşığına benzeyen ay, yaban gülü gibi kızaran şafak vakti, tomurcuk sürgünü gibi Ülker/Süreyya yıldız kümesi, kısacası yabansı görülen bütün bu eserler, her şeye gücü yeten Allah'ın varlık sıfatına delildirler. Güzel bir bahçenin iyi bir bahçıvana delalet etmesi ve iyi işlenmiş boyaların iyi bir sanatçıyı göstermesi gibi insanlardaki iç güzellik ve dış güzellik de aynı şekilde iyi bir bahçıvan ve sanatçı olan Allah'a delalet etmektedir."⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ En'âm, 6/76-79.

⁴⁶⁸ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, , 580.

⁴⁶⁹ Câmî, *Sûfilere Armağan (Tuhfetü'l-Ahrâr)*, 29-31.

Ona göre eserden müessire gidilmesinin sebebi her bir nakışın bir nakkâşî gösterdiği içindir. Çünkü bir sayfada binlerce harf bulunsa dahi tek bir elif kalemsiz çizilmez. Onlar, mutlaka bilen parmaklar sayesinde çizilmiştir. Bir sayfada yazılar böyleyse bu kadar harfleri barındıran koskoca kâinat nasıl olur da sani'siz yaratılmış olsun? Başka bir ifadeyle yapılan her bir iş mutlaka onu yapan bir işçiyi gerektirir.⁴⁷⁰

Mollâ Câmî eserden müessire deliline örnek olarak resim-ressam; bahçe bahçıvan; yazı-yazan örneğinin⁴⁷¹ yanında karınca ısırığının karıncaya nasıl delalet ettiğini de örnek olarak söyler: “Neden insan eserden müessire gitmek ister, şundan ötürü: İnsanın sırtını bir karınca ısırınca insan hemen parmağını karıncanın olduğu yere uzatır. Çünkü boşuna bu ısırığın meydana geldiğini düşünmez.⁴⁷² Bunların yanında mantıkta üç delalet türü olan aklî delalet, vaz'î delalet ve tabii delalet çeşitlerinden aklî delalet kısmına giren⁴⁷³ sesin, ses veren birine delalet etmesini de örnek olarak getirir.⁴⁷⁴ Bu delilden varmak istediği sonuç, varlık sahasına her ne gelmişse vücûd ve bekasını Allah'tan bulmuştur. Aşağıda ve yukarda yani yerde ve gökte mevcut olanların hepsi ona muhtaçtır. O ise ihtiyaçtan ve niyazdan beridir.⁴⁷⁵

Eserden müessire delilini çok daha fazla kullanmasının sebebi, insanların fitraten bunu daha çok kullanıyor ve benimsiyor olmasıdır. Başka bir ifade ile illet-malûl ilişkisinin insanları da aşan bir özelliğe sahip olmasıdır. Nitekim bazı hayvanlarda bile bu özelliğin içgüdüsel olarak var olduğu bilinmektedir.

⁴⁷⁰ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 580-581.

⁴⁷¹ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 171. Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, Çev. Tâhir-ül Mevlevî, Haz. Abdullah Işıklar, Orhan Mete-Koll. Şti. Mat. İstanbul, 1964, 10.

⁴⁷² Câmî, *İyilerin Tesbihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, 77.

⁴⁷³ Necmeddin Ömer b. Ali el-Kazvinî, *eş-Şemsiyye fî Kavâidi'l-Mantikiyye*, Thk. Mehdî Fazlullah, el-Merkezu's-Sakâfî el-Arabî, Beyrut, 1998, 45-46.

⁴⁷⁴ Câmî, *İyilerin Tesbihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, 77.

⁴⁷⁵ Duhânî-Zâde Ali Çelebi, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, Haz. Ahmet Sevgi, Palet, Konya, 2013, 31; Câmî, *İtikadnâme*, Çev. Duhânîzâde Ali Çelebi, Haz. Mehmet Fatih Çakır, Semerkand, İstanbul, 2014, 7.

2.1.2. MÜESSİRDEN ESERE DELİLİ

Bürhân-ı limmî denen, bir önceki istidlâl türünden daha az etkili olan ve ateşin dumana delalet etmesiyle örneklendirilen müessirden esere delili de⁴⁷⁶Câmî tarafından kullanılmaktadır. Önceki delilin tam tersi olan bu delili kullanan Câmî, bu delilin fikir ve nazar sahibi insanların aksine bu delili ariflerin kullandığını⁴⁷⁷ ifade etmektedir. Müessirden esere delilini temsili bir hikâye ile şöyle aktarır. Bir kış mevsiminde denizin dalgalanmasından bir damla, çöle düşer, şiddetli soğuma sebebiyle kendini bağımsız bir varlık sanar. Ancak herkesten ve her yerden bir denizin var olduğunu duyar. Çiy ve kırağıyı denizin varlığına delil olarak düşünür. Evet, akıl yoluyla denizin varlığına burhanlar ileri sürdü ama bu burhanlar ruhunda yüzlerce şüphe de uyandırdı. Doğrudur, vehim ve hayal yüzünden kimse istidlalin sonuna ulaşamamıştır. Nitekim filozof ömrünü bu yolda tüketir. Doğru ve yanlış birbirinden ayırmak için mantık kanunuyla yüzlerce ilim ve sanat öğrenir. Öğrendiklerini kesin birer bilgi olarak kendine bağlar ancak bunları açtığı anda elinde şüphe ve kuşku dışında bir şey kalmadığını görür. İşte bu damla, yazın suya dönüşünce ve bu su, denizle birleşince kendini denizin dışında başka bir şey olmadığını kavrar. Kendi varlığını onun varlığında kaybeder, onun dışında başka bir şey bilemez. Denizi bazen dalga şeklinde gördü bazen birbirine binen buhar şeklinde görür. Buharların bulutlara dönüştüğünü fark eder, bulutların yağmur taneleri olarak bağ ve bahçelere düştüğünü müşahede eder, damlaların birleşip sele dönüştüğünü gözlemler, seller de birleşip denizle buluştuğunu görünce deniz yolculuğun bu şekilde tamamlandığını idrak eder. İşte damla bunları görünce gözleriyle gördüğü ve yakın bir şekilde şahit olduğunu inkâr edemedi. Dalga, buhar, sel, bulut, köpük ve damlaların aslında denizin farklı şekilleri olduğuna kesin olarak hükmetti.⁴⁷⁸

2.1.3. GÂYE VE NİZAM DELİLİ

Gâye ve nizam delili, evrende bir neden-sonuç, sebep-gâye irtibatının var olduğunu ve düzenin/nizamın maddenin kendisiyle, rastlantı veya tekâmül ile açıklanamayacağını maksat edinir.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ Said Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz fî Mezânni'l-İcâz*, Çev. Abdülmecid Nursî, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2014, 412.

⁴⁷⁷ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 209.

⁴⁷⁸ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 209-211.

⁴⁷⁹ Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılarında ve Filozoflarında Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2001, 173.

Mollâ Câmî de hem Kur'an'ın birçok ayette tavsiye ettiği afâkî ve enfüsî delilleri,⁴⁸⁰ hem havâs ve avâmın daha çok rahat anlayabildiği gâye ve nizam delilini de ustaca kullanmaktadır:

“Sağımızda solumuzda dört bir yanımızda cereyan eden olayların yaratıcısız olmaları düşünülemez. Örneğin dünyanın döngüsü, göklerdeki nakışlı yıldızlar, güneş, gece gündüz ve bunlar arasındaki mükemmel denge, güneşin altındaki dört unsur olan ateş, su, toprak ve havanın karışımından ortaya çıkan eşsiz cevherler ve bu cevherlerdeki arazlar olan suretler ve bütün bu âlemin kendisinde bir araya geldiği insanoğlu kendi kendini yaratmış olamaz.”⁴⁸¹

2.1.4. İMKÂN DELİLİ

Kâinatın varlığının vacip ve imkânsız değil mümkün oluşundan başka bir ifade ile varlığı ile yokluğunun eşit bulunuşundan hareketle Allah'ın varlığını ispat etme metodudur.⁴⁸² Mollâ Câmî daha çok kelamcı ve filozofların kullandığı imkân delilini de kullanmaktadır:

“Varlığın vacip kısmı da vardır. Aksi takdirde bütün varlıklar mümkün varlıklarla sınırlı olurdu. Bu durumda hiçbir varlığın, varlık bulmaması gerekirdi. Çünkü mümkün varlık her ne kadar sayılı olsa da kendi nefsinde bağımsız bir varlığa sahip değildir. Ayrıca başka bir varlığı da meydana getiremez. Çünkü var etme var olmadan sonra gelmektedir. Çünkü varlık olmayınca var etmeden söz edilemez. Öyleyse mümkün varlıklar ne zâtları gereği ne de kendisi gibi başka bir varlıkla meydana gelebilir. Öyleyse kesinlikle vacibü'l-vücûd vardır.”⁴⁸³ Câmî, başka bir yerde bu düşüncesini biraz daha somutlaştırarak şöyle izah etmeye çalışır:

“Aynî mümkün varlıklar (somut varlıklar) akli delillere göre kendi kendine var olamaz. Kendi kendine var olamayan bir varlık bir başka varlığı meydana getiremez. İçinde su olmayan bulutları düşünün. Kendisi için su yok iken nasıl olur da başkası için su akıtabilir. Öyleyse salt mümkün olan bir varlık dışında başka bir zorunlu varlık

⁴⁸⁰ Bkz. Fussilet, 41/53; A'râf, 7/185; Yusuf, 12/105; Târik, 86/1; Vakia, 56/75; Zümer, 39/5; Naml, 27/61, 88; Nebe, 78/6-7; Naziat, 79/32; Taha, 20/6; Nahl, 16/81.

⁴⁸¹ Câmî, *İyilerin Tesbihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, 76-8; Krş. Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, Ankara, 2002, 129-135; Câmî, *Süfilere Armağan (Tuhfetü'l-Ahrâr)*, 25.

⁴⁸² Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 155.

⁴⁸³ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 249; Tûsî, *Ecvibetu'l-Mesâili'n-Nusayriyye*, 112-113.

olmalıdır. Bu vâcibü'l-vücûd, kendiliğinden vardır. Ona bağlı olmayan her şey yok hükmündedir. Bu silsile O'nun sayesinde vardır ve hareket halindedir. O'nusuz hiçbir şey hareket edemez. Ağaçtaki yaprak bile o olmadan hareket edemez. Yapıcı, usta O'dur, diğer varlıklar alet ve edevâttir. Alet ve edevât usta değildir. Ustayı bulmak için bunlar araştırılabilir ama usta bulunduktan sonra bunlar bırakılmalıdır.”⁴⁸⁴

2.2. ALLAH'IN BİRLİĞİ MESELESİ

Bilindiği gibi İslamın temel nüzûl gâyesi, birden fazla ilaha tapan müşriklerin/insanların sadece bir olan Allah'a ibadet etmeye çağırmasıdır. Aynı zamanda tevhid, Kur'an'ın dört temel esası olan, tevhid, nübüvvet, haşir ve adaletten⁴⁸⁵ biridir. Doğrudan yaklaşık Kur'an'ın dörte birini oluşturan ve dolaylı olarak Kur'an'ın tümünde bulunan tevhid düşüncesine naklî deliller ve Molla Câmi'nin getirdiği aklî delillere yer verilecektir.

2.2.1. ALLAH'IN BİRLİĞİNE DAİR NAKLİ DELİLLER

Allah'ın bir olduğuna dair naklî delil aslında Kur'an'ın tümüdür. Bu nedenle naklî deliller üzerinde çok fazla durmaya gerek yoktur. Ancak naklî deliller ışığında aklî deliller türetilmiştir. İnsan ürünü olan bu deliller üzerinde durulacaktır. Allah'ın birliğine dair aklî delillerin temelini oluşturan naklî delillerden bazıları şunlardır:

*Sizin ilâhınız bir tek ilâhtır. O'ndan başka ilâh yoktur. O, Rahmân'dır, Rahîm'dir.*⁴⁸⁶

Bu mealdeki ayette Allah, kendi birliğini rahman ve rahim sıfatıyla zikretmektedir.

*O, sizi rahimlerde, dilediği gibi şekillendirendir. O'ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*⁴⁸⁷ Bu ayette görüldüğü üzere Allah bir oluşunu insanların rahimdeki yaratılışa, mutlak güç sahibi olduğuna, hikmet ve hüküm sahibi olduğuna dikkat çekerek zikretmektedir.

*And olsun, “Allah, için üçüncüsüdür” diyenler kâfir oldu. Hâlbuki bir tek ilâhtan başka hiçbir ilâh yoktur.*⁴⁸⁸ mealindeki ayette ise teslis inancının yanlış ve bâtil olduğunu vurgulamaktadır. Bu ayetlerden anlaşılan ister Allah'ın rahman ve rahim

⁴⁸⁴ Câmi, *İyilerin Tesbihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, 77-78; Câmi, *Şerhu'l-Câmi alâ Fusûsi'l-Hikem*, 68-70.

⁴⁸⁵ Said Nursî, *İşârâtü'l-İcâz fî Mezânni'l-İcâz*, 98.

⁴⁸⁶ Bakara, 2/163.

⁴⁸⁷ Âl-i İmrân, 3/6.

⁴⁸⁸ Mâide, 5/73.

gibi sıfatlarına bakılsın ister onun mutlak güç, hikmet ve hüküm sahibi oluşuna bakılsın veya insanların yaratılıştaki aşamalara bakılsın Allah'ın birliğini gerektiren ayetler, deliller ve nedenler vardır. Şimdi ise Mollâ Câmî'nin bu ayetler ışığında yaptığı aklî muhakemeye bakmak yerinde olacaktır.

2.2.2. ALLAH'IN BİRLİĞİNE DAİR AKLİ DELİLLER

Molla Câmî de Kelamcılar ve Müslüman filozoflara esin kaynağı olan, **لَوْ كَانَ** *Eğer yerle gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de bozulurdu. Arşın Rabbi olan Allah, onların vasıflandırdıklarından münezzehdir.*⁴⁸⁹ Ayet-i kerimeyi esas alarak Allah'ın birliğini aklî olarak ispatlamaya çalışmaktadır: “Çünkü en az iki tanrı var sayılsa ve bunların ittifak ettikleri var sayılsa bile, ya birinin hükmü diğerinde etkili olacaktır ya da olmayacaktır. Olması durumunda diğerinin hükmünü kabul eden tanrı olmaktan çıkar. Çünkü tanrı hâkim olan demektir. Şayet birinin hükmü diğerinde yerini bulmazsa bu sefer bu etkilemeyen tanrı olmaktan çıkar çünkü bu aciz kalmış olmaktır. Acizlik de tanrılığa aykırıdır.”⁴⁹⁰

Câmî, Allah'ın varlığını delillendirmede kelamcıların Kur'an'dan⁴⁹¹ esinlenerek geliştirdiği ve kullandıkları *Burhan-u Temanu'u*⁴⁹² da güzel bir şekilde tevhid için kullanır:

“Evrendeki düzen ve tertip bir gramın fazla olmaması, eksik de olmaması, her şeyin yerli yerinde olması ve sağlam olması elbette “bir” olan varlığın eseri olmalıdır. Nitekim iki padişah ile yönetilen bir ülke bayındır olmaz, iki komutanla yönetilen bir ordu yenilmeye mahkûmdur. İki kadınla evlenin evi nasıl da karıştığını bilmeyen yok. İki dadının baktığı çocuk rahat edemez.”⁴⁹³ Bunun daha iyi anlaşılması için birçok konuda yaptığı gibi burada da temsili bir hikâye anlatır:

“Bir gün bir padişah hastalanmıştı ve ateşi bir türlü dinmiyordu. Bilgili, akıllı ve saygın iki hekimi çağırdılar. İşlerinde mahir olan bu iki hekim padişah için aynı işi

⁴⁸⁹ Enbiyâ, 21/22.

⁴⁹⁰ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 2004, 391.

⁴⁹¹ Enbiya, 21/22.

⁴⁹² Âmidî *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I,522; Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005, 64-67.

⁴⁹³ Câmî, *İyilerin Tesbihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, 84.

yapınca başarıya ulaşamıyorlardı. Çünkü birinin bağıladığını diğeri çözüyordu. Öyle olunca padişahın durumu gittikçe bozulmaya başladı. Ecelle pençeleşmeye başladı. Padişahın zeki bir veziri vardı. İkisi arasındaki taassubu görünce bilgece bir yola başvurdu ve birini gönderdi. Sadece bir hekim padişahın hastalığıyla ilgilendi, kalan hekim, padişahı iyileştirmeyi başardı. Padişah iyileşince vezir durumu ona anlattı. Padişah kendisine bu düşüncenin aklına nasıl geldiğini sordu, vezir: “Ben bunu harikulade kâinat sahibinin bize öğretmesinden öğrendim. Çünkü birden fazla yaratıcı olsaydı her an durum farklılaşırdı; dünya düzeni bozulurdu. Biri diğerrinin tersini yapardı ve böylece sistem çökerdi. Çünkü her şey hızlıca yokluğa doğru giderdi hatta belki yokluktan bir şey varlığa bile gelmezdi.”⁴⁹⁴ Hülâsa Câmî’nin deyimiyile

کي بماندي جهان بدین قانون

گر خدا بودي از يکي افزون

*Allah birden fazla olsaydı dünya bu kanun ve nizam üzerine nasıl kalabilirdi?*⁴⁹⁵

Hem inancı itibariyle muvahhid olan hem benimsediği ekol olan vahdet-i vücûdu savunan Câmî’nin burada düalizme düşmesi beklenemezdi. Daha açık bir ifade ile birliğe dayanan inancı ile tevhide dayanan düşüncesinin birleşimi vardır.

2.2.3. BİR DEN ÇOKLUĞUN SUDÛR ETME MESELESİ

Mollâ Câmî, sudur meselesinde ilk önce kelamcılarının görüşlerine sonra filozofların görüşlerine yer verir. Bu ikisinden sonra da kendisinin benimsediği mutasavvıfların görüşlerine yer vermektedir. Câmî Allah’ın sıfatlarından ilim sıfatından sonra en fazla bu hususa yer vermektedir. Bu da aslında Câmî’nin sudûr meselesine verdiği önemi ortaya koymaktadır.

Kelamcılarının yaklaşımı

Kimisine göre kökü Aristoteles’in mantığına dayanan “ Bir’den yalnızca bir çıkar” prensibi⁴⁹⁶ ve onun yıldızlarla ilgili görüşü daha sonraları Yeni Eflatunculuk düşüncesinde sistematik şekil alan sudûr teorisi için esin kaynağı⁴⁹⁷ olmuştur. Yeni

⁴⁹⁴ Câmî, *İyilerin Tesbihi (Subhatu’l-Ebrâr)*, 84-86.

⁴⁹⁵ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 171.

⁴⁹⁶ Fatih M. Şeker, “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2012/1), 16.

⁴⁹⁷ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 236.

Eflatunculuk tarafından tam olarak sistematize edilen sudur teorisi daha sonraları Meşşâi ve İshrâk felsefesinin yanısıra vahdet-i vücûd düşüncesini derinden etkilemiştir.⁴⁹⁸

“Bir’den yalnızca bir çıkar” prensibi Kelamcılardan Eş‘arîlere göre doğru değildir. Onlara göre birden fazla eser basit tek bir varlıktan türeyebilir. Nitekim onlar, sayılmayacak kadar çoğalan bütün mümkün varlıkları, vasıtasız bir şekilde terkripten münezzeh olan Allah’a isnat etmekten bir beis görmezler. Daha açık bir ifade ile Eş‘arî ekolüne göre Allah, gerçek sıfatlara sahiptir. Yani mutlak anlamda O basit bir varlık değildir. Dolayısıyla filozofların kaidesi olan “bir varlıktan sadece bir varlık çıkar” ilkesi onları bağlamamaktadır.⁴⁹⁹ Başka bir ifade ile kelamcılara göre vahdetten kesretin (birden çokluğun) türemesi problem teşkil etmemektedir. Ancak kelamcılar “Bir’den yalnızca bir çıkar” kuralını kabul etmese bile sözkonusu ilkenin geçersizliğini ortaya koymak amacıyla da olsa en az filozoflar kadar iyi derecede meseleyi irdeledikleri görülmektedir.⁵⁰⁰ Birazdan geleceği gibi Câmî bu hususta kelamcılara katılmakta filozofları daha haklı bulmaktadır. Haklı görmesinin sebebi onların görüşlerinin vahdet-i vücûdu savunan mutasavvıflarla bazı noktalarda örtüşüyor olmasıdır.

Filozofların yaklaşımı

İslam Filozoflarından sudûr nazariyesini ilk dile getiren ve şekillendiren kuşkusuz Fârâbî’dir. Fârâbî bu teoriyi etik anlamda kurup sistemleştiren Plotinos’tan almıştır.⁵⁰¹ Plotinos’tan aldığı bu teoriyi Batlamyus’un evren teorisiyle sentezleyerek yeni bir evren tasarımını ortaya koymuştur. Dolayısıyla Batlamyus’un evren teorisi hakkında bilgi sahibi olmaksızın sudûr teorisini tam olarak anlamak mümkün değildir. Eudoxus, Aristoteles ve Hipparkus’un düşüncelerini meşhur *Almagest* adlı eserinde sentezleyen Batlamyus’a göre dünya evrenin merkezinde hareketsiz olarak durmaktadır. Şayet dünya hareket ediyorsa kuşların aynı yere gelmemesi ve havaya atılan nesnelere aynı yere düşmemesi gerekirdi. Onun evren hakkındaki teorisi Kopernik’in ve Kepler’in yaptığı keşifler sonucu elde edilen bilimsel sonuçlar ışığında ispatlanan yeni evren modeline kadar hem İslam dünyasında hem Batı dünyasında geçerli kabul edilmiştir.⁵⁰² Fârâbî’nin Batlamyus ve Plotinos’tan mülhem aldığı evren modeli iki

⁴⁹⁸ Mahmut Kaya, “Sudur”, *DİA*, 2009, XXXVII, 467-468.

⁴⁹⁹ Câmî, *Kitâbu’l-Durratu’l-Fâhira*, 287. Krş. İci, *el-Mevâkıf*, 86-87.

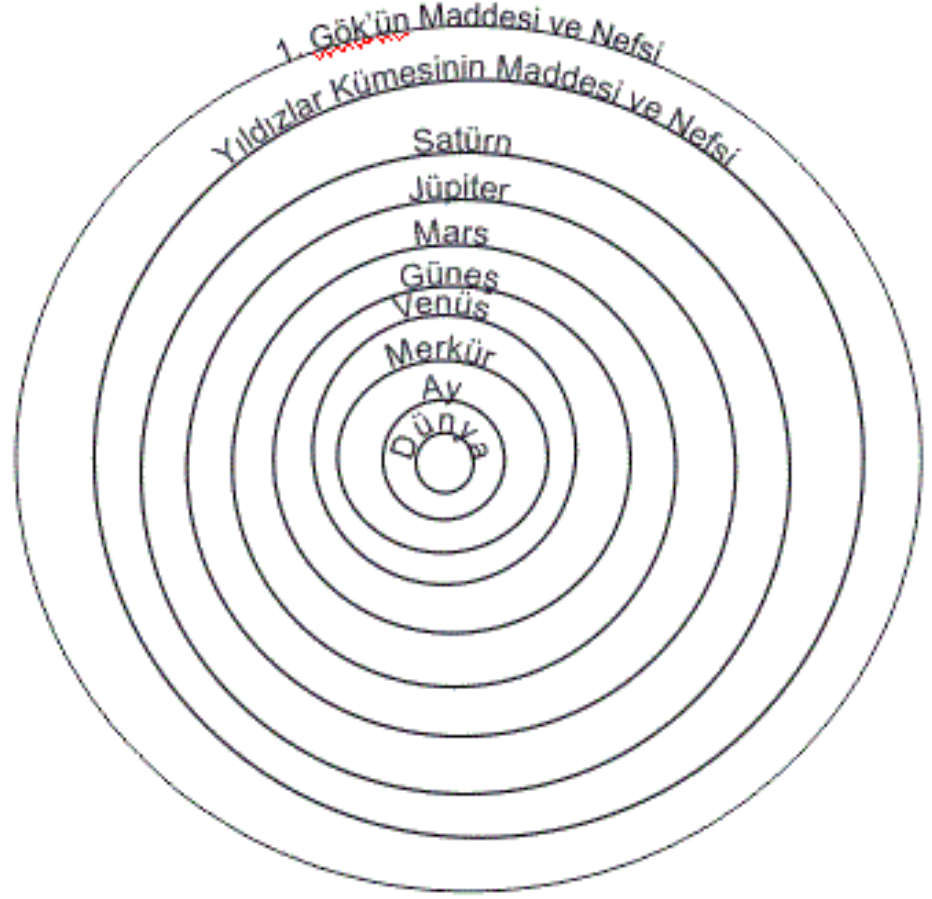
⁵⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, II, 97-98; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr fî Usûli’d-Dîn*, I, 681.

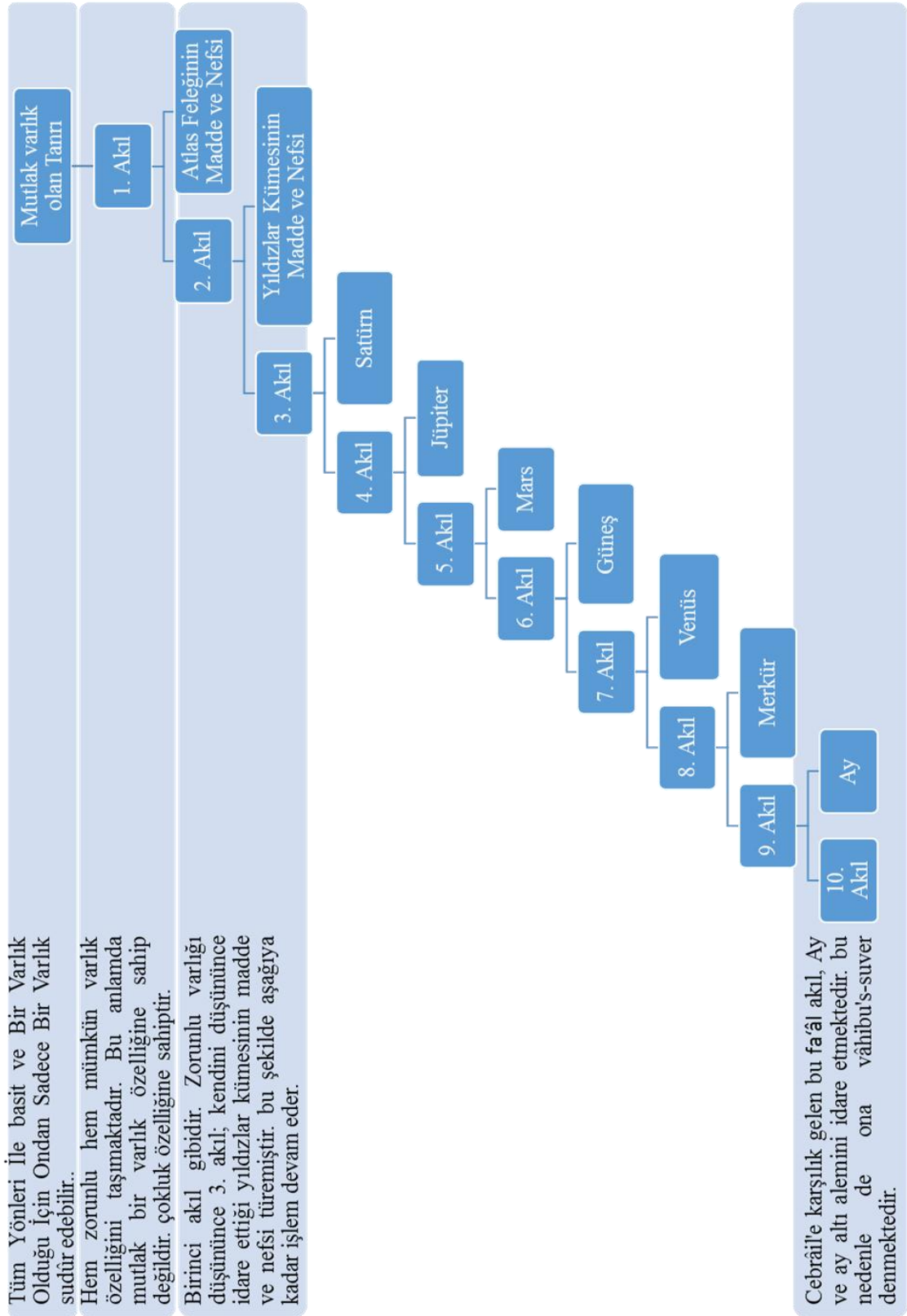
⁵⁰¹ Mahmut Kaya, “Sudur”, *DİA*, 2009, XXXVII, 467-468.

⁵⁰² Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi, Baskı, İstanbul, 2001, 477.

tabloda vermek istedik birinci tabloda evren modeli verilmiştir. Tabloda gezegen ve yıldızların yörüngeleri verilmiştir. İkinci tabloda ise birinci tabloda verilen gezegenler ve yıldızlar âlemini idare eden on aklın mutlak Bir'den en alt akla kadar olan sudûr şeması verilmiştir.

Tablo 1.





Tablo 2.⁵⁰³

⁵⁰³ Tabloda verilen metinlerdeki bilgiler için bkz. Mahmut Kaya, "Sudür", 467-468; Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA*, 1989, II, 238-242.

Meşşâî filozoflara göre nefis-i nâtıkada olduğu gibi basit olan bir varlığa birden fazla eserleri sadece vasıtalarla isnat etmek mümkündür. Çünkü bu varlık, basit bir varlıktır. O'ndan birden fazla eser, organlar ve organlarda bulunan güç sayesinde ortaya çıkmaktadır. İşte basit varlıktan da fa'âl akıl gibi buna benzer bir şekilde bazı vasıtalar; koşullar veya kabiliyetler sayesinde eserler meydana gelmektedir. Filozoflara göre maddî âlemde meydana gelen olaylar koşulların ve kabiliyetlerin çokluğuna göre fa'âl akla dayanmaktadır. Buna karşılık bütün yönleri ile tek olan, gerçek, basit ve bir olan varlığa yani zâtında, gerçek sıfatlarında veya itibari sıfatlarında, herhangi bir çokluğun olmadığı bir varlığa birden fazla eseri isnat etmek doğru değildir. Başka bir ifade ile el-Mebdeu'l-Evvel (İlk Varlık) gibi alet, şart ve kabiliyet cihetiyle asla çokluğun olmadığı bir varlığa sadece bir varlık isnat edilebilir. Filozoflar işte bu kurala binaen görüşleri olan “mümkün varlıklar, vacip varlıktan türemiştir,” görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁰⁴

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofları İslâm düşüncesindeki mutlak yoktan yaratma prensibini mantikî açıdan açıklamada güçlük çektikleri için tanrı varlık ilişkisini kökenini yabancı düşüncelerden alan bir teori ile açıklamaya çalışmışlardır. Yani evrenin meydana gelişini yukarıdaki tabloda gösterildiği gibi “kozmojik akıllar nazariyesi” veya on akıl nazariyesi anlamına gelen ve “el-ukulü'l-aşere” adıyla bilinen ve kaynağını Yeni Eflâtunculuk'tan alan sudûr teorisiyle izah etmeye çalışmışlardır.⁵⁰⁵

Mollâ Câmî, filozofların benimsedikleri “Bir'den bir sudûr eder,” teorisini onların izah ettikleri gibi sayı ve harflerle şematize ederek izah etmeye çalışır:

Filozoflara göre: 1 sayısının birçok itibari varlığı vardır. Mesela 2 sayısına göre yarımılığı, 3 sayısına göre üçte birliği ve kendi birliğine nazaran bölünmezliği vardır⁵⁰⁶... Filozoflara göre ilk kaynak (el-Mebdeu'l-Evvel) bütün açılardan bir olduğu için çokluğun ondan nasıl çıktığını anlamak için yeteneğin/sezginin lütfuna gereksinim

⁵⁰⁴ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 287. Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyât*, 104; Râzî, *Muhassal-u Efkâri'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteaahirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mutekellimîn*, Haz. Taha Abdurrahman Sa'd, Kahire, tsz. 201; Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, Thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Riyad, Tsz. 319-320.

⁵⁰⁵ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, II, 238-242.

⁵⁰⁶ Câmî, *Seyr u Sülük ve Vahdet-i vücûda Dâir Levâih*, 82; Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerh-i Rubâiyyât*, Çev. Tahiru'l-Mevlevî, Haz. Abdulrahman Acer, Litera, İstanbul, 2014, 135-136.

duymaktadır. Ancak yine de varsayımsal bazı kabullerden hareketle bazı semboller kullanarak düşüncelerini izah etmektedirler:

İlk Bir **A**; ondan çıkan şey de **B**'dir. Bu durumda ikinci mertebede olan ve ilkinden sudûr eden **B** olur. **A**'nın **B** vasıtasıyla bir eseri oluşmuş oldu. Bu da **C** olsun.

Sadece **B**'nin bir eseri olsun ona da **D** diyelim. İşte bu ikisi üçüncü derecede yer edinirler.

Sonra **A-C** ile bir eseri olsun ona da **H** diyelim.

A-B-C ile **Z** diye bir eseri olsun.

A-D'nin **S** diye bir eseri olur.

A-B-D ile **K** adında bir eseri olsun.

B-C'den **Y** adında bir eseri olsun

B-D'den **P** adında bir eser olsun

Sadece **C**'nin **L** adında bir eseri olsun

Sadece **Z**'nin **M** adında bir eseri olsun

C-D'nin **N** adında bir eseri olsun.

A-C-D'nin **S** adında bir eseri olsun.

B-C-D'nin **R** adında bir eseri olsun

A-B-C-D'nin **F** adında bir eseri olsun.⁵⁰⁷

Yukarıda verdiğimiz tabloya yakın bir şema olan harf şemasında A harfi mutlak varlık olan Tanrı'ya karşılık gelmektedir. B harfi de O'ndan türeyen veya sâdır olan ilk varlık olan 1. akla işaret etmektedir. C harfi ise 2. akli temsil etmektedir. Onlar arasındaki ilişkiyi gösterdikten sonra sıralamayı şu şekilde yapmaktadır:

1. Mertebe: **A**
2. Mertebe: **B**
3. Mertebe: **C** (**A-B**'den) ve **D** (sadece **B**'den)
4. Mertebe: **H**

⁵⁰⁷ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 289; Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, 135-137; Tûsî, *Ecvibetu'l-Mesâili'n-Nusayriyye*, 43.

Bu mertebenin içerisinde **A-C**'den **H**; **A-B-C**'den **Z**; **A-D**'den **S**; **A-B-D**'den **K**; **B-C**'den **Y**; **B-D**'den **P**; **C**'den **L**; **Z**'den **M**; **C-D**'den **N**; **A-C-D**'den **S**; **B-C-D**'den **R** ve **A-B-C-D**'den **F** varlıkları bulunmaktadır.

Üstekilere nazaran aşağıdakileri, örneğin **A**'ya oranla **B**, **A**'ya oranla **C**; **A-B**'ye oranla **D**'yi dikkate aldığımızda, bu ve diğer örneklere göre eser/itibarlar daha fazla olur. Bu mertebeleri 5., 6. ve daha sonraki mertebelere kadar ulaştırırsak eser ve itibarlar nihayetsiz olur. Bunlardan her birisi itibarıyla 1'in eylemi ve eseri olur. Böylece Allah'tan bu itibarlar ile birbirleriyle ilişkisiz sonsuz varlıklar meydana gelir.⁵⁰⁸

Câmî, yukarıda verilen bu sembollerle izah etme şeklini kimden alıntılı olduğunu belirtmemektedir. Ancak Tûsî'nin ifadeleri ile örtüşen bu harflerle izah etme şekli, birçok kelamcı tarafından da eserlerinde işlendiği görülmektedir. Ancak "Bir'den yalnızca bir çıkar" prensibi ispatı için değil de aksine "Bir'den birçok varlık türeyebilir" ilkesini kanıtlamak için kullanılmaktadır. Diğer bir deyişle filozofların Aristoteles'ten veya Plotinos'tan alıp benimsedikleri "Bir'den yalnızca bir çıkar" kaidelerinin geçersizliğini ortaya koymak için izah etme aracı olarak kullandıkları görülmektedir.⁵⁰⁹

Mollâ Câmî *Bir'den bir sudûr eder*, teorisini bu şekilde harflerle izah etmeye çalıştıktan sonra filozofların düşüncelerini yorumlamaya geçmektedir. Ancak bu yorumlar da ona ait değildir, muhakkik olarak nitelendirdiği Nasreddin et-Tûsî'nin Sadreddin Konevî'ye verdiği cevap ve yorumlarıdır. Câmî'nin Tûsî üzerinden yorumladığına göre filozoflar İlk Akıl (Aklü'l-Evvel), tek kaynaktan (Mebdeu'l-Evvel) sudûr etmesinden sonra dört itibarı sahip olduğunu savunmaktadırlar: a) İlk kaynaktan edindiği kendi varlığı. b) Kendi zâtından edindiği mâhiyeti. c) İlk kaynağa nazar etmesi ile sahip olduğu ilk varlık hakkındaki ilmi. d) Kendine nazar etmesi ile kendi zâtı hakkında sahip olduğu ilmi. İlk akıldan bu dört itibarla felek, feleğin maddesi, akı ve nefsi sudûr etmiştir. Filozofların bunu örnekler üzerinde zikretmelerinin sebebi, "Bir itibarla Bir'den sadece bir varlık çıkar" kaidelerini benimsemekle beraber birçok eserin birçok itibarla nasıl "Bir"den sudûr ettiğini açıklama istekleridir.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 289; Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, 135-137; Tûsî, *Ecvibetu'l-Mesâili'n-Nusayriyye*, 43.

⁵⁰⁹ Bkz. İcî, *el-Mevâkıf*, 86-87.

⁵¹⁰ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 291; Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, 137; Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyât*, 373, 393,402.

Câmî'nin Tûsî üzerinden aktardığına göre Filozoflar, diğer pek çok varlığın Bir'den nasıl türediğini bildiklerini iddia etmezler. Ayrıca dokuz felek haricindeki varlıkların varlığına da itiraz etmezler. Onlar sadece on aklın varlığını benimsemişler. Çünkü onlara göre akıl bundan daha aşağı olamaz ama daha fazla olabilir. Çünkü her birinin hareketi farklıdır ve her birine de birer akıl ve nefis lazımdır. Ayrıca onlar sabit ve hareketli yıldızların varlığına da itiraz etmemişlerdir. Kısaca onlar Mebdeu'l-Evvel'den tüm bu varlıkların bazılarının bazılarında araçlı/araçsız ve itibar ile veya itibar olmaksızın türediğine cevaz vermişlerdir. Şüphesiz söz konusu bu itibarlar, varsayımsal itibarlar veya bir varlığın tam illeti değildirler. Bunlar tek bir kaynağa nispet edilmiş itibarlardır. Bu tek illetin malûlleri bu itibarlar sayesinde çoğalmışlardır. Bu itibarların somut varlıklar olmaları gerekmez. Aksine bunların aklî olmaları yeterlidir. Çünkü tek bir fail, aklî itibarların (var olsun veya olmasın) farklılığı sayesinde birçok eylemi gerçekleştirebilir.”⁵¹¹

Câmî'ye göre kelamcıların düşüncelerine ters olan filozofların yukarıda ifade edilen sözleri birazdan değinileceği gibi mutasavvıfların görüşlerine daha yakın durmaktadır.

Mutasavvıfların yaklaşımı

Câmî'ye göre muhakkik mutasavvıflar, Bir kaynaktan bazılarının bazılarında neş'et ettiği itibarların çokluğuna cevaz vermişlerdir. Bu itibarlar ilk itibarla beraber çoğalmaya başlarlar. İlk itibar, ilk sudûr edendir. Ondandır diğer itibarlar türemiştir. Bu itibarlar sayesinde de hepsinin bir mertebede olduğu somut varlıklar meydana gelmiştir. Bu somut varlıklar, iki kısma ayrılır: Birinci kısmı, sadece bir cihetle imkânın kendisinde hüküm bulabildiği bir kısımdır. O da kendisine nazar etmesi ile düşünülen bir imkân cihetidir. Burada kendisini yaratan, bir varlığa ihtiyacı kabul etmeyen ve onunla nitelenmekten imtina eden bir yönü bulunmaktadır, Çünkü bu kısımda gerçek mutlak varlık şartı bulunmaktadır ayrıca bu kısmın yaratma mertebesinde varlıksal önceliği vardır. el-kalemu'l-a'lâ, idareci melekler, küll ve cüzleri bu mertebeye özgüdür. Küllün bu bireyleri ruhlarının maddesel bedenlerine taalluk etme cihetiyle değil de ruhla-

⁵¹¹ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 291-292; Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, 138; Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyât*, 373, 393,402.

rın soyut olmaları cihetiyle bu kısımda bulunurlar. İkinci kısım ise zâtı mümkün olmakla beraber onun varlığı gerçek mutlak varlığın dışında bir varlığa bağlı olan kısımdır. Bu varlıksal şey “Kalem” ve “Levh” gibi ya bir tanedir veya diğer varlıklarda olduğu gibi birden fazladır.”⁵¹² Burada da görüldüğü üzere Yeni Eflatunculuktan gelen sudûr teorisini Meşşâî filozofları tarafından yapılan İslamileştirme çabaları vahdet-i vücûdu savunan mutasavvıflarca devam edilmektedir.

Câmî'nin vahdet-kesret meselesinde daha çok Sadreddin Konevî'nin eserlerinden çıkardığı yukarıdaki dolaylı alıntılar için doğrudan onun ismini vererek onun sözlerini söylediklerine dayanak yapmaktadır:

“İlk sadır olan varlık, *a'yân-ı mümkün* yani *a'yân-ı sâbite* olan varlıkları kapsayan genel varlıktır. Bu varlık, filozofların akıl dedikleri ilk varlık olan Kalemü'l-A'lâ ile diğer varlıklar arasında ortaktır. Filozoflardan Ehl-i nazar olanların iddia ettikleri gibi bu genel varlık/ilk türeyen Akl-ı Evvel değildir. Ayrıca bu genel varlık, iktirân (birliktelik) ve ortaklığın hükümlerini kabul etmeyle meydana gelen zuhur etme, taayyün etme ve çoğalma gibi nispet ve itibarlar cihetiyle soyutlanması dışında hakikatte gizli olan a'yân ve görünürlerden soyutlanmış gerçek varlıktan farklı değildir.”⁵¹³

Bu durumda genel varlığın bir itibar ile gerçekte gerçek varlıktan farklı olması halinde türeyen ilk varlığın -hakikati itibariyle- o genel varlığın olmadığı zeki insanlar tarafından idrak edilir. Aksine genellik (umûm) ve açılım (inbisât) itibari ile ondan farklıdır. Böylece onlara göre ilk sadır olan genelliğin ve açılımın nispetidir. Çünkü eğer bu genel varlık ilkin açılmaz ve ilimde a'yân-ı sâbitelerin suretleri ile tasavvur edilmezse asla bunları kabul eden bir varlık meydana gelmez. Kabul eden varlığın meydana gelmesinden sonra bunların üzerine inbisât etmezse yine hiçbir zaman somut bir varlık meydana gelmeyecektir. İşte bu açılım (inbisât) ve nispetlerle, ilahi zâtın ismî nispetleri ve kevnî hakikatleri ilm-i ilahi mertebesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu nispet ve itibar diğer itibarlardan daha öncedir. Başka bir itibara ihtiyacı

⁵¹² Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 292-293; Câmî, *Seyr u Süliük ve Vahdet-i vücûda Dâir Levâih*, 94-95; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi (Miftahu'l-Ğayb)*, 39.

⁵¹³ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 293-294; Sadreddin Konevî, *Miftahu'l-Gayb Tasavvuf Metafizigi*, Haz. Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1.Baskı, İstanbul, 2014, 71-75.

bile yoktur. Hatta diğer tüm itibarlar bu ilim itibarı üzerine tertip edilmişlerdir. Varlığın kabiliyetlerin/istidâtların suretlerine göre zuhur etmesi bir kere “her yönüyle bir olan bir varlıktan birden fazla varlık meydana gelmez” kuralına mebni değildir. Bu durumda istidâtlardan/kabiliyetlerden birinin suretinde zuhur etmesi lazım ki daha sonra bazılarının bazılarında neş’et ettiği diğer istidâtların suretinde zuhur etmeler meydana gelebilir. Varlığın somut varlıkta kabiliyetlerde/istidâtlarda açılım (inbisât) etmesi ise sözkonusu nispetler sayesinde olması gerekmez. Netice olarak vahdet-i vücûdu savunan sûfilerin savunduğu gibi bundan sonra “Bir’den kesret (çokluk) sâdir olabilir”.⁵¹⁴

Sonuç olarak kelamcılar için geçerli olmayan *Bir’den ancak bir çıkar* ilkesi Filozof ve mutasavvıflar tarafından kabul görmektedir. Filozoflara göre ilk türeyen kendi mertebesinde herhangi bir varlığın olmadığı somut bir varlıktır ki bu da *İlk Akıl*’dır. Mutasavvıfların düşüncelerine göre ise bu ilk türeyen varlık, *İlk Akıl* değil diğer itibarlardan önce gelen ilk aklî nisbî bir itibardır. Çünkü onlara göre bu mertebede onun gibi diğer başka itibarlar da vardır.⁵¹⁵

Bir’den çokluk meydana gelmez kaidesinde filozofları haklı bulan Câmî’ye göre muhakkik mutasavvıflar da filozoflar gibi düşünmektedirler. Ama muhakkik mutasavvıflar Allah için bu ilkenin uygulanmasını kabul etmezler. Çünkü onlara göre el-Mebdeu’l-Evvel olan Allah’ın haricî sıfatlar değil de zâttan farklı aklî sıfat ve nispetleri vardır. Dolayısıyla Allah’ın âlemin başlangıç noktası olması hasebiyle O’ndan sıfatların ve itibarların çokluğu cihetiyle çokluğun sudûr etmesi mümkündür. Ama zâtının birliği cihetiyle bakıldığında bu sıfat ve itibarlardan sadece bir varlık meydana gelir. Meydana gelen bu ilk ve tek sıfat ile itibar vasıtasıyla da diğer itibarlar meydana gelir. Meydana gelen bu birçok itibar sayesinde çokluk olan gerçek varlıklar meydana gelir.⁵¹⁶

Mollâ Câmî’ye göre mutasavvıflar aslında böylece orta bir yolu takip ederler. Çünkü onlar, gerçek bir olan varlıktan çokluğun meydana gelebileceği hususunda

⁵¹⁴ Câmî, *Kitâbu’l-Durratu’l-Fâhira*, 293-294; Sadreddim Konevî, *Tasavvuf Metafizîği (Miftahu’l-Ğayb)*, 30.

⁵¹⁵ Câmî, *Kitâbu’l-Durratu’l-Fâhira*, 293.

⁵¹⁶ Câmî, *Kitâbu’l-Durratu’l-Fâhira*, 287. Krş. Fenârî, *Misbâhu’l-Üns Şerh-u Mefâtihi’l-Ğayb*, 90; Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, 192-193.

hem fikirdirler. Ama Allah için de bunun geçerli olduğu noktasında filozoflardan ayrılırlar. Gerçek varlık Mebdeu'l-Evvel olan Allah'tan varlıksal çokluğun meydana geldiğini kabul etmekle kelamcılar gibi düşünürler. Nitekim kelamcılara göre gerçek bir varlıktan birçok varlığın meydana gelmesinde herhangi bir sakınca olmadığından çokluğun sudûr etme meselesi üzerinde durma gereği duymamışlardı. Ama buna karşılık filozoflar ve mutasavvıflar bu iddiayı kabul ettiklerinden bunun üzerine daha fazla durma⁵¹⁷ ihtiyacını hissetmişlerdir.

Bu konuda kelam, felsefe ve mutasavvıfların düşünceleri tablolaştırılması halinde şu sonuç ortaya çıkmaktadır:

Kelamcılara Göre	Filozoflara Göre	Mutasavvıflara Göre
Vasıtasız olarak Bir'den çokluğun sadır olmasında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.	Tüm cihetiyle "Bir" olan dan çokluk türeyemez. Çokluğun meydana gelmesinde fa'âl akıl gibi vasıtalar sayesinde bu ancak mümkün olabilir.	Tüm cihetiyle "bir" olan dan çokluk meydana gelemez ama çokluk itibari olarak tenezzül etmesi veya kendi kendine yansıması olarak türeyebilir.

2.2. ALLAH'IN ZÂT ve SIFATLARI

Birçok hususta olduğu gibi Allah'ın zâtı meselesinde de kelamcılar ve mutasavvıflar arasında görüş ayrılığı olmuştur. Kelamın önemli ekollerinden biri olan Eş'arîlere göre Allah'ın *vucûd* sıfatı gibi bazı sıfatlar zâtının aynısıdır. Hâlık ve Râzık gibi bazı sıfatlar ise zâtından farklı sıfatlardır. Çünkü bu sıfatların mevsûfâtan ayrılmaları mümkündür. Buna mukabil ilim, kudret, irâde gibi bazı sıfatlar da hiçbir şekilde zâttan ayrı düşünülemez. Ama aynı zamanda bu türden sıfatların zâtının aynısı olduğunu iddia etmek de yanlıştır, diğer bir ifadeyle bu türden sıfatlar Allah'ın ne aynısıdır ne de ondan ayırırlar.⁵¹⁸ Âmidî'nin yaptığı bu tasnifata benzer bir taksimatı Câmî kelamcılara dayandırarak şu şekilde yapmaktadır: A) Salt gerçek sıfatlar (Mahd Hakiki Sıfatları): Siyahlık, beyazlık ve hayat gibi sıfatlar bu kısma girmektedirler.

⁵¹⁷ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 289.

⁵¹⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I, 376.

Bunlarda değişiklik olmaz, ayrıca ilim ve kudret gibi izafi sıfatlara da sahiptirler. B) Salt göreceli sıfatlar (Mahd İzafi Sıfatlar): Eş zamanlık/beraberlik ve öncelik gibi sıfatların içinde bulunduğu bu sıfatların kendisi dikkate alındığında sıfatta herhangi bir değişiklik olmaz ama taallukları göz önünde bulundurulursa değişiklik mümkündür. C) Olumsuz Sıfatlar (Selbi Sıfatları): Bu sıfatlarda değişiklik mümkündür.⁵¹⁹

Kelam tarihinde ilk önemli ekol olan Mu‘tezile’nin önemli bir kısmı ise Allah’ın zâtı hususunda selbî sıfatlara fazla meylettikleri görülür. Çünkü onlara göre Allah’ın zâtına zâid herhangi bir sıfat yoktur. Aksi takdirde birden fazla kadîm varlık sözkonusu olacaktır. Bu da onların beş temel esasından biri olan tevhit ilkesiyle çelişmektedir. Dolayısıyla Hıristiyanların düştükleri duruma düşmemek için “Allah, zâtıyla kadirdir, âlimdir, irâde sahibidir...” demekteler.⁵²⁰

Mollâ Câmî zât-sıfat ilişkisini İslam düşüncesinde üç ana akım olan kelam, felsefe ve tasavvuf ekolüne göre değerlendirmektedir. Önce kelamcıların görüşüne yer verir, sonra filozofların düşüncelerini aktarır, daha sonra kendisince doğru olan mutasavvıfların hak fikirlerini beyan eder. Beyan etmekle kalmayarak onları gelebilecek itirazlara karşı da savunur.

Eş‘arîler, Allah’ın zâtına zâid kadîm sıfatlara sahip olduğunu savunuyorlar. İlim ile alîmi kudret ile kâdir, irâde ile mürîd....olduğunu benimsiyorlar.⁵²¹ Filozoflar ise Allah’ın sıfatlarının zâtının aynısı olduğunu iddia ediyorlar. Tabi sıfatlar zâtın aynısı olduğu ifade ederken burada bir zâtın var olduğunu ve sıfatların da bağımsız olarak var olup sonra zât ve sıfatların birleştiğini iddia etmiyorlar. Aksine filozoflar, zât ve sıfata beraberce terettüp eden olayların Allah’ın sadece zâtı için terettüp ettiğini söylemekteler. Örneğin senin zâtın tek başına sende bazı varlıkların inkişafı için yeterli değildir. Bilakis seninle kaim olan ilim sıfatına ihtiyaç vardır... Allah zâtı, insanların zâtı gibi varlıkların inkişafı ve zuhuru için onunla kaim olan bir sıfata ihtiyaç duymaz. Bilakis bütün sıfatlar, bir bütün olarak zâtı içinde inbisât (açılım) ederler. Dolayısıyla Allah’ın zâtı bu itibarla ilmin, kudretin... hakikatidir. Çünkü zâtı bizde olduğu gibi

⁵¹⁹ Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmî’de Varlık, Dürretü’i-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir incelemeler*, 187-188.

⁵²⁰ Kadı Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerh-u Usûl’l-Hamse*, Thk. Abdülkerim Osman, Vehbe, Kahire, Tsz. 183.

⁵²¹ Câmî, *Kitâbu’-d-Durratu’l-Fâhira*, 261. Krş. İcî, *el-Mevâkıf*, 279; Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, IV, 69.

ona zâid bir sıfatla değil kendi nefsi ile müessirdir. İşte O, bu itibarla kudrettir. Buna binaen zât ve sıfatları hakikatte bir itibar iken; mefhumda birçok itibara dönüşmektedir.⁵²²

Mollâ Câmî, kelamcılarının ve filozofların görüşlerini serd ettikten sonra mutasavvıfların görüşlerinin ikisinin sentezi olduğunu söyler. Başka bir ifade ile Allah'ın sıfatlarının varlık açısından zâtının aynısı olduğunu akletme ve nispet açısından zâta farklı olduğunu söylemektedir. Bunu da İbn Arabî'den isim vererek; Aynu'l-Kudat el-Hemedânî'den isim vermeden alıntı yaparak izah etmeye çalışır:

Şeyhu'l-Ekber (İbn Arabî) diyor ki: Bir grup (Mu'tezile/filozoflar) sıfatı inkâr yoluna gitmişlerdir.⁵²³ Ancak peygamberlerin ve velilerin keşif ile gördükleri ise bunun aksini göstermektedir. Bir grup da Allah'ın sıfatlarının zâttan tamamen farklı olduğunu iddia etmişlerdir. Bu anlayış katıksız bir küfürdür.⁵²⁴ Câmî bu konuda İbn Arabî'den bir alıntı yapar Aynu'l-Kudât'tan birbiriyle bağlantılı iki alıntı yapmaktadır. Birincisi: Her kim zâtın varlığını kabul edip sıfatları yadsırsa cahildir. Ama sıfatları zâttan tamamen farklı olduğunu savunursa hem putperest bir kâfir (birden fazla kadîm zâtın varlığını kabul etmeleri nedeniyle) hem de cahildir.⁵²⁵

İkincisi: İnsanlar olarak bizim zâtımız eksiktir. Sıfatlar bu eksikliği tamamlar. Ama Allah'ın zâtı, hiçbir şeyde hiçbir şeye muhtaç değildir. Çünkü tüm varlıklar, her şeyde O'na muhtaçtır. Dolayısıyla bizim gibi varlıklar nâkis iken noksanlık da vacip

⁵²² Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 261. Krş. Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, 59.

⁵²³ Mu'tezile ve filozofların görüşlerinin aynı sonucu verdiğini başka bir eserde şu şekilde ifade etmektedir: "İster Allah'ın sıfatları olmadığını söyleyelim ister sıfatların zâtın aynısı olduğunu kabul edelim. İki yaklaşım da aynı kapıya çıkmaktadır. Çünkü ayniyetten kasıt, zâta zâit bir şeyin olmaması demektir. Bu aynı zamanda sıfatların olmaması anlamına gelmektedir. Bkz. Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 428-429.

⁵²⁴ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 261-262. İbn Arabî'nin ne *Fütühât* adlı eserinde ne de *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinde tespit edilemedi. Ancak ona yakın ifadeler şöyle geçmektedir. Bu işi tadamayanlar (filozoflar kast edilmektedir), nazar ve burhan yolunda gidebileceği ayağı (bilgisi) olamayanlar (Mu'tezile kast edilmektedir.), Allah'a rahmetin kendisi veya bu sıfatın kendisidir, diyemediler. Aynı şekilde bu zevki tadamayan (Eş'arîler), Allah'ın ne sıfatın aynısı olduğunu ne de sıfatı farklı olduğunu söyledi. Çünkü (Eş'arî), ne bu sıfatları inkâr edebildiler ne de O'nun aynısını yapabildiler. Bu nedenle ne ayndır ne de gaydır sözünü söylemek zorunda kaldılar. Bu güzel bir ifade olabilir. Ancak bundan daha güzel ve bu konuda tartışmaları ortadan kaldıran bir düşünce vardır. O da, Bu sıfatları Allah'ın zâtı ile kaim sıfatların müstakil aynlara sahip olduğunu kabul etmemek ve bu türden sıfatları sadece ve sadece Allah ile bu sıfatların akledilen a'yanlar arasındaki nispetler olarak görmektedir. Bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 179.

⁵²⁵ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 262. Aynu'l-Kudât el-Hemedânî, *Zübdetu'l-Hakâik fi Keşfi'd-Dekâik*, Thk. Afif Öseyrân, Bibliyon, Paris, 1930,40.

olan Allah'a layık değildir. Öyleyse O'nun zâtı, her şeyde her şey için kâfidir. O'nun zâtı malumatlara nispetle ilimdir. Güç yetirilen varlıklara nispetle kudrettir. İrâde edilen şeylere nispetle irâdedir. Öyleyse O'nun zâtı, hiçbir cihetle ikiliğin olmadığı bir-
dir.⁵²⁶

Mollâ Câmî, mutasavvıfların neden duyu ve akıl yerine keşif ile bu sonuca vardığını şöyle izah eder: “Çünkü duyuların akılla elde edilenden aciz olduğu yani akılla elde edilen nasıl duyu ile açıklanamadığı gibi mükâşefe ve müşâhede yoluyla görülenler akılla idrak etmek ve izah etmek imkânsızdır. Onların keşif haliyle müşâhede ettiklerine göre Allah bütün tümel, tikel, genel, özel hatta mutlak kaydından bile beridir. O bütün varlıklar için bir an dahi olsa bu tecellisinden vazgeçerse varlık diye bir şeyden bahsedilemez.”⁵²⁷

Mollâ Câmî'ye göre kemal sıfatların iki nispeti vardır:

a) Hak zâta olan nispeti: Bu nispet itibaridir. O'nun salt birliği ve âlemlerden müstağni olma mertebesini mülâhaza etmekle idrak edilen nispet-i itibaridir. Bu sıfatlar bu itibarla ezeli, ebedi, kâmil ve eksiklik şaibesinin olmadığı sıfatlardır.

b) A'yân-ı sâbiteye nispeti: Bu nispet, aynaların ve aynaya nispet edilenlerin nispeti gibidir. Kemal sıfatları ile tecelli edenin şeni kendisine göre değil tecelli ettiği aynalara göre açığa çıkmasıdır. Dolayısıyla kemal sıfatları herhangi bir varlıkta tecelli ettiği vakit kendi özelliğine göre tecelli etmez varlığın istidâtına göre tecelli edecektir. Bu durumda tecelli ettiği varlığın eksiklikleri O'na atfedilemez.⁵²⁸ Bunun sebebinin de suyu örnek vererek izah etmeye çalışır. Bilindiği gibi suyun kendine ait rengi yoktur. Su hangi kaba konursa onun rengini almaktadır. Bu anlamda hakikat, hakikat olması hasebiyle hiç bir isim ve sıfatla nitelenmiş değildir. Allah, ilahî ve kevnî mertebeler hasebiyle sıfat ve isimlerle nitelenebilir. Buna binaen Allah, ehadiyet mertebesinde selbi ve itibari sıfatların olmayışı ile nitelenebildiği gibi, vahidiyet mertebesinde isim ve sübûtî sıfatlarla nitelenebilmektedir; *ervâh, misal, şehadet...* gibi diğer küllî ve cüz'î mertebelerde ise Allah kevnî, halkî vb. sıfatlarla nitelenmektedir.⁵²⁹

⁵²⁶ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 261-262; Hemedânî, *Zübdetu'l-Hakâik fî Keşfi'd-Dekâik*, 42. Krş. Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, 59.

⁵²⁷ Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât-i Câmî*, 9; Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*, 22-23.

⁵²⁸ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 278-279.

⁵²⁹ Câmî, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, 418-419.

Allah'ın sıfatları akılların anladıkları şekilde zâtının gayrisi değildirler. Tahakkuk ve meydana gelme açısından da zâtının aynısıdır. Örneğin âlim, ilim sıfatı itibariyle; kâdir, kudret sıfatı itibariyle ve mürîd de irâde sıfatı itibariyle bir zâttır. Şüphesiz bunlar anlam itibariyle birbirinden farklı oldukları gibi zâttan da farklıdır. Ama tahakkuk ve husule gelme açısından zâtın aynısıdır. Şu anlamda burada birçok varlık yoktur. Aksine bir varlık vardır, sıfat ve isimler bu varlığın nispetleridir/itibariyeridir. Zât, zât olması cihetiyle bütün isim, sıfat, nispet ve izâfelerden beridir. Onun bunlarla nitelenmesi zâtın ilkin kendi kendinde tecelli olması neticesinde zuhur âlemine yönelmesi itibariyledir.⁵³⁰

Mollâ Câmî'nin yukarıdaki düşüncesi, *Mektûbat* adlı eserde, İmam Rabbânî tarafından dolaylı olarak eleştirilmiştir: “*Fütûhât-i Mekkiyye* kitabının sahibi ve ona uyanlar, Allah'ın sıfatları, kendinden başka olmadıkları gibi, birbirlerinden başka da değildirler, derler. Böylece ilim sıfatı, ilahi zâttan başka olmadığı gibi, kudretten, irâdeden, işitmekten ve görmekten de başka değildir, diyorlar. Sıfatların tümünü de böyle biliyorlar. Bu sözleri doğru değildir, çünkü bunlar sıfatların dışarda ayrıca var olduklarına inanmayarak Ehl-i Sünnetten ayrılıyorlar. Çünkü Ehl-i Sünnetin büyük âlimlerinin anladıklarına göre, Allah'ın yedi sıfatı, kendisi gibi dışarda ayrıca vardır. Onları, sıfatların zâttan başka olmadığına sürükleyen etken o makamdaki başkalığı bu dünyadaki yarattıklardaki başkalık gibi sanmalarından olabilir. Allah'ın sıfatlarının kendinden farklı olmasını, bizim sıfatlarımızın kendimizden farklı olması gibi bulmadıklarından ve o farklılığı bu farklılığa benzetmediklerinden, sıfatların zâttan farklı olmadığını zannederler. Sıfatlar, zâtın aynısıdır, derler. O makamdaki farklılığın da, Allah'ın kendisi ve sıfatları gibi anlaşılamayacağını, yarattıklara benzetilemeyeceğini idrak edemezler. Oradaki farklılık, buradaki farklılığa benzemez. Ama görünüşte ve isimde benzerlik vardır. Bundan, o makamda farklılık ve ayrılığın var olduğu anlaşılabilir. Ancak, biz bunu anlayamayız! Anlaşılmayan şeylere de yok demek gerekmez.”⁵³¹ Câmî ve İbn Arabî'nin sıfatları zât için nisbi ve itibari sıfatlar görülmesi ve düşüncenin İmam Rabbânî tarafından eleştirilmesi anlaşılır bir durumdur. Çünkü daha

⁵³⁰ Mollâ Câmî, *Levâih*, 69-70.

⁵³¹ İmâmı Rabbânî, *Mektûbat*, I, 496-497.

önce geçtiği gibi İmam Rabbânî, vahdet-i vücûd yerine vahdet-i şühûdu savunmaktadır.⁵³² Vahdet-i vücûdda sıfatlara nisbi ve itibari gözüyle bakıldığı için gölge konumdadırlar. Hatta bir adım ötesi bunlar yok hükmündedir. Bu düşünce Ehl-i Sünnet ekolünün benimsediği bir düşünce değildir. Bu kaygıdan hareketle İmam Rabbânî onları eleştirmektedir.

Yukarıda mutasavvıflar, Mu‘tezile ve filozoflar gibi düşünen Mollâ Câmî başka bir yerde Ehl-i Sünnet ekolünün kahr ekseriyetini oluşturan Eş‘arîler gibi düşündüğünü görmekteyiz nitekim bir beytinde şöyle demektedir:

همه پاک از شر و بري از شين همه با ذات او نه غير و نه عين

*O sıfatların hepsi de kötülükten paktır. Tümü ar ve hicaptan arıdırlar. Hepsi de zâtı ilahinin ne aynı ne de gayrıdır.*⁵³³

Mollâ Câmî’nin bu paradoksunu şu şekilde açıklamak mümkündür: Câmî, akaid meselelerinde Eş‘arî inancını benimsemekle beraber bu akîdeleri temellendirmede mutasavvıfların metodunu tercih etmektedir.

Zât-sıfat konusunda mutasavvıf, Mu‘tezile ve filozofları uzlaştıran Mollâ Câmî, mümkün mâhiyetlerin yaratılmışlığı/yaratılmamışlığı meselesinde de mutasavvıf ve filozofları uzlaştırmaya çalışmaktadır: “Mutasavvıfların ve doğru akıl yürüten filozofların ittifak ettiği konulardan birisi sūfîlerin “alemin hakikatleri” dedikleri filozofların ise “mümkün mâhiyet” olarak adlandırdıkları varlıkların yaratılmış olmamaları konusudur. Aynı şekilde bunların küllî istidâtları da mahlûk değillerdir. Bizim ile onlar arasında feyiz eden varlık birdir. Bu feyiz eden varlık bütün mümkün varlıklar arasında müşterektir. Bu durumda varlığa gelme sırasında öncelik ve sonralık mümkün varlıklardaki kabiliyete göredir. Kabiliyeti tam olan, bu feyzi daha hızlı, daha eksiksiz ve vasıtasız olarak alırken kabiliyeti az olan daha eksik ve daha sonra alır. Filozofların ilk akıl dedikleri “Kalemu’l-a’lâ” (en yüce kalem) bunun bir örneğidir. Buradaki farklılık ve eksiklik tamamen kabiliyetler nedeniyledir. Tıpkı benzin, kibrit, kuru odun ve

⁵³² William C. Chittick, *İslam Felsefesi Tarihi, (İbn Arabî Okulu Başlıklı Yazı)*, Edit. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman Açılım, Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2007, II, 178.

⁵³³ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 172.

yaş odun gibi varlıkların ateş alması sırasında kimisi daha hızlı tutuşur kimisi de geç tutuşur.⁵³⁴

Mollâ Câmî sözkonusu mâhiyetlerin yarılmamışlığını başka bir yerde şöyle ifade etmektedir: “A’yan-ı sabitenin yaratılmadığından kastetmelerinin nedeni onların “ca’l” den anladıkları yaratıcının etkilemesi ile bunları dışsal bir varlığa getirmeleri olarak anlamalarıdır. Şüphesiz ki a’yanlar bu anlamda yani ilmi olarak var olmaları haysiyetiyle dışsal bir varlığa sahip değillerdir. Öyleyse bunların doğal olarak yaratılmamış olmaları gerekiyor.”⁵³⁵

Allah’ın zâtı ile ilgili Mollâ Câmî’nin ifadeleriyle şunu demek mümkündür: “Allah’ın zâtı hakiki itlak ile mutlakdır. Hakikati gereği ne bilinir ne de ihata edilir. Çünkü hakiki ilim malumu ihata etmektir. Ve onu diğerlerinden ayırt edecek derecede tanımaktır. Bu nedenle gerçek ilim onu ihata edemez çünkü zât-ı hakikisi bilinmemeyi gerektirmektedir. Zâtı gereği ihatasızlığı gerekli kılan bir varlığın ilmi bir hakikatle ihata edilmesi imkânsızdır. Bu ilim ister hakka ister halka nispet edilsin hakikat değişmediğinden bu durum gerçekleşmeyecektir. İlim zâtın bir nispeti olduğundan ihata edilmeyen bir zâtı kuşatamaz, aksi takdirde gerçekler yer değiştirecektir. Yani zâtı bilginin bir nispeti olacaktır.⁵³⁶ Allah’ın zâtı insanların geleceklerini de geçmişlerini de bilir. Onların ilmi ise bunu kapsayamaz.⁵³⁷ Yani Allah kayıtsız hatta kayıtsız demek bile bir kayıtsa bu kayıt olmaksızın gaibu’l-gaib hüviyet-i mutlakadır.”⁵³⁸

Özetle Câmî’ye göre, Allah’ın zâtı meselesinde yürütülen tüm akıl yürütmeler ve söylenen tüm sözler metafizik alan ile ilgili olduğundan kesin bir şey söylenemez. Çünkü zât- sıfat ve varlık-mâhiyet meseleleri sarih keşfe ve doğru zevke dayanır. Nitekim bu türden şeyler, akli aşan şeylerdir dolayısıyla akli mukaddimelerden oluşan şeyler değillerdir, bundan ötürü de ne ispatlanabilir ne de yanlışlanabilirler.⁵³⁹

⁵³⁴ Câmî, *Nakdu’n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi’l-Fusûs*, 26,116-117; Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, 66.

⁵³⁵ Câmî, *Nakdu’n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi’l-Fusûs*, 26. Krş. Tûsî, *Ecvibetu’l-Mesâili’n-Nusayriyye*, 202-203.

⁵³⁶ Câmî, *Nakdu’n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi’l-Fusûs*, 41.

⁵³⁷ Taha, 20/110.

⁵³⁸ Câmî, *Nakdu’n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi’l-Fusûs*, 26.

⁵³⁹ Câmî, *Nakdu’n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi’l-Fusûs*, 23-24.

2.2.1. ZÂT-VARLIK İLİŞKİSİ

Zât varlık meselesinde İslam düşünce tarihinde üç ana akım olan kelamcı, filozof ve mutasavvıflar arasında görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Câmî ilk önce kelamcıların ve filozofların görüşlerine yer verir, daha sonra mutasavvıfların görüşünü onlar arasında hakem olarak tayin eder ve onun doğru olduğunu kanıtlamaya çalışır. İlk kelamcılardan başlar:

Kelamcılardan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî⁵⁴⁰ ve Mu'tezile'den eş-Şeyh Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşüne göre vâcibü'l-vücûd'un varlığı hatta her şeyin varlığı zihinsel ve dîşsal olarak kendi zâtının aynısıdır. Bu anlayış, "varlık"ın anlam itibariyle değil de lafız açısından özel varlıklar arasında müşterek olmayı gerektirmektedir ki özeli ortadan kalkması halinde genelin ortadan kalkamayacağından bu düşünce geçersizdir. Bu nedenle bazı âlimler bu söylemi zahir anlamın dışında yorumlamışlardır şöyle ki; bu iki âlimin ayniyetten maksatları dîşsal olarak bu ikisinin (vücûd ve zât) birbirinden ayrılamamasıdır. Yani delillerinden anlaşılacağı üzere dîşarda bu mâhiyettir, şu da onunla kaim olan varlıktır, dememiz mümkün değildir. Kelamcıların çoğuna göre, "varlık"ın diğer varlıklarla paylaştığı tek bir anlamı vardır. Bu tek anlam, çoğalır ve varlıklara nispetle pay pay olur. Karın beyazlığı, şunun beyazlığı ve bunun beyazlığı gibi. Mevcudatların varlıkları ise işte bu paylardır. Bu paylar, bu içsel anlamla beraber varlıkların zarlarının dîşında onlara zâittirler. Bu zâidlik muhakkik kelamcılara göre zihinsel iken diğer kelamcılara göre ise dîşsaldır.⁵⁴¹

Molla Câmî'nin bazı açılardan eleştirdiği Filozofların görüşünün özeti şudur: Varlığın bütün var olanlar arasında müşterek olan bir anlamı vardır. Varlıklar ise kendi başlarına çoğalan farklı farklı gerçeklerdir. Gerçekte benzer olmak için sadece izafe araziyle var olmuş değillerdir. Mutlak varlığın cins (tür) olduğu Fasıllarla (ayrıntılarla)

⁵⁴⁰ Bazı çevirmenler, Cürçânî'nin bu düşünceyi İmam Eş'arî'ye değil sadece Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye atfettiğini belirtmektedir. (Bkz. Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmî'de Varlık, Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümelere ile Varlık Düşüncesine Dâir incelemeler*, 122.) ancak Câmî'nin alıntılıdığı bu paragrafın aynısı hem *Mevâkıf'ta* vardır. (İcî, *el-Mevâkıf*, Alemu'l-Kutub, Beyrut, Tsz., 48) hem de *Şerhu'l-Mevâkıf'ta* geçmektedir. Cürçânî en azından bu mevzuda itiraz etmemektedir. (Bkz. Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, el-Kutubu'l-İlmiyye, I.Baskı, Beyrut, 1998, II, 127.)

⁵⁴¹ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 249-252; İcî, *el-Mevâkıf*, 48; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Thk. Abdulrahman Ömeyra, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1998, I, 307-308; Râzî Muhammed b. Ömer, *el-Metâlibu'l-Aliye min İlmi'l-İlâhî*, Beyrut, 1999, I, 169-170; Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmî'de Varlık, Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümelere ile Varlık Düşüncesine Dâir incelemeler*, 122- 124.

çoğalan varlıklar da değıllerdir. Aksine Güneşin ve lambanın ışığında olduğı gibi varlık, varlıklara lâzımî olan bir arazdır. Nitekim bu iki ışık hakikatte ve gereklilikte farklıdır ama ışığın arazlığında müşterektirler. Aynı şekilde karın, fildişinin beyazlığı da öyledir. Hatta nicelik ve nitelik kategorisinin arazda müşterek oluşları ile cevher ve arazın imkân ve varlıkta müşterek oluşlarında da bu durum geçerlidir. Yalnız tüm varlıklara özel bir isim (mümkün ve araz varlıklarda olduğı gibi) olmadığından varlıkların çoğalması ve varlıkların pay almasını sadece varlıklara maruz olan bu mâhiyetlere eklenmeleriyle meydana geldiğini sanmışlardır. Bu karın beyazlığı, şu varlığın beyazlığı, bu lambanın ışığı şu varlığın ışığı gibi. Hâlbuki öyle bir şey yoktur. Aksine bu varlıklar, arizî ve bunların dışında olan “varlık” kavramının altında farklı farklı gerçeklerdir. Bu kavramın çoğalıp mâhiyetlere izafe edilmeleriyle pay almalı değerlendirildiğinde bu paylar da hakikatleri farklı olan varlıkların dışındadırlar. Burada üç şeyden bahsedilebilir: Varlık kavramı, varlıkların mâhiyetlere izafe edilmeleri ile belirginleşen payları ve gerçekleri farklı olan özel varlıklar. Varlık kavramı, bu paylara giren zâtî bir kavramdır. Bu ikisi (varlık kavramı ve varlık kavramının girdiğı bu belirginleşen paylar) özel olan varlıktan farklıdır. Dolayısıyla özel olan bu varlık Allah’ın kendisidir. Onun dışında bulunan varlıklara zâid ve onların dışındadır.⁵⁴² Başka bir yerde ise Câmî onların şu delillerini şu şekilde izah eder: “Allah küllî değildir, yani ona bu araz atfedilemez. Çünkü küllî varlık somut âlemde suret almaksızın var olamaz. Suret alması halinde Allah’ın küllî bir şeyden ve suretle belirginleşmesi neticesi ortaya çıkacak. Bu da Allah için muhaldir. Öyleyse doğru olan, Allah’ın kendi zâtında taayyün etmesidir. Yani varlığı zâtının aynı olduğu gibi taayyünü de zâtının kendisi olmasıdır. Bu durumda eşyaların varlıkları Allah ile özel bağlantı ve nispetten ibarettir. Allah’ın varlığı onlarda tezahür etmeksizin bir ışık gibi yansımaktadır. Bu durumda da ‘var olmak’, öyle bir anlam kazanır ki çoğalan varlıklar ve tikel varlıklar için bir tümel yüklem olur.”⁵⁴³

Küllî tabî meselesinde geçtiğı üzere filozoflar ile mutasavvıflar arasında bir anlaşmazlık bulunmaktadır. Birazdan geleceğı gibi mutasavvıflara göre küllî tabî,

⁵⁴² Câmî, *Kitâbu’-d-Durratu’l-Fâhira*, 249-252; Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmî’de Varlık, Dürretü’i-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümelere ile Varlık Düşüncesine Dâir incelemeler*, 125-127; Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyât I*, Thk. el-Eb Kinvâtî-Said Zayid, tsz. 37-42. Câmî, *Kitâbu’-d-Durratu’l-Fâhira*, 249; Tûsî, *Ecvibetu’l-Mesâili’n-Nusayriyye*, 118-119.

⁵⁴³ Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât-i Câmî*, 8. Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyât*, 37-38; Râzî, *Muhassal-u Efkarî’l-Muteakaddimîn ve’l-Muteaahhirîn mine’l-Ulemâi ve’l-Hukemâi ve’l-Muteakallimîn*, 154.

mutlak varlık olan Allah'ın tenezzül etmesiyle dış âlemde bir varlığa sahip olabilir iken filozoflara göre, küllî varlıkların ise bizzat dış gerçekliğe sahip olmadıklarını sadece küllî varlıkların bireyleri aracılığı ile dışsal varlığa sahip olabilirler.

Mollâ Câmî'nin benimsediği mutasavvıf yaklaşımına göre ise genel kavram olan "varlık", vacibü'l-vücûda, mümkün ve has olan varlıklara-bu varlıkları farklı hakikatler olarak kabul ettiğimizde- zâid olabildiği gibi aynı şekilde vâcibü'l-vücûdun hakikati olan tek mutlak varlığın hakikatine de zâid olabilir. Nitekim vahdet-i vücûdu savunan mutasavvıflar da bunu savunurlar. Zâid olan bu kavram, sadece akılda bulunan itibari bir şey olur. İliştiği varlık ise gerçek varlık olan dışsal hakiki var olanlar olur. Buradaki teşkik⁵⁴⁴ ise fertlerine nispetle onun arzılığına delalet etmez. Çünkü mâhiyet ve zâtlarda teşkik ile farklılığın olanaksız olduğuna dair herhangi bir delil yoktur. Buna itiraz için ileri sürdükleri en güçlü delilleri, "mâhiyet ve zâtilik tikel varlıklarda farklı olduğunda ne mâhiyetleri ne de zâtları bir olur," delilidir. Bu delilin araz ile çürütülmesi mümkün olduğu gibi bununla da çürütülmesi mümkündür. Olgunluk ve eksiklikteki farklılık bizzat mâhiyetin kendisiyle olmasına rağmen genel mâhiyetin farklılığını gerektirmiyor. Örneğin ölçülerde 1 zira'⁵⁴⁵ ve 2 zira' gibi.⁵⁴⁶ Bu eleştirilerine haklılık kazandırmak için de Sadreddin-i Konevî'ye atıfta bulunur. Çünkü Konevî'ye göre bir hakikat, daha güçlü daha önce, daha şiddetli ve daha iyi olduğu hususunda değişiklik arz ettiğinde tüm bunları açık olan hakikatte vuku eden sayıda değil de bunu zuhur/açılımda aramak gerekir. Örneğin ilim, varlık vs. gibi hakikatler, her biri tümel olarak bütün fertlerde aynı hakikat olmasına rağmen bir ferdinde daha tam olarak açığa çıkar. Çünkü bu fert, diğerlerine nispetle daha kabiliyetlidir. Öyleyse çokluk ve farklılık kendisinde açığa çıkacak olan varlığın bu hakikati isteyip istememesi ile ilintili olarak açığa çıkmalar arasında meydana gelir. Öyleyse hakikatte çokluk, parçalık ve bölünmüşlük yoktur. Buna mukabil "ışığın gece körlüğü giderdiği gibi ve ilmin de bilinenin var oluşunu gerektirdiği gibi bütün ışıklar körlüğü giderir ve bütün ilimler bu şekilde bilinenin varlığını gerektirir," şeklinde bir çıkarsamada bulunulabilir. Bunun için de

⁵⁴⁴ Bir kavramın zayıflık-güçlülük, öncelik-sonradanlık gibi farklı düzeylerde birden fazla anlama delalet etmesidir. Beyaz kavramı gibi çünkü bu kavram fildişinin ve karın beyazlığını eşit düzeyde delalet etmemektedir. Bkz. Âmidî, *el-Mubîn fî Şerh-i Maânî Elfâzi'l-Hukemâi ve'l-Mutekellimîn*, 174.

⁵⁴⁵ Parmağın başucundan dirseğe kadar olan ve takriben 70-80 cm uzunluğundaki eski uzunluk ölçüm birimi. Bkz. Serdar Mutçalı, *Arapça- Türkçe Sözlük*, 293.

⁵⁴⁶ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 251-253; Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmî'de Varlık, Dürretü'i-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümelere ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, 130-132.

“evet, bununla hakikatte farklılık olabileceği kast edilmediği takdirde doğru bir çıkar-sama olur,” denilebilir.⁵⁴⁷

Mollâ Câmî başka bir yerde yukarıda bahsedilen Filozofların ve Mutasavvıfların görüşlerinin birliğinden bahsetmektedir:

Varlıkların aklî taksimata göre üç mertebesi bulunmaktadır.

a) Zâtları varlıklarından farklı ve varlıklarını da başka varlıklara borçlu olan varlık türü: Mümkün varlıklar bu türden varlıklardır.

b) Varlığı kendi hakikatinden farklı olan varlık türü: Bu fark tasavvur edilse bile gerçekte bunların varlıkların birbirinden bağımsız değildir. Nitekim kelimciler Allah’ı bu kategoriden görürler.⁵⁴⁸

c) Varlığı ve hakikati aynı olan varlık türü: Bu da varlığı zorunlu olandır. Filozoflar ve mutasavvıfların Allah için savunduğu varlık ve hakikat görüşü budur. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken husus, varlık ve vücûd kavramları Allah için kullanıldığında burada demek istenen; kendi zâtıyla var olan başkaları var eden zâtın varlık anlamıdır. Yoksa itibari olan oluş, var olma ve meydana gelme gibi mastar anlamları değildirler. Çünkü bu anlamların gerçek varlığı olmayıp, sadece zihinde var olurlar.⁵⁴⁹

Fahreddîn er-Râzî, hem kelimcilerin hem de mutasavvıf/filozofların görüşünü eleştirir. Onların görüşlerine alternatif olarak “varlık Allah’ın hakikatinin bir sıfatıdır, bu anlamda varlık O’nun mâhiyeti değildir,”⁵⁵⁰ görüşünü benimser.

Zât-varlık konusunda kelam, felsefe ve mutasavvıfların düşüncelerini karşılaştırdığımızda karşımıza şu tablo çıkmaktadır:

⁵⁴⁷ Câmî, *Kitâbu ’d-Durratu ’l-Fâhira*, 251-253; Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmî’de Varlık, Dürretü ’i-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, 132-133; Krş. Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, 209-211.

⁵⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu ’l-Mekâsîd*, Thk. Abdulrahman Ömeyra, Alemu’l-Kutub, Beyrut, 1998, I, 307; Âmidî, *Ebkâru ’l-Efkâr fî Usûli ’d-Dîn*, I, 173, 181.

⁵⁴⁹ Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât-i Câmî*, 5-6.

⁵⁵⁰ Râzî Muhammed b. Ömer, *el-Metâlibu ’l-Aliye min İlmi ’l-Îlâhî*, Beyrut, 1999, I, 169-173.

Kelamcılara Göre	Filozoflara Göre	Mutasavvıflara Göre
Varlık, zorunlu varlıkta da mümkün varlıklarda da zâtlarına zâid bir sıfattır.	Varlık, zorunlu varlıkta zâtın aynısıdır ancak mümkün varlıklarda zâta zâittirler.	Varlık, zorunlu varlıkta ve mümkün varlıkta zâtlarına zâid bir sıfat değil onların aynısıdır.

Âlemi Yaratmasının Zorunluluğu

Mollâ Câmî bu konuda da önce kelamcıların görüşüne yer verir, sonra filozoflarınkini aktarır, daha sonra kendince doğru olan ve aynı zamanda bu iki düşünceyi sentezleyen mutasavvıfların görüşüne yer verir. Ona göre Kelamcılar ve felsefeciler “kadîm”olan bir varlığın özgür bir yaratıcıya dayanmadığı hususunda hemfikirdirler. Çünkü özgür bir failin eylemi bir kasıt ile öncelenmiştir. Yaratmayı kastetme de zorunlu olarak yaratılmayanın yokluğu ile zamansal olarak eşlik etmektedir. Bu nedenle kelamcılar, yaratıcının seçimini kabul edip kadîm bir maddenin varlığını inkâr etmişlerdir.⁵⁵¹ Filozoflar ise kadîm bir maddenin varlığını iddia edip seçimin varlığını yadsımışlardır.⁵⁵² Mutasavvıflar ise kadîm bir varlığı özgür bir varlığa isnat etmeyi caiz görmüşlerdir. Böylece onlar seçimin varlığı ile kadîm bir eserin zorunluluğu arasında sentezleme yoluna gitmişler. Çünkü onlar diyorlar ki: Sarih keşfin ifade ettiğine göre, bir “varlık” bir “şeyi” kendisine zâid olan bir şarttan –ki buna *gayr* adı verilmektedir - değil de kendi zâtı için iktiza ettiğinde nispetler gibi zâtın aynısı olan şart/ları kapsıyor olsa da bu “şey”den ayrılmaz ve zâtı devam ettikçe bu varlık üzerine devam edecektir. Örneğin “Kalemu’l-a’lâ” gibi. Nitekim “Kalemu’l-a’lâ” ilk yaratılan varlıktır ve onun

⁵⁵¹ Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmî’de Varlık, Dürretü’i-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir incelemeler*, 159; Krş. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr fî Usûli’-d-Dîn*, I, 663, Âmidî, *Ğâyetu’l-Merâm fî İlmi’l-Kelâm*, el-Kutubu’l-İlmiyye, Thk. Ahmed Ferîd el-Mezidî, Beyrut, 2004, 215.

⁵⁵² Câmî, *Kitâbu’-d-Durratu’l-Fâhira*, 276-277; Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmî’de Varlık, Dürretü’i-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir incelemeler*, 159-160; İmam Gazalî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire, 2007, 134, 153-154; İbn Rüşd, *Tehâfutu’-t-Tehâfut*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire, Tsz. 254, 424; Râzî, *Muhassal-u Efkârî’l-Mute-kaddimîn ve’l-Muteaahhirîn mine’l-Ulemâi ve’l-Hukemâi ve’l-Mutekellimîn*, Haz. Taha Abdurrauf Sa’d, Kahire, Tsz. 83.

ile yaratıcısı arasında herhangi bir vasıta yoktur. Yaratıcı devam ettikçe bu da devam edecektir.⁵⁵³

Mutasavvıfların görüşünü aktaran Câmî, onların düşüncelerinin Âmidî'nin düşüncelerine benzediğini ifade etmektedir. Çünkü Âmidî'ye göre bahsettiği “yaratmanın kasıt olarak sonucun varlığına olan önceliği “yaratma”nın zorunlu olarak (sonucun varlığına) olan önceliği gibidir.” Dolayısıyla zorunlu yaratmanın zorunlu önceliği zamansal değil de özsel olduğu gibi burada da aynı durum geçerli olabilir. Şöyle ki: Kasti yaratma kast edilenin varlığı ile zaman olarak beraber olabilir ama zât itibariyle ondan daha öncedir. Bu durumda bazı varlıkların zâtı gereği zorunlu varlık olan varlık sayesinde –zorunlu varlık, seçim özgürlüğüne sahip olsa da- zorunlu olabilirler. Dolayısıyla bu iki varlık, zât itibariyle öncelik ve sonralık açısından farklı olsalar da varlık hususunda beraber olabilirler. Nitekim elin hareket etmesi her ne kadar zaman itibariyle yüzükle beraber olsa da özsel olarak yüzüğün hareket etmesinden önce gelmektedir.⁵⁵⁴ Câmî'nin muhtemelen İcî'nin Mevâkıf 'ından⁵⁵⁵ alıntılıdığı bu sözler, Taftâzânî tarafından Âmidî'ye ait olmadığı, en azından *Ebkâr'da* öyle bir ifadenin geçmediği söylenmektedir.⁵⁵⁶ Taftâzânî'nin bu iddalarına dayanılarak bu sözlerin Âmidî'ye aitliği şüpheli görülmüştür.⁵⁵⁷ Ancak Âmidî'nin bunları bizzat eserlerinde tartıştığı görülmektedir.⁵⁵⁸

Mollâ Câmî yukarıda Âmidî'den istifade ettiği izaha gelebilecek iki soruya şöyle yanıt vermektedir: a) Eğer şöyle denilse: Biz kendi vicdanımıza müracaat ettiğimizde ve kastın manasını gerektiği gibi düşündüğümüzde zorunlu olarak şunu görürüz: Var olmayanı kast etmek imkânsızdır. Öyleyse bu kastın eserin varlığı ile değil onun yokluğu ile beraber olması lazım. Başka bir ifade ile eserin kesinlikle hadis olması lazım? Bu soruya şöyle cevap vermek mümkündür: Kastın “var etme” den önce gelmesi, var etmenin özsel olarak varlıktan önce gelmesi gibidir. Dolayısıyla ikisinin zamansal olarak var olmada birlikteliği mümkündür. Çünkü imkânsız olan daha önce

⁵⁵³ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 276-277; Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmî'de Varlık, Dürretü'i-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir incelemeler*, 160.

⁵⁵⁴ Mollâ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 277; Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmî'de Varlık, Dürretü'i-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir incelemeler*, 160.

⁵⁵⁵ İcî, *el-Mevâkıf*, 74.

⁵⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, II, 10.

⁵⁵⁷ Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmî'de Varlık, Dürretü'i-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir incelemeler*, 160.

⁵⁵⁸ Âmidî, *Gâyetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, 20, 83-85.

var olan bir varlığı var etmeye olan kasıttır. Kısacası, kasıt kast edilenin var olmasında yeterli olması halinde kasıt onunla beraber olabilir. Bizim eylemlerimize olan kastımızda olduğu gibi, kasıt edilenin var olmasında yeterli değilse kasıt ondan önce, zamansal olarak önce gelmelidir.⁵⁵⁹ İkinci soru aslında birinci sorunun cevabına itirazdır.

b) Buna şöyle itiraz edilse: Biz yine kendi vicdanımıza müracaat ettiğimizde ve kastın anlamını düşündüğümüzde bir şeyin var edilmesine dönük olan ve onu etkileyen kasıt, bu kast edilen şeyin meydana gelmeden önce yani yok iken ancak düşünülebilir. Tıpkı onu var etmenin de- var etme her ne kadar zât itibariyle var oluştan önce gelse dahi- onun var oluşundan sonra düşünüldüğü gibi. Bu anlam da zorunludur, sadece kasıt ve irâdenin gerektiği gibi tasavvur edilmesine bağlıdır. Buna yanıt şöyle olacaktır: Kendi vicdanına müracaat eden sadece kendi kasıt ve eksik sonlu irâdesinden bu tür kavramaları elde eder. Yoksa ezeli ve eksiksiz irâde ona bu idraki vermez. Şüphesiz ki bu iki irâde hüküm açısından birbirinden farklıdır. İlki yani eksik, sonlu ve insana ait olan irâde irâde edileni meydan getirmede yeterli değildir. Bundan ötürü de murat edilenin irâdeden çoğu zaman farklı olduğu görülmektedir. Buna mukabil ikinci irâde, irâde edilenin meydan getirmesinde yeterlidir. Bu nedenle irâde edilenin irâdeden geri kalması, onun gibi çıkmaması mümkün değildir. Bu durumda ilki ile diğeri arasında bariz bir farkın olduğu ortadadır.⁵⁶⁰

Çünkü özgür olması halinde Eş‘arî mezhebine mensup âlimlerin dedikleri gibi Allah dilediğini yapar. Bu durumda itaat eden bir kulu cezalandırabilir ya da isyan eden birini cennete koyabilir, düşüncesinden kaçınarak imkân yerine zorunluluğu benimseme yoluna gitmişler.⁵⁶¹ *Her kim dikkatli bir şekilde yere göğe bakarsa cisim, ruh eski ve yeni şeyler için daima feyiz veren bir yaratıcı ve sani bulunması zorunludur.*⁵⁶²

Bu düşünceye yani mutasavvıfların da filozoflar gibi düşündüğü fikrine Câmî'nin *ed-Durratu'l-Fâhira*'sını şerh eden İbrahim el-Gorânî tarafından itiraz edilmiştir. İtirazını da yine Câmî'nin beslendiği İbn Arabî'nin eserlerinden *el-Fütühât*,

⁵⁵⁹ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 277-278; Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmî'de Varlık, Dürretü'i-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir incelemeler*, 160.

⁵⁶⁰ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 278; Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmî'de Varlık, Dürretü'i-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir incelemeler*, 161.

⁵⁶¹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 115.

⁵⁶² Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 171. Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 10-11; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 31; Câmî, *İtikadnâme*, 6.

Kitabul'l-Marifet, İnşau'd-Devâir ve Ukletu'l-Mustevfez adlı eserlere dayandırmaktadır. Bunların yanında Celaledin ed-Devvânî ve bazı kelamcılardan da istifade etmektedir. Şarih İbrahim'in dayanak olarak ilk alıntıladığı metin şudur:

“Evren haddi zâtında yoktu. Daha sonra var oldu. Ancak bu bizim anladığımız anlamda “önce Allah var oldu sonra da âlem var oldu” şeklinde değildir. Bu var olma yaratıcı ile herhangi bir zamansal sıraya göre olmuş değildir. Allah'ın âlemden önce var olması dünün bugüne önceliği gibidir. Nitekim bu öncelik zaman olmaksızın gerçekleşmektedir. Çünkü dün ve bu gün kendileri zamandır. Dolayısıyla âlemin yokluğu herhangi bir vakitte olmuş değildir. Ancak vehim/düşünce yaratıcı ile yaratılan arasında bir zamanın var olduğunu sanmaktadır. Bu aslında sonradan yaratılan mümkün varlıklar âleminde edindiği bilgilerden kaynaklanmaktadır.”⁵⁶³ Gorânî daha sonra İbn Arabî'den yine bir alıntı yaparak düşüncesinin doğruluğuna ikna etmeye devam etmektedir: İki varlık (zorunlu varlık olan Allah ile mümkün varlık olan yaratılanlar) arasında bir zaman yoktur. Ancak ikisi arasındaki bağlantı, Allah layık olacak şekilde hadis varlığın kadîm varlıkla olan bağlantısından ibarettir.⁵⁶⁴

Şarih İbrahim el-Gorânî, mutasavvıfların kadîm bir âlemin özgür bir yaratıcıya nispet edilmesi noktasında filozoflar gibi düşünmediğini yine İbn Arabî'nin *Kitabu'l-Marifet* edli eserinden alıntı yaparak şöyle demektedir: Varlıkta âlem Allah ile beraber değildi. İkisinin arasında takdiri bir farklılık da yoktur. Aksine ikisi arasındaki bağlantı mümkün varlıkların zorunlu varlık ile bağlantısı veya yaratılanın yaratıcı ile olan bağlantısından ibarettir. Allah, varlık derecesinde birinci derecede iken yaratılanlar ikinci derecede yer alırlar. Teşbihte hata yoktur, bu şuna benzer: Birbirine komşu iki alanı düşünün. Bu ikisi arasında herhangi bir alan olmasın ve biri diğerinin derecesinde de olmasın. İşte Allah ile âlem arasındaki bağlantı da buna benzemektedir. Sözle ancak bu kadar ifade edilir. Netice olarak âlemin kadîmliği sözkonusu değildir. Yaratıcı ile yaratılan arasında Eş'arîlerin varsaydıkların vehmî bir takdir de sözkonusu değildir.

⁵⁶³ İbrahim el-Gorânî, *Şerhu-ed-Edurratu'l-Fâhira*, Müst. Tırnavî Hoca-Zâde Ali b. Ahmed, İstinsah Yeri: İstanbul, Bulunduğu Yer: Milli Kütüphane Ankara, Arşiv No: 06 Mil Yz A 4558/21, Vrk. 150.; Krş. İbn Arabî, *İnşau'd-Devâir*, Mektebetu's-Sekâfiyye ed-Diniyye, Kahire, 1998,145.; İbn Arabî, *Kitabu'l-Marife*, 227.

⁵⁶⁴ İbrahim el-Gorânî, *Şerhu-ed-Edurratu'l-Fâhira*, 150; İbn Arabî, *Ukletu'l-Mustevfez* (Resâilu İbn Arabî içinde), Thk. Said Abdulfettah, İntişaratu'l-Arabî, Tsz. 79.

Yaratılan sonradan yaratılmışlardır. Yaratıcıya muhtaçtırlar ve daha önce de yoktular.⁵⁶⁵

Sonuç olarak varlığın yaratılması zorunlu muydu yoksa mutlak bir irâdenin sonucu muydu? Sorusuna birbiriyle çelişen farklı ifadelerin olması mutasavvıfların yaşadıkları paradokslardan biri olarak görmek mümkündür. Bu paradoksu da onların deyişimiyle itibarla açıklamakla mümkündür. Âmidî'nin de yukarıda verdiği örnekte olduğu gibi parmağın ve yüzüğün hareket etmesi iki itibarlardır. Zaman itibari ile bu iki hareket birlikte iken öz itibariyle parmağın hareket etmesi yüzüğün hareket etmesinden daha öncedir.

2.2.2. ZÂT-İSİM/SIFAT İLİŞKİSİ

Etimolojik olarak İsim, Arapçada ilk harfi sakin olarak türetilen on kelimedendir. Bu ilk harfi sakin olan sözcükle konuşmaya başlandığında kelimenin başına vasil hamzesi getirilmektedir. Kökü dilbilimcilerden Basra ekolüne göre سمو dür. Bu kökten türetilmesinin sebebi mananın bu adlandırma sayesinde tenzih ediliyor ve değer kazanıyor olmasıdır. Kufa ekolüne göre ise bu kelimenin kökü وسم dür. Bundan türetilmesinin sebebi ismin manaya alamet ve gösterge olmasıdır. Ancak ismin değişik versiyonları Basra ekolünü haklı çıkarmaktadır.⁵⁶⁶ Bu şekilde tercihini Basra ekolünden yana kullanan Câmî, gramer ve işâri bir özellikte kaleme aldığı tefsirinin ilerleyen kısımlarında ikisini sentezlemekte ve köküyle bağlantı kurarak *ismi*, lafızları, sıfatları ve fiilleri en bilinmeyen aşamadan en bilinen aşamaya çıkartmak suretiyle onu yücelten bir alâmet⁵⁶⁷ olarak tanımlamaktadır. Câmî ismi niahiv açısından da belli bir manaya delalet eden ve bununla beraber geçmiş, şimdi veya gelecek zamanı ifade etmeyen sözcükler⁵⁶⁸ olarak tarif etmektedir. Ayetlerde kullanılan isim ise her iki anlamı da kapsamaktadır.⁵⁶⁹

⁵⁶⁵ İbrahim el-Gorânî el-Kürdî, *Şerhu-ed-Edurratu'l-Fâhira*, vrk.150. Bu İbareyi *Kitabu'l-Marife'de* bulamadık.

⁵⁶⁶ Câmî, *Tefsir-u Sureti'l-Fatiha min Tefsir-i Mollâ Câmî*, Thk. İsam İslamoğlu, 24; Mollâ Câmî, *el-Fevâidu'z-Ziyâiyye*, 8-9.

⁵⁶⁷ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 127.

⁵⁶⁸ Câmî, *el-Fevâidu'z-Ziyâiyye*, 9.

⁵⁶⁹ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 127.

Bütün güzel isimlerin Allah'a ait olduğunu⁵⁷⁰ belirten Kur'an'da sıfat yerine isim tercih edilmektedir. Yukarıda ismin tanımı verilirken belli bir manaya karşılık geldiğinden bahsedilmiştir. Bu da âlimler tarafından *taaddüd-i kudema* endişesini oluşturmuş olmalı ki isim tabiri yerine sıfatı terimi daha çok tercih edilmiştir.

Müellifin takipçisi olduğu İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserinde eleştirilen bir anlayış da varlıkların açığa çıkmasında isim ve sıfatların rolüdür. İbn Arabî eserinde şöyle der: Hudûsiyet varlıklarda vâcibü'l-vücûd dışında bütün sıfatlar ve isimler isnat edilebilir. Allah, kendini bize bizdeki sıfatlarla vasıflandırmıştır. Dolayısıyla onu gördüğümüzde aslında kendimizi görüyoruz. O bizi müşahede ettiğinde aslında kendini görüyordur. Aramızdaki fark, bizim varlığa gelme noktasında ona ihtiyaç duymamızdır. Çünkü biz mümkün varlıklarız o ise ihtiyaçtan müstağnidir. Allah'ın gizli ve açık âlemi yaratmasının sebebi O'nun zâhir ve bâtin olmasıdır. Onun ilkiği ve sonluğu da zahir ve batin oluşu gibidir. Bu anlamda mümkün varlıkların sonu yoktur.⁵⁷¹

Mollâ Câmî'ye göre burada vâcibü'l-vücûd ilktir, çünkü mümkün varlıklar ondan çıkmıştır. Aynı zamanda sondur, çünkü bütün varlıklar zât, sıfat ve fiiler olarak onda son buluyor. Öyleyse mümkün varlıkların sonu yoktur. Çünkü kendisi son değildir. İlk ve son olan Allah'tır.⁵⁷²

به صفات کمال موصوف است به نعوت جلال معروف است

همه پاک از شر و بري از شين همه با ذات او نه غير و نه عين

*O sıfatların hepsi de şerden pak ve ar ve hicaptan münezzehtir. Hepsi de zâtı ilahinin ne aynı ne de gayrıdır.*⁵⁷³ beytinde tamamen Eş'arî literatürünü kullanan Câmî, mutasavvıfların eserlerini şerh ettiğinde onların terimlerini tercih eder. Örneğin *Şerhu'l-Fusûs* ve *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr* adlı eserlerinde buna riayet ettiği görülmektedir. Bunun bir sebebi Eş'arî kelimcileri ne *ayn* ne de *gayr* dedikleri sıfatlara Mu'tezile *hâl* derken, mutasavvıflar nispet ve *şe'n* demektedirler. Ama ne olursa olsun birer varlıktan oluşan çoğul gibi bu hallerin hem varlığa bakan yönleri vardır hem de

⁵⁷⁰ İsrâ, 17/110; Haşır, 59/24; Taha, 20/8; A'râf, 7/180.

⁵⁷¹ İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 53-54.

⁵⁷² Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsü'l-Hikem*, 71-72.

⁵⁷³ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 172; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 12; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 36; Câmî, *İtikadnâme*, 9.

yokluğa bakan cihetleri mevcuttur.⁵⁷⁴ Bunun bir benzeri *a'yân-ı sâbite* için söyler. Nitekim ona göre Eş'arî kelamcılarının *malum-i ma'dum* dedikleri, Mu'tezilenin sabit şey diye tanımladıkları, filozofların mâhiyet bildikleri ile mutasavvıfların *a'yân-ı sâbite* olarak adlandırdıkları aynı şeydir.⁵⁷⁵

Sıfatlar konusunda Câmî, yorumcusu olduğu İbn Arabî'nin aşağıda aktarılan anlayışına yöneltilen tenkitlere cevap verme veya en azından İbn Arabî'nin yorumunun Ehl-i Sünnete aykırı olmadığını izah etmeye çalışmaktadır. Tenkitleri üzerine çeken düşünce şudur: Allah, zâtı itibariyle münezzehtir. Sıfatları itibariyle de müşebbeh-tir. Başka bir ifadeyle Allah, ne sadece teşbihle ne de sadece tenzihle bilinir. Sadece birine takılmak eksikliklidir. Kaldı ki Allah, bize dini göndermek suretiyle zâten teşbih yoluna gitmiştir. Çünkü dinini bizim anlayabileceğimiz dille ve kavramlarla indirmiştir. Böylece aslında Allah Peygamberlerin dillerinde teşbihe gitmiştir. Sadece kendisinden indirilenin kabul edilmesi ve istediği şekilde yönlendirmesi ile de tenzihe gitmiştir. Kur'an'daki haberi sıfatların çoğu bu anlamda inmiştir ve bunlar bu bakış açısıyla yorumlanmalıdır. Tenzih akılla yapılır, teşbih vehimle gerçekleştirilir. Dolayısıyla teşbihte tenzih, tenzihte teşbih vardır. Başka bir ifadeyle bu ikisi iç içedir. Nitekim Allah şöyle buyuruyor: O'nun benzeri yoktur.⁵⁷⁶ Görüldüğü üzere burada teşbih ve tenzih birleştirilmiştir.⁵⁷⁷ Tüm bunlara rağmen sadece tenzihte bulunan kişi bilmeden edepsizlik yapmıştır. Kur'an'ın bazı ayetlerine inanıp bazılarını inanmamak gibidir. Çünkü Allah zahir ve batındır. Aynı şekilde sadece teşbihte bulunan da hata yapmıştır. Çünkü bir yönü eksik bırakmıştır. Buna mukabil ikisini beraber gören hakikati yerine getirmiş olur.⁵⁷⁸

Câmî, ilk önce bu eleştirilere karşı üzüntüsünü belirtir. Çünkü ona göre İbn Arabî'nin konumu ve derecesi çok yücedir. Bu nedenle ona yöneltilen eleştiriler yersiz ve insafsızdır. İbn Arabî'yi bu şekilde eleştirmelerinin asıl sebebi onun işaret ehli olmasıdır. Çünkü işaret ehli olan insanlar Kur'an'dan sıradan insanların anlayamayacağı ve bulamayacağı hususları ve ayrıntıları fark ederler. Onlar kelimelerin siyâk ve

⁵⁷⁴ Câmî, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, 442; Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 427.

⁵⁷⁵ Câmî, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, 441.

⁵⁷⁶ Şûrâ, 42/11.

⁵⁷⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 181-184.

⁵⁷⁸ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 68-70.

sibâkından bağımsız olarak da bazı hakikatlere işaret ettiğini görebiliyorlar. Örneğin bu meşrepten olan biri Kur'an-ı Kerim'de geçen

وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ

*Onlara bir ayet geldiği zaman, "Allah'ın peygamberlerine verilen size de verilmedikçe inanmayız" derler. Allah, peygamberliğini vereceği kimseyi daha iyi bilir.*⁵⁷⁹ ayeti okuyunca normal anlamın dışında bazı anlamları da görmektedir. Şöyleki ikinci اللَّهُ kelimesi normal anlamı itibariyle hem özne olabilir hem de işârî anlamı itibariyle yüklem olabilir. İşte iki anlamı da göz önünde bulundurmak suretiyle tenzihte teşbihi, teşbihte tenzihi idrak eder.⁵⁸⁰

İbn Arabî'nin şu görüşleri eleştirilmiştir: teşbihsiz tenzih, tenzihsiz teşbih olmaz. Teşbihin içinde tenzih tenzihinin içinde teşbih vardır. Gerçek anlamda arif bu iki hususu birleştiren kişidir. Nitekim Allah da aslında bu ikisini şu ayetinde birleştirmemiş midir?⁵⁸¹ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ onun benzeri yoktur.⁵⁸² Mollâ Câmî bu ayeti üç şekilde yorumlayarak hayramı olduğu İbn Arabî'nin teşbih ve tenzihteki düşüncesini kanıtlamaya çalışır. Birincisi: Kaf harf-i cerrin zâid olduğunun kabul edilmesidir. Bu durumda ayetin anlamı "onun benzeri yoktur" olur. Görüldüğü üzere tenzihinin içinde bir teşbih vardır. İkincisi: Kaf harf-i cerrin zâid bir harf olmadığı kabul edildiğinde gerçekleşecek olan anlamdır. Şöyle ki "O'nun benzerinin benzeri yoktur," dendiğinde açık bir şekilde teşbih anlaşılmaktadır. Üçüncüsü: Kaf harf-i cerrin zâid olmadığını kabul edip şu anlamı vermekle ortaya çıkan anlamdır: O'nun benzerinin benzeri yoktur," dendiğinde bir benzerinin de olmadığı anlamı vardır. Başka bir ifadeyle benzerinin olumsuzlanması benzerinin de olumsuzlanmasını gerektiriyor.⁵⁸³ Başka bir yerde de ona yapılan itirazlara canın sıkıldığını çünkü onu tenkit edenlerin onun gö-

⁵⁷⁹ En'âm, 6/124.

⁵⁸⁰ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 438.

⁵⁸¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 69, 182.

⁵⁸² Şûrâ, 42/11.

⁵⁸³ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 128.

zûyle bakmadıklarından başka bir ifadeyle keşifle değil akılla baktıklarından bu hakikati fark edemediklerini çünkü bu türden zâtlar, ayetlere bakarken siyâk ve sibâka bakmaksızın bazı hakikatlere muttali olduklarını ifade etmektedir.⁵⁸⁴

Normalde siyâk ve sibâka bakılmaksızın yapılan yorumlar, yanlış ve eksik olduğu gerekçesiyle hep eleştirilmektedir. Câmî tarafından ise İbn Arabî'nin bazen takip ettiği bu metot yani siyâk ve sibâktan bağımsız olarak yaptığı yorum daima övülmektedir aksini savunanlar ise yerilmektedir. Bunu iki şekilde anlamak mümkündür. Birincisi Kur'an'ın birçok anlamı kendisinde barındırması sebebiyle bu anlamın da mümkün olabileceğine işaret etmektir. İkincisi İbn Arabî'nin yanlış da olsa ifade ettiği bu anlamlar öznelidir. Öznel olan bir yorumun nesnel bir bakış açısıyla değerlendirilmemesi gerektiğidir. Başka bir ifade ile yapılan yorumun öznel olarak kabul edilmesi zorunludur.

Yukarıda zât-sıfat ilişkisi ile alakalı anlatılanlardan çıkan tablo aşağıdaki şekildedir.

Kelamcılara Göre	Filozoflara Göre	Mutasavvıflara Göre
Eş'arî kelam âlimlerine göre, Allah'ın zâtına zâid kadîm sıfatları vardır. O, ilim ile âlimdir, kudret ile kadirdir, irâde ile mürittir...	Allah'a zâid sıfatlar yoktur. Söz konusu sıfatlar zâta içkindirler başka bir ifade ile aklîdirler. Sıfatlar zâtın gereğidirler. Mümkün varlıklar gibi zâttan farklı veya zâta zâid değillerdir.	Kemal sıfatları zâta zâiddirler ama bu zâidlik itibardır. Bu itibar da iki boyutludur: Allah'a bakan boyut ve mümkün varlıklara bakan boyut. Allah'a bakan boyutla bu sıfatlar ebedi, ezeli ve mükemmeldirler. Mümkün varlıklara bakan cihetiyle de ezeli, ebedi ve mükemmel olmayan sıfatlardır. Sıfatlar hangi yöne bakarlarsa onu yansıtırlar. Onun özelliğini taşırlar.

⁵⁸⁴ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 438.

2.2.3. SUBÛTÎ SIFATLAR

Mollâ Câmî'ye göre subutî sıfatlar aslında zıtlarını selb eden sıfatlardır. Yoksa zâtın ötesinde var olan sıfatlar değildir. Ona göre karşı sıfatlar da dâhil bütün subutî sıfatlar Allah'ın zâtında birdirler. Çünkü muhakkiklere göre sıfatlar zâtın aynısı olmadığına göre gerçek anlamda bir kesretten bahsedilmez. Öyleyse O'nun sıfatları var olanlara taalluk etmekten ibarettirler. Her taalluk kendisine taalluk ettiği varlıkta meydana gelen esere göre bir isim almıştır. Karşıt olan sıfatlardan biri açığa çıkınca diğeri gizlenir. Gizlenen açığa çıktığında açığa çıkan bu sefer gizlenir. Tüm bu döngüler hakkı kapsayan ilmi ve kâmil olan hikmeti üzere gerçekleşir.⁵⁸⁵ Yedi kemal sıfattan oluşan subutî sıfatlar, bütün varlıklarda vardır. Ama bunlar var olanın kabiliyet ve istidâtına göre açığa çıkmaktadır.⁵⁸⁶

2.2.3.1. İlim

Kulların hadis ilimlerine benzemeyen ve Allah'ın zâtıyla kaim olan ilme kadîm ilim denir.⁵⁸⁷ Câmî'ye göre bu ilim arazlardan münezzehtir ve ilmi biz sonlu varlıklar gibi özgür bir seçimle oluşmuş değil, aksine zonunlu olarak zâtından taşan bir ilimdir.⁵⁸⁸

Gaybın anahtarları yalnızca kendisinde olduğu, bu nedenle onları sadece O'nun bildiği, karada ve denizde olanı da bildiği, düşen yaprağı bile bildiği, yerin karanlıklarında da tane, yaş, kuru ne varsa hepsini bildiğini,⁵⁸⁹ bize bildiren Allah, yaratılanlar gibi bilgisi sadece somut varlıklarla sınırlı değildir. O'nun bilgisi var olan var olmayan başka bir ifade ile şahit olunan ve gaip olunan⁵⁹⁰ bütün varlıkları⁵⁹¹ kapsamaktadır. Câmî'nin ifadesiyle *Sıfat-ı ilâhiyede hayattan sonra öncesinde bilgisizliğin geçmediği ilim ve şuur gelir. O'nun ilmi bütün genel ve tikel bilgileri kapsamaktadır. Bütün yer*

⁵⁸⁵ Câmî, *Levâihu 'l- Hak ve Levâimu 'l- Işk*, 174-175.

⁵⁸⁶ Câmî, *Şerhu 'l-Câmî alâ Fusûsi 'l-Hikem*, 69.

⁵⁸⁷ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 67.

⁵⁸⁸ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 37-38.

⁵⁸⁹ En'âm, 6/59.

⁵⁹⁰ Haşır, 59/22. Sadece "Alim" kelimesi için bkz. Bakara, 2/29, 32, 95, 115, 127, 137, 158, 181, 215, 224, 227, 231, 244, 246, 247, 256, 261, 268, 273, 282, 283; Âl-i İmrân, 3/34.

⁵⁹¹ Mücadele, 58/7.

ve o yerde bulunanları bilmektedir. Çöllerde kum tanelerinin sayısı ve bağlarda, bostanlardaki yaprakların sayısı tümü onun nezdinde zahir ve ilminde hazırdır.⁵⁹²

Bir Eş‘arî kelamcısı gibi ilim ile ilgili bilgileri özet bir şekilde ifade eden Câmî, bu sıfatı diğer dört sıfatta ve bazı konularda yaptığı gibi kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıfların düşüncelerini karşılaştırır. Hemen hemen bütün karşılaştırmalarda kelamcıların görüşüyle başlar, filozoflarla devam eder ve mutasavvıfların görüşünün üstün ve doğru oluşuyla ile sonlandırır.

Kelamcıların Yaklaşımı

Kelamcı, mutasavvıf ve az sayıda filozoflar dışında üç ana düşünce akımına mesup âlim ve mütefekkirler Allah’ın ilmi olduğu hususunda ittifak etmişler. Kelamcılar zâttan farklı sıfatların varlığını kabul ettiklerinden O’nun ilminin dışsal malumatlara uygun olarak taalluk ettiğini söylerken herhangi bir sorunla karşılaşmazlar.⁵⁹³ Başka bir ifade ile zâta zâid olan bir şeyin akıl varsayımına göre dışsal bir nesne ile tam olarak uygunluk göstermesinde herhangi bir mahzur görmezler, oysa zâtın kendisi öyle değildir. Dolayısıyla Allah’ın ilminin maluma uygun bir surette taalluk etmesinde herhangi bir sorun görünmemektedir. Buna karşın O’nun ilminin hadis bir varlığa taalluk etmesi halinde kendisinin de hadis oluşunu gerektirip gerektirmemesi ise başka bir meseledir.⁵⁹⁴

Filozoflara Yaklaşımı

Câmî filozofların görüşünü aktarırken *şeyh* olarak nitelendirdiği İbn Sînâ’nın *İşârât* adındaki eserinden onun düşüncelerini özetleyerek aktarımda bulunur. Câmî’ye göre filozoflar ilim sıfatını kabul etmediklerinden bazı sıkıntılar yaşamışlardır. Çünkü onlara göre Allah, kendi zâtını, zâtına zâid bir sıfatla değil de zâtıyla ta‘akkul edince zâtı da çokluğun illeti olmasından ötürü çokluğu da ta‘akkul etmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla çokluğu ta‘akkul etmesi zorunlu bir sonuçtur. Ta‘akkul ettiği kesretin (çokluğun) suretleri malumatlarıdır. Levazımatları sonuçların tertibine göre sıralanmıştır. Dolayısıyla malûllün illetinden sonra gelmesi gibi malumatlar da Allah’ın zâtı-

⁵⁹² Câmî, *İtikadnâme*, 11; Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 171. Câmî, *Mir’âtü’l-Akâid (İnançlar Ay-nası)*, 14; Duhânî-Zâde, *Mir’âtü’l-Akâit Tercümesi*, 38.

⁵⁹³ Câmî, *Kitâbu’l-Durratu’l-Fâhira*, 262-263.

⁵⁹⁴ Abdulğafur-i Lârî, *Şerh-u ed-Durratu’l-Fâhira (ed-Durratu’l-Fâhira içinde)*, Tahran, 1358 hş. 90.

nın hakikatinden sonra gelirler. O'nun zâtı ne malumatlarla ne de başka bir şeyle kaimdir. Kendi kendine kaimdir. Levazım ve malûllerin çokluğu onlara gerekli olan illetin birliğine münafi değildir. Bu levazımlar, illetin zâtında yer edinsin veya edinmesin beraber oldukları illetlerin "bir" oluşuna aykırı değildir. Öyleyse, malûl olan çokluğun illiyet ve varlık noktasında kendisinden daha önce gelen, zâtıyla kaim ve bir olanda yer edinmesi illetin de çokluğunu gerektirmemektedir. Özetle, *vâcibü'l-vücûd* birdir. Onun birliği kendisinde yer edinen suretlerin çokluğuyla ortadan kalkmaz.⁵⁹⁵ Buradan çıkan sonuç, Allah'ın kendi zâtına ilişkin bilgisinin zâtının aynısı ve huzûrî bilgi olduğu buna karşılık zâtı dışındaki varlıklara ilişkin bilgisinin ise zâtına zâid ve mümkün varlıkların bilgisi gibi husulî olduğudur.⁵⁹⁶

Câmî isim vermeden sözlerini aktardığı İbn Sînâ'nın en iyi şarihlerinden olan ve muhakkik olarak nitelendirdiği Tûsî'nin eleştirilerine yer vermektedir.

a) Şüphesiz, ilk levazımların Allah'ın zâtında yer edindiğini söylemek bir şeyin hem etkileyen hem etkilenen olduğunu kabul etmektir.

b) İlk illetin ne izafi ne de selbi sıfatlar olan sıfatlarla nitelediğini söylemektir.

c) Bunu demek illetin, mümkün ve çoğalan malûlller için bir yer olduğunu söylemek anlamına gelir. Allah bundan yücedir.

d) Bunu demek ilk malûllün illetin zâtından farklı olmadığını söylemek anlamına gelir.⁵⁹⁷

e) Allah, farklı olanları zâtıyla değil de kendisinde bulunan bazı şeyler vasıtasıyla icat ettiği anlamına gelmektedir⁵⁹⁸ ki bunlar Allah'ın sıfatları olmadığını savunan filozofların düşüncelerine terstir. Nitekim zâtıyla kaim suretlerin (ideaların) varlığını savunan Eflatun ile akleden ile akledilenin birliğini savunan Meşşâî filozofları bu tür anlamlar çıkmasın diye bahsi geçen muhal şeyleri savunmaya kalkışmışlardır.⁵⁹⁹

⁵⁹⁵ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 262-263; Krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire, 1985, III, 283-285; Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, 333.

⁵⁹⁶ Abdulğafur-i Lârî, *Şerh-u ed-Durratu'l-Fahirâ*, 90.

⁵⁹⁷ Çünkü onun iddia ettiğine göre ilk malul, ilk malulün bilgisi olur. Çünkü bir şey hakkındaki bilgi o şeyden önce gelir. Söz konusu şeyin varlığı ise onun hakkında elde edilen bilgidir sonra gelir. Bkz. Abdulğafur-i Lârî, *Şerh-u ed-Durratu'l-Fahirâ*, 90.

⁵⁹⁸ Oysaki onların görüşüne göre Allah her şeyi herhangi bir vasıta olmaksızın doğrudan zâtıyla yaratmaktadır. Bkz. Abdulğafur-i Lârî, *Şerh-u ed-Durratu'l-Fahirâ*, 90-91.

⁵⁹⁹ Câmî, *ed-Dürretu'l-Fâhire*, 22; Krş. Tûsî, *Şerh-u Nasreddin et-Tûsî, alâ el-İşârât ve't-Tenbihât*, III, 281-286.

Sonra muhakkik Tûsî, kendince doğru olana işaret ederek şöyle der:⁶⁰⁰ Akleden kendi zâtını idrakini zâtı için idrak etmede, nasıl ki kendisi yapan zâtının suretinden başka bir surete ihtiyacı yoksa aynı şekilde zâtı zâtından sadır olanı idrak etmek için O'nu O yapan bu sadır olan suretler dışında bir surete de ihtiyacı yoktur.⁶⁰¹ Kendi nefsinde de bunu düşünebilirsin, şöyle ki: Kavradığın veya algıladığın bir suret, senden sadır olur. Sadece senin tekliğiyle sadır olmamıştır. Bilakis herhangi bir şeyin iştirakiyle olmuştur. Bununla beraber sen bu sureti onun dışında başka bir şeyle ta'akkul edemiyorsun, aksine bu şeyi bu suretle ta'akkul ettiğin gibi aynı şekilde bu suret katlanmaksızın yine bu suretle onu kendisiyle ta'akkul edersin. İşte bu durumda sadece sendeki bu suretlere taalluk eden itibariler katlanmaktadır veya bunların birleşimi vasıtasıyla ta'akkul edersin. Senin başkaların karışımıyla gerçekleşen durumun bu ise herhangi bir varlığın dahil olmaksızın sadece zâtı için kendinden sadır olan bir fail hakkındaki zannın ne olacak? Senin bu suretlere mahal olman senin onları ta'akkul etmen için şart olduğunu zannetme. Çünkü sen onlara mahal olmadan onlara ta'akkul ediyorsun. Senin bu suretlere mahal olman sadece bu suretleri ta'akkul etmen için bir şarttır. Eğer bu suretleri sende olmaksızın bir şekilde elde ediyorsan, bu ta'akkul gerçekleşiyordur demektir. Malumdur ki faili için bir şeyin hâsıl olması aynı şekilde başkası için de hâsıl olması onun kabul eden için hâsıl olmasından farklı değildir. Öyleyse, kendi zâtı için ta'akkul eden failin zâtî malûlleri failde yer edinmeksizin onun için hâsıl olabilir. Dolayısıyla Allah malumatları kendisinde yer edinmeksizin ta'akkul edebilir.⁶⁰²

Bu şekilde tartışma yönetimiyle soru sorarak İbn Sînâ'ya karşı çıkan Tûsî, şu sonuca varmaktadır. Varlıkta *illet-i ûla*'nın zâtı ile kendi zâtını akletmesi arasında- itibar edenlerin itibarları hâriç- herhangi bir fark olmaksızın zâtını akledebilir. Zâtını

⁶⁰⁰ Zikrettiği detaylı açıklamanın özeti şudur: Allah'ın zâtını ve ilk malulü bilmesi farklı bir suret olmaksızın gerçekleşmektedir. Buna karşılık diğer varlıkları bilmesi ise ilk malule ve diğer akli cevherlere yansıyan suretler aracılığı ile gerçekleşmektedir. Bkz. Abdulğafur-i Lârî, *Şerh-u ed-Durratu'l-Fahirâ*, 91.

⁶⁰¹ Tûsî'nin burada demek istediği şudur: Allah'ın bilgisi herhangi bir suretin kendinde meydana gelmesi ile değildir. Aksine Allah bu varlığı zâtıyla veya kendinde yer edinen bir suret olmaksızın da onu bilebilir. Tûsî bu düşüncesini açık zanni öncülerle desteklemektedir ki bu da burhani delil değil de karşıdaki kişiyi ikna etmeye yarayan hitabî delildir. Bkz. Abdulğafur-i Lârî, *Şerh-u ed-Durratu'l-Fahirâ*, 91

⁶⁰² Câmî, *ed-Dürretu'l-Fâhire*, 22-24; Krş. Tûsî, *Şerh-u Nasreddin et-Tûsî, alâ el-İşârât ve't-Tenbihât*, III, 283-286.

akletmesi ilk malûllü akletmesinin illeti olduğuna hükmedebilirsiniz. Birinci illeten farklı olmaksızın iki illetin (zâtı ve zâtını akletmesi) varlıkta bir olduğuna hükmettiğine göre iki malûllün (birinci malûll ile birinci illetin onu akletmesi) de –biri ilk malûlliden farklı olmayı ikinci malûllün de onda yer edinmesini gerektirecek bir değişiklik olmaksızın- aynı şey olduğuna hükmedebilirsiniz. İki illet arasındaki farklılığın salt itibari olduğuna hükmettiğin gibi iki malûllde aynı şey geçerli olduğuna hükmedebilirsiniz. Öyleyse; ilk malûllün varlığı ilk varlığın onu ta’akkul etmesi ile aynı şeydir. Allah’ın zâtında yer edinecek yeni müstefad bir suretin ihtiyaç duymaksızın bu gerçekleşir. Allah, bundan yücedir. Şimdi, aklî cevherler, kendilerine malûll olmayan varlıkları onlardaki suretlerle ta’akkul ettiğinde -ki bu, ilk vacip illeti taakul etmedir. Oysaki bütün mevcudat ilk vâcibin malûllüdür. Bütün tümel ve tikel varlıkların suretleri varlıkta oldukları gibi ilk illette hâsıl olur. İlk vacip varlık bu cevherleri suretleri ile taakul eder. Varlıkta herhangi bir değişiklik olmaksızın başka suretler olmadan cevher ve suretlerin a’yânı ile bu cevherleri suretleri ile beraber bilir. Sonuç olarak Allah, bahsedilen muhaller gerekmezsiniz zerre kadar bir şey onun bilgisinden kaçmaz.⁶⁰³

Mollâ Câmî bu şekilde Tûsî üzerinden İbn Sînâ’yı eleştirir. Alıntının hemen ardından bu sefer Tûsî’nin görüşlerini eleştiren mutasavvıfların görüşlerine yer verir. İbn Arabî’nin önemli şârihlerinden olan Dâvûd-i Kayserî’den (ö. 1350) isim vermesizin aktarımlarda bulunur.

Mutasavvıfların Yaklaşımı

Akli cevherler, daha önce özsel olarak yok olup şimdi hadis ve mümkün olmaları nedeniyle varlığa gelmeden önce Allah tarafından bilinmektedirler. Bu durumda nasıl olur da ilk nedenin bunları bilmesi bunların varlığının aynısı olabilir? Aynı şekilde bununla filozoflarca tümel varlıklara tümel olarak ve tikel varlıklara da tikel olarak taalluk eden ve varlıkların var oluşlarından önce gelen ezeli ilim olarak tefsir edilen “inayet” de geçersiz olur. Hem ikisinin (Allahın bilgisi ile varlıkların varlık bulması) aynı olması durumunda Allah’ın zâtının en değerli olan sıfatında başka bir varlığa ihtiyaç duyması ve başkasından sadır olması lazım gelecek. Gerçek olan şudur: Kendi nefesine insaf eden bilir ki varlıkları yokluktan (bu yokluk ister zamansal olsun ister

⁶⁰³ Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, 22-24; Krş. Tûsî, *Şerh-u Nasreddin et-Tûsî, alâ el-İşârât ve't-Tenbihât*, III, 283-286.

zamansal olmasın) varlığa getiren biri, bu varlıkların hakikatini ve dışsal-zihinsel gerekli suretleriyle beraber varlığa getirmeden önce bilir. Aksi takdirde ilk illetin varlıklara varlık verdiğinden bahsedilemez. Öyleyse; Bunları bilmek onların varlıkların aynısı değildir. İlk illetin zâtı ve zâtın kendisi olan ilmi, çoğalan varlıklara mahal olmasının imkânsızlığını savunan görüşe gelince hakkı göremeyenlerde olduğu sıfatların zâttan farklı olmadığını düşünöldüğünde doğru olur. Ancak sıfatların varlık ve hakikat itibariyle zâtın aynısı olmaları takyîd ve t'ayîn itibariyle zâttan farklı olmaları halinde bu durum gerekmez. Hakikatte zât ne yerdir ne de yer edinendir. Aksine bazen yer olarak tezahür eden bazen de yer eden olarak tezahür edendir. İlk illet, zâtını zâtıyla bildiğinde biliyor ve biliniyor itibariyle hem bilendir hem bilinendir. Ama zâtından zâid bir sıfatla değil de O, zâtını zâtıyla bildiğinde bu durumda O ilim oluyor.⁶⁰⁴

Daha önce geçtiği gibi mutasavvıflar sıfatları itibar ve nisbetlerle açıklamaktadırlar. Burada onlara göre netice itibariyle üç itibar ortaya çıkmaktadır: Bilen, bilinen ve bilgi. Bu üçü arasında itibar dışında herhangi bir fark yoktur. İlk illetin malumunu kaybetmeyen bilakis onu bulan; ondan gaip olmayan bilakis ona şahit olan olarak değerlendirildiğinde vücûdun, şühûdun ve vacidiyetin mevcudiyet, şahidiyet ve meşhûdiyete olan nispetleri belirginleşir. şüphesiz Allah'ın zâtını bilmesi ve sıfatı olan bu itibarlarla bilmesi durumunda ona zâid olan surete ihtiyaç duymaz. Aynı şekilde varlıkların mâhiyet ve hüviyetlerini bilmesi de öyledir. Çünkü varlıkların mâhiyet ve hüviyetleri sadece tümel veya tikel cihetiyle tümel ve tekil açıdan bazılarının bazılarını ta'akkul etmek suretiyle neş'et eden ve adı geçen bu tür itibarlarla farklılaşan yüce zâttan ibarettir. Dolayısıyla bu mâhiyetleri bilmesi hususunda zâid bir surete ihtiyacı yoktur. Bu durumda ne fiil ne kabul, ne yer edinme ve ne de yer söz konusudur. Kemalâtında başkasından sadır olacak bir şeye ihtiyacı yoktur.⁶⁰⁵

⁶⁰⁴ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 266-268; Krş. Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, Çev. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya, İnsan, 3. Baskı, 2015, İstanbul, 49-52; Konevî, *Vahdet-i vücûd ve Esasları*, 17, 19, 21; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftahu'l-Ėayb)*, 121,128; şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, 334.

⁶⁰⁵ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 266-268; Krş. Krş. Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, 49-52; Konevî, *Vahdet-i vücûd ve Esasları*, 17, 19, 21; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftahu'l-Ėayb)*, 121,128; şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, 335

Câmî ilim sıfatında diğer sıfatlarda yaptığı gibi kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıfların düşüncelerini karşılaştırmakta ve her zaman yaptığı gibi tercihini mutasavvıfların görüşünden yana kullanmaktadır. Bu da kelam ve felsefeye karşı konumunu gösteren açık bir delil özelliğini taşımaktadır.

Allah'ın Tikelleri Bilip Bilmemesi Meselesi

Bu konuda Câmî, sadece filozoflar ile mutasavvıfların düşüncelerini karşılaştırır. Kelamcıların düşüncelerine yer vermez. Çünkü kelamcıların bu konudaki görüşleri bilinmektedir ve görüşlerinde farklı bir şey bulunmamaktadır. Kelamcıların tümü Allah'ın tümel ve tikel varlıkları bildiğini ifade ederler.

Filozoflara göre Allah, varlıkları kendi zâtını bilmesi nedeniyle bilmektedir. Çünkü O, varlıkların detaylarını bilme kaynağı olan zâtını bilmektedir. Bu durumda onun yanında varlıkları detayları ile bilme kaynağı olan basit bir şey vardır ki o da Allah'ın ilmidir. Çünkü illeti bilme malûllü bilmeyi gerektirir. Bu ister vasıtasız ister vasıtalı olsun fark etmez. Dolayısıyla ilk malûllün zâtî illeti olan zâtını bilmesi kendini bilmeyi de kapsar. Bunların toplamı ikinci malûllün yakın illetidir. Bu nedenle onu bilmeyi de gerektirir. Böylece son malûlle kadar bu devam eder. Öyleyse O'nun zâtını bilmesi bütün varlıkları icmali olarak bilmeyi de zımnen kapsar. Bundaki bilgiler detaylanınca bazıları bazılarından ayrılır ve detaylı bilgiye dönüşür. Bu durumda ilk illet, birçok farklı olan varlıkların detayları için kaynak olan basit bir şeydir. Netice olarak O'nun zâtı varlıkların özelliklerinin ve detaylarının kaynağı olduğu gibi O'nun kendi zâtını bilmesi de varlıkları ve detaylarını bilmenin kaynağıdır. Bunun bir benzeri şu örnekte görmek mümkündür: Mâhiyeti bilme zımnen mâhiyetin parçalarını icmali olarak bilmenin ve onun bu mâhiyetleri bilmenin kaynağı oluşu vardır. Ancak, tekil varlıkları tekil olmaları hasebiyle bilmektedir, gibi bir sonuç çıkmamaktadır. Çünkü cüzî varlıklar da tümel varlıklar gibi onun malûlüdürler. Dolayısıyla O, onları da küllî olarak bilir.⁶⁰⁶ Câmî bu şekilde filozofların tikeller hakkında görüşlerini serdettikten sonra isim vermeden Gazâlî'nin onlar hakkındaki görüşüne atıfta bulunur. “Allah'ın tikel

⁶⁰⁶ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 268-271. Krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, III, 278-279, 282, 286, 297; Tûsî, *Ecvibetu'l-Mesâ'ili'n-Nusayriyye*, Haz. Abdullah Nûrânî, *Pjuhişgâhi Ulûm-i İnsânî*, Tahran, 1383 hş., 45-47, 96-98.

varlıkların bilgisini tikel olmaları hasebiyle bilmediğini çünkü aksi takdirde gerçek sıfatlarında değişiklik meydana geleceğini iddia ettikleri meşhurdur.”⁶⁰⁷

Gazâlî'nin filozoflar hakkındaki iddiasını isim vermeden aktaran Câmî, söz konusu iddiaya yine isim vermeden İbn Rüşd tarafından verilen cevaba değinir: Ancak daha sonra kimi filozoflar, önceki filozoflara atfedilen bu iddiayı kabul etmezler. Onlara göre bu iddia onları anlamayan kişiler tarafından ortaya atılmıştır. Nitekim ilk filozoflar, ilk illetin kendi zâtını ta'akkul ettiğini, bu varlıkları kendisinden sadır olduğunu ve illeti bilmenin malûllü de bilmeyi de gerektirdiğini söylerler. Bunu söyleyen filozoflar, nasıl olur da ilk illetin bilgisini tikel varlıklara taalluk etmediğini ifade ederler. Aksine Allah'tan bir yerde oluşunu reddettiklerinde bütün yerlerin ona nispetini eşit bir nispet gibi yaptılar. Aynı şekilde bir zaman içerisinde bulunmayı kabul etmediklerinde bütün zamanları (geçmiş, şimdi ve gelecek zamanı) ona nispetle bir zaman gibi kabul ettiler. Buna şöyle bir örnek getirdiler. Hiçbir mekâna bağlı olmayan ve aynı zamanda bütün mekânları bilen biri, Zeyd'in Amr'ın hangi cihetinde olduğunu, ondan nasıl bir işaret meydana geldiğini ve aralarında ne kadar mesafe olduğunu bildiği gibi aynı şekilde âlemin bütün varlıklarında da bu bilgiye sahiptir. Bunlardan hiçbirini kendi zâtına nispet etmez. Çünkü o mekânsal değildir. Aynı şekilde bütün zamanları bilen yaratıcı zamansal olmadığından Zeyd'in ve Amr'ın ne zaman doğacağını ve aralarında ne kadar zaman farkının olduğunu da bilir. Bu özellikte olan bütün zamansal olaylarda da bu durum geçerlidir. Bu nedenle hiçbir olayı zamanı geldiğinde gerçekleşecek bir nispette bulunulamaz. Dolayısıyla bu geçti, şu hala gerçekleşmedi, bu da şimdi gerçekleşiyor, denemez. Bilakis bütün zamansal olaylar, bazılarının bazılarına oranı ve birbirinden önce ve sonra gelmelerini bilen için ona eşit derecededir. Filozoflar buna hükmederler. Bu hüküm, mekân ve zamana dalan kişilerin vehimlerini aştığından bazıları onun mekânsal olduğunu iddia edip kendisine özgü olduğu bir yere işaret etmişler. Bazıları da O'nun zamansal olduğunu iddia edip bunu kaçırdı, şunu hala gerçekleştiremedi, gibi sözler sarf ederler. Bunu kabul etmeyenleri de, tikel varlıkların bilgisini olmadığını savunmakla itham ederler. Hâlbuki öyle bir şey yoktur.⁶⁰⁸

⁶⁰⁷ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 268-271. Krş. İmam Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire, 1972, 206.

⁶⁰⁸ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 268-271. Krş. İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfüt*, Beyrut, 1998, 360.

Bu şekilde filozofların düşüncelerine yer veren Câmî, bu konuda haklı bulunduğu mutasavvıfların görüşünü aktarmaktadır.

Mutasavvıflara göre, Allah, her şeyi zâtı, bir şart veya birkaç şart gereği var ettiğinde yaratılanlar O'nun ya lazımı ya lazımların lazımı ya da lazımların...içindedir. Hiç bir işin hiç bir işten alıkoymadığı yaratıcı ve hiç bir olgunluğun kendisinden kaçamadığı latif ve haberdar olan Allah; zâtını, lazımların lazımlarını...bütün olarak da tek tek olarak da diğer bir deyişle icmali ve tafsili olarak da sonsuza kadar bilir. Yine mutasavvıflara göre Allah, mutlak zâtı gereği bütün varlıklar ile zâtî bir beraberliği ve hepsini kuşatan bir bilgisi vardır. Bu nedenle ne dünyada ne de göklerde zerre kadar da olsa hiçbir şey O'nun bilgisinden kaçamaz.⁶⁰⁹ Bu şekilde Allah'ın tikel varlıkları bilip bilmemesi meselesinde mutasavvıfların düşüncesini aktardıktan sonra bu iki düşünceyi sentezler mâhiyette şu ifadelerde bulunmaktadır:

Özetle, Allah'ın varlıkları bilmesi iki cihettir:

Birincisi: filozofların söyledikleri metoda yakın bir metod olan varlıkları sıra dizisine göre bilmesi.⁶¹⁰ İkincisi: Her şeyi kuşatan ehadiyet açısından bilgisi. Allah'ın sıra dizisine göre bilgisi, gaibi bir bilgi olması hasebiyle ikinci bilgi şekline göre daha öncedir. Çünkü ikinci bilgi, varlıkların varlık sahasına geldikten sonraki durumda onları bilmesidir. Ama hakikatte iki farklı bilgi türü yoktur. Aksine birinci bilgi taalluk ettiği şeye nispetle biz ona itibari olarak şuhudi ve huzuri bilgi diyoruz. Yoksa orada başka bir bilgi meydana gelmiş değildir.⁶¹¹ Bu şekilde iki görüşü sentezleyen Câmî, gelebilecek “Bu durumda ikinci veçhe göre O'nun bilgisi şimdiki var olanlara has olur?” şeklinde gelebilecek itiraza şöyle yanıt vermektedir: Evet, çünkü bütün varlıklar, Allah katında şimdiki zaman mesabesinde dirler.⁶¹²

İlmin Hadisliği ve Kadimliği Meselesi

Allah'ın ilminin bir önceki konuda geçtiği gibi tikellere taalluk edip etmediği tartışılmıştı. Tikellere taalluk etmesi halinde söz konusu tikelin değişimi ile beraber Allah'ın ilminde herhangi bir değişikliğin meydana gelip gelmediği tartışılmıştır. Bu

⁶⁰⁹ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 271.

⁶¹⁰ Câmî başka bir eserinde bu anlamda şöyle demektedir: Allah'ın bir şeyi -o şeyin var olmasından önce- bilmesi bilgidir. Ama Allah'ın bu şeyi -varlığa geldikten sonra- bilmesi görmedir ve şahit olmadır. Bkz. Câmî, *Nekdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nekşi'l-Fusûs*, 51.

⁶¹¹ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 271-272.

⁶¹² Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 272.

bağlamda Allah'ın bilgisinin hâdisliği ve kadîmliği sorun edinmiş ve bu sorun etrafında üç ana düşünce akımları arasında münakaşalar cereyan etmiştir. Bu münakaşalar da Kur'an'da geçen bazı ayetler temel alınarak yapılmıştır. Örneğin Kur'an'da geçen, *And olsun ki içinizden cihat edenlerle sabredenleri bilinceye ve haberlerinizi açıklayıncaya kadar sizi imtihan edeceğiz.*⁶¹³ ayeti ile *sonra da iki gruptan hangisinin kaldıkları müddeti daha iyi hesap edeceğini görelim diye onları uyandırdık.*⁶¹⁴ ayetinde olduğu gibi Allah'ın hâdis ilmüne sahipmiş gibi bir vehim oluşmaktadır. Bu sorundan iki şekilde kurtulunabilir.

1. Kelamcıların Yöntemi

Allah'ın ilmi kadîmdir. Ama malumatlara taalluk edişi özsel olarak değil de zamansal olarak hadistir. Bu durumda birinci ayetin anlamı “Bizim kadîm ilmimiz sizden mücadele edenlere ve etmeyenlere taalluk edinceye kadar sizi sınavacağız” olacaktır. Bu anlamda sonradan olma ilmin taalluk ettiği maluma nispetledir. İlmin kendisi ile değildir. Bu nispetlerin değişimi ve yenilenmesinde herhangi bir mahzur yoktur.

2. Mutasavvıfların Yöntemi:

Mollâ Câmî bunu da üç şekilde yorumlamaktadır: a) İlimden maksat, şühûddur. Çünkü varlıklar somut olarak varlığa gelmeden önce onun tarafından bilinir varlığa geldikten sonra da onun için meşhud olur. Şühûd ise ilmin nispetinin bir özelliğidir. Bu anlamda herhangi yeni bir bilgi söz konusu değildir. Öyleyse “bilinciye kadar”ın anlamı “müşahede edinceye kadar”dır.

b) *نعلم* fiilinin öznesi çoğul olma itibariyle Allah değildir. Allah fark etme itibariyle öznedir. Bu durumda ayetin anlamı şu şekilde olacaktır: *Biz, kevnî olarak varlıklarda tecelli edinceye kadar* olur. Bu durumda hadislik yani sonradanlık yaratma için söz konusu olur. Bunda her hangi bir sakınca yoktur.

c) Burada *حتى* edatından anlaşılan sonradanlık, zâtî sonradanlıktır zamansal sonradanlık değildir. Burada kelamcılar ile mutasavvıflar arasındaki fark, kelamcıların

⁶¹³ Muhammed, 47/31.

⁶¹⁴ Kehf, 18/12.

ilim sıfatını zâta zâid olarak görmeleri buna karşılık mutasavvıflar sıfatları zâtın aynı olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü mutasavvıflara göre sadece aklı bir farklılık vardır. Diğer bir deyişle onlara göre ilim sıfatı diğer sıfatlar gibi zâtın aynıdır.⁶¹⁵ Dolayısıyla Molla Câmî'ye göre ilmin iki boyutu bulunmaktadır. Birincisi zâta nispeti başka bir ifade ile mutlak varlığa nispeti, ikincisi mukayyete olan nispeti. Birinci boyut, hudus ve arazdan münezzehtir çünkü sürekli ve devamlıdır. İkinci boyut münezzehe değildir. Çünkü sonlu varlıkla ilintilidir. Kur'an'da geçen "Bilelim ..." diye başlayan bilgilerin tümü bu kısma girmektedir. Allah sadece zuhur etmek istediği zaman bu sıfatla nitelenir. Aslında diğer sıfatlar da ilim sıfatı gibi iki yönü vardır. Biri kendi zâtına göre nispeti ki bu kadîm sıfattır. Diğeri ise yarattıklarına göre bir nispeti vardır. Bu da hâdistir.⁶¹⁶

2.2.3.2. Hayat

Bu konuda çok fazla tartışma olmadığından Mollâ Câmî, *ed-Durratu'l-Fâhira* adlı eserinde bu sıfatı ilim, kudret, irâde ve kelim sıfatlarında yaptığı gibi kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıflar arasında mukayeseye gitmemiştir. Diğer kitaplarında benimsediği sûfî bir yaklaşımla bunu izah etmeye çalışmıştır.

*Allah, O'ndan başka ilah olmayan, diri ve kendi kendine kâim (var) olan-
dır.*⁶¹⁷ *Sen, o ölümsüz ve daima diri olana (Allah'a) tevekkül et.*⁶¹⁸ *Ve bütün yüzler;
diri, yarattıklarına hâkim ve onları koruyup gözeten Allah'a boyun eğmiştir. Zulüm
yüklenen, mutlaka hüsrana uğramıştır.*⁶¹⁹ gibi ayetlerinden hareketle kelamcılar tara-
findan kendisi ile nitelenenin bu sıfat sayesinde bildiği ve güç yetirdiği bir sıfat olarak
tanımlanan hayat,⁶²⁰ Câmî'ye göre kendini bütün varlıklarda gösterir. Çünkü bütün
varlıklar onu tesbih ettiğine göre⁶²¹ ve tesbihin hayat sıfatı olmaksızın imkânsız oldu-
ğuna göre her mevcudatın kendi kabiliyetine göre bir diriliği vardır. Bu hayat sıfatın
gereği olan ilim irâde kudret vs. sıfatlar için de geçerlidir. Öyleyse itidale yakın bir

⁶¹⁵ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 93-94.

⁶¹⁶ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 70.

⁶¹⁷ Âl-i imrân, 3/2.

⁶¹⁸ Furkân, 25/49, 58.

⁶¹⁹ Taha, 20/111, Bakara, 2/28, 73, 255, 258, 260; Taha, 20/111; Ğâfir, 40/11, 65; Necm, 53/44; Bakara, 2/28, 243; Hacc, 22/6, 66; Fussilet, 41/39; Fâtır, 35/35; Kaf, 50/11, 43; En'âm, 6/122; Yasin, 36/12, 33, 78, 79; Hicr, 15/23; Nahl, 16/97; Âl-i İmrân, 3/156; A'râf, 7/158; Tevbe, 9/116; Yûnus: 10/56; Mûminûn, 23/80; Rûm, 30/19, 24, 40, 50; Ğâfir, 40/68; Şûrâ, 42/9; Duhân, 44/8; Ahkâf, 46/33; Hadîd, 57/2, 17; Kıyamet, 75/40; Enfâl, 8/24; Hacc, 22/66; Câsiye, 45/26; Şuara, 26/81.

⁶²⁰ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 42.

⁶²¹ İsrâ, 17/44.

mizaç bulunuyorsa hayatla beraber diğer sıfatlarda ortaya çıkar, insan örneğinde olduğu gibi ama itidale yakın bir mizaca sahip değilse maden ve bitkilerde olduğu gibi hayat ve hayatın diğer levazımatı olan sıfatlar, gizlenir.⁶²² Nitekim Ehl-i keşif sahipleri bu gizlenmiş olan sıfatlara muttali olabiliyorlar. Bu varlıklar delalet ve hal dili ile konuşurlar. Lafızların, harflerin ve sözlerin tertibi ile konuşmazlar. Bunların kulağı ezel nuruyla farklı bir işitme özelliği kazanırlar, artık ehl-i nazarın kabul ettiği normal kulaklar dışında bir duymaya sahip olurlar. Örneğin Hz. Ali Peygamberimizle Mekke'den çöle doğru gittiğinde taş ve ağaçların Peygamberimize selam verdiği şahit olmuş ve İbn Mesud da yemek vaktinde yemeğin sesini işittiğini rivayet etmiştir.⁶²³

Hayat sıfatı iki kısma ayrılır:

1. İnsan ve diğer bütün canlı varlıkları kapsayan hissi hayat.

2. Bazı insan fertlerine has olan ruhani ve gerçek hayat. Bunun da üç derecesi vardır:

a) İlim ve marifetle gerçekleşen hayat. Bununla marifetsizlik ve cehaletle gerçekleşen ölümden kurtulunur. Nitekim Allah şöyle buyurur: “*Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu? İşte kâfirlere yaptıkları böyle süslü gösterilmiştir.*”⁶²⁴ Bazıları bu ayeti, cehaletle öleni biz ilim nuruyla dirilttik çünkü kalp hakkı ilim vasıtasıyla bilip onu aramak için harekete geçer. Cehalet ve hareketsizlik ölümün belirtiler/özellikleri olduğu gibi ilim ve hareket diri olmanın yani hayatın/canlılığın özellikleridir⁶²⁵ şeklinde yorumlamışlar.

b) Kalbin himmetini toplayıp cenabı hakka yönelmesiyle bulduğu hayat. Bu toplama ebedi hakiki hayata götürür. Hatta bu hayatın kendisidir. Aksi olan yoğunlaşmama ise başka bir ifadeyle kalbi farklı farklı şeylerle meşgul etme ise nefsin diğer sevgililerle taalluk içerisine girmesi nedeniyle kalbin ölümü gerçekleşmektedir.⁶²⁶

⁶²² Câmî, *Levâihu'l-Hak ve Levâimu'l-Işk*, 176-177.

⁶²³ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 55; Krş. Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 123.

⁶²⁴ En'am, 6/122.

⁶²⁵ Câmî, *Levâihu'l-Hak ve Levâimu'l-Işk*, 188-189.

⁶²⁶ Câmî, *Levâihu'l-Hak ve Levâimu'l-Işk*, 188-189.

c) Allah'ın varlığı ile gerçekleşen hayat. Bunun aksi ise ölümdür. Yani yokluğu ve var olmayışı sebebiyle meydana gelebilecek ölümdür. Yalnız bu hayata ulaşmak için öncelikle hakkın bekasıyla fani olmak gerekir.⁶²⁷

Hayy sıfatı, bütün vücûdî sıfatların temelidir. Bu nedenle “Hayy” yedi sıfatın imamı kabul ediliyor. Çünkü ilim, irâde, kudret gibi sıfatlar “Hayy” sıfatı tasavvur edildikten sonra ancak düşünülebiliyor. Her varlığa Allah'tan kendisine kabiliyetine göre “Hayy”dan nasip verilmiştir. “Hayy” sıfatından nasiplenen varlık mizacı itidale yakın ise bu sıfatların hepsi veya çoğu insanlarda olduğu gibi açığa çıkar. Ama cemâdât ve nebâtât gibi varlıklarda mizaçları mutedil değilse “Hayy” sıfatı gizleniyor.⁶²⁸ Tabi gizlenen sıfatı keşif ehli insanlar, nazar ehli insanların iddia ettikleri gibi hayali veya hal diliyle değil aynı insanlarla konuşulduğu gibi bu varlıklarla konuşabilirler.⁶²⁹ Nitekim Câmî, Peygamberimizin bazı mucizelerinden bahsederken bunlarla alakalı bazı kıssalara değinmektedir. Bir tanesi şöyledir: Mesrûka'ya, bir gün şöyle bir soru yöneltilir: Cinlerin gece gelip Kur'an-ı Kerim okunurken dinlediklerini kim Peygamber'e haber verdi? O da, ashabdan birinin bir ağacın kendisine haber verdiğini söyler.⁶³⁰

İlahi mertebe ve sıfatlar Allah katında hepsi aynı olsa da akıl bunları derecelendiriyor. Bunlardan en kadîm olanı zât-ı ehadiyettir, sonra hayattır, sonra ilimdir, sonra irâdedir, sonra kudrettir.⁶³¹

Mollâ Câmîye göre ilk sıfat “Hayy” sıfatıdır. Ondan zâtından zorunlu bir şekilde taşan ilim sıfatı sonra ilim sıfatından vaki olan irâde sıfatı gelir. Daha sonra ise irâdeye tabi olan kudret sıfatı gelmektedir.⁶³² Feyiz, hayat sıfatından tesviye edilen surete tecillinin gerçekleşmesidir.⁶³³

Hayat sıfatı sayesinde aslında diğer varlıklar hayat bulmuşlardır. Nitekim bu sıfatın yansıması olarak varlıklar canlanmaktadır. İnsanlarda tecelli eden hayatın zıttı olan ölüm, hayatın yitirilmesidir ki bu da âdemi (yoklukla alakalı) bir şeydir. Kimisine

⁶²⁷ Câmî, *Levâihu'l-Hak ve Levâimu'l-Işk*, 188-189; Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 253.

⁶²⁸ Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*, 216.

⁶²⁹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 123.

⁶³⁰ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, Çev. Mehmed Şevket Eygi, İstanbul, 2002, 84.

⁶³¹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 43.

⁶³² Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 37.

⁶³³ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 53.

göre vücûdî bir şeydir. Çünkü ölüm, hayattan hemen sonra gelen ve duyuları iptal eden bir arazdır. Bazılarının “Allah, ölüm ve hayatı yaratmıştır,⁶³⁴ ayetine binaen iddia ettiği gibi ölüm arazi ile hayat arazi bir arada bulunmaz. Bu doğru değildir çünkü buradaki yaratmadan kasıt, takdir etmektir. Dolayısıyla ölüm arazi, mutlaka hayattan sonra gelmelidir.⁶³⁵ Ölüm, yukarıda geçtiği gibi yokluk ile ilgili olsa da ebedi mutlak yokluk değildir, ölüm sadece beden ile ruhun belli bir süreliğine birbirinden ayrılmasıdır.⁶³⁶ Câmî hayatın zıttı olan ölümü de ikiye ayırmaktadır: Birincisi ihtiyari ölüm, ikincisi doğal zorunlu ölüm. İnsanlar birincisinden kurtulabilirler ama ikincisinden asla kurtulamazlar.⁶³⁷

Özetle Câmî’ye göre Allah’ın sıfatlarından biri bütün sıfatların başı olan hayattır. Allah’ın diriliği diğer canlılar gibi ruh, nefis ve cisim ile değildir. Aksine o zâtı ile diridir. O kendiliğinden diri ve ebedidir. Diğer canlılar onunla diridir.⁶³⁸

2.2.3.3. Kelam

Allah’ın *kelam* sıfatına sahip olduğuna dair delil, peygamberlerin icma’dır. Allah’ın, kelam sıfatına sahip olduğu tevatüren nakledilmiştir. Nitekim onlar diyorlar ki Allah bize bunu emretti, şunu yasakladı, bunu haber verdi... Tüm bunlar kelamın türleridirler.⁶³⁹ Kur’an’da da Allah’ın Hz. Musa ile konuştuğunu,⁶⁴⁰ denizlerin mürekkep olması halinde Allah’ın sözlerinin bitmeden biteceğini⁶⁴¹ ve Allah’a ortak koşanlardan biri peygamberden sığınma talebinde bulunması halinde, Allah’ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanımamasını⁶⁴² gerektiği geçmektedir.

Daha önce geçtiği gibi Câmî’ye göre sübûti sıfatlardan ilki hayattır. Sonuncusu *kelam*dır. Allah’ın kelamı boğazla, dille, damakla, yani araç ve vasıta ile meydana gelmiş değildir. Bizde olduğu gibi Cenab-ı Hakk’ın kelamını sukût öncelememiştir. Başka bir ifade ile daha önce susmuş da sonradan söylemiş değildir. Onda sukût töhmeti yoktur. Allah, ibaresiz ve harfsiz olarak yokluğa (daha önce belirtildiği gibi

⁶³⁴ Mülk, 67/2.

⁶³⁵ Câmî, *Tefsiru’l-Câmî*, vrk. 70.

⁶³⁶ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 400; Krş. Said Nursi, *Sözler*, İstanbul, 2013, 62.

⁶³⁷ Câmî, *Tefsiru’l-Câmî*, 75.

⁶³⁸ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 171; Câmî, *Mir’âtü’l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 13; Duhânî-Zâde, *Mir’âtü’l-Akâit Tercümesi*, 37; Câmî, *İtikadnâme*, 10.

⁶³⁹ Câmî, *Kitâbu’d-Durratu’l-Fâhira*, 284.

⁶⁴⁰ A’râf, 7/137, 143, 144.

⁶⁴¹ Kehf, 18/109.

⁶⁴² Tevbe, 9/6, 40; Ayrıca Bkz. Bakara, 2/75, 118, 174, 253; Nisâ, 4/164; Şûrâ, 42/51; Âl-i İmrân, 3/39, 77; Fetih, 48/15; En’âm, 6/115; Yûnus, 10/19, 33, 96.

O'nun bilgisi yok olanlar da kapsamaktadır) derin nükteler söyleyince iyilik olsun, kötülük olsun zamandaki bütün hadiseler, Allah'ın takdiri ile aracı olmaksızın vukua gelir.⁶⁴³ Buradan da anlaşıldığı gibi Allah'ın kelamı ilminde olduğu gibi sadece var olanlarla sınırlı değildir. Onun kelamı madumu da içermektedir.

Câmî'ye göre Allah kelamının aslı basit de olsa onun değişik mertebeleri ve kısımları vardır. Allah hakikat ve sırları kabiliyetli olanlara açıklamak istediğinde lisan ehli olan insanlar zuhur eden sığata *kelam* dediler. Bazen bu konuşma sıfatı araç ve edevât olmaksızın farklı mertebe ve derecelerde kendini göstermiştir. Nitekim bütün varlıklar Allah'ın zâtının birliğine ve sıfatlarının kemaline delalet etmektedir. Bazen de harf ve lafızlar onun kalıp ve zarf olmuştur. Bu *kelam* da iki kısma ayrılmaktadır: Duyularla idrak edilen kelam ve hayal ile idrak edilen kelam.⁶⁴⁴

Duyularla idrak edilen kelam, akıl ve kıyasa göre açığa çıkan kelam türüdür. Herkes onu fark edebilir, hayal gücüyle idrak edilen kelam ise sadece ehli keşfin idrak ettiği kelam türüdür. Bunun yeri de misal âlemidir. Onu elde edecek vasıta ise hayal gücüdür. Dış duyu vasıtası olan kulak ondan mahrumdur, içsel duyma ancak onu kavrayabilir. Meleklerin birbiriyle konuşmaları da bu türdür. Bu âlemde ruhlar ceset buluyor, cisimler de ruh buluyor. Onlardan bir şey bu âleme geldiğinde kalıp bulur. Bu toprak âleminde bir şey yükseldiğinde ise o yere özgü bir suret edinir. Kur'an'ın vahiy edilişi ve Cebrail'in görülmesi de şüphesiz bu âlemin hükümlerindedir. Cemâdât, nebâtât ve hayvânâtta işitilen konuşma ve tespihler de bu âlemin özelliklerindedir. Söz konusu misal âleminde dış duyuların etkisi yoktur. Her kim hayal gücüyle buraya ulaşabilirse ancak o bu tür konuşmaları kavrayabilir. Bu dünyanın o dünyaya nispeti akıl ve kavrama sınırları dışındadır.⁶⁴⁵

Mollâ Câmî, ilahiyat konusunda esas aldığımız *ed-Durratu'l-Fâhira* adlı eserinde diğer meselelerde takip ettiği metoda burada sadık kalmadığı görülmektedir. Diğer bir ifade ile Allah'ın kelamı konusunda kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıfların düşüncelerini karşılaştırmamaktadır. Bu hususta dikkat çeken husus, Câmî'nin daha

⁶⁴³ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 171; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 18; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 44; Câmî, *İtikadnâme*, 14-15.

⁶⁴⁴ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 57.

⁶⁴⁵ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 57.

önce üç düşüncenin mukayesesi yerine iki düşüncenin yani kelimcilerin ve mutasavvıfların düşüncesini karşılaştırmasıdır. Ayrıca daha önce birçok konuda neredeyse hiç dikkate almadığı Mu‘tezile düşüncesine isim vermeden yer vermektedir. Özellikle *Halku'l-Kur'an* meselesinde onların temel çıkarımına Eş‘arî ve mutasavvıfların temel çıkarımına karşıt çıkarım olarak yer vermektedir.

Câmî, Ehl-i Sünnet âlimleri ile Mu‘tezile âlimleri arasında çok çetin tartışmalara sebep olan düşüncelerin temelinde şu iki karşıt kıyas olduğunu savunmaktadır:

1. Kıyas:

Allah'ın kelamı onun sıfatıdır.

O'nun bütün sıfatları kadîmdir.

Öyleyse onun kelam sıfatı da kadîmdir.

2. Kıyas:

O'nun kelamı varlıkta art arda gelen ve sıralı parçalardan oluşmaktadır.

Böyle olan bütün kelimeler hadistir.

Öyleyse Allah'ın kelamı hadistir.

Müslümanlar, bu konuda dört guruba ayrılmışlar:

a) İki grup birinci kıyasın doğruluğunu (kelamın kadîmliğini) savunmuşlar. Gruplardan biri ikinci kıyasın küçük önermesini eleştirmiş,⁶⁴⁶ diğer grup ise ikinci kıyasın büyük önermesini eleştirmiştir.⁶⁴⁷

b) İki grup da ikinci kıyasın doğruluğunu iddia etmişlerdir. Bunlardan bir grup da birinci kıyasın küçük önermesini eleştiri getirirken,⁶⁴⁸ diğer grup ise büyük önermeye eleştiri getirmiştir.⁶⁴⁹ Bunlardan doğru olan görüş, birinci gruptan ikinci kıyasın küçük önermesine eleştiride bulunanlardır. Bunlar diyorlar ki:

⁶⁴⁶ Câmî burada selefi salihin âlimlerini kast etmektedir. Bkz. Abdulğafur el-Lârî, *Şerh-u ed-Durratu'l-Fâhira*, (Mollâ Câmî'nin ed-Durratu'l-Fâhira adlı eserinin içinde), Müessesey-i Mutalaat-i İslâmî, Haz. Mehdî Muhakkik-Charles J. Adams, Tahran, hş. 1358, 105.

⁶⁴⁷ Bu iddianın sahipleri Hanbelilerdir. Bkz. Abdulğafur el-Lârî, *Şerhu- ed-Durratu'l-Fâhira*, 105.

⁶⁴⁸ Mu‘tezile kelam ekolü kast edilmektedir. Bkz. Abdulğafur el-Lârî, *Şerhu- ed-Durratu'l-Fâhira*, 106. Krş. Eş‘arî, *Mekâlâtu'l-İslâmiyyin*, Beyrut, 2009, 154-155. Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdulkrim Osman, Kahire, 1996, 529-531; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul, 2011, 257-259.

⁶⁴⁹ Bu düşüncenin sahipleri ise Kerrâmîlerdir. Bkz. Abdulğafur el-Lârî, *Şerhu- ed-Durratu'l-Fâhira*, 106.

Allah'ın kelamı, ses ve harf türlerinden değildir. Bilakis Allah'ın zâtına kaim ezeli bir sıfattır. Allah, bu sıfatla emreder, nehiy eder, haber verir. Bunun dışında ibare, yazı veya işaret ile delalet eder. Allah bunlara Arapça tabir ettiğinde Kur'an'dır. Süryanice olunca İncil'dir, İbranice olunca da Tevrât olur. Farklılık anlam üzerine değil de ibare üzerine olur.⁶⁵⁰

Burada tafsilat şöyledir: Allah bir şeyi haber verdiğinde, emrettiğinde, yasakladığında vs. peygamberler de onları kendi ümmetlerine anlaşılır ibarelerle anlattıklarında anlaşılabilir anlamlar, bu anlamlara delalet eden ibareler ve söz konusu anlamları ibarelerle muhatapların zihinlerine ulaştırma imkânı veren bir kelam sıfatı olmak üzere üç durum ortaya çıkmaktadır. Kelam sıfatının Allah'a nispeti noktasındaki kadîm olu-şunda şüphe yoktur. Aynı şekilde bu anlamların ve ibarelerin anlaşılma suretinin kadîm oluşunda da kuşku yoktur. Şimdi, Allah'ın kelamı bu sıfattan ibaret ise şüphesiz bu kelam kadîmdir. Eğer Allah'ın kelamı bu anlamlar ve ibarelerden ibaret ise yine Allah tarafınca biliniyor olması cihetiyle aynı şekilde kadîmdir. Yalnız kadîmlik sadece bu anlamlar ve ibarelere özgü değil aksine diğer yarattıkların bütün ibareleri ve anlamlarını da kapsamaktadır. Çünkü bütün bunlar Allah tarafından ezeli ve bedi olarak bilinmektedir. Ama eğer Allah'ın kelamı bu üç şeyin ötesinde bir durumdan ibaret ise elimizde onun doğruluğunu ispatlayacak bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla kelamcıların kabul ettikleri nefsi kelam da bu sıfattan ibaret ise onun hükmü de açıktır. Eğer *nefsi kelam* bu anlaşılabilir anlamlar ve ibarelerden ibaret ise bunların Allah ile kaim olmaları sadece bunların biliniyor olmalarının suretleri itibariyle mümkündür. Dolayısıyla bunlar bağımsız sıfatlar değil, aksine ilmin parçaları olmaktadır. Bilinene gelince -ister ibare olsun ister anlamları olsun- Allah'a kaim olmuş değiller. Çünkü ibarelerin asli varlıkları, yer edinmeyen arazlar kategorisidir. İbarelerin anlamları ise bazıları zâtî kısımdandır, bazıları da yer edinmeyen arazlar sınıfındadır. Bu durumda Allah'a ile kaim olmazlar.⁶⁵¹

⁶⁵⁰ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 284; İcî, *el-Mevâkıf*, 293-296; Râzî, *el-Metâlibu'l-Aliye min İlmi'l-İlâhî*, Beyrut, 1999, III, 127-129; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, IV, 143, 147, 150; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I, 544-580; I, 265; Ebu'l-Kasım Selman b. Nasır el-Ensârî en-Nisâburî, *el-Ğunyefî'l-Kelâm*, II, 673; Eş'arî, *Mekâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 154-155. Ebu'l-Mansûr Abdulkahir b. Tahîr b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, Thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrut, 2002, 125-126.

⁶⁵¹ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 284. krş. Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, 354.

Câmî başka bir yerde kelamcılar nezdinde tartışılan bu konuyu şöyle özetlemektedir: Kelamcıların bir kısmına göre Allah, nefsî kelam ile mütekellim iken bazı âlimlere göre ise lafzi kelam ile mütekellimdir. Bu iki zıt tezi savunan her iki görüş sahipleri de kendi düşüncesini güçlendirmek, karşı tezi çürütmek için yoğun çaba sarf ederek deliller getirmişlerdir ama hiçbiri diğerini kesin bir şekilde geçersiz kılamamıştır. Sonuçta şu düşüncede birleşmişlerdir. Allah, insan kelamı dışında bir kelam ile mütekellimdir.⁶⁵²

Mollâ Câmî kelam sıfatının sûfilerce nasıl anlaşıldığını üç önemli mutasavvıfa atıfta bulunarak, onların görüşlerini daha doğru olduğunu ispatlamaya çalışır. Bunlar, İmam Gazâlî, İbn Arabî ve Sadreddîn Konevî'dir. İlk önce İmam Gazâlî'den başlar:

Hüccetu'l-İslam bu konuda kelamın iki kısma ayrıldığını söyler: Biri Allah'ın kelamı, diğeri insanların kelamıdır. Allah'a nispet edilen kelam, rubûbiyet sıfatlarından bir sıfattır. O'nun sıfatı ile insanoğlunun sıfatı arasında hiçbir benzerlik yoktur. Çünkü insanoğlunun sıfatları -tek tek çok oluşları ve "inniyet"leri kendi sıfatlarıyla kaim olduklarından- zâtlarına zâid sıfatlardır. İnsanoğlunun had ve resimleri (tanımları) bu sıfatlarla belirginleşebiliyor. Allah'ın sıfatları ise O'nun zâtını tanımlayamaz. Öyleyse Allah'ın hakikati olan ilmi üzerine zâid bir şey yoktur. O'nun sıfatlarını sayan yanılmaktadır. Akıllı biri lazım olan, tefekkür etmesi ve O'nun sıfatlarının ne tek tek sayılabileceği ne de -ibareler ve işaret yerleri hâriç-birbirinden ayrılabilceğini idrak etmesidir. Allah'ın ilmi zor durumda kalanların duasını dinlemesine izafe edilince "Semi" olarak adlandırılmaktadır. Yaratıkların kalplerini görmesine nispet edilince "Basir" olarak isimlendirilmektedir. İlminin sırlarından ilahi sırları ve rubûbiyetin ceberût dakiklerini insanlardan birinin kalbine akıtınca da "mütekellim" oluyor. Bu sıfatların bazısı dinleme aracından bazısı görme vasıtasından bazısı da konuşma alet ve edevatından oluşuyor da değildir. Öyleyse Allah'ın kelamı, ilminin sırlarını ikram etmek istediği kişiye ifade etme ve ona akıtma dışından başka bir şey değildir. Nitekim Allah şöyle buyuruyor: "Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca "Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!" dedi. (Rabbi): "Sen beni asla göremezsün. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!"

⁶⁵² Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 254-255.

buyurdu.⁶⁵³ “Allah Hz. Musa’yı kendine yakınlaştırmakla şereflendirmiştir. Takdis etmekle yakınlaştırmıştır. Onu yakına oturtmuştur. En güzel sıfatlarla onunla konuşmuştur. Zâtının ilmiyle istediği şekilde konuşmuştur. Neyi dinlemek istemişse onu dinlemiştir.”⁶⁵⁴

Câmî, ikinci kaynak olarak İbn Arabî’den alıntı yaparak mukayesesine devam eder: Kur’an’ın harflerden oluştuğuna dair anlam iki şekildedir: a) Kavl, kelam ve lafız denen anlamı ve b) Kitabet, rakam ve hat olarak adlandırılan anlamıdır.

Şimdi, Kur’an yazılıyor, rakam harflerine sahip olduğundan yazılır. Lafız harflerine sahip olduğundan okunur. Öyleyse harflerden oluşması ve okunuyor olması acaba Allah’ın sıfatı olması hasebiyle, O’na mı dönüktür yoksa onu tercüme edene mi dönüktür?

Allah kıyamette değişik suretlerde kendini tecelli edeceğini peygambere bildirmiştir. Bir kısmı bilinecek bir kısmı bilinmeyecektir. Hakikatinin hepsi tecelliye nasıl kabul edecektir? Öyleyse harflerle telaffuz edilen bu konuşma, kendi celaline layık bazı suretleri konuşması olarak adlandırılmasında herhangi bir sakınca görülmemektedir. Aynı şekilde biz de deriz ki Allah, celaline layık bir şekilde konuşmuştur. İbn Arabî uzun bir konuşmadan sonra demiş: söylediğimiz anlaşıldığına göre şunu diyebiliriz: Allah’ın kelamı, okunan, işitilen, telaffuz edilen ve Kur’an, Tevrât, Zebûr ve İncil olarak adlandırılmaktadır.⁶⁵⁵

Bu hususta son olarak Sadreddîn Konevî’den alıntı yapar:

Sadreddin-i Konevî *Fatiha Tefsiri* adlı eserinde şöyle der: hakkın kuluna (kendini kastetmektedir) olan ikramlardan birisi de bütün mühim ilimleri içeren yüce kitabının bazı sırlarına onu muttali kılmasıdır. Allah, kuluna şunu göstermiştir: Bu kitap, gayb ve şehadeti birleştiren mertebede ilmin ihata ettiği şeylerin hükmüyle boyanmış olarak, irâde ve kudret sıfatları arasında gerçekleşen gaibi bir sürtüşmeden zuhur etmiştir. Fakat bu zuhur derece ve yerin gereğine kitabın muhatabının durumu hali ve vaktinin tabilik ve istilzam yoluyla kendisini belirleyişine göre gerçekleşmiştir. Binaen

⁶⁵³ A’râf, 7/143.

⁶⁵⁴ Câmî, *Kitâbu’-d-Durratu’l-Fâhira*, 284; Krş. İmam Gazâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, Beyrut, 1993, 140-154.

⁶⁵⁵ Câmî, *Kitâbu’-d-Durratu’l-Fâhira*, 284; İbn Arabî, *el-Futuhatu’l-Mekiyye*, Tsh. Ahmed Şemseddin, Beyrut, 1999, V, 139-140. Yukarıdaki ifade bazı müfessirler tarafından alıntılanıldığı da görülmektedir. Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsiru’l-Rûhu’l-Beyân, İhya-u Turâsi’l-Arabî*, V, 201.

aleyh kelim, hakikati yönünden mücerret olsa bile geliş yolunda zikredilen iki sıfatın (kudret ve irâde) hükmünü kendisinde birleştirdiği ve şehadet âlemindeki zuhuru da bu iki sığata bağlı olduğu için adeta bu iki sıfattan meydana gelmiş gibidir.⁶⁵⁶

Sonra Mollâ Câmî; İmam Gazâlî, İbn Arabî ve Saderettin Konevî'den alıntılar yaptıktan sonra kendisinin onlardan ne anladığını şöyle açıklamaktadır:

Bu büyük zâtlardan anlaşılan; Allah'ın sıfatı olan kelim, kendisinin istediği kişiye ilminin sırlarını ifade etmesi ve aktarması dışında bir şey değildir. Kur'an gibi harf ve kelimelerden oluşan ve inen kitaplar da Allah'ın kelimidir. Ancak bu kitaplar ifade ve aktarmanın bazı suretlerindendirler. İlim, irâde ve kudret vasıtasıyla misal âleminde⁶⁵⁷ yani gaip ve şehadet âlemlerini cem' eden berzah âleminde bazı misali surî mecallerden kendisine layık olduğu üzere açığa çıkmıştır. Bu durumda konunun başında zikredilen iki kıyas, hakikatte birbiriyle çelişen iki kıyas değildir. Çünkü birinci kıyasta "kelim"dan kastedilen zâtına kaim sıfattır. İkinci kıyastan kastedilen ise berzah âleminde ilahi açılımlardan ortaya çıkan bazı kelimelerdir. Müslümanlar arasında cereyan eden ihtilaflar, iki "kelim" arasındaki herhangi bir farkın olmayışındandır. Allah en iyisini bilir. Bazıları Kur'an'da geçen "*Hatırla ki Rabbin meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi.*"⁶⁵⁸ Konuşma, konuşmanın gerçekleştiği âlem türüne göre değişmektedir. Nitekim bu konuşma misal âleminde gerçekleşmiş ise bu konuşma duysal konuşmaya benzer. Çünkü Allah onlara hadiste varit olduğu üzere ahirette değişik suretlerde görüldüğü gibi misali bir görünümle görünmüştür. Soyutluğu itibariyle ruhlar âleminde bu cereyan etmişse o da nefsi kelim gibidir. Bu durumda Allah'ın onlarla konuşması demek Allah'ın kastedilen anlamı onların kalbine atması demektir. Bu kısımda zeki olan, Allah'ın kelimini derecelerini anlamıştır.

⁶⁵⁶ Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri (İ'câzu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân)*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002, 26-27; Krş. Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 284.

⁶⁵⁷ Misal âlemi beştir:

A) Gayb-ı mutlak.

B) Hazret-i Ukûl.

C) Hazret-i Ervâh.

D) Hazret-i Misal (buna Misal ve Hayal Âlemi de denir).

E) Hazret-i His. Varlıkların suretlerinin ve örneklerinin bulunduğu bu misal âlemi gerçek âlemdir. Bu suretlere suver-i misaliyye de denir. Hissi ve maddi suretler bu suretlerin gölgeleridir. Salt ruhlar âlemi ile madde âlem arasındaki ara âlemdir. Misal âlemindeki suretler kesif (yoğun) ve latif olmalarına göre farklılıklar gösterir. Salt ruhani ve latif olan alana mutlak misal, maddi ve kesif olan alana mufassal misal âlemi denir. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 336-337;216-217.

⁶⁵⁸ Bakara, 2/30.

Çünkü Allah, bir derecede konuşan kişinin kendisiyken başka bir derecede nefsi kelam da olduğu gibi onunla kaim olan bir anlamdır. Allah'ın kelamı bir yerde harflerden oluşmakta iken başka bir yerde misal ve duyusal âlemde olduğu gibi tabir edilen bir kelamdır.⁶⁵⁹ Câmî başka bir yerde bu mealde şöyle demektedir.

یابد از بانگم کلام حق ظهور خواه فرقان خواه انجیل خواه زبور

*Benim haykırışından Allah'ın kelamı ortaya çıkar. Bazen Kur'an bazen Zebûr bazen İncil olur.*⁶⁶⁰

Enbiya, evliya, selef ve muhakkikler göre Allah'ın kelamı ezeli ebedidir. Tabi varlıksal ya da sanısal bir uzamasından bahsetmiyoruz. Kast edilen ne bir başlangıcın ne de bir sonucun varlığıdır. Çünkü onda geçmiş ve gelecek diye bir şey yoktur. Aksine O'nun kelamı birdir. Ezel ve ebed onda mündemiçtir ve mündemiç olan varlığın kendisidir. Adı da “dehr”dir. Onun nefsi kelamında harfleri, bir anlamın öncelik-sonralık, özne-yüklem, emir-nehiy, geçmiş-gelecek, gibi insanoğlu için geçerli olan kavramları tasavvur etmek yoktur. Eşsiz bir kelam ile konuşmaktadır. Bütün semavi kitaplar ve bütün varlıklarla konuşması tek basit bir hakikattir. Tenezzülatı çok ve farklıdır. Arapça, İbranice, Süryanice, her kavmin diline göre, emir, nehiy, deyim, kıssa, hikâye, geçmiş, gelecek olarak açığa çıkıp inmektedir. Hepsi bir harftir ve ibareler değişik-
tir.⁶⁶¹

Özetle Molla Câmî'ye göre Kelamullah olan Kur'an, kelam-ı ilahi olduğundan kul sözünden ayrıdır. Mu'tezile mezhebinde olanlar gibi haktan ayrılmamalı. Allah'ın kelamını ezeli ve ebedi bilinmeli. Kesinlikle mahlûk ve hadis değildir. İnce şeyleri idrak eden akl-ı selim, o harf ve ses, kelam-ı kadîme elbise gibi olduğunu bilir. Okuma esnasında sonradan olan harf ve ses bir iki an bile sabit olmadığından yani anbean değiştiğinden kelam-ı ilahi gibi kadîm değildir. Bir şahsın daima elbisesini değiştirmesi

⁶⁵⁹ Câmî, *Kitâbu 'd-Durratu'l-Fâhira*, 284-286.

⁶⁶⁰ Câmî, *Ney'in Feryadı (Nay- Nâme)*, Çev. Hoca Neş'et Efendi, Haz. Üzeyir Aslan, Sufi Kitap, 1. Baskı, İstanbul, 2007, 44.

⁶⁶¹ Câmî, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, 421.

elbise sahibine zarar vermediği gibi söz konusu harf ve sesler kelam-ı ilahinin kadîmlîğine zarar vermemektir.⁶⁶²

2.2.3.4. Semi ve Basar

Kur'an'da semî' kelimesi tek başına fazla kullanılmamıştır. Çoğu zaman alîm⁶⁶³ kelimesi ile beraber zikredilmiştir. Alîm'den sonra en fazla basîr⁶⁶⁴ kelimesiyle beraber zikredildiği görülür. Bazen de tek başına kullanıldığı olmuştur.⁶⁶⁵ Tek başına kullanıldığı zaman da konu ve muhataplara göre bazen taalluk ettiği nesnelere önce,⁶⁶⁶ bazen de onlardan sonra kullanılmıştır.⁶⁶⁷ Kur'an'da semi kelimesi Alîm sıfatıyla beraber kullanıldığı için ondan farklı olduğuna dikkat çekmiş, O'nun işitmesi baştaki kulaktan olmadığı gibi görmesi de göze bağlı olmadığını ifade etmektedir. Aynı şekilde Allah'ın, uzaktan olsun, yakından olsun tümünü işittiğini, aydınlık olsun, karanlık olsun hepsini gördüğünü⁶⁶⁸ söylemektedir. Câmî semi ve basar sıfatında kelamcı ve filozoflardan farklı olarak Allah'ın bütün mümkün varlıkların halini yoklukta iken gördüğünü ve onların fazlasını eksikliğini bildiğini, arzu ve isteklerinden her ne meydana gelirse onları sail ve talibin lisanından birer birer duyduğunu⁶⁶⁹ ifade etmektedir. Bu tutum daha sonra kader ve kaza meselesinde geleceği gibi onun istidâtla alakalı düşüncesiyle uyuşmaktadır.

2.2.3.5. İrâde

Ot ve bitki için dolaşmak, gezinmek, bir şeyi aramak, bir şeye ikna etmek, yaklaşmak, muhatap olmak anlamına gelen ڤو kökünden türetilen irâde, istek, talep, arzu

⁶⁶² Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 177; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 34; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 65-66; Câmî, *İtikadnâme*, 27.

⁶⁶³ Bakara, 2/127, 137, 181, 224, 227, 244, 256; Âl-i İmrân, 3/34, 35, 121; Mâide, 5/76; En'âm, 6/13, 115; A'râf, 7/200; Enfâl, 8/17, 42, 53, 61; Tevbe, 9/98, 103; Yûnus, 10/65; Yûsuf, 12/34; Enbiyâ, 21/4; Nûr, 24/21, 60; Şuarâ, 26/220; Ankebût, 29/5, 60; Fussilet, 41/36; Duhân, 44/6; Hucurât, 49/1; Nisâ, 4/148.

⁶⁶⁴ Bkz. Şûrâ, 42/11; İsrâ, 17/1; Hacc, 22/61, 75; Lokmân, 31/28; Ğâfir, 40/20, 56; Mücadele, 58/1; Nisâ, 4/58, 134; İnsan, 76/2.

⁶⁶⁵ Âl-i İmrân, 3/35; İbrahim, 14/39; Sebe, 34/50.

⁶⁶⁶ Bakara, 2/96.

⁶⁶⁷ Âl-i İmrân, 3/156; Mâide, 5/71; Enfâl, 8/39; Sebe', 34/11; Fussilet, 41/40; Hucurât, 49/18; Hadîd, 57/4; Mümtehine, 60/3; Teğâbun, 64/2; Âli İmrân, 3/15, 20; İsrâ, 17/1; Hacc, 22/61, 75; Lokman, 31/28; Mü'min, 40/20, 56; Şûrâ, 42/11; Mücadele, 58/1; En'âm, 6/50; Ra'd, 13/16; Fâtır, 35/19; Mü'min, 40/58; Mü'min, 40/44. Bakara, 2/110, 233, 237, 224, 227, 244, 256.

⁶⁶⁸ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 171; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 34; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 43; Câmî, *İtikadnâme*, 14.

⁶⁶⁹ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 171.

ve emir anlamlarına gelmektedir.⁶⁷⁰ Terim olarak ise bir zorunluluk olmaksızın yapılması ve yapılmaması olanaklı olan iki durumdan birini yeğleme anlamına gelmektedir.⁶⁷¹ Kur'an'da mülkünü dilediğine vermesi dilediğinden alması⁶⁷² ve dilediği şekilde hükmetmesi⁶⁷³ gibi ifade etmesinden O'nun irâde sahibi olduğu anlaşılmaktadır.

İrâde aslında sadece yok olana taalluk eder. Çünkü bu sıfat bir şeyin meydana gelmesi için onu seçer.⁶⁷⁴ Nitekim Allah “*Allah bir şey dilediği vakit ona “ol” der ve o da oluverir*”⁶⁷⁵ buyurmaktadır. Bunun iki türü vardır: Kevnî irâde ve şer'î irâde. Kevnî irâde, meşiet anlamındadır. Burada murat edilenin vuku bulması lazımdır. Şeri irâde ise muhabbet anlamındadır ve bu anlamda muradın vuku bulması şart değildir.⁶⁷⁶

Eş'arî kelamcılarının önemli simalarından olan Bakıllânî, irâdenin varlığına aklî delil olarak, kâinattaki varlıkların belli bir ardışık üzerine yaratılmasını gösterir. Yani onlar arasında öncelik ve sonralık oluşunu gösterir. Hatta Allah'ın rızası ve gazabı da irâdenin birer tezahür biçimleri olarak görür.⁶⁷⁷ Mollâ Câmî, *İtikâdnâme* adlı risalesinde Allah'ın ilim sıfatından sonra irâde ve meşiet sıfatlarına sahip olduğunu ve bu irâdenin ezeli ve ebedi olduğunu eksiklik kabul etmediğinden⁶⁷⁸ bahseder. Evrende sürekli meydana gelen eylemlerin ister insanların fiilleri gibi irâde sonucu olsun yani istek neticesi olsun, ister ağacın meyletmesi gibi doğal yani irade dışı olsun tüm bunlar, irade sahibi olan Allah'ın meşiet ve irâdesi ile hikmete binaen meydan gelir.⁶⁷⁹

Kimilerine göre irâde ve meşiet aynı anlamda⁶⁸⁰ olsa da Mollâ Câmî'ye göre farklıdır. Meşiet, ona göre hakikatine yönelmesidir. Bu şey isim, sıfat veya zât olabilir. İrâde, ilahi zâtın mümkün her iki durumundan (olabilirliği ve olmaması) birine taalluk etmesidir. İrâde mâhiyete taalluk ettiğinde bazen onun var olması yönünde tercih edilir. Bazen de onun yokluğu yönünde tercih edilir. Meşiet işte böyle değildir. Çünkü

⁶⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1771-1772; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 348

⁶⁷¹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 158.

⁶⁷² Âl-i İmrân, 3/26.

⁶⁷³ Mâide, 5/1.

⁶⁷⁴ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 6.

⁶⁷⁵ Yasin, 36/82.

⁶⁷⁶ Ebu Abdullah Amir Abdullah Fâlih, *Mu'cem-u Elfâzu'l-Akîde*, Tkd. Abdullah b. Abdurrahman b. Cibrîn, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad, 1997, 29.

⁶⁷⁷ Bakıllânî, Kadı Ebubekir Muhammed b. et-Tayyib, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, Thk. İmadu'd-din Ahmed Haydar, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1987, 47.

⁶⁷⁸ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 171.

⁶⁷⁹ A.y.

⁶⁸⁰ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 158.

meşietin taalluk ettiği şey, iki taraftan biri tercih edilmeksizin doğrudan mâhiyetin kendisidir. Buna binaen ilahi zât irâde sıfatına yönelip mümkün varlığın her iki şekline (olması veya olmaması) muktezası gereği taalluk ettiğinde bu yönelmeye irâdenin meşieti denilmesi normaldir. İşte zikrettiğimiz meşietin irâdeden özsel olarak önce gelmesi ve meşietin aksine irâdenin kendisine taalluk ettiği şeyin muhtelif olabilmesi ikisi arasındaki farktır. Yalnız gaybî ve zâtî kimliklerine nispetlerinin bir olmaları açısından bakılırsa ikisi de aynıdır.⁶⁸¹

Başka bir yerde Mollâ Câmî meşieti şöyle tanımlamaktadır:

Ezeli meşiet, Allah'ın var olan seçimidir. Tabi bu seçim, yarattıklar için mevcut olan iki mümkün şey arasında birini daha fazla yarar sağlaması nedeniyle onu tercih etmekle sonuçlanan bir tereddüt gibi düşünülmemelidir. Çünkü Allah katında herhangi bir tereddüttün veya iki farklı hükmün olması gibi bir durumun olmadığından aksine sadece O'nda bilinenin ve irâde edilenin dışında herhangi bir seçeneğin olmaması nedeniyle bu türden ikircikliği işmam eden seçim, Allah için düşünülemez.⁶⁸² Mollâ Câmî “Bu durumda “Allah dilerse âlemi yaratır dilemezse yaratmaz” sözü nasıl doğru bir söz olabilir?” şeklinde gelebilecek itiraza şöyle cevap vermektedir: Şartın doğruluğu birinci öncülün doğruluğunu gerektirmiyor veya onun mümkün olduğunu göstermiyor. Çünkü bu sözde geçen “dilemezse” sözü doğru değildir. Hatta mümkün bile değildir.⁶⁸³

Câmî, *buna mukabil desen Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin? İsteseydi onu sabit kılardı,*⁶⁸⁴ mealindeki ayetten anlaşılan Allah dilemeseydi âlem var olmazdı, bu durumda O'nun dilememesi ile âlemin var olmaması mümkündür, biçiminde gelen ikinci itiraza da iki cevapla yanıt verir: Birincisi: Zayıf akılların zannettikleri “zorunluluğu” ortadan kaldırmak için olabilir. İkincisi: Burada Allah zâtının ahadiyet sıfatını dikkate alarak kendisinin âlemden müstağni kılmış olabilir. Çünkü bu boyutla değerlendirildiğinde gerçekten de O'nun bir meşiete sahip olduğu çıkarsama-

⁶⁸¹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 392-393, 451-452.

⁶⁸² Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 49-50.

⁶⁸³ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 50.

⁶⁸⁴ Furkan, 25/45.

sında bulunmak mümkündür. Dolayısıyla istemeseydi âlemi yaratmazdı sonucuna varılabilir. Ama Allah'ın genel ilmine bakıldığında O'nun bir meşiete sahip olmadığını hatta bu meşietin imkânsız olduğu sonucuna varılır.⁶⁸⁵

Meşietin mümkün varlıklara taalluk etme meselesinde Mollâ Câmî, meşietin ilme tabi olduğunu, ilmin de a'yanaya tabi olduğunu çünkü ayanların istidâtlarına göre farklı olduğunu, bu a'yanların oldukları üzerine ilmin bunlara taalluk ettiğini belirtmektedir.⁶⁸⁶

Mollâ Câmî, İbn Arabî gibi isim vermeden Eş'arî mezhebine dolaylı bir biçimde atıfta bulunur: Bazı ehl-i nazar sahipleri mademki *Allah dilediğini yapar*, o zaman Allah'ın meşietini kendinde mümkün olan bütün varlıklara taalluk eder. Başka bir ifade ile Allah dilerse itaat eden bir kulunu cehenneme atabilir veya kâfir bir kulunu cennete koyabilir, şeklinde şeklinde bir yanlış sonuç çıkartmışlardır. O'nun hakkında hikmete zıt olan bir duruma cevaz vermişler. Oysa her ne kadar dilediğini yapsa da meşietini hikmetine binaen olduğu için varlıklara istidâtları dışında bir muamelede bulunmaz. Dolayısıyla ödüllendirme yerine cezalandırmadığı gibi cezalandırmanın olacağı yerde ödüllendirmez.⁶⁸⁷

Meşiet, hikmetten ayrı değildir. Allah'ın meşietini cezalandırılmanın gerektiği yerde ödüllendirmez veya ödüllendirmenin gerektiği yerde cezalandırmaz. Çünkü O'nun meşietini ezelden zâtın, şuûnların ve asli nispetlerin gerektirdiği dışında a'yân-ı sabiteye taalluk etmez. A'yân-ı sabite varlığa geldikten sonra bu varlıkların küllî istidâtları ve cüzi kabiliyetleri dışında meşiet onların varlıklarına ve hallerine taalluk etmez. Burada Mollâ Câmî'nin Mu'tezile ile aynı görüşü paylaştığını görüyoruz. Çünkü onlar da beş temel esaslarından biri olan “adalet” prensibine binaen Allah'ın kâfiri cehenneme mümini de cennete koyacağını söylerler. Çünkü onlara göre Allah'ın bütün eylemleri güzeldir. O hiçbir zaman çirkin bir şeyi yapmaz. Kendisine vacip olan bir şeyden de vazgeçmez. O söylediğinde yalan söylemez. Verdiği hükmünde zulüm

⁶⁸⁵ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 50.

⁶⁸⁶ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 170.

⁶⁸⁷ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 115.

etmez. Müşriklerin çocuklarını babalarının yaptıkları günahlar sebebiyle cezalandırmaz. Yalancı peygamberlere mucize vermez. İnsanların güç yetiremeyeceği şeylere zorlamaz.⁶⁸⁸

İlahi ihtiyar, insanlarca bilinen cebir ve seçim arasında bir şeydir. Onun malumatları da varlıkları takdir edilsin veya edilmesin ilminde ezeli ve ebedi olarak sıralı olarak tertip edilmiştir. Her ne kadar birçok kişi bunu bilmesede ondan daha mükemmel yoktur. İki şeyden birinin meydan geliyor olması sadece ikisinin de var olabileceği sanısında bulunan için oluşmuş bir yanılısamadır. Çünkü haddi zâtında O'nda vuku bulan vaciptir, meydan gelmeyen de olanaksızdır.⁶⁸⁹

İrâde sıfatı filozoflar, mutasavvıflar ve kelamcılar arasında çok ciddi anlamda tartışılmıştır. Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre hakiki sıfatlarda olduğu irâde sıfatı da Allah'ın zâtına kaim kadîm bir sıfattır.⁶⁹⁰

Filozoflar, İrâde sıfatını diğer sıfatlar gibi zâttan farklı değil zâtın aynısı olarak görürler ve onu en mükemmel nizamı bilme olarak tanımlayıp inayet olarak adlandırırlar. Nitekim İbn Sînâ diyor ki: “İnaye”, Allah'ın ilminin bütün âlemi kuşatmasıdır. Bütün kâinatın en güzel şekilde olabilmesi gerekli olan şeyleri de kuşatmasıdır. Dolayısıyla Allah'ın bütün varlık tertibinin en güzel şekilde olabilmesi için onların nasıllığını bilmesi, O'nda herhangi bir talep ve kasıt olmaksızın “hayır ve cömertliğin” bütün varlığı feyiz etmesinin kaynağıdır.⁶⁹¹

Mollâ Câmî, *ed-Durratu'l-Fâhira* adlı eserinde Allah'ın zâtını, sıfatlarını, sıfatlardan kelam, kudret ve ilim sıfatlarını işlerken yaptığı gibi irâde sıfatında da ilk önce kelamcıların görüşüne yer verir. Sonra filozofların görüşüne yer verir. Daha sonra bu iki görüşü karşılaştırır. En sonda benimsediği mutasavvıfların görüşünü onlardan daha doğru olduğunu ispatlamaya çalışır. İlk iki görüşünü karşılaştırmasını şöyle yapar:

Biz kendimizden biliriz ki; bizde sadece ilmin olması, bir eylemin bizden vuku bulması için yeterli değildir. İlmin dışında maslahat gibi anlamları olan ve ilme tabi

⁶⁸⁸ Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 133.

⁶⁸⁹ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 74.

⁶⁹⁰ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 272; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, IV, 128.

⁶⁹¹ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 272. Krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, III, 298-299; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, Thk. Abdurrahman Berevî, Dâru'l-İslâmiyye, Beyrut, Tsz. 51-52.

nefsani bir halin olduğunu fark ederiz. Sonra bu hal sinir ve kaslarda yayılan güçle organları hareket ettirmeye ihtiyaç duyarız. İşte bizim zâtımız o faildir. Kaslardaki güç de kudrettir. Bu şeyin eksikliği güç yetirilen hakkında bilgi sahibi olmamasıdır. Faydanın bilinmesi gâyeyi bilmektir. “meyelan” olarak adlandırılan nefsanî hal, gâyenin tanınmasına dönük oluşan şevke tabidir. Tüm bunlar birbirinden farklı şeylerdir ve bir olayın meydana gelmesinde hepsinin tesiri vardır. Allah’ın eylemlerinde herhangi bir amacın olmadığını savunan kelimacılar, Allah’a bir zâtın ve bu zâta zâid kudret, ilim ve irâde sıfatını isnat ederler. Bir şeyin yaratılması için tüm bu sıfatların etkili olduğunu savunurlar. Ama maslahatı bilmeyi bundan hâriç tutarlar. Çünkü onlara göre maslahatı bilme gâyesel illet değil sadece bir amaçtır.⁶⁹² Başka bir ifade ile onlara göre Allah’ın yaptıkları elbette hikmetsiz değildir ama bu hikmet vardır diye yapmaz. O’nun eylemleri herhangi bir neden olmaksızın gerçekleşir. Kimse O’na bir eylemi dayatmaz, ayrıca bir şey güzel olduğu için de onun tarafından yapılmış değildir. O yaptığı için güzeldir. Kısacası güzellik ve çirkinlik göreceli olduğundan Allah’ın bir şeyi yaparken onu güzelliğinden/iyi oluşundan ötürü yapmıyordur. O mülkünde fail-i muhtardır (özgür bir yaratıcıdır.) dilediği şekilde dilediği zaman ve mekânda onu gerçekleştirir. Onun için de Allah itaat edeni cehenneme koyabilir, inkâr edeni de cennete koyabilir. Biz yaptıklarımızdan sorumluyuz, O yaptıklarından sorumlu değildir. Müminleri cennete koyması da bir zorunluluktan değil lütfundandır.⁶⁹³

Buna karşılık filozoflar Allah için bir zâtın ve varlıkları bilmek olan bir ilmin var olduğunu düşünürler ve bu iki şeyin yaratmak için yeterli olduğu kanaatindedir. Çünkü onlara göre bu ilim kudretin ve irâdenin aynısıdır. İnsanda olduğu gibi Allah’ta nefsanî bir meyil yoktur. Bizdeki zât ve sıfatla meydana gelen olaylar O’nda sadece zât ile meydana gelirler. İşte zât ile sıfatın birleşmiş anlamı budur. O’ndan bir eylemin meydana gelmesi ne bizdeki gibi meydana gelir ne de ateş ve güneşten sudûr ettiği gibi olur. Çünkü ateş ve güneş kendilerinden meydana gelen eylemlerin farkında değildirler.⁶⁹⁴ Câmî, mütekellim ve filozofların düşüncelerini karşılaştırdıktan sonra kendisi-

⁶⁹² Câmî, *ed-Dürretu'l-Fâhire*, 29,30; Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 115-117. ayrıca Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyat*, 383; Tûsî, *Ecvibetu'l-Mesâili'n-Nusayriyye*, 101.

⁶⁹³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I, 544-580; II, 270-274; Teftâzânî *Şerhu'l-Mekâsîd*, IV, 296-303.

⁶⁹⁴ Câmî, *ed-Dürretu'l-Fâhire*, 29, 30; Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 115-117. ayrıca Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyat*, 383.

nin benimsediği ve muhakkik olarak nitelediği mutasavvıfların görüşleri ile irâde hakkındaki düşüncesini ortaya koyar: Muhakkik mutasavvıflar, bu sıfatın var olduğunu ama bu sıfatın kelamcıların düşündüğü gibi zâtan harici olarak fazla oluşunu değil, belki zihinsel olarak fazla olduğunu söylerler. Sıfatları kabul etmekle filozoflardan ayrılırken, kelamcılardan ise zâtına zâid bir sıfatın olmadığını söyleyerek ayrılırlar.⁶⁹⁵ Allah'ın irâdesi olmasa dünyada kimseye ne bir zararın ne de bir faydanın olmayacağını bize öğütleyen Hz. Peygamber'in hadisinden⁶⁹⁶ iktibas eden Câmî, bu hadis çerçevesinde Allah'ın irâdesi olmayınca bir dikenin parmağa batmayacağını, meşieti bulunmayınca bir yaprağın kopamayacağını⁶⁹⁷ ifade eder. Buna şu örneği verir: Bütün dünya halkı, bir araya gelip dünyadan kıl ucu kadar bir şeyi eksiltmek istemeleri halinde hakkın irâdesi olmaksızın bir kıl ucunu eksiltmeleri mümkün değildir. Aynı şekilde bütün âlem, dünyaya bir zerre eklemek isteseler Hakkın irâdesi olmayınca âlemin arzusu fayda vermez, eklemeye muktedir olamazlar.⁶⁹⁸

Sonuç olarak İrâde sıfatında İslam düşüncesinde üç temel ekolün düşüncesi aşağıdaki verilen tablodaki gibi olmaktadır.

Kelamcılara Göre	Filozoflara Göre	Mutasavvıflara Göre
Allah irâde sıfatına sahiptir. Bu sıfat zâtına zâid kadîm bir sıfattır. İrâde sıfat ilim dışında başka bir sıfattır. Yaratılanların varlık bulması için zât ve ilim dışında irâde de gereklidir.	Allah'ın irâde sıfatı vardır. -irâde, en mükemmel düzenin bilgisidir. Buna inayet de denir. Zâtın bir eyleme meyletmesi onu kast etmesi imkânsızdır. Bu nedenle irâde sıfatı aslında ilim sıfatıdır. Yaratılanların gerçekleşmesi için zât ve ilim yeterlidir.	Allah'ın zâta zâid bir sıfatı vardır ancak bu sıfat itibirîdir. Diğer sıfatlarda olduğu gibi dışsal değildir. İrâde sıfatı, ilimden farklıdır.

⁶⁹⁵ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 273-274; Abdullah b. Osman Mestçizade, *el-Mesâlikü fi'l-Hilâfiyyât Beyne'l-Mutekellimîn ve'l-Hukema*, Thk. Seyyid Bağçuvan, Sâdir, Beyrut, 2007, 53, 54.

⁶⁹⁶ Ebu İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ, *Sünen-i Tirmizî*, 38/59 (Hds. No: 2516).

⁶⁹⁷ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 171.

⁶⁹⁸ A.y.

2.2.3.6. Kudret

Birbiriyle bağlantılı olan Allah'ın sıfatlarından özellikle irâde ve kudret sıfatı arasındaki bağlantı görme ve duyma sıfatlarından daha fazla olduğu söylenebilir. Bunun için olsa gerektir ki Allah, çoğu zaman bu iki sıfatı beraber⁶⁹⁹ kullanmıştır.

Bir işe gücü yetmek; bir işi planlı ve ölçülü bir şekilde yapmak⁷⁰⁰ anlamına gelen kudret sıfatının terimsel anlamı; dilediğini eksigi ve fazla olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak demektir.⁷⁰¹

Câmî ise kudret sıfatını şöyle tanımlamaktadır: Allah'ın kudret sahibi oluşunun anlamı şudur: Var edilebilecek şeyleri var etmede gücü yetendir. Gücü yettiği hiçbir şey zâtı gereği Allah'a zorunlu değildir. O gücü yettiği varlıkları var etmede özgürdür. Ancak onun seçimi biz insanların seçimi gibi değildir. Çünkü bizim seçimimiz, tereddütte kaldığımız iki şey arasında birini daha fazla faydası veya en azından daha fazla beklentisi ile seçiyoruz. Böylesi bir düşünce Allah için imkânsızdır. Çünkü zâtında ve sıfatında bir olduğu gibi onun varlıkları ve kendi nefsini bilmesi de birdir. Onda asla tereddüt olmaz. İki farklı hükmün olması da mümkün değildir. Hatta O'nda bilinen ve murat edilenin dışında meydana gelmesi bile mümkün değildir. O'na "kadir" denmesinin sebebi, çünkü onun eyleminin ilmi, irâdesi ve gücü ölçüsünde meydana geleceği umulur.⁷⁰²

Mollâ Câmî, bu sıfatı da kelimciler, filozoflar ve mutasavvıfların görüşleri ile karşılaştırmaktadır. Her zaman yaptığı gibi yine mutasavvıfları haklı görmektedir. Haklı görmekle kalmaz onların öne sürdükleri düşüncenin kelamcı ve filozofların öne sürdükleri düşüncelerden daha doğru olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre bütün kelim ekolleri Allah'ın kadir olduğunu savunmaktadırlar. Yani âlemi yaratabilme ve yaratmama gücüne sahiptir. Bu iki durumdan hiç biri zâtından ayrılması imkânsız olacak şekilde zâtına lazım değildir.⁷⁰³

Filozoflara göre ise Allah'ın âlemi mevcut durumdaki şekilde yaratması zâtının gereklerindedir. Zâtının ondan arınması mümkün değildir. Çünkü onlara göre öyle

⁶⁹⁹ Nûr, 24/45.

⁷⁰⁰ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 190; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Sadır, Beyrut, 1981, IV, 35-45.

⁷⁰¹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 190.

⁷⁰² Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 73-74.

⁷⁰³ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 274. Krş. İcî, *el-Mevâkıf*, 281-283.

bir durumda O'nun için bir eksiklik olurdu ve bu nedenle bu anlamdaki kudret sıfatı yoktur, diyerek inkâr etmişlerdir. Bunun yerine iddia ettikleri tam kemal olan zorunluluğu koymuşlar.⁷⁰⁴

Allah'ın bir işi dilediğinde yapması, dilemediğinde yapmaması anlamında kadir oluşunda her iki grup da ittifak etmişlerdir.⁷⁰⁵ Yalnız filozoflar, taşma ve var olma olan fiilin meşietini kemal sıfatların zâtına gerekli olduğu gibi, zâtı için gerekli görmüşlerdir. Bu nedenle sıfatın zâtından ayrılması mümkün değildir.⁷⁰⁶

İki şey arasında kalıp bir maslahat için birini tercih etme durumunda olan insanların seçimindeki maksat ikisinin de yapılabilmesidir. Yalnız bu türden durumlar Allah için geçerli değildir. Çünkü O zâtında ve sıfatlarında birdir. İki farklı durum için tereddüt söz konusu değildir. İlahi ihtiyar, insanlar için geçerli kavramlar olan cebir ve seçim arasındadır.⁷⁰⁷

İki şeyden birini seçme önceliği tevehhüm ve tereddüt sahibi olan kişiler için geçerlidir. Nefsu'l emirde (aslında, özünde) vuku bulan vaciptir vuku bulmayan ise mümtenidir. Dolayısıyla “Allah dilerse yapar dilemezse yapmaz” önermesinde geçen birinci şartlı önermenin mukaddimesinin (yani dilerse) doğruluğu zorunludur. İkinci şartlı önermenin mukaddimesinin (dilemezse sözü) doğruluğu mümteni'dir. Bu durumda her iki şartlı önerme Allah için doğrudur,⁷⁰⁸ demektir. Mollâ Câmî filozofların kullandığı bu mantık delilini birkaç yerde daha kullanır. Örneğin *Şerhu'l-Fusûs* adlı eserinde şöyle demektir:

Ezeli meşiet, Allah için sabit olan seçimidir. Yalnız bu seçim, yarattıklar için geçerli olan seçim gibi düşünülmemelidir. Çünkü yarattıkların seçimi, iki mümkün varlıklar arasında tereddüttün yaşanması sonucu bir tarafın daha faydalı oluşundan ötürü seçilmesidir. Ama Allah'ın tereddütü olmamasından ötürü ve iki farklı hükmün bulunmamasında dolayı hatta kendisi tarafından bilinen ve murat edilen dışında başka bir seçeneğin olmayışı sebebiyle sadece onun tarafından var edilenin seçimi vardır. Bu

⁷⁰⁴ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 274. Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyat*, 367;

⁷⁰⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyat*, 170; Bakıllânî, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, 48-49.

⁷⁰⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyat*, 367; Câmî, *ed-Dürretu'l-Fâhire*, 31.

⁷⁰⁷ Câmî, *ed-Dürretu'l-Fâhire*, 32.

⁷⁰⁸ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 274. Kast edilen şudur. Allah bir şeyi yaratmışsa onu dilemiştir. Yaratmamışsa onu dilememiştir, demektir.

durumda “Allah dilerse âlemi yaratır dilemezse yaratmaz,” sözüne ne denmeli? Şeklinde gelebilecek itiraza, sonuç cümlesinin doğru olması koşul cümlesinin doğruluğu gerektirmez dolayısıyla “Eğer dilemeseydi” cümlesi doğru değildir, hatta mümkün bile değildir,⁷⁰⁹ biçiminde yanıt vermektedir. Câmî, Ferğânî’ye dayanılarak “Görmez misin, Rabbin nasıl da gölgeyi uzâtmıştır?”⁷¹⁰ ayetinden sonra *Allah dilemeseydi onu durdurup uzâtmazdı. Buna binaen Allah, âlemin yaratılmasını dilemeseydi âlem açığa çıkmazdı. Dolayısıyla Allah’ın dilemeyip âlemi yaratmama seçeneği bulunmaktadır,* şeklinde yöneltilebilecek itiraza şöyle yanıt vermektedir: “Allah dilemeseydi kâinat olmazdı”, sözü doğrudur. Nitekim hadiste, “*Allah’ın istemediği bir şey meydana gelmez*”,⁷¹¹ geçmektedir. Yalnız, şartlı önermenin mukaddimesinin doğruluğu talinin de doğru olmasını veya olabirliğini gerektirmiyor. Dolayısıyla zorunlu yaratma kaidesine herhangi bir hâle getirmediği gibi zorunlu seçime nasıl bir zarar verebilirsin?⁷¹²

Câmî’ye göre netice olarak âlemin genel yaratılması için “*Allah dilemeyip âlem açığa çıkmayabilirdi*” sözü ya zayıf akılların bir zorunluluk varmış gibi düşüncelerini bertaraf etmek için söylenmiştir veya Allah, zâtî itibariyle âlemlere ihtiyacı olmamasına binaen söylenmiş bir sözdür. Bu durumda mutasavvıflar filozofların görüşü olan ikinci koşul önermenin öncülünde (dilerse yaratır dilemezse yaratmazdı.) ileri sürdükleri bu öncülün doğruluğunun imkânsızlığı hususunda hemfikirdirler. Buna karşılık ilmin zâttan ayrılmasının imkânsızlığı gibi ilme (mükemmel nizamı bilme) zâid olan irâdenin de ilimden ayrılması da imkânsızdır, düşüncesinde onlardan ayrılırlar.⁷¹³

Allah’ın kudretinin taalluk ettiği şeyler ikinci kısımdan olanlardır. Birinci ve üçüncü kısımdan olan şeylere ise Allah’ın kudreti taalluk etmez. Vucûdî olan şeylere gelince onlar varlıkları Allah’ın bilgisinden somut/dışsal varlığa geçen şeylerdir. Dışsal/dışsal varlıklar ise Allah’ın kudretinin onları bilgiden çıkartıp somut varlığa getirmesi ile onlara taalluk etmiştir. Bu kudret dışında başka bir kudret onlara taalluk edemez. Çünkü var olan bir şeyi var etmek anlamsız ve imkânsızdır. Şayet onlara taalluk

⁷⁰⁹ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 50.

⁷¹⁰ Furkan, 25/ 45.

⁷¹¹ Bu hadis kabul edilmiştir. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Netâicu’l-Efkâr fî Tahrîc-i Ahâdîsi’l-Ezkâr*, Thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi, İbn Kesir, 2. Baskı, Şam-Beyrut, 2008, II, 396.

⁷¹² Câmî, *Kitâbu’d-Durratu’l-Fâhira*, 275-276. Bkz. Şeyh Sadeddin b. Muhammed b. Ahmed el-Ferğânî, *Muntehe’l-Medârik fî Şerh-i Tâiyet-i İbn-i Fârid*, el-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrut, 2007, I, 73.

⁷¹³ Câmî, *Kitâbu’d-Durratu’l-Fâhira*, 276.

eden bir kudret varsa da o mutlaka var etme ve yok etme cihetiyledir. Nitekim muhakik mutasavvıfların ifade ettikleri gibi yaratma süreklidir. Buna binaen Allah'ın zâtı, sıfatları, mümteni varlıklar ve mümkün varlıklar kudretin onlara taalluk etmesi cihetiyle aklen “*Allah her şeye kadirdir,*”⁷¹⁴ kaidesinin dışındadır.⁷¹⁵

Sonuç olarak Mollâ Câmî'ye göre kudret, kelamcıların dediği gibi irâde sıfatına tesir eden güç⁷¹⁶ olduğu gibi ilme tabi olan irâdeye tabidir.⁷¹⁷ Başka bir ifade ile irâde sıfatından sonra hakkın mükemmel kudreti dilediğini yapabilmektedir ve bu kudret bütün dilenen şeyleri kapsamaktadır. Bütün işlerde ve hallerde o kudret, alet vasıtası olmaksızın etkilemektedir. Bu kudret sadece var olanlarla sınırlı değildir. Var olmayanı da kapsamaktadır. Çünkü o kudretin eseri yokluğa erişince yokluk, varlık sahasına çıkmaktadır.⁷¹⁸

Kelamcılara Göre	Filozoflara Göre	Mutasavvıflara Göre
<p>Allah'ın zâtına zâid bir kudret sıfatı vardır. Bu sıfatın gereği bir eylemi dilerse yapar dilemezse yapmaz.</p> <p>Allah, bu âlemi belli bir zaman diliminde yaratmıştır. Dilemeseydi yaratmazdı.</p> <p>Zâtına hiçbir şey zorunlu değildir.</p> <p>Kadim bir eser söz konusu değildir.</p> <p>Âlem yaratılmadan önce bir yokluk zamanı vardı.</p>	<p>Allah, diğer sıfatlarda olduğu gibi bu sıfata sahiptir ancak bu sıfat da zâta zâid değildir. Allah'ın, âlemi yaratması onun zâtı gereğidir. Bu gereklilik zâtından ayrılmaz. Kelamcıların dediği anlamda bir kudret sıfatı yoktur. Çünkü bu bir eksikliklerdir.</p> <p>Allah'ın âlemi yaratması bir zorunluluktur.</p> <p>Meşiet; zâta gerekli olan feyiz ve taşmadır.</p>	<p>Allah, itibari olarak kudret sıfatına sahiptir. Aynı zamanda bir ihtiyara da sahiptir ancak bu ihtiyar insanların sahip olduğu gibi bir tereddüt değildir.</p> <p>-Bu ihtiyar ne insanlardaki gibi iki durum arasında kalmaz ne de mümkün varlıklardaki gibi bir zorunluluktur. İkisi arası bir konumdur.</p> <p>-Kadim bir eseri özgür bir yaratıcıya isnat edilebilir. İki düşünce arasında sentez yaparlar.</p> <p>-Parmaktaki yüzüğün elin hareket etmesi ile hareket ettiği gibi zamansal olarak bir diğerinden önce gelse</p>

⁷¹⁴ Bakara, 2/259.

⁷¹⁵ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 73; Krş. Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 42.

⁷¹⁶ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 74.

⁷¹⁷ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 37-38.

⁷¹⁸ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 171; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 17; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 42; Câmî, *İtikadnâme*, 13.

		de hareket etmede ikisi beraber hareket ederler. -İcadî bir kasıt vardır.
--	--	--

2.2.4. SELBİ (TENZİHİ) SIFATLAR

Selbi sıfatların kökenini araştırdığımızda aslında ilk çağ filozoflarına kadar gitmektedir. Nitekim Elea okulunun kurucusu ve önemli simalarından biri olan Xenofanes'e (M.Ö. 480) göre hakiki tanrı Yunanlıların düşündüğü gibi yarı insan yarı tanrı şeklinde değildir. Çünkü insanlar kendi vasıflarını tanrıya atfetmişler ve kendileri gibi düşünmüşlerdir. Bu durumda eğer öküzler, aslanlar ve atlarında elinde kalem olsaydı ve onlara tanrıların çizmelerini isteseydik şüphesiz onlar da tanrıların at, aslan, balık veya öküz şeklinde çizeceklerdi. Öyleyse tanrı bütün kâinatın ötesinde, bize benzemeyen ve bizim yapımızda olmayan bir varlıktır. Bizim gibi düşünmeyen tek tanrıyı idrak etmek aklımız muktedir değildir. Şayet tesadüfi olarak akıl, tanrının zâtının vasfedip açıklasa ve bu yaptığı nitelermelerde doğru olsa bile O'nun hakikatini idrak etmesi mümkün değildir.⁷¹⁹

Selbi sıfatlar konusunda çok ileri giden Yeni Eflatunculara göre Allah ile yaratılmış mahlûkatlar arasında benzerlik olmaması nedeniyle O'nu negatif sıfatlarla nitelendirmemiz lazım. Bu anlamda O, madde olmadığı gibi hareket eden veya hareket etmeyen de değildir. O bir yer veya zaman içerisinde değildir. O'na herhangi bir sıfat izafe etmek de yanlıştır. Çünkü O'na bir sıfat nispet ettiğimizde yarattıkların sıfatlarına benzer bir nitelirmede bulunacağımızdan O'nu sınırlandırmış oluruz. Oysaki O sonu olmayan eksiksiz, kâmil, noksansız, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan ve bir başka varlığın yardımından müstağni bir varlıktır.⁷²⁰

Görüldüğü üzere Xenofanes'in tanrı hakkında öne sürdüğü düşünceler daha sonra öğrencisi Parmenides, Ortaçağa fikirleri ile damgasını vuran Aristoteles ve yeni Eflatunculuk üzerinde de etkili olmuştur.

⁷¹⁹ A.Baki Güçlü ve Bşk. Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat, Ankara, 2002, Ksenofanes Mad.; A. Nedim el-Cisr, *İlim-Felsefe- Kur'an Işığında İman*, kitapevi, Çev.Remzi Barışık, İstanbul, 2005,14.

⁷²⁰ Cisrî, *İlim-Felsefe- Kur'an Işığında İman*, 45.

Câmî'ye göre Allah'ın zâtı nitelik ve nicelikten beridir; herhangi bir gösterge-
den de münezze bir varlıktır. Yer ve zamandan alt ve üstten de beri mutlak birlik
varlıktır.⁷²¹ İlkin O vardı, kâinat yoktu, bütün kâinat varlığını ondan buldu. En sonra
yine O kalır ve kimse kalmaz. Onun hakikatini kimse bilmez. O zât ve sıfatlarında
bütün varlıklardan farklıdır. O'nun eşi ve benzeri yoktur.⁷²²

Selbi sıfatlar kıdem, beka, muhalefetün li'l-havâdis ve kıyam bi-nefsih gibi hu-
suslarda toplansa⁷²³ da aslında selbi sıfatlar da teşbihi sıfatlar gibi belli bir sayı sınır-
landırmak mümkün değildir. Nitekim Molla Câmî de bu sıfatları sınırlandırmamakta-
dır.

Molla Câmî'den anlaşıldığı kadar ilk önce sıfatların varlığı veya yokluğu Al-
lah'a bırakılmalı, çünkü bu hususta akıl bir şey yapamaz. Allah'ın cins ve türü olma-
dığından mantıkta geçerli olan ما هو (bu nedir?) sorusu gereksizdir. Başka bir ifadeyle
cins/tür ve faslı olmayan bir şeyi mantık açısından tanımlamak imkânsızdır. Öyleyse
zâtı hakkında prensip şu olmalı: İdrak ve aklın mefhumu olan her nitelik, Allah için
geçersizdir.⁷²⁴ Teşbih ve tenzihte onun söylediklerine bağlı kalınması gerektiğine şu
sözlerle dikkat çekmektedir.

هر چه خود را به آن کند توصیف ممکنش بر خلاف آن تعریف

وانچه خود را ازان کند تقدیس تو در اثبات آن ممکن تلبیس

Kendini her ne sıfatla nitelemişse ona aykırı bir şekilde tanımlamaya gitme

*Her ne sıfattan kendini takdis etmişse onu ispatlamaya çalışarak kafa karıştırma.*⁷²⁵

Yalnız her ikisinde de yani tenzih ve takdiste de mutedil olmak lazım çünkü
teşbihte aşırıya gitmek insanı teccime götürür. Tenzihte aşırıya gitmek ise insanı bütün

⁷²¹ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 4-5.

⁷²² Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 171; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 11; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 32; Câmî, *İtikadnâme*, 7.

⁷²³ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Lisanu'l-Kelam (Tarih Ekoller Problemler)*, Konya, 2001, 224;

⁷²⁴ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 4.

⁷²⁵ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 5-6.

sıfatları inkâr etmeye götürür.⁷²⁶ Teşbih ve tenzih dengesine önem atfetmek amacıyla bu konuda şöyle demektedir: *Ne tenzih ile sürekli meşgul ol. Çünkü sıfatları yok saymakla nitelenirsin Ne de teşbihle o kadar fazla meylet ki cisimce cihetin varlığını iddia edesin. Zâtı takdis, tenzih eden ne varsa ve teşbihin olmadığı hissi veren ne varsa dayandığı yer, zâtın sıfatların iktiza ettiği şeylerden temizlemektir.*⁷²⁷

Bu durumda tek taraflı bakmak olaya tek gözle bakmak olur. Tek gözle olayları değerlendirmek apaçık yanlış bir tutumdur. Öyleyse bu ikisini birleştirmek lazımdır. Nitekim Allah da bu ikisini kelime-i tevhitte birleştirmiştir şöyle ki; لا اله الا الله yani hiçbir ilah yoktur. Dediğimizde bir anlamda öncelikle bütün ilahların varlığını selp yani tenzih ediyoruz. لا اله الا الله deyince de subûti sıfatlara geçmiş oluyoruz.⁷²⁸ Kanaatimizce çok güzel bir şekilde tespit ettiği ve sürekli riayet ettiği teşbih ve tenzih mizânı, yerinde bir tespittir. Çünkü insan sürekli Allah, bu değildir şu değildir, bu özellik onda yoktur, şu özelliğe sahip değildir, dediği zaman insanın zihnine acaba Allah yoktur da bunu demekte zorlanıyor muyuz? vehmi gelmektedir. Aynı şekilde insanoğlu kendini fazla teşbihe kaptırdığında antropomorfizme kayması hatta tamamen putperestliğe gitmesi İslamî tabirle şirke düşmesi muhtemeldir.

Mollâ Câmî'ye göre kelime-i şehadet hem selbi hem subuti sıfatı içerdiğinden biz Müslümanların da bunu iyi anlaması lazım yani ne tenzihte boğulmak ne de ispatı çok ileri götürerek teşbihe düşmek lazımdır. Aksine Peygamberimizin de buyurduğu üzere "işlerin en hayırlısı vasat olanıdır." prensibinden hareketle Ehl-i Sünnet düşüncenin benimsediği yol olan ortanca yolu benimsemek gerekmektedir.⁷²⁹ Öyleyse biz sadece onun kendisi için söylediği sıfatları bilebiliriz. Kendisinin nitelediği biçimde kabul etmek lazım, çünkü kendisini kendisi dışında bilebilecek veya nitelendirecek kimse yoktur. Bu durumda Allah'ın kendisi hakkında ifade ettiği sıfatları inkâr etmek lazımdır. Aynı şekilde kendimiz gibi düşünüp onu sonlu varlıklar gibi de telakki

⁷²⁶ Nitekim Bektaşilere isnat edilen bir hikâyeye göre günün birinde bir Bektaşî camiye gider, bakar ki hoca vaaz eder, konusu Allah'ın selbi sıfatlarıdır. Hoca Allah'ı selbi sıfatlara göre anlatmaktadır: Allah, cisim değildir, cevher değildir, yere ve zamana bağlı değildir. Bizim gibi eli, ayağı, yüzü ve gözü yoktur. Allah, hiçbir şeye benzemez, ne yer ne içer ne de uyur. Doğmamıştır, doğurmamıştır... Bektaşî dayanamaz: Ya hoca! aslında Allah yoktur, diyeceksin ama dilin varmıyor, der.

⁷²⁷ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evrenç*, 5-6.

⁷²⁸ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evrenç*, 4, 22.

⁷²⁹ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evrenç*, 4.

etmemek gerekir. Bu ikisini sentezlemek lazımdır. Şöyle ki: Allah, cisim ve cismanî özelliklerden heyûlâ ve heyûlânî özelliklerden arınmıştır. Aynı şekilde yer, yön ve benzeri tanımlamalardan münezzehtir. O bize kendisini a'yânlar suretinde göstermek suretiyle sıfatlarını bize tanıtmıştır. Dolayısıyla varlıktaki bütün güzelliklerin ve iyiliklerin kaynağı O'dur. Eksikliklerin, çirkinliklerin ve kötülüklerin kaynağı ise mümkün varlıkların istidâtları ve kabiliyetleridir.⁷³⁰

2.2.5. HABERİ SIFATLAR

Molla Câmî müteşabih nassları ikiye ayırmaktadır. Önce ayetlere değinmektedir sonra da müteşabih ifadeleri içeren hadislere yer vermektedir. Onun zikrettiği ayetler şunlardır:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

*Hangi tarafa yönelirseniz Allah'ın yüzü o taraftadır.*⁷³¹

Mollâ Câmî, bu ayeti de vahdet-i vücûd perspektifinden izah etmektedir. Şöyle ki: Nereyi arzularsanız arzulayın istisnasız Allah'ın aynen orada tecelli ettiğini göreceksiniz. Onun güzelliğinin müşahede edilmesine hiçbir şey mani değildir.⁷³² Müteşabih ayetlerden bazıları şunlardır:

*Allah'ın eli onların eli üzerindedir.*⁷³³; *Gözümün önünde yetiştirilmen için...*⁷³⁴; *Allah yanında işlediğim kusurdan ötürü vay halime...*⁷³⁵; *Gökler onun sağ eliyle dürülmüştür.*⁷³⁶; *O gün yüzler gülüp parlayacaklar, Rablerine bakacaklar.*⁷³⁷; *Kullarım sana Beni sorarlarsa, bilsinler ki Ben, şüphesiz onlara yakınum.*⁷³⁸; *Rahman Arş üzerine istiva etti*⁷³⁹; *Allah: Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni*

⁷³⁰ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 4-6, 54-55.

⁷³¹ Bakara, 2/115.

⁷³² Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 53.

⁷³³ Fetih, 48/10.

⁷³⁴ Taha, 20/39.

⁷³⁵ Zümer, 39/56.

⁷³⁶ Zümer, 39/67.

⁷³⁷ Kıyamet, 75/22, 23.

⁷³⁸ Bakara, 2/186.

⁷³⁹ Taha, 20/5 Câmî, istiva ile ilgili İbn Malik'e nisbet edilen "istiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür, ona iman etmek vaciptir. Onun hakkında soru sormak bidattır." Sözü sadece teşbih kısmına karşılık geldiği için yetersiz bulur. Çünkü ona göre de teşbih ve tenzih beraber olmalıdır. Bkz. Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 438-439.

*meneden nedir? Böbürlendin mi, yoksa yücelerden misin? dedi.*⁷⁴⁰ Bu ayetlere paralel bazı müteşabih hadisler de bulunmaktadır. Onların en meşhurları şunlardır:

Ebu Zeri Giffârî şöyle dedi:

*Ey Allah'ın elçisi! Hiç Rabbini gördün mü? O da: O bir nurdur. O'nu gördüm.*⁷⁴¹; *Cebbar, ayağını cehennem üzerine koyar.*⁷⁴²; *Mümin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır.*⁷⁴³; *Avucunu iki dalımın arasına koydu.*⁷⁴⁴; *Mehtaplı gecede Ay'ı görür gibi rabbinizi göreceksiniz. Onu görmekte hiçbir engelle karşılaşmayacaksınız.*⁷⁴⁵; *Rabbimi pek güzel bir surette gördüm.*⁷⁴⁶; *Allah gecenin kalan üçte birinde sema kapılarını açar. Ellerini uzatarak şöyle buyurur: Benden bir istekte bulunan kul yok mu ki ona vereyim bu durum tanyeri ağarınca kadar devam eder.*⁷⁴⁷

Mollâ Câmî de yukarıda zikredilen müteşabih nasları (ayet ve hadisleri) yorumlamak gerektiği düşüncesindedir. Ama onun yorumlaması kelamcılarının yorumlamasından ziyade takipçisi olduğu İbn Arabî'nin yorumlama şekline yakındır. Ona göre aslında Allah, bunları söylerken bizim sahip olduğumuz sıfatlarla ifade etmektedir. Çünkü Allah bu sıfatlar sayesinde bizde tecelli olmaktadır. Tecellisi rıza ve gazap sahibi gibi niteliklerle belirtmektedir. Aslında tecelliler de celali veya cemali sıfatların tecellisi ile gerçekleşmektedir. Nitekim Allah, durumu iki eli⁷⁴⁸ ile ifade etmektedir.⁷⁴⁹ Allah insanda iki şekilde tecelli etmektedir. Hem dış varlıkta hem de iç varlıkta. İç varlıkta ahadiyet yönü ile tecelli eder, dış surette ise vahidiyet yönü ile yani birliğin değil de çokluğun sıfatı ile tecelli etmektedir. Bundan olsa gerektir ki Allah, bazen bizim iç niteliklerimizle kendini ifade eder, bazen de dış niteliklerimizle ifade eder.⁷⁵⁰

⁷⁴⁰ Sad, 38/75.

⁷⁴¹ Müslim, Kitabu'l-İman, 261/178.

⁷⁴² Buhari, Kitabu't-Tefsir, Bab.1. 4848.

⁷⁴³ Müsned-i Ahmed, 2/ h. No: 173.

⁷⁴⁴ Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, Sünen-i Tirmizi, Thk. İbrahim Atveavdu, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1975, Kitab-u Tefsiru'l-Kur'an, Bab:39, 3235.

⁷⁴⁵ Buhari Fadl-u Salati'l-Fecri, h. No: 573.

⁷⁴⁶ Sünen-i Tirmizi, Tefsiru'l-Kur'an, Bab: 39, 3234.

⁷⁴⁷ Nureddin Ali b. Ebubekir el-Heysemi, Thk. Husameddin el-Kudsî, *Kitabu'l-Edi'ye*, Babu Evkatu'l-İcabe, 17243.

⁷⁴⁸ Sad:75; Müsned-i Ahmed, 2/173.

⁷⁴⁹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 73.

⁷⁵⁰ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 76-77, 164-165.

Molla Câmî'nin yorumlama biçimlerinden son iki ayeti nasıl yorumladığına bakılsa yeterli olur: İstiva, itidal ve doğrulmadır. Nitekim ağaç istiva etti anlamına gelen *استوى العود* denilir. Sonra sağa sola iltifat etmeden hedefe kilitlenme anlamında kullanılmıştır. İşte bu anlamda ödünç alınıp bu gibi yerlerde kullanılmıştır. Bu durumda ayetin anlamı şöyledir: Allah, yeri yarattıktan sonra başka bir şeyle ilgilenmeden göğü yarattı. Arş, rahmani nefestir her şeyi kuşatmıştır. Çünkü Allah rahman ismi ile onları kuşatmıştır. Bunlar, cismi, cesedi ve ruhani suretler, ilahi isim olan anlamlar ile a'yân-ı sâbite denilen kevnî hakikatlerdir.⁷⁵¹ Bu düşünceyi şöyle izah etmek de mümkündür. Varlıkların içine melekût; dışına ise mülk denir. Bu kural, arş ile kevn için de uygulanabilir. Şöyle ki arş, zâhir, bâtın, evvel ve ahir isimlerinin karışımından oluşmaktadır. Arş, batın adı itibariyle melekût, kevn mülk olurken; zahir adıyla mülk, kevn melekût olmaktadır. Bu durumda arşa zahir gözüyle bakıldığında kendisi zarf kevn mazruf olurken batın adı penceresinden bakıldığında kendisi mazrufa kevn ise zarfa dönüşmektedir. Aynı şekilde evvel adı mülâhazasıyla *Allah'ın* *وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ* *arşı su üzerine idi*⁷⁵² ayeti kevnin başlangıcına işaret ederken “ahir” adı gözüyle bakıldığında *سَفْفُ الْجَنَّةِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ*⁷⁵³ (hadis-i şerifi, ise kevnin sonuna işaret etmektedir. Dolayısıyla arş denen şey öyle bir karışımdır ki, bu dört isim/sıfattan aldığı pay oranında kevn ve varlığın sağ-sol ve alt-üstünü çevrelemiştir.⁷⁵⁴

Bu âlemin zerrelere her bir zerreyi nurların nuru kavramış, onu kuşatmıştır. Ona üstün gelmiştir. Ona o kadar yakındır ki kendi varlığından daha da yakındır. Ama sarma ve kuşatma sadece ilimle değildir. Yapma ve var etme anlamına da gelmez. Bunu başka bir anlamda anlamalı çünkü söz ondan yana hiçbir kapı açamaz. Ancak hayal edilebilir. Hal böyle iken ondan tabir edip anlatmak cahillerin şenaatine sebep olur. Bunu da ancak müşahede, mukaşefe, nefsanî ve ruhani bir mücadele ile anlamak lazım, yoksa kelam yöntemi olan münazara ile varılmaz.⁷⁵⁵

Son ayetin yorumunu da şöyle yapar:

⁷⁵¹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 522.

⁷⁵² Hud,11/7.

⁷⁵³ Buhârî, Cihâd, 4/2790.

⁷⁵⁴ Said Nursi, *Mesnevî-i Nuriye*, Zehra, İstanbul, 2013, 116-117.

⁷⁵⁵ Câmî, *Nefahatu'l-üns min Hadarâti'l-Kudüs* (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) 109-110.

Allah iki şekilde varlıklarda tecelli etmiştir. Biri batını, diğeri zahiri. Kendini hem celal hem cemal olarak nitelendirmiştir. Bizi de iki karşılıklı sıfatlara sahip varlıklar olarak icat etmiştir. Bu iki sıfatı diğeri varlıklarda da yaratmıştır. Ama en belirgin bir şekilde bir arada topladığı varlık insandır. Çünkü insanda iki suret var edilmiştir. Hak sureti ve âlem sureti işte iki elden kast edilen Allah'ın bu iki suretinin tecellisidir. Yani alan ve yok eden sureti ile veren ve yaratan suretinin tecellisi. Bu özellik iki farklı sıfatının tecellisi şeytanda olmadığından Allah şeytana Hz. Âdem'e secde etmesini emretmiştir. Aynı şekilde *Onun işitmesi ve görmesi olurum*,⁷⁵⁶ hadisinde de bu yorum geçerlidir. Sadece aradaki fark birinci durumda zahir varlıklara benzetme yapılmıştır. İkinci örnekte ise batını benzetmeye gidilmiştir. Nitekim ikinci örnekte “onun kulağı ve gözü olurum” denmemiştir.⁷⁵⁷

Mollâ Câmî başka bir yerde bunu daha iyi açıklamaktadır. Ona göre mümkün varlık olan kul vâcibü'l-vücûd olan Allah'a farzlarla yaklaştığı vakit Allah, onda tecelli eder. Kulun sıfatları ona nispet edilir.⁷⁵⁸ *سمع الله لمن حمده* ve *ما رميت إذ رميت*⁷⁵⁹ gibi. Buna mukabil nafîle konumunda olan kul asıl ve farz olan Allah'a sünnetlerle yaklaşırsa Allah, onun sıfatlarına nispet edilir. Hadiste varit olan onun kulağı, gözü, eli ve ayağı olurum, gibi. Birincisinde hak, kulda gizlenir. İkinci durumda ise kul hakta gizlenir. Böylece zahir ve batın isimleri tecelli etmiş olur.⁷⁶⁰

Müteşabih ayetleri yorumlamada Mollâ Câmî üç yaklaşımdan bahseder. Kimisi teşbihte bulunur. Kimisi tenzihte bulunur. Kimisi de İbn Arabî gibi zâtlar bu iki yaklaşımın orta yolunu bulurlar. Tenzih ve teşbihi birleştirirler. Tenzihde bulunanlar bir şeye bağlanıp kalır iken teşbihte bulunanlar ise kendilerine bir sınır çizmişlerdir. Bu iki görüşü benimseyenlerin doğru yolu bulduklarını Seyid Şerif Cürçânî'den bir hikâyeyi alıntılarak suretiyle iddiasını ispatlamaya çalışır. Hikâye şudur: Bir mutasavvıf âlimi ile bir kelam âlimi münazara ederler. Kelam âlimi, ben kedide ve köpekte zuhur eden Huda'dan bizarım, dedi. Mutasavvıf ise, ben de kedide ve köpekte zuhur

⁷⁵⁶ Buhari, Tevazu, 38/6137.

⁷⁵⁷ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 75-77; Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fi Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*, 87.

⁷⁵⁸ Buhari, Salat, 82/732.

⁷⁵⁹ Enfâl, 8/17.

⁷⁶⁰ Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fi Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*, 151-154.

etmeyen Huda'dan bizarım, dedi: O mecliste hazır olan cemaat şöyle dedi: Bu ikisinden biri kâfir oldu. Bu arada, kemalini bulmuş biri; her ikisinin de sözünü yorumu tabi tutup şöyle dedi: Kelam âlimin demek istediği şudur: Gerek kedi, gerekse köpek gâyet alçak ve düşüktür. Her kim, onlarla karışır durursa... Tamamen noktasını kabul etmiş olur. Daha açık anlamı ile Yüce Huda'nın noksan görüntüsünden bizarım... demek istiyordur. Mutasavvıfın anlatmak istediği anlam ise kedi de, köpek de eksik değildir. Yani bunlar da tam olarak yaratılmışlardır. Buna göre mutasavvıf şöyle demektedir: Yüce Huda'nın noksan zuhurundan bizarım... Hiç şüphe edilmeye ki: Noksan olan da Allah olamaz. Üstte anlatılan manaya bakılınca; hiç birinin de bizarlığı Huda'dan değildir. Dolayısı ile hiç birinin küfrüne hükmedilemez. "zuhur" ve "sudûr" kelimelerden hulul ve ittihat manaları çıkarılmaz, nitekim bazı kıt akıllı kimseler öyle anlamışlar. Gerçekten bu evliya zümresinin ibareleri çok incedir. Ne ibarelerle takrir edilebilirler ne de işaretlerle bir suret çizilebilirler.⁷⁶¹

Mollâ Câmî her ne kadar İbn Arabî'nin müteşabih ayetlerini yorumlama biçimini beğense de yine de kişinin Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat'tan ayrılmaması kişinin bunlarla fazla kafa yormak yerine, Allah'a iman ettim, Allah tarafından gelenlere de iman ettim ve bunu kabul ettim, Allah'ın bu ayetlerdeki muradı neyse öyle saydım, aynı şekilde hadislerde geçen müteşabihler için de "Allah'ın resulüne iman ettim, Onun muradı neyse öylece kabul ettim, demeli ve gece gündüz Ehl-i Sünnet üzerine ibadetlerini yerine getirmelidir,⁷⁶² demektedir.

Haberî sıfatlarla özetle şunu demek mümkündür: Câmî takipçisi olduğu İbn Arabî gibi haberî sıfatları vahdet-i vücûd perspektifinden okumaktadır. Başka bir ifade ile varlıklar Allah'ın sıfatlarının tecellileri olduğu gibi bizimle konuşurken yine sıfatları yansıtmaktadır. Müşâkele⁷⁶³ yöntemi ile Allah, bizlerle hitap etmektedir. Kur'an'ın kendisi bile baştan sona bir müşâkele usulüyle indiğinden içindeki haberî sıfatlar da

⁷⁶¹ Câmî, *Nefahatu'l-üns min Hadarâti'l-Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri)* 108-109.

⁷⁶² Câmî, *Nefahatu'l-üns min Hadarâti'l-Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri)* 111.

⁷⁶³ Sözlükte şekil, üslup, uygunluk, yol, taraf, metot anlamına gelen *müşâkele*, (İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2310) terim olarak bedî' ilminde "söz içinde iki kelime arasındaki şekil benzeşmesi" anlamında kullanılmaktadır ve anlama güzellik katan sanatlardan biri kabul edilmektedir. Müşâkele, edebî bir amaç veya nükte için bir sözcüğün başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesi biçiminde de gerçekleşmektedir. Örneğin "ومكروا ومكر الله" âyetinde (Âl-i İmrân, 3/54) ikinci "مكر" birinciye (مكروا) müşâkele amacıyla kullanılmış olup "أخذهم بمكرهم" çevirdikleri hilelerin cezasını verdi anlamında zikredilmiştir. Bkz. İsmail Durmuş, "Müşâkele", *DİA*, 2006, XXXII, 154-155.

birer müşâkeledir. Çünkü biz, O'nun seviyesine çıkıp O'nun kelimini olduğu gibi anlayacak durumda olmadığımız için Allah, bizim seviyemize inip bizimle iletişim kurmaktadır. Nitekim eğitim formasyonunda da seviyeye göre hitap etmek ve eğitim vermek temel bir kuraldır.

2.3.ALLAH'IN İSİM VE FİİLLERİ

2.3.1. İSİMLERİ

Kur'an'da ne zât kelimesi ne de sıfat kelimesi geçmektedir. Sıfat ve zât yerine *isim* ve ismin çoğulu olan *esma* sözcükleri geçmektedir. Allah'ın güzel isimleri manasına gelen "Esmâ'u'l-Hüsna" terkindeki esmâ kelimesi "ism" in çoğuludur. Bu kelime tekil olarak Kur'an'da yaklaşık yirmi üç defa geçmektedir.⁷⁶⁴ Çoğul olarak da dört-beş defa geçtiği⁷⁶⁵ görülmektedir. Kur'an'da sıfat yerine isim tercih edilmesinin nedeni yarı insan yarı tanrı tasavvurun önüne geçmek olabilir.

Herhangi bir anlama delalet eden ve delaletle beraber geçmiş, şimdi veya gelecek zamanlarından birini de içeren sözcük türüne denilen isim,⁷⁶⁶ terim olarak hakkında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Örneğin, isim müsemmanın (adlandırılan varlığın) kendisi mi değil mi hususunda imam Eş'arî bir ayrıma gitmektedir. Ona göre "Allah" kelimesinde olduğu gibi bazen isim müsemmanın kendisi olabilir. Çünkü herhangi bir anlam mülâhaza edilmeksizin bu kelime O'nun zâtı için ism-i âlemdir. Bazen de hâlık ve râzık kelimelerinde olduğu gibi isim müsemmadan farklı olabiliyor. Bazen de âlîm, semi, basîr, kâdir vb. isimlerde olduğu gibi ne müsemmanın aynısı ne de ondan bağımsız olabilir.⁷⁶⁷ Ehl-i zahir âlimlerine göre ise isim müsemmadan farklıdır. Mollâ Câmînin içinde bulunduğu mutasavvıflara göre ise isim, belirli bir sıfat özel bir tecelli ile hak zâtından ve mutlak varlıktan ibarettir. Örneğin rahman ismi rahmet sıfatıyla beraber ilahi zâttır. Kahrî ismi, kahr sıfatıyla beraber tahakkuk ve var olma hasebiyle

⁷⁶⁴ Mâide, 5/3; Meryem, 19/27, 65; En'âm, 6/118, 119, 121, 138; Hacc, 22/28, 34, 36, 40; Rahmân, 55/78; Vâkia, 56/74, 96; Hâkka, 69/52; Muzemmil, 73/8; İnsan, 76/25; A'lâ, 87/1, 15; Alak, 96/1; Bakra, 2/114; Âl-i İmrân, 3/45; Nûr, 24/36; Saf, 61/6.

⁷⁶⁵ A'râf 7/180; İsrâ, 170/110; Taha, 20/8; Haşir, 59/24.

⁷⁶⁶ Câmî, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, 8.

⁷⁶⁷ İcî, *el-Mevâkıf*, 333.

müsemmanın kendisidir. Ama ta‘akkul cihetiyle müsemmadan farklıdır. Telaffuz edilen isimler de işte bu anlamda ta‘akkul hasebiyle zâttan farklıdır. ⁷⁶⁸

Hadiste doksan dokuz isim geçmesine ⁷⁶⁹ rağmen Allah’ın isimleri bunlarla sınırlı değildir. Allah’ın isimleri kıyas edilmeyecek ve sayılmayacak kadar çoktur. Nitekim hadiste doksan dokuz isim geçmesine rağmen onun yaklaşık on kattı olan bin bir isim meşhurdur. Ancak esma-i ilahiyeyi bin bir sayısı ile sınırlandırmamak da gerekmektedir. ⁷⁷⁰

İslam âlimleri ayet ve hadislerde yer alan isim ve sıfatları kabul etme noktasında ihtilafa düşmemişlerdir. ⁷⁷¹ Ancak nasslarda yer almayan bir isim ve sıfatın Allah'a isnat edilip edilmemesi noktasında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Nasların vasıflandırdığı genel ulûhiyyet düşüncesine aykırı düşmemek koşuluyla bu yaklaşımı caiz görenler olduğu gibi caiz görmeyenler de vardır. ⁷⁷² Gazzâlî tarafından benimsenen görüşe göre bu durumda “İsim” ile “sıfat” birbirinden ayrı telakki edilmelidir. Nassta yer almayan bir ismi Allah'a isnat etmek doğru değildir; bununla birlikte ulûhiyyete aykırı olmayan bir mefhumla O’nu vasıflandırabiliriz. Bunun yanında İmamü’l-Haremeyn ⁷⁷³ ve Râzî bu konuda duraksamıştır. ⁷⁷⁴ Yani herhangi bir görüş belirtmemiştir. Buna mukabil Mu‘tezile, Allah’ın ayet ve hadislerde sabit olamasa bile “Vâcibu’l-vücûd”, “Sânî’ teâlâ”, “Vacip teâlâ”, “Vücûd-i mutlak”, gibi isimlerle nitelenebilir, düşünce-sindedirler. ⁷⁷⁵

Meşhur olan doksan dokuz isimden ilk üçüne yani “Allah”, “Rahman” ve “Rahim” isimlerine Mollâ Camî’nin getirmiş olduğu dilbilimsel ve tasavvufi izahatlarına yer vereceğiz. Çünkü bu üç isim biri hâriç bütün surelerin başında bulunan ve hayırlı bir iş yapılmak istendiğinde öğütlenen besmelede geçen isimlerdir.

Allah:

⁷⁶⁸ Câmî, *Tefsir-u Sureti'l-Fatiha mintefsir-i Mollâ Câmî*, 23.

⁷⁶⁹ Buhari, *Tevhid*, 12; Daavât, 68; Tirmizi, *Daavât*, 83.

⁷⁷⁰ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 172; Câmî, *Mir’âtü’l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 36; Duhânî-Zâde, *Mir’âtü’l-Akâit Tercümesi*, 53; Câmî, *İtikadnâme*, 9-10

⁷⁷¹ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr fi Usûli’-d-Dîn*, I, 184.

⁷⁷² Nisâburî, *el-Ğunyefi’l-Kelâm*, II, 704-705.

⁷⁷³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, Thk. IV, 343.

⁷⁷⁴ Râzî, *el-Metâlibü’l-Aliye min İlmi’l-İlâhî*, III, 141.

⁷⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, IV, 343-345; İmam Gazzâlî, *el-İktisâdfi’l-İ’tikâd*, 109, 155, 180.

İsmin Arapça olup olmaması, Arapça ise söz konusu ismin iştikaklığı-câmitliği meselesi ve özel isim olup olmaması gibi özelliklerinde ihtilaf yaşanmıştır. İnsanlar Allah'ın azamet nuruyla gizlenmesi nedeniyle zâtı ve sıfatları hakkında hayrete düşükleri gibi "Allah" lafzında aynı şekilde hayrete düşmüşler, sanki Allah'ın nurlarından parıltılar bu lafza yansımış ve böylece gören gözleri kamaştırmıştır. Bunun neticesinde insanlar ihtilafa düşmüşlerdir. Nitekim bazıları bu lafzın İbranice olduğunu iddia etmişler, çünkü Yahudiler "Ellâhâ" diyorlar. Araplar da İbranice bazı kelimelerde yaptıkları gibi kelimenin sonundaki elifi atıp "Allah" olarak telaffuz etmişlerdir. Nitekim buna benzer "nur", "ruh" ve "yevm" kelimeleri de İbranice "nura", "ruha" ve "yevma" olarak telaffuz ederler. Ama Araplar bu kelimeleri sonundaki "a" harfini atmak suretiyle Arapçalaştırmışlardır.⁷⁷⁶ Bazıları ise bu kelimenin Arapça olduğunu aslının da tapınan herhangi bir varlık anlamına gelen "ilah" olduğunu söylüyorlar, "nas" kelimesinin aslının "enas" olması gibi. Daha sonra genel olan bu isim yani "ilah" kelimesinin başındaki hemze atılmış onun yerine harf-i tarif olan "ل" takısı getirilmiştir.

Böylece özel isim halini alarak الله şekline dönüşmüştür. Tıpkı Sibeveyhî'nin meşhur *Kitap*'ı, ev anlamına gelen "Beyt" kelimesi ve sadece kıtlık yılını belirten "es-sene" kelimeleri gibi. Nitekim bunlar da genel isim iken daha sonra özel isme dönüştürülmüşlerdir.⁷⁷⁷ Mollâ Câmî de bu görüşü benimsiyor çünkü ona göre iki dilin seslerinin tevafuk etmesi birinin diğerinden alındığı anlamına gelmiyor. Bu tevafuku da isim ile müsemma arasındaki gizli bir münasebete bağlıyor.⁷⁷⁸

Kelimenin müştak (türetilmiş) olup olmamasına gelince de bazı sufilerin de tercih ettiği görüşe göre bu camit (türetilmemiş) bir isimdir. Mutlak isim anlamında herhangi bir subuti veya tenzihi sıfat olmaksızın ulûhiyete sahip zâtın adı olmuştur.⁷⁷⁹ Burada hangi görüşü benimsediğini belirtmediğinden ikisinin olası dâhilinde düşündüğünü söylemek mümkündür.

Rahman (الرحمن)

⁷⁷⁶ Câmî, *Tefsir-u Sureti'l-Fatiha min Tefsir-i Mollâ Câmî*, 25.

⁷⁷⁷ Ebu Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zamehşerî el-Havarizmî, *el-Keşşâf*, el-Mektebetu't-Tevfikiyye Kahire, Tsz, 30-31.

⁷⁷⁸ Câmî, *Tefsir-u Sureti'l-Fatiha min Tefsir-i Mollâ Câmî*, 25.

⁷⁷⁹ Câmî, *Tefsir-u Sureti'l-Fatiha min Tefsir-i Mollâ Câmî*, 27.

Dilbilimsel olarak dördüncü baktan (علم يعلم/فعل يفعل) iken kendisinden sıfatu'l-muşebbehenin türetilmesi için beşinci baba (حسن يحسن/فعل يفعل) aktarılmıştır.⁷⁸⁰ Çünkü kural gereği sıfatu'l-muşebbehe geçişli fiillerden türetilmez, sadece geçişsiz eylemlerden türetilir. Dördüncü baktan beşinci baba aktarıldıktan sonra fe'lan (فعلان) kalıbında bir sıfat olarak kullanılmıştır.⁷⁸¹

Rahîm (الرحيم)

Câmî, bunda iki görüşün var olduğunu belirtmektedir. Birincisi ünlü dilbilimci Sibeveyhî'nin de tercih ettiği görüş olan bu ismin mübalağa ism-i fail olmasıdır. İkincisi ise Rahîm de tıpkı Rahmân sözcüğü ve sıfatın türetilmesinde olduğu gibi önce geçişli fiilin geçişsiz kalıba dönüştürülmesi ve ondan sıfatu'l-muşebbehe olarak oluşturulmasıdır.⁷⁸² Yalnız Câmî bu iki görüşten ikincisini tercih etmektedir.⁷⁸³

Etimolojik olarak iki ismi tahlil eden Câmî, bu iki sıfatın sözlüksel ve terimsel anlamlarına geçmektedir. Sözlükte ikisi de aynı kökten gelmektedir. Açık bir ifade ile kalbin yumaşması fazilet ve iyiliği beraberinde getiren merhamet ve acıma anlamlarına gelen rahmet kökünden türetilmişlerdir. Terimsel olarak ise rahman hem harf sayısı fazlalığı hem de Rahimden önce gelişi nedeniyle daha çok bu dünyadaki işlevleri için kullanılır. Rahim ise ahirete bakan sıfat olduğundan daha çok yansımaları öbür dünyada görülecektir.⁷⁸⁴

2.3.2. FİİLLERİ

Zâtta birlik, sıfatta birlik ve eylemlerde birliği kapsayan Câmî'nin Vahdet-i vücûd anlayışına göre a'yân-ı sâbite denen, dış âlemde varlıkları olmayan ve sadece Allah'ın ilminde varlık bulanlar, gayb imkânından zuhûra gelip Allah'tan hâricî varlık elbisesini giymektedir. "O, yaratan ve diriltendir."⁷⁸⁵ mealindeki ayetin hükmü gereğince her an yeni elbise giymektedir. Bir şeyin bir minval üzerinde görünüyormuş olması

⁷⁸⁰ Câmî, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, 318; Hüseyin Tural, *Temel Sarf Bilgileri*, Ensar, İstanbul, 2011, 70.

⁷⁸¹ Câmî, *Tefsir-u Sureti'l-Fatiha min Tefsir-i Mollâ Câmî*, 28.

⁷⁸² Câmî, *Tefsir-u Sureti'l-Fatiha min Tefsir-i Mollâ Câmî*, 28.

⁷⁸³ Câmî, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, 318.

⁷⁸⁴ Câmî, *Tefsir-u Sureti'l-Fatiha min Tefsir-i Mollâ Câmî*, 28-29.

⁷⁸⁵ Burûc, 85/13.

ve bir varlık sıfatının her ne kadar bir hal üzerinde görünüyorsa da o hal beka emsalin sürekli yenilenmesidir.⁷⁸⁶

Allah'ın fiilleri Eş'arîlere göre hikmetsiz değildir ama herhangi bir amaç için de değildir. Hiçbir şey de ona bir eylemi dayatamaz. Mutlak olarak O fail-i muhtardır. Yani dilediğini yapandır. Buna bağlı olarak itaat edeni mükâfatlandırmak isyan edeni de cezalandırmak zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla dünyada verilmiş nimetler ve ahirette verilecek olan cennet ödülü salt fazlından olduğu gibi kâfirlere verilen cehennem ateşi de mutlak adalettir. Çünkü itaat edenin itaati kendisine bu dünyada verilen nimete karşılık gelmez iken öbür dünyaya nasıl karşılık gelsin? Kaldı ki aklen bu gerekiyorsa öbür dünyada da verilen her nimete karşılık yine bir itaat gerekecekti.⁷⁸⁷

Vahdet-i vücûd savunan Mollâ Câmî bu konuda da yine Ehl-i Sünnet kelimcilerinin görüşü yerine İbn Arabî'nin görüşünü benimsediğini görüyoruz. Çünkü ona göre Allah her ne kadar dilediğini yapıyor olsa da dilemesi hikmete göredir. Hikmetinin bir gereği de varlıkların istidadına göre onlarla muamele etmesidir. Nitekim Allah'ın meşiet-i, şûn-i zâtiye ve asli nispetlerinin gerektirdiği ölçüde ezelde a'yan-ı sabiteye taalluk eder. A'yan-ı sabiteler varlığa geldikten sonra da Allah'ın meşiet-i bunların varlığına ve varlıklarının hallerine genel istidâtı ve varlıksal tikel kabiliyetlerine göre taalluk eder. Dolayısıyla intikam yerine rahmet etmediği gibi rahmet yerine de intikam almaz.⁷⁸⁸

Bu konuda görüldüğü üzere Mollâ Câmî İbn Arabî gibi Mu'tezile'ye daha yakın durmaktadır. Çünkü onlara göre de hem aklî deliller hem naklî deliller ödül ve cezanın Allah'a vacip olduğunu göstermektedir.⁷⁸⁹

Câmî, kelam ilmindeki zât, sıfat ve fiilleri, sûflerin düşüncesine göre birleştirmektedir. Şöyleki Allah'ın zâtıyla tecelli ettiği insan, bütün var olanlara ait zât, sıfat ve fiillerinin ışıltılarında yok olduğunu gözlemler bu esnada kendi zâtını mevcudatın yöneticisi ve var olanları da kendi zâtının organları olarak görür.⁷⁹⁰ Kendine yakın olarak gördüğü nesneden başka hiçbir varlık var olandan daha yakın olmaz. Kendi

⁷⁸⁶ Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, Çev. Tahiru'l-Mevlevi, Haz. Abdulrahman Acer, İstanbul, 2014, 116-117.

⁷⁸⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III, 270-271; İcî, *el-Mevâkıf*, 331-332.

⁷⁸⁸ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 115.

⁷⁸⁹ Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 620-621.

⁷⁹⁰ Nitekim başka bir yerde, Allah'ın kendisi için kulağı ve gözü olacağını söylediğini ifade eder. Bkz. Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 77.

zâtını Allah'ın zâtıyla sıfatlarını O'nun sıfatları ile fiillerini de O'nun fiileri ile aynı görür. Bu yola giren kişinin tevhitte yok olmasının nedeni de budur. Aynı tevhitte fena olmak Allah'a mensup olanı da kendine mensup olmayı gerektirir. Kişi için tevhitte bundan daha üstün bir makam yoktur. Kişi ruhun basireti zâtın güzelliğine dalıp kaybolunca varlıkları birbirinde ayırt etmeye yarayan aklın nuru geri çekilir. Çünkü artık kadîm zâtın nuru ona galip gelmiştir. Neticede hadis ve kadîmi birbirinden ayırt edemez. Çünkü burada batıl olan hadis görünmemektedir ve bu aşamaya cem denir.⁷⁹¹ Kısacası Câmî, böylece zât, sıfat ve fiilleri de birleyerek vahdet-i vücûd düşüncesinde tutarlılık göstermektedir.

⁷⁹¹ Câmî, *Nefahâtu'l- Üns min Hazarâti'l- Kuds*, 457;

3. NÜBÜVVET

Câmî, nübüvvet meselesinde ilahiyat meselesinde yaptığı gibi kalamcılar, filozoflar ve mutasavvıflar arasında bir mukayese yapmamıştır. Çünkü onun üç düşünce ekolünü arasında mukayese ettiği *ed-Durratu'l-fâhira* adlı eseri, Fatih Sultan Mehmed'e ulaşmamıştır. Ulaşsaydı ve sultan tarafından onaylansaydı muhtemelen ilahiyat meselesinde takip ettiği metodu devam edecekti. Yani önce kelimeler ve filozofların görüşlerine yer verecekti, daha sonra da mutasavvıfların görüş ve düşüncelerini diğer iki düşünce arasında hakem tayin edip onun daha doğru olduğunu ispatlamaya çalışacaktı. Nübüvvet ve ahiret kısmında Câmî'nin ilahiyat kısmında takip ettiği bu metodu ihtilafli olan yerlerde uygulanmaya çalışılmıştır.

Nebi (النبي), kelimesi üç kökten gelir: Birincisi: نبأ: Haber verme; ikincisi: نيو: Yükselme ve yücelme; üçüncüsü: نبي: Yol.⁷⁹²

Nebi kelimesinin birinci kökten geldiği kabul edilirse kelimenin köküyle terim anlamı arasında şöyle bir bağlantı kurulur. Peygamber, gaipden haber verdiği için bu kökten türetilmiştir.⁷⁹³ İkincisi kabul edildiğinde peygamberin makamı diğer bütün insanî makamlardan üstün olduğu için bu kökten iktibas edilmiştir.⁷⁹⁴ İmam Eş'arî sadece bu iki ihtimalden bahsetmektedir.⁷⁹⁵ Câmî'de ي (ya)'lı olan ihtimali düşük görmüş olmalı ki o da sadece ilk iki seçenekten bahsetmektedir.⁷⁹⁶ Üçüncüsü kabul edildiğinde ise peygamberin bir yol gibi Allah'a götüren bir vesile olması hasebiyle ona bu ad verilmiş olmaktadır.⁷⁹⁷ Anlam itibariyle her ne kadar bu üç ihtimal doğru olsa

⁷⁹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 4315.

⁷⁹³ İcî, *el-Mevâkıf*, 337; Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 326.

⁷⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 5.

⁷⁹⁵ İbn Furek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*, 180.

⁷⁹⁶ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 325.

⁷⁹⁷ Yusuf ez-Zeyyût, "Me'âyiru't-Tefrîk Beyne'n-Nebiyive'r-Resûl", Dimeşk Üniversitesi, XIX, Sayı: 1, Beyrut, 2003, 413; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, II, 656-657; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâf-u Istilâhâti'l-Funûn*, Thk. Ali Dahrûc, Mektebet-u Lübnan Naşîrûn, 1996, Beyrut, II, 1681.

da kullanımda ikinci seçenek daha yaygındır. Çünkü kelam kitaplarının tümünde kavram olarak “nübüvvet” (النبوّة) tercih edilmiştir. Hiçbir kitapta hemzeli (أ) “nubuet” veya ya’lı (ى) “nubuuyet” geçmemektedir.

Resulün (رسول) sözlükte nebinin aksine sadece bir anlamı vardır. O da *gönderilen* demektir. Bu durumda sözlükteki anlamı ile terimsel anlamı arasında şöyle bir bağ kurulmuştur: Resul, Allah’ın, ödül ve ceza için gerekli olan eylemlerin bildirilmesi amacıyla mahlûkatına gönderdiği kişidir.⁷⁹⁸

“Nebi”nin terimsel anlamına gelince kimine göre nebi ile resul arasında herhangi bir fark yok iken,⁷⁹⁹ kimine göre -özellikle Eş’arî âlimlerine göre- bunlar birbirlerinden farklıdır.⁸⁰⁰ Onlara göre, “Nebi” kendisine melek vasıtasıyla vahiy gönderilen veya kalbine ilham verilen ya da salih rüya ile uyarılan kişi iken; “Resul” ise sadece Cebrail’in kendisine vahiy getirdiği kişidir. Daha açıklayıcı bir ifade ile resul tebliğ ile emredilen kişidir. Nebi ise tebliğ ile yükümlü tutulmayan kişidir. Bundan ötürü de resul nebiden daha üstündür.⁸⁰¹

Mollâ Câmî’nin, nebi ve resulün tanımını yaparken İbn Arabî’nin yaptığı tanımını benimsediği görülür. Nitekim ona atıfta bulunarak şöyle tanımlar: Nebi, Allah tarafından kendisine vahiy yoluyla şeriat gelmiş, nasıl ibadet edeceği bildirilen kimseye denir. O şeriatı başkasına tebliğ etmesiyle memur kılınan kişiye de resul denir. Peygamberliğini ilan ettikten sonra iman etmeyenlerle cihat etmeye emredilen peygamberlere ulü’l-azm denir.⁸⁰² Görüldüğü üzere Câmî’nin burada yaptığı tanım Eş’arîlerin yaptıkları tanıma⁸⁰³ yakındır.

Kelamcılara Göre Nübüvvet

Câmî’nin ilahiyat kısmında ekoller arasından seçime gittiği gibi kelam ekollerinden sadece Eş’arî ekolünün görüşlerine yer verilecektir.

⁷⁹⁸ İbn Furek, *Makâlâtu’ş-Şeyh Ebu’l-Hasan el-Eş’arî*, 180.

⁷⁹⁹ Bekir Topaloğlu ve bşk. *İslam’da İnanç Esasları*, Çamlıca, İstanbul, 2008, 164-165.

⁸⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, V,5; İbn Furek, *Makâlâtu’ş-Şeyh Ebu’l-Hasan el-Eş’arî*, 180.

⁸⁰¹ Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 105.

⁸⁰² Câmî, *Şevâhidü’n-Nubuuvve*, Çev. Mehmed Şevket Eygi, Bedir, İstanbul, 2002, 27; Krş. İbn Arabî, *el-Futuhatu’l-Mekîyye*, el-Mektebtü’l-Arabiyye, Thk. Osman Yahya, Mısır, 1985, II, 356.

⁸⁰³ İbn Furek, *Makâlâtu’ş-Şeyh Ebu’l-Hasan el-Eş’arî*, 180.

Eş'arî âlimlere göre akıl her ne kadar Allah'ı bilse de onun emir ve yasaklarını tek başına bilmesi mümkün değildir. Bu nedenle nübüvvete ihtiyaç vardır. Ancak bu ihtiyaç Allah için geçerli değil insanlar söz konusudur. Allah'a hiçbir fiil vacip olmadığı için peygamber göndermesi de vacip değildir. Dolayısıyla nübüvvetin olması aklen ne zorunludur ne de imkânsızdır, bilakis mümkündür, ihsandır ve bir lütuftur.⁸⁰⁴ Lütuf olduğu için de her ne kadar göndermesiyle insanların ona inanması artmış veya O'na itaat edenlerin sayısı artmış olsa da göndermemekle de abeslik meydana gelmezdi. Çünkü lütufta bulunduğu vakit ihsan olur. Bulunmadığı zaman da zulüm olmaz.⁸⁰⁵

Eş'arî ekolüne göre akıl, varlıkların ve eylemlerin iyi/güzel ve kötü/çirkin oluşlarının tespit etmede tek başına belirleyici değildir. Çünkü bir durum veya bir olgu bir bireyin veya bir toplumun çıkarına uygun geldiği için iyi ve güzel olabilir iken, başka bir birey ve toplum için çirkin ve kötü olabilmektedir. Bu durumda insan sadece peygamberlik sayesinde iyi/güzel ve kötü/çirkinini birbirinden ayırt edebilir ve seçerek yaptığı eyleminden sorumlu olabilir.

İyi ve kötüyü ayırt etme meselesinde aklın yeterli olup olmaması hususunda Eş'arî ile Mâtürîdîler arasında da ihtilaflar yaşanmıştır. Çünkü Mâtürîdî'lere göre Hz. İbrahim'in meselesinde olduğu gibi insan sadece akli ile iyi ve kötüyü ayırt edebildiği için peygamberler vasıtasıyla tebligat olmasa da Allah'ın varlığını idrak etmekten sorumludur.⁸⁰⁶ Eş'arîlere göre ise Haricîlerde olduğu⁸⁰⁷ gibi her ne kadar akıl Allah'ı idrak edebilse de insan, Allah'ı tanımaktan ve peygamberler aracılığı ile gönderdiği öğretilerden sorumlu değildir. Nitekim Allah mealen *biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz*,⁸⁰⁸ şeklinde buyurmuştur.⁸⁰⁹ Eş'arîlerin bu düşüncesi günümüz modern insanı tarafından da benimsendiği görülmektedir. Nitekim hukuki olarak kişiye tebligat gitmeden o kişi, kendisine isnat edilen cezadan veya aleyhinde yapılacak

⁸⁰⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, II, 673; İcî, *el-Mevâkıf*, 342; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 5.

⁸⁰⁵ İbn Furek, *Makâlâtu's-Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*, 180.

⁸⁰⁶ Mestçîzâde Abdullah b. Osman b. Musa Efendi, *el-Mesâlikü fî'l-Hilâfiyâti Beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâi*, 149; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 146.

⁸⁰⁷ Eş'arî, *Mekâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 111.

⁸⁰⁸ İsrâ, 17/15.

⁸⁰⁹ Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, es-Sekâfetu'd-Diniyye, 1. Baskı, Kahire, 2009, 362-363; İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İtkâd*, Thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmünim Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1950, 8-9.

işlemden sorumlu tutulmamıştır. Kaldı ki tebliğin önemli olmasından Tebligat Kanunu adında bir kanun çıkartılmıştır.

Eş‘arîler, bütün dini bilgilerin kaynağını aklı değil naklî esas görürler, çünkü akıl her şeyi kühüyle idrak etmekten acizdir. Bu nedenle de insan yükümlüğünün temel dayanağı nakildir veya vahiy ve şeriattır. Bunun için de peygamberlere ihtiyaç duyulmaktadır.

Eş‘arî’ye göre risalet, nübüvvet ve velayetten daha üstün bir makamdadır. İbadet, itaat, kerâmet ve Allah katında yer edinme hususunda risâletten daha üst bir makam bulunmamaktadır. Dolayısıyla resuller, nebilerden, velilerden ve mukarrabîn meleklerden daha üstündürler.⁸¹⁰

Allah, peygamberleri gönderdiği halde bazı insanların ilahi mesajlardan nasip lenmediği gibi peygamberlerle gönderdiği öğretileri peygamber olmaksızın da onlara öğretebilirdi.⁸¹¹

Filozoflara Göre Nübüvvet

Filozofların çoğu nübüvveti gerekli görmekte dirler. Onlara göre peygamberliğin üç temel özelliği vardır:

- a) Peygamberlerin gaybi bilgilere vakıf olmaları lazımdır. Şuhut âlemdeki somut varlıklardan hareketle soyut varlıklarla ilişki kurarak gaybtan haberdar olurlar.
- b) Mucizeler vesilesiyle nübüvvet iddialarını desteklemeleri gerekmektedir.
- c) Vahiy meleşini belli bir şekilde görüp sözlerini işitmelerini lazımdır.⁸¹²

Câmî’nin filozoflardan sık sık eleştirdiği İbn Sînâ (ö.1037), nübüvveti daha çok toplumsal zorunluluk olarak görmekte ve bağlamda ele alıp irdelemektedir. Takipçisi

⁸¹⁰ İbn Furek, *Makâlâtü’ş-Şeyh Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî*, 180.

⁸¹¹ İbn Furek, *Makâlâtü’ş-Şeyh Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî*, 181.

⁸¹² Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan, İstanbul, Tsz.108, Krş. İcî, *el-Mevâkıf*, 337-338.

olduğu ve Muallim-i sani olarak bilinen Fârâbî (ö.866) ise toplumsal zorunluluğun yanında bireysel, fitrî ve psikolojik⁸¹³ olarak ele alıp incelemektedir. Nübüvvet meselesinde büyük oranda Fârâbî'nin düşüncesini paylaşan İbn Sînâ Fârâbî'nin nübüvvet meselesine getirdiği psikolojik açıklamaların dinsel açıdan getireceği sorunları gördüğü için selefi olan Fârâbî'den farklı olarak daha çok nübüvvetin sosyolojik zorunluluğuna ağırlık vermiştir.

İbn Sînâ'ya göre insan yaratılışı gereği, diğer canlılardan farklıdır. Nitekim insan, başka birinin yardımı olmaksızın hayatını sürdüremez. İnsan ihtiyaçlarını gidermede bir başkasına muhtaç olduğu gibi bir başkası da aynı şekilde ona muhtaçtır. Örneğin biri diğerine bakla yetiştirecek, diğeri bir başkasına ekmek pişirecek, bir başkası da başka birine elbise dikecek. Böylece insanlar bir araya gelmelidir ki ihtiyaçlarını giderebilsinler. İnsanlar bu ihtiyaçlar sayesinde şehir ve devletler kurmuşlardır. İnsanların kurdukları düzenin devam etmesi için kanun ve adalete ihtiyaç vardır. İnsanlar kendi kendilerine bunu tesis edemezler, çünkü biri için zulüm olan bir uygulama başka biri için adaletin ta kendisi olabilmektedir. İşte insan türünün bu farklı söylemlerin ötesinde olan birinin buna el atması lazım. Bu insan türü için o kadar önceliklidir ki insanın gözünün üstünde bulunan kaşlar ve diğer hayati öneme sahip olmayan varlıklardan daha elzemdir. İkinci derecede öneme sahip varlıkları yaratan İlk inayetin (ilahi irâde) birinci derecede gerekli olan hatta diğerlerin temeli olan varlıkların ihtiyaçlarını gidermede kayıtsız kalması düşünülemezdi. Netice olarak diğer insanlardan üstün olan bir insanın mucizelerle bu türden gereksinimleri karşılamak için Allah tarafından nebi olarak gönderilmesi zorunlu olmuştur.⁸¹⁴

Sosyolojik bir gereklilikle açıklayan İbn Sînâ'nın aksine selefi olan Fârâbî nübüvveti daha çok psikolojik olarak izah ettiği yukarıda belirtildi. Bunun sebebi ise Farabi'ye göre erdemli toplumun başkanında bulunması gereken; sağlam bir bünye ve organlarının eksiksiz olması, idrak kabiliyet, iyi bir tasavvur gücü, güçlü bir hafıza, düşüncelerini iyi ifade edebilme yeteneği, üstün zekâ, hızlı kavrama yeteneği, ilmi sevme, adaleti tesis edip inşa etme, adaleti tesis için cesur olma, cismanî arzuların kaçınma, doğru ve güvenilir olma, kanaat ve gayretli olan biri ay altı âlem ile ay üstü

⁸¹³ Akt. Mehmet Vural, "Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyes", *Beytulhikme*, 3(1) 2013, 60.

⁸¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyât*, 441-442.

âlem arasında aracılık yapabilir.⁸¹⁵ Çünkü bu özelliklere sahip olan biri, insan organizmasındaki başın (bedeni idare eden beyin kast edilmektedir) bedeni yönettiği gibi toplumu çok iyi yönetebilir. Nitekim bu özelliklere sahip olan biri, güçlü bir mütahayyile kuvvesine sahip olur. Bu güçlü mütahayyile sayesinde ay altı âlemi idare eden ve yöneten fa‘âl akılla iletişime geçebilir. Çünkü bu zihni tasavvurları ve rüyaların temelini oluşturan muhayyile, rüyada veya doğrudan vahyi alabilir. Çünkü bu muhayyile uyanık iken meydana gelebilecek eylemlerden kurtulduğu zaman uyku esnasında psikolojik olgularla meşgul olur. Bir takım bedeni duyular ve hislerin etkisiyle heyecan ve kavramlardan müteessir olarak yeni hayaller gerçekleştirir.⁸¹⁶ Fârâbî’ye göre kişi muhayyile yolu ile fa‘âl akılla iletişime geçebildiği gibi düşünce ve tefekkür yoluyla da çalışarak ve gayret ederek akl-ı müstefad derecesine ulaşabilir. Böylece Allah’ın zâtından fıskıran nur ve parıltıları alabilir.⁸¹⁷

Fârâbî’nin peygamberliği muhayyile kuvvesiyle açıklaması İmam Gazâlî tarafından eleştirilmiştir. Çünkü bu söylenenlerin şeri bir dayanağı yoktur. Söylenenler tamamen aklî mülahazalardır, ancak bunlar ne çürütülebilir ne de doğrulanabilirler.⁸¹⁸ İnsanların gayret ve çabasıyla vahyi alabileceği düşüncesi ise genel olarak İslam düşüncesiyle uyuşmamaktadır. Çünkü bu düşünce bir anlamda filozofları peygamberler seviyesine çıkarmak olur ki bu Kur’an ve sünnetin öğretilerine açık bir şekilde aykırı düşmektedir.

Mutasavvıflara Göre Nübüvvet

Nübüvvet konusunda Eş‘arîler ile mutasavvıflar arasında pek fazla fark bulunmamaktadır. Sadece velayet konusunda yorum farkı bulunmaktadır. Velayet kısmında buna değinilecektir. İki düşünce arasında temelde bir farkın olmayışının sebebi her iki ekole göre de Peygamberlik, peygamberin zâtı ile alakalı bir durum olmadığı gibi onun müktesep arazlarından da değildir. Aksine peygamberlik, Allah’ın seçtiği bir kuluna bağıışı ve nimetidir.⁸¹⁹

⁸¹⁵ Ebunası Muhammed el-Farabi, *Ârâ-u Ehli'l-Medîneti'l-Fâzile ve Müdaddatihâ*, Hindâvî, Kahire, 2012, 75-76.

⁸¹⁶ Farabi, *Ârâ-u Ehli'l-Medîneti'l-Fâzile ve Müdaddatihâ*, 67-68.

⁸¹⁷ Akt. Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 111; Mestçizade, *el-Mesâlikü fi'l-Hilâfiyyât Beyne'l-Mutekellimîn ve'l-Hukema*, 59.

⁸¹⁸ İmam Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Thk. Süleyman Dünya, Meârif, 9. Baskı, Kahire, 2007, 229.

⁸¹⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, II, 661; Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 382.

3.1. PEYGAMBERLİK VASIFLARI

Nübüvvet meselesinin kelimada tartışılmasının başlıca sebepleri: Yahudi ve Hristiyanlarla yapılan tartışmalar, Şiiilerin imam hakkındaki ismet iddiası, Mu‘tezile-nin Peygamberlik anlayışı, filozofların görüşleri ve Brahmanların Peygamberlik anlayışlarıdır.⁸²⁰ Daha sonraları ve günümüzde ise Peygamberlik farklı bir noktada tartışılır olmuştur. Başka bir ifade ile peygamberlik müessesinin varlığı ve yokluğu münakaşa edilir bir vaziyete dönüşmüştür. Bunun için de yeni bir üslup ile cevap verilmeye çalışılmıştır.⁸²¹ Buna mukabil klasik kelim kitaplarında ise Peygamberliğin kendisinden çok, onun şartları, özellikleri ve bunlara bağlı hususlar işlenmiştir. Peygamberlik için öne sürdükleri şartlar şunlardır:

1. İsmet: Günahlardan korunma melekesidir.⁸²² Peygamberliğin bu şartı, *Sana da, ey Mûsâ, sevilesin ve gözetimimizde yetiştirilesin diye tarafımızdan bir sevgi bırakmıştım*⁸²³ ve *Onları bizim emrimizle doğru yolu gösteren önderler yaptık ve kendilerine hayırlar işlemeyi, namazı dosdoğru kılmayı, zekâtı vermeyi vahyettik. Onlar sadece bize ibadet eden kimselerdi,*⁸²⁴ mealindeki ayetlere dayanılarak ileri sürülmüştür. Peygamberler, kendilerine Peygamberlik verinceye kadar fark etmeksizin korunmuşlardır.⁸²⁵

Eş‘arî’ye göre ismet sıfatı peygamberlikten sonrası için geçerlidir. Başka bir ifade ile ismet sıfatı, peygamberlik gelmeden önceki dönemi kapsamamaktadır. Dolayısıyla onların bi’setten önce günah işlemeleri mümkündür. Nitekim Hz. Âdem’in cennetteki günahı da bu türden sayılmaktadır.⁸²⁶

Peygamberlerin Allah tarafından günah işlemelerinin engellenmesi demek olan ismet sıfat, küçük hataları kapsamamaktadır. Çünkü Peygamberler, insan olmaları ha-

⁸²⁰ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, 305; Cuveynî, *El-akîdetu’n-Nizâmîyye’l-Erkânî’l-İslamiyye*, İFAV, İstanbul, 1974, 63-64.

⁸²¹ Said Nursî, *İşaratu’l-İcaz*, Zehra, 177; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, Sad. Mehmet Talu, Tereke, İstanbul, 2007, 150; M.Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu-XX. yüzyıl başı)*, İsam, İstanbul, 1998, 96-99. İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassal Yeni Kelam İlmîne Giriş*, Haz. Refik Ergin, Ötüken, İstanbul, 2014, 61.

⁸²² Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 65.

⁸²³ Taha, 20/39.

⁸²⁴ Enbiyâ, 21/73.

⁸²⁵ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 483.

⁸²⁶ İbn Furek, *Makâlâtu’ş-Şeyh Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî*, 182.

sebiyle zelle denen bu tür hareketlerden korunmuş değillerdir. Ancak bu tür durumlarda dahi yine Allah tarafından uyarılmışlardır.⁸²⁷ Başka bir ifadeyle onların yaptıkları bu yanlışlıklar da aslında kendinde birçok ders ve menfaati barındırır. Buna Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesi örnek verilebilir. Çünkü Câmî'ye göre onun bu yanlışı, insanoğlu neslinin oluşmasını sağlamıştır.⁸²⁸

Peygamberimiz de bu türden zellelerden muaf değildir. Nitekim bir gece Peygamberimiz “*kim bizi sabah namazına kaldırır?*” diye sorar. *İbn Mesud kendisinin onları kaldırdıcağını söyler. Ona, sen uyuyabilirsin, diye cevap verir. Bir daha sorar yine İbn Mesud kendisinin namaz vaktini bekleyebileceğini söyleyince Peygamber itiraz etmez ve İbn Mesud develerin yularını tutarak beklemeye başlar. Ama Peygamberin söylediği gibi o da uyur. Sabah namazını kaçırmışlar. Uyandıklarında abdest alırlar Hz. Bilal'e abdest almasını buyururlar. Cemaatle sabah namazını kaza ederler. Namazdan sonra Peygamberimiz onlara: Allah isteseydi sizi uyandırırdı ama sizden sonra gelenleri uyuyarak ve unutarak sabah namazını kaçırdıklarında bu kaza şekilde kaza etmeyi öğretmek istedi, dedi.*⁸²⁹

Câmî'ye göre peygamberler, ismet sıfatı nedeniyle Allah'ın seçkin kullarıdır. Bu sayede mahlûkatın ilerisindedirler. Kendilerinden başka âdemoğullarından ve bütün meleklerden üstündürler. Nefis ve şeytana peygamberleri günaha sokabilecek bir fırsat verilmemiştir.⁸³⁰ Peygamberlerin bu masumiyet sıfatı, velilere mahfuziyet olarak yansımıştır.⁸³¹

2. Fetanet: İnsanın iyi ve kötüyü ayırt etme yeteneğidir.⁸³² Peygamberlerin kendi kavminin düşünce seviyesinin altında olmaması demektir. Bir başka ifadeyle Peygamberler, zihinsel anlamda onları ikna edebilecek veya gerekirse susturabilecek

⁸²⁷ İbn Furek, *Makâlâtu 'ş-Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*, 183; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar, İstanbul, 2010, 243.

⁸²⁸ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 171. Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 25; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 53; Câmî, *İtikadnâme*, 20.

⁸²⁹ Müslim, 55/680.

⁸³⁰ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 171; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 25; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 53; Câmî, *İtikadnâme*, 19-20.

⁸³¹ Câmî, *Nefehatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 6; ayrıca bkz. Faruk Sancar, *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları*, Sarkaç, Ankara, 2011, 226-227.

⁸³² Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 71.

zekâ düzeyinde olması demektir. Aksi takdirse Allah'ın risaletini hakkıyla ifade edememiş olacak ki bu da yaratıcının aczini gerektirecektir.⁸³³

3. Tebliğ: Peygamberlerin en önemli görevi ve en önemli özelliği şüphesiz ki tebliğdir. Yani Allah'ın kendilerine vahiy ettiğini insanlara aktarmasıdır. Tebliğ görevi ile ilgili pek çok ayet vardır. Örneğin;

*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun,*⁸³⁴ *ve Peygamberlere düşen sadece apaçık bir tebliğdir,*⁸³⁵ meallerindeki ayetler, buna apaçık birer kanıttır.

Peygamberler Allah tarafından kendilerine veriler mesajları, gönderildikleri kavimlere ulaştırmışlardır. Hiçbir şeyi gizlememişler ve kendilerine verilen emirlere hiçbir şey eklememişlerdir. Zâten asıl görevleri de tebliğ etmektir. Yani Allah tebliğ için onları seçmiştir. Nitekim diğer sıfatlar da bunu gerektirir.⁸³⁶

Ehl-i Sünnet âlimleri arasında, peygamberlikle alakalı bu üç özellikte fazla ihtilaf yoktur. Daha çok aşağıdaki hususta ihtilaf ettikleri görülür.

4. Zukûret: Erillik anlamına gelen zukûret şartı, İmam Eş'arî'ye göre her ne kadar bu şart nebi için değil; resul için geçerli olsa⁸³⁷ da birçok âlim bunun ikisi için geçerli olduğunu söylerler. Mollâ Câmî'nin de bu görüşü benimsediği görülür. Hatta bu konuda icma' olduğunu savunur.⁸³⁸ Çünkü o da Âl-i İmrân suresinde geçen "Zekeriya ne zaman Meryem'in bulunduğu bölmeye girse, onun yanında bir yiyecek bulurdu. "Ey Meryem! Bu sana nereden geliyor?" diye sorardı. O da: "Bu, Allah katından" diye cevap verirdi. Zira Allah, dilediğine hesapsız rızık verir."⁸³⁹ mealindeki ayet-i kerimesi Hz. Meryem'in peygamberliği için değil de onun veli olması hasebiyle kerâmeti ve kerâmetin ispatı⁸⁴⁰ için geldiğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre kadın, birçok

⁸³³ Faruk Sancar, *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları Fahreddin er-Razi ve İbnü'l-Arabî Örneği*, Sakaç, Ankara, 2011, 219-220.

⁸³⁴ Mâide, 5/67.

⁸³⁵ Nahl, 16/35; A'râf, 7/62, 79, 68; Ahkâf, 46/23; 93; Hüd, 11/57; Cinn, 72/28; Tevbe, 9/6; Âl-i İmrân, 3/20; Mâide, 5/92, 99; Ra'd, 13/40; İbrahim, 14/52; Nahl, 16/35, 82; Nûr, 24/54; Ankebût, 29/18; Yasin, 36/17; Şûrâ, 42/48; Teğâbun, 64/12.

⁸³⁶ Vecihi Sönmez, *Şevkani ve İtikadi Görüşleri*, Yayinevi, Ankara, 2012, 369.

⁸³⁷ İbn Furek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*, 180.

⁸³⁸ Câmî, *Nefahatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 22; Câmî, *Nefehatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 43.

⁸³⁹ Ali İmran, 3/37.

⁸⁴⁰ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 177.

hususta erkekten daha aşağı bir konumdadır. Örneğin Allah buyuruyor ki: *Mirasta erkeğe iki kadının payı kadar*⁸⁴¹ tanıklıkta aynı durum geçerlidir. Yani iki kadının tanıklığı bir erkeğe denktir.⁸⁴²

Mollâ Câmî'nin genel olarak kadına bakış açısı olumsuzdur. Örneğin Salaman ve Absal adlı eserinde göre “kadın nedir?” sorunun yanıtını ararken şöyle der: Kadın, dince ve akılca eksik bir şeydir. Dünyada böyle eksik bir varlık yoktur. Eksik olduğu gibi nankör bir varlıktır. Çünkü ona yüz yıl altın ve gümüş verilse, tepeden tırnağa mücevheratla donatılsa, ipekli elbiseler giydirilip evi altın kaplarla bezense, inciden lâle kadar bütün değerli takılar takılsa, elbiseleri bu değerli madenlerle işletilip süslenirse de yine nankördür. Giyecek ve takılarla doymadığı gibi içecek ve yiyeceklerde doymamaktadır. Çünkü o susayınca mücevher bir kadehle ona Hızır kaynağından abı hayat dahi sunulsa ve padişahların yedikleri meyvelerden ona ikram edilse bir tartışma ve kavga sırasında tüm bu iyilikleri hiçe sayıp “A ruhumu mahveden ömrümü kısaltan adam! Senden hiçbir hayır görmedim,⁸⁴³ der. Yüzü saf bir levhaya benzese de o levha da vefaya ait bir sözcük yoktur. Bu sadece belli bir grup topluluk veya milletle sınırlı değildir. Bütün dünyada ondan gaddarlıktan başka bir şey gören olmamıştır. Çünkü kadın yıllarca eşinin boynuna sarılır fakat yüzünü çevirince onu unutup verir. Eşi yaşlanınca o kendine yarayacak daha güçlü daha genç birini aramaya koyulur.⁸⁴⁴

Hatta belki kadına olan olumsuz düşüncesinden olsa gerektir ki Mollâ Câmî, bu hikâyesinin kahramanı olan Salaman'ı bir Hekim'in eliyle Hz. İsa'nın doğumun aksine annesiz olarak padişah olan babanın sadece menisini aldırarak rahim dışında başka bir yere koydurtup dokuz ay geçtikten sonra onu dünyaya getirtir.⁸⁴⁵ Belki bu olumsuz düşüncesinin temelinde, üç yerde zikrettiği ve sıhhati tartışmalı olan şu hadis

⁸⁴¹ Bakara, 2/11.

⁸⁴² Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 333.

⁸⁴³ Buhari, İman, h. No: 29; Küsûf, h. No; Enbiya, , h. No: 3478; Nikâh, h. No:5197; Tevhid, , h. No: 7506.

⁸⁴⁴ Câmî, *Salaman ve Absal*, 35-36.

⁸⁴⁵ Câmî bu eserinde Firdevsî'den daha insafli olduğunu çünkü onun iyi olan kadınlara dahi lanet getirdiğini belirtir. Bunu da Hz. Süleyman ile Belkis arasında geçen itiraflarına bağlamaktadır. Hz. Süleyman dünya malına olan hırsını şöyle itiraf etmektedir: dünya padişahlığının tamamını elde ettim ama ne yalan söyleyeyim her kim kapımdan içeri girse bana nasıl bir hediye getirmiştir diye onun elindekilerine bakarım. Bunun üzerine Belkis da, dünyada her ne zaman yanımda genç bir delikanlı geçse içimden hep keşke bu genç takatsiz canıma merhem olsaydı, dediğini ve iç geçirdiğini itiraf eder. Bkz. Câmî, *Salaman ve Absal*, 36-37.

yatmaktadır: “Allah’tan başka bir varlığa secde etmek caiz olsaydı kadınların kocalarına secde etmelerini emrederdim.”⁸⁴⁶

Böyle düşünen müellifin birçok konuda görüşlerini paylaştığı İbn Arabî ile hem fikir olmadığı görülmektedir. İbn Arabî de kadınların peygamber olamayacağını ifade etse de kadınlara bakış açısı ontolojik olduğundan onları aşığılamamaktadır.⁸⁴⁷

Câmî’nin kadına olan olumsuz bakış açısı, bazılarının iddia ettiği gibi sapkın temayülü sonucu⁸⁴⁸ değildir. Bu iddiada bulunanlar, öncelikle kendi kendileri ile çelişmektedir. Çünkü kaynak ve içeriğin doğruluğu açısından basit ve gerçek dışı kabul edilen *Meclisu’l-Uşşak*⁸⁴⁹ adlı esere dayanılarak bu iddia ortaya atılmıştır. Nitekim bu iddianın yer aldığı aynı eserde Câmî’nin bu tür sapkın temayülü olan tarikat şeyhlerini çok sert bir biçimde eleştirdiği de⁸⁵⁰ geçmektedir. Bu durumda ikisinden biri doğru olmalıdır. Ayrıca bu iddiaya Câmî’nin deyiimiyle de cevap vermek mümkündür. Daha sonra geleceği gibi Câmî Rafizîleri eleştirirken müşriklere göndermede bulunarak aslında insanların kendi içindeki tanrı tasavvuruna⁸⁵¹ tapıtığını söylemektedir. Rafizîleri de aynı şekilde eleştiren Câmî’ye göre Rafizîler, kendilerinde bulunan iktidar hırsı, korkaklık, takiiyelik, mal ve mülk düşkünü gibi hasletleri Hz. Ali’ye yüklemektedirler.⁸⁵² İşte bu iddiayı ortaya atanların da öyle bir temayülleri olabilir.

Mollâ Câmî bazı Eş’arî ve zahir âlimlerin düşüncelerini düşünmeyip Mâtürîdî ve bir kısım Eş’arî mezhebine bağlı âlimlerin fikrini benimseyip kadınların peygamber olamayacağını ifade ediyor olmasında onlardan veli olamayacağı sonucunu çıkartmaz.

⁸⁴⁶ Câmî, *Şevâhidü’n-Nubuvve*, 143, 144, 145. Krş. İmam Hâfız Ebu Davud Süleyman el-Ezdî, es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Davud*, Risâletü’l-Alemiyye, Thk. Şuayip Arnavût, Muhammed Kâmil Kara Bellî, Nikah, 40, Hds No: 2140.

⁸⁴⁷ Faruk Sancar, *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları*, 237-238.

⁸⁴⁸ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 44, 168.

⁸⁴⁹ Çünkü bu eserde Câmî’nin yanı sıra İbrahim Edhem, Ahmed-i Gazzâlî, Bâyezid-i Bistâmî, Ebu’l-Hasan-ı Harakânî, Ebu Said Ebu’l-Hayr, İbn Arabî, Sadreddin Konevî, Aynu’l-Kudât-ı Hemdânî, Şah-ı Nakşebend gibi önemli ve değerli şahsiyetler hakkında da benzer iftiralarda bulunmuştur. Hatta bazı peygamberler hakkında bile asılsız iddialarda bulunmuştur. Bkz. Algar, *Abdurrahman Câmî*, (Editör Abdulrahman Acer’in dipnotu)168.

⁸⁵⁰ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 142.

⁸⁵¹ Câmî’nin bu yaklaşımı bize Xenophanes’in Anthropomorphism (tanrıların insanlaştırılması) ile mücadelesini hatırlatmaktadır. Çünkü bu düşünceye sahip olanlar, tanrıları hırsızlık yapan, yalan söyleyen, eşlerini aldatan, insan gibi doğup büyüyen, giyinen insani bir şey olarak görürler. Oysa arslan ve atların kendi tanrılarını çizme imkânları olsaydı onlar da muhtemelen kendi tanrılarını arslan veya at şeklinde çizeceklerini iddia ederek bu türden tanrı anlayışlarına karşı çıkmıştır. Bkz. Macit Göker, *Felsefe Tarihi*, 25-26.

⁸⁵² Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 51-52.

Nitekim evliyalar tabakası sayılabilecek *Nefahât* adlı eserinde otuz dört veli kadının hayatından bahsetmektedir.⁸⁵³ Bu da aslında birçok yerde olduğu gibi Mollâ Câmî'nin içine düştüğü paradokslardan biridir.

5. Emanet: İhanetin karşıtı olarak da tanımlanan⁸⁵⁴ emanet, kendisine vahye-dileni gizlememesi kendince bir şeyi katmaması yani başka bir ifadeyle güvenilir olması demektir. *Çünkü hiçbir peygamberin emanete hıyanet etmesi düşünülemez. Kim hıyanet ederse, kıyamet günü, hıyanet ettiği şeyle birlikte gelir. Sonra da hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın herkese kazandığının karşılığı tastamam ödenir.*⁸⁵⁵ Peygamber, Kur'an'da belirtildiği gibi Allah'ın vahyettiklerini bize tebliğ ediyor ve O, bizim için güvenilir bir nasihatçidir.⁸⁵⁶ Allah, Hz. Musa'nın Firavun'dan kavminin özgürlüğünü isterken *Allah'ın kullarını (esaret altındaki İsrailoğullarını) bana teslim edin. Çünkü ben güvenilir bir peygamberim,*⁸⁵⁷ dediğini buyurmaktadır.

6. Sıdk: Yalan söylememe anlamına gelen sıdk kelimesi⁸⁵⁸ birçok ayette geçmektedir.⁸⁵⁹ *Kitap'ta İbrahim'i de an. Gerçekten o, son derece dürüst bir kimse, bir peygamber idi.*⁸⁶⁰ *Kitap'ta İdris'i de an. Şüphesiz o, doğru sözlü bir kimsedir, bir nebî idi.*⁸⁶¹ mealindeki ayetlere dayanılarak sıdk özelliği peygamberlik için bir gereklilik olarak görülmüştür.

3.2. PEYGAMBERLİK ALAMETLERİ

Peygamberlik alametlerini sırayla beşâir, irhas ve mucize şeklinde üçe ayırmak mümkündür. Ancak Câmî'ye göre kerâmetler de aslında mucizelerin devamı olduğundan onları da peygamberlik delili saymak mümkündür. Bu durumda ona göre peygamberlik alametleri dörde çıkmaktadır. Câmî Peygamberimizin peygamberliğine delalet eden beşâir, irhâs, mucize ve kerâmet deliller ile alakalı *Şevâhidü'n-Nübüvve* adlı müs-

⁸⁵³ Câmî, *Nefahatu'l-Ünsmin Hazarati'l-Kudüs*, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 628, 629, 630, 631, 632, 634.

⁸⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, I, 140.

⁸⁵⁵ Âl-i İmrân, 3/161.

⁸⁵⁶ A'râf, 7/68.

⁸⁵⁷ Duhhân, 44/18; Şuarâ, 26/107, 125, 143, 162, 178, 193; Neml, 27/39; Kasas, 28/26.

⁸⁵⁸ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 58.

⁸⁵⁹ Bkz. Ahzâb, 33/95; Yasin, 36/52; Meryem, 19/54; Hicr, 15/64; Neml, 27/49; Yûsuf, 12/46.

⁸⁶⁰ Meryem, 19/41.

⁸⁶¹ Meryem, 19/56.

takil bir eser kaleme almıştır. Câmî'nin söz konusu eseri kaleme almasının nedeni nübüvvet karşıtlarını reddetmek için genel olarak nübüvvet kurumunu özel olarak da peygamberimizin (s.a.v.) nübüvvet ve risaletini ispatlamak için II./VIII. asırda müstakil eserler yazma geleneğine kendisinin de katılma isteğidir.

3.2.1. BEŞÂİRÜ'N-NÜBÜVVE (بشائر النبوة)

Sözlükte insan ve insan derisi anlamına gelen b-ş-r (بشر) kökünden türetilmiş ve doğru bir haber alındığında yüz derisinin ya da ifadesinin değişmesi nedeniyle müjde sevindirme anlamını kazanmıştır. Hem olumlu hem de olumsuz haberler için kullanılan bu sözcük, daha çok olumlu haberler için kullanılmaktadır.⁸⁶² Terim olarak ise peygamberimiz doğmadan önce ve peygamber olmadan evvel kendisi hakkında eski kutsal kitaplarda geçen müjdeli haberlere denmektedir.⁸⁶³

Câmî, *Şevâhidü'n-Nübüvve* adlı eserinde müjdeler anlamındaki bu olaylara iki bölümde yer vermektedir. Birincisinde yani doğmadan önce meydana gelen kırk üç olaydan bahsetmektedir. İkinci kısma ise yani doğumdan peygamberliğe kadarki zaman dilimine kadar cereyan eden müjdeli olay ve haberlere yer vermektedir.⁸⁶⁴ Bunlardan ilki Kur'an'da belirtildiği gibi Hz. İsa'nın Hz. Muhammed hakkında sarf ettiği şu sözlerdir: *Meryem oğlu İsa, "Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, Allah'ın size, benden önce gelen Tevrât'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim" demişti.*⁸⁶⁵

3.2.2. İRHÂS (الإرهاص)

İrhas, sözlükte şiddetli bir şekilde sıkmak ve hayvanların taşlara basması sonucu ayaklarında oluşan solgunluk anlamına gelen r-h-s (رھص) kökünden türetilmiştir.⁸⁶⁶ Terim olarak ise bir peygamberin peygamber olmadan önce onun peygamberliğine delalet eden olağanüstü şeyler⁸⁶⁷ anlamına gelmektedir.

⁸⁶² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 286-287 Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, Thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Fazilet, Kahire, 2004, 42; Câmî, *Nefahatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 6; Tehânevî, *Keşşâf-u Istilâhâti'l-Funûn*, I, 336.

⁸⁶³ Bekir Topaloğlu-Ilyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 47.

⁸⁶⁴ Câmî, *Şevâhidü'n-Nübüvve*, 31-51.

⁸⁶⁵ Câmî, *Şevâhidü'n-Nübüvve*, 31; Saff, 61/6.

⁸⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1752.

⁸⁶⁷ Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 17.

Buna daha çok Kur'an'da geçtiği üzere⁸⁶⁸ Hz. İsa'nın küçük iken insanlarla olan konuşması örnek⁸⁶⁹ verilir iken, Câmî, *Şevâhidü'n-Nübüvve* adlı eserinde irhas ile ilgili otuz altı olaydan bahsetmektedir. Bunlardan ilki peygamberimizin annesinden naklettiği şu olaydır:

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğumu esnasında evimde yalnızdım. Peygamberin babası Abdullah vefat etmiş dedesi Abdulmuttalib de Mekke'yi tavaf etmeye gitmişti. Evin damından büyük bir şey inince korktum. Bir ak kuşun kanatlarıyla beni sıvazladığını hissettim. Korkum dağıldı. Süt gibi bir şerbet içirdiler. Etrafımda Abdülmenaf'ın kızları gibi uzun boylu güzel yüzlü kızlar gördüm. Ayrıca gagaları zümrüitten, kanatları yakuttan oluşan kuşları da gördüm. Yerden göğe kadar uzanan beyaz bir örtü gördüm. Beyaz perdeyi açınca biri Kâbe'de biri batıda diğeri de doğuda olmak üzere üç sancak gördüm. Etrafımda bir sürü oturmuş kadın vardı. Peygamber dünyaya gelince hemen secde etti, parmağını göğe kaldırdı, ardından bir bulut aşağı indi. Muhammed'i aldı götürdü. Biri, O'nu her yere dolaştırın böylece bütün yaratılanlar onu görsün ismiyle, sıfatıyla ve suretiyle onu tanısin, diye seslendi. Bir anda o bulut geri geldi Muhammed'i ipekten daha yumuşak, süttten daha beyaz yünden yapılmış bir örtüyle örtmüştü. Sonra o buluttan daha büyük bir bulut geldi, içinden at kişnemeleri duyuluyordu. Hz. Muhammed'i (s.a.v.) bütün ins, cin ve hayvanlara gösterdiler. Kendisine Hz. Âdem'in safvetini, Hz. Nuh'un rikkatini, Hz. İbrahim'in dostluk özelliğini, Hz. İsmail'in konuştuğu dili, Hz. Yakup'un müjdesini, Hz. Yusuf'un güzelliğini, Hz. Eyüp'ün sabrını, Hz. Yahya'nın zühdünü ve Hz. İsa'ya verilen keremi ona da verdiler. Bundan sonra da o bulut hemen dağıldı.⁸⁷⁰

3.2.3. MUCİZE (المعجزة)

Eş'arîyye mezhebinde peygamberlik aklen mümkündür ve peygamberliğin en büyük delili mucizedir. Mucizenin asıl hedefi doğru olan kimse ile yalancı kimseyi birbirinden ayırmaktır. Hz. Muhammed'in peygamberliği mutlak olarak nübüvvetin

⁸⁶⁸ Meryem, 19/29-31.

⁸⁶⁹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 158; Emrullah Yüksel, *Sistemik Kelam*, İz, İstanbul, 2005, 153.

⁸⁷⁰ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 51-52.

en büyük delili olarak kabul edilmiştir. Çünkü Hz. Peygamberin nübüvveti bir gerçek/realite/vakıa olduğuna göre Allah'ın peygamberler göndermesi de mümkündür.⁸⁷¹ Mutasavvıflar da bu konuda Eş'arîlerle hemen hemen aynı fikri paylaşırlar.

“Mucize” (معجزة), bir şeye güç yetirememe anlamına gelen acz (عجز) kökünden türetilmiş mübalağa ism-i faildir ve insanı aciz bırakan demektir.⁸⁷² Terim olarak ise peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin gösterdiği ve herkesi ona benzerini meydana getirmekten aciz bırakan tabiatüstü olay olarak tarif edilir.⁸⁷³ Kur'an'da mucize kelimesi açık bir şekilde kullanılmamaktadır ancak mucize yerine ayet, beyyine, burhan, sultan, hak ve furkan gibi kelimeler geçmektedir.⁸⁷⁴

Mollâ Câmî'ye göre mucize, peygamberlerden, peygamberlik iddiasına uygun âdet-i ilahiye dışında, kudret-i ilahiye içinde meydana gelen ve kimsenin itiraz edemediği âdet dışı şeylerdir. Peygamberlik iddiasında olmaksızın ortaya çıkmasına kerâmet denir.⁸⁷⁵

Bir olayın mucize sayılabilmesi için açık bir fiil olması, olağanüstü olması, ona muhalefet edilememesi, peygamberlik iddiasında bulunan biri tarafından yapılması, vuku bulması ve istenen zamanda meydana gelmesi gerekmektedir.⁸⁷⁶

3.2.3.1. Mucizenin Kısımları

Mucizeler, haberi, hissi ve bilgi olmak üzere üçe ayrılır.

1. Haberi mucizeler: Hz. İsa'nın insanlara evlerinde ne yediklerini haber vermesi, Peygamberimizin eski peygamberler hakkında ehl-i kitap âlimlerine aktarımlarda bulunması, İslam dininin doğu ve batıda yayılacağını önceden haber vermesi gibi peygamberlerin doğrudan doğruya Allah aracılığıyla verdikleri haberlere denir.⁸⁷⁷

⁸⁷¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, II,673, III, 5; İcî, *el-Mevâkıf*, 342.

⁸⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 2817; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık, İstanbul, 1995, 550.

⁸⁷³ Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 184.

⁸⁷⁴ Bekir Topaloğlu-Ilyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 218-219.

⁸⁷⁵ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 27; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 31; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 62; Câmî, *İtikadnâme*, 24-25.

⁸⁷⁶ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler*, 371-372; İcî, *el-Mevâkıf*, 339-340.

⁸⁷⁷ Bekir Topaloğlu ve bşk. *İslam'da İnanç Esasları*, Çamlıca, İstanbul, 2008,175-176.

Câmî *Şevâhidü'n-Nübüvve* adlı eserinde bu türden mucizeler ile ilgili yaklaşık yetmiş dört olaydan bahsetmektedir.

2. Hissi mucizeler: Hz. Salih'in kayadan deve çıkartması, Hz. Musa asasının yılan olması, Hz. İsa'nın ölülere diriltmesi, Hz. peygamberin Ay'ı yarması ve ağacın inlemesi gibi duyularla görülebilen mucize türüne denir.⁸⁷⁸

3. Bilgi/aklî/manevi mucizeler: Kur'an-ı Kerim ve diğer kitaplar gibi bilgi içeren, hikmet ve hidayet kavramlarıyla özetlenebilecek mucize türleridir.⁸⁷⁹ Nitekim Allah bu konuda mealen şöyle buyurmaktadır:

*Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi? Elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibret vardır.*⁸⁸⁰

Mollâ Câmî bu üç türden mucizeler için müstakil bir eser olan *Şevâhidü'n-Nübüvve* adlı eserini yazmıştır ve bu eseri, bütün mucize türlerini kapsamaktadır.

3.2.3.2. Mi'râc (معراج)

Mollâ Câmî'ye göre Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olan bir özelliği de sadece O'na has kılınan bazı mucizeleridir.⁸⁸¹ Örneğin, Mi'râc mucizesi bunlardan biridir. Mollâ Câmî'nin Mi'râc'ı birçok yerde uzun betimlemelerle zikretmesinden⁸⁸² onun bu mucizeyi çok önemseydiği anlaşılmaktadır.

Mi'râc hadisesi iki aşamadan meydana gelmiştir. Birincisi Kur'an'la sabit olan İsrâ hadisesi, yani Mekke'den Mescid-i Aksa'ya olan yolculuk aşamasıdır. İkincisi hadisle sabit olan Mescid-i Aksa'dan Sidret-i munteha'ya doğru yolculuk aşamasıdır. İlk aşama şöyle gerçekleşmiştir: Bi'setin altıncı yılında Kur'an'da geçtiği üzere bir gece Allah onu Beytu'l-Makdes'e götürür. Bu hadiseyi Kureyşlilere söyleyince Kureyşliler, kendisinin daha önce hiç o yeri görmediğini bildiklerinden ona bazı sorular sordular. Hz. Cebrail de Mescid-i Aksa'nın suretini Peygamberimizin gözlerinin önüne getirdi, o da bu surete bakarak ona sorulan vasıfları cevaplandırdı. O sırada

⁸⁷⁸ Nüreddîn es-Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, , Çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005,109-110; Câmî, *Şevâhidü'n-Nübüvve*, 82-83.

⁸⁷⁹ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 260.

⁸⁸⁰ Ankebut, 29/ 51.

⁸⁸¹ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 176-177; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 28; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 57; Câmî, *İtikadnâme*, 22.

⁸⁸² Bkz. Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 176, 377, 584, 755, 916.

Şam'a gönderilen bir kervan vardı onu sordular. Peygamberimiz de o kervan hakkında şöyle cevap verdi: Kervan yoldadır; giderken falan adam devenin üzerindeydi üstü-tünce kölesinden üstüne örteceği bir kilim istedi. Ben de susamıştım falan adamın bardağından su içtim, falan adam bir eşyasını kaybetmiş onu arıyordu. Biz ona ulaşıncı o kaybettiğini buldu. Kervanın develeri bizim Burak denilen bineğimizden ürküp dağıldılar. Eğer kervanlar fazla oyalanmazlarsa falan günde gün doğumunda burada olacaklar. Kureyşliler bu sözlere çok şaşırdılar. Beklemeye başladılar. Bir grup onları karşılamak için onların geleceği yönde nöbet tuttular. Bir grup da güneşi izlemeye koyuldular. Onları bekleyen grup "geldiler" diye bağırınca diğer grup da güneşin doğuşunu haber verdi. Hepsi onları karşılamaya gittiler ve battaniye, su, develerin ürkmesi ve kaybedilenin bulunmasından soru sordular. Onlar da Peygamberimizin haber verdiği gibi olayları aktardılar. Ama kalpleri mühürlü bu grup yine inatlaşıp inanmamayı tercih ettiler.⁸⁸³

Mi'râc ın ikinci aşamasını Mollâ Câmî şöyle tasvir eder:

Bir mübarek gecede, melekler ülkesinden küfür ehlinin kirlerinden arınmış ve baştan aşağıya nurdan bir şekle girmiş bir elçi, Peygamberimize bir Burak ile geldi. Bu Burak da ay gibi parlak gökte dolaşan alaca bir göktaşu gibiydi. O, ok gibi hızlıydı. Bu hız aslında mekânın dışına çıkılmanın bir kanıtı idi. O kadar hızlıydı ki göz dahi onun gidişi ve duruşunu takip edemedi. Peygamberimize kalk bu dönen kubbeye bir katre dök, yeryüzünü yüce arşa çevirdin arşı da yeryüzü gibi yolluk yap, dedi ve Peygamberimiz "Esra" pelerini takıp onunla gece yolculuğuna çıktı. Burak'a bindiğinde Kâbe'den çıkması ve Mescid-i Aksa'da durması bir oldu. Oraya bir an ayak bastı. Kudüs haremindedir bir an konakladı. Oradan da ilk sarayın yolunu tuttu. Sırayla tek tek manevi ve maddi katmanları geçti. İlk Güneş ve Ay'ın bulunduğu kata geldi. Bu kapı, tokmağının vurmasıyla hemen açıldı. Evdekiler, dua ve övgüde bulundular, rablerine secde ettiler. Kendilerine gelmesiyle şereflediklerini ifade ettiler. Ev ev aynı şekilde dolaştı. Tûba'nın gölgesinde azıcık dinlendi. Oradan da arşa çıktı ve Hz. Cebrael'in giremeyeceği yere girdi. Çünkü arkadaşı bir adım daha atsaydı yanacaktı. Orada gerçekleşen sohbetten mahrum kaldı.⁸⁸⁴

⁸⁸³ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 79-80.

⁸⁸⁴ Câmî, *Sûfilere Armağan (Tuhfetü'l-Ahrâr)*, 49-51.

Peygamberimiz Ay, Utarid (Merkür), Zühre (Venüs), Güneş, Merih (Mars), Müşteri (Jüpiter), Zühal (Satürn) bulunduğu on iki burçtan Tûba Ağacı, Cennet, Kalem, Levh, Kürsi ve Arş'a çıktı. Oradan mülke girdi, altı cihet diye bir şey yoktu, yer ve gök farkı yoktu, orada yetmiş bin perdeyi geçti, perdesiz bir şekilde sevgilisinin cemalini gördü, tıpkı katrenin okyanusa kavuştuğu gibi kendinden geçmişti. Bütün zerrelere ile ebedi kelamı işitti. Zekâsının keskinliği ile Hz. Musa'ya Tevrât'ı ve Hz. İsa'ya İncil'i gönderen kelimullahı işitti.⁸⁸⁵

Orası öyle bir yerdi ki mekân, cihet ve zaman yoktu. Hudus ve imkândan eser yoktu sadece kadîmlik ve vaciplik vardı, orada azlık-çokluk ve sıfatlar da yoktu. Mutlak varlık vardı. Gözün ve aklın sınırı dışına çıkmıştı. Keyfiyetini, sorma! Çünkü ne kadar, nasıl, az ve çoktan eser yoktu. Peygamberimiz orada sesle olmayan anlam içinde anlamları sır içinde sırları duydu. Orada konuşulan dille değildi. Beş duyu ve akıl orada topal kalmıştı. Bu nedenle orada yaşananlar sözden ve işitmekten yücedirler.⁸⁸⁶

Ay olarak gidip güneş olarak dönen peygamberimiz birçok esrarla dönmüştür. Çünkü orada Hz. Musa ve Hz. İsa'ya verilmeyen lütuflar Hz. Peygamber'e bahşedilmiştir.⁸⁸⁷

Câmî, başka bir yerde Mi'râc ın üç aşamada gerçekleştiğini ifade eder. Birinci aşama Peygamberimizin bedeniyle Mekke'den Mescid-i Aksa'ya götürülmesidir.⁸⁸⁸

İkinci aşama ise "Burak" denilen binek ile Kudüs'ten yedi kat semayı birer birer çıkıp oralardaki peygamberlerle görüşmesi ve kendisine cennet ve cehennemin arz olununca onları ve içlerinde bulunanları görmesidir.⁸⁸⁹

Üçüncü aşamada ise Sidretü'l-Muntehâ'dan Refref ile mekânsız yere gitmesidir. Buraya gelince Cebrail ondan geri kalır. Oradan Refref vasıtasıyla evvelkinden eşref ve âlâ olan bir makama gider, öyle bir makama varır ki orayı yer ve mahal ile

⁸⁸⁵ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 755-757.

⁸⁸⁶ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 586. Câmî, mesnevî yazarlarında adet olduğu üzere her mesnevînin girişinde genelde miraçtan bahsetmektedir.

⁸⁸⁷ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 757.

⁸⁸⁸ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 176.

⁸⁸⁹ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 176; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 28; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 57; Câmî, *İtikadnâme*, 22.

tabir etmek mümkün değildir. Orada Allah'tan başka bir mahrem yoktur. Görülebilecek şeyleri aşikâr olarak görür ve işitilebilecek şeyleri de açıkça işitir.⁸⁹⁰ Hatta o perdede normalde görülemeyecek olanı görür ve dile getirilemeyeni de işitir.⁸⁹¹ Başka bir ifade ile burada görme sınırının ötesinde olanları da gördü ama keyfiyeti bizce bilinmemektedir. Çünkü oraya ne “ne kadar” ve “nasıl” sığmaz, en iyisi sorgulamadan kabul etmektir.⁸⁹²

Câmî, bu gizemi aslında Hz. Musa'nın da aradığını söyler. Ama Hz. Musa'nın bunu elde edemediğini⁸⁹³ ifade eder.

Dördüncü aşama da sayılabilecek durum ise dünyadaki yerine yani Mekke'ye iniş yapmasıdır. Oradan kendi evine dönüp geldiğinde yatmış olduğu yerin sıcaklığı henüz soğumamıştı.⁸⁹⁴ Dolayısıyla bu yolculuk çok kısa sürmüştür. Çünkü Peygamber, yer ve göğün nuruydu, ancak bu yolculukta nur zamana sığmamıştı.⁸⁹⁵

Mutasavvıf olan ve aynı zamanda ehl-i sünnet çizgisinde olan Câmî'nin tartışmalara girmemesi sadecî miracı bu şekilde betimlemekle yetinmesi anlaşılır bir durumdur.

3.2.5. KERÂMET (الكرامة)

Nübüvvetin delili i'caz olduğu gibi velayetin delili de kerâmettir. Câmî, velayeti nübüvvetin bir tamamlayıcısı olarak görüp onların menkıbelerini de Kur'an da geçen kıssaların bir devamı⁸⁹⁶ gibi addeder ve peygamberlik delillerini anlatan *Şevâhidü'n-Nübüvve* adlı eserin yanında evliyaların menkıbelerini konu edinen *Nefehâtü'l-Üns* adlı eseri ile bu düşüncesini daha açık hale getirmiştir.

Kerâmet, terim olarak insanların geneline göre, yarattıkların veya kendisinin süre geldiği âdeti yırtan kişinin eylemine denir. Ama havâssa göre kerâmet, tevfik ve gücün başışlanması olan ilahi inayettir.⁸⁹⁷ Kerâmetin varlığını Mollâ Câmî ayet, hadis

⁸⁹⁰ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 176; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 30; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 59-60; Câmî, *İtikadnâme*, 23-24.

⁸⁹¹ Câmî, *Sûfilere Armağan Tuhfetu'l-Ahrar*, 52.

⁸⁹² Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 584.

⁸⁹³ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 916.

⁸⁹⁴ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 176.

⁸⁹⁵ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 378.

⁸⁹⁶ Câmî, *Nefehatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 59.

⁸⁹⁷ Câmî, *Nefehatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 57 krş. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 79; Tehânevî, *Keşşâf-u Istilâhâti'l-Funûn*, II, 1360.

ve sahabeden nakledilen eserlerle ispat etmeye çalışır. Kerâmetin varlığına ayetlerden getirilen delillerden ilki, Hz. Meryem ile ilgili olan *Zekeriya mabette Meryem'in yanına her gittiğinde, yanında bir yiyecek bulurdu*,⁸⁹⁸ mealindeki ayettir.

İkinci delil ise Hz. Süleyman ile Belkıs meselesinde geçen ve Asıf olarak rivayet edilen birinin kerâmetidir. Hz. Süleyman, Belkıs'tan haber alınca onun gelmeden önce tahtının getirilmesini istedi. Allah da Asıf'ın kerâmetini insanlara gösterip insanlara tekrardan veli kulların elinden kerâmetin olabileceğini kanıtlamak istedi. *Hz. Süleyman Belkıs gelmeden kim onun tahtını getirebilir? diye sordu. Bunun üzerine cinnîlerden İfrit denilen biri: Sen makamından ayrılmadan ben onun tahtını getirebilirim deyince*⁸⁹⁹ *Hz. Süleyman: Daha hızlı istiyorum, dedi. Bunun üzerine de Asıf: Sen göz açıp kapayıncaya kadar onun tahtını getirebilirim, dedi.*⁹⁰⁰ Bu söz üzerine Hz. Süleyman onu yalanlamadı ve bunu imkânsız görmedi. İşte bundan ve Asıf'ın peygamber olmayışı sebebiyle bunun bir mucize değil kerâmet olduğu kesindir.⁹⁰¹ Buradan anlaşılan Mollâ Camî Asıf'ın kim olduğu tartışmasında onun bir cinnî değil bir insan olduğu görüşünü benimsemektedir. Cinnî olması durumunda bu kerâmet olmayacaktı. Çünkü Allah onlara zâten öyle bir yetenek vermiştir. Mollâ Câmî'nin kerâmete delil olarak getirdiği bir diğer ayet ise Ashâb-ı Kehf meselesinde geçen *Biz onları bir sağa bir sola döndürürüz köpekleri de giriş yerinde ayaklarını uzâtmış durumdadır*,⁹⁰² mealindeki ayettir. Ashab-ı Kehf'in mağarada uyumaları sağa sola döndürülmeleri ve uzun müddet böyle kalmaları mucize değil kerâmettir. Çünkü onlar da peygamber değildiler.⁹⁰³

Ayetten kerâmetin varlığı için üç delil getiren Mollâ Câmî sahih hadisten iki delil getirir.

1. Bir gün sahabe Resulüllah'a şöyle sordular:

Geçen ümmetlerden bize hayret verici şeyler anlat, bunun üzerine, Peygamber Efendimiz şöyle anlattı:

⁸⁹⁸ Âl-i İmrân, 3/37.

⁸⁹⁹ Neml, 26/38, 39.

⁹⁰⁰ Neml, 26/40.

⁹⁰¹ Câmî, *Nefahatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 22.

⁹⁰² Kehf, 17/18.

⁹⁰³ Câmî, *Nefahatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 22.

Üç kişi bir yere gittiler. Orada akşam oldu. Bir mağaraya girdiler ve orada gecelediler, gecenin bir kısmı geçtikten sonra; dağdan bir kaya parçası kopup mağaranın kapısını kapadı. Bunlar şaşırıp kaldılar ve kendi aralarında şöyle bir karar aldılar: Bu musibetten hiçbir şey bizi kurtaramaz, kurtarsa kurtarsa ancak daha önce yaptığımız iyi amellerimiz bizi kurtarabilir. Dolayısıyla daha önce yaptığımız salih riyasız amellerimizi Allah'a şefaathçi kılalım, dediler.

Biri şöyle dedi:

Benim annem ve babam vardı. Onlara verecek bir malım da yoktu, sadece bir keçim vardı. Onun sütünü sağır onlara verirdim. Bundan başka ben, her gün sırtımda odun taşırdım; onun parasını da kendime harcardım. Yiyecek alırdım. Bir gece vakitsiz geldim. O keçiye sağır anne babamın yemeklerini o süte karıştırıp hazırladım ancak yanlarına gittiğimde yatmışlardı. Süt bardağını elime alıp ayakta bekledim, hiçbir şey yemeden onların uyanmasını bekledim. Böylece sabah oldu; onlar da uyandılar, yemeklerini yedikten sonra yerime geçip oturdum. Allah'ım, eğer bu yaptığımda doğru söylüyorsam, bana yardım et. Peygamberimiz Efendimiz şöyle buyurdu: Bunun üzerine o taş bir miktar yerinden oynayıp aralandı.

İkincisi şöyle devam etti:

Benim amcamın güzel bir kızı vardı. Ona âşıktım nasıl elde edeceğimi düşünürdüm. Daima onu isterdim ama o kabul etmezdi. Çeşitli kandırmaca yollara başvurdum. Benimle bir gece olması için, yüzden fazla dinar yolladım. Nihayet yanıma geldi; o zaman da içimde Allah'tan bir korku kalbime doğdu. Elimi ondan çektim. Şimdi Ey Allah'ım! Eğer ben bu işimde samimi ve gerçek üzere isem; bize bir kurtuluş nasip et. Peygamberimiz şöyle buyurdu: Bunun üzerine o taş biraz daha aralandı, aralık biraz daha arttı fakat yine de oradan bir şahsın çıkması zordu.

Bundan sonra üçüncüsü söz aldı ve şöyle devam etti: Yanımda çalışan, bazı işçilerim vardı. İş bitirildikten sonra hemen tümü gelip benden ücretlerini alacaklardı, onlardan biri ücretini alamadan kayboldu. Ben o kimsenin ücretini bir koyuna yatırdım. Bir yıl, iki yıl, on yıl, kırk yıl geçti fakat o kişi bir türlü gelip ücretini alamadı. Bende o koyundan meydana gelenleri muhafaza ettim ve nihayet o kimse bir gün gelip

şöyle dedi: Bir zamanlar, senin işini yapmıştım, hatırlıyor musun? Şimdi o paraya gereksinimim vardır. Deyince ben de ona: Bütün bu koyunlar senin hakkındır, dedim. O kişi de bana:

Benimle dalga mı geçiyorsun? Bunlar nasıl benim ücretim olabilir? dedi. Ben de bu soruyu: Hayır, seninle eğlenmiyorum; doğru söylüyorum, şeklinde yanıtladım. Sonra koyunların tamamını ona verdim o da onları alıp gitti. Allah'ım eğer bu yaptıklarımda doğru ve samimi bir iş yaptım ise bizi buradan kurtar. Peygamberimiz, bundan sonrasını şöyle anlattı: Bundan sonra o taş, mağaranın ağzından açılıp gitti. Orada bulunanlar da dışarı çıkıp kurtuldular.⁹⁰⁴ Bu hadis, sahih hadis kaynaklarında geçmektedir.⁹⁰⁵

Mollâ Câmî hadisten ikinci delil olarak Ebu Hureyre'nin naklettiği Rahip Cüreyc'in kıssasını kullanır: Rivayete göre, Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: İsrail Oğullarından riyazet ehlinde olan Cüreyc adında bir rahip vardı. Onun örtülü bir annesi vardı. Bir gün, oğlunu görmek için geldi ve oğlunu namazda buldu. Ancak, onu namazda görünce ibadethanesinin kapısını açmadan geri gitti. İkinci ve üçüncü günler aynı şekilde gelip gitti. Bir türlü oğlunu görüp konuşamadı. Sonunda canı sıkıldı ve şöyle beddua etti: Allah'ım, sen bu oğlumu rezil et. Benim hakkımı ondan al, dedi. O zamanda da, kötü yolda olan bir kadın vardı. Kendi kendine: Bu Rahip Cüreyc'i yoldan çıkarmam lazım dedi ve onun ibadet yerine gitti ama Cüreyc ona hiç iltifat etmedi. Bu arada o kötü kadın, bir çobanla birlikte olup hamile kaldı. Şehre inip: Bu çocuğum, Cüreyc'dendir, dedi. Kadın çocuğu doğurduktan sonra, halk Cüreyc'in mabedine gelip onu zamanın kralına götürdüler. Cüreyc, kralın huzurunda, o yeni doğan çocuğa: Ey çocuk, baban kimdir? diye sordu. O çocuk, Allah'ın izni ile dile gelip şöyle dedi: Annem sana iftira etti. Babam bir çobandır.⁹⁰⁶ Bu hadis de diğer hadis gibi sahih hadis kaynaklarında geçmektedir.⁹⁰⁷

Mollâ Câmî kerâmetin varlığına ayet ve hadisten delil getirdikten sonra büyük sahabelerden dört halifenin kerâmetine yer vermektedir. Ondandır da Kuşeyrîye atıfta bulunarak sahabelerden, tabiînlerden, tebe-i tabiînlerden ve tabakât tarikatların

⁹⁰⁴ Câmî, *Nefahatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 22-23.

⁹⁰⁵ Buhari, *İcare*, hds. No: 2272; el-Hars ve'l-Müzaraa, hds. No: 2333.

⁹⁰⁶ Câmî, *Nefahatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 23-24.

⁹⁰⁷ Buhari, *Amil fi's-Salât*, hds. No: 1206.

şeyhlerinden kerâmetler öyle meydana gelmiş ki bu artık tevatür dercesine yetişmiş ve bunun inkârı mümkün değildir.⁹⁰⁸ İmamet meselesinde ve polemikler kısmında dört halife ve ashapla ilgili kısmında bu tür örnekler verildiğinden burada onlara yer verilmedi.

3.2.5.1. Kerâmetin ashapta neden az görüldüğü meselesi

Mollâ Câmî, “mademki kerâmet olağanüstü bir şeydir ve peygamberlerden sonra en üstün insan Peygamberimizin ashabıdır. Niçin onlarda kerâmetler az görüldü de daha sonraki Allah’ın veli kullarında daha fazla görünür oldu? sorusuna İmam Ahmed b. Hanbel’e atıfta bulunarak cevap vermeye çalışır.

1. Ashab-ı kiramın imanları, Peygamber sohbeti sayesinde çok güçlü olmuştu. Onun etkisiyle imanları çok sağlam olduğundan kerâmetle desteklenmelerine gerek yoktu. Ama onlardan sonraki dönemlerin insanların buna ihtiyacı hâsıl oldu.⁹⁰⁹

Câmî’nin *Şevâhidü’n-Nübüvve* adlı eserinde İbn Hanbel’e atfettiği bu cevabı Lâmiî, *Nefahatu’l-üns min Hadarâti’l Kudüs* adlı eserin şerh ve tercümesinde söz konusu İmam Şafî’nin *Kifâyetü’l-Mu’tekid* ve *Nikâyetü’l-Müntakid* adlı eserde geçtiğini belirtmektedir.⁹¹⁰ Câmî’nin verdiği cevaba Şahabeddin Sühreverdî’den buna benzer bir cevabı verdikten sonra iki cevap daha eklemektedir:

2. Kerâmet bir türlü nur olduğundan güzellik sayılmaktadır. Güzellik güzeller arasında pek fazla belirginleşmez ve görünmez. Ama güzeller, çirkinler arasında olunca hemen fark edilir. Peygamber ve ashabin döneminden sonra bu nur gittikçe kayboldu, zulüm yani karanlık ve çirkinler ortaya çıkmaya başladı, bu nedenle kerâmetler daha fazla görünür oldu.

3. Peygamberimiz ve ashabı sünnet, taat, adalet, marifet sahipleri iken sonraki insanlar, tam tersi durumu tercih ettiler. Yani batıl, bidat, masiyet, zulüm ve kötülük her tarafı sardığından bu tür kerâmetlerin daha fazla olması biraz da bunu dengelemek içindir.⁹¹¹ Bu iki neden dışında başka bazı nedenler daha sayılmıştır.

⁹⁰⁸ Câmî, *Nefahatu’l-Üns min Hazarati’l-Kudüs*, 226; el-Kuşeyrî *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye fî İlmi’t-Tasavvuf*, 355.

⁹⁰⁹ Câmî, *Şevâhidü’n-Nübüvve*, 177.

⁹¹⁰ Câmî, *Nefahatu’l-ünsnin Hadarâti’l Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleleri*, 131-132.

⁹¹¹ Câmî, *Nefahatu’l-ünsnin Hadarâti’l Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleleri*, 132-133.

4. Velâyet-i kübrâ olarak adlandırılan sahabelerin velâyeti, peygamberlikten miras kalan, berzah yoluna uğramadan, doğrudan görünürden gerçeğe geçip en yakın ilahi boyuta bakan bir velâyettir. Bu velâyet yolu kısa ama yüksektir. Olağanüstü halleri az ama meziyeti fazladır.⁹¹²

5. Velilerden sadır olan kerâmetlerin çoğu da seyir ve sülûk zamanında tarikat berzahından geçtiklerinden, sıradan insan oluşlarından bir derece soyutlandıklarından olağanüstü hallere mazhar olurlar. Buna mukabil sahabeler peygamberlik sohbetine doğrudan dâhil olduklarından bu uzun yolu geçmek zorunda değiller. Peygamberin bir sohbetinde onların yıllarca amel ederek ulaştıkları hakikate hemen ulaşabilmekte idiler.⁹¹³ Bu aslında aşağıda kerâmetin türlerinden bahsederken anlatılacağı gibi kerâmeti maneviyedir. Çünkü bu tür kerâmetlerde asıl olan olağanüstü şeylerin zuhur etmesi değil hakikatin aslına kavuşabilmesidir.

6. Peygamber zamanında mucizenin kendisi vardı kerâmete ihtiyaç yoktu çünkü aslın olduğu yerde türeve ihtiyaç olmaz. Başka bir ifade ile orada vahyin kendisi vardı, ilhama niye gerek olsun ki?

Mucizenin devamı olan kerâmetleri önemseyen Câmî'ye hayatta iken bazı kerâmetler nisbet edilmiştir.⁹¹⁴ Hatta ölümünden sonra bile ona bazı kerâmetlerin isnat edilmeye devam edilmiştir.⁹¹⁵ Aynı şekilde Câmî, kerâmetin bir devamı olan tefeüle (bir olayı iyiye ve hayra yormak) de inanmaktadır.⁹¹⁶

⁹¹² Said Nursi, *Mektubat*, İstanbul, 2013, 71.

⁹¹³ Said Nursi, *Mektubat*, İstanbul, 2013, 71.

⁹¹⁴ Kâşifi, *Reşehât Aynu'l-Hayat fî Menâkıb-ı Meşâyihî't-Tarikati'n-Nakşibendiyye ve Âdâbihimi'n-Nebeviyye ve Esrârihimi'r-Rabbâniyye*, 211-212. Ayrıca onun diğer kerâmetleri için bkz. Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 228, 314, 310, 317; Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *Câmi-u Kerâmâti'l-Evliyâ*, Thk. Mahmut el-Mesûti, Daru't-Tâkvâ, Kahire, 2008, II, 193-194.

⁹¹⁵ Said Nursî, *Barla Lâhikası*, Zehra, İstanbul, 2013, 88.

⁹¹⁶ Nitekim Câmî, manevi mürşidi Pârsâ'nın hayatından bahsederken şöyle demektedir: Hâcâ Pârsâ, 1419 yılında hac yolculuğu sırasında Nişâbur'a vardığında havanın sıcaklığı ile yolun emniyetsizliği sebebiyle arkadaşlar arasında yola devam edip etmeme hususunda bir tereddüt oluşur. Bunun üzerine Mevlânâ Celaledin-i Rûmî'nin Divân'ına fal için bakılır ve şu beyit görülünce yola devam kararı alınır:

Ey hak âşıkları! Devam ediniz yola; sonsuz ikballer bulup atılın yola!

Yola çıkıp gidin dolunay gibi; yola çıkan burcunda saadet bula.

Allah'a sığın mübarek olsun ekmek; her şehri, köyü, çölü gör ki hayr'ola (Câmî, Nefahatu'l-üns nin Hadarâti'l Kudüs, 393.)

Câmî tefeüle olan inancını *Peygamberimiz (s.a.v.) tefeül eder tetayür (bir olayı kötüye ve çirkine yormak) etmezdi*,⁹¹⁷ yani güzel düşünürdü, kötü düşünmezdi mealindeki hadis ile *Benden sonra peygamberlik yoktur. Sadece müjdeli haberler vardır. Onu da mümin görür veya ona gösterilir.*⁹¹⁸ mefhumundaki hadise dayandırmaktadır.

Câmî, bu tür eylemleri uydurmadığını aslında bunların hadiste var olduğunu, dolayısıyla tefeülün (hayra yormanın) şeriata aykırı olmadığını anlatmak istemektedir. Hemen belirtmekte fayda var; her ne kadar kelimelerde kerâmetler kabul edilse de keşif bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmediğinden bu türden menkıbeler/kerâmetler öznel olarak kalmaktadır. Söyleyen kişiyi veya gören kişiyi bağlamaktadır.

3.2.5.2. Kerâmet Türleri

Mollâ Câmî bunu iki farklı açıdan kategorize eder. Birincisi kerâmetin kendisine göre ikincisi kerâmete bakış açısına göre. Kerâmetin kendisine göre ikiye ayrılır:

1. Kerâmet-i Hissiye: Bu tür kerâmetler, daha çok velilerde görülür. Kalpte olanı söylemek, su üzerinden yürümek, gelecek ve geçmiş zamandaki olaylardan bahsetmek, havada yürümek gibi.⁹¹⁹

2. Kerâmet-i Maneviye: Bu daha çok ashaba has olan kerâmet türüdür. Şeriata yapışma, ibadetlerden lezzet alma, hayırlı ve lazım olan işlerle uğraşmak, iyi ahlak, büyüklere hürmet küçüklere şefkat göstermek, kalbinde kin, kıskançlık ve diğer kötü hasletler beslememek, Allah'ın ve kulun haklarına riayet etmek gibi.⁹²⁰

Bakış açısına göre kerâmet, iki kısma ayrılır:

1. Avâma Göre Kerâmet: Bunlar, var olan bir şeyin yok edilmesi, yok olanın da var edilmesi, gizli işlerin açığa çıkartılması, açık işlerin de gizli bir hale getirilmesi, duanın kabul olması, kısa zaman içinde uzun mesafeli yolların kat edilmesi, gizli işlere

⁹¹⁷ Câmî, *Nefahatu'l-üns nin Hadarâti'l Kudüs*, 394. Buna yakın kaynak Müslim, 39/34 Hds. No: 111, 112, 113.

⁹¹⁸ Câmî, *Nefahatu'l-üns nin Hadarâti'l Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleri*, 737. Buharî, 95/5, Hds. No:6589; Mâlik b. Enes, *Muvatta' el-İmâm Mâlik*, Thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, Müessesetü Zâyed b. Sultân, Abudabi, 2004,V,1394; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, Thk. Şu'ayb el-Arnaût ve bşk. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1995-2001, XXXIX, 213.

⁹¹⁹ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*,177.

⁹²⁰ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*,177.

muttali olunması, gizli işlerden haber verilmesi, aynı anda değişik yerlerde hazır bulunulması gibi olağanüstü şeylerdir. Elbette kerâmet türleri bunlarla sınırlı değildir. Bunların dışında şunlar da vardır: Ölülerin diriltilmesi, hayvanların, bitkilerin, cansız varlıkların sözlerinin işitilmesi de bu kısma girer. Bunlar dışında zahirî sebeplere girmeden ihtiyaç duyulduğu zaman yemek ve içmek hazırlamak, su üzerinde yürümek, havada seyahat etmek, vahşi hayvanları emir altına almak bu kısma girer. Yine bu tür kerâmetlerin bazıları arasına da şunları da saymak mümkündür: Allah bedenlerine öyle bir güç verir ki Sema' esnasında ayakları bir büyük ağaca dokunduklarında onu kökünden sökerler. Elleri ile duvara vurduklarında onu ikiye bölerler. Parmakları ile bir kişiye “Düşün” diye işaret ettikleri zaman o kimse düşer. Yine bir kimsenin başının vurulmasına işaret ettikleri vakit onun başı havada uçmaya başlar. Özetle; Allah, kullarından birini kendi kâmil gücüne mazhar ederse bu âlemin heyûlâsında istediğini tasarruf etme gücüne sahip olur. Ama aslında bu güç kulun değil Allah'ındır.⁹²¹

2. Havâssa Göre Kerâmet: İlahi inayet olarak da adlandırılan bu tür kerâmet, Allah'ın kendilerine bahşettiği tevfiik ve kuvvet sayesinde kendi bedenin prangalarını kırmalarıdır. Başka bir ifade ile kendi adetlerini aştıkları için Allah da onlara adet üstü nimetler verir. İşte bunu avâm, kerâmet diye isimlendirirken havâs buna ilahi inayet demektedir.⁹²² Olgun ruhların yaptığı bu türden ruhani riyazâtlarla zaman ve mekânın ötesine geçebilmekteler. Başka bir ifade ile fizik kurallarında sıyrılıp metafizik alana geçebilmekteler. Geçtikten sonra da tek bir zaman diliminde birçok mekânda görünebilirler. Örneğin; Kadib Elban el-Musillî bir zaman diliminde birçok yerde görüldüğünde, zaman ve mekâna takılan bazı şahıslar inatla onu inkâr etmeye kalkışmışlardır. Buna karşılık Allah'ın kendilerine Tefvik bahşettiği insanlar zaman ve mekân takıntısını aştıklarından onun zaman ve mekandan yüce bir mevkiye ulaştığını idrak ettiler, bütün zaman ve mekanların kendisine eşit seviyede olduğunu kavradılar ve bütün zaman ve mekanlarda istediği şekilde istediği halde zuhur etmesini kabul ettiler.⁹²³ Burada da görüldüğü üzere Mollâ Câmî'inin vahdet-i vücûd anlayışının yansıması vardır. Çünkü ona göre bu türden zâtlar, ruhen olgunlaştıklarından maddeye bağlı fizik kurallarını da aşarlar. Ve bir varlık oldukları halde birden fazla taayyünlere sahip olabilirler.

⁹²¹ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 259.

⁹²² Câmî, *Nefahatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 26-27.

⁹²³ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 258-259.

Nitekim Cebrail, Mikail ve Azrail gibi melekler bir anda yüz binlerce yerde görünebiliyorlar, hatta bu durum bazı peygamberler için de geçerlidir. Örneğin; Hz. İdris'in Baalbek şehrine gönderilen İlyas şeklinde tezahür ettiği söylenir. Tabi tenasüh (reenkarnasyon) olan İdrisî suretleri çıkartıp İlyasî bir surete girmiş değildir. Aksine dördüncü gökte olan Hz. İdris hüvviyetinin varlık ve suret inniyetinde yer edinmesi ile beraber şimdiye kadar baki kalan Hz. İlyas'ın inniyetinde belirginleşip açığa çıkmıştır. Dolayısıyla bu ikisi *ayn* ve *hakikat* itibari ile birdirler ama *suret* açısından belirginleşme olarak ikidirler.⁹²⁴

Mollâ Câmî kerâmetin tanım ve kısımlarını anlatırken aynı eserinin farklı bir yerinde “Kınanan Râzî” olarak nitelediği⁹²⁵ Fahreddin-i Râzî'den alıntı yaparak kerâmet, sihir ve istidraç gibi kavramları izah eder: İnsanda olağanüstü bir şey açığa çıktığında; onun durumu şu seçeneklerin dışında değildir:

Ya bir iddiaya binaen söylenmiştir veya bir iddiaya binaen söylenememiştir. İddia için söylemişse bu iddia; ulûhiyet, nübüvvet, velayet veya sihir/şeytana itaat için ortaya atılmıştır. Böylece dört iddia olmuş oldu.

1. Ulûhiyet iddiası: Ehl-i Sünnetin ittifakı ile ulûhiyet iddia eden kimsenin elinde meydana gelecek olağan dışı harika bir şeyin meydana gelmesinde mani yoktur. Bu manada dediler ki: Firavun'un elinden meydana gelen olağanüstü haller ve sahih nasslara göre Deccal elinden olağanüstü şeylerin çıkması buna örnektir. O dava sahibinin şekli ve hilkatı yalanına açık bir delildir. Bu nedenle herhangi bir kafa karışıklığına sebep olmadığı için özellikle de akli başında olan insanlar için bir telbise sebebiyet vermediğinden bu tür olayların iddia eden kişinin elinde meydana geliyor olmasında herhangi bir sakınca görmemişlerdir.⁹²⁶ Çünkü Allah, olağanüstü olayları onların imkânına sunarak onları daha da sapıttırır.

2. Nübüvvet iddiası: Bu da ikiye ayrılır çünkü bunu iddia eden kişi iddiasında ya doğru söylüyordur veya doğru söylemiyordur. Peygamberlik iddia eden kimse, iddiasında doğru ise, onun elinden olağanüstü harika şeylerin meydana gelmesi zorunludur. Peygamberliğin doğruluğunu kabul eden herkes, bu olağanüstü harika şeyi ikrar

⁹²⁴ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 259.

⁹²⁵ Câmî, *Nefahatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 427.

⁹²⁶ Câmî, *Nefahatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 21; Râzî, *Tefsiru'l-Fahri'r-Râzî*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1981, XXI, 441.

edip onun peygamberliğini itiraf eder. Buna mukabil peygamberliğinde yalancı olan kimsenin elinde olağanüstü harika şeylerin zuhura gelmesi doğru değildir. Şayet olağanüstü bir şey ortaya çıksa da bu yalancı peygambere karşı çıkmak lazımdır.⁹²⁷ Nitekim bilindiği üzere Hz. Ebubekir, Müseylemetü'l-Kezzâb adındaki yalancı peygamberle mücadele etmiştir.

3. Velâyet iddiası: Velayet sahibi olan velilerden kerâmet zuhura geldiğini kabul edenler, kerâmeti iddia etmenin doğru olup olmadığını ve kerâmetin iddia edilene göre gerçekleşip gerçekleşmeyeceği meselesi uzun uzadıya tartışılmıştır.⁹²⁸

4. Sihir ve şeytana itaat iddiası: Sözlükte, bir şeyi gerçek olarak hak suretinde göstermek anlamına gelen sihir,⁹²⁹ terim olarak özel yetenek kullanarak veya ruhanî varlıklardan alınarak yapıldığı iddia edilen harikulade işler demektir.⁹³⁰ Sihrin olması Ehl-i Sünnete göre haktır. Yani sabittir, olur şeydir. Ancak Ebu'l-Hasan el-Basri ve arkadaşı Mahmud el-Harizmî dışında Mu'tezile, sihrin gerçekleşmeyeceğini iddia etmişlerdir. Onlara göre sihir gizli nedenlere tutunmak ve eşyanın özelliğini bilmekle olur, yoksa harikulade bir şey değildir.⁹³¹

3.2.6. İSTİDRÂC (الاستدراج)

İstidrâc: Câmi'nin Râzî'den alıntılacağı tanıma göre Allah'a itaat etmeyen başka bir ifade ile kâfirin elinde meydana gelen harikulade olaylardır.⁹³² *Nefahât* adlı eserinde istidracı kısa bir şekilde tanımlayan Câmi, *Şevâhidün'nübüvve* adlı eserinde istidracı daha açıklayıcı bir şekilde izah eder. Ona göre İstidrac, kelime olarak

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ

*Ayetlerimizi yalanlayanları, hiç bilmeyecekleri yerden yavaş yavaş helâke götüreceğiz.*⁹³³ ayet-i kerimede geçen müzari fiilin mastarından oluşturulan bir terimdir. Kerâmet ile istidrac arasındaki fark şudur: Kerâmet sahibi kerâmetin görülmesinden

⁹²⁷ A.y.

⁹²⁸ A.y.

⁹²⁹ İbn Manzur el-İfrîkî el-Mısrî, *Lisanu'l-Arab*, XXI, 1951.

⁹³⁰ Bekir Topaloğlu-Ilyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 282.

⁹³¹ Câmi, *Nefahatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 21; Râzî, *Tefsiru'l-Fahri'r-Râzî*, , XXI, 441. Krş. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 79.

⁹³² A.y.

⁹³³ A'râf, 7/182

çekinir. Kendinde vuku bulan kerâmetin İstidrac şüphesiyle Allah'tan çok korkar. İstidracı sahip olan kâfir kişi ise bu olağanüstü şeylerin kendisinden varit olduğunu zanneder. Nitekim Bel'am b. Ba'ûr ve Bersisa gibi kişiler istidracı nedeniyle sapıtılmışlar ve sapkınların cezası olarak köpek ve domuza dönüşmüşlerdir. Ayrıca Firavun'un Nil nehri ile sınanması ve bundan kendisine pay çıkartması⁹³⁴ da istidrac kısmına girmektedir. Câmî bu izahatın yanında istidracın beş kısma ayrıldığını belirtmekte ve bunları da teker teker izah etmektedir:

1. Mekr: Hile yapmak aldatmak anlamına gelen mekr,

أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ

*Allah'ın azabından emin mi oldular? Fakat ziyana uğrayan topluluktan başkası, Allah'ın (böyle) mühlet vermesinden emin olamaz.*⁹³⁵ gibi ayetlerden iktibas edilmiştir.⁹³⁶

2. Keyd: Mekr manasına yakın bir anlam taşıyan keyd kelimesi,

وَأْمَلِي لَهُمْ إِنْ كَيْدِي مَتِينٌ

*Ve onlara mühlet veririm, benim tuzağım çetindir,*⁹³⁷ gibi ayetler örnek alınarak kullanılmıştır.⁹³⁸

3. Huda': Gizlediğinin aksini açığa vurarak aldatma anlamına gelen huda'⁹³⁹ sözcüğü

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

*"Onlar (kendi akıllarınca) güya Allah'ı ve müminleri aldatırlar. Hâlbuki onlar ancak kendilerini aldatırlar ve bunun farkında değillerdir.*⁹⁴⁰ gibi ayetlerde geçen fiillerin mastarından ödünç alınmıştır.⁹⁴¹

⁹³⁴ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 29.

⁹³⁵ A'râf, 7/99.

⁹³⁶ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 28.

⁹³⁷ A'râf, 7/183.

⁹³⁸ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 28.

⁹³⁹ Krş. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII, 63.

⁹⁴⁰ Bakara, 2/9.

⁹⁴¹ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 28-29.

4. İmla: Mühlet vermek anlamına⁹⁴² gelmektedir. Bu kavram

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ مَوْلَاهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ لِيُذَادُوا إِلَيْنَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ

“İnkâr edenler sanmasınlar ki, kendilerine mühlet vermemiz onlar için daha hayırlıdır. Onlara ancak günahlarını arttırmaları için fırsat veriyoruz. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır.”⁹⁴³ ayetinden iktibas edilmiştir.⁹⁴⁴

5. İhlâk: Çokça nimetin ardından gelen azap anlamına gelen ihlak,⁹⁴⁵ Nihayet kendilerine verilenler yüzünden şımardıkları zaman onları ansızın yakaladık, birden-bire onlar bütün ümitlerini yitirdiler.⁹⁴⁶ mealindeki ayette belirtildiği gibi önce zalimlere nimet verilir verilen bu nimetle şımaran zalimler ansızın yakalanıp helak edilirler.⁹⁴⁷

Mollâ Câmî bunları istidracın birer kısımları kabul etse de bazılarına göre aslında bunlar istidracın farklı anlamlarıdır.⁹⁴⁸

Câmî, sadece mucize, kerâmet, sihir ve istidrac gibi kavramları açıklamakla yetinmiştir. Lâmiî, bu kavramlara aşağıdakileri de eklemiştir:

1. Tılsım: Sözlükte musallat kelimesinin tersidir. Terimsel anlamı ise bazı şaşırtıcı şeylerin meydana gelmesi için yer defineleri ile semavi bazı şeyleri bir araya getirmektir.

2. Nireneç (Narencat/Yaldızname): Nirenek kelimesinden Arapçaya çevrilen “nirenec” süslenip yaldızlanan aldatici şeyler anlamına gelir. Daha açık bir ifade ile elementleri karıştırıp hayret verici bazı şeyleri ortaya çıkarmak demektir.⁹⁴⁹

3. Rukye: Bilinen efsun kelimesi olup absun olarak Arapçaya çevrilmiş halidir. Üzerine okunan suyun içilmesi ve o su ile yıkanması eylemine “Rukye” denir. Okunan kelimelerin bazıları okuyan kişinin içinden gelirken bazıları da Mecusi dilinden olan

⁹⁴² İbn Manzûr, XV, 291.

⁹⁴³ Ali İmran, 3/178.

⁹⁴⁴ Câmî, Şevâhidü'n-Nubuvve, 29.

⁹⁴⁵ Câmî, Şevâhidü'n-Nubuvve, 29.

⁹⁴⁶ En'âm, 7/44.

⁹⁴⁷ Câmî, Şevâhidü'n-Nubuvve, 29.

⁹⁴⁸ Tehânevî, Keşşâf-u Istilâhâtü'l-Funûn, I, 731-732.

⁹⁴⁹ Câmî, Nefahatu'l-üns min Hadarâti'l-Kudüs(Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleleri, 120.

kelimelerdir. Bazıları da anlamsız kelimelerdir. Buna rağmen bu işi yapanlara göre bu kelimeler ya cinlerden duyulmuş ya da uykuda duyulmuştur.⁹⁵⁰

4. Halkatayrat: Bazı harflerle birbirine bağlanan yazılardır. Halka yazıldığı için bu adı almıştır. İlginç şekiller ve dairelerden oluşur. Yazılanlardan bir kısmı okunur bir kısmı ise okunmaz.

5. Şubede (İllüzyonizm): Bu sözcük Şa'beze kelimesinin Arapçalaşmış halidir. İşin aslı el çabukluğu ile bazı şeylerin yapılmasıdır. Zarlar, hokkalar ile iplerinin üzerinde durup oyun oynamak gibi.⁹⁵¹

Lamiî de Câmî'nin metodunu benimseyerek Sihirden maksadın ne olduğunu Beyzâvî'nin tefsirinden alıntı yaparak izah etmektedir: Sihirden maksat, özellikle insanın tek başına yapamayacağı şeyleri şeytanlardan yardım isteyerek yaptığı şeylerdir. Dolayısıyla sihir, ancak nefis kötülüğünde yer edinmiş insanlar tarafından gerçekleştirilebilir. Çünkü uygunluk yardımlaşmada şarttır. Bu şart sebebiyle büyücü, peygamber ve velilerden ayrılır. Çünkü peygamber ve veli arasında herhangi bir uygunluk yoktur. Buna mukabil hile sahiplerinin yaptıkları gibi alet ve edevatla veya gizli bir elle yapılan ilginç olaylar ise yerilmiş değildir. Bu tür olaylara sihir denmesi ya mecazi anlamdadır veya onda bulunan incelik sebebiyledir.⁹⁵²

Sihre örnek olarak Peygamberimiz için vuku bulduğu iddia edilen şu vakıyı göstermek mümkündür:

Hicretten önce Abdullah b. Selûl'ü kendilerine lider olarak kabul etmişlerdi. Ona cevherlerle süslenmiş taç giydirmişlerdi. Peygamberimiz Medine'ye geldiklerinde insanlar ona çok iltifat ve itibar gösterdiler. İbn Selûl köşede itibarsız kaldı, o da bu nedenle Peygamberimizi öldürmek veya en azından ona bir zarar vermek istedi.

⁹⁵⁰ Câmî, *Nefahatu'l-üns min Hadarâti'l-Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleleri*, 121; Krş. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 264.

⁹⁵¹ Câmî, *Nefahatu'l-üns min Hadarâti'l-Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleleri*, 121; Krş. Behâu'd-Dîn Şilbî, *Nesâih li İlâci'l-Hâirîn min Fedâihi's-Sihri ve Messi's-Şeyâtîn*, Merkez-u Fecir, Kahire, 2002, 11, 18.

⁹⁵² Câmî, *Nefahatu'l-ünsnin Hadarâti'l-Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleleri*, 120-121. Beydâvî, *Tefsiru'l-Beydâvî*, Daru'l-Fikr, Beyrut, tsz. I, 371-3722. Lâmiî, geniş bilgi için Râzî'ye ait olduğunu iddia ettiği *es-Sırru'l-Mektum* adlı esere müracaat edilmesini ister ancak bu eser onun olmadığı halde ona isnat edilmiştir. Bkz. Muhammed Salih ez-Zerkân, *Fahrüddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Dârü'l-Fikr, 118-134.

Yanında toplanan birkaç kâfirden Lebid b. Asım, bir mahallede tanıdığı bir kocakarının olduğunu söyler. Kocakarının yanına giderler ve ona, Muhammed’i öldürürsen sana çok daha fazla para ve altın vereceklerini söyleyip ona bin dirhem gümüş ve on top kumaş bıraktılar. Kocakarı, bir güvercin yavrusuna iğneler batırıp ipliklerle düğümler yapıp ona sardı. Medine dışında terk edilmiş yıkılmış bir kuyuya koyup üstünü kapattılar. Bunun üzerine peygamber hemen hastalandı, dokuz gün organları hareketsiz kaldı. Birçok ilaç yapılmasına rağmen iyileşmedi. Sonunda Hz. Cebrail, olayın iç yüzünü haber verdi. Kuyuyu tarif etti. Peygamberimizi oraya götürdüler, kuyuyu açıp güvercini aldılar ancak düğümleri çözülmedi. Bunun üzerine Cebrail, Nas ve Felak surelerini getirip düğümler üzerine okuması halinde çözüleceğini söyledi. Peygamberimiz de onları okudukça düğümler açılırdı. Peygamber sihri yapanları azarladı, Medine halkı da onları linç edip öldürdüler.⁹⁵³

3.4. Velâyet (الولاية)

Vilâyet şeklinde de okunan velâyet (الولاية) lafzı, yakınlık anlamına gelen ولي kökünden türetilmiştir.⁹⁵⁴ Velayetin ispatı için Mollâ Câmî ayet, hadis ve ashaptan nakledilen haberleri delil olarak getirir.

*Zekeriya mabette Meryem’in yanına her gittiğinde, yanında bir yiyecek bulurdu,*⁹⁵⁵ mealindeki ayeti velayet ve onun delili olan kerâmete delil olarak getiren Câmî, velayeti iki kısma ayırır. Genel velayet ve özel velâyet. Genel velâyet, bütün müminleri kapsarken özel velayet sadece bazı insanları ilgilendirmektedir. Nitekim Allah *Allah müminlerin velisidir; onları zulmetten nura çıkarır,*⁹⁵⁶ mealindeki ayetle genel velayete işaret etmektedir.

Özel velâyet ise tarikata giren seyir ve sülûk erbabının ermişlerine özgü bir kavramdır. Yani tarikata giren biri, Yüce Hakk’ın varlığında yok olup yine onun varlığı ile beka buluyorsa ona “veli” denir.⁹⁵⁷

⁹⁵³ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 92.

⁹⁵⁴ Câmî, *Nefahatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 5; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 112; Ebu'l Alâ Afîfî, *Tasavvuf, İslam'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, 3.baskı, İstanbul, 2004, 255.

⁹⁵⁵ Âli imrân, 3/37; Câmî, *Nefahatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 3; Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 177.

⁹⁵⁶ Bakara, 2/257.

⁹⁵⁷ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 112; Mollâ Câmî, *Nefahatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 6; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, II, 1806-1808.

Aynı zamanda iyi bir gramer bilgisine sahip olan Mollâ Câmî, “veli”nin kalıbı için Kuşeyrî’ye atıfta bulunarak şöyle der: الولي kelimesi kalıp olarak iki anlama gelebilir.

Birincisi: Veli, فعيل ölçüsünde ve ism-i mef’ul manası ile ele alınır. Bu kimse, Yüce Allah’ın emrindedir, bu kişinin tüm işlerini Allah yönetir. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: *Allah, salih kullarını yönetir.*⁹⁵⁸ Yani Yüce Hak, o kulu, bir an olsun, nefsinin eline bırakmaz. Mutlak surette Yüce Hak, onu kendi idaresi altında tutar ve onu idare eder.

İkincisi: Yine فعيل kalıbındadır ama mübalağa ile ism-i fail manasına kullanıldığı kabul edilir. Bu mana ile anlatılacak veli kul, bütünüyle Yüce Allah’ın ibadetine yönelmiştir. Onun taatına girmiştir. Aralıksız Yüce Hakk’a kulluk eder. Araya hiç bir isyan açıklığı girmez.⁹⁵⁹

Velayetle ilintili olan “veli” kelimesinin anlamı bazılarına göre beştir: Bunlar: İlki, işinde tasarruf etme yetkisine sahip olan kişi anlamı. Bu anlamda çocuğun veya kadının velisi denir. İkincisi: Seven yardım eden ve destekleyen kişi demektir. Üçüncüsü: Azat eden veya azat edilen kişiye denir. Dördüncüsü: Komşu demektir. Son olarak beşinci anlamı ise amcaoğlu demektir.⁹⁶⁰

Mollâ Câmî’ye göre mucize peygamberliğe delil olduğu gibi kerâmet de veliliğe apaçık delildir ve dolaylı olarak bu velinin kerâmeti tabi olduğu nebinin bir mucizesidir.⁹⁶¹

Bir velinin gerçek anlamda veli olabilmesi için, itaatte süreklilik olmalı ki iki itaat arasında herhangi bir isyan karışmış olmasın. Hatta bir velinin veli sıfatını haiz olması için, Yüce Allah’ın hakkı olan emirlerinin tümünü eksiksiz yerine getirmesi gerekir. Darlıkta olsun, bollukta olsun Yüce Hakkı hiç aklından çıkarmaması lazım.

⁹⁵⁸ A’râf, 7/196.

⁹⁵⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletu ’l-Kuşeyriyye fî İlmi ’t-Tasavvuf*, 359-360. Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 112; Mollâ Câmî, *Nefahatu ’l-Üns min Hazarati ’l-Kudüs*, 6.

⁹⁶⁰ Tehânevî, *Keşşâf-u Istilâhâti ’l-Funûn*, II, 1806.

⁹⁶¹ Câmî, *Mesnevi-y-i Heft Evreng*, 176-177; Câmî, *Nefahatu ’l-Üns min Hazarati ’l-Kudüs*, 26.

Başka bir ifade ile peygamberliğin şartları arasında masum olmanın var olduğu gibi velinin şartları arasında, kötülüklerden mahfuz olma da vardır.⁹⁶²

3.3. NÜBÜVVET-VELÂYET TARTIŞMASI

Bu tartışmanın fitilini ateşleyen İbn Arabî'nin Peygamberde velayet ve nübüvvetin bulunduğunu, nübüvvet özelliğinin Peygamberimizle beraber son bulduğunu ama velayet özelliğinin devam ettiğini, dolayısıyla bu anlamda velayet makamının nübüvvet makamında üstün olduğunu⁹⁶³ ifade eden sözleridir.

Mollâ Câmî, nübüvvet-velayet tartışmasında İbn Arabî'ye yöneltilen eleştirileri haksız bulmaktadır ve İbn Arabî'nin sözlerini şerh etmek suretiyle bu tenkitleri yumuşatmaya çalışmaktadır. Ona göre Hakikat-i Muhammediye nübüvvet ve velayeti beraber kapsamaktadır. Nübüvvet bu hakikatin zahiri, velayet ise onun batınıdır. Peygamberler, peygamber olmaları hasebiyle zahir nübüvvetten istimdat ederlerken veli olmaları cihetiyle de batın velayetin kanalı ile istimdat ederler. Aynı şekilde onlara tabi olan veliler de onun velayet penceresinden yararlanıyorlar. Bütün nebi ve veliler onun hakikatinin mazharıdır. Peygamberler peygamberliğinin zahirine veliler de veliliğinin batınına mazhardır. Velilerin sonuncusu da bu durumda Bâtini velayetin hakikatine mazhardır. Dolayısıyla son velinin penceresinden yapılacak olan istimdat, hakikatte son peygamberin penceresinden yapılan istimdattır. Çünkü velinin penceresi peygamberin penceresinden bir parçadır. Bu durumda istimdat aslında sadece son peygamberin penceresinden yapılmaktadır. İstimdadın son veliye nispet edilmesine gelince onun aslının dikkate alınmasından yani parçası olduğu nübüvvetin dikkate alınmasından ötürüdür. Son peygamberin son veliden istimdat ediyor olmasının anlamı, kendi velayetinden kaynaklanmaktadır. Çünkü velayet zâten nübüvvetin bir parçasıdır. Bu veli de onun bir parçasıdır. Dolayısıyla nebi, aslında bir başkasından değil de kendisinden istimdat etmektedir.⁹⁶⁴

Bu düşüncesini başka bir eserinde şöyle özetlemektedir: Bazı mutasavvıfların, veli nebiden üstündür, demelerinden maksat, peygamberin velayeti, kendi nübüvvetinden üstündür anlamındadır. Çünkü peygamber velayet yolu ile Allah'tan feyiz alıp

⁹⁶² Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*, 359; Câmî, *Nefahatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 6.

⁹⁶³ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 62.

⁹⁶⁴ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 101.

nübüvvet yolu ile insanlara verir. Şüphesiz hak ile muamele hakka yakınlık, halk ile olan zor ve meşakkatli muameleden daha üstündür.⁹⁶⁵

Bu izahatlara rağmen Câmî, İbn Arabî'nin velayet meselesindeki paradoksal sözleri nedeniyle bu konuyla fazla uğraşmayı ve bunu kurcalamayı istememektedir.⁹⁶⁶

3.4. PEYGAMBERLERDE ÜSTÜNLÜK

Nebi ve resullerin bazıları bazılarından daha üstündür. Nitekim Allah, Kur'an'da mealen *Bu peygamberlerin bazılarını bazılarından üstün kıldık*,⁹⁶⁷ biçiminde buyurmaktadır. Yalnız peygamberlerin bazılarını kabul etmek bazılarını ise kabul etmemek suretiyle onlara arasında ayırım yapmak yanlıştır. Çünkü Allah, peygamberimizden hikâye ile *hiçbir peygamber arasında bir ayırım gözetmeyiz*,⁹⁶⁸ mealinde buyurarak ayırım yapmayı nehyetmiştir.

Peygamberimiz'in getirdiği İslam dini diğer bütün dinlerin öğretilerini kapsadığından ve o dinlerin müntesipleri tarafından bozulan veya yozlaşan yönleri düzelttiğinden onlardan daha üstündür. Nitekim Allah *her kim İslam dışında bir din edinirse kendinden asla kabul edilmeyecektir*⁹⁶⁹ mealinde buyurarak İslam dinin diğer tüm dinleri nesh ettiğini ilan etmektedir.⁹⁷⁰ Ayrıca *Seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik*.⁹⁷¹ mealindeki ayette geçtiği gibi Câmî de peygamberimizin bütün âlemlere rahmet olduğunu, dolayısıyla herkesten üstün⁹⁷² olduğunu vurgulamaktadır.

Her kim, İslâm'dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecek ve o, ahirette zıyan edenlerden olacaktır.⁹⁷³ mealindeki ayete istinaden Câmî'ye göre bütün peygamberler, iman edilmesi gereken şeyleri söylemişlerdir. Yalnız daha sonra Hristiyan ve Yahudiler kendi dinlerini bozmuşlar. Bu nedenle bütün peygamberlerin dinleri Peygamberimiz şeriatından kendi zamanındaki insanların istidâtlarına göre alınarak değişmiş biçimleridir. Bir doktor her bir hastasını hasta-

⁹⁶⁵ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 30.

⁹⁶⁶ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 117.

⁹⁶⁷ Bakara, 2/253; İsrâ, 17/55.

⁹⁶⁸ Bakara, 2/285.

⁹⁶⁹ Al-i imran, 3/85

⁹⁷⁰ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 27-28.

⁹⁷¹ Enbiya, 21/107.

⁹⁷² Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 28.

⁹⁷³ Ali imran, 3/85.

nın özel durumuna göre tedavi ettiği gibi her peygamber de kendi milletine has öğretileri vermiştir. Peygamberimiz de diğer bütün peygamberlerin getirdiğini kapsadığından diğer dinlerin en mükemmeli ve en üstünüdür.⁹⁷⁴

Bazı Peygamberlerin bazı Peygamberlerden üstün olduğu Kur'an'da geçmektedir.⁹⁷⁵ Kur'an'da geçen bu ayetleri esas alan Câmî'ye⁹⁷⁶ göre Peygamberimizin velayette derecesi bütün peygamberlerden yüksektir. Çünkü Allah ona bütün nimetlerini gösterdiği halde onda herhangi bir değişiklik olmadı. Oysa Allah, Hz. Musa'ya kendini Tur dağında gösterince kendinden geçmişti. Dolayısıyla Peygamberimiz fena fillah derecesinde tüm peygamberlerden üstün olduğundan Allah, *Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı.*⁹⁷⁷ mealindeki ayette geçtiği üzere peygamberin fiillerini ona değil kendine nispet etmiştir. Dolayısıyla Peygamberimizin istidadı diğer bütün peygamberlerin istidadından üstündür.⁹⁷⁸ Peygamberimizin üstünlüğüne bu şekilde tasavufî bir açıklama getiren Câmî, düşüncesini, *Kim, İslâm'dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecek ve o, ahirette ziyan edenlerden olacaktır.*⁹⁷⁹ mealindeki ayetle desteklemektedir. Buradan hareket eden Câmî, peygamberlerin en faziletli olan peygamberin ümmeti de daha faziletli ve üstün olur, sonucuna varır.⁹⁸⁰ Peygamberimizden sonra ulu'l-azm adı verilen yani iman etmeyenlerle cihat etmekle emredilen peygamberler olan Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa gelmektedir. Onlardan sonra resullerdir. Yani tebliğ ile emredilen peygamberlerdir. Sonra da tebliğ ile emredilmeyen nebiler gelmektedir.⁹⁸¹ Sonra veliler, sıddıklar, şehitler, salihler ve son olarak da müminler gelmektedir.⁹⁸²

Peygamberler arasında bir üstünlüğünün var olduğunu ifade eden ayetler ile *"hiçbir peygamberi arasında ayırım yapmayız"*⁹⁸³ gibi peygamberler arasında herhangi bir farkın olmadığını belirten ayetler nasıl uzlaştırılacaktır?

⁹⁷⁴ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 30.

⁹⁷⁵ Bakara, 2/253; İsra, 17/55.

⁹⁷⁶ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 28.

⁹⁷⁷ Enfâl, 8/17.

⁹⁷⁸ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 29-30.

⁹⁷⁹ Âl-i İmrân, 3/85.

⁹⁸⁰ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 30.

⁹⁸¹ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 27.

⁹⁸² Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 30.

⁹⁸³ Bakara, 2/285.

İlk ayeti bazılarına inanıp bazılarına inanmama ya da bazılarına taassup biçiminde bağlanma ya da onları küçümseme anlamında bir farkın olmayacağı şeklinde anlamak lazımdır. Nitekim Mollâ Câmî'ye göre de fazilet ve üstünlük, marifette, itaatte, temyizde, sırrı saklamakta, cömertlikte, ahlakta, nefsin hilelerini ve şeytanın vesveselerini bilmektedir. Kısacası fazilet tüm iyi hasletlerdedir ama üstünlük sadece şu yöndedir demek, doğru değildir.⁹⁸⁴

Câmî, Peygamberimizin üstünlüğüne *Âdem su ile toprak arasında iken ben peygamberdim*,⁹⁸⁵ mealindeki hadisi delil olarak getirmenin yanında, *Ben ilk ve sonra gelenlerin en kerimiyim, ama bununla övünmüyorum*,⁹⁸⁶ hadisi ile *Eğer sen olmasaydın hiçbir şeyi yaratmazdım*,⁹⁸⁷ hadisini de zikretmektedir.

Bu hadisler, zayıf telakki edilse de genelde mutasavvıflar için özelde Câmî için o kadar da önemli değildir. Önemli olan bu hadislerin mana itibari ile doğru olmalarıdır. Peygamberin son olması ve aynı zamanda ilk olması bir çelişki gibi görünse de öyle değildir. Çünkü bir daireyi düşündüğümüzde dairenin her hangi bir noktası başlangıç noktası olarak kabul edilse dairenin bittiği yer ondan hemen önce gelir. Çünkü o nokta başlangıç ve sonucun kesiştiği ve tamamlandığı yerdir. Yukarıdaki hadislerin zayıf oluşları bir kenara bırakılırsa onları bu şekilde yorumlamak mümkündür.

Peygamberimiz bir hadisi şerifte buyurduğuna göre daha önce hiçbir peygambere verilmeyen bazı hasletler kendisine verilmiştir. Bunlar: a) Peygamberin bütün insanlığa gönderilmiş olması, b) Düşmanlarının kendisinde bir aylık mesafede korkuyor olması, c) Ümmeti ümmetlerin en hayırlısı olması, d) Bütün yeryüzünün ibadet için temiz kabul edilmesi, e) Ahirette kendisine şefaatin verilmesi, f) Ganimetlerin helal kılınması, g) Bütün kelimelerin/sözlerin kendisine verilmesidir.⁹⁸⁸ Câmî de bu hadis-i şerifi şöyle şerh etmektedir: Hadiste geçen onun hiçbir peygambere verilmeyen hasletlere sahip olması ile zâten bir ayrıcalığa ve üstünlüğe sahiptir. Bu üstünlük ve daha

⁹⁸⁴ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 28.

⁹⁸⁵ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 508; Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 29.

⁹⁸⁶ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 28.

⁹⁸⁷ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 30.

⁹⁸⁸ Calaleddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *Câmiu'l-Ehâdis*, Daru'l-Fikir, Beyrut, I, 486-487.

faziletli olma ezelden Allah'ın fazlının iktiza etmesi nedeniyledir. Bu iktiza gereği olarak diğer bazı peygamberler bazılarında daha üstün tutulmuşlardır. Ama üstün tutulan bütün peygamberlerin faziletleri birleşse bile peygamberimizin faziletine yetişemez.⁹⁸⁹

Aslında Peygamberimizin son peygamber olması aynı zamanda diğer peygamberlerde görülen tüm iyi hasletlerin kendisinde toplamasının da bir yansımasıdır. Çünkü onun aklı, anlayışı, marifeti çok fazladır. Nitekim kimseden bir şey öğrenmeden ve okula gitmeden göstermiş olduğu halleri ve sarf ettiği sözleri akıllı ve ilim sahibi kişilerden daha üstündü. Tevrât, İncil ve suhuf gibi semavi kitapları okumadan ve bunlar hakkında bilgi sahibi olan din bilginleri ile görüşmeden eski ümmetlerin durumlarına çok iyi vakıftı. Cahil halkı yönetmesi, onlara şeriatın hükümlerini kavratması ondaki mükemmelliğine alamettir. Ayrıca yumuşaklığı, hayası, mertliği, cömertliği, herkesle iyi geçimi, zayıflara karşı gösterdiği şefkat ve merhameti, doğruluğu, iffeti, vefalılığı, dünyaya düşkün olmaması, alçak gönüllüğü, sila-i rahime önem vermesi gib haslet ve vasıfları kimseye nasip olmamış üstünlükleridir.⁹⁹⁰

İkinci üstünlük vasfı olan bütün insanlara gönderilmiş olmasını şöyle ifade etmektedir.

هر نبی را که حجتی دادند جانب امتی فرستادند

نیست مبعوث پیش شرع شناس غیر احمد کسی به کافه ناس

Her peygambere bir mucize verip onu kavmine göndermişler.

*Âlimlere göre Ahmet'ten başka bütün insanlara yollanmış bir peygamber yoktur.*⁹⁹¹

Fakat o, *Allah'ın resûlü ve nebîlerin sonuncusudur*,⁹⁹² mealindeki ayeti ise hakikati Muhammedîye perspektifinde tefsir etmektedir: *Muhammed, nebilerin ve resullerin sonudur. Öbür peygamberler cüz, O, ise küll gibidir. Ondan sonra başka bir resul gelmeyecek ondan sonra kimse nebi olmayacaktır.*⁹⁹³

⁹⁸⁹ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 17.

⁹⁹⁰ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 164. Krş. Said Nursi, *Mektubat*, İstanbul, 2013, 121.

⁹⁹¹ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 175; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 26; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 54-55; Câmî, *İtikadnâme*, 21.

⁹⁹² Ahzab, 33/40.

⁹⁹³ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 176; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 27-28; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 56; Câmî, *İtikadnâme*, 21-22.

Son peygamber olması diğer peygamberlerin şeriatlarını nesh etmesini gerektiriyor mu? sorusuna “evet” yanıtını vermektedir. Bu yönüyle Mollâ Câmî, fıkıh meşrebi olan Hanefilerin, Malikilerin ve bir kısım Şafîlerin kabul ettiği meşhur “*شع من*” (Bizden öncekilerin şeriatı bizim de şeriatımızdır,) kaidesine uymayıp Şafîlerin çoğunluğu, Eş‘arîler ve Mu‘tezile’nin kabul ettiği “*شع من قبلنا ليس شع لنا*” (Bizden öncekilerin şeriatı bizim şeriatımız değildir,)⁹⁹⁴ kaidesini benimsemektedir. Çünkü Câmî’ye göre peygamberimizin şeriatı bütün şeriatları nesh etmiştir. Onun dışındaki bütün şeriatlar miadını doldurmuştur. Onun şeriatının bazı hükümleri diğer şeriatların bazı hükümleri ile örtüşüyor olsa da asla bu onun diğerlerine tabi olduğu anlamına gelmez. Olsa olsa onun şeriatının buna cevaz verdiği için bu örtüşme meydan gelmiştir.⁹⁹⁵ Bu düşüncesine paralel olarak başka bir yerde şunları söylemektedir:

Ayet-i kerimelerle sabit olmuş ki Peygamberimiz peygamberlerin sonuncusu ve efendisidir. Âlemlere rahmettir, kıyamet gününün şefaathisidir, bütün insanların ve cinlerin peygamberidir. Bütün dinler onun dini ile nesh olmuştur, Kur’an’ın gelmesiyle diğer bütün kitaplar hükmünü yitirmişlerdir. Ondan sonra peygamber gelmeyecektir. İslam dini Peygamberimiz zamanında tam şeklini almıştır.⁹⁹⁶

Mademki Peygamberimiz son peygamberdir, hadislere göre ahir zamanda gökten inecek olan Hz. İsa için ne denmeli? O geldiğinde Hristiyanlıkla mı amel edecek yoksa Peygamberimizin getirdiği şeriatla mı hükmedecek? Mollâ Câmî bu türden zımnî sorulara şöyle yanıt vermektedir:

*Hadiste varit olduğu üzere ahir zamanda İsa gökten inince Hz. Muhammed’in dinini ve şeriatını takip edecek ve onun dininin usul ve fûruuna tabi olacaktır. Onun dinini ve şer’ini din bilecek, bütün insanları onun dinine davet edecektir.*⁹⁹⁷Yoksa daha önce yaptığı gibi kendi dininin hükümlerine tabi olup insanları onlara uymaya davet

⁹⁹⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Sami’î, Riyad, 2003, IV, 172.

⁹⁹⁵ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 176;

⁹⁹⁶ Câmî, *Şevâhidü’n-Nubuvve*, 28.

⁹⁹⁷ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 176; Câmî, *Mir’âtü’l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 28; Duhânî-Zâde, *Mir’âtü’l-Akâid Tercümesi*, 57; Câmî, *İtikadnâme*, 22.

etmeyecektir. Örneğin kendi şeriatında helal olan haç, içki ve domuz etini haram sayacaktır.⁹⁹⁸

3.5. İMAMET

Kelamdaki imamet konusu felsefedeki siyaset felsefesinin tam karşılığı olmasa da ona yakındır. Sözlükte kendisine uyulan kimse, öncü anlamına gelen “imam” kelimesinin sonuna mastar eki olan “ta” takısının eklenmesiyle türetilen bu terimin anlamı, “Hz. Peygamberin vefatından sonra İslam toplumunun dini ve siyasi liderliği görevi” demektir.⁹⁹⁹ Siyaset felsefesi tarihi seyir içerisinden Platon, Aristoteles, Cicero, Aziz Agustinus, Aquinalı Thomas, Dante, Machiavelli, Spinoza, Locke, Rousseau, Mill, Bentham, Tocqueville, Saint Simon, Comte, Hegel, Marx ve Engels gibi düşünürler tarafından geliştirilen bu disiplinin ele aldığı belli başlı konular şunlardır: a) Devletin kaynağı, doğası, amacı ve önemi b) Devletlerin sınıflanması ve bu sınıflamada etkili görüş ve düşüncelerin incelenmesi c) İdeal düzen ve ütopyaların incelenmesi d) Birey devlet ilişkisi e) Adalet, eşitlik, hürriyet, haklar ve mülkiyet gibi konuların işlenmesi.¹⁰⁰⁰

Peygamberimiz (s.a.v.) hayatta iken Müslümanlar arasındaki sorunlara bizzat müdahale ederek sorunları çözdüğü için onun hayatında pek fazla ciddi münakaşalar yaşanmamıştır. Ama onun vefatının hemen ardında özellikle siyaset ve yönetimle ilgili tartışmalar başlamıştır. Çünkü Peygamberimiz (s.a.v.) den sonra kimin halife olacağı tartışma konusu olmaya başlamıştır. Bu tartışmalardan şu dört soru öne çıkmıştır: a) İmamı tayin etme gerekli mi değil midir? b) İmamet nassla mı yoksa seçim ve ittifakla mı belirlenir? c) İmamın/devlet yöneticisinin şartları nelerdir? e) Dört halifenin imametleri.¹⁰⁰¹

İmam veya devlet başkanı nassla sabit olmadığı için bunun saltanat şeklinde mi yoksa seçimle mi olacağı hususunda herhangi bir ittifak bulunmamaktadır. Ama

⁹⁹⁸ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 29.

⁹⁹⁹ Bekir Topaloğlu -İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 153.

¹⁰⁰⁰ Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 852-853.

¹⁰⁰¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III, 416, 426, 484, 427.

Kur'an-ı Kerimde geçen وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ *Onların/müminleri işleri meşveret üzerindedir,*¹⁰⁰² ayeti ile *إِشْرَاؤُهُمْ فِي الْأَمْرِ* *İşinde onlarla müşavere et,*¹⁰⁰³ ayeti gereği hem dört halifenin seçimle olması hem de İslamiyet'te devlet yönetiminin seçimle yönetilmesi tercihlili olduğu söylenebilir. Ama buna rağmen tarih boyunca İslam coğrafyasının genellikle saltanat ile yönetildiği bir gerçektir. Tabi bu her zaman seçimin pürüzsüz saltanatın ise kötü bir yönetim şeklinde süregeldiği söylenemez. Nitekim Ömer b. Abdülaziz, Selahaddin Eyyubî ve Fatih Sultan Mehmed gibi bazı sultanlar, seçimle geldikleri halde adil bir yönetimle ümmeti idare etmişlerdir. Gözettikleri adalet sayesinde ümmet tarafından hürmetle anılmışlardır.

Yukarıda geçen imamı tayin etme gerekli midir? sorusuna Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre nakle göre evet gereklidir. Bazılarına göre akla göre vaciptir. Şia'ya göre ise bu zorunluluk kullar için değil de Allah için geçerlidir. Bazılarına göre ise hiçbir zorunluluğu yoktur çünkü insan imamsız da kendi kendini yönetebilir.¹⁰⁰⁴ Ehl-i Sünnet kelimcilerin bu konudaki delilleri şunlardır:

a) Peygamberimizin vefatından sonra tevatür derecesinde bir icma ile sabittir ki ümmet imamsız/yöneticisiz kalmamıştır. Hem Allah mealen, *Ey inananlar! Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin. Eğer bir şeyde çekişirseniz, Allah'a ve ahiret gününe inanmışsanız onun halini Allah'a ve Peygambere bırakın. Bu, hayırlı ve netice itibarıyla en güzeldir,*¹⁰⁰⁵ mealindeki ayette buyurduğu üzere imama itaat etmek farzdır. İtaat edebilmek için de imamet makamının olması gerekir.

b) Düzenin sağlanması için gerekli olan sınırların belirlenip korunması, nikâh, cihat, bayramlarda şeriâtın sembollerini gösterme, cumaların kılınması gibi sosyal işlemlerin muhafaza edilmesi imamsız/devlet yöneticisi olmaksızın gerçekleşmesi imkânsızdır.

¹⁰⁰² Şûrâ, 42/38.

¹⁰⁰³ Âl-i İmrân 3/159.

¹⁰⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 235.

¹⁰⁰⁵ Nisâ, 4/59.

c) Bir usul kaidesi olan faydaların kazanımı zararların defedilmesi gerektiği hususuna binaen imamın/devlet yöneticisinin tayini şarttır.¹⁰⁰⁶

İkinci soru olan “imamet nassla mı yoksa ittifak ve seçimle mi belirlenir?” sorusuna Ehl-i Sünnet, ittifak ve seçimle belirlenir, şeklinde yanıt vermişlerdir. Nitekim Peygamber kendisinden sonra geçecek halifeyi nassla bir ilahi veya nebevi emirle ya da herhangi bir metinle tayin etmemiştir. Buna mukabil Şia’ya göre birçok konuda ihtilafları gidermek için nassla müdahale ederek tartışmaları sonlandıran Allah, öyle önemli bir meseleyi insan aklına terk etmiş olamaz. Nassın olması kaçılmazdır. Nitekim Peygamberimiz (s.a.v.) bir hadis-i şerifinde *Sen benim yanımda Musa’nın yanındaki Harun gibisin, fakat benden sonra peygamber gelmeyecektir.*¹⁰⁰⁷ Şeklinde buyurmaktadır. Buradan hareketle Şia, bu tür hadislere dayanak göstererek halife nassla belirlenmiştir,¹⁰⁰⁸ iddiasında bulunmaktadır.

Şia’nın bu iddiası üzerine imametın doğrudan akait ile doğrudan ilgisi olmasına rağmen Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından ele alınmasına neden olmuştur. Bu konuyu yeni ilmi kelam bağlamında eski tartışmalardan sıyrarak tekrar güncellemek ve geliştirmek gerektiği ortadadır. Aksi takdirde ümmet zihni kısır döngülerden kurtulamayacaktır.

Üçüncü sorunun cevabı yani devlet başkanının şartları nelerdir? sorusuna yanıt olarak Hâriciler beş şart öne sürerler bunlar: a) Sıkı sıkıya İslam akidesine bağlı olacak. b) Güçlü olacak c) İmanına zarar verecek günahları sevme gibi hasletler olmayacak d) Tövbe etmiş olsa bile büyük günah işlememiş olacak e) Herkesin seçimi ve rızasıyla seçilmiş olacak.¹⁰⁰⁹

Daha sonra kelam âlimleri üzerine ittifak edilen ve edilmeyen olmak üzere bu şartları ikiye ayırmışlardır. Üzerine ittifak edilen de sekiz özellik olarak belirlenmiştir:

1) İnsanları idare edebilmesinde müçtehit olması. 2) Savaşı biliyor olması. 3) Güçlü olması. 4) Akıllı, Müslüman, adil, güvenilir ve Allah’tan korkuyor olması. 5)

¹⁰⁰⁶ İcî, *el-Mevâkıf*, 395-396.

¹⁰⁰⁷ Müslim, Hz. Ali’nin Faziletleri, 4/32.

¹⁰⁰⁸ Şerafettin Gölçük-Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, 395-396.

¹⁰⁰⁹ Gâlib b. Ali Avvâcî, *Firekun Muasıra*, el-Mektebetu’l-Asriyye ez-Zehabiyye, 4. Baskı, Cidde, 2001, I, 288.

Bulûğ çağına ermiş olması. 6) Erkek olması. 7) Köle olmaması. 8) Emirlerini uygulayabiliyor olması.¹⁰¹⁰

Üzerine ittifak edilmeyen şartlar ise beş olarak tespit edilmiştir: 1) Kureyş'ten olması. 2) Hâşimî olması. 3) Bütün dini meseleleri biliyor olması. 4) Elinde bir mucizenin zuhur etmiş olması. 5) İmamın masum olması.¹⁰¹¹

Bazıları da bu şartları genel olarak dörde indirgemıştır: 1) Helal, haram ve diğer hükümlere yetecek kadar bilgili olması 2) Adaletli olması. 3) Siyaseti/Yönetimi bilmesi 4) Kureyş'ten olması.¹⁰¹²

Câmî de imamı tayin etme gerekli mi değil midir? imamet nassla mı yoksa seçim ve ittifakla mı belirlenir? ve imamın/devlet yöneticisinin şartları nelerdir? gibi sorulara yanıt vermekten çok yönetim şekli ne olursa olsun temelinde adaletin olmazsa olmazlığını hep vurgulamaktadır. Bunun içinde hem temsili hikâyelere başvurmaktadır hem de onlara nasihat etmektedir. Nasihatlerini de bazen kitaplar aracılığı ile bazen de mektuplaşmalar vasıtasıyla gerçekleştirmektedir.

3.5.1. HALİFELER

İslam tarihinde Peygamberimizin vefatından sonra dört halife dönemi başlamıştır. İmamet konusunda Câmî, Ehl-i Sünnet çizgisini takip etmektedir. Ona göre Peygamberimiz (s.a.v.) vefatından sonra sırasıyla Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin halife olması doğru bir tertip olduğunu ve üstünlük açısından da yine bu sıranın geçerli olduğunu söyler.¹⁰¹³ Aksini iddia eden Rafizîlere karşı daha sonra geleceği gibi çok sert eleştiriler yöneltmektedir. Hatta bir gün biri Hz. Ali'ye bunu imâ eden şu soruyu sorar: Neden Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer zamanında ihtilaflar yoktu, sizin ve Hz. Osman zamanında bu kargaşalar ortaya çıktı? Hz. Ali de: Çünkü onlar zamanında ben ve Hz. Osman gibi insanlar onlara yardımcı idiler. Ama bizim zamanımızda sizin gibiler yardımcılarımız oldu¹⁰¹⁴ şeklinde cevap verir.

¹⁰¹⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III, 484-485; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 243.

¹⁰¹¹ İcî, *el-Mevâkıf*, 398-399.

¹⁰¹² Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 307.

¹⁰¹³ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 176.

¹⁰¹⁴ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 198.

Câmî *Şevâhidü'n-Nübüvve* adlı eserinde de sahabenin kerâmetlerinden bahsederken yine bu sıraya riayet etmiştir. Bu kitapta Rafizîleri çok sert biçimde tenkide tabi tutmaktadır. Eleştirdikleri sahabeye toz kondurtmadığı gibi dört halifenin kerâmetlerine bolca yer vermektedir.

1. Hz. Ebubekir

Hz. Ebubekir hakkında, bütün âl ve sahabe arasında Sıddîk-ı Ekber'den ziyade hilafete layık yoktur¹⁰¹⁵ betimlemesinde bulunan Câmî, kendisi hakkında birçok hadis bulduğunu ama buna rağmen sekiz kerâmetinden bahsetmekle yetinir. Bunlardan birisi hadisle sabittir. Çünkü Peygamber (s.a.v.), Hz. Ebubekir ile hicret sırasında mağaradan çıkarken ona: Ya Ebubekir! Sana müjdeler olsun çünkü Allah herkese genel olarak tecelli ederken sana özel olarak tecelli etmiştir, buyurmaktadır.¹⁰¹⁶

Peygamberimiz (s.a.v.) peygamberliğini ilan etmeden önce ticaret için Yemen'e gider. Semavî kitapları okumuş 400 yaşındaki bir yaşlı adama misafir olur. Yaşlı adam: Öyle zannediyorum ki Mekkelisin? Hz. Ebubekir, evet, der. Yaşlı adam, Kureyşten mi? Hz. Ebubekir: Evet der. Yaşlı adam: Temim oğullarından mı? Hz. Ebubekir: Evet. Yaşlı adam: Bir alamet kaldı. Hz. Ebubekir: Nedir o? Yaşlı adam: Karnını aç. Hz. Ebubekir: Amacını öğrenmeden açmam. Yaşlı adam: İlahi kitaplarda Harrem'den bir Peygamber çıkacağı, biri genç diğeri yaşlı iki yardımcısı olacağı yer alır. Genç olan kuvvetli ve şiddetli; ihtiyar olan ise zayıf ve karnında ben bulunacaktır. Hz. Ebubekir karnını açar. Yaşlı adam göbeğin üstünde bir ben görür ve şöyle der: Kabe'nin hatırı için sen o ihtiyar yardımcısın. Hidayet tarafına meylet, Peygamberin dinine sımsıkı sarıl ve Allah'ın sana bağışladığı şeyleri gizli tut.

Hz. Ebubekir işini bitirir, vedalaşmak için o ihtiyar adama gittiğinde ona Peygambere teslim etmesi için birkaç beyit verir. Mekke'ye döndüğünde Mekke'nin ileri gelenleri ona gelirler. Hz. Ebubekir onlara, aranızda garip bir hadise oldu mu? diye sorar. Onlar: Ebu Talib'in yetimi Peygamberlik iddia ediyor. Bundan daha garibi var

¹⁰¹⁵ Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 68; Câmî, *İtikadnâme*, 28; Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evren*, 178.

¹⁰¹⁶ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 178; Ayrıca Hz. Ebubekir'in fazileti ile ilgili hadisler için bkz. *Buhari*, 62/3655, 3656, 3658, 3659, 3660, 3661, 3662, 3663, 3664, 3665, 3666, 3667, 3668, 3669, 3671, 3672, 3676

mi? derler. Onları bir şekilde başından savar ve peygamberimizi sorar, onun Hz. Hatice'nin yanında olduğunu öğrenince doğru oraya gider. Ona: Ey Muhammed, senin atalarının dinini bıraktığından bahsediyorlar, doğru mu? Peygamberimiz (s.a.v.): Ben Hak Teâlâ'nın elçisiyim, seni ve bütün insanları iman etmeye davet ediyorum, dedi. Delilin nedir? diye sorunca O: Yemen'de gördüğün ihtiyardır. Sana bunu kim haber verdi? deyince Peygamber: Benden önceki peygamberlere haber veren melek dedi ve ben de elini tutup kelime-i şehadet getirdim.¹⁰¹⁷

Câmî, Hz. Ebubekir'e hakaret eden ve söven Şia'ya karşı Peygamberimiz'in (s.a.v.) Hz. Ebubekir için, "Her kim yürüyen ölüyü görmek istiyorsa Ebu Kuhâfe'nin oğluna baksın"¹⁰¹⁸ hadisini delil olarak getirir, Rafizîlerin haksız ithamları için, O öyle saf ve temiz olmuştu ki ayna gibi pırıl pırıldı, iyi olan da kötü olan da kendini onda görüyordu. Nitekim ona lanet eden Rafizîler aslında kendilerine lanet ediyorlar. Çünkü onların gördükleri Hz. Ebubekir değil kendileridirler. Onda kimisi sıdkı görüyor kimisi de nifak görüyor. İyi insanlar sıdkı, kötü insanlar ise kendilerindeki nifakı görüyorlar,¹⁰¹⁹ tespitinde bulunmaktadır.

2. Hz. Ömer:

Hz. Ömer hakkında, O'ndan sonra o nefisleri esaretinden kurtulmuş ashap arasında hilafet işine elverişli Faruk-i Azam'dan başka bir kimse mevcut değildi¹⁰²⁰ belirtmesinde bulunan Câmî, onun yaklaşık on kerâmetinden bahsetmektedir. Bunlardan biri yine hadise dayanmaktadır. Nitekim Peygamberimiz, onun hakkında, *geçen ümmetlerde peygamber olmayan veliler vardı. Allah onlara söz söylerdi eğer bu ümmette onun gibi kimse olursa Ömer İbnu'l-Hattabtır*,¹⁰²¹ demiştir.

Hz. Ömer'in en meşhur kerâmetlerinden biri şudur: Bir Cuma günü Hz. Ömer minberde hutbe okurken hutbeyi bırakıp iki veya üç kere Ya Sariye b. Zünnîm el-Cebele el-Cebele! (dağa dağa!!) dedikten sonra hutbesine devam etti, cemaat, Ömer (r.a.)

¹⁰¹⁷ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 179-180.

¹⁰¹⁸ Buhari ve Müslim'de geçmeyen bu hadis Tirmizi'de garip olarak nitelendirilmektedir. Bkz. Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sünen-i Tirmizi*, Mustafa el-Bâbi Mat. Thk. İbrahim Atve, 2. Baskı, 1975, Kahire, V, 616. (Menakıb, 50/17. Hds. No:3679)

¹⁰¹⁹ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 254-255.

¹⁰²⁰ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 35; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 68; Câmî, *İtikadnâme*, 28.

¹⁰²¹ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 182; Buhari:62/3689 ayrıca Hz. Ömer'in fazileti ile ilgili daha fazla hadisleri görmek için bkz. Buhari,3679,3680, 3681, 3682, 3683, 3685,3686, 3687,3688, 3690, 3691, 3692, 3693, 3694.

divane mi olmuştur? nedir? dediler. Namazdan sonra Abdurrahman b. Avf kendisine bu eyleminin nedenini sorunca Hz. Ömer: O sırada Sariye ordusu bir dağın dibinde kafirlerle savaşıyordu. Kâfirler önden ve arkadan saldırıyorlardı. Ben, onların dağı arkalarına alıp böylece kendilerini iyi savunabilsinler, istedim. Savaş yeri de bir aylık uzaktaydı. Sariye seferden Medine'ye döndü, ashaba şöyle dedi: Bir Cuma günü sabahdan öğleye kadar savaştık. Öğle vakti ya Sariye el-Cebele el-Cebele, diye bir ses duyduk arkamızı dağa verince kafirlerden çoğunu öldürdük ve gerisi de kaçtı. Böylece divanelikle suçlayanlar özür dilediler.¹⁰²²

3. Hz. Osman

*Büyük Faruk'tan sonra Osman-i Zinnûreyn'den başka ümmetin işi ziynet ve intizam bulmamıştır,*¹⁰²³ sözleri ile Hz. Osman'ı adet olduğu üzere ve meşhur olduğu şekliyle Zinnûreyn olarak vasıflandıran Câmî, onun yaklaşık on kerâmetinden bahseder. Burada sadece bir tanesine yer verilecektir.

Hz. Osman için de ilkin peygamberimizin kendisi hakkında sarf ettiği söze yer verilecektir. Daha sonra bir menkıbesine atıfta bulunulacaktır. Peygamberimiz onun Tebük gazvesinde yaptığı cömertlik sebebiyle ona dua etmiştir. Çünkü Tebük seferinde hava çok sıcaktı, yiyecek azdı ve binek de çok noksandı. Peygamberimiz (s.a.v.) buyurdular ki: Kim bu orduyu donatırsa cennete girecek. Hz. Osman bunu duyması üzerine gitti otuz bin dinar getirdi ve orduyu mücehhez etti. Peygamberimiz (s.a.v.) “Ya Osman! Allah-u Teâlâ senin geçmiş ve gelecekteki bütün günahlarını diğer bir rivayette gizli ve açık bütün günahlarını bağışlasın” dedi.¹⁰²⁴

Câmî'nin Hz. Osman için çokça bahsettiği kerâmetlerinden biri şudur:

Bir gün ashaptan biri Hz. Osman'ın evine gittiği sırada yolda bir kadına baktı. Hz. Osman'ın huzuruna girince Hz. Osman: İçinizden biri zina etmiştir, dedi. O sahabe: Bizden zina eden yoktur, deyince Hz. Osman: Peygamberimiz (s.a.v.) “gözleriyle zina ederler” buyurmadılar mı? Dedi. O sahabe: Ey Emire'l-Müminin peygam-

¹⁰²² Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 183-184; Câmî, *Nefehatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 50-51.; Ebu'l-Abbâs Cafer b. Muhammed el-Mustağfirî, *Delâilu'n-Nubuvve, Nevâdir*, II, 597-602.

¹⁰²³ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 35; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 68; Câmî, *İtikadnâme*, 29.

¹⁰²⁴ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 191.

berden sonra vahiy devam ediyor mu? diye sorunca Hz. Osman: Bu vahiy değil feraset-i sadıkadır. Çünkü Peygamber (s.a.v.) bir hadis-i şerifte müminin ferasetinden korkunuz. Çünkü onlar Allah'ın nuruyla bakarlar, buyurmuşlardır, demiştir.¹⁰²⁵

4. Hz. Ali

اسدالله خاتم الخلفاء بود بعد از همه به علم و وفا

*Bunlardan sonra ise ilim ve vefada Allah aslanı ve halifeler hatimesi olan Hz. Ali (k.v.) vardı,*¹⁰²⁶ beytiyle bilinen şekliyle Hz. Ali'yi son halife ve *Allah'ın Aslanı* olarak niteleyen Câmî, onun kırk kerâmetinden bahseder. Diğer halifeler için takip edilen kaide Hz. Ali için de geçerli olacaktır. Yani önce Hz. Peygamberin onun hakkında söylediği bir hadisi şerife yer verilecek daha sonra da Câmî'nin Hz. Ali hakkında söylediği bir menkıbeyi anlatmakla iktifa edilecektir.

Bir gün Peygamber (s.a.v.) kızı Hz. Fatıma'nın evine gitti. Hz. Ali'yi evde bulamayınca kızına: Amcanın oğlu nerededir? diye sordu. Hz. Fatıma: Aramızda küçük bir tartışma oldu, O da kızıp gitti, benim yanımda kaylule¹⁰²⁷ yapmadı. Peygamberimiz birini onu bulması için aramaya gönderdi. O adam gitti. Hz. Ali'yi mescitte kaylule yaptığını gördü ve gelip peygamberimize haber verdi. Peygamberimiz de mescide gelip onun uyuduğunu ve ridası düştüğü için sırtı topraklanmış bir vaziyette gördü. Peygamberimiz (s.a.v) mübarek eliyle sırtındaki toprağı temizleyip şöyle dedi: Ey Eba Turab kalk, Ey Eba Turab kalk” diye buyurmuşlardır.¹⁰²⁸

Hz. Ali hakkında birçok hadis rivayet edilmiştir. Nitekim onun hakkında İmam Ahmed b. Hanbel, *fazilet açısından Hz. Ali hakkında hadis varid olduğu kadar hiçbir sahabe hakkında hadis varid olmamıştır,*¹⁰²⁹ demektedir.

Hz. Ali'nin Peygamberimiz zamanında meydana gelen menkıbelerinden birini aktarmayı tercih ettik.

¹⁰²⁵ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 192 daha fazla hadis için Bkz. Buhari, 12/3695, 3696, 3697, 3698, 3699, 3700; Mustagfirî, *Delâilü'n-Nubuvve, Nevâdir*, II, 602-605

¹⁰²⁶ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 35; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 68; Câmî, *İtikadnâme*, 29.

¹⁰²⁷ Kaylule geceyi ihya etmek isteyenler için sünnet olan öğleden sonra biraz uyumadır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 3796.

¹⁰²⁸ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 196. Hz. Ali hakkındaki diğer hadisler için bkz. Buhari, 12/3701, 3702, 3703, 3704, 3705, 3706,3707.

¹⁰²⁹ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 197.

“Bir gün Peygamber (s.a.v.) evinde Hz. Ali ile beraber oturmuştu. Hz. Cebrail vahiy getirdi ve vahyin ağırlığı nedeniyle başını Hz. Ali'nin dizine koydu. Güneş batıncaya kadar böylece kaldı Hz. Ali de onu uyandırmamak için namazını ima ile kıldı. Peygamberimiz (s.a.v.) uyandığında Ey Ali sen namazını kıldın mı? diye sordu. Hz. Ali: İma ile kıldığını söylemesi üzerine Peygamberimiz: Ey Ali dua et güneş geri gelsin namazını ayakta kıl, diye buyurdu. Hz. Ali dua etti ve güneş de geri geldi, böylece Hz. Ali namazını ayakta kıldı.”¹⁰³⁰

Daha önce geçtiği gibi Molla Câmî'ye göre bütün sahabeler müçtehitler. Yanılsa da sevap alır. Bu durumda Hz. Ali içtihadında isabet ettiği için iki sevap alırken Hz. Muaviye yanıldığı için bir sevap alacaktır.¹⁰³¹

3.5.2. EFDALİYET MESELESİ

Sözlükte arkadaş anlamına gelen sahabe,¹⁰³² terim olarak Peygamberimizi diri iken ve Peygamber iken bir an gören kör için ise bir an konuşan¹⁰³³ büyük veya küçük inanan bir kişiye denir. Çoğulu da ashaptır. Kâfir iken peygamberin vefatından sonra iman eden ya da onu mümin olarak görüp daha sonra dinden çıkan sahabe değildir.¹⁰³⁴

Ümmetler arasında ümmeti Muhammedîye hepsinden üstündür. Hz. Muhammed (a.s.)'ın şeriat ve sünnetini takip eden veliler, hidayet yolunun yolcularıdır ve Peygamberlerden başka bütün mahlûkattan efdaldirler. Özellikle Peygamberin âl ve ashâbı her hususta herkesten efdaldir.¹⁰³⁵

Peygamberler arasında üstünlük olduğu gibi halifeler ve sahabeler arasında da üstünlük vardır. Halifelerdeki üstünlük sıraya göredir. Ashabın oğullarının üstünlüğü de babalarinki gibidir. Fakat Hz. Fatıma'nın çocuklarının üstünlüğü diğer halifelerin çocuklarından önce gelir.¹⁰³⁶

¹⁰³⁰ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 204.

¹⁰³¹ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 175-176. Krş. Mustağfirî, *Delâilu'n-Nubuvve*, II, 606-611.

¹⁰³² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XXVII, 2400.

¹⁰³³ Bu kayıt Abdullah b. Ummü Mektûm gibi a'mâ sahabeler için konulmuştur.

¹⁰³⁴ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 175.

¹⁰³⁵ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 35; Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 178; Câmî, *İti-kadnâme*, 28; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 67.

¹⁰³⁶ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 15- 176.

Câmî hem Ehl-i Sünnet itikadını anlatmaya devam ederken ehlibeyti sevmenin gerekliliğini de¹⁰³⁷ vurgu yapmaktadır. Ancak Şia gibi ifrata düşmemek gerektiğini vurgulayan Câmî, Din-i Muhammedî'yi Ehl-i Beyti ve ashabın himmet ve gayretleri sayesinde intizam bulduğunu bu sebeple onların adını hürmetsiz olarak zikredilmemesinden, daima onları tazim etme ve tümü hakkında iyi itikat besleme gereğinden¹⁰³⁸ bahsetmektedir. Böylece hem Ehl-i Beyti hem de sahabeyi sevmenin gerekliliğinden bahseden Câmî, sahabe arasında cereyan eden olaya da değinir ve meydana gelen bu olayda Hz. Ali'yi haklı Hz. Muaviye'yi haksız bulur. Ancak aralarında gerçekleşen husumet ile ilgili mutaassıp olunmaması, kimseye itiraz edilmemesi ve aralarında cereyan eden olayı Allah'a havale edilmesi gerektiğini¹⁰³⁹ hususunda önemli durmaktadır. Çünkü Câmî'ye göre Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında meydana çıkan savaşta her ikisi de müçtehitler. Biri yani Hz. Ali içtihadında isabet etmiştir. Hz. Muaviye hata yapmıştır.¹⁰⁴⁰

Hz. Ali'ye yapılan muhalefet sebebiyle onlara lanet okumak doğru değildir. Çünkü eğer Allah, birine lanet etmişse insanın ayrıca lanetlemesine gerek yoktur. Buna rağmen lanet edilir ve lanetlenen kişi bunu hak etmiyorsa edilen lanet sahibine döner.¹⁰⁴¹

Bütün din büyüklerine göre sahabe, Peygamberden ve büyük meleklerden sonra yaratılanların en üstünüdür. Ashab-i kiramın her birini sevmemiz, her birine hürmet etmemiz ve saygı göstermemiz gerekiyor. Aralarındaki savaşları Allah'ın (c.c) buyruğu olarak yerine getirdiklerine inanmalıyız. Savaşa katılanların hiçbirinde makam, şöhrat ve para hırsı yoktur. Tümü Kur'an ve sünnetin emrini yerine getirmek gâyesini taşıyorlardı. Bütün ashap, müçtehit olduklarından içtihatlarında sevap alacaklardır ama hata edene ahirette mükâfat verilecektir.¹⁰⁴²

¹⁰³⁷ Kaldı ki hiçbir Sünnî Hz. Ali'ye karşı muhaliflerini savunmamaktadır

¹⁰³⁸ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 36; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 69; Câmî, *İtikadnâme*, 29.

¹⁰³⁹ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 37; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 69; Câmî, *İtikadnâme*, 29-30.

¹⁰⁴⁰ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 15- 176.

¹⁰⁴¹ Câmî, *Mesnevî-i Heft Evreng*, 178; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 37; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 69; Câmî, *İtikadnâme*, 30.

¹⁰⁴² Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 175.

Molla Câmî bu düşüncesini ispatlamak için sahabeyle ilgili olan bazı ayet ve hadisleri delil olarak getirmektedir. Delil olarak getirdiği ayetlerden bazıları mealen şunlardır: *Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz*¹⁰⁴³ *İyilik yarışında önceliği kazanan Muhacirler ve Ensar ile, onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da Allah'tan hoşnutlardır.*¹⁰⁴⁴ *Muhammed Allah'ın elçisidir. Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükûya varırken, secde ederken görürsün. Allah'tan lütuf ve rıza isterler. Onların nişanları yüzlerindeki secde izidir.*¹⁰⁴⁵

Sahabeler için kullandığı hadislerin bazıları zayıftır bazıları da sahihtir. Zayıf hadis olarak kabul edildiği halde Câmî tarafından delil olarak getirilen hadis, *Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanın hidayete erersiniz*¹⁰⁴⁶ hadisidir.

Sahih hadislerden delil olarak istinat ettiği hadisler ise *Ashabıma sövmeyin sizden biriniz Uhud dağı kadar sadaka verse bile onların verdikleri bir avuç sadakaya yetişmez.*¹⁰⁴⁷ *Çağların en hayırlısı benim çağımdır,*¹⁰⁴⁸ hadisleri ile *Beni gören veya beni göreni gören bir Müslümana ateş değmeyecektir,*¹⁰⁴⁹ hadisidir.

Câmî imamet ve onunla ilintili efdaliyet meselesinde tamamen Ehl-i Sünnet gibi düşünmektedir. Ona göre halifelerdeki liyakat ve üstünlük gerçekleşen sıraya uygun bir şekildedir. Buna muhalefet eden ve muhalefetlerinde aşırıya giden Rafizîleri çok sert bir şekilde eleştirmektedir. Rafizîlerin Hz. Ali'ye olan sevgisini de samimi bulmamaktadır. Onların sevgisini daha çok içlerindeki iktidar hırsı, makam ve yönetim sevgisini Hz. Ali üzerinden tatmin etmek derdinde olarak değerlendirmektedir.

¹⁰⁴³ Ali imran, 3/110.

¹⁰⁴⁴ Tevbe, 9/100.

¹⁰⁴⁵ Fetih, 48/29. Krş. Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 175-176.

¹⁰⁴⁶ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 176. İmam Buhari münker bir hadis olarak görmüştür. Bkz. İbn Mülkkin Ebu Hafs Ömer b. Ali, *el-Bedru'l-Munîr*, Thk. Ahmed b. Süleyman b. Eyyub, el-Hicre, 1. Baskı, Riyad, 2004, IX, 584-587.

¹⁰⁴⁷ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 176; Buhari, 5/3673; Müslim, 54/ 2540; Ebu Davud, Sünen, 11/4660.

¹⁰⁴⁸ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 176; İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerh-u Sahihu'l-Buhârî*, Ma'rife, Thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, Beyrut, Tsz. XII, 21.

¹⁰⁴⁹ Siyutî, *el-Câmî-u's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut 2004, I-II, 583, Hds No:9867.

3.4. KİTAPLARA İMAN

Kitap, etimolojik olarak toplanan anlamına gelen **الكتب** (el-ketb) den türetilmiştir.¹⁰⁵⁰ Kitap bu anlamda mübalağa için nesneye bu ad verilmiştir. Bazılarına göre ise **اللباس** vezninden olup nazm edilen söz dizeleri için kullanılmıştır. Bazılarına göre ise yazmak anlamına gelen (**كتابة**) kitabet'ten türetilmiştir.¹⁰⁵¹ Mushaf'ta yazılan ve indirilenin tümü için kullanıldığı gibi sadece bütün ile parçaları arasında ortak olan kısmı da kapsamaktadır.¹⁰⁵²

Mollâ Câmî'ye göre Allah, sayısı belli olmayan kitapları birçok peygambere göndermiştir. Bu sayı her ne kadar yüz dört olarak hadislerde zikredilmiş olsa da bu sayı kesin değildir. Ve tüm bu kitaplara detaylı olmasa da genel olarak inanmak gerektiğini söylemektedir.¹⁰⁵³

Mollâ Câmî'ye göre bir kutsal kitabın teşekkül seyri şöyledir: İlmi hakikatler halleri ile değil sadece kendileri ile değerlendirildiğinde onlara gaybi harfler denir. Kendi halleri ile değerlendirildiğinde bunlara gaybi kelimeler denir. Varlıksal hakikatler, halleri dikkate alınmaksızın değerlendirildiğinde bunlara varlıksal harfler denir, halleri ile beraber dikkate alındığında ise varlıksal kelimeler denir. İlmi ve vücûdî hakikatler anlamlı bir cümleye delalet ettiğinde buna ayet denir. Bu cümlelerin bir kısmını kapsayana da sure denir. Bu şekilde akdedilen veya var olan bütüne de kitap veya Kur'an denir. Aynı şekilde bunların tümü insanda da bir araya geldiği için insana da kitap veya Kur'an denir.¹⁰⁵⁴

Allah, *(Ey Muhammed!) Bundan dolayı sen çağrıya devam et ve emrolunduğun gibi dosdoğru ol. Onların hevâ ve heveslerine uyma ve şöyle de: "Ben, Allah'ın*

¹⁰⁵⁰ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, 29. Bazılarına göre bu kitap kelimesi yazmak ve toplamak anlamına gelen Âramice bir sözcüktür. Kur'an'a bu adın verilmesinin sebebi Hz. Peygamber'e vahyedilen öğretilerin bir araya getirilen harfler sayesinde oluşan yazı vasıtasıyla korunmuştur. Bkz. Subhi es-Sâlih, *Mebâhisun fi Ulûmi'l-Kur'an*, el-İlmü li'l-Melâyyîn, 10. Baskı, Beyrut, 1977, 17.

¹⁰⁵¹ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, 29.

¹⁰⁵² Câmî, *Tefsir-u Sureti'l-Fatiha min Tefsir-i Mollâ Câmî*, Thk. İsam İslamoğlu, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 1995, 18.

¹⁰⁵³ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 177; Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 28 Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 32; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 63; Câmî, *İtikadnâme*, 25-26.

¹⁰⁵⁴ Câmî *Tefsiru'l-Câmî*, vrk., 29.

indirdiği her kitaba inandım''¹⁰⁵⁵ mealinde buyurarak indirilen kitaplara inanmamızı emreden Allah,

*Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, derin bir sapıklığa düşmüş olur.*¹⁰⁵⁶ mealinde buyurarak kitaplara inanmamanın sapıklık olduğunu vurgulamaktadır.

İndirilen kitapların bazıları kitap bazıları ise kitapçık şeklinde olmuştur. Genel kabul gören anlayışa göre kitap olarak indirilenler Zebûr, Tevrât, İncîl ve Kur'an'dır.

3.4.1. Kur'an

Âlimler القرآن kelimesi hakkında farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Kimisine göre bu kelime hemzeli iken kimisine göre ise hemzesizdir. Yahya b. Zeyyâd el-Ferra' (ö.822), İmam Şafî (ö. 819) ve Câmî'nin itikatta bağlı olduğu İmam Eş'arî'ye (ö. 935-936) göre hemzesizdir.¹⁰⁵⁷

Hemzesiz bir kökten türediğini savunan yukarıdaki görüş fazla tercih edilmiştir. Bu görüşe mukabil Kur'an sözcüğünün kökünde hemze olduğunu savunan İbrahim b. es-Sırrî, ez-zeccâc (ö.927) ve Ebu'l-Hasan Ali b. Hazım el-Lıhyânî (ö.830) gibi bir grup âlimin savunduğu görüş daha çok kabul görmüştür.¹⁰⁵⁸

Kuran'a inanmayan için belki totolojik olur ama inananlar için Kur'an'a inanmak gereği ilk olarak yine Kur'an'dan delil getirmek gerekmektedir.

*Rabbinizden size indirilene (Kur'an'a) uyun. O'nu bırakıp da başka dostların peşlerinden gitmeyin. Ne kadar da az öğüt alıyorsunuz!*¹⁰⁵⁹ mealinde buyurarak Allah'tan indirilen Kuran'a inanmamızı açıkça emreden Allah, *O kitap (Kur'an); onda asla şüphe yoktur. O, müttakîler için bir yol göstericidir,*¹⁰⁶⁰ mealindeki ayetle de bundan herhangi bir şüpheye mahal olmadığını belirtir ve müttakîler için yol gösterici olduğunu ifade etmektedir.

¹⁰⁵⁵ Şura, 42/15.

¹⁰⁵⁶ Nisa, 4/136.

¹⁰⁵⁷ Subhi es-Sâlih, *Mebâhisun fi Ulûmi'l-Kur'an*, 18.

¹⁰⁵⁸ Subhi es-Sâlih, *Mebâhisun fi Ulûmi'l-Kur'an*, 19.

¹⁰⁵⁹ A'râf, 7/3.

¹⁰⁶⁰ Bakara, 2/2.

Şüphesi olanları ise *Eğer doğru iseler onun benzeri bir söz getirsinler*,¹⁰⁶¹ mealindeki ayetle Kur'an'ın bir benzerini getirmeye davet ediyor. Bundan aciz kalması durumunda *Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin*¹⁰⁶² mealindeki ayetle onların belki yapabilecekleri bölük pörçük on sure yapmaya davet ediyor. Allah inanmayanları, on sureden aciz kalmaları halinde kendilerince belki yapabilecekleri bir sureyi¹⁰⁶³ yapmaya davet ediyor. Yardım alabilecekleri en üstün yeteneklere sahip varlıklar olan cinlerle ittifak etseler dahi yine bunun benzerini yapamayacaklarını¹⁰⁶⁴ ifade eden Allah bunu daha da ileri götürerek Allah dışında ne varsa herkesten ve her şeyden yardım alsalar bile Kur'an'ın bir benzerini meydana getiremeyeceklerini¹⁰⁶⁵ vurgulamaktadır.

Kur'an'daki bilgiler ışığında Câmî, İmam Eş'arî gibi, Peygamberimizin en büyük mucizesinin Kur'an olduğunu söylemektedir. Kur'an aslında bir mucize değil binlerce mucizedir. Kıyamete kadar bakidir. Bütün insanlar tüm güçlerini birleştirseler de onun en kısa bir ayetinin bir benzerini getiremezler.¹⁰⁶⁶

Kur'an'ın mucize olmasının sebebinin şu maddelerde sıralamak mümkündür:

1. Kur'an-ı Kerim'in feshati ve belagatinin yüksek olması. Nitekim bu kadar meydan okumasına rağmen Arap fasihleri ve belîğleri onun küçük bir ayetinin benzerini dahi getirememişler. Onun acayip nazmı ve garip üslubu insanların sözlerinden farklıdır. Arap kelimelerinde benzeri görülmemiştir.¹⁰⁶⁷

2. Kur'an'ın eski milletlerin hallerinden ve şeriatlarından gerçekleştiği gibi bahsetmesi. Nitekim bazen onları bilen bilginler gelip Peygamberimize bunları sorarlardı. Doğru cevap alınca da itiraz etmeden dönerlerdi.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶¹ Tûr, 52/33.

¹⁰⁶² Hud, 11/13.

¹⁰⁶³ Bakara, 2/23.

¹⁰⁶⁴ İsrâ, 17/88.

¹⁰⁶⁵ Bakara, 2/23. Bu ayetin açıklaması için bkz. Bkz. Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 185-87.

¹⁰⁶⁶ Câmî, *Şevâhidu'n-Nubuvve*, 164. Krş. İbn Furek, *Makâlâtu's-Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*, 184-186.

¹⁰⁶⁷ Câmî, *Şevâhidu'n-Nubuvve*, 165-166. Krş. İbn Furek, *Makâlâtu's-Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*, 184-186; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III, 8-9.

¹⁰⁶⁸ Câmî, *Şevâhidu'n-Nubuvve*, 165-166. İcî, *el-Mevâkıf*, 349-350.

3. Gelecekte olacak şeylerden bahsetmiş olması. Nitekim istikbalde vuku bulacağını haber verdiği olayların bir kısmı gerçekleşmiştir. Bazıları da zamanı geldiğinde gerçekleşecektir.¹⁰⁶⁹

4. Kur'an'ın kıyamete kadar muhafaza edileceğine dair Allah'ın söz vermiş olması. Şimdiye kadar kâfirlerin bütün uğraşlarına rağmen herhangi bir değişiklik yapılamamıştır, yapılamayacaktır.¹⁰⁷⁰

5. Kur'an'ı Kerim-i dinleyenlerde korku ve ürperti oluşmaktadır. Nitekim bir gün Utbe b. Rabia'nın Peygamberimize, kendi kavminin dinine aykırı bir din getirdiğini söylüyorlar, sözüne karşı Kur'an'dan biraz okuması üzerine elini Peygamberimizin ağzına götürüp "yeter daha fazla okuma" demiştir. Ayrıca zamanın belîğlerinden olan İbn-i Mukaffa' ve Endülüs belîği Yahya b. Gazal da Kur'an'ın bir benzerini yapmaya kalkışmışlar ama daha sonra kendilerini kaplayan korkudan ötürü bu düşünceden vazgeçmişlerdir.¹⁰⁷¹

6. Kur'an'ın sık sık okunması halinde yine insanlarda bıkkınlık yerine muhabbet ve tatlılık oluştur. Oysaki insana ait bir söz ne kadar güzel fasih ve belîğ olursa olsun belli bir tekrardan sonra insanlarda usanç meydan getirir.¹⁰⁷²

7. Kur'an'daki ilim ve mana derinliği. Kur'an'ı tüm detayı ile anlamak onu bütün yönleri ile kavramak mümkün değildir. Ama insanlar kendi derecelerine göre ondan istifade edebilirler.¹⁰⁷³

Bu konu esasında Allah'ın sıfatlarından kelam sıfatıyla ilgilidir. Ya da bu sıfatın tezahürüdür.¹⁰⁷⁴ Nitekim Kur'an'ın mahlûk olmaması tartışmasında aslında bu sıfata dayanır.

¹⁰⁶⁹ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 165-166. Ebu Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semer-kandî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Sâdır-İrşâd, 1.baskı, Beyrut-İstanbul, Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, 2007,262-263.

¹⁰⁷⁰ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 165-166. Krş. Krş. Ebu Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmi el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, Thk. Ahmed Şemseddîn, el-Kutubu'l-ilmîyye, 1.baskı, Beyrut, 2001, 209.

¹⁰⁷¹ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 165-166.

¹⁰⁷² Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 165-166.

¹⁰⁷³ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 165-166; Said Nursî, *İşaratu'l-İcaz*, Çev.Abdülmecid Nursî, Zehra, İstanbul, 2013, 195; Said Nursî, *Sözler*, 25. Söz.

¹⁰⁷⁴ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 277.

Kur'an'ın Yaradıl(ma)mışlığı meselesi

Allah'ın subûti sıfatlarından kelim sıfatı meselesinde geçtiği üzere kelamın başka bir ifade ile Kur'an'ın hem kadim yönünün olduğu hem de hâdis özelliğine sahip olduğu söylenmişti. Bu sebeple de ordaki teorik tartışmaları tekrar etmek gereksiz olacaktır. Sadece şunu belirtmekte fayda vardır: Câmî karşı çıktığı veya daha doğru bir ifade ile yetersiz gördüğü nazarî yöntemle tezini savunurken gösterdiği hoş görüyü temsili hikâyeler yöntemiyle aktarırken karşıt düşüncelere bu müsamahayı göstermektedir. Nitekim akidevî olarak Ehl-i Sünnet çizgisini takip eden Câmî, Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia eden Mu'tezileden iki hikâye anlatırken adeta onları şeytanlaştırmaktadır. Çünkü Mu'tezilenin bu konudaki görüşlerini yanlış olduğunu vurgulamakla kalmamakta aynı zamanda onların savunduğu düşünceyi savunmayı bir sapma olarak görmektedir.

Birincisinin özeti: Kur'an'ı ezberleyen kör bir Mutezili Kur'an'ın mahlûk olup olmasıyla ilgili selef âlimiyle tartışırken, eğer Kur'an-i Kerim mahlûk değilse Allah, ayetlerini kalbimden silsin, der. Gece bu Mutezili uyur, sabah kalktığında bütün ayetleri kalbinden silindiğini fark eder. Hatta çevresindekiler, ona Kur'an'ı okumasını söylediklerinde sadece ağzını oynatabildiğini ama bundan da kimsenin anlamadığı anlatır. Bu halinden çok utanan akrabaları onu boğarak öldürürler.¹⁰⁷⁵

Diğerinin özeti: Mütevekkil bir gün sarayında İbn Dâvud ve Vâsık gibi Mu'tezile savunucularıyla oturuyordu. Sohbetle onlara şimdiye kadar Kur'an'ın mahlûk oluşunu savunduğunu ve bunun aksini iddia edenleri ölüm ve hapisle cezalandırdığını söyler. Bunun üzerine kendisinin de bu konuda artık şüpheye düştüğünü ve bir daha bu tür konularla ilgilenmemeyi düşündüğünü ifade eder. Orada bulunanlar onu bu düşüncesinden vazgeçirmek için Allah ile muahedede bulunmayı teklif ederler. İbn Davud, Kur'an'ın mahlûk olmaması durumunda Allah'ın kendisini bu dünyada felç etmesini ister, Vasık kendisinin bu dünyada yakılmasını ister. Biri, kendisine bu dünyada çivi ile ölmeyi ister. Diğer kendisine öyle kötü bir koku musallat edilmesini ister. Başka biri suda boğulma taahhüdünde bulunur. Kimi de tandırda yakılmasını ister.

¹⁰⁷⁵ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 300.

Daha sonra gerçekten de Allah bunları kendilerinin istedikleri şekilde kimisini öldürdü kimisini felç etti.¹⁰⁷⁶

Özetle Câmî'ye göre, Kur'an hem lafız itibariyle hem mana itibariyle mucizedir. İnsanlar asla onun bir benzerini yapamazlar. Arap kavminin bütün fasih ve hatipleri retorikte sihirbaz gibi çalışsalar da Kur'an'ın en kısa bir süresini benzerini dahi ortaya koymaktan aciz kalacaklardır.¹⁰⁷⁷

3.4.2. Tevrat

Kimilerine göre kelimenin kökü gizlemek anlamına gelen "Tevriye" mastarından alındığı¹⁰⁷⁸ iddia edilse de aslında Yahudi geleneğinde "kılavuz, öğretici, teori, doktorin, hüküm, din, kanun," gibi manalara gelen İbranice bir kelimedir.¹⁰⁷⁹ Nitekim Câmî de Kur'an'da geçen Âdem gibi yabancı kelimelerin Arapça'dan türediğini veya bunların tevafuk ettiğini iddia edenlere karşı çıkmaktadır.¹⁰⁸⁰

Tevrât'ın semavi bir kitap olduğuna dair şu ayet-i kerimeyi delil olarak zikretmek yeterlidir. *De ki: "Mûsâ'nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği, parça parça kâğıtlar hâline koyup ortaya çıkardığınız, pek çoğunu ise gizlediğiniz; (kendisiyle) sizin de, babalarınızın da bilmediği şeylerin size öğretildiği Kitap'ı kim indirdi?" (Ey Muhammed!) "Allah" (indirdi) de, sonra bırak onları, içine daldıkları bataktaki oynayadursunlar.*¹⁰⁸¹ Bu mealdeki ayette Câmî'nin İslam itikadına dayanarak söylediği Tevrât'ın bozulması meselesi başka ayetlerde farklı bağlamlarda tekrarlanmakta ve bu söylem teyit edilmektedir.¹⁰⁸²

Tevrât kelimesi Kur'an'da iki defa¹⁰⁸³ hâriç diğer bütün yerlerde İncil ile beraber zikredilmektedir. Münferit olarak geçtiği ayetlerden biri mealen şudur:

*Şüphesiz Tevrât'ı biz indirdik. İçinde bir hidayet, bir nur vardır. (Allah'a) teslim olmuş nebler, onunla Yahudilere hüküm verirlerdi.*¹⁰⁸⁴

¹⁰⁷⁶ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 301.

¹⁰⁷⁷ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 177; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 33; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 64; Câmî, *İtikadnâme*, 26.

¹⁰⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, LV, 4822.

¹⁰⁷⁹ Baki Adam, "Tevrat (التوراة)", *DİA*, XLI, 40.

¹⁰⁸⁰ Bkz. Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 127.

¹⁰⁸¹ En'am, 6/91.

¹⁰⁸² Nisa, 4/46; Bakara, 2/75.

¹⁰⁸³ Cuma, 62/5; Mâide, 5/44.

¹⁰⁸⁴ Mâide, 5/44.

Mollâ Câmî semavi kitaplar içerisinde Peygamberimizin mucizesine delil olarak en fazla atıfta bulunduğu kitap Tevrât'tır. Tevrât'a göndermelerde bulunurken dikkatimizi çeken husus, müellifin özellikle bazı kavram/kelimeler üzerinde durmasıdır. Bu kelimelerin tahlilini yapar, çok fazla sevdiği "ebced"¹⁰⁸⁵ hesabına göre onları analiz etmeye çalışır. Örneğin; bunlardan birisi Tevrât'ın ilk ayetinde geçen "Elohim" kelimesidir. Bu kelime büyük şan sahibi demek olduğundan Câmî'ye göre Hz. Peygambere delalet eder. Yahudilerden gelecek olan "siz bu kelimenin peygamberinize delalet ettiğini nasıl izah edersiniz?"¹⁰⁸⁶ sorusuna Mollâ Câmî, kelimede kullanılan müsellemat delili¹⁰⁸⁷ ile cevap verir. Başka bir ifade ile Yahudilerde makbul olan metottan hareketle iddiasını delillendirmeye çalışır: Yahudiler arasında harf hesabının muteberdir. Nitekim Tevrât'ta bir ayette "Bezât" kelimesi geçmektedir. Bu kelimenin harf hesabına göre, Hz. Süleyman'ın inşa ettiği Mescidü'l-Aksa 410 yıl sonra yıkılacaktır. Gerçekten de 410 yıl sonra bu mescit yıkılmıştır. İşte bunun gibi harf hesabı ile belirlenen olaylar, Tevrât'a çok fazladır. Nitekim bazı Tevrât âlimleri Peygamberimize gelerek, Ya Muhammed! Duyduk ki sana Elif, Lam, Mim, gelmiştir. Bu ümmetinin 71 yıl süreceğine işaretler, deyince Peygamberimiz onlara, sadece bu değil bunun dışında da vardır, cevabını verir. Onlara müteşabih birkaç ayeti okuyunca onlar, şimdi işimiz zor, deyip gitmişlerdir. İşte bunun gibi biz de şöyle diyebiliriz: "Aluhim" kelimesi harf hasebiyle hesaplandığında 92 çıkmaktadır ki bu rakam, "Muhammed" kelimesinden oluşan rakamla aynıdır.¹⁰⁸⁸

Müellife göre Tevrât'ta geçen ve Peygamberimize delalet eden bir kelime de, "Bemâdmad"dır. Bu kelime, Tevrât'ın Hz. İbrahim ile alakalı bir kısmında, *ben senin duanı İsmail için kabul ettim, İsmail'i Bemâdmâd ile bereketlendirdim*, şeklinde geçmektedir. Bu kelimedeki harfler hesaplanınca Muhammed kelimesinde olduğu gibi 92

¹⁰⁸⁵ Giriş bölümünde geçtiği gibi Muamma ilmi alakalı üç eseri kaleme almıştır.

¹⁰⁸⁶ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 31.

¹⁰⁸⁷ Bilindiği gibi kelimede delil kategorilerden biri yakiniyyattır. Yakiniyyât ilme'l-yakin, ayne'l-yakin ve hakka'l-yakin gibi derecelerden oluşmaktadır. Zanniyyât ise meşhûrât, makbûlât, müsellemât, muhayyelât, vehmiyyât ve karinelerle hüküm verme gibi yüzde ellinin üstünde bir ihtimal taşımakla beraber katıyet ifade etmeyen mukaddimelerden oluşmaktadır. Bunlar içerisinde müsellemâtın tanımı şöyledir: İlmi tartışmalarda karşı tarafın doğruluğunu benimsediği hükümlerdir. Bu metot daha çok tartıştığı kişiyi susturmak için kullanılır. Örneğin Peygamberimizin Mi'râc ı inkâr eden bir Hristiyan'a Hz. İsa'nın göğe yükselişinin delil olarak öne sürülmesi gibi. Bkz. Âmidî, *el-Mubîn fi Şerh-i Maânî Elfâzi'l-Hukemâi ve'l-Mutekellimîn*, 92; Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 73-76; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 237, 344.

¹⁰⁸⁸ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 31-32.

çıkılmaktadır. Bu durumda “İsmail” kelimesi Muhammed için kullanılmıştır. Allah, İsmail kelimesini Tevrât’ta zikrettiği yerlerde “Bemâdmâd” kelimesine uygun olarak zikretmiştir. “Bemâdnâd” kelimesinde geçen “be” harfi Arapça¹⁰⁸⁹ ve Farsçadakine¹⁰⁹⁰ benzer bir anlam olan “birliktelik” anlamında kullanılmıştır. Bu durumda “Mâdmâd” kelimesinde geçen harflerin sayı hesabı 92’ye ulaşmaz, şeklindeki bir itiraza şöyle cevap verir: İbranice kurallarına göre “ aynı iki harf bir kelimedede biri asıl biri fazla olarak bulunursa, telaffuzdaki zorluktan sakınmak için fazla olan harfi kaldırırılar.” Nitekim Yahudi bilginleri Tevrât tefsirlerinin birçok yerinde bu türden izahatlar getirmişlerdir.¹⁰⁹¹

3.4.3. Zebûr

İndirilen kitaplardan biri Hz. İsa’ya inen İncil’dir. Bir diğeri ise Hz. Davud’a inen Zebûr’dur.¹⁰⁹² Zebûr’un kökü taş anlamına gelen “zebr” sözcüğüne dayanmaktadır. Daha sonraları yazı ve akıl gibi anlamlarda da kullanılmıştır.¹⁰⁹³ Allah’ın gönderdiği öğretiler, taşa yazıldığı için bu adı almış olabilir. Bu kitap yeni bir ahkâm getirmemiş, sadece Tevrât’ın getirdiği hükümleri tasdik etmiştir. Bu kitapta daha çok ahlaki öğütler ve ilahiler yer almaktadır. İnsanları iyiliğe, dürüstlüğe, kulluğa sevk edecek, irşat edecek konulara değinilmiştir.¹⁰⁹⁴

Zebûr’un Hz. Davud’a indirildiğine dair delil Kur’an’da üç yerde geçmektedir. Birincisi; *Gerçekten biz, peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık; Davud’a da Zebûr’u verdik.*¹⁰⁹⁵ mealindeki ayettir. İkincisi, *Biz Davud’a Zebûr’u verdik.*¹⁰⁹⁶ mealindeki ayet-i kerimedir. Üçüncüsü ve aynı zamanda sonuncusu ise *Andolsun, Zikir’den (Tevrât’tan) sonra Zebûr’da da, “Yere muhakkak benim iyi kullarım varis olacaktır” diye yazmıştık,*¹⁰⁹⁷ mealindeki ayettir.

Mollâ Câmî Zebûr’a da Peygamberimizin mucizeliğine delil getirmek için atıfta bulunur ve onda geçen Hz. Davud’a ait duayı Peygamberimiz için yorumlar.

¹⁰⁸⁹ Câmî, *Şerh-u Mollâ Câmî (el-Fevâidu’z-Ziyâiyye)*, Tsh.el-Yusuf Âbâdî, Nihâvendî, Kum, 1393 h.ş., 507.

¹⁰⁹⁰ Arif Etik, *Ferheng-i Farisi Farsça-Türkçe Lügat*, 54.

¹⁰⁹¹ Câmî, *Şevâhidü’n-Nubuvve*, 33.

¹⁰⁹² Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 177.

¹⁰⁹³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XX, 1804.

¹⁰⁹⁴ A. Lütüfî Kazancı, *İslâm Akâidi*, Marifet, İstanbul, 2008, 119.

¹⁰⁹⁵ İsrâ, 17/55.

¹⁰⁹⁶ Nisâ, 4/163.

¹⁰⁹⁷ Enbiya, 21/105.

Zebûr'daki söz konusu dua şudur: *Ya rabbi! cahiliyye devrinden sonra sünnet ve şeriat getiren bir peygamber gönder.*¹⁰⁹⁸

3.4.4. İncil

İncil kelimesinin kökü “iyi haber, müjde” anlamında Yunanca euaggelion olup Latince’ye evangelium, Fransızca’ya évangile olarak geçmiştir. İngilizce’deki mukabili ise eski İngilizce godspel sözcüğünden gelen gospeldir. Euaggelion sözcüğünün ya doğrudan veya Habeşçe versiyonu wangel kanalıyla Arapça’ya incil olarak geçtiği iddia edilmektedir.¹⁰⁹⁹

İncil, kelime olarak Kur’an’da müstakil olarak bazı yerlerde geçse de genelde Tevrât ile beraber zikredilmektedir.¹¹⁰⁰ Bunun bir hikmeti ehlu’l-kitap olan Yahudi ve Hıristiyanlara hitap etmenin yanında İncil’in aslında Tevrât’ın bir tamamlayıcısı olduğunu göstermeye çalışmaktır. Veya her ikisinin aynı millete yani İsrail oğullarına gönderilmiş olmasıdır.

*Onların izleri üzerine arkalarından Meryem oğlu İsa’yı, ondan önce gelmiş bulunan Tevrât’ı doğrulayıcı olarak gönderdik. Ve ona, yol gösterici, aydınlatıcı olan ve öniindeki Tevrât’ı tasdik eden İncil’i takva sahiplerine öğüt ve yol gösterici olarak verdik.*¹¹⁰¹ mealindeki ayette İncil’in Tevrât’ın bir doğrulayıcısı olduğunu söyleyen Allah,

*O, sana Kitabı hak ve kendisinden öncekileri doğrulayıcı olarak indirdi. O, daha önce Tevrât’ı ve İncil’i insanlar için birer hidayet olarak indirmişti. Furkan’ı da indirdi.*¹¹⁰² mealindeki ayette de Kur’an’ın önceki kitapları doğrulayıcı olarak indirildiğini beyan etmektedir.

Mollâ Câmî, İncil’deki Hz. İsa’nın. *Ben Musa’nın şeriatını değiştirmek için değil onu tamamlamak için geldim,*¹¹⁰³ sözüne atıfta bulunarak Hz. İsa’nın şeriat sahibi

¹⁰⁹⁸ Câmî, *Şevâhidü’n-Nubuvve*, 34.

¹⁰⁹⁹ Akt. Ömer Faruk Harman, “İncil (الانجيل)” *DİA*, XXII, 270.

¹¹⁰⁰ Âl-i İmrân, 3/3, 48, 65; Mâide, 5/46, 47, 66, 68; A’râf, 7/157; Tevbe, 9/111; Fetih, 48/29; Hadîd, 57/27.

¹¹⁰¹ Maide, 5/46.

¹¹⁰² Âl-i İmrân, 3/3, 4.

¹¹⁰³ Câmî, *Şevâhidü’n-Nubuvve*, 33.

olmadığını¹¹⁰⁴ belirtmektedir. Câmî'nin bu sözü *Şevâhidün'n-nübüvve* adlı eserin girişindeki “*Allah'ın kendisine vahiy yoluyla şeriat gelerek nasıl ibadet edeceği bildirilen kimseye **nebi** denir. O şeriat başkasına tebliğ etmesiyle emir olunan kişiye de **resul** denir,*¹¹⁰⁵ sözüyle çeliştiği düşünülebilir. Ama burada, Hz. İsa'nın bir öncekinin şeriatını tamamlamak için de olsa onu insanlara tebliğ etmekle yükümlü olduğunu düşünmektedir.

Câmî, Tevrât'tan alıntılar yaparak yaptığı gibi İncil'den de birçok alıntı getirerek peygamberin nübüvvetini ispatlamaya çalışır. Nitekim bir yerde Allah'ın Hz. İsa'ya şöyle dediğini aktarır: *Ben, benim ve sizin rabbiniz tarafına gidiciyim. Ben onu hak peygamber olarak tanıdığım gibi o da beni hak peygamber olarak tanıyacak olan Paraklit adında bir peygamber gelecek ve size her şeyi bildirecektir.* Molla Câmî'ye göre Paraklit, Ahmet anlamına yakın olduğundan Hz. Peygambere delalet eder.¹¹⁰⁶ Bu yorum Kur'an'da geçen “*Hani, Meryem oğlu İsa, “Ey İsrail oğulları! Şüphesiz ben, Allah'ın size, benden önce gelen Tevrât'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim” demişti.*”¹¹⁰⁷ mealindeki ayeti ile uyumaktadır. Bazıları da bunu Faraklit olarak okuyup hak ve batılı birbirinden ayıran kişi olarak yorumlamışlardır.¹¹⁰⁸

Câmî, Hz. İsa'nın havarilerinden Yuhanna adlı bir havarinin İsa (a.s.)'ın kendisinden sonra gelen, Arap olan Hz. Muhammed'in dinini müjdelediğini ve Yuhanna'nın bu müjdeyi bütün havarilere haber verdiğini ve tüm havarilerin de buna iman ettiğini¹¹⁰⁹ söyler.

3.5.5. Suhûf (Kitapçıklar)

Sözlükte kitap, kitapçık, sayfa, yaprak, üst deri, yüzey gibi anlamlara gelen “sahife” sözcüğünün kural dışı çoğulu olan suhûf,¹¹¹⁰ Kur'an'da sekiz yerde geçmektedir. Bunlardan biri kıyamette insanın bu dünyada yapıp ettiklerini kaydeden amel

¹¹⁰⁴ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 32, 34.

¹¹⁰⁵ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 27; Krş. İbn Arabî, *el-Futuhatu'l-Mekkiye*, II, 356.

¹¹⁰⁶ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 37. Krş. Yuhanna İncili, 14/16, 26; 15/26; 16/7.

¹¹⁰⁷ Saf, 61/6.

¹¹⁰⁸ Said Nursî, *Mektubat*, 225.

¹¹⁰⁹ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 37.

¹¹¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 186; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 472.

defteridir.¹¹¹¹ Biri de levhi'l-mahfûz anlamında kullanılmıştır.¹¹¹² Diğer altı yerde ise peygamberlere inen kitap ve kitapçıklar¹¹¹³ için zikredilmiştir. Zayıf bir hadis olarak telakki edilen rivayete göre Ebuzer el-Gıffârî, peygamberimize kaç kitap ve suhufun indirildiğini sormuş, peygamberimiz de ona yüz dört kitapçığın indiğini haber vermiştir. Bunlardan on sahîfenin Hz. Âdem'e, elli sahîfenin Hz. Şît'e, otuz sahîfenin Hz. İdrîs'e, on sahîfenin de Hz. İbrâhim'e indirildiğini, ayrıca Tevrât, İncil, Zebûr ve Kur'an'ın indirildiğini belirtmiştir.¹¹¹⁴ Câmî'ye göre her ne kadar hadiste 104 olarak geçmekte ise suhûf sayısını onunla sınırlı tutmamak gerekir çünkü kitap sayısı aslında hadiste geçenden daha fazladır.¹¹¹⁵

Mollâ Câmî, Kur'an'ın diğer tüm kitapları kapsadığı için onları nesh ettiğini düşünmektedir. Nitekim Ehl-i Sünnet âlimlerin çoğu da aynı şeyi düşünmektedir. Ama buna rağmen onlarda geçen bazı sözler, Peygamberimizin geleceğine dair açıklamalar veya işaretler içermektedir. Bu da aslında dolaylı bir şekilde hem peygamberin doğruluğuna hem onun getirdiği kitabın yani Kur'an'ın mucizeliğine delalet etmektedir. Bu nedenle de onlardan çokça alıntılar yapmaktadır. Bu da yine kelimeler ve mantık ilimleri tarafından benimsenen bir metot olarak müsellemleri istidlâl olarak tercih ettiğini göstermektedir.

3.5. MELEKLERE İMAN

Kur'an'da sayıları kâfirler için bir imtihan vesilesi¹¹¹⁶ olduğu belirtilen melek, Mollâ Câmî'nin ontolojik sıralamasında en başta¹¹¹⁷ yer almaktadır. Melek (ملك) etimolojik olarak aslında (ملاك) mel'ektir. Tıpkı شمائل şemail kelimesinin tekili شمائل geldiği gibi bu da ملائكة olarak çoğul olmuştur. Kökü ملك dir. Hemze, hızlı ve şiddetli

¹¹¹¹ Tekvîr, 81/10.

¹¹¹² Abese, 80/13

¹¹¹³ Necm, 53/36, 37; A'lâ, 87/18, 19; Taha, 20/133; Müddesir, 74/52; Beyyine, 98/2.

¹¹¹⁴ Ömer Dumlu, "Suhûf", *DİA*, XXXVII, 477-478.

¹¹¹⁵ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 177. Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 32; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 63; Câmî, *İtikadnâme*, 25.

¹¹¹⁶ Müslim, 55/680.

¹¹¹⁷ Mudessir, 74/31.

¹¹¹⁸ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 174.

bir şekilde hareketlerini ifade etmek için ilave edilmiştir. Melekler dört unsurdan yaratılmadıklarından onlarda Allah'ın üflemesi nur olarak görünmektedir.¹¹¹⁸ Bu özellik tümünü kapsadığı halde bazı özellikler var ki hepsini kapsamamaktadır. Mesela elçilik görevi bazılarına hastır.¹¹¹⁹ Meleklerin varlığı tartışması maddecilik akımının baskın olduğu 19. ve 20. yüzyıldan sonra başlamışken meleklerin mâhiyeti ile ilgili tartışmalar çok daha eskidir. Örneğin; çok erken dönemlerde Mâhiyetle ilgili tartışmalar Meşşâî, İşrakî ve Ehl-i Sünnet âlimleri arasında tartışılmıştır. Hatta- daha sonra değinileceği gibi- Kur'an'da bile meleklerin varlığından çok onların nitelikleri hakkında müşrikler tarafından ileri sürülen iddialara cevap verilmektedir.

Meşşâî filozoflar, melekleri, varlık türlerini idare eden ruhani ve soyut mâhiyet olarak tanımlarken İşrak ekolü, onları akıllılar ve tür sahipleri olarak tanımlamaktadırlar.¹¹²⁰ Ehl-i Sünnete göre ise melekler latif, nuranî ve farklı şekillere girebilen varlıklardır.¹¹²¹

Ehl-i Sünnet kelamcıları gibi düşünen Mollâ Câmî'ye göre ontolojik sıralamada Allah'ın ilminden ilk varlığa gelen meleklerdir.¹¹²² Buna göre melekler mutlak

¹¹¹⁸ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 513.

¹¹¹⁹ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 123.

¹¹²⁰ Said Nursî, *İşaratu'l-İcaz*, 273. Burada Said Nursî Câmî'nin sık sık yaptığı temsili hikâye ile bunu ispatlamaya çalışır: Dünyanın büyük gök cisimlere oranı çok küçük olduğu halde onlara nazaran küçük canlılarla dopdoludur. Bunu kabul eden ve etmeyenin durumu şu iki insanın durumuna benzer: Biri büyük bir şehre gider ve bir kenarında çok küçük bir binaya rastlar. Ona dikkat eder onun içinde insanların dolu olduğunu ve arazisinin de hayvanlarla dolu olduğunu fark eder. Hem insanların hem hayvanların gıdalarının da mükemmel bir şekilde yerinde olduğunu müşahade eder. Bulduğu noktadan diğer uzak apartmanlara bakar oradaki hayat şartlarının içinde bulunduğu binanınkinden olmadığını düşünür. Oraların boş olduğunu zanneder. Buna mukabil meleklerin varlığına inanan kişi ise arkadaşının düşündüğü gibi düşünmez aksine bu küçücük bina sakin olmaması o büyük ve çok olan binaların da boş olmaması gerektiğini düşünür. Onların uzak olması veya görünmüyor olmaları onlar için varlıkların yok olduğu anlamına gelmez, diye düşünür.

¹¹²¹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 1101.

¹¹²² Bunun sebebi belki de zayıf olarak kabul edilen şu hadis olabilir: Cabir b. Abdullah anlatıyor: bir gün peygambere Ya Resulullah! Annem babam sana feda olsun, Allah'ın varlıklardan önce yarattığı ilk şeyin ne olduğunu bana söyleyiver, dedim. Resulullah (s.a.v.) şöyle dedi: Ey Cabir! Allah (c.c.), varlıkları yaratmadan önce kendi nurundan senin peygamberinin nurunu yarattı. Bu nur, Allah'ın kudretiyle dilediği süre kadar deveren ediyordu. Bu sürede, Cennet, Cehennem, Levh, Kalem, Mülk, Güneş, Ay, Sema, Yer, İnsan ve Cin ortalarda yoktu. Allah, mahlûkatı yaratmayı dileyince; bu nuru dört parçaya böldü. Birinci bölümden kalemi, ikincisinden Levh'i, üçüncüsünden de Arş'ı yarattı. Sonra da dördüncü kısmı tekrar dört parçaya ayırdı. Bunun ilk parçasından Hameletül Arş'ı (Arş'ı taşıyan melekler), ikincisinden Kürsi'yi, üçüncüsünden de kalan melekleri yarattı. Sonra da dördüncü kısmı tekrar dört kısma ayırdı. Bunların ilkinden gökleri, ikincisinden yerleri, üçüncüsünden de Cennet'i ve Cehennem'i yarattı. Dördüncü bölümü tekrar dörde böldü. Birinci kısım müminlerin gözlerinin nurunu, ikincisiyle marifetullah (Allah tanıma) olan kalplerin nurunu, üçüncüsüyle de Tevhit kelimesini yarattı". Şeyh İsmail b. Muhammed el-Aclûnî el-Cerrâhî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs Amma İştetheret mine'l-Ahadîs alâ Elsineti'n-Nâs*, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire, h.1351, I, 265.

yokluktan varlığa gelmiş değiller. Allah'ın ilminde diğer varlıklar gibi bunlar da vardı. Bunlara iman etmenin zorunluluğu Kur'an'da birçok yerde geçmektedir. İmanda önceliği mantikî olarak Allah'a iman etmekten hemen sonra gelmesi gerekir iken Kur'an'da farklı sıralamalar takip edilmiştir. Nitekim *Peygamber ve inananlar, ona Rabb'inden indirilene inandı. Hepsi Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inandı*,¹¹²³ mealindeki ayette geçtiği gibi meleklerle iman, kitaplara ve peygambere iman etmekten önce zikredilmiştir. Bazen de, *İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır*,¹¹²⁴ mealindeki ayette geçtiği gibi kitaplara ve peygamberlere iman etmekten hemen sonra zikredilmiştir.

3.5.1. Müşriklerin Meleklerle İlgili İddiaları

Kur'an'da meleklerle ilgili dikkat çeken bir diğer husus müşriklerin onların Allah'ın kızları olarak niteliyor olmasıdır. Bu iddia da Kur'an'da sert bir şekilde yerilmektedir.

وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ

*Onlar, Rahmân'ın kulları olan melekleri de dişi saydılar. Onların yaratılışına şahit mi oldular? Onların (yalan) şahitlikleri yazılacak ve sorgulanacaklardır.*¹¹²⁵

Mollâ Câmî, ayetler ışığında tüm meleklerin, Allah'ın itaatli kulları olduğunu, küfür ve isyanda bulunmadıklarını, dişilik ve erillikle nitelenmekten arındıklarını ve hepsinin inat ayıbından korunup “Allah'a isyan etmezler.”¹¹²⁶ makamında karar kıldıklarını belirtmektedir.¹¹²⁷ Kur'an'da meleklerin ikişer, üçer ve dörder kanatlara sahip olduğunu¹¹²⁸ bize bildirilmektedir. Câmî de bu şekillere işaret ederek şunları demektedir:

Meleklerin insanların gözünde bazı şekillerde görünmesi mümkündür.

¹¹²³ Bakara, 2/285.

¹¹²⁴ Bakara, 2/177.

¹¹²⁵ Zuhuruf, 43/19; Necm, 53/27, 28; Necm, 53/21, 22; Sâffât, 37/150

¹¹²⁶ Tahrim, 66/ 6.

¹¹²⁷ Câmî, *Mesnevî-i Heft Evrenç*, 174; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 21; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 47-48; Câmî, *İtikadnâme*, 16.

¹¹²⁸ Fâtır, 35/1.

*Özellikle yol gösterenlerden ulu'l-azm, nebiler ve resullere (görünürler).*¹¹²⁹

Meleklerin bazı özel yeteneklere sahip oluşları onları Allah'a kul olmaktan alıkoymamıştır.¹¹³⁰ Kul olmaktan çekinmek bir yana melekler kulluklarını tenzih ve takdisle¹¹³¹ daha da pekiştirirler. Kanaatimizce meleklerin ontolojik özellikleri gereği sadece tenzih ve takdiste bulunmaları şeytanın da varlıksal özellikleri gereği teşbih ve tecsimde bulunması iki aşırı ucu temsil etmektedir. İnsanların ise her iki eğilimi de kendinde barındırması sebebiyle bu iki aşırı uç arasındaki mizânı başka bir ifade ile ifrat ve tefrit arasındaki dengeyi temsil etmektedir.

3.5.2. Görevi Olan Melekler

Yine ayetlerden anlaşıldığına göre bazı melekeler görev tevzi edilmiştir. Bu görevlerin bir kısmı bu dünya hayatı ile ilgili iken bir kısmı ise ahiret hayatıyla ilgilidir. Her iki hayatta onlara verilen bu görev harfiyen yerine getirilmektedir. Dünyadaki görevleri farklı farklıdır. Örneğin bazıları arşı taşıırken¹¹³² bazıları da kayıt tutarlar.¹¹³³ *Arşı tutanlar ve o melek, onun (göğün) çevresi üzerindedir, izin günü Rabbinin arşını üstlerinde taşıyanların sayısı sekizdir.*¹¹³⁴ mealindeki ayetin ifade ettiğine göre kıyamette sekiz olacaktır.

Meleklerle ilgili ayetlerden de anlaşılacağı üzere bu dünya ile görevli meleklerin bir kısmı gökteki işlerle görevlidirler. Bu ayetler ışığında Câmî, Bazı meleklerin sabah ve akşam mevcudatta tedbir ve tasarruf ettiklerini, idareci meleklerin her biri takdiri ilahiye göre mevcudat üzerinde tedbirde bulduklarını, cismin ve ruhun tüm hareketleri dâhil, evrenin evirip çevirmesi de meleklerin sevk ve idaresi vasıtasıyla olduğunu¹¹³⁵ ifade etmektedir. Meleklerin görevleri gökteki işleri idare etmekle sınırlı değildir. Bazıları dünyadaki işlerle görevlendirilmiştir. Örneğin bulutlardan görevli melekler olmazsa bulutlardan şehirlere kırlara ve dağlara ne bir damla yağmur ne bir

¹¹²⁹ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 174.

¹¹³⁰ Nisâ, 4/172.

¹¹³¹ Bakara, 2/32.

¹¹³² Ğafir, 40/7.

¹¹³³ İnfıtâr, 82/ 10-12.

¹¹³⁴ Hâkka, 69/17.

¹¹³⁵ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 174.

kar tanesi düşer. Aynı şekilde çimenliklerde bitki ve nebatattan sorumlu melekler olmazsa geniş ormanlarda dallardan taze bir yaprak bile bitmez.¹¹³⁶

3.5.3. Dört Büyük Melek

Bilindiği gibi dört büyük melek Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail'dir. Bu dört melek bir zamanda çok farklı yerlerde görünebilirler. Aynı şekilde olgun zâtların ruhları da bir zamanda birden fazla yerde görünebilirler.¹¹³⁷ Câmî, bunlar hakkında şöyle demektedir:

از ملائک چهار مشهورند که به اسماء خویش مذکورند

*İsimleri ile anılan meleklerden dört tanesi meşhurdur.*¹¹³⁸

Cebrail: Kur'an'da insanların mânevî açıdan temizlenmesini sağlayan vahiy getirdiği için Rûhulkudüs,¹¹³⁹ karşısında durulmayacak aşkın güce ve zorunlu bilgilere sahip olduğu için Cibril,¹¹⁴⁰ latif bir cisme sahip olduğu için Rûh,¹¹⁴¹ Allah'tan getirdiği mesajları dosdoğru ve güvenli bir şekilde getirdiği için Rûhu'l-emîn,¹¹⁴² ve Allah ile peygamberler arasında aracılık görevine vazifelendirildiği için Resûl¹¹⁴³ olarak geçen ve vahiy meleği olarak da bilinen Cebrail ile ilgili Mollâ Câmî ehli sünnete uygun olarak onun vahiy getirme yönüne vurgu yapmaktadır.¹¹⁴⁴

Onunla ilgili sahih hadis delili ise meşhur Cibril hadisidir. “Bir gün Peygamberimiz insanlar arasına çıkmıştı. Yolcu bir adam yanına geldi ve dedi ki: Ey Allah'ın elçisi iman nedir? Peygamberimiz, iman Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, onunla ahirette karşılaşacağına ve ahirette diriltileceğine inanmandır, şeklinde buyurdu. O adam: Ey Allah'ın elçisi İslam nedir, diye sordu. Peygamberimiz; İslam, Allah'a hiçbir ortak koşmaksızın ona ibadet etmen, namaz kılman, farz zekâtı vermen

¹¹³⁶ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 174; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 23; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 49; Câmî, *İtikadnâme*, 17-18.

¹¹³⁷ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 258.

¹¹³⁸ Duhânî-Zâde, Câmî, *İtikadnâme*, 18; Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 174; *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 49; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 23.

¹¹³⁹ Bakara, 2/87.

¹¹⁴⁰ Tahrîm, 66/4.

¹¹⁴¹ Kadir, 97/4; Meryem, 19/17.

¹¹⁴² Şuara, 26/193.

¹¹⁴³ Tekvir, 81/19, 20.

¹¹⁴⁴ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 174; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 23; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 49; Câmî, *İtikadnâme*, 18.

ve Ramazan ayı orucunu tutmandır, diye cevap verdi. Aynı adam, ihsan nedir Ey Allah'ın elçisi? dedi. Peygamberimiz: İhsan Allah'ı görürcesine ona ibadet etmendir. Çünkü sen O'nu görmezsen bile O seni görür, diye yanıtladı. Yabancı adam: Ey Allah'ın elçisi kıyamet ne zamandır, biçiminde bir soru daha sordu. Peygamberimiz: kendisine sorulan kişi soran kişiden daha fazla bilgili değildir. Bunun üzerine soran adam yine bir soru sordu: O zaman bana kıyamet alametlerinden bahset. Peygamberimiz bunu şöyle yanıtladı: Kadın efendisini doğurunca, yalın ayak ve elbisesi dahi olmayan fakir yoksul insanlar yönetime gelince sen kıyameti o zaman bekle. İşte bunlar kıyametin alametlerindedir. Kıyametin ne zaman kopacağı ise yağmurun ne zaman yağacağı ve anne rahmindeki ceninin ne olduğunu sadece Allah'ın bildiği gaybi işlerdendir. Sonra adam dönüp gitti. Peygamberimiz onu geri getirmesini emretti ashap onu aramaya koyuldular ama onu bulamadılar. Peygamberimiz bunun üzerine: O, insanlara dinlerini öğretmek için gelen Cibril'di, dedi."¹¹⁴⁵

Mollâ Câmî Hz. Cebrail'in ilk vahiy getirme olayını şöyle nakleder: Cebrail'in vahiy getirme zamanı yaklaşmıştı. Peygamberimize yoldaki taşlar selam verirlerdi o etrafına baktığında kimseyi göremezdi. Sadık rüyalar görürdü, gece gördüğünü sabah aynısının gerçekleştiğine şahit olurdu. Sonradan yalnızlığı sevdiğinden Hira mağarasına gidip orada birkaç gün ve gece ibadet ederdi. Hz. Hatice de birkaç günlük yemek götürürdü. İşte tam bu sıralarda Ramazan ayının bir gününde Hira'daki mağarada ibadetle meşgulken biri elinde ipekli kumaştan bir örtü tutarak ona "oku" der. O da, ben okumayı bilmem, der. O örtüyü Peygamberimizin başına örter Peygamberimiz de bundan çok sıkılır. Cebrail örtüyü kaldırıp bu eylemini iki sefer daha yapar. Peygamberimiz de her seferinde "ben okumayı bilmem" der. Cebrail 'bunun üzerine "alak" suresinin ilk iki ayetini okumaya başlar. Duyulan sözler Peygamberimizin gönlüne yerleşir ama yine çok korkar. Çünkü kendisini büyücü veya sahir yapmalarından endişelenir. Oysaki peygamber, onları hiç sevemez. Sonra yer ile gök arasını dolduran birinin kendisine şöyle seslendiğini görür: Ey Muhammed! Ben Cebrail'im, sen de Allah'ın elçisisin. Peygamberimiz akşama kadar ne tarafa baksa hep Cebrail'i görür. Hz. Hatice Peygamberimizi merak eder. Her tarafa onu bulmak için adamlar yollar. Onu bulduk-

¹¹⁴⁵ Buhari, *Kitabu't- Tefsir*, h. No: 4777.

larında Cebrail kaybolur. Onu alıp eve götürürler. Vücudu titremeye başlar. Hz. Hatice'nin dizine yatar ve başından geçenleri ona anlatır. Kâhin olmaktan korktuğunu söyler. Hz. Hatice, Allah korusun, Allah senin hakkında hayır dilemiştir ve sen bu ümmetin peygamberi olacaksın, der. Hz. Hatice daha sonra onu eski kitapları okumuş olan amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e anlatır. Ondan bunların doğru olması halinde eşinin peygamber olduğunu cevabını alır. Varaka, Peygamberimizi alıp Kâbe'nin etrafına götürür ve ondan gördüklerinin kendisine aktarmasını ister. Peygamber gördüklerini söyleyince Varaka, gördüğünün daha önce Hz. Musa'ya gelen Namus-i Ekber olduğunu ve kendisinin de onun gibi peygamber olacağını söyleyince Peygamberimiz rahatlar ve evine döner.¹¹⁴⁶

İsrafil:

وحي تنزيل كار جبريل است نفخ در صور از سرافيل است

*Peygamberlere vahiy indirmek Cebrail'in; Sûr'a üflemek İsrafil'in işidir,*¹¹⁴⁷ biçiminde Câmî tarafından görevi belirtilen İsrafil ismi hadislerde açıkça geçmesine¹¹⁴⁸ karşılık Kur'an'da açıkça zikredilmemiştir. Buna mükabil Kur'an'da Hz. İsrafil'in sura üfleme görevi on yerde¹¹⁴⁹ geçmektedir. Bu meleklerin zikredilen görevler dışında başka bir görev yapmadıkları anlaşılmasın. Bu görevler dışında başka görevlerde de buldukları bazı hadislerde geçmektedir. Nitekim Hz. Ali'den rivayet edildiğine göre, Bedir savaşında kuyudan su çekerken kuvvetli bir rüzgâr esip geçer. Ardından bir daha kuvvetli bir yel geçer. Üçüncü sefer tekrar bir yel daha geçer. İlk geçen bin melekle beraber geçen Hz. Cebrail'dir. İkincisinde Mikail, üçüncüsünde ise İsrafil bin melekle geçmiştir. Mikail ve Ebubekir Peygamberimizin sağ tarafında idiler. İsrafil ve Hz. Ali'nin kendisi peygamberimizin sol tarafında bulunurlardı.¹¹⁵⁰

Azrail

¹¹⁴⁶ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 69-70. Krş. Buhari, *Enbiya*, 21, h.no: 3392.

¹¹⁴⁷ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 174; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 23; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 49; Câmî, *İtikadnâme*, 18.

¹¹⁴⁸ Ebu'l-Hasan Müslim b. Haccâc en-Nisâbü'ri, *Sahih-u Müslim*, Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, Riyad, 1998, Salat, 27, h. No:770.

¹¹⁴⁹ En'âm, 6/73, Kehf, 18/99, Taha, 20/102, Müminün, 23/101, Neml, 27/87, Yasin, 36/51, Zümer, 39/68, Kaf, 50/20, Hakka, 69/13, Nebe, 78/18.

¹¹⁵⁰ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 95.

Kur'an'da Meleku'l-Mevt (ölüm meleği)¹¹⁵¹ olarak geçen ancak İslami literatürde Azrail olarak bilinen dört büyük melekten biridir. Köken olarak diğer üç büyük melek isimleri gibi Arapça değildir. Allah'ın kendisine verdiği ruhları alma görevi sadece onunla sınırlı değildir. Onun altında veya en azından onun başka meleklerin de bu işle görevli olduğunu bildiren ayetler¹¹⁵² vardır. Yerleşik inanca uygun olarak Câmî de bu görevin kendisine verildiği meleğin Azrail olduğunu belirtmektedir.¹¹⁵³

Mollâ Câmî Hz. Azrail'in Peygamberimizin ruhunu alma olayını kızı Hz. Fatıma'nın ağzından şöyle aktarır: Hz. Fatıma Peygamberimizin başucundayken kapıdan biri içeri girip selam verdikten sonra, içeriye girmeme müsaade var mı? diye sorar. Hz. Fatıma, "Ey Allah'ın kulu ziyaretin için Allah sana sevap versin deyince kapıdaki kişi, beni engelleme! İçeri girmem lazım" der. Bunun üzerine acısı hafifleyip gözlerini açan Peygamberimiz, Ya Fatıma! Gelenin kim olduğunu biliyor musun? O Azrail'dir. Müsaade edin içeri gelsin, der. Azrail içeri girer selam verir, selamını aldıktan sonra Peygamberimize, senden önce hiç kimsenin kapısına gidip müsaade istemedim. Senden sonra da kimseden izin istemeyeceğim, dedi.¹¹⁵⁴

Bilindiği gibi bu türden zayıf veya mevzu hadisler genelde mutasavvıflar için özelde Câmî için itibar ve güvenilir açısından hadis olmaları cihetiyle amel etme açısından yeterli görünmektedir. Onların nezdinde hadis usulünün kriterleri o kadar da geçerli değildir. Tam da bu hususta hadisçilerin ve kelimcilerin haklı eleştirilerine maruz kalmaktadırlar. Tasavvufun istismara açık bu yönünden ötürü de iddia ettikleri keşif ve ilham, kelimciler nezdinde bilgi kaynağı olarak kabul görmemektedir.

Mikail

Kur'an'da dört büyük meleklerden iki meleğin adı geçer, iki meleğin adı ise geçmez. Adı geçen iki melekten biri Cebrail (a.s.)'dır, diğeri ise Mikail (a.s.)'dir.¹¹⁵⁵ Cebrail (a.s.) görevleri hakkında ayetler var iken Mikail hakkında kesin bir görev tayini bulunmamaktadır. Ancak hadislerde Mikail'in de Cebrail gibi peygamberimize

¹¹⁵¹ Secde, 32/11.

¹¹⁵² Nahl, 16/32.

¹¹⁵³ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 174.

¹¹⁵⁴ Câmî, *Şevâhidu'n-Nubuvve*, 128.

¹¹⁵⁵ Bakara, 2/98.

geldiği ve bazen onun yanında savaştıkları¹¹⁵⁶ rivayet edilmektedir. Kesin bir görevi naslarda geçmemesine rağmen yaygın kanaate göre ve Mollâ Câmî ile takipçisi olduğu İbn Arabî'ye göre Mikail (a.s.) canlıların (insan, hayvan ve bitkilerin) rızıkları ile görevlendirilmiştir.¹¹⁵⁷

Yukarıdaki yaygın kanaatin sebebi felsefe geleneğinin tesirinde kalan mutasavvıfların olduğu iddia edilmiş ve onlar tarafından altıncı feleğin akli ve ruhu diye vasıflandırdığı Mîkâil'i bütün bitki nefislerine feyiz veren ve yarattıkların rızıklarını dağıtan melek olduğu düşüncesi benimsenmiştir.¹¹⁵⁸

Kirâmen Katibîn

Kâtip meleklerle ilgili Kur'an'da birçok ayet bulunmaktadır. Kur'an'da müşriklerin Allah'ın onların sırlarını bilmediklerini zannettiklerini oysa onların yanında meleklerin bulunduğunu,¹¹⁵⁹ insanların bütün yapıp ettiklerini insanın sağ ve sol tarafında olmak üzere iki melek tarafından kayıt altına alan meleklerin var olduğu¹¹⁶⁰ belirtilmektedir. Câmî, hadislerde geçen rivayetlere¹¹⁶¹ dayanarak ayette geçen iki meleğin gece, iki meleğin de gündüz kayıt tuttıklarını¹¹⁶² ifade etmektedir.

Kur'an'da bir kısım meleklerin ahirette görevlendirildikleri belirtilmektedir. Bunların bir kısmı cehennem¹¹⁶³ ile ilgili işlerde görevlendirilmişlerdir. Bazıları da cennetteki insanlara hizmet¹¹⁶⁴ etmek için görevlendirilmişlerdir.

İnsanlar mı melekler mi daha üstün?

*Şüphesiz Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrahim ailesini (soyunu) ve İmran ailesini (soyunu) birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı.*¹¹⁶⁵ mealindeki

¹¹⁵⁶ Müslim, *Sahîhu Müslim*, Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1991, Fedâil, 10/46-47.

¹¹⁵⁷ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 175; Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 174; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 23; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 49; Câmî, *İtikadnâme*, 18.

¹¹⁵⁸ Lütfullah Cebeci "Mîkâil (ميكائيل)" *DİA*, XXX, 45-46.

¹¹⁵⁹ Zührûf, 43/80.

¹¹⁶⁰ Kaf, 50/17, 18; İnfitar, 82/10-12; Kaf, 50/21.

¹¹⁶¹ Buhari, 15/3 Hds. No:621; Müslim, 5/42 Hds. No: 246.

¹¹⁶² Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 174.

¹¹⁶³ Müddessir, 74/27, 31; Zührûf, 43/77.

¹¹⁶⁴ Zümer 39/73; Ra'd, 13/23, 24; Tahrim, 66/6.

¹¹⁶⁵ Âl-i imrân, 3/33.

ayet gereğince varlıkların tümü aynı derecede değillerdir. Bazıları bazılarından üstündürler. Bu üstünlük insanlar tarafından belirlenemez. Bu üstünlük ancak nas ile tayin edilebilir. Ancak nassları yorumlamadaki kimi farklılıklardan ötürü farklı neticeler veya farklı üstünlük hiyerarşisi oluşabilmektedir.

Farklı yorumların oluştuğu bir mesele olan melek-insan veya melek-peygamber üstünlüğü meselesidir. İbn Arabî, bu meseleyi iki yönlü ele alır. Birinci yönü peygamber-melek üstünlüğü ikincisi ise insan-melek bağlamıdır. Melek-peygamber meselesinde İbn Arabî peygamberin üstün olduğunu beyan eden sözler sarf etmektedir. Nitekim *Fusûsu'l-hikem* adlı eserinde Hz. Âdem fassında meleklerin Hz. Âdem'in yaratılışının gereğini tam olarak anlayamadıklarını, bununla birlikte Allah'ın derecesinin layık olduğu ibadeti de bilemediklerini, çünkü varlıkların ancak zâtının gerektirdiği şeyi bilebileceklerini¹¹⁶⁶ ifade etmektedir. Buradan hareketle İbn Arabî, Hz. Âdem'in zıt isimleri kendinde toplayıcılığına sahip olamayan meleklerin kendilerine özgü ilahi isimler dışındaki isimleri bilemediklerini, bu nedenle Hz. Âdem'in yaratılmasına karşı çıktıklarını, oysa meleklerin kendilerine ulaşamayan isimlerin olduğunu bilmeleri halinde Hz. Âdem'in yaptığı gibi Allah'ı takdis edeceklerini ve O'nu tenzih edeceklerini¹¹⁶⁷ sonucuna dolaylı olarak varmaktadır.

İbn Arabî'nin vardığı bu sonuç *Meleklerle, "Âdem'e secde edin" demiştik, İblis müstesna hepsi secde ettiler, o ise kaçındı, büyüklük tasladı ve inkâr edenlerden oldu.*¹¹⁶⁸ mealindeki ayet ile Allah: “ *Ey İblis kudretimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Böbürlendin mi? Yoksa gururlananlardan mısın?*¹¹⁶⁹” dedi.¹¹⁷⁰ mealindeki ayetle uyuşmaktadır.

İbn Arabî, Ehl-i Sünnet inancıyla örtüşen sözlerini alıntıladığımız aynı eserin başka bir yerinde bununla çelişen ifadeler serd etmektedir. Çünkü burada ona göre insanın kendisi dışındaki varlıklardan üstün olması, sadece topraktan yaratılmış olmasıdır. O, dolaylı bir şekilde dört unsurdan yaratılan bütün varlıklardan üstündür. Bu

¹¹⁶⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 50-51.

¹¹⁶⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 51.

¹¹⁶⁸ Bakara, 2/34.

¹¹⁶⁹ İbn Arabî'ye göre burada geçen *العَالِينَ* sözcüğü şimdiki kadar bilindiği şekliyle böbürlenenler anlamında değil meleklerin bir sınıfını karşılayan ve Allah'ın yüce katında bulunan meleklerdir. Bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 145.

¹¹⁷⁰ Sâd, 38/75.

durumda insan derece olarak yer ve gökteki meleklerden (âlîn melekler hâriç) üstündür. Âlîn melekler ise ilahi nassla bu türden insanlardan üstündür.¹¹⁷¹

Yukarıda ifade edilen İbn Arabî'nin düşüncesi, *Şüphesiz Allah ve melekleri peygambere salat getiriyorlar.*¹¹⁷² mealindeki ayet ile *Her kim beni kendinde anarsa ben de onu kendim de anarım her kim beni yanındaki topluluk içerisinde anarsa ben de onlardan daha hayırlı bir toplulukta anarım.*¹¹⁷³ anlamındaki hadisle uyumaktadır.

İşte İbn Arabî'nin bu nassları farklı yerlerde farklı zamanlarda yorumlarken birçok konuda olduğu gibi üstünlük meselesinde birbiriyle çelişen sözleri sarf ettiği görülür. Bu yüzden de yine eleştiri oklarına maruz kaldığı göze çarpar. O bu meseleyi iki yönlü ele alır. Birinci yönü peygamber-melek üstünlüğü ikincisi ise insan-melek bağlamıdır. Kimisine göre her iki bağlamda da o meleğin üstün olduğunu savunmuştur.¹¹⁷⁴ Mollâ Câmî onun her iki eserindeki çelişki gibi görünen ve eleştirilen görüşlerini uzlaştırmaya çalışır.

Câmî, İbn Arabî'nin *Fütuhât* adlı eserine atıfta bulunur. Orada şöyle demektedir: Ben peygamberi rüyamda gördüm. İnsanların mı yoksa meleklerin mi daha üstün olduğunu sordum. Peygamber de Allah'ın her kim beni kendi içinde anarsa ben de onu kendi içimde anarım, her kim beni yanındaki topluluk içerisinde anarsa ben de onlardan daha hayırlı bir toplulukta anarım,¹¹⁷⁵ dediğini bilmiyorsun? diye cevap verdi.¹¹⁷⁶ Buradan hareketle insanın Allah'ın iki eli ile yaratılmış olması başka bir ifadeyle doğrudan onun eli yaratılmış hasebiyle fazilette, kemal ve şerefte yerdeki ve gökteki meleklerden üstündür. Göklerin üstündeki Alûn melekler de normal insan türünden daha üstündürler.¹¹⁷⁷ Normal insanların normal meleklerden üstün olduğuna dair delil de şudur: Bir gün Hz. Ali, Hz. Ebubekir'e, çok ilginç bir olayı anlatır: Melekler, Hz. Hüseyin'in doğumunu tebrik etmek için geldiklerinde kanadı, eli ve ayağı kırık olan bir melek de gelir. Hz. Ali ona sebebini sorar. Mukerrem'in meleklerinden olan Melek de bunun sebebini bir gün gök kapısının açık olduğu bir zamanda yeryüzüne bakar. El-

¹¹⁷¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 145.

¹¹⁷² Ahzab, 33/56.

¹¹⁷³ Buhari, Tevhit, 15, Hds. No: 7405.

¹¹⁷⁴ Sancar, *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları*, 266, 269.

¹¹⁷⁵ Buhari, Tevhit, 15, h. No: 7405.

¹¹⁷⁶ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 345-346

¹¹⁷⁷ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 345. Krş. İbn Arabî, *el-Futuhatu'l-Mekkiye*, XII, 210-211.

leri ve ayakları düşen bir adamı görünce kendi kendine bu adamın ölmesi yaşamasından daha hayırlıdır, diye söylenince Allah onu, bu hale getirip dünyaya indirir. 700 yıl adalarda yaşayan bu melek, tebrik için gelen meleklerin kendisinden haberdar oldukları için Hz. Hüseyin'in yanına getirip ona şefaathçi yapmak istediklerini belirtir. Hz. Ali ona dua eder. Hz. Cebrail de duasını kabul olduğunun müjdesini verir. Ama Hz. Hüseyin'in kundağını açıp sağ elinin bu meleğin kırılan uzuvlarına mesh etmesini ister. O da istenileni yerine getirir. Melek de iyileşir. Ama ağlamaya başlar. Sebebini sorunca kendisi için değil Hz. Hüseyin'in şehit edileceği için ağladığını söyler. Kimin onu şehit edeceğini sorunca melek Hz. Cebrail'in bunun cevabını daha iyi bileceğini söyler. Hz. Ali Cebrail'e sorunca evet cevabını alır. Meleğin bunu nasıl bildiğini Cebrail'e sorar. Allah, Hz. Hüseyin'in şehit edildikten sonra kabrinin korunması için bin sene önce bu meleği yaratmıştır, cevabını alır.¹¹⁷⁸

Üstünlük meselesinde de Mollâ Câmî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin kendini gösterdiği görülür. Nitekim ona göre varlıklar arasındaki üstünlük gerçek zât itibariyle değil onların mecazi zâtları ve sıfatları ile ilgilidir. Bu nedenle aslında insanların şeriatın bazı maslahatları gözetlemek amacıyla hakir gördüğü varlıklar dışında herhangi bir varlığı hakir görmemesi gerekir.¹¹⁷⁹

Mollâ Câmî'nin Üstünlük Şeması Şu Şekildedir.¹¹⁸⁰

1	Peygamberimiz
2	Ulu'l-azm peygamberleri olan Hz.Nuh, Hz. İbrahim Hz. Musa, Hz. İsa.
3	Resuller: kendilerine şeriat gönderilen peygamberler
4	Nebiler: kendilerine şeriat gönderilmeyen peygamberler
5	Âlîn melekler (dört büyük melek de bu kısma girmektedir.)
6	Dört halife

¹¹⁷⁸ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 215.

¹¹⁷⁹ Câmî, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, 441.

¹¹⁸⁰ Bu şemanın hazırlanmasında şu kaynaklardan istifade edilmiştir: Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 27, 30, 176; Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 175, 178; Câmî, *Nefahatu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, 22. Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 508.

7	Normal Sahabeler
8	Hz. Fatma'nın evlatları
9	Diğer üç halifenin çocukları
10	Veliler
11	Sıddıklar
12	Şehitler
13	Salihler
14	Müminler
15	Normal melekler/Âlîn dışındaki melekler

3.5.4. Görevi Olmayan Melekler

Bu tür meleklerin varlıklarla ilgili görevleri yoktur. Bunlar daha çok Allah'a hamd ve onu tesbih ederler. *Göklerde ve yerde kim varsa hep O'nundur. O'nun katındakiler, ne O'na ibadetten çekinir (ve büyüklenir) ne de yorgunluk (ve bıkkınlık) duyarlar.*¹¹⁸¹ mealindeki ayette bu türden meleklerin sürekli ibadet halinde olduklarını ve bu eylemden hiç bıkmadıklarının bize haber veren Allah, *Göklerde bulunanlar, yerdeki canlılar ve bütün melekler, büyüklük taslamadan Allah'a secde ederler. Onlar, onların üstlerindeki (emrinde oldukları) Rab'lerinden korkarlar. Ve emroldukları şeyleri yaparlar.*¹¹⁸² mealindeki ayetle de onların rablerinden korktuklarını ve emr olunan şeyleri yerine getirdiğini bize bildirmektedir. Bununla aslında insanların meleklerin yaptıkların görevleri yapmaları halinde onların özelliklerini de kazanacağını zımnen ifade edilmektedir. Hem bu iki ayette hem *Muhakkak ki Allah'ın katında olanlar (huzur namazı kılanlar), O'na ibadet etmekten kibirlenmezler. ve O'nu tesbih ederler. ve O'na secde ederler.*¹¹⁸³ mealindeki ayette geçen “kibirlenmezler/büyüklemezler” vurgusu ise ayrıca dikkat çekicidir.

¹¹⁸¹ Enbiya, 21/19, 20.

¹¹⁸² Nahl, 16/49, 50

¹¹⁸³ A'râf, 7/206.

Bunlar bir şeye karışmayıp sadece Allah'ın cemalini müşahede ederler ve onun tesbih etmek ile mest olurlar. Kur'an bunlara yukarıdaki ayetlerle işaret ederken Câmî, söz konusu ayetlere dayanarak özellikleri bahsedilen melekler hakkında şu betimlemelerde bulunmaktadır: *Meleklerin bazıları Allah'ı müşahede etmektedirler ve O'nun cemal ve kemaline karşı hayran hayran bakmaktadırlar, Yanlarındaki âlemlerden ve insanların var ve yok oluşlarından haberleri yoktur. Allahtan başkasına bakmazlar. Sadece diğer insanları unutmazlar. Kendileriyle de ilgilenmezler.*¹¹⁸⁴

3.6. CİNLERİN VARLIĞI

Sözlükte gizlemek anlamına gelen “cin” (جن)¹¹⁸⁵ sözcüğünün terim anlamı insan âlemi gibi ibadetle yükümlü tutulan,¹¹⁸⁶ yalın bir ateşten yaratılan¹¹⁸⁷ başka bir ifade ile dumansız ateşten yaratılan¹¹⁸⁸ varlıklar demektir.

Cinlerin mâhiyeti konusunda da İslam düşüncesinin temelini oluşturan kelimeler, tasavvuf ve felsefe âlimleri farklı görüşler sarf etmektedirler. Bu konuda Meşşâî filozofları cinlerin dışsal varlığını kabul etmezler, bunun insanın deruni bir etkileşimin ürünü olarak ve mutehayyile gücünün oyunları olarak telakki ederler. Başka bir ifadeyle görünen suretler “hiss-i müşterek”in mahsulatıdır.¹¹⁸⁹ Bundan kaynaklı olarak onların cinlerin varlığını inkâr ettikleri şeklinde telakki edilmiştir.¹¹⁹⁰ İşrak felsefesinin kurucusu olan Sühreverdî de bütün eserlerinde onları takip eder. Ama İşrak düşüncesinin kemali sayılan “hikmetü'l-İşrak” adlı eserinde ise onlardan ayrılır. Çünkü orada Meşşâî felsefeden ayrılıp Ehl-i Sünnet kelimcilerin düşündükleri gibi cin ve şeytanların zihnin ürünleri olmayıp dışsal bir gerçekliğe, bağımsız bir varlığa sahip olduğunu ama bunların soyut misal âlemine bağlı olduğunu iddia eder.¹¹⁹¹ Nitekim ona göre dört âlem vardır: Hükümran envâr (nurlar) âlemi¹¹⁹², yönetici envâr âlemi,¹¹⁹³ berzâh

¹¹⁸⁴ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evrenç*, 174.

¹¹⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, VI, 702.

¹¹⁸⁶ Zariyât, 51/56.

¹¹⁸⁷ Rahman, 55/15.

¹¹⁸⁸ Hicr, 15/27.

¹¹⁸⁹ Seyyid Muhammed Hâlid Ğaffârî, *Ferheng-i Istilahât-i Âsâr-i Şeyh-i İşrak Şihabu'd-dîn Yahya Suhreverdî*, 138-139; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâf-u Istilâhâtî'l-Funûn*, I, 583-585.

¹¹⁹⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, II, 696; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, III, 366.

¹¹⁹¹ Şihâbüddîn Sühreverdî, *İşrak Felsefesi Hikmetü'l-İşrak*, 206-207.

¹¹⁹² Meşşâî felsefesindeki akıllar âlemine tekabül eder.

¹¹⁹³ Meşşâîler buna nefisler âlemi diyorlar.

âlemi¹¹⁹⁴ ve karanlıkla ve ışıklanmış asılı suretler âlemi olan misal âlemi.¹¹⁹⁵ Cesetlerin dirilişi, Rabbâni suretler ve nübüvvetin vadettiği her şey bu misaller aracılığı ile gerçekleşecektir. Tecelligahı felekler olan ve nurlanmış muallak misallere sahip bazı ortanca nefislerden melekler hâsıl olabilir.¹¹⁹⁶

Ayetlerden anlaşıldığı kadar cinler, insanlar gibi imtihana tabi tutulmuşlardır. Bu nedenle Allah katında mesul kılınmışlar ve mesuliyet gereği sorguya çekileceklerdir,¹¹⁹⁷ çünkü onlara da kendi türlerinden bir elçi gönderilmiştir.¹¹⁹⁸ Yine ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Allah bunlara bazı olağanüstü yetenekler vermiştir.¹¹⁹⁹ Bundan olsa gerek bazı müşrikler onlara ilahlık atfetmişler.¹²⁰⁰ Oysa Allah onlara bu gücü verirken bunu kötülük için kullanmalarını istemiyor. Aksine hayır olan durumlarda kullanmalarını istemektir. Nitekim Allah, onların bu yeteneklerini Hz. Süleyman'ın hizmetine vermiştir.¹²⁰¹ Ama cinlere verilen olağan üstü yeteneklerin de bir sınırı vardır. Örneğin; onların insanlar gibi her şeyi bilmedikleri bazı şeylerden haberdar olmadıkları¹²⁰² ve bazı şeylerden haberdar olmak için gelip insanları dinledikleri¹²⁰³ de vaki olmuştur. Bazen de cinnilerin insanlara yol gösterdiği de olmuştur. Nitekim Mollâ Câmî bu konuda şöyle bir hikâye anlatır:

Bir gün bir yolcu, haccetmek için çöl yoluna koyuldu. Yolda cinler ve yırtıcı hayvanlar onu korkuttu. Zavallı adamın da sadece elinde kendini savunacağı bir değneği vardı. Bir gün uzaktan acayip bir şahıs korkunç görünümü ile ona göründü ve ona dedi. Sen kimsin senden çok fena korktum. Cinni de: Ben insan değil periyim. Fakat insanlar gibi bir cevherim. Peki, sen kimsin? Muvahhit misin yoksa müşrik misin? diye sorunca yolcu:

Ben tek bir yaratıcıya inanırım. Müşriklerden nefret ediyorum, dedi. Bunun üzerine cinnî ona: Sadece bir yaratıcıya inanıyorsan başka bir varlıktan korktuğun için

¹¹⁹⁴ Meşşâi ekolündeki karşılığı cisimler âlemidir.

¹¹⁹⁵ Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, Çev. Seyyid Cafer Seccâdî, Tahran Üniversitesi, Tahran, 1562, 376.

¹¹⁹⁶ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi Hikmetü'l-İşrâk*, 207.

¹¹⁹⁷ Rahman, 55/31.

¹¹⁹⁸ En'am, 6/130.

¹¹⁹⁹ Neml, 27/39.

¹²⁰⁰ En'âm, 6/100.

¹²⁰¹ Sebe, 34/12.

¹²⁰² Sebe, 34/14; Sâd, 35-37.

¹²⁰³ Ahkaf, 46/29; Cin, 72/1, 2.

utanmalısın. Çünkü hem ona inanıyor hem başka varlıklardan korkuyorsun. Allah'ı bilen yalnızca ondan korkar ama ondan korkmayan herkesten kokar.¹²⁰⁴

Mollâ Câmî, insanlar arasında yaşanan Müslüman-kâfir savaşının benzerinin cinler arasında da yaşandığını Hz. Ali'nin kerâmetlerini anlatırken ifade eder. Onun aktardığına göre, Peygamberimiz Hudeybiye antlaşması sırasında Mekke'ye yöneldi. Müslümanlar susayınca su aradılar ama bulamadılar. Peygamberimiz bir yerde konaklayıp şöyle dedi: Kim içinizden birkaç kişi ile falan kuyuya gidip kapları su ile doldurup getirebilir? Peygamber gideni cennetle müjdelemektedir. Bir kişi kalkıp: Ben giderim dedi. Peygamber de Seleme b. Ekva'nın aralarında bulunduğu birkaç kişiyi onunla beraber gönderdi. Onlar kuyuya yakın bir yere geldiler ama ağaçlardan öteye geçemeyip geri döndüler. Peygamber onlara: Onlar cinlerden bir gruptular, sizi korkuttular, daha önce size söylediğim gibi eğer gitseydiniz size zarar veremezlerdi. Bir kişi daha kalkıp aynı şekilde gidip geri geldi. Peygamberimiz ona aynı şeyi söyledi. Tabi ashabın susuzluğu artmıştı. Peygamberimiz Hz. Ali'yi çağırıp onu görevlendirdi. Hz. Ali bu sefer o grupla şu şiiri okuyarak kuyudan su almaya gitti. Gidince şöyle terennüm ediyordu:

اعوذ بالرحمن ان اميلا عن عرف جن اظهت تعويلا
واوقدت نيرانها تغويلا وقرعت مع عزفها الطبوللا

Rahman'a sığınırım, elbet o bizi korur, bizi gördüklerinde gürültü çıkarmak cinlerin âdetindedir.

Davullarını çalar, gürültü çıkarırlar, çok ateş de yakarlar amaç hep korkutmaktır.

Ağaçlık yere gelirler, yine aynı sesler duyulur, onunla beraber olanları korku sarar. Onlar Hz. Ali'nin diğer iki kişi gibi döneceğini zannederler. Hz. Ali onlara: Beni takip edin korkmayın, size zararları dokunmaz, der. Bunlar, yollarına devam ederler. Odun olmadığı halde ağaçların ortasında büyük ateşler çıkmaya başlar. Kesilmiş başlar görülür, korkunç sesler iştilir. Hz. Ali onlara: Sağa sola bakmadan arkamdan geliniz, der. Bunlar kesik başların arasında geçip kuyuya varırlar. Sadece bir adet kovaları var, o da bir iki su çekimi sırasında kopar kuyuya düşer. Kuyunun içinden kahkaha sesleri

¹²⁰⁴ Câmî, *İyilerin Tesbihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, 144-145. Bu Hikâye, Said Nursî'nin bazı temsili hikâyelerini anımsatıyor. Bunlar için bkz. Said Nursî, *Sözler*, 11, 24, 27, 30, 32.

gelmeye başlar. Hz. Ali birini geri dönüp bir kova getirip getiremeyeceğini sorar. Olumsuz cevap alınca beline bir ip bağlayıp kuyuya iner. Kuyudan gelen sesler o kadar artar ki onlar Hz. Ali'nin öldüğünü zannederler. Hz. Ali, tekbir getirir, ben Allah'ın kulu peygamberin kardeşiyim, der ve onlardan kapları aşağı atmalarını ister. Atılan kapları doldurup yukarı çıkartır. Sonra geldikleri yerden geri dönerler ama bu sefer o ürkütücü sesler kesilmiştir. Ağaçlık alanı bitimine az kala bu sefer Peygamber ve Hz. Ali'yi öven sesler işitirler. Peygamberimizin yanına geldiklerinde olanları ona anlatırlar. O da, dönerken işittiğiniz ses Safa dağında putların Şeytanı olan Mus'ır'ı öldüren Abdullah adlı cinnin sesi olduğunu söyler.¹²⁰⁵

Abdullah adlı cinninin gerçek adı Semhac'dır. Peygamberimizin ona bu adı vermesini sebebi müellifin aktardığına göre şudur: Peygamber Safa'ya çıkıp Ebu Cehil'in içinde bulunduğu müşriklerin ileri gelenlerine: Ey Kureyşliler! Allah'tan başka ilahın olmadığına şahadet getirini, der. Velid b. Muğire, Ebu Cehil'e, müsaadenle ben bu gün bunu (Peygamberimizi kast etmektedir) rezil edeyim onu utandırayım, der. Ebu Cehil onay verince o da boynuna putu götürüp Peygamberimize: Ey Muhammed! Sen kendi mabudunun sana şah damarından daha yakın olduğunu söylüyorsun. İşte bizim tanrımız senin tanrın nerededir, diye sorar. Sonra o putu yere koyup ona secde ettiler ve ona, Ey tanrımız bize yardım et ki Muhammed'i öldürelim, derler. Sonra o putun içinden Peygamberimizi kötileyen ve İslamiyet'e hakaret eden bazı sözler işitilir. Peygamberimiz bunun üzerine geri dönerken "bu nasıl bir iştir?" diye soran Abdullah b. Mesud'a, böyle putların içine girip de halkı yoldan çıkaran şeytanları Allah, fazla yaşatmaz, der. Nitekim üç gece sonra biri, Peygamberimizin yanına gelir selam verir. Peygamberimiz, onun melek veya cinni olduğunu sorar, o da cinni olduğunu tembihler. Cinnî ona dün onu kötileyen şeytanı safâ tepesinde yakalayıp öldürdüğü müjdesini verir. Ona yarın dostları ile Safa tepesine gitmesi halinde bir müjde daha göreceğini söyler. Bunun üzerine onun adını sorar o da Semhac olduğunu söyleyince Peygamberimiz ona bundan böyle adının Abdullah olduğunu belirtir. Ertesi gün Safa'ya giderler. Bu sefer dün Peygamberimize hakaret eden putun sözleri yerine onu öven sözler işitilir. Buna kızan müşrikler, o putu yere atıp parçalarlar.¹²⁰⁶

¹²⁰⁵ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 203-204.

¹²⁰⁶ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 72-73.

3.7. ŞEYTANLARIN VARLIĞI

Kök olarak شطن (ş-t-n) veya شيط (ş-y-t) kökünden türeyen Şeytan (شيطان) sözcüğü, birinci kökten gelmesi durumunda uzak düşen, uzakta olan ve bağlanan anlamına gelmekte; ikinci kökten gelmesi halinde ise yanan demek olur.¹²⁰⁷ Terimsel anlamı ise insanları saptırmaya çalışan azgın ruhani varlıklar demektir.¹²⁰⁸

Şeytanın mâhiyeti konusunda kelimciler, mutasavvıflar ve filozoflar farklı düşünmüşler. İslam filozofları onun soyut bir nefis olduğunu savunurken mutasavvıfların bir kısmı filozoflarla bu görüşü paylaşırken bir kısmı da kelimcilerde ağır basan Şeytanın latif cisim olduğu görüşünü benimsemektedir.¹²⁰⁹ Nitekim Mollâ Câmî de bu görüşü paylaştığını yani cinlerden biri olduğunu ama Allah'a karşı gelişiyile dergâhından kovulan ve dışsal bir varlığa sahip olduğu görüşünü benimsediği görölmektedir.¹²¹⁰ Çünkü bir eserinde bu minvalde şöyle demektedir: *Biz insanların varlığından önce melekler arasında Şeytan gizlenmişti. Şeytan cin türündendi ve laneti onun doğasında gizliydi. "Secde ediniz"¹²¹¹ buyruğu gelinceye kadar bu gizlenen yaratığını sırrı açığa çıkmadı.*¹²¹²

Buradan da anlaşıldığına göre Câmî, Şeytanları cinlerden kabul ediyor, cinlere "cin" denmesinin sebebini de tabiatlarında gizli olan lanete bağlıyor.

İblis, Hz. Âdem'den korku ve ümit gibi edilgen âlemin sıfatlarını gördüğünden ve etken sıfatları görmeyip edilgen sıfatların da aslında Allah'ın sıfatları olduğunu kabul etmediğinden Hz. Âdem'e secde etmemiști. Edilgen sıfatlar da mukaddes feyzin yansımalarıdır ve bu sıfatlar olmasaydı Allah'ın sıfatları bilinmeyecekti ve O'na ibadet edilmeyecekti. İblis, karanlığı temsil eden âlemin bir parçasıydı ve nuru temsil eden etken Hz. Âdem'deki sıfatları göremediğinden bilmiyordu. Başka bir ifadeyle o Hz. Âdem'de bu birlikteliği göremediğinden kibirlendi.¹²¹³ Nitekim Allah onun hakkında mealen şöyle demektedir:

¹²⁰⁷ Câmî, *Tefsir-u Sureti'l-Fatiha min Tefsir-i Mollâ Câmî*, 16; Krş. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV, 2265.

¹²⁰⁸ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 291.

¹²⁰⁹ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 328.

¹²¹⁰ Câmî, *Tefsir-u Sureti'l-Fatiha min Tefsir-i Mollâ Câmî*, 16.

¹²¹¹ Kehf, 18/50.

¹²¹² Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 40.

¹²¹³ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 75-76.

*Hani biz meleklere: Âdem'e secde edin, demiştik; İblis hâriç olmak üzere, onlar hemen secde ettiler. İblis cinlerdendi; Rabbinin emrinden dışarı çıktı. Şimdi siz, beni bırakıp da onu ve onun soyunu mu dost ediniyorsunuz? Oysa onlar sizin düşmanınızdır. Zalimler için bu ne fena bir değişmedir!*¹²¹⁴

Câmî bu mealdeki ayeti işârî olarak şu şekilde tefsir etmektedir: Biz isimlerimizi (zıt isimleri) birleştirmemiz ile Âdem'de tecelli ettiğimizde meleklerin ona secde etmesini istedik. Meleklerin Hz. Âdem'e secde etmesi cüzü'n külle baş eğmesiydi. Çünkü Allah'ın feyzi O'na taşmıştı. Melekler, Hz. Âdem'in Hakk'ın isimlerini birleştirmek suretiyle onun ahadiyetine bir ayna olduğunu gördüler ve O'na secde ettiler. Meleklerin Hz. Âdem'e secde etmesi, bu aynalık görevi gördüğü için de olabilir. Bu durumda onların secde etmesi Hz. Âdem'in kible konumunda olması cihetiyledir. Aynı şekilde onların secde etmesi aynanın mülâhaza edilmesinden vaz geçilerek sanki gerçekten de Allah'ı görüyormuşlar derecesi için de olabilir. Bu durumda meleklerin Hz. Âdem'e secde etmeleri ibadet amaçlıdır. Şayet iki secde etmişse her bir secde bir mülâhaza için yapılmıştır. Ancak İblis, Allah'ın îcâdî emri (varlığa getirme emri “ol” emrinde olduğu gibi) ile îcâbî (bir fiilin yapılmasını emretti emirdir. “namaz kılınız” gibi) emrine karşı geldi. Hakikat açısından değil de suret açısından kendini Hz. Âdem'den üstün gördü. Oysaki Hz. Âdem bütün hakikatleri kendinde topladığı için İblisten daha üstündü. Aslında İblis kendi doğasının gereğini yaptı. Çünkü onun doğası Hz. Âdem'den daha aşağıdadır. Ona secde etmeyerek ait olduğu konuma düştü.¹²¹⁵

Yukarıdan cin taifesinden olan Abdullah'ın hikâyesinden ve Kur'an'daki bu ayetten anlaşıldığı kadarıyla şeytanlar cinlerdendir. Bu nedenle de onlar tarafından öldürülebiliyorlar.

Şeytan Allah'ın “mudill” ismine mazhar olurken Hz. Âdem “Allah” ismine mazhar oldu. Neticede o şeytanlaştı yani uzaklaştı.¹²¹⁶ Bu dahi bir hikmete bineandır ve bunda da bir hayır vardır. Bunun hikmetlerinden birini Mollâ Câmî Hz. Musa ile şeytan arasında bir hikâye kurgulayarak izah etmeye çalışır. Hikâyenin özeti şöyledir:

¹²¹⁴ Kehf, 18/50.

¹²¹⁵ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 130.

¹²¹⁶ Câmî, *Nekdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nekşi'l-Fusûs*, 82.

Bir gün İmran oğlu Musa Rabbine yakarmak için Tur dağına gidiyordu. Yolda haktan uzaklaşanların başını sürülenlerin lideri olan şeytanı gördü. Ona şöyle dedi: Hz. Âdem'e niye secde etmedin? İblis: Tam seyir halinde olan bir âşık başkasına secde etmez, şeklinde yanıtladı. Hz. Musa: O sevgilinin emrine herkes canla başla uyar, dedi. Şeytan: O söyleşiden amaç, secde değil seveni sınamaktı, deyince Hz. Musa:

Vaziyet buysa niye sana lanet etmek adet oldu? Neden sana melek giysisi yerine şeytanlık giysisi giydirildi? dedi. Şeytan: Meleklik sıfatı şeytanlık sıfatı da bende bulunan ödünç sıfatlardır. Zâtımın birer parçasıdır. Bunlar gibi yüz nitelik de gelip geçse benim zâtım onlarla değişmez. Zâtım sıfatıma göredir. Allah'ın aşkı zâtımın gereğidir. Şimdiye kadar ikilik olan renkler bende artık tek renk oldu yani lütuf ve kahır birleşti.¹²¹⁷

Mollâ Câmî'ye göre iblis, insanın vücûdunda dolaşan kan gibi dolaşmaktadır. İnsan da eğer az yemek yerse onun damarlarda dolaşması zorlaşacağından insan üzerindeki vesvesesi azalır. Böylece helal ve harama daha fazla dikkat eder.¹²¹⁸ Nitekim bununla alakalı Peygamberimizin bir mucizesini şöyle anlatır: Bir gün Cabir Peygamberimiz ile beraber bir yolculuğa çıkarlar. Ona, bir matara sur getir, diye buyurur. Cabir de matarayı getirir. Yürürken aralarında dört arşın olan iki ağaca yan yana gelmesini emreder. O da ağaçlara Peygamberimizin emrini iletir. Ağaçlar da yan yana gelirler. Peygamberimiz o ağaçların arkasında ihtiyacını giderir. Sonra biraz yürümeye başlarlar. Karşlarına elinde çocuğuyla bir kadın çıkarır. Kadın Peygamberimize çocuğunun şeytan tarafından üç defa tutulduğunu söyler. Peygamberimiz de çocuğu alır devenin palası üzerine koyup: Ey Allah'ın düşmanı çık bu çocuktan! der. Yolculuk dönüşünde kadın yine Peygamberimizin yoluna çıkar ve ona iki koyun hediye etmek ister. Çünkü şeytanın bir daha çocuğa musallat olamadığını söyler. Peygamberimiz de sadece bir koyunu alır diğerini iade eder.¹²¹⁹

Mollâ Câmî'ye göre metafizik varlıklara inanmak gâyet normaldir. İslam dinin temelinde metafizik varlıklara inanma gereği vardır. Metafizik varlıktan gelen kitaba göre, başka metafizik varlıklara ilgili bilgilere de inanmak gereği kaçınılmazdır. Hatta

¹²¹⁷ Câmî, *İyilerin Tesbihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, 196-98.

¹²¹⁸ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 119.

¹²¹⁹ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 144.

Mollâ Câmî'nin nübüvvetle alakalı eseri olan *Şevâhidu'n-Nübüvve* adlı eser, incelendiğinde sadece Müslümanların değil müşriklerin bile bu metafizik varlık olan şeytan ve cinlerle haşır neşir olduğu görülmektedir. Hatta iletişim sadece onlarla sınırlı değildir. Şuan bizim tarafımızdan kapalı olan insanlar ile hayvanlar arasındaki iletişimin de açık olduğunu görmekteyiz. Çünkü burada Peygamberimizin veya bazı insanların deve,¹²²⁰ merkep¹²²¹ ve kurt¹²²² gibi hayvanlarla konuştukları rivayetleri vardır. Hatta bu durum, insanlar ve cansız varlıklar¹²²³ için bile geçerlidir.

¹²²⁰ Câmî, *Şevâhidu'n-Nubuvve*, 129, 144.

¹²²¹ Câmî, *Şevâhidu'n-Nubuvve*, 130.

¹²²² Câmî, *Şevâhidu'n-Nubuvve*, 132.

¹²²³ Câmî, *Şevâhidu'n-Nubuvve*, 133, 135, 143.

4. SEMİYYÂT

4.1 AHİRET HALLERİ

Daha önce Tevhit, Nübüvvet, Adalet ve Ahiret olmak üzere Kur'an'ın dört ana konusundan bahsedilmişti. Câmî'ye göre bu dört ana konuyu kapsayan Kur'an'ın üç temel esası da vardır: a) Allah'a layık olduğu şekliyle hamd ve senada bulunma b) İnsanların emir ve yasaklara uyarak Allah'a kulluk etme c) Özendirme (terğib) ve korkutma (terhip) ile cennet ve cehennemi ihtar etme.¹²²⁴ Terğib ve terhiple zihinlere kazınan ahiret meselesi, diğer üç konunun aksine vahye daha çok dayanmaktadır. Bu sebeple de ilahiyat konusundaki nazari tartışmalar nübüvvet ve özellikle ahiret konusunda yoktur. Sadece naslara dayalı deliller ve bu delillere dayanan inanç sözkonusudur. Ahirete hallerine inanmayan ekollere-ki bu bunların başında Mutezile gelmektedir bu günkü sıkeçler tiyatrodaki sahnelenen oyunların görevini gören hikâyelere başvurmaktadır. Bu hikâyelerle onların inançlarının yanlış olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Câmî'nin ahiret hallerindeki akıldan çok nassa dayalı inanma tavrı mensup olduğu ekolün kurucusu İbn Arabî'ye dayanmaktadır. Nitekim İbn Arabî bu anlamda, kişi, *Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğuna katî bir şekilde inanıyorsa fazla akıl yürütmesine gerek yoktur, kendi inancını ondan almalıdır*,¹²²⁵ demektedir. Câmî de ahiret ile ilgili meselelerde aynen öyle yapmaktadır. Şöyle ki; bu tür meselelerde fazla akıl yürütmektedir, sadece nassa yetinmektedir ve onları manzumlaştırmaktadır.

Kur'an'da ahirete iman, genelde Allah'a imandan hemen sonra zikredilmektedir.¹²²⁶ Ahirete inanmayanlar ile peygamber arasına gizli bir perdenin çekileceğinden ve dolayısıyla artık bu inanmayanların imanlarının mümkün olmayacağından bahsedilmektedir.¹²²⁷

Kur'an-ı Kerimde ahiretle ilgili yaklaşık 116 ayetin geçmesi, ahireti ihtar etmesinin yanında aslında bu dünyada kötülük işleyenlerin kötülük yapmada kendini frenlemesi ve kötülüğe uğrayanın da umutsuzluğa kapılmaması hikmetini de içermektedir.

¹²²⁴ Câmî, *Tefsir-u Sûreti'l-Fatiha min Tefsir-i Mollâ Câmî*, 20.

¹²²⁵ İbn Arabî, *el-Futuhatu'l-Mekkiye*, el-Mektebtu'l-Arabiyye, Thk. Osman Yahya, 2. Baskı, Mısır, 1985, I, 157.

¹²²⁶ Bakara, 2/62; Bakara, 2/177.

¹²²⁷ İsrâ, 17/45.

Çünkü ahirette hesap verme düşüncesi zalimin az da olsa duraksamasına katkıda bulunur. Aynı şekilde mazlumun da ruhen rahatlamasına vesile olacağı muhtemeldir. Ancak bunun nasıl olacağına veya çürümüş kemiklerin nasıl dirileceğine dair kuşkuları da Allah mealen şöyle gidermektedir:

*Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: “Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek? De ki: “Onları ilk defa var eden diriltecektir. O, her yaratılmışı hakkıyla bilendir.”*¹²²⁸ İnsanların anlayabileceği dilden konuşan Allah, insanların benimsediği bir ilkeden hitap etmektedir. İnsanlarca bilinen kaideye göre bir şeyi ilkin yapmak zordur. Ama aynı şeyi ikinci defa yapmak birincisine göre daha kolaydır. Çünkü artık bir deneyim kazanılmıştır. Ahirette insanların çürümüş kemikleri diriltilmesinin zor olduğunu düşünene zihinlere Allah, insanlar arasında genel geçer olan bu prensibi hatırlatmaktadır. Bu prensip de kelam ve mantık ilminde müsellemler olarak kabul edilmektedir.

4.1.1. Kabir Hayatı

Kabir sözcüğü, ölümle diriliş arasında ölen insanların yaşayacağı berzah hayatına karşılık gelmektedir. İslâm akaidine göre ölen kişi, nerede, hangi halde ve nasıl ölmüşse fark etmeksizin sorgu, azap veya nimet için mutlaka berzah âlemi aşamasından geçmektedir.¹²²⁹

Ölümden hemen sonra kabre konan kişinin azap görüp görmediği tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar aklî olmaktan çok nasslarla ilgili ayetlerin yorumlanma şekli ve hadislerle varit olan bilgilerin güvenilir derecesi ile ilgilidir. Kabir azabını kabul eden Ehl-i Sünnetin¹²³⁰ dayanağı Kur'an'dan şu iki ayettir:

وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ

*“Dirilerle ölüler de bir değildir. Doğrusu Allah, dilediği kimseye işittirir. Sen, kabirlerde olanlara işittiremezsin.”*¹²³¹

النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ

¹²²⁸ Yâsin, 36/78-79.

¹²²⁹ Süleyman Toprak, “Kabir”, *DİA*, 2001, XXIV, 37-38.

¹²³⁰ Eş'arî, *el-İbâne An Usûli'd-Diyâne*, el-Mektebetu'l-Asriyye, 1.baskı, Beyrut, 2009, 111.

¹²³¹ Fâtır,35/22.

“Onlar, sabah akşam ateşe sunulurlar. Kıyamet çattığı gün, "Firavun'un adamlarını azabın en ağırına sokun” denir.¹²³²

Yukarıdaki ayetleri destekleyen ve Ehl-i Sünnetin dayandığı ikinci derecedeki naklî delil olan hadisler pek çoktur. Onlardan bir iki tanesiyle yetinilecektir:

*Enes (r.a.) Hz. Peygamberden (s.a.v.) şunu rivayet etmiştir: Kul kabre konulup da arkadaş ve yakınları geri dönüp gittiklerinde ölü, onlar yürürken ayakkabıllarının seslerini işitir. Ona iki melek gelip onu oturturlar. Melekler: Şu Muhammed (s.a.v.) hakkında ne dersin? derler. Adam: Ben onun Allah'ın kulu ve resulü olduğuna tanıklık ederim, der. Melekler: Cehennemdeki yerine bak. Allah onun yerine sana cennette bir mekân verdi, derler. Hz. Peygamber: Kişi her iki makamı da görür. Kâfire/münafiğa gelince o: Bilmiyorum, ben insanların dediği gibi dedim, der. Ona anlamaz ol, okuduğun veya dinlediğinden yararlanamayasın! derler. Sonra demirden bir topuzla iki kulağı arasına vurulur. Öyle bir bağırır ki sesini ins ve cin hâriç ona yakın bütün canlılar işitir.*¹²³³

*İbn Ömer (r.a.) anlatıyor: Resulullah buyurdu ki: Sizden biriniz ölünce gideceği yer kendisine sabah akşam gösterilir. Cennet ehlinden biri ise cennet; cehennem ehlinden biri ise cehennem gösterilerek denir şöyle denir: İşte burası kıyamette Allah'ın seni dirilteceği yerdir*¹²³⁴.

Ehl-i Sünnet âlimleri bu ayet ve hadislere dayanarak kabir azabının varlığına inanmaktadır.¹²³⁵ Aslında Mu‘tezile de kabir azabının varlığını kabul etmektedir ancak bunun iki Sûr üflemesi arasında olacağını savunmaktalar. Ancak Ehl-i sünnetin savunduğu gibi ölümden hemen sonra olacağını da kabul etmezler.¹²³⁶ Bu nedenle de onların kabir azabını kabul etmedikleri söylenegelmiştir.

Câmî'nin de mutasavvıf kimliği ile kabir azabını kabul etmemesi düşünülemezdi. Çünkü bilindiği gibi tasavvufta keşif çok daha önemlidir. Ehl-i Sünnet inancına uygun bir şekilde o da şöyle demektedir:

¹²³² Mûmin (Ğâfir), 40/46.

¹²³³ Buhârî, *Sahih-i Buhârî (Muhtasar)*, Polen, İstanbul, 2008, 383 (Cenâiz,693).

¹²³⁴ Buhârî, *Sahih-i Buhârî (Muhtasar)*, Cenâiz, 392 (hds. 714).

¹²³⁵ Eş‘arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Haz. Naci es-Suveyd, el-Mektebetu'l-Asriyye, 1. Baskı, Beyrut, 2009, 111; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavât'i'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tkâd*, 375-376.

¹²³⁶ Kadi'l-Kudât Abdulcebbar *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, 730-733.

*Her kime toprağın altı menzil olur yani cesedi kabre konulursa korkunç suretle iki melek Allah tarafından gelir ve senin rabbın kimdir? Dinler içinde senin dinin hangisidir? diye sorguya çekerler. Onlara doğru cevap verirse azap gamından kurtulur. Kabri genişler ve cennet kapısı kendisine açılır. Makamının cennette neresi olacağı sabah akşam ona zahir olur.*¹²³⁷

Câmî'nin bu sözleri aslında Enes, Hz. Aişe ve İbn Ömer'den nakledilen hadislerin yanında kabir azabı ile ilgili Berrâ, Temîmu'd-Dârî, Beşîr b. Kemâl, Sevbân, Câbîr b. Abdullah, Abdullah b. Ravâha, Übâde b. Sâmit, Huzeyfe, Damre b. Habib b. Abbas, İbn Mesûd, Osman b. Affân, Ömer b. Hattâb, Amr b. As, Muaz b. Cebel, Ebu Ümâme, Ebu'd-Derdâ, Ebu Râfî', Ebu Saîd el-Hudrî, Ebu Katâde, Ebu Hüreyre, Ebu Musa ve Esma (r.a.) ile gelen hadislerden¹²³⁸ özetlenmiş bir düşüncedir. Başka bir ifade ile bu hadislerde geçen bilgilerin şiirsel betimlenmesidir. İyi insanların durumunu yukarıdaki gibi tasvir eden Câmî, kötü insanların düşecekleri halleri de şöyle zihinlerde canlandırmaktadır: *O, meleklere layıkıyla cevap veremezse başına ateşli bir topuz iner. Topuz başına inince ölünün iniltisini insanlar ve cinlerden başka tüm varlıklar duyar. O iniltiyi ins ve cinler de işitecek olsalar bir daha yemek yemezlerdi. Kabrin darlığı ölüyü o kadar sıkı ki iki yanı birbirine geçer. Akşam sabah bakıp yerini görsün diye ona cehennemden bir pencere açarlar. O pencereden cehennemdeki yerini görür.*¹²³⁹

Câmî, kabirde bütün insanların sağının soluna; sol tarafında sağ taraftan geçecek şekilde sıkıştırılması olayını vahdet-i vücûd perspektifiyle iki vecihle izah etmektedir: a) Kabir âlemi diğer adıyla berzah âleminde ruhlar cisimleşir, cisimler de ruhlaşır. Yani ruha tıpkı cisimde olduğu gibi nicelik ve nitelik ölçüsü sureti giydirilecektir. Cismin ruhlaşması ile kabirde olan cisim kastedilmiyor çünkü o cisimden ruh, zâten bütünüyle çıkartılmıştır. Kast edilen şudur: Ruhun yoğun olan bu cisimle ilişkisi kesilip daha latif olan başka bir varlığa taalluk ettiğinden buna ruha dönüşmesi denmiştir. b)

¹²³⁷ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*,40; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 73-74; Câmî, *İtikadnâme*, 32-33; Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 179.

¹²³⁸ Süyûtî, *Şerhu's-Sudûr Bihâli'l-Mevtâ ve'l-Kubûr*, el-Medenî, Kahire, 1985, 117; Ebubekir Amır b. Ebiasım eş-Şeybânî, *Kitabu's-Sunne*, Thrc. Muhammed Nâsır el-Elbânî, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1.Baskı, Beyrut, 1980, 415-416 (171/863-864); Ebubekir Abdurrezzak b. Hemmâm es-Senâ'nî, *el-Musannef*, el-Mektebetü'l-İslâmî, 2.Baskı, Beyrut, 1983, II, 591-592, (Hds. No: 6760) .

¹²³⁹ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*,40-41; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 74-75; Câmî, *İtikadnâme*, 33-34; Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 179.

Bu dünyada ruhun nitelikleri cismin/bedenin niteliklerinin gölgesinde kalmaktadır. Bedenin sıfatları daha baskın gelmektedir. Bu âlemde aynı oluş ve yok oluş âlemindeki bu sıfatlar berzah âleminde bu sefer ruhun sıfatlarının gölgesinde kalacaktır. Bu sefer ruhun nitelikleri daha baskın gelecektir. Bu durumda zannedilen veya öyle bir çıkarılamayı gerektirecek olan peygamber ve velilerin kabir azabını görmeleri söz konusu olmayacaktır.¹²⁴⁰

Câmî diğer birçok konuda yaptığı gibi kabir azabı hususunda da azabı kabul etmeyen Mu'tezile ekolunu eleştirir ve onların düşüncesini sembolik veya gerçek hikâyelerle değersizleştirir:

*Mu'tezileye mensup birinin anne ve babası, kabir azabına inanmaz. Bununla ilgili çok tartışılmasına rağmen bir türlü vazgeçmezler. Bir gece bu adam anne ve babasıyla aynı yerde kalır. Babası inleyerek uyanır ve oğlunu çağırır. Oğlu gider. Babası, ayağının altına bak, der. Oğlu bakınca babasının ayak tabanında yanık izleri ve kabarcıkları görür. Babası bunun sebebinin rüyasında bir mezarlığa gittiğini ayağının bir kabre girdiğini ve gördüğü yanığın onun neticesi olduğu şeklinde izah eder. Bundan sonra da artık babasının kabir azabına inandığını yayar.*¹²⁴¹

4.1.2. Sûra Üfleme

Sözlükte boynuz ve boru anlamına gelen sûr,¹²⁴² terimsel olarak kıyametin kopması ve öldükten sonra yeniden dirilmenin gerçekleşmesi için dört büyük melek arasından İsrâfil tarafından kendisine üflenen boynuz şeklindeki borazan demektir.¹²⁴³

Kur'an'da sûra iki kere üfleneceği belirtilmektedir: Birincisi ölüm için ikincisi diriliş içindir. İlk üfleme ile Allah'ın dilediği varlıklar dışında her şey ölür, dökülür ve yok olur.¹²⁴⁴ Câmî, birinci üfleme için ayetler ışığında şöyle betimlemektedir: *Dünyanın ömrü bitip kıyamet alametleri ortaya çıkınca dünyada Allah Allah diyecek hiç kimse*

¹²⁴⁰ Şeyh Hüseyin b. Ali el-Kâşifî, *Reşehât Aynu'l-Hayat fî Menâkıb-ı Meşâyihî't-Tarikati'n-Nakşibendiyye ve Âdâbihimi'n-Nebeviyye ve Esrârihimi'r-Rabbâniyye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2008, 208-209.

¹²⁴¹ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 300.

¹²⁴² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2524; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 494.

¹²⁴³ Ebu Abdullah Âmir Abdullah Fâlih, *Mu'cemu'l-Elfâzi'i-Akide*, 249; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 284.

¹²⁴⁴ Hâkka, 69/13; Müminûn, 23/101; Neml, 27/87.

*kalmaz ve Hak, İsrâfil'e sûra üfleme için izin verir. Bu üflemeyle âlemdeki bütün yaratıklar kandilin söndüğü gibi ölürlür.*¹²⁴⁵

Birinci üfleme ile ölen bütün varlıkların tekrar dirilmesi için *Allah, bir daha sûra üflemesini emreder ve bu üfleme ile ölen bütün canlılar tekrar dirilecektir ve rablerine akın akın gideceklerdir.*¹²⁴⁶

Ayetler ışığında düşünen Câmî'ye göre birinci üflemeden sonra uzun bir süre şu gök kubbe altında insan türünden yaşayan kimse kalmaz. Allah, Sûr sahibi yani İsrâfil (a.s.)'a tekrar sûra üfleme emrini verir, İsrâfil'in ikinci üflemesiyle tüm canlılar kalkıp bedenlerine girerler. Cesetler dağınık olsalar da ateşin nefesle canlandığı gibi onlar da sûr ile dirilirler.¹²⁴⁷

4.1.3. Haşir

Sözlükte bir araya gelmek, insanları bir araya toplamak; sıkışmak, izdiham olmak; iki şey arasına sıkışmak ve tıkmak anlamına gelen haşir,¹²⁴⁸ terim olarak var iken yok olduktan sonra tekrar icat edilmek anlamına gelmektedir.¹²⁴⁹

Aşağıdaki ayetlerden anlaşılacağı üzere Allah, Kur'an'da haşiri başka bir ifade ile dirilişi hep vurgulamıştır. Kur'an'ın dört ana konusundan birini haşir oluşturmaktadır. Bununla ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Yalnız konu semî bir konu olduğundan Allah insanlara bazı kıyaslamalarda bulunarak onu insan zihnine yakınlaştırır. Bunlardan birisi insanın ilk yaratılışıdır.

*Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: "Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?" De ki: "Onları ilk defa var eden diriltecektir. O, her yaratılmışı hakkıyla bilendir,"*¹²⁵⁰ mealindeki ayetle insanın ilk yaratılışını diriliş için delil olarak gösteren Allah, her insanın dünyaya gelişi sırasında geçirdiği evreleri de ba'si yani dirilişi hatırlattığını ifade etmektedir. Nitekim Allah mealen şöyle buyur-

¹²⁴⁵ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 42; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 77, Câmî, *İtikadnâme*, 34-35; Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 180.

¹²⁴⁶ Zümer, 39/68; Yasin, 36/51.

¹²⁴⁷ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 180; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 78.

¹²⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 882; Mutçalı, *Arapça- Türkçe Sözlük*, 170.

¹²⁴⁹ Âmidî, *el-Mubîn fi Şerh-i Elfâzi'l-Hukemâi ve'l-Mutekellimîn*, 121.

¹²⁵⁰ Yâsîn, 36/77,78.

maktadır: *Ey insanlar! Ölümden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindey-seniz (düşünün ki) hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir “alaka”dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir “mudga”dan yarattık.*¹²⁵¹

Haşir için kullanılan yukarıdaki enfüsi delilin yanında Allah, afaki delilleri de haşir için kullanmaktadır:

*Gökleri ve yeri yaratan ve onları yaratmaktan yorulmayan Allah’ın, ölüleri diriltmeye gücünün yeteceğini görmediler mi? Evet şüphesiz O, her şeye hakkıyla gücü yetendir.*¹²⁵² Hatta Allah kâinatın ilk yaratılışını dahi haşire bir kanıt olarak insanlara hatırlatmaktadır:

*O, başlangıçta yaratmayı yapan, sonra onu tekrarlayacak olandır. Bu, O’na göre (ilk yaratmadan) daha kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce ve eşsiz sıfatlar O’nundur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*¹²⁵³ *İlk yaratmada acizlik mi gösterdik ki (yeniden yaratamayalım)? Doğrusu onlar, yeniden yaratılış konusunda şüphe içindedirler.*¹²⁵⁴ Diriliş sonrasındaki insanların durumunu düşünüp kalkan ve dağılan çekirge sürüsüne¹²⁵⁵ benzetmektedir:

İnsanlar diriltirilip mahşere geldikten sonra Allah, insanlara küçük büyük bütün eylemlerinin kaydedildiği¹²⁵⁶ bir kitap verileceğini,¹²⁵⁷ bu kitabın da iyilere sağ taraflarından kötü insanlara ise arka taraflarından¹²⁵⁸ veya sol taraflarından verileceğinden¹²⁵⁹ bahsetmektedir. Ayrıca insanlara verilen bu hesap defterinin de kendisinin okuyacağını¹²⁶⁰ belirtmektedir. Ayetlerden esinlenen Câmî’nin akide inancına göre Sûra üflenip insanlar dirildikten ve mahşere toplandıktan sonra uzun müddet beklemeye müteakip amel defterleri uçuşmaya başlar, iyi olanlara değer ve şeref için defterleri

¹²⁵¹ Hacc, 22/5.

¹²⁵² Ahkaf, 46/33.

¹²⁵³ Rûm, 30/27.

¹²⁵⁴ Kâf, 50/15.

¹²⁵⁵ Kamer, 54/6-7.

¹²⁵⁶ Kehf, 18/49.

¹²⁵⁷ İsrâ, 17/13,14.

¹²⁵⁸ İnşikâk, 84/10.

¹²⁵⁹ Hâkka, 69/19-25.

¹²⁶⁰ Yunus, 10/45.

sağ taraflarından ellerine verilir. Kötü olanlara da sahifeleri sol taraflarından yahut arkalarından avuçlarına verilir.¹²⁶¹

Haşirin gerçekleşmesi noktasında kalamcılar, filozoflar ve mutasavvıflar arasında ihtilaf yoktur. Ancak filozoflardan İbn Sînâ, haşirin ve kabir azabının beden için değil ruh için geçerli olduğunu iddia etmiştir. Çünkü ona göre ruh bedenden daha fazla etkilenmektedir. Ölümle bu acıyı çeken ruh eğer kötü ise daha fazla azap görecektir. Değilse nimetlerden daha fazla lezzet alacaktır. Tıpkı rüyadaki kişi gibi rüyasında nasıl ki bedeni değil ruhu azap çekiyor veya gördüğü nimetlerden faydalanıyor ise aynı şekilde ölümden sonraki aşamalarda da bu durum geçerlidir.¹²⁶²

İbn Sînâ'nın bu düşüncesi İslam düşünürleri tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiri bazen o kadar sert derecede olmuştur ki İmam Gazâlî gibi biri tarafından tekfirle suçlanmıştır.¹²⁶³

4.1.4. Arasât

Sözlükte evin damı için kullanılan direk, boş aRâzî, arsa, avlu ve iç bahçe anlamına gelen¹²⁶⁴ ve arsanın çoğulu Arasât, terim olarak mahşerle eş anlamlı olarak kıyamet gününde insanların dünyada işledikleri bütün eylemlerden sorguya çekilmek üzere sevk edilecekleri yerin ismi olarak kullanılmıştır.¹²⁶⁵ Câmî'nin sık sık yaptığı Tevriye¹²⁶⁶ sanatını mevâkîf için de yaptığı görülmektedir. Daha açık bir ifade ile Câmî, hem ahiretteki mevâkıflara işaret ederek hem de kelimede temel kaynak kitabı olan Seyyid Şerif Cürçânî'nin *el-Mevâkıf*'ine işaret etmek suretiyle meramını edebi bir dille çok başarılı bir şekilde ifade etmektedir. *Tıbbî peygamber niçin ve nedenlerden sana yüz çevirtir, seni kötü huylardan uzaklaştırır. Ömrünü yöntem bilgisine ve ayrıntılara harcadın, fakat temele(asıl alana)hiç dönemedin. Makâsıd'dan hiç anlamadığın amacı Mevakîf'ta durma.*¹²⁶⁷

¹²⁶¹ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 43; Duhânî-Zâde Ali Çelebi, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 79; Câmî, *İtikadnâme*, 35-36; Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 180.

¹²⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyât*, 423-432.

¹²⁶³ Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 282, 308

¹²⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2883; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 560.

¹²⁶⁵ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 29.

¹²⁶⁶ Tevriye Sanatı: kişinin yakın ve uzak anlama sahip bir sözcüğü kullanması ancak yakın anlam yerine uzak anlamı kast etmesi demektir. Bkz. Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, Muhtâr, I. Baskı, Kahire, 2005, 289.

¹²⁶⁷ Câmî, *Sûfilere Armağan Tühfetü'l-Ahrar*, 159.

Birkaç yer de daha bu şekilde ansiklopedik bilgi birikimini çok iyi kullanan¹²⁶⁸ Câmî'ye göre gerçek anlamda Arasât meydanında elli mevkıf vardır ve bu alanlarda günahkâr müminler duracaklardır. Hâkim ve âdil olan Allah, her mevkıf için ayrı bir sorgu hazırlamıştır. Doğru bir şekilde soruları yanıtlayan, bütün mevkıfı süratle geçer. Aksi takdirde her bir mevkıfte vaziyetin sıkıntısına göre bin yıl zahmet, sıkıntı ve melal çeker.¹²⁶⁹

Câmî'nin bu düşüncesi, takipçisi olduğu İbn Arabî gibi Hz. Ali'ye dayandırılan şu hadisten iktibas ettiği anlaşılmaktadır. Bu aşamaların yaklaşık yarısı şunlardan ibarettir: 1. Mevkıfta kişi, rabbinin kim olduğundan, peygamberi tanıyıp ona iman edip etmemesinden, cennete, cehenneme, dirilişe, kıyamete, kaza ve kadere iman edip etmemesinden sorguya çekilir. 2. Mevkıfta doğru ve yanlış şahitlik yapmaktan, şirkten, sihirden, katil olmaktan, Allah ve Peygamberin buyruklarını başkalarına öğütlemekten, bu buyruklara uyanları sevip sevmemesinden sorgulanır. 3. Mevkıfta birey, nifaklık yapıp yapmamasından, hakkı söylemesinden, başkasına karşı insafli olup olmasından, açık ve gizlide Allah'a itaat edip etmemesinden, kaza ve kadere rıza gösterip göstermemesinden ve kendisine verilene kanaat edip etmemesinden hesaba çekilir. 4. Mevkıfta günahlardan sorguya çekilecektir. 5. Mevkıfta heva ve hevesin arzularından sorgulanacaktır. 6. Mevkıfta anne-baba hukukundan sorgulanacaktır. 7. Mevkıfta dini eğitim için kendisine emanet edilen kişilerin hukukundan sorgulanacaktır. 8. Mevkıfta sahip olduğu köle ve hayvanların hakkından sorgulanacaktır. 9. Mevkıfta akrabalarından sorgulanacaktır. 10. Mevkıfta sıla-i rahimden hesaba çekilecektir. 11. Mevkıf haset sorgusudur. 12. Mevkıf, hilelerin sorulduğu yerdir. 13. Mevkıfta kişi insanlara kurduğu tuzaklardan sorgulanacaktır. 14. Mevkıfta insanları aldatmaktan ve kandırmaktan hesaba çekilir. 15. Mevkıfta zekât ve sadaka verip vermemesinden sorgulanacaklardır. 16. Mevkıfta insanları bağışlayıp bağışlamamasından sorgulanacaktır. 17. Mevkıfta emr-i bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerden hesaba çekilecektir. 18. Mevkıfta günahlardan sakınmayı söyleyip söylememesinden sorgulanacaktır. 19. Mevkıfta güzel ahlaktan sorgulanacaktır. 20. Mevkıfta Allah için sevip sevmemesinden veya kızıp

¹²⁶⁸ Bkz. Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 60, 234; 263.

¹²⁶⁹ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 46; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 86; Câmî, *İtikadnâme*, 39; Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 181.

kızmmasından sorgulanacaktır. 21. Mevkıfta haram malı yiyip yememesinden sorgulanacaktır. 22. Mevkıfta içkiden sorgulanacaktır. 23. Mevkıf, zinadan sorgulanmanın yapıldığı yerdir. 24. Mevkıfta yalan söylemekten sorgulanmanın yapıldığı yerdir. 25. Mevkıfta yalan yeminden sorguya çekilecektir. 26. Mevkıf, faizin sorulduğu yerdir. 27. Mevkıfta kişi iffetli kadınlara iftira atıp atmamasından sorgulanacaktır. Kimseye iftira atmamışsa ve 28. Mevkıf olan yalan yere şahitlik ve iftira mevkıflerini geçtiği takdirde “Hamd” bayrağı altına geçecektir...¹²⁷⁰

Mevkıflerle ilgili Câmî'nin zikrettiği bu hadis zayıf olarak kabul edilmektedir.¹²⁷¹ Bilindiği gibi tasavvuf erbaplarınınca birçok zayıf hadis mana itibarıyla sahih olarak telakki edilmektedir. Başka bir ifade ile zayıf hadisler onlar için çok da önemli değildir. Önemli olan bu hadisin ne demek istediği ve kimler tarafından kabul edildiğidir. Yani bu türden hadisler bir tasavvuf âlimince dillendirmişse ve şeriatla açık bir şekilde çatışmıyorsa mana itibarı ile doğru olması için yeterlidir. Yalnız söz konusu yaklaşım kelimeler âlimleri tarafından kabul edilmez çünkü bilindiği gibi kelimeler âlimlerine göre doğru bilginin kaynağı sağlam duyular, akıl ve haber-i sadıktır ki bu da haber-i resul ve haber-i mütevatirden oluşmaktadır.¹²⁷² Tasavvuf erbabınınca bu üç bilgi kaynağının dışında kabul edilen keşif, kelimeler âlimlerince kabul edilmemektedir.

4.1.5. Sırat

Sözlükte yol ana cadde gibi anlamlara gelen sırat,¹²⁷³ Kur'an'da yaklaşık otuz sekiz defa geçmektedir ve hemen hemen çoğunda mecazi olarak doğru yol anlamında kullanılmıştır.¹²⁷⁴ Terim olarak ise sırat'ın sözlük anlamı ve Kur'an'da geçen anlamından farklı olarak cehennem üzerine kurulacak olan köprü için kullanılmıştır.¹²⁷⁵

وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا

¹²⁷⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiye*, Kutubu'l-İlmiyye, I, 467-468.

¹²⁷¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî; *el-Leâli el-Masnûâ fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*, Marife, Beyrut, Tsz. II, 448-449.

¹²⁷² Ömer Neseî, *Akâid*, 3.

¹²⁷³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2432; Serdar Mutçalı, *Arapça- Türkçe Sözlük*, 478.

¹²⁷⁴ Fatiha, 1/6,7; Bakara, 2/142,213; Âl-i İmrân, 3/51, 101; Mâide, 5/16; En'âm, 6/39, 87, 126, 161; A'râf, 7/86; Yunus, 10/25; Hüd, 11/56....

¹²⁷⁵ Ebu Abdullah Âmir Abdullah Fâlih, *Mu'cem-u Elfâzi'l-Akâide*, 242.

(Ey insanlar!) Sizden cehenneme varmayacak hiç kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir iştir. Sonra Allah'a karşı gelmekten sakınanları kurtarırız da zalimleri orada diz üstü çökmüş hâlde bırakırız.¹²⁷⁶

O günde(kıyamet günü) cehennemın tam ortasında sırat köprüsü kurulacak. O köprü uzatıldıktan sonra üzerinde ilk geçecek olan ben ve ümmetim olacaktır. O gün yaşanan ürkütücü olaylardan ötürü kimse konuşamayacaktır. Peygamberler sadece şunu diyebileceklerdir: اللهم سلم سلم Allah'ım kurtar. Allah'ım selamet ver¹²⁷⁷ gibi ayet ve hadislere dayanarak izahatta bulunan Câmî'ye göre Mizândan ve onun vezninden halk kurtulunca cehennemın üstüne acayip bir köprü kurulacaktır. Kılıç gibi belki kılıçtan daha keskin; eni ise kıl kadar belki kıldan daha ince bir köprü kurulacaktır. Mümin ve kâfirlerin tümü bu köprünün üzerine geçirilirler. Bu köprüden mümin ve salih amel işleyenler çok rahat bir şekilde geçecek iken kâfirler ve günahkâr müminler ayaklarından başlarına kadar ateşe batırlar ve sonunda düşüp cehenneme girerler.¹²⁷⁸

Sırat köprüsünün keyfiyeti hakkında kuşukları olanlara İbn Arabî şöyle cevap veriyor: Herhangi bir cisim olmaksızın havada cisim olan kuşları durduran Allah, cisim olan köprü üzerinde insanları çok rahat bir şekilde durdurur.¹²⁷⁹

İbn Arabî'nin manevi öğrencisi Câmî'ye göre kâfir, köprüye ayak basınca bir anda kendini cehennemın dibinde bulur. İnananlara hakkın yardımı yetişir. Ancak bu yardım ve inayet inanan kişinin tevhitteki inancına göre farklılaşmaktadır. Her kim peygamberin tarikatı üzere gitmiş ve istikametten başka bir yola sapmamış ise Cehennem onun nurundan sakınır, o ise göz kamaştırıcı bir şimşek gibi süratle geçecektir.¹²⁸⁰

Sırat köprüsünden insanlar, herkes aynı hızda veya kolaylıkta geçmeyecektir. Burada geçiş şekli dünyada iken yaptıkları amellere göre olacaktır. Bazıları az önce

¹²⁷⁶ Meryem, 19/71-72.

¹²⁷⁷ Buhârî, *Sahih-i Buhârî (Muhtasar)*, 285 (Ezan, 476).

¹²⁷⁸ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 44; Duhânî-Zâde Ali Çelebi, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 82; Câmî, *İtikadnâme*, 37; Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 180-181. Hadisle karşılaştırmak için bkz. Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire Tsz.

IX, 230, (Hadis No: 8992).

¹²⁷⁹ İbn Arabî, *el-Futuhatu'l-Mekkiyye*, el-Mektebtü'l-Arabiyye, Thk. Osman Yahya, 2. Baskı, Mısır, 1985, I, 185.

¹²⁸⁰ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 45; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 83; Câmî, *İtikadnâme*, 37-38; Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 181.

belirtildiği gibi şimşek gibi hızlı geçecektir. Bazıları da uçan kuş, esen rüzgâr yahut bunlardan daha süratli olarak geçecektir. İmanında zaaf olanlar ise sıradan geçmeye imkân bulamazlar. Belki o dar geçidin meşakkatinde imanın zaafı kadar kalır. Ama sonunda imanı bu kadar zayıf olsa da birçok sıkıntıdan sonra kurtulur ve o da cennete gider.¹²⁸¹

4.1.6. Mizân

Sözlükte terazi ölçü ve tartı anlamına gelen mizân,¹²⁸² terim olarak “ahiret hal-lerinin belli bir merhalesinde mükelleflerin iman ve amellerinin değerlendirilmesini sağlayan şey” anlamına gelmektedir.¹²⁸³ Aslında mizân, İslamiyet’in ontolojide, epis-temolojide, estetikte, etikte kısaca dünya ve ahiret işlerin tümünde kabul edilen bir kıstastır. Mizânın maddi ve manevi bütün alanda bir ölçüt olarak seçilmesinin nedeni varlıksal ve toplumsal düzensizliğin ortadan kaldırılmasıdır. Dünya ve ahirette mizânın varlığına kısaca değinmekte fayda olduğu düşünülmektedir.

Ontolojik Mizân: Allah’ın evrene bir nizam ve düzen verdiği yani kâinata bir mizân ile hükmettiği ve onu belli kanunlarla idare ettiği şu ayetin mealinden de anlaşılmaktadır. *Allah göğü yükseltti ve mîzanı (dengeyi) koydu, sakın dengeyi bozma-
yın.*¹²⁸⁴ Bu denge sayesinde birçok filozof, kelamcı ve mutasavvıf, Allah’ın Kur’an’da sık sık vurguladığı ve dikkat çektiği bu gâye ve nizama dikkat çekmişlerdir. Hatta bu nizam, düzen ve mizân ile Allah’ın varlığına delil getirilmiştir.¹²⁸⁵ Kur’an’da Allah’ın varlığına delil olarak ileri sürülen delillerin çoğu, gâye ve nizam delili başka bir ifade ile mizân delilidir, denebilir. Çünkü bu delil, hem havâs tabakası hem de avâm taba-
kasının çok rahat bir şekilde anlayabileceği, kavrayabileceği ve kabul edebileceği bir özelliktedir.¹²⁸⁶ Gâye ve nizam delilin bu özelliği sayesinde felsefenin ve kelâmın kul-
landığı zihin yorucu diğer deliller yerine bu delil daha çok tercih edilmiştir.

Epistemolojik Mizân: Bilgi kaynaklarımız olan beş duyunun her şeyi algıladı-
ğı söylenemez. Çünkü bunların bazı bilgileri alabilmesi için bazı eşiklerde olması

¹²⁸¹ Câmî, *Mir’âtü’l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 45-46; Duhânî-Zâde, *Mir’âtü’l-Akâid Tercümesi*, 83; Câmî, *Mesnevî-i Heft Evreng*, 181; Câmî, *İtikadnâme*, 38.

¹²⁸² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4828; Mutçalı, *Arapça- Türkçe Sözlük*, 978.

¹²⁸³ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 218.

¹²⁸⁴ Rahman, 55/7-8.

¹²⁸⁵ Allah’ın varlık delillerinden gaye ve nizam delili başlıklı bölüme bakılabilir.

¹²⁸⁶ Bu hususta yazılmış müstakil eserler de mevcuttur. Bkz. Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelik (Teleoloji)*, DİB, Ankara, 2012.

gerekmektedir. Örneğin duyuşal eşik için sesin 20 ile 20.000 frekans aralığında olması gerekir. Aynı şekilde bir bardak suya bir damla limon bırakıldığında limonun tadı fark edilmez ancak birkaç damla konduğu vakit bu fark edilir. Yine aynı şekilde insan gözü mikro organizmaları göremez ancak bazı alet ve edevatla büyütüldüğü vakit görebilmektedir. Kısacası duylara bilgi aktarabilmesi için uyarıcıların bir oran ve mizânda olmaları gerekmektedir.¹²⁸⁷ Yine aynı şekilde akıl da her şeyi idrak edemez. Örneğin aklın/usun metafizik varlıkları kavraması ve onları birer nesne gibi idrak etmesi mümkün değildir.¹²⁸⁸ Câmî'nin ontolojik ve epistemolojik hakkındaki düşüncesi daha önce geçtiği için burada tekrarı gereksiz görülmüştür.

Estetik/Sanatsal Mizân: Molla Câmî'nin de bahsettiği gibi sanat ve estetikte genel kabul gören anlayışa göre güzellik, varlıklardaki orantıdır ki bu orantıdan doğru bir şekil meydana gelmektedir. Diğer bir ifadeyle güzellik uygun kalıplarda açığa çıkan bir anlamdır. Nitekim “güzellik, münasip bedende ortaya çıkan ruhtur.” denmiştir.¹²⁸⁹ Örneğin boyun çok uzun ve çok kısa olanı değil orta olanı makbuldür. Yine aynı şekilde kilo olarak da fazla kilolu ve fazla zayıf olmak yerine ideal olan yani ikisinin ortası kabul görmektedir. Bu örneklerde olduğu gibi güzel olarak tabir edilen bütün varlıklarda genel geçer bir oran aranmaktadır. Yani bir mizân tercih edilmektedir. Bu mizânın L. Pissano Fibonacci'nin bulduğu altın oran olan 1,618 olduğu söylenmektedir. Bu oran insanın yüz güzelliği, boy, kilo kısaca bütün organlarda geçerli olduğu fizikte de altın oranın var olduğu savunulmaktadır.¹²⁹⁰

Etik Mizânı: Mizânın ahlaka yansıması biraz da bize Aristoteles'in anlayışını anımsatmaktadır. Bilindiği gibi Aristoteles'in etik anlayışına göre, isteklerimiz bizi hep kötü olan aşırılıklara sürüklerler; bu arada “gerçek görüş” iki aşırılığın ortasındaki doğruyu başka bir ifade ile “pek çok” ile “pek az”ın ortasını buldurur. Böylece elde edilen alışkanlık sayesinde istencin orta yolu bulması sağlanır. Örneğin cesaret, cömertlik iki aşırı ucun ortasındırlar. Çünkü cesaret korkaklığın ve ucuz kahramanlığın

¹²⁸⁷ Duyuların ölçümü için bkz. Rüknettin Tanalp, *Duyu Fizyolojisi*, Ankara Üniversitesi Eczacılık Fak. Yay. No:32, Ankara, 1975, 8-10.

¹²⁸⁸ İ. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2008, 68-69. Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Say. 1. Baskı, İstanbul, 2010, 186.

¹²⁸⁹ Câmî, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, 412-413.

¹²⁹⁰ Mehmet Suat Bergil, *Doğada, Bilimde, Sanatta: Altın Oran*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1993, 77, 82, 85, 87, 155.

ortası olduğu gibi cömertlik de cimrilik ile savurganlığın ortasıdır.¹²⁹¹ İslami öğretilerde de ideal toplum îsar toplumu olsa da istenen toplum din ekseninde uhuvvet toplumu anlayışıdır. Çünkü kardeş toplum tipinde düşmanlık veya kendini kurban etme yoktur. İkisinin ortası olan hem kendini düşünme hem de diğergâmlık vardır. Başka bir ifade ile denge, oran ve mizân vardır. Ancak Câmî diğer alanlarda gözettiği vasatlığı etikte göstermemektedir. Belki de tasavvufun bir gereği olarak uhuvvet yerine îsâr'ı tercih ettiği göze çarpmaktadır. Bunu hem teorikte savunmuştur hem de pratikte gerçekleştirmeye çalışmıştır. Nitekim *Baharistan* adlı eserinin bir bölümünü cömertliğe ayırmıştır ve burada cömertliği şöyle tanımlamaktadır: Gerekli bir şeyi herhangi bir amaç gözetmeksizin ve bir karşılık beklemezsizin bağışlamaktır. Övgü, şöhret veya başka bir şeyi bekliyorsa bu cömertlik değil alışveriştir.¹²⁹² Onun bu düşüncesi, Kant'ın ahlak anlayışını anımsatmaktadır. Bilindiği gibi Kant'a göre bir iyilik herhangi bir şey gözetmeksizin yapılandır. Kişinin bu davranışı yapmasının sebebi bu davranışın özünde iyi olduğu için aklın sesine kulak vererek ödev bilinciyle yapıyor olmasıdır.¹²⁹³

Câmî ilginç bir şekilde edep ve muaşeretini bile bu mizâna bağlıyor; nitekim edep nedir? sorusuna verdiği yanıt şöyledir: Edep, Allah'ın çizdiği sınırlarda durmaktır. Söz, eylem ve duyuları şeriatın mizânına göre ölçerek hareket ettirmektir. Herkesle şeriata göre davranmaktır. Bütün azaların hal ve hareketlerini Allah'ın dinine göre doğrulamaktır. Kalbi vesveselerden, sanılardan ve nefsin tehlikesinden arındırmaktır. İfrat ve tefritten kaçınmaktır. İslam dini bu anlamda edeptir. Edebi bizden istemektedir. Küfür ve tuğyanlık ise edepsizliktir. Nitekim Hristiyanlara bak! Onlar aşırı gidince Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu olarak telaki edip dalalete düştüler.¹²⁹⁴

Câmî îsarı daha iyi kavratmak için on iki gerçek veya temsili hikâyeye anlatmaktadır. Bunlardan bir tanesi şöyledir: Bir gün fakir bir bedevi, Hz. Ali'nin yanına gelir. Hz. Ali, onun fakir oluşunu her halinden anlar bunun için de ona iki adet elbise bağışlar. Fakir bedevi bu iki elbiseden birini giyer diğerini de omuzuna atar. Çok hoşuna

¹²⁹¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç, Ankara, 1998, 65,113; Macit Gökberg, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, 22. Baskı, İstanbul, 2011, 80.

¹²⁹² Câmî, *Baharistan*, 53.

¹²⁹³ Macit Gökberg, *Felsefe Tarihi*, 361; Kemal Göz-Osman Mutluel, *Felsefeye Giriş*, Gümüşev, 1. Baskı, İstanbul, 2011, 90.

¹²⁹⁴ Câmî, *Mesnevi-i HeftEvren*, 48.

gider ve sevinçten kendi haline uygun fasih bir Arapça ile bir iki beyit söyler. Bedevinin bu şekilde sevindiğini göre Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in parasından üç dinar daha ona verir. Sevinci daha da artan bedevi, beni ailemin en zenginini yaptın, deyince Hz. Ali de Peygamberden duyduğu bir hadisi rivayet eder: Kişinin değeri, onu güzel gösteren şeylerdir.¹²⁹⁵

Toplumsal Mizân: Bütün adliyelerde ve hakem/adalet misyonunu üstlenen kurum ve kuruluşlarda “Mizân”ın sembolünü kullanmaları aslında insanların da bir dengeyi yakalamaya çalıştıklarının göstergesidir. Ancak günümüzde bu adalet daha çok eşitlik üzerine kurulmuştur. Buna karşılık Allah, toplumsal mizânda eşitliği değil adaleti yerleştirmiştir. Kaldı ki bütün eşitlikler adaleti sağlamaz. Yaratıcı tarafından yaratılanlara verilen özellikler de eşit bir şekilde değildir. Ancak bu, adaletsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Verilen hasletler, meziyetler ve nimetler de bir mizâna göre verilmiştir. Hatta kötülük problemi de bu bağlamda ele alınmalıdır. Câmî, eşitliğe dayanmayan Allah'ın adaletli dağılımını temsili bir hikâye ile şöyle izah etmektedir: Bir gün bir tavus ile karga bir bahçenin ortasında bir araya geldiler. Kendilerinde olan meziyetleri ve karşılardakinin eksikleri gördüler. Tavus kargaya, bir yanlışlık olmuştur her halde çünkü ayağın kırmızı renklidir. Bu renk benim süslü tüylerime layıktır. Benim siyah ayaklarım da senin kara tüyelerine daha uygundur. Karga ise tam tersini iddia ederek, aslında sen, benim ayaklarımın rengine daha çok yakışan bu süslü tüyelerini yanlışlıkla almışsın. Ben de senin ayaklarına münasip olan siyah renkli tüyleri giymişim, dedi. Onların bu konuşma ve tartışmalarına kulak misafiri olan bilge kaplumbağa onları şu sözlerle düşünceye davet eder: Ey değerli dost ve arkadaşlar! Bu sonu gelmez, faydasız ve gereksiz tartışmayı bırakın. Çünkü Allah, herkese aynı şeyi vermediği gibi her şeyi bir kişiye de vermemiştir. Bazı özellikleri birine başka özellikleri ise diğer birine vermiştir. Allah'ın kuralı böyledir. Bu nedenle herkes kendisine verilenle mutlu olmayı bilmelidir.¹²⁹⁶

¹²⁹⁵ Câmî, *Baharistan*, 54.

¹²⁹⁶ Câmî, *Baharistan*, 134.

Yönetim biçiminin meşverete dayalı olmasını öneren¹²⁹⁷ Kur'an'da herhangi bir yönetim biçimi belirtilmemiştir. Ancak yönetimin ne olursa olsun temelinde adaletin olması dolayısıyla dengenin, oranın ve mizânın olması hep vurgulanmıştır.¹²⁹⁸ Çünkü gerçek adaletin sağlanmadığı bir yönetim biçimin adı ne olursa olsun insanları mutlu edeceği düşünülemez. Bu nedenle Molla Câmî de İslam'ın bu anlayışına uygun olarak gerek yöneticilerle olan mektuplaşmalarında¹²⁹⁹ gerek temsili hikâyelerinde¹³⁰⁰ ve gerekse kitapların başında padişahlardan bahsederken¹³⁰¹ sürekli adaleti vurgulamıştır. Adaletsizlik ve zulmü de çok sert bir şekilde yermiştir. Adaletsizliği yeren hikâyelerinden en çarpıcı olanı şudur: Bir gün zengin bir adam ölür, zalim vezir, onun oğlunu miras hakkında bilgi almak için çağırır. Baban ne bıraktı? diye sorar. Babası ölen kişi, mal ve mülkten şunları bunları bıraktı varis olarak da sizi ve beni bıraktı, deyince buna gülümseyen vezir, ona acıyıp fazlından miras olarak bırakılan malın yarısını verir.

ظلم پیشہ وزیر نشناسد جز حق پادشاه مال یتیم
عدل داند اگر برد بتمام فضل داند اگر کند به دو نیم

Zulmü alışkanlık haline getiren kişi yetimin malını padişahın hakkı olarak görür.

*Yetimin tüm malını alırsa adalet, yarısını alırsa fazilet olarak bilir.*¹³⁰²

Dinde Mizân: Dünya işlerinde olduğu gibi Allah din işlerinde de insanlardan aşırılığı istememektedir. Nitekim Allah mealen şöyle buyurmaktadır. *Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar.*¹³⁰³ Nitekim başka bir yerde Kur'an'da mealen şöyle geçmektedir: *Böylece sizi insanlara şahit ve örnek olmanız için tam ortada bulunan bir ümmet kıldık.*¹³⁰⁴ Bir hadiste de, *Siz, dini (çok fazla ibadet etmekle) yenemezsiniz aksine ona yenilirsiniz,*¹³⁰⁵ denmektedir. Bu özelliğin en çarpıcı delili,

¹²⁹⁷ Şûrâ,42/38.

¹²⁹⁸ Nisâ, 4/135; Arâf, 181; Mâide,5/ 8, 42; Yunus,10/4, 47,54; Hadîd, 25; Araf, 7/29; Şûrâ,42/ 15; Bakara, 2/62; Nahl,16/ 76, 90, 125; Muhammed,47/ 22-23; Mümtehine, 60/8-9; Al-i İmrân, 3/21; Hucurât,49/ 9; Ahzâb,33/ 5; Hac, 22/25.

¹²⁹⁹ Câmî, *Nâme-hâ ve Münşeat-i Câmî*, 97, 98,114, 119,127, 129, 184, 240.

¹³⁰⁰ Câmî, *Salâman ve Absal*, Çev. Abdülvehhab Tarzi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1985,7; Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 261, 263, 268, 269, 271, 274; Câmî, *Baharistan*, Çev. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ, 3.Baskı, Ankara, 2004, 33, 38, 41-52.

¹³⁰¹ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 12, 266, 267,

¹³⁰² Câmî, *Baharistan*, 87.

¹³⁰³ Bakara, 2/286.

¹³⁰⁴ Bakara, 2/183.

¹³⁰⁵ Buhari, İman, 29/39.

İslam ümmetinin *vasat ümmet*¹³⁰⁶ olarak nitelendirilmesidir. Tüm bunlara rağmen İslam coğrafyasında ifrat ve tefritin neticesinde yaşanan haksızlık, zulüm ve kötü yaşamın olması talihsiz bir durumdur. Bunlara bakıldığında Ehl-i Sünnetin neden kible ehli olanları ne kadar bid'at işlese de tekfir edilmemesi gerektiğini savunduğunu anlamak zor değildir. Ehl-i Sünnetin çizgisinin paralelinde düşünen Câmî'ye göre biri Allah'a inanır ve Peygamberin getirdiğini kabul ederse ilim ve amel açısından o kişiden yüz bid'at ve yanlış görülse de asla o kişi tekfir edilmemeli ve cehennem ehlinde sayılmamalıdır.¹³⁰⁷

Din ve dünyanın hangisinin tercih edilmesi konusunda bile Allah, Müslümanlardan dengeli olmasını istemektedir. Nitekim Kur'an'da mealen şöyle geçmektedir: *"Allah'ın sana verdiği şeylerde ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma!"*¹³⁰⁸

Ahirette Mizân: Ahirette mizânın var olduğunu bilimsel olarak ispatlamak ve çürütmek mümkün değildir. Ancak Ehl-i Sünnet, hem naklî delillere dayanarak hem de aklî delilleri getirmek suretiyle ahirette mizânın olacağını savunmuşlardır.¹³⁰⁹ Kur'an'dan dayandıkları delillerden bazıları şunlardır:

*O gün kimin tartıları ağır basarsa o, hoşnut olacağı bir hayat içindedir.*¹³¹⁰

*Kimlerin de tartıları hafif gelirse, artık bunlar da kendilerine yazık etmişlerdir; (çünkü onlar) ebedî cehennemdedirler.*¹³¹¹

*Kıyamet günü için adalet terazileri kuracağız. Öyle ki hiçbir kimseye zerre kadar zulmedilmeyecek. (Yapılan iş) bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa, onu getirip ortaya koyacağız.*¹³¹²

Câmî, ahiret ahvalinde ilahiyat meselesinden daha fazla Ehl-i Sünnet gibi düşünmektedir. Nitekim ona göre de ahirette insanlara kitapları verildikten sonra itaat ve

¹³⁰⁶ Âli İmrân, 3/110.

¹³⁰⁷ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 38; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 71; Câmî, *İtikadnâme*, 127; Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 179.

¹³⁰⁸ Kasas, 28/77.

¹³⁰⁹ İcî, *el-Mevâkıf*, 383; Eş'arî, *Mekâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2009, 353-354; Ebu Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, Thk. Hans Peter Lins, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 2003, 162.

¹³¹⁰ Kâria, 101/6-7.

¹³¹¹ Mümimûn, 23/102.

¹³¹² Enbiyâ, 21/47.

isyanı tartmak için mizân kurulur. İyilikler kefesi ağır basan kimse sevinir çünkü o kurtulmuştur. Seyyiat ve isyan tarafı ağır basan mahrumiyette kalacaktır. O sevinmeyecektir, gözlerinden kan akıtsa yeridir.¹³¹³ Görüldüğü üzere Câmî, ahirette mizân hakkında Ehl-i Sünnet çizgisinden ayrılmamaktadır. Başka bir ifade ile farklı bir düşünce ortaya koymamaktadır.

4.1.7. Şefaât

Sözlükte çift anlamına gelen شفع kökünden türetilen ve daha sonra aracı olmak anlamına gelen şefaât¹³¹⁴ kelimesi terim olarak günahkâr müminin bağışlanması, günahı olmayan müminlerin ise derecelerini yükseltmesi için kendilerine Allah (c.c.) tarafından izin verilen kimselerin yaratıcı nezdinde aracılık yapmak anlamına gelmektedir.¹³¹⁵ Şefaati, Mu‘tezile büyük günahları işleyip de usulüne uygun tövbe etmeyenler için mümkün görmezken¹³¹⁶ Ehl-i Sünnetin iki kolu olan Mâtürîdî ve Eş‘arî ekolu *İzni olmaksızın O'nun katında şefaatte bulunacak kimdir?*,¹³¹⁷ *O'nun izni olmaksızın, hiç kimse şefaatchi olamaz. İşte O, Rabbiniz Allah'tır. O hâlde O'na kulluk edin. Hâlâ düşünmüyor musunuz?*¹³¹⁸ ve *Allah, onların önlerindeki de arkalarındaki de (yaptıklarını da yapacaklarını da) bilir. Onlar, O'nun razı olduğu kimselerden başkasına şefaât etmezler ve hepsi O'nun korkusuyla titrerler*,¹³¹⁹ mealindeki ayetlere dayanarak şefaati kabul etmektedirler.¹³²⁰ Bu ayetlere dayanan Câmî'ye göre kâfirlerden biri cehenneme girdiğinde onun yeri ebediyen orası olur. Buna karşılık doğru yoldan sapan bir mümin, cehenneme girerse orada cürüm ve günahı kadar yanar veya şefaât edenlerin şefaati onu layık olduğu cezadan kurtarır. Şefaât edenlerden bir kapı açılmazsa Allah, onların günahlarını lütfuyla bağışlar, onları ebediyen cehennemde bırakmaz onları yine rahmeti ile cennete koyacaktır.¹³²¹

¹³¹³ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 44; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 81; Câmî, *İtikadnâme*, 36; Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evrenç*, 180.

¹³¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2289; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 450.

¹³¹⁵ Bekir Topaloğlu, -İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 1287.

¹³¹⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, 688-690.

¹³¹⁷ Bakara, 2/255.

¹³¹⁸ Yunus, 10/3.

¹³¹⁹ Enbiya, 21/28.

¹³²⁰ Ebu Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 166; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III, 287-288; İmam Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 462-463.

¹³²¹ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 47; Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evrenç*, 181; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 87; Câmî, *İtikadnâme*, 39-40.

4.1.8. Kevser

Sözlükte bol, çok, fazla ve büyük miktar anlamına gelen كثر maddesinden türetilmiş olan Kevser,¹³²² Allah'ın ahirette peygamberimize bir ikramı olarak bütün cennet ırmaklarını kendisinden akıttığı büyük bir nehir demektir. Peygamberimiz bu havuz üzerinde ümmetiyle buluşacaktır.¹³²³

Kevser, Kur'an'da sadece kendi adıyla bilinen Kevser suresinde¹³²⁴ geçmektedir. Sahih hadislerde ise bundan bahsedilmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

*Peygamber, önünüzde büyüklüğü Cerbâ ve Ezruh arası kadar olan bir havuz vardır.*¹³²⁵

*Benim havuzum bir aylık yol genişliğinde, suyu süttten daha beyaz, kokusu miskten daha hoş ve bardakları gökyüzündeki yıldızlar gibi çoktur. Ondan bir defa içen asla bir daha susamaz.*¹³²⁶

*Peygamberimiz buyurmuş ki: havuzumun sahası Eyle ile Yemen'in San'a şehri arasındaki mesafe gibidir. Şüphesiz bu havuzda gökteki yıldızlar kadar da ibrikleri vardır.*¹³²⁷

Semiyyat ile ilgili hemen hemen bütün konularda Eş'arî gibi düşünen Câmî, bu hususta farklı bir şey düşünmemektedir. O da Ehl-i Sünnet âlimleri gibi müminlerin, cehennemden üstünden yani sırat köprüsünden geçince Kevser havuzunda yıkanacaklarını, üstlerinden ve başlarından cehennem dumanı ve pisliğini temizleyeceklerini ve cennette makamlara doğru koşacaklarını¹³²⁸ ifade etmektedir.

4.1.9. Cennet ve Cehennem

Cennet ve cehennem ne olduğu ile ilgili tartışma pek yoktur. Ama şu an var olup olmadıkları ile ilgili tartışmalar mevcuttur. Müslümanların cumhuruna göre cen-

¹³²² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3828-3829; Mutçalı, *Arapça- Türkçe Sözlük*, 776.

¹³²³ Semîh Duğîm, *Mevsuat-u Mustalahat-i İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyyi*, Mektebet-u Lübnân Nâşirûn, 1. Baskı, Beyrut, 1998, I, 505; Bekir Topaloğlu-Ilyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 123.

¹³²⁴ Kevser, 108/1.

¹³²⁵ Buhârî, *Sahih-i Buhârî (Muhtasar)*, 383 (Rikâk/ 2016).

¹³²⁶ Buhârî, *Sahih-i Buhârî (Muhtasar)*, 383 (Rikâk/ 2017).

¹³²⁷ Buhârî, *Sahih-i Buhârî (Muhtasar)*, 383 (Rikâk/ 2018).

¹³²⁸ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 47; Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 181; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 88; Câmî, *İtikadnâme*, 40.

net şu an yaratılmıştır. Mu‘tezile’ye göre ise cennet ve cehennem henüz yaratılmamıştır. Kıyamette yaratılacaklardır. Kabul edenlerin ve etmeyenlerin delilleri kalam kitaplarında mevcuttur.¹³²⁹ Câmî, takipçisi olduğu İbn Arabî’nin yaptığı gibi cennet ve cehennemin şimdi var olup olmadığı ile ilgili farklı görüş beyan eden iki ekolü uzlaştırmaya çalışır. Buna bir örnek verir: Nasıl bir evin kaba iskeleti yapılır ve ince işçiliği yapılmaz. Bu durumda evin, iskeletinin varlığı cihetiyle var olduğu söylenebilir. Ama buna mukabil henüz tam oturma seviyesine gelmediği için de evin yok olduğuna hükmediliyorsa aynı şekilde cennet ve cehennemin de böyle bir özelliğe sahip olabileceğini¹³³⁰ ifade eder. Kısacası ona göre mutemet zâtların rivayetiyle cennetin dereceleri sekizdir. Allah, cennette herkese ilim ve ameli oranında yer verir. Cennet ehli ebedi olarak makamlarında kalacaklar ve asla üzüntü ve kederlerden etkilenmeyeceklerdir.¹³³¹

1. Sekiz dereceden ilki, **İllyûn**’dur. Kur’an’da bununla ilgili şu ayet geçmektedir.

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّنَ

*Hayır (sandıkları gibi değil!) iyilerin yazısı “İllyûn”dadır.*¹³³²

2. Dârü's-Selâm

لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

*Rableri katında selâm yurdu (cennet) onlarındır. Allah, yapmakta oldukları şeylerden dolayı onların dostudur.*¹³³³

¹³²⁹ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, 94; Krş. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 109; İcî, 374.

¹³³⁰ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, 94. İbn Arabî, *Fütühât*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, I, 448.

¹³³¹ Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 48; Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 182; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâid Tercümesi*, 89; Câmî, *İtikadnâme*, 41.

¹³³² *Mutaffifîn*, 83/18.

¹³³³ *En'âm*, 6/127. Ayrıca Bkz. Yunus, 10/25.

3. Cennetü'n-Nâim

Bu terkip on âyetin yedisinde çoğul (cennâtü'n-naîm)¹³³⁴ içinde müfred (cennetü'n-naîm)¹³³⁵, olarak geçmektedir. Arapça 'da "hayat, huzur, mutlu refah" anlamına gelen ni'met¹³³⁶ sözcüğünden daha kapsamlı bir içeriğe sahip olan naîm, insana mutluluk veren maddî ve mânevî bütün güzellikleri ifade etmek için kullanılmıştır. Buna göre cennâtü'n-naîm, tabiri "mutluluklarla dolu cennetler" anlamına gelmektedir.¹³³⁷

4. Cennetü'l-Me'vâ

أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى

*İman edip güzel amel işleyenlere gelince, onlar için Cennetü'l-Me'vâ vardır.*¹³³⁸

5. Cennetü'l-Firdevs

أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

*İşte onlar, ebedi kalacakları Firdevs cennetinin varisleridirler.*¹³³⁹

6. Dârü'l- Mukâme

الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمَقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ

*O Rab ki, fazlından bizi daru'l-mukâme'ye kondurdu. Bize orada bir yorgunluk dokunmaz. Bize orada usanç da gelmez.*¹³⁴⁰

7. Cennetü'l-Adn

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ حَشِيَ رَبَّهُ

¹³³⁴ Mâide, 5/65. Ayrıca Bkz. Yunus, 10/9; Tevbe, 9/21.

¹³³⁵ Şuârâ, 26/85.

¹³³⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 579.

¹³³⁷ Bekir Topaloğlu, "Cennet", *DİA*, VII, 377.

¹³³⁸ Secde, 32/19 ayrıca Bkz. Necm, 53/15.

¹³³⁹ Mü'minun, 23/10-11. Ayrıca Bkz. Kehf, 18/107.

¹³⁴⁰ Fâtır, 35/35.

"Şüphesiz ki, iman edenler ve güzel amel işleyenler yok mu, işte onlar mahlûkatın en hayırlısıdır. Onların mükâfatı Rableri katında Adn cennetleridir ki onların altlarından nehirler akar, orada onlar ebedî kalıcıdır, Allah onlardan razı olmuştur, onlar da O'ndan razı olmuşlardır. Bu Rabbinden korkanlar içindir."¹³⁴¹ Burası sadece peygamberimize has ve ümmetin ona dua etmeleri ile ulaşacağı en üst makam olan vesile cennetidir. Burada insanlar Allah'ı göreceklerdir.¹³⁴²

Mollâ Câmî de bu ayetlere binaen takipçisi olduğu İbn Arabî gibi cennetin sekiz dereceden ibaret olduğunu savunur. Bunlar, üstten aşağıya doğru Adn, Firdevs, Huld, Naim, Me'vâ, Daru's-Selam ve Daru'l-Makam cennetleridir.¹³⁴³

Yukarıda geçtiği gibi cenneti sekiz kısma ayıran Câmî, **ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون** ayetini tefsir ederken cenneti, üç kısma ayırmaktadır:

1. Cennetu'l-İhtisâs/A'râf: Araf Kur'an'da kendi adıyla anıldığı surede şöyle geçmektedir: *İkisi (cennet ve cehennem) arasında bir Sûr, Araf üzerinde de birtakım adamlar vardır. Bunlar, cennet ve cehennemliklerin hepsini simalarından tanımaktadırlar. Cennetliklere, "selâm olsun size!" diye seslenirler. Onlar henüz cennete girmemişlerdir, ama bunu ummaktadırlar.*¹³⁴⁴ Buna dayanarak Ehl-i Sünnet âlimleri buraya müşriklerin çocukları, fetret ehlinde olan insanlar, deliler ve iyilikleri ile kötülükleri eşit olanlar belli bir süreliğine burada tutulacaklarını, daha sonra da Allah'ın lütfuyla cennete gireceklerini¹³⁴⁵ düşünmektedirler. Ehl-i Sünnet âlimleri gibi çocuklar, deliler ve peygamber davetini alamayan fetret dönemindeki insanların Araf'a gireceğini kabul eden Câmî,¹³⁴⁶ onlardan farklı bir şey daha söylemektedir: Adaletin tam olarak sağlanması için bunların daha sonraki süreçte cennete salt lütufla değil yapılacak olan mini bir sınavla gireceğini ifade eder. İmtihanın da şu şekilde gerçekleşeceğini belirtir: Toplatılan bu insanların en iyilerinden biri Peygamber olarak seçilip gönderilecektir. Bu Peygamber, ateş görünen bir nuru onlara gösterip şöyle diyecektir:

¹³⁴¹ Beyyine, 98/7-8. Ayrıca Bkz. Ra'd, 13/23; Nahl, 16/31; Tevbe, 9/72.

¹³⁴² Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, 94.

¹³⁴³ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, 94.

¹³⁴⁴ A'râf, 7/46-47.

¹³⁴⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "A'râf" *DİA*, III, 259; Kılavuz, *Ana hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 369; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 50; Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 28-29;

¹³⁴⁶ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 393.

Ben sizin Peygamberinizim. Bana inanın ve kendinizi benimle beraber bu ateşe atın. Her kim bana inanıp atlarsa o ebedi cennette kalacaktır. Buna karşılık inanmayıp yalanlarsa ebediyen cehenneme girecektir. Bazıları ona inanıp kendini atacaktır. Böylece onlar da cennete girecektir. Bazıları da dünyada Ebu Cehillerin yaptıkları gibi inanmayacaktır. Dolayısıyla atlamayıp cehennemlik olacaktır.¹³⁴⁷ Burada anlaşılan o ki Câmî'ye göre Araf'taki herkes cennete girmeyecektir, bunlardan bir kısmı cennete bir kısmı da cehenneme gideceklerdir. Böylece Câmî, kelam ilminde üç kardeş meselesi¹³⁴⁸ olarak bilinen ve Allah'ı zorunluluk altına sokan zorunlu görüşünün eleştirisi için kullanılan sembolik bir örneği veya problematığı kendine göre çözüme kavuşturmuştur. Çünkü bu mini imtihanla kimseye haksızlık edilmemiş olmaktadır.

2. Cennetu'l-Miras: Bu cennet kâfirlerin küfre girmeleri sebebiyle orayı boş bırakıp Müslümanların girdiği cennettir.

3. Cennetu'l-A'mâl: Bu cennet, müminler için meyve-sebze, yiyecek-giyecek, eş ve çocuklarla donatılmasının yanında inananların yaptıkları güzel amellerin cisim bulduğu cennettir. Ayrıca burada amellere kaynaklık eden bilgi ve marifetler cisim giyeceklerdir. İnsanlar burada verilen nimetleri tattıklarında daha önce kendilerinin bu nimeti bir yerlerde gördüklerini fark ederler.¹³⁴⁹ Câmî, bunu bir örnekle izah eder. İnsan rüyasında çok faydalı olan sütü içtiğinde bunu daha önce bir yerde tattığını fark eder. Aynı şekilde bu cennette ilim ve marifet gibi cisimleşen nimetlerin tadılması

¹³⁴⁷ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 323-324.

¹³⁴⁸ Allah'a hiçbir şeyin zorunlu olmayacağı görüşünü benimseyen Eş'arî, bunu kanıtlamak için bir "üç kardeş meselesi" tasarlamış ve hocası Ebû Ali el-Cübbâî'ye birincisi inanan, ikincisi inanmayan, üçüncüsü de henüz çocukken vefat eden üç kardeş hakkındaki düşüncesini sormuştur. Cübbâî de birincisinin cennete gireceği, ikincisinin cehenneme konulacağı, üçüncüsünün ise azaptan kurtulmakla birlikte cennete giremeyeceği biçiminde cevap vermiştir. Bunun üzerine Eş'arî üçüncü kardeşin şöyle itirazda bulunabileceğini söylemiştir: "Allah'ım! Bana ömür verseydin de sana inanır ve itaat ederek yaşasaydım ve belki cennete girerdim. Bu benim için daha uygundu. Oysa senin benim için en uygun olanı yapman gerekirdi". Cübbâî, Allah'ın küçükken ölen çocuk için en uygun olanı yarattığını, çünkü yaşadığı takdirde isyan edip cehenneme girebileceğini söyleyerek itiraza cevap vermiştir. Eş'arî bu çözümün kâfir olan kardeşe uygun düşmediğini çünkü kendisi için çocukken neden öldürülmediğini çünkü kendisi için küçükken ölmesi şimdiki durumdan daha iyi olduğunu söylemesi durumunda Allah'ın ne cevap vereceğini sormuş. Bu soruya tatminkâr cevap alamayınca Eş'arî Mutezili hocasından ayrılır ve kendi mezhebini kurar. Bkz. Mehmet Bulut, "İhve-i Selâse" *DİA*, XXII, 6-7.

¹³⁴⁹ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, 98.

esnasında insanlar diyecekler ki biz bunun benzerini daha önce tatmıştık.¹³⁵⁰ Çünkü dünyada alınan manevi hazların maddi karşılığı da burada alınacaktır.¹³⁵¹

Câmî, burada üç cennetten bahsederken son cennetin dışında iki cennetin daha var olduğunu söyler. Bunlar; Cennetu's-sıfat ve Cennetu'z-zâttır. Cennetu'l-a'mâlde bulunanlar sadece orada kalırlar, Cennetu's-sıfat ve Cennetu'z-zâta giremezler. Cennetu's-sıfatta olanlar ise her ne kadar yukarı doğru çıkamasalar da aşağıdaki cennete inebilirler. Bu kıstasa göre en üst cennet olan Cennetu'z-zâta olan ise her yere çıkıp inebilirler.¹³⁵²

Hz. Âdemin kovulduğu cennetin hangisi olduğu hususunda Mollâ Câmî şunları zikreder: Bazıları bu cennetin dünyada olduğunu ileri sürmüşler, bazıları da bunun gökte olduğunu yani Darus's-Sevap olan yerde olduğunu söylemişler ki cumhurun görüşü de bu yöndedir. Bazılarına göre ise ne yeryüzü ne de gökyüzüdür bunlar dışında farklı bir yerdir. Kimileri de tüm bu ihtimallerin doğru olduğunu savunurlar. Ancak bu konudaki naklî deliller de çelişkili olduğundan bu konuda kesin ifadelerden kaçınmak lazımdır. Başka bir ifadeyle bu meselede tavakkuf etmek gerekiyor.¹³⁵³

Va'd ve Vaîd Meselesi

Bilindiği gibi Mu'tezile ekolünün beş temel esaslarından biri va'd ve vaîd (الوعد والوعيد)dir. Bu esasa göre iyi amel işleyenlere Allah cennetle ödüllendirme sözü vermiştir, günah işleyenleri ise cehennemle tehdit etmiştir. Allah bunu "adil" ismi gereği ahirette gerçekleştirmek mecburiyetindedir.¹³⁵⁴

Ehl-i Sünnet âlimleri ise kâfirlerin ebedi cehennemde kalacağı, müminlerin ise ebedi olarak cennete kalacağı hususunda Mu'tezile ile aynı düşünüyor¹³⁵⁵ olsalar da va'd ve vaîd meselesinde Mu'tezile ile hem fikir değildir. Çünkü onlara göre Allah'ın cenneti vermesi bir zorunluluk değil bir lütuftur ve onu yerine getirmeme bir eksiklik

¹³⁵⁰ Bakara, 2/25.

¹³⁵¹ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, 94.

¹³⁵² Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, 94-95.

¹³⁵³ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, 131.

¹³⁵⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, Thk. Abdülkerim Osman, 301, 611, 644.

¹³⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 134.

olduğundan Allah'ın sözünü yerine getirmemesi bir eksiklik sayılır. Buna karşılık cehennemli hak edenleri cehennemle cezalandırması adalettir. İsterse cezasının gereğini yerine getirir, isterse affeder O'nun va'adini yerine getirmemesi bir eksiklik değildir.¹³⁵⁶

İbn Arabi'ye göre, ahirette va'd kesinlikle gerçekleşecektir ama va'id olmayacaktır. Çünkü Allah, müminleri cennete koyması ile va'dini gerçekleştirdiği gibi kâfirleri cehenneme koyarak da bu va'dini gerçekleştirmiştir. Çünkü onlar cehennemde uzun süre kaldıktan sonra cehennemden artık tat alacaklardır.¹³⁵⁷

İnsanlardan biri diğer insanlara karşı ihsanda bulunma sözü verdiğinde ve bunu yerine getirmediğinde yerilir ama buna mukabil birini tehdit ettiğinde ve eline bir fırsat geçtiğinde o tehdidin gereğini yerine getirdiği zaman övülmez. Aksine bundan vazgeçtiğinde başka bir ifadeyle karşıdakini affettiğinde övülür. İşte tam da bu anlamda İbn Arabi Allah'ın va'dine muhalefet etmeyeceğine dair Allah'ın şu sözünü hatırlatır: *Sakın Allah'ın, Peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma!*¹³⁵⁸ Allah'ın tehdidinden vaz geçmeyeceğine dair herhangi bir ayetin bulunmadığını, aksine bundan vaz geçeceğine dair ayetler bulunduğunu iddia eden¹³⁵⁹ İbn Arabi mealen şu ayeti delil olarak öne sürmektedir: *Günahlarını bağışlayacağımız bu kimseler...*¹³⁶⁰ İbn Arabi'in bu anlayışı ne Ehl-i Sünnet âlimlerini memnun etmiştir ne de Mu'tezile ekolüne uygun düşmüştür. Bu sebeple de eleştirilmiştir.

İbn Arabi'ye yöneltelen eleştirileri her zaman ki gibi haksız bulan Câmî, cehennem ehli olan kâfir insanların üç hallerini üç aşamaya ayırarak sözlerini yorumlamaya çalışmaktadır. Bunlar:

1. Kâfirler, cehenneme girip o azabı tadınca iliklerine kadar bu azabı hissedince Allah'tan azabın kaldırılmasını veya hafifletilmesini ya da dünyaya geri gönderilmelerini talep ederler. Ama hiçbiri kabul edilmez.

2. Onların bu istekleri kabul edilmeyince bu sefer cehenneme alışmaya başlarlar. Allah onların içindeki azabı söndürür.

¹³⁵⁶ İcî, *el-Mevâkıf*, 378.

¹³⁵⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 94.

¹³⁵⁸ İbrahim, 14/47.

¹³⁵⁹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 95-96.

¹³⁶⁰ Ahkâf, 46/ 16.

3. Çok uzun yıllar cehennemde kaldıktan sonra azapla bir ülfet kazanırlar. Artık onun şiddetinden azaplanmazlar. Her ne kadar azapları büyük olsa da acı çekmezler. Aksine artık azaptan lezzet almaya başlarlar. Hatta cennetten bir esinti onlara doğru gelse ondan tiksiniyorlar ve pislik böceği¹³⁶¹ gibi onun kokusundan azap çekerler.¹³⁶²

Câmî, bu anlayışa gelebilecek, mademki Kur'an ve sünnette bunu vuku bulacağına dair nas var ve mademki müslümanlar kâfirlerin cehenneme gideceğinde hemfikirdirler. Bu durum, vaîdin gerçekleştiği anlamına gelmez mi? gibi bir itirazı şöyle yanıtlamaktadır: Ta'zbin (azap vermenin) iki şekli vardır: Birincisi, zail tazib, ikincisinin ise zail olmayan ta'zîb. Burada kast edilen birinci anlamdır. Çünkü vaid, ateşle azaplandırmanın ürkütücülüğünü haber verme gerçeğidir ki bu da O'na nispetle vaîd değil va'ddir.¹³⁶³

Sonuçta bu insanlar, dünyada iken Peygamberin mizaçları ve istidâtları gereği peygamberin getirdiği dini kabul etmediler. Beğenmedikleri gibi bundan tiksindiler ve *sizinle uğursuzlandık*¹³⁶⁴ dediler. Tıpkı pislik böceği gibi, gül gibi dini/vahyi kabul etmeyip pislik gibi şirki ve kötü amelleri seçtiler.¹³⁶⁵ Bunun karşılığı da elbette ki amellerine uygun olan cehennemdir.

Molla Câmî'ye göre de Allah'ın vaîdine muhalefet etmesi tehdidin yalan olduğu anlamına gelmez. Çünkü ona göre vaîd, salt hayır değildir, aksine tehdittir. Kaldı

¹³⁶¹ Burada Mevlana Celaleddin er-Rûmî'nin güzel bir hikâyesini hatırlatmakta fayda vardır. Hikâye şöyledir: Bir gün iri bir derici, koku satanlar çarşısından geçer, geçtiği sırada ıtır ve misk kokusunu duyumsayınca kendinden geçer iki büklüm olup yere düşer ve bayılır. Halk başına toplanır. Telaşla bir şeyler yapma derdine düşerler. Biri avucunu ovarken bir diğeri ona gül suyu serpiyordu. Biri başını ovuştururken bir diğeri ıslak samanlı çamur getiriyordu; biri öd ağacı ve şeker bir arada tütüsü yapıyordu. Bir diğeri elbisesini çıkartıyordu; biri nabzını yoklarken diğeri ağzını kokluyordu. Bunlar, ne oldu buna şarap içti afyon mu çekti? Kendi aralarında tartışırken biri onun gülbüz bilgili bir kardeşine haberi ulaştırdı. Kardeşi hemen geldi. Yeninde biraz köpek pislüğünü getirmişti. Halkı yardı ve onun kulağına eğildi onun kulağına bir şeyler fısıldaşmış gibi yapıp yeninde sakladığı köpek pislüğünü gizlice kardeşinin burnuna soktu. Çünkü Yunan hâkimi Calinus “ hastaya alışık olduğu şeyi ver” demişti. İnsanlar efsun okunduğunu zannettiler ama aslında beyninde ve damarında kat kat o köpek pislüğünün kokusu vardı ve ancak o kokuyu koklayınca kendine gelebilmişti. Bkz. Mevlana, *Mesnevi-i Manevi*, 634-635.

¹³⁶² Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 207.

¹³⁶³ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 206.

¹³⁶⁴ Yasin, 36/18.

¹³⁶⁵ Tevbe, 9/95; Maide, 5/90; En'âm, 6/145; Araf, 7/71.

ki Allah, günahları affedeceğini de haber vermiştir. Bu da aslında bir va'ddir. Dolayısıyla bu va'din yerine getirilmesi kesindir.¹³⁶⁶ Ama buna mukabil va'idin yerine getirilmesi kesin değildir.¹³⁶⁷ Câmî bu düşüncesi ile Mutezile'nin beş temel esaslardan biri olan adalet ve onun türevleri olan va'd ve va'id ile ters düşmektedir.

4.1.10. Rü'yetullah

Kur'an'da geçmeyen rü'yetullah terkihi, sözlükte "görmek" mânasındaki rü'yet sözcüğü ile "Allah" lafzından meydana gelmiştir. Allah'ın ahirette görülmesi anlamında kullanılan bu kavramın oluşmasında Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında meydana gelen tartışmalar olmuştur. II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan itikadî konulardan biri olan Rü'yetullah meselesi, hem dünyada mümkün olup olmadığı hem de ahirette bunun meydana gelip gelmeyeceği etrafında tartışılmıştır. Ama daha sonraları özellikle ahiretteki görme etrafında tartışmaların yoğunlaştığı görülmektedir.

Mu'tezile, Allah'ın ahirette görülmesini mutlak bir şekilde inkâr etmektedir. Mu'tezileden bazılarının göre ise Allah kendisi bile zâtını görememektedir.¹³⁶⁸ Bu inkâr, onların aşırı tenzihte bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Buna mukabil varlıklarda takayyüd, tenezzül ve tahakkuk ilimlerini mümkün bulanlar, aşırı tenzihe gitmediklerinden bunu kabul ederler. Ancak nasıl gerçekleşeceğini iki şekilde izah etmektedirler: Rü'yetullahın bir mezhir başka bir ifade ile bir lütuf olarak zuhur edeceğini düşünürsek, bu durumda Allah'ın bir yerde ve bir cihette olması zorunlu olur. Ama onun bir mezhir olmadan zuhur edeceğini tasavvur edersek yön ve yerden bahsetmiş olmayız. Çünkü Allah, göze yer ve yön olmaksızın kendisini görme özelliğini verecektir. Buna binaen kelami tahkiklerde ortaya çıkan sonuç şudur: Eş'arîler ve Mu'tezile arasında pek fazla fark yoktur. Sadece lafız farkı vardır. Bu da birinin kâfir olmasını gerektirmiyor. İkisinin birbirilerini iyi anlamadıkları anlaşılmaktadır. Ayet ve hadislerden anlaşılan Allah'ın tecelli nurunun ahirette görüleceği biçimindedir. An-

¹³⁶⁶ Buna benzer bir hadis şöyle rivayet edilmektedir: *Peygamber(s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Cennette Reyyan adında bir kapı vardır. Bu kapıdan sadece oruç tutanlar girebilecektir. Bu kapıdan girenler bir daha susamazlar.* Bkz. Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, *Sünen-i Tirmizî*, Sahnûn-Çağrı, 2.Baskı, Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, İstanbul, 1992, Savm, 55, Hds. No:765.

¹³⁶⁷ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 206.

¹³⁶⁸ Cüveyni, *Luma'u'l-Edille (Ehl-i Sünnet İnançının Delilleri)*, Haz. Murat Serdar, Thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmut, Furkan, Kayseri, 2012, 70.

cak müminler, bu bizim anladığımız Allah değildir, deyip onu inkâr edeceklerdir. Bunun üzerine Allah, onların inandıkları şekil ve sıfatta tecelli edecektir. Böylece insanlar kendi hakikat penceresinden O’nu göreceklerdir.¹³⁶⁹

وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ

*O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.*¹³⁷⁰

Mollâ Câmî bunu şu şekilde yorumlamaktadır. İnsanlar Allah’ı hissi, misali veya aklî olarak göreceklerdir.¹³⁷¹ Başka bir ifade ile bir şekilde bu görülme gerçekleşecektir.

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır, ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.*¹³⁷²

قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي

*Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım” dedi. Allah da, “Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.” dedi.*¹³⁷³

Câmî, bu ayette geçen görme olayını İmam Gazâlî’den alıntı yaparak şöyle değerlendirir: Aklın yeri ve ciheti olmayan işleri/varlıkları idrak etme gücü olduğu gibi göz de ahirette yer ve yön olmaksızın varlıkları görme kabiliyetine sahip olabilir ve ona öyle bir imkân verilebilir. Hz. Musa’nın işittiği bu sözler de bu türdendir.¹³⁷⁴

Ahirette insanlar Allah’ı kendilerince tasavvur ettikleri şekilde göreceklerdir. Oradaki görme hem farklıdır hem de kişilere göre değişkendir. Ama onu mutlak olarak

¹³⁶⁹ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 113-114. Krş. İcî, *el-Mevâkıf*, 299; Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, IV, 184.

¹³⁷⁰ Kıyâme, 75/22, 23.

¹³⁷¹ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 188.

¹³⁷² Yunus, 10/26.

¹³⁷³ A`raf, 7/143.

¹³⁷⁴ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 114.

tasavvur edenler başka bir ifadeyle O'nu herhangi bir kayıtlı kayıtlamayanlar onu mutlak olarak görebileceklerdir.¹³⁷⁵ Hatta Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi günahkâr birisi Allah'ı bağışlayan olarak görüp tövbe etmeden ölse bile onu düşündüğü gibi bağışlayan olarak görecektir.¹³⁷⁶ Câmî, İbn Arabî¹³⁷⁷ gibi hem Mu'tezile mezhebini hem de Eş'arî mezhebini birer yönü ile haklı bulmaktadır.

Câmî, akait ile ilgili risalesini Allah'ın görme meselesi ile bitirirken buna değinmektedir. Ona göre özetle Hakk'ın görülmesi doğrudur ve bu gerçekleşecektir. Cennet nimeti saymakla bitmez ve tüm nimetlerin en iyisi Allah'ı görme nimetidir. Orada inananlar, Allah'ın güzelliğini ayın on dördüncü gecesinde parlak Ay'ı gördükleri gibi görecektir.¹³⁷⁸

Câmî, ilahiyat meselelerinde Mu'tezile'ye karşı gösterdiği hoşgörüyü nübüvvet ve özellikle ahiret hallerinde göstermemektedir. Bunun sebebini insanların Allah'ın sıfatları konusunda yaptıkları içtihat farklarına dayandırmak mümkündür. Ama buna karşılık ahiret hallerinde içtihada pek fazla yer olmadığı için diğer bir deyişle ahiret hallerinin çoğu semiyata dayandığı için akıl yürütme taraftarı değildir. Sahih hadislerin yanında meşhur hatta bazen zayıf hadisleri bile yorumuna tercih etmektedir.

Bu anlamda Câmî, Mu'tezile'nin düştüğü hataya¹³⁷⁹ düşmemiştir. Yani orada gerçekleşecek olan olayları başka bir ifade ile metafizik olayları fizik kurallarına göre değerlendirmemiştir. Bilindiği gibi Mu'tezile ahirette gerçekleşecek olan olayları bu günkü fizik kurallarına göre değerlendiği için onları inkâr etme yoluna gitmişlerdir. Câmî, tıpkı Ehl-i Sünnetin yaptığı gibi onların varlığını kabul etmiştir ancak keyfiyetini Allah'a havale etmiştir.

Mu'tezile'nin düştüğü bir diğer hata da şu olabilir: Allah, metafizik olayları biz insanların zihnine yakınlaştırmak için bazı temsillerde bulunuyor. Nitekim biz de bazen sadece bizim bildiğimiz bir olayı karşımızdaki bilmeyen kişiye anlatmak istediğimizde öncelikle onun anlayabileceği argümanlarla başka bir deyişle muhatabın daha

¹³⁷⁵ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 51, 260.

¹³⁷⁶ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 2004, 291.

¹³⁷⁷ İbn Arabî, *el-Futuhatu'l-Mekkiyye*, el-Mektebtu'l-Arabiyye, Thk. VII, 54, 56.

¹³⁷⁸ Câmî, *Mesnevi-y-i Heft Evreng*, 182; Câmî, *Mir'âtü'l-Akâid (İnançlar Aynası)*, 48; Duhânî-Zâde, *Mir'âtü'l-Akâit Tercümesi*, 89; Câmî, *İtikadnâme*, 41.

¹³⁷⁹ Hata dememizin sebebi, fizik-metafizik değerlendirmesinde İ. Kant'ın metafizik olayları fiziki kanunlarla izah etmeye çalışanların düştükleri akıl çıkmazı olarak nitelendirmesidir. Bkz Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma, İstanbul, 2001, 95-97.

önce gördüğü olgu ve olayları örnek gösteririz. Yalnız bu örnekleme benzetilen ile benzeyenin asla aynı olduğu anlamına gelmemektedir. İşte şahidin gaibe delaleti bu kısma girmektedir. Mu‘tezile ise tam da burada hataya düşmektedir. Çünkü onlar, örnek verilen bu dünyadaki olgu ve olayların bütün özelliklerinin de ahiret için geçerli olduğunu düşünmüşlerdir. Oysa bunlar aklın ülfet bulabilmesi için birer teşbihtirler. Teşbihte de birebir uyumluluk şart değildir.

4.2. KAZA VE KADER

Allah, bireylerin ecele, ömre ve kadere göre yaşadıklarını,¹³⁸⁰ bu eceli sadece kendisinin bildiğini ve insanların buna rağmen gereksiz yere tartıştıkları¹³⁸¹ Kur’an’da zikretmektedir. Söz konusu kaderin sadece bireylerle sınırlı olmadığını aynı zamanda bireylerin içinde bulunduğu toplumların da birer ecele sahip olduğu¹³⁸² vurgulamaktadır. Hatta yerde ve gökte ne varsa bütün varlıkların bir kadere bağlı olduğunu ve bu kadere göre varlığını sürdürdüğünü¹³⁸³ birçok ayette ifade etmektedir.

Câmi, birçok âlim gibi kader üzerinde durmaktadır. Kaderin ne olduğu meselesi üzerinde tanım birliği olmadığı için de farklı düşünceler ve ekoller ortaya çıkmıştır. Farklı ekollerin kadere getirdiği açıklamalara karşılık O, mutasavvıfların özellikle İbn Arabî’nin açıklamasını benimsemektedir. Ona göre kader, Allah’ın ilminde varlıkların olduğu gibi onların hallerine ve hükümlerine ait zamanı belirlemesidir. Başka bir ifade ile kader, a’yanların yaratılmasını, bu a’yanların istidâtlarının yaratmanın gerçekleşmek istediği vakitlere has kılmak ve bunların her bir halini belli bir zamana ve sebebe bağlamak suretiyle bu küllî hükmün detaylandırılmasıdır.¹³⁸⁴

Kaza ise, Allah’ın varlıklarda hükümlerde bulunmasıdır. Allah’ın varlıklarda hükümlerde bulunması, O’nun varlıklarla ilgili bilgisine göredir. O’nun varlıkları bilmesi de varlıkların istidâtlarına göredir. İstidatlar irâde ve meşiet olmaksızın salt zorunlulukla Allah’ın zâtının şuûnlarına tecelli etmesi ile var olmuşlardır. A’yanlar bu istidâtlara taalluk eder, ameller de a’yanlara taalluk etmektedir. Ödül ve ceza da amel-

¹³⁸⁰ Âl-i imrân, 3/145; Âl-i İmrân, 3/154.

¹³⁸¹ En‘âm, 6/2.

¹³⁸² A’râf, 7/34.

¹³⁸³ R’ad, 13/8; Hicr, 25/21; Kamer, 54/49; Furkan, 25/2; Tevbe, 9/51.

¹³⁸⁴ Câmi, *Levâihu’l-Hak ve Levâimu’l-ışk*, 93-94; Câmi, *Nekdu’n-Nusûs fî Şerh-i Nekşi’l-Fusûs*, 135; Câmi, *Şerhun alâ Fusûsi’l-Hikem*, Zaman Mat. İstanbul 1304 h.,133-134.

lere doğrudan taalluk eder ama aslında dolaylı bir şekilde a'yânlara ve istidâtlara taalluk eder. Özetle bu istidâtlar, ödül veya cezayı hâl dilleri ile Allah'tan istedikleri için cömert olan Allah da onlardan esirgemeyerek onlara istediklerini vermektedir.¹³⁸⁵

Câmî'nin İbn Arabî ile paylaştığı bu tanımını, İbn Arabî'nin diğer eserlerindeki tanımlarla örtüşmektedir. Nitekim başka bir eserde kazayı şöyle tanımlamaktadır: Kaza, Allah'ın levhi'l-mahfûzda var ettiği'dir. Başka bir ifade ile kaza ezelden küllî ve icmali bir hüküm iken kader ise bu genel hükmün tikelleri ezeli olmayan varlıklarda meydana gelen ayrıntılarıdır. Başka bir ifade ile kaza, Allah'ın varlıklarda kendi ilmine göre hükmetmesidir. Kader ise herhangi bir fazlalık olmaksızın varlıkların üzerinde bulunduğu mâhiyet üzerine sırayla varlığa gelmesidir.¹³⁸⁶ Bu tanım aslında Mâtürîdî ekolünün getirdiği tanıma değil de Eş'arî tanımına uymaktadır. Nitekim onlara göre kaza genel ilahi hükmün var olan a'yânlara ezelden ebede cari olan durumlardan biri üzerine icra edilmesi¹³⁸⁷ iken, kader ise zâtî irâdenin varlıklara özel zamanlarında taalluk etmesidir. Buna binaen a'yânların durumlarından birinin belli bir zaman ve belli bir nedene bağlanması kaderden ibarettir.¹³⁸⁸ Mâtürîdî ekolü ise kader ve kazanın tanımını Eş'arî ekolünün tam tersi olarak tanımlamaktadır. Başka bir ifade ile onlara göre kader, Allah'ın ilmindeki veya levhu'l-mahfuzdaki bilgiler iken kaza onların hikmet ve kemalle meydana getirilişidir.¹³⁸⁹ Diğer bir deyiş ile malum, irâde, meşiet ve kaza kadere tabidir, kader de takdir edilen maluma tabidir.¹³⁹⁰

Filozoflara göre ise kaza, Allah'ın varlıkları olması gerektiği gibi bilmesidir. Böylece inayet dedikleri Allah'ın bilgisi en güzel nizam şeklinde ve en güzel vecihle olmaktadır.¹³⁹¹

Kader ise varlıkların kazada var oldukları şekliyle dış âleme çıkmalarıdır.¹³⁹² Buradan anlaşılacağı üzere filozofların, Eş'arî kelamcılarının ve mutasavvıflarının kaza ve kadere getirdikleri tanım birbirine yakın durmaktadır.

¹³⁸⁵ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 310 krş. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 131-132.

¹³⁸⁶ İbn Arabî, *Resâil-u İbn Arabî (Kitabu'l-Marife Kısmı)* 4, Thk Said Abdulfettah, İntişaratu'l-Arabî, Beyrut, Tsz. 198.

¹³⁸⁷ Cürcânî, *Mu'cemu't-Tarifât*, Thk. Muhammed Sıddik el- Minşâvî, Fazîle, Kahire, Tsz. 150.

¹³⁸⁸ Cürcânî, *Mu'cemu't-Tarifât*, 146.

¹³⁸⁹ Şerafettin Gölçük-Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, 285.

¹³⁹⁰ Câmî, *Şerhun alâ Fusûsi'l-Hikem*, Zaman Mat.136.

¹³⁹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyât*, 414-415.

¹³⁹² Mestçîzâde, *el-Mesâliku fi'l-Hilâfiyâti Beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâi*, 62.

Kaza ile kader arasındaki fark, bütün varlıkların levhi-mahfuzda toplu olarak var olmaları iken kader ise bu varlıkların koşulların oluşması halinde tek tek a'yanlarda belirginleşmeleridir.¹³⁹³

Allah'ın ilmi a'yan-ı sabiteye tabidir. Şöyle ki; ezeli ilmin malumun sabit olması veya olmaması açısından hiçbir surette malumda etkisi yoktur. Aksine onun ilminin maluma taalluk etmesi şu açıdan olur: Bu malum, haddi zâtında nasılsa öyledirler, ilmin onda herhangi bir tesiri ve sirayeti söz konusu değildir. Çünkü bu a'yan-ı sabiteler Allah'ın zâtının nispetleri ve şuûnlerinin suretleri olduklarından hiçbir surette bunların yani şuûn ve nispetlerin değişimi asla olmadığından bu suretlerin değişimi de olmaz. Bu anlamda a'yanlar da haddi zâtlarında değişmeleri mümkün değildir. Bunlar, lisan-ı hâl ile mutlak varlıktan Allah'tan ne isterlerse Allah da onların istidâtlarına göre ne fazla ne eksik hayır ya da şeri verir.¹³⁹⁴

İnsanların bazı farklı istidâta sahip oluşunu müellif şu şekilde izah etmektedir: Allah'ın emri iki şekilde olur: Bir **افعل** kalıbıyla icâbî emir diğeri **كن** kalıbıyla olan icâdî emirdir. Bu gücün çok hızlı bir şekilde güç yetirilene nüfuz etmesini sağlar. İkincisinin karşılık bulması için icâbî emre muhatap olan insanların da bunu yapabilecek potansiyele ve istidâta sahip olması lazım. Bütün insanlar aynı potansiyele sahip olmadıklarından bazıları itaat ederken bazıları da isyan etmektedir.¹³⁹⁵ Başka bir eserinde bu iki emir türünü şu şekilde izah eder: “ol” emri olan icâdî emrin gereği hemen karşılık bulur ve emredilen hemen oluverir. Çünkü burada Allah, hem illettir hem malûlldür. Ama “yap” veya “yapma” emri olan icâbî emrin gereği, zayıf ve güçlü herkes bilir ki illet ve malûll farklı olduğu için bazen yerine getirilir bazen de yerine getirilmez.¹³⁹⁶

4.2.1. KADERİN SIRRI

Kaderin sırrı, a'yan-ı sâbiteden hiçbiri zât, sıfat ve fiil olarak asli kabiliyeti ve zâti istidâtı dışında meydana gelememesidir. Bu sırrın sırrı ise bu a'yan-ı sâbitelerin

¹³⁹³ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 75.

¹³⁹⁴ Câmî, *Şerh-i Rubâiyât-i Câmî*, Tsh. Mayil Herevî, 43.

¹³⁹⁵ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, 77.

¹³⁹⁶ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 44.

hakkın zâtı dışında olmamalarıdır. Çünkü bunlar ezelden Allah tarafından bilinen hakkın zâtı nispet ve şuûnlarıdır.¹³⁹⁷

Câmî'ye göre insanoğlu her ne kadar özgür seçimiyle emrolunmuşsa da bu seçimde mecburdur. Bu vehim ve hayal fabrikasında kişinin fiiller arasında kendini görmesi gerekmektedir. Kendi kalıbından arınıp hakkın fiilleri onda cari olmuştur. Kul, kendinde meydana gelen fiilleri gördüğünde bunları ya hakka yakın sebeplere bağlar bu rızayı celbeder veya uzak sebeplerde görür bu da rahmetten uzaklaşmayı doğurur. Birinci kısımdan olursa kişi bunu Allah'ın nimeti olarak görmeli ve buna şükretmeli, ikinci kısımdan olursa kendi nefsinden bilmeli, başını önüne eğmeli ve kimseyi suçlamamalıdır. Allah'a istiğfar etmeli, günahkâr bir kul olduğunu düşünmeli ve münacatta bulunmalıdır.¹³⁹⁸

Câmî kader sırrının anlaşılmasının zor olduğunu kendisi de farkındadır. Bu sebeple kaderin daha iyi anlaşılması için padişah ile tebaası arasında geçen temsili bir hikâyeye anlatır:

Tebaadan biri: Ey padişahım! Madem emir ve nehiy hepsi sendendir. Zeyd ve Amr'ın¹³⁹⁹ fiilleri ve gücü sendendir. Emredersin Zeyd bu işi yapmak isteğinde bulunur. Başka bir varlığa engel çıkartırsın Amr da gider Zeyd'in yapmak istediğini engeller. İki arasında fark neden kaynaklanmaktadır? Niye birisi velilerden olurken diğeri düşmanlardan oluyor?

Padişah:

Ariflerce bilinmektedir ki; siz hâkîmsiniz ben mahkûm. Sizden hâsıl olan güzellik ve çirkinlik sizin kendinizin iktiza ettiğiniz şeylerdir. Sizin aynınız (kendiniz, istidadınız, özünüz) neyi isterse benim cömertliğimin feyzi onu açığa çıkartır. Zeyd, kabiliyet lisanıyla cömertliğimden bir şey istediğinde ilkin kendine teklif emrini istemiştir. Sonra da kendisinin istediği şekilde bu eylem tarafımızca yapılır. Sonra O bir araştırmaya girişir ve mükellef olduğu fiile meyleder. O ne istediye ben onu kendisine verdim. Onu itaat eden bir mümin olarak adlandırdım. Aynı şekilde Amr da emir ve

¹³⁹⁷ Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât-i Câmî*, 42-43.

¹³⁹⁸ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 46-47.

¹³⁹⁹ Temel İslam Bilimlerinde örneklendirmede klasikleşmiş iki isim.

yasaklarla mükellef olmayı istedi, kendisine istediği bu imkân verilince de bunları yapmayı istemedi. O emirlerimizi yerine getirmeyince de asi olarak nitelendirildi. Bundan ötürü a'yânlardan her ne husule gelirse tümüyle onların istediği şeylerdir. İşte, mahşerde kaderin sırrının açığa çıkma meselesi budur. Herkes yaptığıının karşılığını göreceklerdir.¹⁴⁰⁰

Tebaadan olan:

Ey padişahım, senin cömertliğin kullara kabiliyeti verdiğiinden neden bu fark meydana gelmiştir. Biri yönelirken diğeri kaçıyor. Lütfunla tekrar bak ve kaçanı da kendine doğru yönelt.

Padişah:

Bütün a'yânlar benim sıfatlarım ve zâtımın şuûnları için birer surettirler. Bu Suret ve şuûnlar da suret sahibi zâtın suretleridirler. Zâtın değişmesi mümkün olmadığı gibi bu suretlerde ca'lin nüfuz etmesi de mümkün değildir. Bu suretlerin sureti olan a'yanlar, bu kurala tabidirler. Sıfat ve şuûnlardaki ihtilaf içte bir ihtilaf olduğundan bu a'yanlara da yansımakta ve oradaki değişiklik dışardaki a'yanlara da geçmektedir. Benim tarafımdan yapılan değişiklik dışında a'yanların kabiliyetini değiştirmeye kimse- nin gücü yetmemektedir.

Tebaadan olan:

Padişahım, madem fiil ve niyetim benim kabiliyetime göre oluyor ise o zaman kabiliyet cailin ca'line (yaratmanın yaratmasına) göre değildir. Failin (yaratıcının) fiili, kulun eylemine muhalif olamaz. Nitekim kabul eden (kullar) her ne kadar istidadının güzelliğine göre istiyor olsa da fail onun dışında farklı bir şey ona vermez. Padişahım, söylediklerinizden şu sonucu çıkardım: Elim fiile sahip olmadan önce vardı. Benim ezelde mizacımda ne varsa o eyleme dökülür. Benim fiillerim ve hareketlerim ne yapabilir? Benim çabalarım neyi artırabilir? Eskiten zamana karşı iş güçten rahatlık isteyebilirim? Nasıl hazinenin peşinden koşabilir, niye talepsiz bir talepte sıkıntı çekeyim?

¹⁴⁰⁰ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 44-45.

Padişah:

Nerede böyle bir anlayış varsa bu tembelliği ve kolaycılığı getirir. Bu da ezeli kötülüğün işaretidir. Lanetin neticesi ve la yezal olan Allah'ın kovması sonucudur. Buna mukabil her kim çaba gösterir, uğraşır ve bunun neticesinde sıkıntı çekerse o kişi kurtulmuş ve mesud olmuş demektir. Bu uğraşı kendisine yüksek derecelerin verilmesine sebep olacaktır. Tıpkı bir zamanlar Nil nehrinin Kıptiler için kan, Sıptiler için normal su olduğu gibi.¹⁴⁰¹ Nitekim o suyun bazılarına kan bazılarına da can olarak görünmesinin sebebi elbette ki suyun kendisi değildi. Suyu bu şekilde görenlerde problem vardır. Tıpkı kabız ve karın sancısı çeken birisi için nasıl ki “kabız” (kabızlığı artıran tedavi yöntemi) sancılarını daha da artırır. Kabız eden birdir. Ama eserleri her yerde farklı bir şekilde meydana çıkar. Onun eseri ve eylemi biri için ilaç iken diğeri için mizacı bozan etkindir. Bu farklılık tedavinin uygulandığı kişilerin farklı olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴⁰²

Câmî başka bir yerde, mademki bir insanın istidadı gereği Allah'ın emrini yerine getirememesi durumunda ona dini emirleri buyurmanın faydası nedir? sorusuna şöyle yanıt vermektedir: Dini buyruklara tabi tutulmasının yararı, kabul eden istidâtın, kabul etmeyen istidâtlardan ayrılmasıdır. Böylece saadet veya şekavet açığa çıkmış olacaktır.¹⁴⁰³

4.2.2. CEBR ve İHTİYAR

İhtiyar, failin yaptığı her işinde özgür olmasıdır. İhtiyarın anlamı fail, bir şey yapmak istediğinde o işin varlık bulması daha iyi olacağı düşüncesinin kendisinde meydan gelmesidir. Yani ilmine göre bu işin yokluktan varlığa gelmesi daha iyi olur düşüncesini taşımaktadır. Bu istek ve irâde işin meydana gelmesine sebebiyet vermektedir. “Daha iyi olur” idraki, ihtiyardır ve Allah'ın talimiyle gerçekleşir. İşte ilim ve isteğin kendisine sebep olduğu şeye akıl sahibi olan insanlar ona ihtiyar derken aksine de iztirari demektedirler.¹⁴⁰⁴

¹⁴⁰¹ Bu mucizeye Kuran-i Kerim'de “*Biz de ayrı ayrı mucizeler olarak onların üzerine tufan, çekirge, haşere, kurbağalar ve kan gönderdik; yine de büyüklük tasladılar ve günahkâr bir kavim oldular.*”(A'râf, 7/133) mealindeki ayetiyle işaret edilmektedir.

¹⁴⁰² Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 44-46.

¹⁴⁰³ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 220.

¹⁴⁰⁴ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 38.

Genelde sūfîler özelde Câmî, mutlak bir ihtiyar düşüncesi taraftarı değildir. Bu, cebir-i mutavassıt olarak nitelendirilen Eş‘arî kelamcılarının insanın eylemlerinde özgür olup olmadıklarını betimlemek için kullandıkları; “insan, özgür görünümlü muzdardır” ifadelerine çok benzemektedir. Nitekim bu anlamda şöyle demektedir:

İhtiyar vardır ama ihtiyarın ihtiyarı yoktur. Yani ihtiyarda icbar vardır. Yalnız bu cebre dönmediğinden emir ve nehye mani değildir. Çünkü Hak bütün a’yanları tayin ettiğinde her birine bir sıfat verdi ve hepsinin hallerini birbirine bağladı. Birini koşul yaparken diğerini sonuç yaptı. Mesela yemek yemeyi doymak için şart koştu. Böylece emir ve nehyden¹⁴⁰⁵ itaat edenler ile asi olanlar açığa çıkacaktır. Cemal ve celal sıfatları böylece görünür olacaktır. Yalnız bu ihtiyar da küllî ihtiyarın sınırları dışında değildir. Çünkü hakkın ihtiyarı bunun aksini de meydana getirebilir.¹⁴⁰⁶

Cebir ve ihtiyarın var olup olmadığını Mollâ Câmî birçok konuda olduğu gibi burada da temsili bir hikâye ile anlatmaktadır. Bu temsili hikâyede Molla Câmî, İslam düşüncesinin temelini oluşturan kelimeler, felsefe ve tasavvufun cebir ve seçimdeki görüşlerine (ilahiyat bölümünde sık sık yaptığı gibi) de yer verir. Hikâyenin özeti şöyledir:

Pûr Sebüktekin’in¹⁴⁰⁷ çok yakışıklı iki oğlu vardı. İkisi de güzellikte eşsizdiler. Ama buna rağmen padişah birini daha çok sevmektedir. Çünkü onun alınında devlet sırrını görmektedir. Bu sırrı bilmeyenler olayı saçmalık olarak görmekteydiler. Askerler arasında acaba niye padişah bu ayrımı yapmaktadır diye yüzlerce dedikodu dolaşmaya başladı. Çünkü akliselimin muraccih olmaksızın tercih etmek doğru değildir. Aynı çeşmeden gelen iki cevher değer ve saflıkta aynı iki inci arasında neden ayrım yapılıyor. Bunun açıklamasını görmeyince herkes kendine göre gerekçelendirmeye başladı. Biri, padişah alternatifsizdir, zâtî ve fiilleri nedenlerden münezzehtir. Yakınlık ile kabul gören kabulü gerektiren bir sebepten değildir. Uzaklaştırılma ile reddedilen

¹⁴⁰⁵ Mollâ Câmî şeytanın cin olduğu halde melekler arasında gizlenmesi ve “Hani meleklerle, ‘Âdem için saygı ile eğilin’ demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.” (Bakara, 2/34) Emriyle ancak açığa çıkışını bu anlamda yorumlar.

¹⁴⁰⁶ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 39.

¹⁴⁰⁷ Pûr Farsça’da oğul anlamına gelmektedir. Sebüktekin’in oğlu anlamına gelen Pûr Sebüktekin muhtemelen Gazneli devletin en önemli hükümdarı olan Gazneli Sultan Mahmud (ö.1030) için kullanılmıştır. Yalnız bu hikâyenin gerçekten de onun zamanında yaşanıp yaşanmadığı belirsizdir. Ama Câmî için zâten o kadar da önemli değildir. Onun için önemli olan kıssadan hissedir.

de herhangi bir illetten değildir,¹⁴⁰⁸ derken başka birisi: Bu adalet ve aşkla alakalı bir şeydir. Zâtın kabiliyetine göredir. Veya zâtın isim, fiil ve sıfatlarındaki uygunluğuna binaen bu ayırım yapılmaktadır. Kimde bu uygunluk artarsa bu aşk ve cezbe artar,¹⁴⁰⁹ derdi. Araştırma ve cedel yolunu benimseyen başka bir grup da: Hayır, bu ayırım, şunun için yapılmaktadır: Devlet sahipleri daima ilham alırlar, padişah da sırları ilham almaktadır. Bu sırlar, askerlerce müphemdir. O, bu sırları bildikten sonra diğerleri bil-mese ne zararı var¹⁴¹⁰ diyordu. Askerler arasında bunun gibi yüzlerce söylenti dolaşı-yordu. Padişah onların kalplerinde geçeni yüzlerinden okuyabiliyordu. Dosta ve düş-mana göstermek için uygun bir zamanda onları imtihan etmeye karar verdi.

Bunun üzerine padişah ava gidiyormuşçasına ormanın bir geçidinde konuş-landı. Orada bir aslan vardı ve yolu kapattı. Padişah ve diğerlerin ormana girip çık-malarına engel oldu, bunun üzerine iki oğlunu çağırdı, onlara durumu izah etti ve iki-sine bunu kaldırmalarını emretti. Padişahın sevilen oğlu hemen kalktı ve kuşandı, pa-dişah ne emrederse emrine amadeyim dedi. Çünkü emrinize itaat da etsem yine bu sizin sayenizdedir. Çünkü siz olmazsanız ben bir hiçim. Ben bir işçinin elindeki aletten başka bir şey değilim. İş yapan yine sizsiniz işin bana nispeti mecazidir. İlim ve gücün bana isnadı dolaylıdır, dedi. Diğer çocuğu ise:

Padişahım ben işin ehli değilim, niye bana bu yükü yüklüyorsun? Ben ahuyum neden aslanla tokuşturuyorsun? Bunu yapmandaki hikmet nedir? Senin huzurundan uzak kalmak kabre girmekten daha kötüdür. Bana neden takatim üstünde ferman bu-yuruyorsun? Allah “kendi elinizle nefsinizi tehlikeye atmayınız.” dememiş mi? Pey-gamberler de gücünün yetemeyeceği işlerden kaçmışlar, dedi. Padişah gülümsedi ve onlara durumu izah etti. Benim amacım ikinizi sınamaktı kanınızı dökmek değildi. Bu

¹⁴⁰⁸ İslam filozofları kast edilmektedir.

¹⁴⁰⁹ Burada vahdet-i vücûdu savunan mutasavvıflar kastedilmektedir.

¹⁴¹⁰ Burada da anlaşılacağı üzere kalamcılar kastedilmektedir.

arlık fezasında bana malum olanın sırrını herkesçe görülmesini istedim. Şimdi anlادی-
nız mı neden benim diğer çocuğa daha fazla iltifat etmemin hikmetini?¹⁴¹¹

Mollâ Câmî, kaza ve kaderin daha önce insanların istidâtlarına göre verilme-
siyle gerçekleşmesi olarak tanımlanması halinde gelebilecek a'yanlar da istidâtlarıyla
beraber Allah'ın yarattıklarıdır. Bu durumda yine kul neden benim kabiliyetim dışında
şunu verdin veya vermedin? şeklindeki şöyle cevap vermektedir: A'yanlar, Allah'ın
yarattıklarıdır derken kast edilen onların zâtının hüviyetinin gaybında gizlenen şenle-
rinin suretleri ile zâti tecellileri ile irâde ve seçim olmaksızın salt bir zorunluluk ile
sudûr etmeleridir. Bu nedenle kimse ya rabbi sen neden beni bu şekilde yarattın diye-
mez.¹⁴¹²

4.2.3. İNSANLARIN EYLEMLERİ

İnsanın eylemlerinde nisbi de olsa bir özgürlüğe sahip olduğuna başka bir ifade
ile onun bir irâdeye sahip olduğuna dair bazı ayetler vardır. Bu ayetlerde Allah'ın in-
sanlara iyilik veya kötülük yaptırması şeklinde değil de ona ikisinin de yani kötülüğün
de iyiliğinde ilham edildiği¹⁴¹³ veya gösterildiği¹⁴¹⁴ şeklinde ancak kötülüklerden
arınma ve onlara gömülmenin insanın elinde olduğu¹⁴¹⁵ başka bir ifade ile insanın yap-
tıklarına bağlı olduğu¹⁴¹⁶ vurgulanmaktadır. İnsanın dilemesi ile bazı şeyleri yaptı-
ğına,¹⁴¹⁷ bu eylemleri neticesinde ya şükrederek veya nankörlük ederek yoluna devam

¹⁴¹¹ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 38-40. Câmî'nin aktardığı bu olay kaza ve kader için ilk kurgulanmış
bir olay değildir. Nitekim ondan önce Mevlana da kaza ve kaderin iyi anlaşılması için şöyle bir hikâye
kurgulamıştır: bir gün Hz. Süleyman bir çadır kurdu ve bütün hayvanları hünerlerini anlatmak için
oraya çağırdı. Oraya gelen bütün hayvanlar hünerlerini bir bir anlattılar. Sıra hüthüt kuşuna geldi o
da kendisinin çok yüksekte uçmasına rağmen en derin yerlerde bile suyu gördüğünü görmeye kal-
maz suyun derinliğini, rengini ve kaynağını da bildiğini söyler. Bunun üzerine Hz. Süleyman kendi-
sine ihtiyaç duyacağını çünkü çöllerde sefer yaptıkları vakit kendisinden istifade edeceğini söyler.
Vaziyeti gören karga hüthüt kuşunu kıskanır ve Hz. Süleyman'a: Hüthüt kuşu madem bu kadar ma-
haretle ve hünerli ise ve bu kadar detay ve incelikleri görebiliyorsa insanlar tarafından kendisine ku-
rulan tuzağı neden görmez? Şeklinde itiraz eder. Hüthüt kuşu da bu itiraza şöyle yanıt verir: Padişah-
ım, kaza ve kader gözümü örtmezse ben tuzağı havada bile görürüm. Fakat kaza gelince görüş kay-
bolmaktadır; Kaza ve kaderi inkâr edenin inkâr etmesi bile kaza ve kadedendir. Sözüm yalansa işte
başım, kes! Ancak kaza hükmünü inkâr eden karga, binlerce aklı olsa bile yine nankördür. Bkz.
Mevlana, *Mesnevi-yi Manevi*, 62-64.

¹⁴¹² Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 310.

¹⁴¹³ Şems, 91/8, 9, 10.

¹⁴¹⁴ Beled, 90/10.

¹⁴¹⁵ Kehf, 18/29.

¹⁴¹⁶ Muddessir, 74/38.

¹⁴¹⁷ Fussilet, 41/40.

ettiğine,¹⁴¹⁸ insanoğlunun bu tercihi sebebiyle de insanların kendilerine iyilik veya kötülük ettiğini yoksa Allah'ın onlara asla zulmetmediğini¹⁴¹⁹ vurgulamaktadır.

Câmî *ed-Durratu'l-Fâhira* adlı eserinde bu konuyu kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıflar arasında bir karşılaştırmaya gider. İlk önce kelamcıların görüşlerine özet bir şekilde yer verir:

Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (r.a.) kulların özgür fiilleri sadece Allah'ın kudretiyle vuku bulduğunu savunur. İnsanın bu eylemleri yapmada herhangi bir gücü yoktur. Aksine Allah, âdeti gereği bu işleri yürütüyordu. Şöyle ki Allah, kulda güç ve seçim yaratır. Ve orada herhangi bir engel yoksa güç yetirilen, kudret ve irâde ile beraber olan fiili yaratır. Bu durumda gerçekleşen eylem, ibda' ve ihdas açısından Allah'ındır, kesp açısından kulundur. Kespten amaç, kulun eylemin yeri olmasından başka varlığa getirmede herhangi bir dahli ve tesiri olmaksızın sadece Allah'ın kudret ve irâdesine eşlik etmesidir.¹⁴²⁰ Câmî'nin aktardığı Eş'arîlerin bu görüşü, öğrencisi Abdülgafûr-i Lârî tarafından beğenilir. Eş'arîlerin karşısında bulunan Mu'tezile ekolünün düşüncesi olan insan kendi eylemlerinin yaratıcısıdır, düşüncesi ise yerilir.¹⁴²¹ İkinci olarak Câmî pek fazla beğenmediği filozofların görüşüne yer verir.

Filozoflar derler ki: Kulların eylemleri zorunlu olarak gerçekleşir. Şartlar yerine geldiğinde ve herhangi bir engel olmadığında Allah'ın yarattığı kudret nedeniyle bu eylemin gerçekleşmemesi imkânsızdır.¹⁴²² Birçok kez yaptığı gibi Molla Câmî, beğenmediği bu rasyonalist düşüncelere karşılık benimsediği mutasavvıf görüşünü diğer iki görüş arasında hakem tayin eder ve onun doğru olduğunu savunmaya çalışır:

Vahdet-i vücûdu savunan mutasavvıfların görüşü ise: Gerçek varlık vahdet derecesinden inip çokluk ve kayıtlar mertebesine indiğinde bütün sıfat ve isimlerin aha-diyetiyle inmektedir. O'nun zâtı bu tenezzülde istidât ve kabiliyetlere göre kayıtları gibi sıfatları ve isimleri de bu ölçüde kayıtlanmaktadır. Dolayısıyla kulun bilgisi, irâdesi ve kudreti gibi bütün sıfatları Allah'ın sıfatlarıdır. Mutlakiyet mertebesinden

¹⁴¹⁸ İnsan, 76/3.

¹⁴¹⁹ Fussilet, 46/41.

¹⁴²⁰ Câmî, *Kitab-u ed-Durratu'l-Fâhira*, 268. Krş. Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 86; -Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 394-395.

¹⁴²¹ Ed. Abdulrahman Acer- Şamil Öçal, *Molla Câmî'de Varlık (Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine dair İncelemeler)*, 230-231.

¹⁴²² Câmî, *Kitab-u ed-Durratu'l-Fâhira*, 268. Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyât I*, 258.

mukayyetlik mertebesine kulların kabiliyetlerine göre tenezzül etmiştir. Dolayısıyla kulların özgür irâdeleri sadece Allah'ın kudretiyle gerçekleşmektedir. Ancak onların derecelerine tenezzül edip onlarda zuhur edip ve kabiliyetlerine göre kayıtlandıktan sonra bu eylemler gerçekleşir. Bunun ötesinde kulların eylemi meydana getirmede gücü yoktur. Kulların eylemi kesp etmesinin anlamı¹⁴²³ ise, eylemler taalluk eden ve eylemlerde tesir eden kudretin kayıtlanmasında kabiliyetlerinin özelliklerinin bir dahilî olmasıdır. Yoksa kulların eylemi meydana getirmede herhangi bir tesiri yoktur.¹⁴²⁴ Başka bir ifade ile yaratılanların bütün fiil ve eylemleri gerçekte yaratılanlardan değil Hakk'tan zuhur ederler. Nitekim Şeyh (r.a.) Hikmet-i Âliyye'de şöyle diyor: *Aynın* (tekil varlık) fiili yoktur. Fiil rabbinindir. *Aynın* kendisine fiilin nispet edilmesiyle tatmin oluyor. Öyleyse gücün ve fiilin kula nispeti onun bizzat kendi nefsinden değil hakkın onda zuhur etme cihetiyledir. Nitekim Allah'ın: “Biz sizi ve yaptıklarınızı yarattık.¹⁴²⁵” ayetini oku ve varlık, kudret ve eylemlerinin nedensiz sorgusuz O'ndan bilinmeli çünkü bütün acizlik ve yokluk bizdendir. Varlık ve varlığa tabi olan şeyler bizden alınmaktadır. Bu O'dur, bizim suretimizde görünmüştür. Bu fiil ve kudret O'ndan bize nispet edilmiştir. Mademki akıl sahibi olan insanın zâtı bile yoktur, fiilleri kendisine nispet etmekten sakınmalıdır.¹⁴²⁶

Bu durumda aslında Mollâ Câmî, tasavvufi bir bakış açısıyla meseleye yaklaşıyor. Çünkü ona göre âlem ve yaratıcıyı birbirinden bağımsız gördüğünde başka bir deyişle düalist bir pencereden bakıldığında fiiller kulun eseri olarak görülür. Nitekim Mu'tezile öyle düşünüyor. Ama cem' veya vahdet-i vücûd penceresinden bakılınca insanın yaptığı bütün eylemler de O'nun eseri olarak görülür. Nitekim o dört tevhit mertebeleri olan; imana bağlı tevhit, ilme bağlı tevhit, hâle bağlı tevhit ve ilahi tevhit türlerinden ilme bağlı tevhidi açıklarken şöyle demektedir:

Bu ilme dayalı tevhit, aslında içsel olan batın ilminden istifade edilmektedir. Bu tevhit ilmine yakın ilmi de denmektedir. Tasavvuf tarikatının başlangıcında olan

¹⁴²³ Görüldüğü üzere Molla Câmî kesp etmeyi farklı bir şekilde anlamaktadır oysa Eş'arî literatüründe “Kesp”, Bir faydayı kazanmaya yarayan veya bir zararı def etmesine vesile olan eyleme denir. Allah'ın eylemlerine kesp denmez çünkü onun eylemleri menfaati celbetmekten veya bir zararı def etmekten münezzehtir. Bkz. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 79.

¹⁴²⁴ Câmî, *ed-Dürretu'l-Fâhire*, Thk. Ahmed Abdurrahim es- Salih- Ahmed Abduh Avez, 42-43.

¹⁴²⁵ Saffât, 37/96.

¹⁴²⁶ Câmî, *Sevr u Sü'lûk ve Vahdet-i vücûda Dâir*,108; Krş. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 91; Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*,197-198.

biri için, Allah'ın zâtı dışında âlemde gerçek bir varlık ve gerçek bir müessir yoktur. Bütün zâtlar, bütün sıfatlar ve bütün fiiller, Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde yok olmuştur. Başka bir ifadeyle bu kişi, her eylemi onun eylemlerinin eseri olarak görür, bütün bilgileri, güçleri, irâdeleri, duymaları ve görmeleri Allah bilgisinin, irâdesinin, işitmesinin ve görmesinin eseri olarak görür. İşte böylece bütün eylem ve sıfatları O'ndan görür. Yalnız buradaki ilmî tevhit, çakma ve sahtesiyle karıştırılmamalı. Sahtesinden kasıt, fitratları ve zekâları iyi olan ama tasavvuftan uzak insanların kitapları okuma veya dinleme ile zannettikleri ilmi tevhit. Onların bu gerçek ilmî tevhitten olmadıkları konuşmalarında ve eylemlerinde ortaya çıkmaktadır.¹⁴²⁷

Başka bir yerde *Allah, onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Bu mesellerle ancak fasıkları saptırır.*¹⁴²⁸ mealindeki ayeti açıklarken şöyle demektedir: Allah'ın hidayete erdirmeyi, dalalete götürmeyi veya diğer fiilleri kendisine isnat etmesinin sebebi, İshrâk filozofları, muhakkik sufiler ve Ehl-i Sünnet âlimlerin çoğuna göre Allah'ın varlığın gerçek sahibi olmasıdır. Eylemleri ve tesiri başka şeylere isnat edenler ve onları birer aracı olarak görenler ne kadar da cehalet içindeler. Nitekim dalalete götürmenin anlamı şudur: Allah, kulda bulunan istidât nedeniyle istidât lisaniyla dalaletin yaratılmasını istemesi sonucu o kişide dalalet sıfatını yaratmaktadır.¹⁴²⁹

4.2.4. ŞER (KÖTÜLÜK)

Şer, varlıkların amacına uygun olmayan, varlıkların tabiat ve mizacına aykırı olan olayların meydana gelmesidir. Bu durum başka varlıkların hayrına olsa bile kişi için şerdir. İyi anlamına gelen hayr ise tam tersidir. Yani amacına uygun olan ve mizaç ile tabiatına münasip olayların ortaya çıkmasıdır. Bu durum başka varlıklar için şer olsa da kişi için hayır kabul edilmektedir. Yani hayır ve şer görecelidir.¹⁴³⁰ Başka bir ifade ile kötülük zâti değildir. Tezahür ettiğinde ona kötülük atfedilir. Dolayısıyla kötülük ya örfi olur, nitekim bazı kültürel farklar toplumdan topluma iyi veya kötü olarak değerlendirilebiliyor ya bir şeye kötüdür diyen insanın mizacına ve tabiatına uygun olmadığı için ona kötülük atfetmiştir ya da onun amacına uygun olmadığı için öyle

¹⁴²⁷ Câmî, *Nefahâtu 'l- üns min Hazarâti 'l- Kuds*, ,17-18.

¹⁴²⁸ Bakara, 2/26.

¹⁴²⁹ Câmî, *Tefsiru 'l-Câmî*, 113.

¹⁴³⁰ Câmî, *Şerhu 'l-Câmî alâ Fusûsi 'l-Hikem*, 277.

değerlendirmiştir. Örneğin mal ve makam hırsı olan biri için onu engelleyen her şey kötüdür ya da mükemmel olmanın altında kabul edildiği için kötüdür ya da şeriata uygun gelmediği için kötüdür.¹⁴³¹

Mollâ Câmî, şer ile ilgili görüşünü ontolojideki görüşü olan vahdet-i vücûd anlayışıyla açıklamaktadır. Varlıklarda görülen sıfatlar, haller ve fiiller gerçekte zahir olan hakkın bunlarda açığa çıkmasıdır. Açığa çıkma sırasında var olan bir varlığın yok edilmesi kötülük olarak görülmektedir. Ya da kabiliyetlerin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü varlıklar bunların kabiliyetlerine göre verilmektedir.¹⁴³² Câmî'ye göre filozoflar, salt hayrın varlığının zorunluluğunu iddia etmektedirler çünkü bu kötülüğün göreceli olduğunu söylemektedirler. Örneğin öldürmenin katilin gücünden, kesen aletin kesiciliğinden veya kesilen organın edilgenliğinden kaynaklı bir kötülük değildir. Aksine hayatın sonlanması ve yok olması itibariyle kötülüktür. Böylece filozoflara birçok yönden eleştiri¹⁴³³ yönelten Câmî'nin, bu konuda onlarla aynı fikri benimsediği¹⁴³⁴ görülmektedir.

Câmî'ye göre şer de aslında hayrın tamamlayıcısıdır. İyilik kötülükten çok daha fazladır. İnsan daima hayra odaklanmalı ve şükretmeli, şerri görüp şikâyet etmemelidir. Çünkü gül daima dikenle beraberdir. Onun hayırlarını saymakla bitiremezken

¹⁴³¹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 523.

¹⁴³² Câmî de kendisinin bu görüşünü benimsediğini şu beyitlerden anlıyoruz:

هر نعت که از قبیل خیر است وکمال	باشد زنعوت ذات پاک متعال
هر وصف که در حساب شر است ووبال	دارد به قصور قابلیات مآل
هر جا که وجود کرده سیر است ای دل	می دان به یقین که محض خیر است ای دل
هر شر زعدم بود عدم غیر وجود	پس شر همه مقتضای غیر است ای دل

Hayr ve kemalden gelen her sıfat, yüce temiz zâtın sıfatlarından gelmedir.

Şer ve vebalden gelen her nitelik ise yarattıkların kabiliyet kuşurundan kaynaklanmaktadır.

Ey gönül varlığın doldurduğu her yer, yakın olarak bil ki bu, salt hayırdır ey gönül!

Bütün kötülükler, yokluktan kaynaklanmaktadır, ey gönül!

Öyleyse bütün kötülükler başkaların iktiza ettiği şeylerdir, ey gönül! Câmî, Levâih, Tsh. Yan Rişar,

Esâtîr, Tahran, 1383 hş., 101-102; Câmî, Mesnevi-yi Heft Evreng, 54-55.

¹⁴³³ Nitekim bu konunun birkaç beyit öncesinde şunları diyor:

Anlamların tahkikini ibarelerde arama kayıt ve itibarları kaldırmadan onu arama

Cehalet hastalığından "şifa" bulmak istersen "İşarat" "Necat"ından "Kanun"u arama

"Mevakıf"larda durmaya kanaat getirirken "Mekasid"ları kast etmen seni engelledi

"Örtüyü kaldırmadı"ğın sürece" Metali"dan "Nurların hakikat"ini arama

Bkz. Câmî, *Levâihu'l-Hak ve Levâimu'l-ışk*, 1. Baskı, Meclisu'l-A'l-â li's-Sekâfe, Kahire 2003, 48.

Tırnak işaretleriyle gösterdiğimiz kelimeler felsefe ve kelamda temel kaynak kitaplarıdır.

¹⁴³⁴ Câmî, *Levâihu'l-Hak ve Levâimu'l-ışk*, 48.

insanın birkaç şerri gözünde büyütmesinin anlamı yoktur. Hatta insana zulüm gibi görünen olaylar dahi aslında Allah katında belki de adaletin ta kendisidir. Çünkü Allah'ın zulüm görünümünü altında gizlediği birçok adalet vardır.¹⁴³⁵

Mollâ Câmî bunun daha iyi anlaşılması için şöyle bir hikâye rivayet eder:

Bir gün Hz. Musa dua eder: Ey rabbim! Zulüm görünümlü adaleti bana göstererek kalbimdeki şüphelerin yerine hikmeti doldur. Allah vahiyle ona der: Yakîn nuru olmadıkça bunu görmeye takat olmaz. Hz. Musa: O nuru bana ver. Kalbim mutmain olsun. Allah: Şu özellikte bir çeşmenin başında gizlen ve bizim zulüm görünümlü adaletimizi görürsün der. Hz. Musa oraya gider, gizlenir ve bakar görür ki; Bir atlı gelir elbiselerini çıkartır ve suda yüzer. Sonra sudan çıkıp acele bir şekilde elbiselerini giyip oradan uzaklaşıp gider. Geride altın kesesini unutur. Sonra bir çocuk gelir, keseyi görür. Sağa sola bakar kimsenin olmadığından emin olunca da alır, eve götürür. Daha sonra elinde bastonla kör bir adam gelir bu suyun başına. Abdest alır ve namaz kılar. Tam o sırada kesesini unutan adam geri döner ve etrafa bakar ama keseyi bulamaz. Öfkeyle kör adama sorar, kör adam da ters bir cevap verince adam hiddetlenip kılıcını çekip kör adamı öldürür. Hz. Musa bunu görünce kendi içinden Allah'ım! Gördüğüm olay, zahire bakan şeriata ve yine zahirle kıyaslamada bulunan akla aykırıdır, dedi. Allah vahiyle yaşanan olayları şöyle açıklığa kavuşturdu: Altınları götüren çocuğun babası bu atlının yanında inşaatta bir süre çalıştı, ücretini alamadan vefat etti. İşte çocuk bu şekilde hakkını almış oldu. Öldürülen kör ise kör olmadan önce bu atlı adamın babasını haksız yere öldürmüştü. Şimdi bu atlı adam da kendi babasının katilini öldürmek suretiyle kisasını almış oldu.¹⁴³⁶

Bu hikâyede görünürde zulüm ve kötülük olarak bilinen birçok şey aslında adaletin ta kendisidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in Kehf Sûresinde de buna benzer bir kıssa geçmektedir. Kıssanın özeti şudur:

¹⁴³⁵ Câmî, *İyilerin Tesbihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, 267-269.

¹⁴³⁶ Câmî, *İyilerin Tesbihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, 270-271.

“İsrailoğulları, Hz. Musa’ya kendisinden daha bilgili bir insanın olup olmadığını sorarlar. O, hayır deyince Allah, Hz. Musa’ya evet Hızır adında birinin kendisinden daha bilgili olduğunu vahyeder.¹⁴³⁷ Onunla karşılaşmak için de onu denizlerin keşiştiği yere gitmesini ister. Hz. Musa da söylenen yere yeğeni Hz. Yuşa olduğu söylenen genç yeğeniyle ile oraya gidip beklerler. Yemek vaktinde acıkırlar. Yemek yemek için teşebbüs ettiklerinde yanındaki genç, şeytanın kendisine azığı unutturduğunu söyler, ikisi azıklarının unuttukları yere gelirler ve orada Hz. Hızır’ı¹⁴³⁸ görürler. Böylece Hz. Musa ile Hz. Hızır’ın macerası başlar Hz. Musa kendisine Allah’ın bildiklerinden bir kısmını öğretip öğretmeyeceğini sorar. Hz. Hızır, onun bunu öğrenmesi için gerekli sabra sahip olmadığını söyler. Hz. Musa ısrar edince Hz. Hızır kendisine yolda karşılaşacağı olaylar hakkında aceleci davranmayıp kendisine açıklık getirinceye kadar soru sormamasını ister. O da kabul eder ve yolculuk başlar. İki bir gemiye binip karşıya geçmek isterler. Hz. Hızır, gemiyi deler, Hz. Musa itiraz eder. Hz. Hızır kendisine sözleşmeye riayet etmesini ister. Gemiden inip yola devam ederler. Bir çocuğun yanında geçince Hz. Hızır çocuğu öldürür. Hz. Musa refleksiyle yine kendini tutamaz ve itiraz eder. Hz. Hızır iki seferdir kendisinin sözünden durmadığını hatırlatır ve son bir şans vererek sözleşmeyi bozması halinde bir daha bu şansı kendisine tanımayacağını söyler ve tekrar anlaşırlar. Yolculukları devam eder. Bir köye gelirler. Köylülerden açıklıklarını dindirecek bir yemek isterler ama köylüler kabul etmezler. Buna rağmen ikisi yıkılmak üzere olan bir evin duvarını tamir eder. Hz. Musa dayanamaz tekrar sorar. Yemek vermeyen insanların evlerinin tamir etmesine itiraz eder. Bu son şansını da kaybeder ve artık ayrılırlar. Ama ayrılmadan önce ona yaptığı eylemelerinin nedeni de izah eder: Gemiye delmesinin sebebini önlerinde zalim bir yöneticisinin olduğu ve iyi, temiz gemileri gasp ettiğini oysa bu gemi sahiplerinin ise fakir insanlar olduğunu bu nedenle gemiyi deldiğini söyler. Öldürülen çocuk ise; bu çocuğunun ileride zalim ve kâfir bir evlat olacağı ve ebeveynlerinin ise salih müminler olduğunu bu şekilde Allah bunlara daha iyi bir evlat versin diye onu öldürdüğünü ifade eder. Tamir edilen duvar hikmeti ise evin anne ve babası iyi olan yetim çocuklara ait olduğunu ve bunun

¹⁴³⁷ Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, Toku’n-Necât, Medine, 1311 h., 78.

¹⁴³⁸ Kur’an’da Hızır ismi geçmemektedir ama bir önceki hadiste de varit olduğu üzere bu kişinin Hz. Hızır olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle biz de kıssada Hızır ismini zikrettik.

altında onlara ait bir definenin var olduğunu büyüdüklerinde kendilerinin hazineyi bulacağı için tamir ettiğini belirtir.”¹⁴³⁹

Kelamda esas olan tevhid-i zât, tevhid-i sıfat ve tevhid-i efal meselesinde Mollâ Câmî şer problemini yukarıdaki şekilde izah etse de tevhid-i efal meselesinde adap ve takva gereği şunları zikretmektedir. Tevhid-i efal meselesinde bütün iyilik ve kötülüklerin Allah’a isnat etmek lazım olmasına rağmen sâlik kendi nefsinin tezkiye etmeden bunları isnat ederse ibâhe tehlikesine düşer. Ama nefsinin tezkiye ettikten sonra isnat ederse edepsizlik etmiş olur. Çünkü çirkinlikleri ve kötülükleri O’na isnat etmiş olur.¹⁴⁴⁰ Câmî, Hz. İbrahim ile kavmi arasında geçen tartışmada kullandığı bir sözü delil olarak getirir. Allah, Kur’an’da Hz. İbrahim’den örnek verirken mealen der ki: Onlara İbrahim’in kıssasını anlat. İbrahim, babasına ve milletine: "Nelere tapıyorsunuz?" demişti. "Putlara tapıyoruz, onlara bağlanıp duruyoruz" demişlerdi. İbrahim: "Çağırduğunuz zaman sizi duyarlar veya size bir fayda ve zarar verirler mi?" demişti. "Hayır ama babalarımızı da bu şekilde ibadet ederken bulduk" demişlerdi. İbrahim: "Eski atalarınızın ve sizin nelere taptıklarınızı görüyor musunuz? Doğrusu onlar benim düşmanımdır. Dostum ancak âlemlerin rabbidir. Beni yaratan da, doğru yola eriştiren de O'dur. Beni yediren de, içiren de O'dur. Hasta olduğumda bana O şifa verir. Beni öldürecek, sonra da diriltecek olan O'dur. Ahiret gününde yanılmalarımı bana bağışlamasını umduğum O'dur. Rabbim! Bana hikmet ver ve beni iyiler arasına kat"¹⁴⁴¹ demişti. Burada dikkat edilirse Hz. İbrahim bütün eylemleri Allah’a isnat etmektedir. Sadece hastalandığımda anlamına gelen *مرضت* fiilini kendine isnat etmiştir.¹⁴⁴²

Allah, bazı küçük hakir ve bizce şer olan şeyleri yaratmıştır. Ama bu bize göredir oysa Allah’a göre varlıkta asla şer yoktur. Bazı şer görünen varlıklar dahi onun bazı esmalarına mazhar oluşları itibariyle aslında şer değiller. Biz kendimizi merkeze koyduğumuz için onları şer olarak görüyoruz. Ama Allah, varlıkları kendi isimlerine mazhar olsunlar diye yaratmıştır.¹⁴⁴³

¹⁴³⁹ Kehf, 60-82.

¹⁴⁴⁰ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, 31.

¹⁴⁴¹ Şuarâ, 69-83.

¹⁴⁴² Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 48.

¹⁴⁴³ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, 116.

Kaza, kader ve kötülük problemi insanın aklını zorlayan konulardan biri olagelmıştır. Özellikle kader ve insan özgürlüğünü uzlaştırmak son derece zor olmuştur. Bu zorluğu aşmak için çeşitli argümanlara başvurulmuştur. Câmî bu meseleyi vahdet-i vücûd yaklaşımıyla değerlendirmiştir. Ona göre insanların yapıp ettikleri ve edecekleri her şey Allah'ın ilminde istidât halinde vardı. Salt bu istidâtlara dayanılarak işlem yapılırdı insanların buna itirazı olacaktı. Bu itirazların önüne geçmek için Allah, bir sınav ortamı yarattı. Bu sınav sayesinde Allah'ın ilminde var olan bilgiler açığa çıktığı gibi istidâtlar sebebiyle insanların tercih ettiği eylemler sonucu karşılaşılabilecek olan ödül ve cezaya da kimsenin itirazı olmayacaktır. Câmî bu düşüncesini “temsili” (sembolik) hikâyelerle aktarmak yoluna gitmiştir. Câmî'nin kurgulamada ve anlatmada çok iyi olduğu görülen bu hikâyeleri sinema ve tiyatroya uyarlanarak daha da somutlaştırılmasının uygun olacağı düşünülmektedir.

Birçok hususta orta yolu temsil eden Ehl-i Sünnet inancı birbirine zıt gibi görünen konularda mizânı, dengeyi ve itidali hep gözetmiştir. İlahiyat konusunda teşbih ve tenzih sıfatlarında dikkat edilen husus hep bu minvaldeydi. Aynı şekilde kader ve kaza ile alakalı cebir ve ihtiyar meselesinde de bu hususa dikkat edilmiştir. Başka bir ifade ile cebir ve ihtiyar konusunda da determinist ve indeterminist yaklaşımların kıs-kacından kurtulmak için mutedil bir çözüm bulunmuştur. Bu itidalli yaklaşım birazdan görüleceği üzere imamet düşüncesinde de takip edilmiştir.

4.3. İMAN ve İSLAM KONUSU

İman ve İslam meselelerinde Molla Câmî'nin düşüncelerine ve bu husustaki tartışmalara geçmeden önce öncelikle onun bu konu ile alakalı terimlere ilişkin getirdiği açıklamalara yer vermek doğru olacaktır.

Din (الدين): Sözlükte üç anlama gelmektedir: İnkıyat, ceza ve adet. Terim olarak ise din, Allah'ın kullarına meşru kıldığı hükümlerden ibarettir veya başka bir ifade ile bazı kulların kendilerine meşru kıldığı ve Allah'ın da bunu kabul edip meşrulaştırdığı hükümlerdir.¹⁴⁴⁴

¹⁴⁴⁴ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 208; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1467-1468; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III, 325.

İman (الإيمان): افعال (if'âl) babından gelmektedir. Kökü bir mef'ûle geçişli olan آمن den gelmektedir. Buradaki hemze kimine göre iki mefule geçişli yapmak için, kimine göre dönüştürmek için, kimine göre ise önce mutavaa için daha sonra tasdik anlamına evirilmiştir.¹⁴⁴⁵ Başka bir yerde ise “İman”ı şöyle tanımlamaktadır:

Tasdikin mürekkep olması halinde İman; özne, yüklem, nispet ve hükmü tasavvur etmekten ibaret olan tasdiktir. Ya da hüküm onun şartlarını tasavvur etmekten ibarettir. Mutasavvıfların¹⁴⁴⁶ örfünde tasdike ilim; salt tasavvura da marifet ve basit idrak denir.¹⁴⁴⁷

Terimsel anlamı ise: Muhammed (s.a.v.) getirdiği dine kesinlikle bilindiğinde tevhid, nübüvvet, dirilme ve ceza gibi öğretileri tasdik etmektir. Başka bir ifadeyle hakka inanma, onu dille ikrar etme ve gereği ile amel etmektir.¹⁴⁴⁸

Küfür (الكفر): İmanın karşıtı olan küfür kelimesi müellife göre aslı üstünlü olan الكفر'dür. Bunun anlamı sözlükte bir şeyin başını/üstünü örtmek demektir. Bundan ötürü geceye ve çiftçiye kâfir denmiştir. Çünkü gece karanlığı ile varlıkları örter, çiftçi de tohumu yerin altına gömerek onu örter. Meyveyi örten kısma da kâfur denir.¹⁴⁴⁹

Terimsel anlamı ise; Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği konularda Peygamberi onaylamamak ve ona inanmamak demektir.¹⁴⁵⁰ Klasik tanımı bu şekilde olsa da bu tanımı güncellediğimizde karşımıza tam olarak ateizm çıkmaktadır. Çünkü ateizm, Yunancada olumsuzluk bildiren “a” önekiyle tanrı anlamına gelen “theosun” birleşiminden türetilmiş ve tanrı veya tanrıların var olmadığı inancına dayanan bir düşünce sistemi¹⁴⁵¹ demektir. Küfürle/ateizmle mücadele etmeye çalışan ve onların iddialarını

¹⁴⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 140; Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk.33.

¹⁴⁴⁶ Başka bir yerde Câmî İman, Hâce Alî-i Râmtenî'den alıntı yaparak tasavvufî olarak imanın, yaratıklardan gönlünü koparıp Allah'a bağlamak şeklinde tanımlar. Bkz. Câmî, *Baharistan*, 28.

¹⁴⁴⁷ Câmî, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, 445.

¹⁴⁴⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III, 313-314; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 155; Âl-i imrân, 3/102; Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 33.

¹⁴⁴⁹ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, Vr.42; Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 134. Krş. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3898; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 766; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III, 330.

¹⁴⁵⁰ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 192.

¹⁴⁵¹ Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 89.

çürütmeye çalışan kelamın ilk konusu yani ilahiyat konusudur. Aslında ilahiyat konusunun Allah'ın zâtı ve sıfatları gibi çok da güncelliği kalmayan tartışmalar yerine ateizmden gelen soru ve sorunlara yer vermesi daha doğru olacaktır. Bu anlamda genelde İslam literatüründe özelde kelim literatüründe çoğu zaman birbirileri yerine kullanılan küfür ve şirk kavramlarına yeni bir formatta değerlendirmek gerekmektedir. Küfür ve şirkin birbirinin yerine kullanılmasının sebebi, Mollâ Câmî'nin kabul ettiği tanımında görüldüğü gibi küfrün şirkten daha genel olarak tanımlanmasıdır.¹⁴⁵² Çünkü ona göre küfür, kabul etmeme namaz, oruç, zekât, hac gibi yapılması farz olan ve zina, içki gibi yapılması haram olan şeylerin şeriatta kesin bir şekilde kabul gören emir ve yasakları inkâr etmektir. Gayr-i Müslimlerin dini sembollerinden olan zinnarı¹⁴⁵³ bağlamak veya giyyayı giymek gibi giysiler de küfür sayılmıştır. Elbette bu giysilerin kendileri küfür sayılmamış; küfre delalet ettiği için küfür alemetleri olarak kabul edilmişlerdir. Nitekim giyinen, bağlanan veya takılan bu türden giysiler ve takılar zahir şeylerdir. Şeriatta zahire baktığından bunları giymek küfür addedilmiştir.¹⁴⁵⁴

Şirk (الشرك): Sözlükte paylaşmak, bölüşmek ve ortaklaşa kullanmak anlamına gelen şirk,¹⁴⁵⁵ terimsel olarak Allah'ın yanında başka ilahların da evrenin idare ve yönetiminde söz sahibi olduğuna inanmak¹⁴⁵⁶ anlamına gelmektedir. Şirk ile küfür, İmam Şafî'ye göre eş anlamlı iken İmam Ebu Hanife'ye göre eş anlamlı değildir. Nitekim Yahudi ve Hristiyanlar bu anlamda müşriktirler ama kâfir değildirler.¹⁴⁵⁷ Günümüzde ise bunun tam karşılığı olmasa da şirk mefhumunu en yakın karşılayan kavram deizmdir. Çünkü Mekke'li müşrikler, büyük Allah'ın var olduğuna inanıyorlardı ama O'nun bu dünyaya karıştığına ve aktif bir şekilde sevk ve idare ettiğine inanmıyorlardı. Bu işi küçük putlara bıraktığını küçük putların (nitekim deistler de dünya işlerini tanrıdan alıp insanlara vermekteler) şefaathetmesi durumunda ancak müdahale edeceklerine¹⁴⁵⁸ inanıyorlardı.

¹⁴⁵² Câmî'nin bu tanımı benimsenmesinde, ameli olarak Hanefî mezhebine müntesip olmasının etkisi olduğu söylenebilir.

¹⁴⁵³ Hristiyan din adamların vaftiz ettikleri insanların omuzlarına, Hz. İsa ile bütünleştiklerini ifade etmek amacıyla bağladıkları kutsal kemer veya kurdele demektir.

¹⁴⁵⁴ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, Vrk. 42; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III, 330

¹⁴⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2248; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 442;

¹⁴⁵⁶ Müslim, Bab:37, Hds.86; 227

¹⁴⁵⁷ Semih Duğm, *Mevsuat-u Mustalahat-i İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyyi*, 1998, I, 664.

¹⁴⁵⁸ *De ki: Ey kavim! Elinizden geleni yapın; doğrusu ben de yapacağım! Kendisini rezil edecek azap kime gelecek, kime sürekli azap inecek, yakında bileceksiniz!* Zümer, 39/3.

Tevhit (التوحيد): Şirkin karşıtı olan tevhit, Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olduğuna inanmak demektir.¹⁴⁵⁹İbn Arabî ve vahdet-i vücûdu benimseyip onu takip eden Câmî gibi zâtlar, bu birliği biraz daha ileri götürmüşlerdir. Çünkü bunlara göre varlıkta da birlik vardır. Her ne kadar görünürde varlığın çokluğu olsa da aslında değişmeyen mutlak bir varlık vardır. Vahdet-i kusûd¹⁴⁶⁰ ve vahdet-i şühûd¹⁴⁶¹ ise vahdet-i vücûdun birer alternatifi gibi görünse de aslında onun birer türevi olarak ortaya çıktığı söylenebilir.¹⁴⁶² Buradan hareketle onlar kelimadan farklı bir tevhit tanımını getirmişlerdir. Çünkü Câmî'ye göre tevhit, gönül birliğidir. Yani gönlü talep ve istekte olduğu gibi ilim ve marifette de Allah dışında bütün yarattıklardan arındırmaktır. Başka bir ifade ile gönlün basiret nazarından bütün bilgi ve aklî olanları kaldırmak ve yüzünü diğer bütün yüzlerden çevirerek sadece O'nun yüzüne yönelip kendinden geçmektir.¹⁴⁶³

Münafık (المنافق): Kertenkele, fare ve aktavşanı deliği anlamına gelen *nefek* kökünden türetilmiştir.¹⁴⁶⁴ Bu hayvanların kendini gizlemelerinden hareketle kendi gerçek niyetinin aksini dışarı yansıtanlar için kullanılmıştır.¹⁴⁶⁵ Fasık gibi sadece ameli bir sorunları yoktur veya kâfirler gibi hem ameli hem itikat sorunları da yoktur bunların sadece itikatta problemleri vardır.

Fasık (الفاسق): Fısk kökünden türetilen bu sözcük, sözlükte çıkmak anlamına gelmektedir. Nitekim hurma, kabuğundan çıktı anlamına gelen *فسقت الرطبة عن قشرها* denilir.¹⁴⁶⁶ Fasık kelimesinin terimsel anlamı ise; büyük günahları işlemek suretiyle

¹⁴⁵⁹ Semîh Duğîm, *Mevsuat-u Mustalahat-i İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyyi*, I,398; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 318.

¹⁴⁶⁰ Amaçta istenende ve talep edilende sözkonusu olan birlik, başka bir ifade ile Allah'ın irade ettiği ile kulun irade ettiği şeyin bir ve aynı olması demektir. Burada kulun iradesi Allah'ın iradesinde yok olup birleşmektedir. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 506.

¹⁴⁶¹ Sâlikin her şeyi Allah'ın tecellisi olarak görmesi diğer bir deyişle O'ndan başkasını görmemesi halidir. Bu hal sekr, gaybet ve galebe gibi adlarla anılan vecd ve istğrak halinde kendini göstermektedir. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 506.

¹⁴⁶² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 489-491, 504; Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i vücûda Dâir Şerh-i Rubâiyyât*, 61.

¹⁴⁶³ Câmî, *Levâih*, Esâtîr, 64.

¹⁴⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4508.

¹⁴⁶⁵ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 247; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III, 340.

¹⁴⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3414; Câmî, *Tefsîru'l-Câmî*, Vrk.114.

kişinin Allah'ın yolundan çıkmasıdır ki bunlardan birisi de küçük günahları işlemeye devam etmektir.¹⁴⁶⁷ Fasıkın üç mertebesi vardır: a) İçinden sevmediği halde bazen o günahı işlemesi. b) Umursamadan bir günahı sürekli işlemesi. c) İşlediği günahı doğru bulması. Kişi bu aşamaya geldiğinde Allah ondan iman elbisesini çıkartır, ona küfür elbisesini giydirir. Kişi ilk iki mertebede kaldığı sürece mümin sayılır. Çünkü o imanın müsemması olan tasdik sıfatıyla niteleniyordur. Ama üçüncü aşamadaki kişi ise o artık kâfir olmuştur.¹⁴⁶⁸ Fıskın tam karşıtı olan takvayı da Câmî üçe ayırmaktadır:

1. İnsanı ebedi cehenneme sevk edecek olan şirkten korunmaktır. Nitekim Allah mealen buyurur: *Onların takva sözünü tutmalarını sağladı.*¹⁴⁶⁹

2. Büyük küçük bütün günahlardan sakınmaktır.

3. Allah'tan uzaklaştıracak her şeyden uzak durmak ve sadece O'nunla meşgul olmaktır. Gerçek ve istenen takva budur. Nitekim Allah mealen *Ey inananlar! Allah'tan, sakınılması gerektiği gibi sakının, sizler ancak Müslüman olarak can verin,*¹⁴⁷⁰ şeklinde buyurarak müttaki ve müslüman olmanın hakkının verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Bu duruma binaen sadece itikadında sorun olanlar münafık olur, hem itikat hem ikrarda sıkıntılı olanlar kâfir olarak kabul edilir. Kâfir ile münafığın tanımında ekoller arasında pek fazla bir fark yoktur. Buna karşılık amelde problem yaşayanlarla ilgili bazı farklar mevcuttur. Ehl-i Sünnete göre amelî imanına uymayan kişi fasıktır. Çünkü amelî imanın bir parçası değildir ama biri diğeri olmaksızın bir işe yaramaz. Çünkü iman ile onun dışı vurumu olan İslam arasında bir telazüm vardır. Buna rağmen sadece iman ile de cehennemde belli bir müddet kaldıktan sonra cennete gidilir.¹⁴⁷¹ Haricilere göre bu durumda olanlar da kâfirdir. Çünkü onlara göre amelî imanın bir

¹⁴⁶⁷ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 88; Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, Vrk.114; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, III, 335.

¹⁴⁶⁸ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 114.

¹⁴⁶⁹ Fetih, 48/26.

¹⁴⁷⁰ Âl-i imrân:3/102; Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, 31.

¹⁴⁷¹ Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 93.

parçasıdır. Mu‘tezile’ye göre ise bu konumda olanlar imandan çıkarlar ama kâfir olmazlar. Mu‘tezile’ye bu kişiler ikisi arasında kalırlar¹⁴⁷² ki buna el-menzile beyne’l-menzileteyn” denir.¹⁴⁷³

Câmî, kâfir ile münafık arasındaki ayrımı vahdet-i vücûd penceresinden bakmaktadır. Nitekim ona göre kâfir ile münafık arasında şöyle bir ayrım vardır: Kâfir zâtı gereği inkâr ediyor münafık ise kendisinde kabul etme kabiliyeti olduğu halde nefis ve hevasına uyduğu için zamanla o istidadını yitirmiştir. Bu nedenle ona verilecek olan azap kâfire verilen azaptan daha acı vericidir. Tıpkı ölü veya felçli olan birinin azası kesilirken duyduğu acı ile sağlam olan birinin azası kesilirken hissettiği acı gibi.

Mollâ Câmîye göre sadece tasdik mi olduğu yoksa tasdikle beraber kalple tasdikin yanında ikrarın da gerekli olduğu hususunda yapılan tartışmalarda ikinci görüşün daha sağlıklı olduğu yönündedir.

Ölüm Halinde İmanın Fayda Verip Vermemesi

Ehl-i Sünnetin görüşüne göre; kişi, ahiret hallerini ve melekleri gördüğü ölüm halinde iman ederse imanı geçersizdir. Başka bir ifadeyle organları tamamen işlevsiz ruhun boğaza dayandığı vakit iman ederse imanı geçerli değildir.¹⁴⁷⁴ Buna binaen he-lak olan kavimlerin imanları azaplarını geri çevirmeye yaramamış olsa da gördüklerine iman etmişlerse imanları yine geçerlidir. Diğer bir deyişle onların, azabı gördüklerinde ettikleri iman, dünyaya değil ahirete faydası vardır. Nitekim Firavun’un imanı da bu türdendir. Hz. Yunus’un kavmi ile ilgili ayette geçen mesele, dünyevi faydanın olmayacağı ile ilgilidir. Ahiret ile ilgili değildir.¹⁴⁷⁵

Firavun’un İmanı Meselesi

İmanın kabul olması için kişinin ye’s (ümitsizlik) içinde başka bir ifade ile sekerat halinde olmaması gerekir. Çünkü sekerât-ı mevt halinde artık hayatından ümidini kestiği için veya öbür dünya kendisine gösterildiği için iman etmesi bir işe yaramayacaktır. Ehl-i Sünnetin bu genel prensibe varmalarının sebebi şu ayeti kerimedir:

¹⁴⁷² İbn Temiyye, Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam, *el-Akîdetü’l-Vâsitiyye*, Marmara Üniversitesi, İFAV, İstanbul, Tsz. 16; Câmî, *Teşîru’l-Câmî*, vrk. 33.

¹⁴⁷³ Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*, Marmara Üniv. İFAV. NO: 41, İstanbul, Tsz., 88.

¹⁴⁷⁴ Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr fi Usûli’d-Dîn*, III, 411; Îcî, *el-Mevâkıf*, 381.

¹⁴⁷⁵ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 499-501.

*Azabımızı gördükleri vakit, “Yalnız Allah’a inandık; O’na şirk koşmakta olduğumuz şeyleri inkâr ettik” dediler. Fakat azâbımızı gördükleri vakit iman etmeleri, kendilerine fayda vermedi. Bu, Allah’ın kulları hakkında eskiden beri yürürlükte olan kanunudur. İşte orada inkârcılar hüsrana uğradılar.*¹⁴⁷⁶

Ehl-i Sünnete göre bu sebeple Firavun’un ve helak olan kavimlerin imanı makbul değildir. Çünkü o ölüm esnasında iman etmiş ve o da kabul edilmemiştir. Başka bir ifade ile be’s (son nefeste) anında edilen iman ahirette kurtuluş vesilesi olamayacağı için Firavun’un ölümü de küfür üzerine gerçekleşmiştir.¹⁴⁷⁷ Delilleri ise Kur’an’da mealen geçen şu ayetlerdir:

*İsrailoğullarını denizden geçirdik. Firavun da, askerleriyle birlikte zulmetmek ve saldırmak üzere, derhal onları takibe koyuldu. Nihayet boğulmak üzere iken, “İsrailoğulları’nın iman ettiğinden başka hiçbir ilâh olmadığına inandım. Ben de Müslümanlardanım” dedi. Şimdi mi?! Oysa daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuşsun. Biz de bugün bedenini, arkandan geleceklere ibret olman için, kurtaracağız. Çünkü insanlardan birçoğu ayetlerimizden gerçekten habersizdir.*¹⁴⁷⁸

Firavun’un imanı meselesinde ilk kez farklı bir şey söyleyen ve Müslüman kamuoyunun düşüncesine ters gelebilecek bir yorumda bulunan İbn Arabî’dir. Yalnız İbn Arabî, bu söyleminde ısrarcı ve tutarlı değildir. Çünkü *Fütühât* adlı eserinin başında Firavunun iman etmediğinden¹⁴⁷⁹ bahsederken aynı eserin başka bir yerinde Firavun’un iman üzerine öldüğünü hatta su ile boğulduğu için şehit hükmünde olduğunu savunmaktadır.¹⁴⁸⁰ Başka bir eserinde bu ikinci görüşünü savunur mâhiyette tezini şöyle gerekçelendirmektedir: *Fütühât*

Çünkü Hz. Musa’nın annesi konumundaki Hz. Asya, Firavun’a “onu sana ve bana göz nuru olması için evlatlık alalım demişti.”¹⁴⁸¹ İşte Allah da Hz. Musa’yı kendisine iman etmesine sebep olması cihetiyle ona göz nuru kılmıştı. İslamiyet kendinden önceki bütün şirk ve günahları temizlediğinden Allah onun ruhunu tertemiz bir

¹⁴⁷⁶ Mu’min, 40/85.

¹⁴⁷⁷ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 111.

¹⁴⁷⁸ Yunus, 10/90-92.

¹⁴⁷⁹ İbn Arabî, *Futuhâtü’l-Mekkiyye*, el-Kutubu’l-İlmiyye, I, 455.

¹⁴⁸⁰ İbn Arabî, *Futuhâtü’l-Mekkiyye*, el-Kutubu’l-İlmiyye, III, 416.

¹⁴⁸¹ Kasas, 9.

şekilde almıştır. Nitekim *Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez.*¹⁴⁸² mealindeki ayette geçtiği gibi Firavun kâfirlerden olsaydı neden iman etmeye doğru yönelsin ki?¹⁴⁸³

İbn Arabî'nin bu iddiası, İslam düşünce çevresinde çok büyük bir infiale yol açmıştır. Ortaya atılan bu aykırı söylem sebebiyle İbn Arabî, çok şiddetli bir şekilde eleştirildi. Hatta bu eleştiri, Nuh kavminin imanın kabul olduğu iddiasını bile gölgede bıraktı.¹⁴⁸⁴

Mollâ Câmî de çağdaşı olan Devvânî¹⁴⁸⁵ gibi İbn Arabî'ye yöneltilen bu sert eleştirilere karşı onu korumaya çalışır ve yapılan saldırıları haksız bulur. Çünkü ona göre ayetin açık anlamı Firavun'un iman ettiği şeklindedir. Bazı hadisler de bunu teyit etmektedir. Aksini iddia edenlerin öne sürdükleri delillerin hemen hemen hepsi iman ettiğine uygun olarak pekâlâ yorumlanabilir.¹⁴⁸⁶ Kaldı ki Câmî aynı konunun sonuna doğru iman meselesini Allah'a havale edilmesini daha doğru olacağını belirtmektedir.¹⁴⁸⁷

Câmî'nin İbn Arabî'nin bu düşüncesini kabul etmesinin temelinde İbn Arabî'nin benimsediği şu ilke olabilir: Ölüm boğaza geldiğinde ve ahiret halleri görüldüğünde iman bir işe yaramaz. Ancak bu dünyada Allah'ın azabını görse ve iman etse her ne kadar dünyevi olarak işe yaramazsa dahi (yani azabı geri çevirmese bile) ahirette geçerliliği vardır (ki Firavun'un ve Nuh kavminin imanı da bu kabildendir). Anlık ölümlerde ise o anın durumu geçerlidir. Hadiste geçtiği üzere *insanlar öldükleri konum üzerine diriltirler*¹⁴⁸⁸ yani öldüğü anda mümin ise mümin olarak haşredilir; kâfir ise kâfir olarak haşredilir¹⁴⁸⁹

¹⁴⁸² Yusuf, 87.

¹⁴⁸³ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 198-202.

¹⁴⁸⁴ Mahmud Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, İhyâ-u Turâsi'l-Arabî, Beyrut, XI,187.

¹⁴⁸⁵ Mustafa Akman, "*Mümin Firavun*" *Görüşü ve Eleştirisi*, Bilginin Kaynağı Kitap ve Hikmet, Süleymaniye Vakfı, Nisan-Haziran, İstanbul, 2015, Sayı:9, 106-111.

¹⁴⁸⁶ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 479-480. Algar, *Abdurrahman Câmî*, 124; Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 111-112.

¹⁴⁸⁷ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 479-480. Krş. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 212.

¹⁴⁸⁸ Müslim, *Kitabu'l-Cenne*, 83/2878.

¹⁴⁸⁹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 501-503; İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 212.

5. POLEMİKLERİ

Câmî, birçok kişiyle polemığe girmiş ve bunları eserlerinde yermiştir. Bunlar Şiiler, filozoflar, kelamcılar, sûfiler, şâirler ve fakihlerdir. Yalnız bunları eleştirirken bunlar içerisinde özellikle aşırıya gidenleri başka bir ifade ile Kur'an ve sünnetin ya da şariat ve tarikatın öğütlediği çizgiden sapanları eleştirmektedir. Örneğin filozofları eleştirirken felsefenin bütün ekollerini eleştirmemektedir. Nitekim İshrâkî felsefesi değil de Meşşâî ekolünü eleştirmektedir. Aynı şekilde Şiayı eleştirirken mutedil olanları değil özellikle aşırıya kaçan Rafizîleri eleştirmektedir. Yine kelamcılarını eleştirirken Eş'arî ekolünü değil de daha çok ifrata düşen Mu'tezile ekolünü hedef almaktadır. Aynı şekilde bütün şâirleri değil de şiiri kötüye kullanan şâirleri tenkit etmektedir. Buna benzer uygulamasını çok savunduğu tasavvuf müntesipleri için de sürdürür. Çünkü o, bütün tasavvuf mensuplarını veya kurumsallaşmış haliyle bütün tarikatları değil de özellikle bunu istismar eden kesimleri ve Nurbahşiye tarikatını eleştirir. Bu metodunu fakihler için de uygulamaktadır. Nitekim o bütün fakihler yerine, fıkı şariat ve adalet adı altında insanlara zulmetmek aracı olarak kullananları eleştirmektedir.

5.1. Rafizilere Yönelttiği Eleştiriler

Câmî, sahabeye sövmeyen Şia'yı tenkit etmez. Aksine Ehli-i beyti sevmenin kesinlikle Rafizî olmak anlamına gelmediğini Şafî'nin meşhur beytinden¹⁴⁹⁰ esinlenerek *Sapa sağlam içtihadıyla sünneti nebevînin güçlendiği Şafî, açık bir dille ve sağlam bir lafızla sihre benzeyen şiirle demiş: Âl-i Resulün sevgisi veya Betül hanedanını sevmek Rafizîlik ise ey insanlar ve cinler! Şahit olun ki ben Rafizîlikten başka bir şey değilim,*¹⁴⁹¹ demektedir.

Câmî bunu söylemekle kalmayarak Ehl-i beyt imamlarının kerâmetlerini *Şevâhidu'n-Nübüvve* adlı eserinde zikrederek bir anlamda Rafizîlerin istismar ettiği kozu onların elinden almaya çalışır. Câmî'yi onlara karşı sinirlendiren en önemli şey aslında onların Ehl-ibeyt sevgisi değil dört halifeye karşı takındıkları tavırlarıdır. Bu anlamda ashabı onlara karşı şöyle savunur:

¹⁴⁹⁰ فليشهد الثقلان اني رافضي إن كان رفضا حب آل محمد

Ehl-i Beyti sevmek Rafizîlik ise dünya âlem tanık olsun ki ben Rafizî'yim. Bkz. İmam Şafî, *Divân*, Haz. Muhammed İbrahim Selim, İbn Sînâ, Kahire, Tsz. 89, 90.

¹⁴⁹¹ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 146.

Peygamberimize ilk iman eden, memleketlerinden hicret eden, türlü türlü çileler çeken, dinin kendileri üzerinde yükselen, bütün sıkıntılarda Peygamberimizle olan, ona ruhlarını ve mallarını veren, vahyin bütün eserlerini gören, dinin bütün sırlarını işiten, Resul tarafından cennetle müjdelenen, Allah'ın kendilerinden hoşnut olduğu ve onların da Allah'tan hoşnut olduğu insanlar, kötü tabiatlı yaratılanlar tarafından sevilmezlerse de ne işe yarar. Rafizîler tarafından onlara okunan lanetler, Rafizîlerin üzerine olsun, onların ulaştığı arşı alaya eşeklerin anırmaları yetişemez. Her kim bir yıldız veya Ay'a tükürmek isterse kendi yüzüne tükürmekten başka bir işe yaramayacaktır.¹⁴⁹²

Rafizîlerin iddialarına temel teşkil eden Ehl-i beytin Allah tarafından manevi kirlerden temizlenmiş olması tek başına yeterli değildir. Soy yakınlığının yanında iman/din yakınlığının da olması gerekmektedir. Nitekim Ebu Talip ve Ebu Leheb soy olarak Peygamber ve Hz. Ali'ye yakın olmalarına rağmen bunlar mümin olarak değil kâfir olarak ölüp cehenneme gitmişlerdir.¹⁴⁹³

Mollâ Câmî Şii ve Sünniliğin hangisinin daha iyi olduğunu yine temsili bir hikâye ile anlatmaktadır. Şöyle ki: Eğer desen hiçbir zaman gönlün meyli nispet etmekten geri kalmaz. Yüce olan Ali'nin dinine meyl eden neden alçak oluyor? Sana bir hikâye ile cevap vereceğim: Bir Şia erdemli bir fazılın yanına gitti ve şöyle dedi: Ey dini ilimlerde olgunlaşan insan! Bana veli olan Ali'nin sırrını izah et. Nitekim seni Ali'nin velisi olarak görmekteyim. Sünni dedi: Benim velayetimde yanılan adam! Sana hangi Ali'den bahsedeyim? Senin yardımına muhtaç olan Ali'den mi bahsedeyim yoksa bizim rehin tuttuğumuz Ali'den mi bahsedeyim? Şîî olan adam şöyle dedi: Benim bildiğim iki dünyada da bir Ali vardır. Bunu tam olarak açıkla bu Ali kim şu Ali kimdir? Sünni âlim dedi: Senin güziden olan Ali senin çiziminden başka bir şey değildir. Hayalinle kendine bir heykel yaratmışsın kendi hallerini ona yüklemişsin sana göre O, hem pehlivan hem kan döken, kinci ve fitnedir, hem korkusuz mert bir yiğit. Kini için dağları yerinden eden adamdır. Benim ve senin gibi nefsinin bir kulu yine benim ve senin gibi dinden ve diyanetten uzak bir kişidir. Hayber'i tek başına sırtına alıp uzaklara atan kişidir. Hilafete çok meyilliydi ama Ebubekir engel olmuştu. Ebube-

¹⁴⁹² Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 146-147.

¹⁴⁹³ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 151.

kir'den sonra bir daha yine istedi ama Ömer bu sefer mani olmuştu. Ömer de bu dünyadan göçtüğünde başka bir dost hilafeti aldı. Bu istenen hilafet uğruna herkes galip geldi ve O mağlup oldu. Bütün bu sanı ve cehaletle beraber ona “Esedullah” diyorsunuz. Buna mukabil kurban olduğum gerçek Ali ise senin gibi şom bıyıklı olanların bıyıklarını yolandır. Dinden çıkanlara dünyevi iktidar hırsı için değil saf bir gönülle i'lay-i kelimetullah için kılıcını çekendir. Kendi mertliğinin aliliğinden (yüceliğinden) gücünün farkında bile değildi. Hakkın gücünü ve fiilini Hayber'de ortaya koymuştu. Kendi afetini hilafette gördüğünden zorlama olmaksızın hilafeti istemedi. Mert olanların halleri gibi kalbine ne geldiyse onu yaptı. Bu iş uhdesinden çıkıncaya kadar da bunu yaptı. Peygamber Hatemu'l-Enbiya oldu O, Hatemu'l-Hulefa oldu.¹⁴⁹⁴ Bir grup onun halifeliğini kabul etmeyip hata ettiler. Ahlak ve yaratılıştaki Hz. Ali aynen Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer gibidir. Onlara lanet etme çünkü dostu edilen lanetten dostu incinir. Rafizî birinin Hz. Ali ile hiçbir benzerliği yoktur. Çünkü onun kendi kafasında oluşturduğu Ali ile gerçek Hz. Ali (r.a.) arasında uygunluk yoktur.¹⁴⁹⁵

Bu türden sözler, Câmî'nin hac yolculuğu sırasında Bağdat'ta belli bir süre kalırken Rafizîlerin iftiralarına uğramasına sebep olmuştur.¹⁴⁹⁶ Dönüşte bu sefer eleştirisinin dozunu daha da artırarak şöyle diyecektir:

Rafizîlere bak, Rafizî aklını terk etmiş ve sınırını aşmıştır. Hz. Ali hakkında söylediği sözler kadınların yalanlarından başka bir şey değildir. Çünkü Hz. Ali'nin kıymeti Rafizîlerin anlayışlarından daha yücedir. Alçak insanların övmelerinden çok daha yücedir. Hatta bunlar, alçaktan daha alçaktırlar. Bunlar Peygamberin hadis ve nassıyla merdutturlar.¹⁴⁹⁷

Mollâ Câmî, Rafizîleri eleştirirken mutasavvıfların sık sık yaptığı gibi hikâyeleştirerek düşüncenin zihinlerde daha kalıcı olmasını sağlar. Bu eleştirilerinde istifade ettiği kaynaklar Hâce Muhammed Pârsâ (k.s.) hazretlerinin *Faslu'l-Hitâb* adlı eseri ki bu eser de alıntılarının çoğunu İmam Müstağfirî (r.a.) nin *Delalilü'n-Nübüvve* adlı ese-

¹⁴⁹⁴ Hâtemu'l-enbiya, Hz. Peygamberimiz (s.a.v.); Hâtemu'l-hulefâ Hz. Ali; Hâtemu'l-evliyâ İbn Arabî; Hatemu'ş-şuarâ ise Mollâ Câmî için lakab olması ilginç bir tevafuk olsa gerek.

¹⁴⁹⁵ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 50-52.

¹⁴⁹⁶ Kâşifî, *Reşehât Aynu'l-Hayat*, 201; Algar, *Abdurrahman Câmî*, 75.

¹⁴⁹⁷ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 49.

rinden almaktadır. İmam Kîrvânî (r.a.) nin *Bostan* adlı eseri ve Şeyhu'l-Ekber Muh-yiddin-i Arabî'nin (k.s.) *Fütühât-ı Mekkiyye* adlı eserlerdir. Biz de Mollâ Câmî'nin çokça alıntı yaptığı bu eserlerden birer alıntı yapmakla yetinelim:

Nakşibendi tarikatında önemli bir sima olan ve aynı zamanda Mollâ Câmî'nin kendisinin kerâmetleri hakkında eser kaleme aldığı Hâce Muhammed Pârsâ (k.s.) hazretlerinin *Faslu'l-Hitab* adlı eserindeki alıntıdan başlayalım: Hz. Ali (k.v.) buyurmuştur ki; Bazı insanlar beni Ebubekir ve Ömer'den üstün tutacaklar. Onlar münafıklardır. Müslümanların ittihadını bozup parçalamak istiyorlar. Resulullah bana haber verdi ve onları öldürmemi emretti. Zahren Müslümandırlar ama içlerinden dine karşı kin güderler. Takiyye yaparlar. Ashab-ı kiramı söverler. Kur'an-ı Kerim'i değiştirmeye kalkışır. Fitne üzerine ittifak etmişler. Kendi zehirlerini bir sonraki nesle de aktararak sünneti yıkmaya bidati yaymaya çalışırlar. Onların bu yıkıcı zamanında sünnete sınıksı sarılanlar şehit, gazi ve abitlerden daha üstün bir dereceye ulaşırlar. Dünyada Rafizîlerden daha nefret edilecek kimse yoktur. Hatta yer ve gök bile onlardan istikrah eder. Rafizîlerin âlimleri, melekler nezdinde necis ve pis olarak nitelendirilir. Çünkü fitneyi körüklerler. Ashab-ı kiramı kötülediklerinde göğüslerindeki hikmet çıkar. Allah onların suretlerini kıyamet gününde değiştirir. Ashap Hz. Ali'ye: Biz o zamana yettiğimizde bize neyi tavsiye edersin? diye sorunca Hz. Ali: Hak Teâlâ size neyi emrettiyse onu yapın. Peygambere itaat edin ashabı sevin. Rafizîlere buğz edin çünkü hak ve sünnet üzerinde olmak günah ve bida't üzerinde olmaktan daha iyidir, dedi.¹⁴⁹⁸

Câmî'nin İmam Kirvânî'den alıntılacağı bir hâdis şöyledir: Selef âlimlerinden birinin Rafizî bir komşusu vardı. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e layık olmayan sözler sarf ederdi. Bir gece aşırı gider bu da dayanamayıp onunla kavga eder. Üzgün ve gamlı bir şekilde eve gelir. Yatsı namazını kıldıktan sonra uyur. Rüyasında Peygamberimizi (s.a.v.) görür. O'na Rafizî adamı şikâyet eder. Peygamberimiz de ona bir bıçak verir ve onu öldürmesini ister. O da bıçağı alır, gider ve onu öldürür. Eline kan bulaştığını hissedince rüyasından uyanır ve o adamın evinden feryat sesleri işitir. Ne oldu, diye sorunca bu adamın bu gece ansızın öldüğünü söylerler. Sabah onun evine gidince de boğazında bir çizik görür.¹⁴⁹⁹

¹⁴⁹⁸ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 186. Hadis *Faslu'l-hitâb* adlı eserde tespit edilemedi

¹⁴⁹⁹ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 190; Muhammed Pârsâ, *Faslu'l-Hitâb Bivasli'l-Ahbâb*, Thk. Celil Müsgernejâd, Merkez-i neşr-i dânişgâhî, 1. Baskı, Tahran, h.ş 1381, 297.

İmam Müstağfirî'den naklettiği birçok alıntılardan daha çok Rafizîlerin Hz. Ömer ve Hz. Ebubekir'i sövmeleri nedeniyle tenasüh ettikleri veya rüyada bunların öldürdüklerinde sabahleyin gerçekten de bu ölümlerin gerçekleştiğini anlatan menkıbeler göze çarpmaktadır. Tenasüh olayında kimisinin maymuna kimisinin domuza dönüştüğü nakledilmektedir. Buna bir örnek vermek gerekirse:

Güvenilir bir zât anlatır: Biz üç kişi Yemen'e gidiyorduk, yanımızda kafileden bir kişi Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer (r.a.) hakkında kötü sözler sarf ediyordu. Biz ona öğüt verdiksek de vazgeçmedi, Yemen'e yakın bir yerde konakladık. Biraz uyuduk, kalktık ve namaz kıldık, kafilenin hepsi kalktı namaz kıldı. Bu adamı da uyandırınca siz gidiniz ben burada kalacağım çünkü siz beni uyandırdığınızda Peygamber (s.a.v.) bana çok sert bir şekilde suret değiştireceğimi söyledi. Biz de: Yazıklar olsun sana biz seni o kadar uyardık bari kalk abdest al ve tövbe et dedik. O da kalktı bir yerde oturdu, ayaklarını topladı, baktık ki ayak parmaklarından yavaş yavaş maymun şekline dönüşmeye başladı. Biz onu devenin palanına bağladık ve yola koyulduk, güneşin batmasına doğru bir yerde durduk. Orada birkaç maymun toplanmıştı. Onları görünce dayanamadı ipini koparıp onlara doğru koştu. Maymunlarla beraber bize yaklaştılar. Kuyruğu üzerine oturup bize baktı ve gözyaşı döktü. Daha sonra maymunlar gidince o da onların peşine takılıp gitti.¹⁵⁰⁰ İbn Arabî'den rivayet ettiği olayda ise tenasühün meydana gelmesi şeklinde değil de keşif ehli olanlar, Rafizîleri domuz şeklinde gördükleri için onları çok kolay bir şekilde tanıyıp onları uyarılmışlardır ve bu düşüncelerinden vazgeçirmek için onlara uyarılarda bulunmuşlardır. Mesela; İbn Arabi diyor ki: Recebilerden¹⁵⁰¹ birini gördüm. Onda Rafizîlerin keşfi hala devam ediyordu çünkü o Rafizîleri

¹⁵⁰⁰ Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 187; Mustagfirî, *Delâilü'n-Nubuvve*, II, 874-815.

¹⁵⁰¹ Recebi: Allah'ın sevgili kullarından bir gruptur. Onlar kırk kişiden oluşmaktadır. Ne azalırlar ne de artarlar. Recep ayında ne ayakta dururlar ne de otururlar. Ne ellerini ne ayaklarını ne de gözlerini kıpırdatırlar. Onlar bu ay içinde sonsuz keşif ve tecellilere mazhar olurlar. Şaban ayı olunca da bu haller kaybolur. O ağırlık ve hareketsizlik gider. Bazılarında ise bu hal bütün yıl boyunca devam edebiliyor. Bunlar farklı şehirlerde bulunurlar. Kimisi Şam'da kimisi Yemen'de ve kimisi Diyarbakır'da bulunur. İbn Arabi bunları görmeyi çok arzulamasına rağmen bunlardan sadece Diyarbakırlı birini Denyesir denen yerde gördüğünü ve onun kerâmetine şahit olduğunu söyler. Bir gün Şafii mezhebine mensup iki adil kişi bu zâtın huzuruna geldiler ancak bu ikisi dışarıda iyi görünmelerine karşın Rafizi itikadında idiler Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer hakkında kötü düşünüyorlardı Hz. Ali hakkında ise aşırıya kaçıyorlardı. Recebi zât bu iki şahsın dışarı çıkarılmasını istedi. Bunlar neden çıkarıldıklarını sordular çünkü kendilerince onlar dışında kimse hallerinden haberdar değildi. Dışarıda iyi birer Sünni olarak biliniyorlardı. Recebi zât ikisini domuz şeklinde gördüğünü Allah'ın kendisine bir lütuf olarak Rafizileri domuz şeklinde gösterdiğini söyleyince bunlar kendi içlerinden tövbe edeceklerini geçirirler tam o sırada Recebi zât onları insan şeklinde gördüğünü çünkü tövbeye meylettiklerini söyler. Bu iki kişi de bozuk itikatlarından vazgeçerler ve tövbe ederler. Câmî, *Şevâhidü'n-Nubuvve*, 190; İbn Arabi, *Futuhâtu'l-Mekkiyye*, el-Kutubu'l-İlmiyye, III, 14.

domuz şeklinde görürdü ve ona tövbe et sen Rafizî' sin derdi. O şahıs tövbe ederse onu insan şeklinde gördüğünden ona sen tövbende sadıksın der. Ama tövbesinde sadık değilse ona sen yalancısın, sen tövbe etmemişsin derdi, çünkü onu hala domuz şeklinde görüyordu.¹⁵⁰²

5.2 Kelamcılara Yönelttiği Eleştiriler

Câmî, kelamcılarının yöntemini beğenmediğini birçok eserinde dile getirmektedir. Beğenmemesinin nedenleri arasında kelamın bir cedel metoduna sahip olmasına karşılık tasavvufun içsel deneyim metodunu daha doğru bulmuş olması da vardır. Kendisinden kayda değer sadece iki şey öğrendiğini söylediği meşhur kelam âlimlerinden Taftâzânî'nin öğrencisi Muhammed Câcermî¹⁵⁰³ yerine tasavvuftan birçok şeyi öğrendiği ve kendisine intisap ettiği Sâdeddin Kaşgârî'ye gönülden bağlanarak bu tercihini daha da ileri götürmüştür.¹⁵⁰⁴

Câmi kelamcıları eleştirirken bazen;

از مقاصد ندیده کسب نجات بی خبر از مواقف عرصات

*Makâsîd*¹⁵⁰⁵ dan kimse kurtuluşu bulmadı Arasat'taki *Mevâkıf*¹⁵⁰⁶ lardan/duraklardan habersizdir.¹⁵⁰⁷ beytinde yaptığı gibi onların temel kaynaklarını diline dolandırır ve şiirlerinde onlara ince ince dokundurur. Bazen de onları hayali veya gerçek hikâyeler vasıtasıyla eleştirir. Onlar hakkındaki algıyı daha da kalıcı hale getirir. Nitekim şöyle demektedir: ...Gönül ışığını İbn Sînâ'nın sinesinde arama... Onun *İşârât*'i küfür yönündedir... Onun *Şifa*'sındaki görüşü tamamen hastalık, *Necât*¹⁵⁰⁸'a yönelişi hastalığa yakalanmaktır. Tıbbın kurallarını *Kanun*¹⁵⁰⁹ ile koydu, kurallardan da dışarı çıkamadı.....Ömrünü yöntem bilgisine harcadın teferruta daldın işin aslını bıraktın

¹⁵⁰² A.y.

¹⁵⁰³ Çelebi, *Mollâ Câmî*,18.

¹⁵⁰⁴ Algar, *Abdurrahman Câmî*,43-44.

¹⁵⁰⁵ Taftâzânî'nin kelamdaki meşhur eserine göndermedir. Kaynakça bölümünde tam adı verilmiştir.

¹⁵⁰⁶ İcî'nin kelamdaki meşhur kitabına atıftır. Kaynakça bölümünde tam adı bulunmaktadır.

¹⁵⁰⁷ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 60.

¹⁵⁰⁸ *İşârât*, *Şifâ* ve *Necât* İbn Sînâ'nın felsefe ve mantıkla ilgili eserleridir. Kaynakça bölümünde tam adı yer almaktadır.

¹⁵⁰⁹ Bu eser de İbn Sînâ'ya ait meşhur tıp eseridir.

*Makâsîd*¹⁵¹⁰’dan hiç anlamadığın için amacı ararken *Mevâkıf*¹⁵¹¹’ta durma. *Miftâh*¹⁵¹² ile yolun açılmadığı için fetih¹⁵¹³ devletini fettah’ın kapısından iste. Kalbin engellerden arınmış değilse engellerin keşfi *Keşşâf*¹⁵¹⁴’ın haddi değildir. Hidayet nurunu *Hidâyet*¹⁵¹⁵’te arama. *Nihâyet*¹⁵¹⁶ ile nihayet yolunda koşma. ¹⁵¹⁷ Câmî başka bir yerde aynı anlama gelebilecek şu sözleri sarf etmektedir: Ne gece *Misbâh*¹⁵¹⁸ (lamba)’dan ışık almakta, ne gönlü *Miftah* (anahtar) ile açılmıştır ne de sırların *Metâli*¹⁵¹⁹ (çıkış yerleri) ruhuna *Tavâliu’l-Envâr*¹⁵²⁰ (Nurlar Tulu’) etmiştir. *Keşşâf*, kalbine keşfin, şuhûdün, zevkin ve huzurun nurunu gizledi. *Makasîd*’dan *Necat* (kurtuluş) bulmadığı gibi haşırdeki *Mevakıflarda* (yerlerden) de habersizdir. *Hidayetten* ötürü rezil bir duruma düştü; *Bidayet*¹⁵²¹ten (başlangıçtan) de *Nihayeti* (sonu) mahrum oldu.¹⁵²²

Hiz. İbrahim’in Hiz. İsmail’i Kurban Etme Meselesi:

Bu konuda Mollâ Câmî manevi hocası İbn Arabî’nin Ehl-i Sünnetten farklı olan düşüncesini benimsemektedir. Kur’an’da geçen bu kıssa şöyledir: *Hiz. İbrahim Ey Rabbim! Bana salihlerden olacak bir çocuk bağışla” dedi. Biz de ona uysal bir oğul müjdeledik. Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, “Yavrurum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?” dedi.*

¹⁵¹⁰ *Tuhfetü’l-Ahrâr*’ın çevirmeni Yusuf Öz, sözkonusu eserin İmam Gazâlî’nin felsefe ile ilgili meşhur *Makâsîdu’l-Felâsife* olduğunu belirtse de kanaatimizce burada kast edilen kelimeler ile ilgili Taftazânî’nin ünlü temel kelimeler kaynaklarından sayılan *Makâsîd*’dir. Hatta belki de metin yerine kendisinin yani Taftazânî’nin yine şerh ettiği *Şerhu’l-Makâsîd* adlı eseri kast etmiş olabilir.

¹⁵¹¹ Abdurrahman İcî’nin kelimeler ilminde meşhur temel kaynak kitabıdır. Daha önce de adı geçti

¹⁵¹² Yusuf b. Ebubekir es-Sekâkî’nin *Miftahu’l-Ulûm* adlı eseridir.

¹⁵¹³ Muhtemelen Câmî, İbnü’l-Hümâm’ın (ö. 861/1457) Burhâneddin el-Mergînânî’nin *el-Hidâye* adlı eserine yazdığı şerh olan *Fethu’l-kadîr* adlı eseri kast etmektedir.

¹⁵¹⁴ Yusuf Öz, hadis ile ilgili bir eser olduğunu söylese de aslında Mu‘tezile âlimlerin önde geleni olan Mahmud b. Zamaşerî’nin tefsir ile ilgili kitabıdır.

¹⁵¹⁵ Ali b. Ebubekir el-Meğîrânî’nin Hanefî fikhî ile ilgili eseridir.

¹⁵¹⁶ Nihayet adını taşıyan birçok kitap bulunmaktadır. Bunlardan biri Yusuf Öz’ün dediği gibi Fahreddin er-Râzî’nin kelimeler-felsefe ilgili *Nihayetu’l-Ukûl* adlı eseridir. Câmî bunu kast ettiği gibi bir önceki eserin şerhi olan ve Hanefî fikhî âlimlerinden Hüseyin b. Ali es-Segnâkî’nin *en-Nihâye Şerhu’l-Hidâye* adlı eserini de kast etmiş olabilir.

¹⁵¹⁷ Câmî, *Sûfilere Armağan (Tuhfetü’l-Ahrâr)*, İstanbul, 2009, 160-162. Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 60-61.

¹⁵¹⁸ Fenârî’nin *Misbâhu’l-Üns Şerh-u Mefâtihi’l-Ğayb*, adlı eseri kast edilmektedir.

¹⁵¹⁹ Sıraceddin Muhammed b. Ebubekir Urmevî’nin *Metâli*’ adlı eseridir. Ancak kanaatimizce bu eserden çok kendisinin sık sık atıfta bulunduğu Kutbeddîn Râzî’nin sözkonusu esere yazdığı *Şerhu’l-Metâli*’ adlı kitabı kast etmektedir.

¹⁵²⁰ Bu eser, Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nasıruddin el-Beydavi’nin kelimeler ilmine dair *Tavâliu’l-Envâr min Metâlii’l-Enzâr* adlı eseridir.

¹⁵²¹ Büyük ihtimalle Nüreddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr’in kelimeler ilminde telif ettiği *el-Bidâye fi Usûli’d-dîn* adlı eseridir.

¹⁵²² Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 60-61.

O da, “Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın” dedi. Nihayet her ikisi de (Allah’ın emrine) boyun eğip, İbrahim de onu (boğazlamak için) yüz üstü yere yatırınca ona şöyle seslendik: “Ey İbrahim! Gördüğün rüyanın hükümünü yerine getirdin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle mükâfatlandırırız. Şüphesiz bu apaçık bir imtihandır. Biz, (İbrahim’e) büyük bir kurbanlık vererek onu (İsmail’i) kurtardık.”¹⁵²³ Genel olarak Ehl-i Sünnet âlimleri bu ayeti olduğu gibi kabul ederler yani Hz. İbrahim, rüyasında oğlu Hz. İsmail’i rüyasında boğazlarken gördü ve bunun gereğini yapmaya kalkıştı. Çünkü Allah’a verdiği bir sözü vardı. O da bu sözün gereğini yerine getirmeye kalkıştı. Oysa İbn Arabi’ye göre Hz. İbrahim, bu rüyayı yanlış yorumladığı için oğlunu kurban etmeye kalkışmıştı. Oysaki bu rüya yorumlanmalıydı çünkü rüyalar bir olayı farklı sembollerle ifade ederler. Allah, aslında koçu kurban ettirmek istemişti ama ona oğlu suretinde gösterdi ve şimdiye kadar o da hep rüyalarını gerçek olarak kabul edip ona göre hareket ettiğinden şimdi bu rüya karşısında öyle davrandı. Bunun neticesinde de oğlunu boğazlamaya karar verdi.¹⁵²⁴ İbn Arabi’nin bu yorumu üzerine gelen birçok eleştiriyi Câmî şu şekilde yanıtlamaktadır:

Hz. İbrahim bu rüyadan önce misal¹⁵²⁵ âleminden bu âlemlerle örtüşen bazı malumatlar ediniyordu. Örtüştüğü için de herhangi bir yorumlamaya gerek duymuyordu. Hz. İbrahim fena fillah mertebesine ulaşınca misal âleminden üstün bir âleme yükseltildi ama O bunun farkında değildi. Bundan ötürü de rüyasında gördüğü oğlunu boğazlama olayını her zaman ki gibi apaçık gerçekleşen olaylardan sandı ve rüyada gördüğünü gerçekleştirmeye kalkıştı. Oysa rüyada kendisine gösterilen sembolikti, yoruma muhtaçtı. O, bunu yorumlamaksızın ona sadakat gösterdi. Ama Allah onun imdadına yetişti ve hatasını düzeltti. Bu hata onun Peygamberlik makamına bir hanel getirmez.¹⁵²⁶ Nitekim buna benzer bir hadis şöyle varid olmuştur.

İbn Abbas (r.a.) anlatıyor: “Bir adam Resûlullah’a (s.a.v.) gelerek şu rüyayı aktardı: “Bu gece rüyamda buluta benzer bir şey gördüm, ondan yağ ve bal yağıyordu. İnsanlar da ellerini açıp bu yağmurdan almaya çabalıyorlardı. Az alabilen de vardı, çok alabilen de. Derken yerden göğe kadar uzanan bir ip gördüm. Siz o ipe tutunup

¹⁵²³ Saffât, 37/100-107.

¹⁵²⁴ İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, 85-86.

¹⁵²⁵ Karş. Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 223.

¹⁵²⁶ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 182.

çıktınız. Sizden sonra biri daha tutunup çıktı. Sonra bir diğeri yükseldi, sonra bir diğeri daha ipe tutundu, ama ip koptu. Ancak onun için bir ip eklediler, o da yükseldi.”

Hiz. Ebubekir (r.a) hemen araya girerek: Ey Allah'ın Resulü, annem babam sana feda olsun, müsaade edin ben yorumlayayım! dedi. Resûlullah da peki yorumla, dedi. Hiz. Ebubekir şunları söyledi: O bulutumsu gölgelik, İslâm dininin gölgeliğidir. Ondan yağın bal ve yağ Kur'ândır ve onun tatlılığı ile yumuşaklığıdır. İnsanların bundan avuç avuç almaları Kur'an'dan bazılarının çok, bazılarının da az derecede yararlanmalarıdır. Yerden göğre çıkan ip ise, senin getirdiğın gerçektir. Sen buna yapışmışsın, Allah o nedenle seni yüceltecektir. Senden sonra bir adam daha ona tutunacak ve onunla yükselecek, ondan sonra biri daha ona yapışıp o da yükselecek. Ondan sonra biri daha yapışır, fakat ip kopacaktır, ancak onun için ip bir şekilde birleştirilir o da yapışıp yükselir. Ey Allah'ın Resulü, annem babam sana kurban olsun, doğru yorumlayıp yorumlamadığımı söyle! Resûlullah (s.a.v.) şu cevabı verdi: Yorumun bir kısmında yanlış yaptın bir kısmında ise doğru söyledin. Hiz. Ebubekir (r.a.) şöyle dedi: Öyleyse, Allah'a yemin olsun, yanlışlarımı söyleyeceksin! Hayır, dedi, Resûlullah (s.a.v.) yemin etme!¹⁵²⁷

Hiz. İbrahim meselesinde olduğu birçok meselede kelamcıların ve mutasavvıfların karşı karşıya geldiği durumlarda tarafını mutasavvıflardan yana seçen Câmî, kelamcılar için de kurgu veya gerçek hikâyeler anlatır. Kelamcılar ile ilgili temsili hikâyeler daha önce anlatıldığı için burada yapılacak olan tekrarı lüzumsuz görülmektedir.¹⁵²⁸

5.3. Şâirlere Yönelttiği Eleştiriler

¹⁵²⁷ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 182. krş. Buharî, Ta'bir 11, 47; Müslim, Rü'ya, 17

¹⁵²⁸ Kelamcılar hakkındaki temsili hikâyeler için 1.4.1. bölümündeki Epostemolojik düşüncesinin sonuna doğru ve 1.3.4. bölümündeki değerlendirme kısmına bakılabilir.

Câmî şiiri, kadîm bilgelere,¹⁵²⁹ sonraki bilgelere¹⁵³⁰ ve cumhura¹⁵³¹ göre tanımladıktan sonra bunların sentezini yaparak şöyle tanımlamaktadır: Şiir, ister gerçek olayı anlatsın ister hayali bir şeyi anlatsın ister doğru olsun ister yanlış olsun vezinli ve kafiyeli söze denir.¹⁵³² Şiiri bu şekilde tanımlayan Câmî, burada ayetlerle şiiri över, meşrulaştırır ve hemen devamında şâirler tezkiresi şeklinde bir bölümü meşhur şâirlere ayırır.¹⁵³³ Çünkü O'na göre şiir özünde kötü değildir.¹⁵³⁴ Ancak şiiri istismar eden bazı şâirleri sert bir şekilde eleştirmektedir¹⁵³⁵ Şâirlere olan eleştirisi bazen şiirin kendisini bile tenkit etmesine sebep olmuştur. Hem şiiri eleştirme hem de şiirden vazgeçememenin bir çelişki olduğunun kendisi de farkındadır. Nitekim Câmî bu çelişkiyi “Arpa hem yenir hem yerilir”, anlamına gelen *قد يؤكل ويذم* meşhur Arapça bir deyimle itiraf etmektedir. Hem tabiatı hem kaderi kendisini şiir yazmaya mecbur ettiğinden kusura bakılmamasını istemektedir.¹⁵³⁶ Şiirden bu sebeple vazgeçemediğini belirten Câmî, bütün şâirleri eleştirmek yerine bu sanatını ve yeteneğini kötüye kullananlara, hakikati ters yüz edip alçakları değerli gösteren, kınayanları kerim olarak takdim eden, cimrileri cömert, cahilleri bilgin, korkakları kahraman, güzeli çirkin ve çirkinini güzel olarak sunan tamah ve açgözlü şâirleri yermektedir. Bazı şâirlerin bu davranışları, bazen istenenin verilmesi bir yana efendilerini daha da kızdırmaktadır.¹⁵³⁷

Bu amaçla her zaman yaptığı gibi yine temsili bir hikâye ile şiiri kötüye kullananları şöyle tenkit eder: Bir gün Lâgarî adında şâirlik sofrasında şişmanlamış biri vardı. Akıcı ve güzel bir şiirle soylu ve makam sahibi birini bir mecliste övdü. Soylu olan kişi bu övgüleri duyunca onun aslında neye tamah ettiğini anladı ve bu sebeple o meclisten kalkıp görkemli sarayına doğru gitti. Kiloları nedeniyle nefesi kesilir, durur

¹⁵²⁹ Onlara göre, şiir, hayal edilmiş önermelerden oluşmuş bir sözdür. Örneğin şarap erimiş bir yakuttur ve bal arı kusmuğudur. Burada şiir gerçekte uyuşabilir veya uyuşmayabilir aynı şekilde dinleyen kişi ona inanabilir veya inanmayabilir. Bu çok da önemli değildir. Önemli olan dinleyiciyi söylenene çekmek veya ondan uzaklaştırmaktır. Necmeddin el-Kazvînî, *eş-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, Thk. Mehdi Fazlullah, el-Merkezu's-Sekâfiyu'l-Arabî, 1.Baskı, Beyrut, 1998, 232; Bkz. Câmî, *Baharistan*, 95.

¹⁵³⁰ Bunlara göre şiir; zihinde iticilik veya çekiciliği oluşturmasının yanında vezinli olmasını da şart koşmuşlardır. A.y.

¹⁵³¹ Bunlara göre şiir, sadece vezin ve kafiyeden ibarettir. Câmî, *Behâristan*, Tsh. İsmail Hâkimi, İttılâat, Tahran, H.ş.1362, 89.

¹⁵³² Câmî, *Baharistan*, 95.

¹⁵³³ A.y.

¹⁵³⁴ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 64.

¹⁵³⁵ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 65.

¹⁵³⁶ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 66.

¹⁵³⁷ Câmî, *Sûfilere Armağan (Tuhfetü'l-Ahrâr)*, 201-202; Câmî, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 64-65.

ve dinlenir. Lâgarî onu görünce O'na: Efendim! Kilolarınız size acı vermektedir, de-yince efendisi güler ve şöyle der: Benim acılarım herkesin derdini çekmekten kaynaklanıyorsa da şimdiki acım sendendir. Çünkü sen benim kilolarıma el attın ve beni yüz derdin içine soktun.¹⁵³⁸

5.4. Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler

Hekîm/bilge kişiyi, eşyanın hakikatini gücü yettiğince bilen ve davranışla ilgili olan bilgilerle gereğince amel etmeyi, alışkanlık haline getiren kişi¹⁵³⁹ olarak tanımlayan Câmî, eserlerinde bütün felsefe ekollerini eleştirmemektedir. Felsefe ekollerinden özellikle Meşşâî ekolünü İbn Sînâ¹⁵⁴⁰ şahsında çokça eleştirmektedir. Allah'ın zâtı sıfatları meselesinde filozofların, kelamcılarının ve mutasavvıfların görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele aldığı *ed-Durratu'l-Fâhira* adlı eserinde bazı noktalarda mutasavvıfların ve filozofların görüşlerinin örtüştüğünü belirtmektedir. Ancak bu, iddia edildiği¹⁵⁴¹ gibi filozofların yanlış anlaşıldığını söyleyip onları savunmamaktadır. Câmî'nin bu yaklaşımı kelamcılar için de geçerlidir. Yani mutasavvıfların ve kelamcılarının bazı noktalarda örtüştüğünü söylemesi onları savunduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Câmî'nin bu eserini ele almasının temel sebebi bu üç düşünce doktrinlerinin mukayesesini yapmak ve tasavvufun diğer ikisine üstünlüğünü ortaya koymaktır. Amacını gerçekleştirmeye çalışırken tasavvuf söylemlerinin zaman zaman filozofların ve ara ara kelamcılarının görüşleri ile kesişmesi normaldir.

خالي از حکمت بود با او درين معني جدل فيلسوف عقل را آداب بحث عشق نيست

*Rasyonalist filozofun aşkı arama adabı/derdi yoktur. Onunla bu konuda tartışmak hikmetsizdir.*¹⁵⁴²

Câmî'nin, felsefecilere yaklaşımı kendisi gibi mutasavvıf yolunu seçen İmam Gazâlî'nin görüşü gibidir. Çünkü O'nun söyledikleri İmam Gazâlî'in *el-Munkız*

¹⁵³⁸ Câmî, *Sûfilere Armağan (Tuhfetü'l-Ahrâr)*, 203.

¹⁵³⁹ Câmî, *Baharistan*, 29.

¹⁵⁴⁰ Bazıları Câmî'yi İbn Sînâ gibi her ilimde üstat görerek ona benzetmeye çalışmışlardır. Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 79. ancak Câmî hayatta iken veya huzurunda iken bu benzetme yapılsaydı muhtemelen bundan hoşlanmayacaktı. Çünkü daha önce de geçtiği gibi o İbn Sînâ'ya dalalet giden biri olarak bilmektedir.

¹⁵⁴¹ Şamil Öçal, "Mutlak Hakikat ve Diğerleri- Mollâ Câmî'de Tasavvuf Felsefesi", *Tasavvuf*, Ankara, 1999, 98.

¹⁵⁴² Câmî, *Divânı-Câmî*, 461.

mine'd-Dalal adlı eserinde söyledikleri ile uyuşmaktadır. Yalnız Câmî burada filozofları, müneccimleri ve mantıkçıları eleştirirken mantık kuralından çok ince bir şekilde istifade etmektedir. Şöyle ki:

Mantık kuralından biri şudur: Tümel olumlu önermenin düz döndürmesi, tikel olumludur. Örneğin; her A'nın B olduğu kesinleştiğinde bazı B'lerin de A olması gerekecektir.¹⁵⁴³

Câmî bu mantık kuralını üç yerde kullanmaktadır:

1) Felsefe (فلسفه) kelimesini oluşturan harflerin (ف ل س ف ه) çoğu (س ف ه)

“sefeh” olduğundan tümü sefahattir. Yukarıdaki kuralı felsefeye uyarladıktan sonra eleştirisine şöyle devam eder: Filozof hikmet hazinesinden para bulamadığına göre bir başkasına nasıl yol gösterici olabilir? Yunanlıların hikmeti nefis ve hevanın mesajlarıdır. İnananların hikmeti ise Peygamberin buyruklarıdır. Yazıları Allah dedi veya Peygamber dedi ile başlamaz. Yazılarının içeriğinin özeti, mahşer gününde zarar etmektir. Allah'a doğru götüren bir rehber Peygamberden başkası değildir. Bunu Hz. Ali'de (k.v.) den ara çünkü Ebu Ali'nin (İbn Sînâ) rehberliği kokmuştur. Elini onun kötülüğün desturu olan *Şifa* 'sından çek. Ayağını da kötülüğün kaynağı olan *Kanun* 'a atma. Ledûnî ilme sahip olan birinin hat ve lafza ne ihtiyacı var? Kur'anı hıfzetmiş biri için gönül sayfası Mushaf'tır.¹⁵⁴⁴

2) Kayıtlara göre Câmî'nin astronomi ilmi çok iyidir. Hatta o kadar iyidir ki bu alanda eser bırakan Kadızade Rûmî'nin eserlerini düzeltmiştir. Ayrıca bu alanda çok iyi olduğu bilinen Ali Kuşçu'nun bir gün Herat'ta astronomi ile ilgili kendisine yönelttiği çok ince ve detay sayılabilecek sorulara bile Câmî tatmin edici cevaplar vermiştir. Bunun karşılığında Ali Kuşçu hayranlığını gizleyememiştir.¹⁵⁴⁵ Astronomi bilgisi iyi olan Câmî, yukarıdaki mantık kuralını Batı'da *Albumasar* olarak bilinen, Bağdat'ta

¹⁵⁴³ Gazali, *el-Munkızu min-ad-Dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, MEB, İstanbul, 1990, 33; Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, Thk. Refik el-Acem, el-Fikru'l-Lübnânî, 1.Baskı, Beyrut, 1994, 88; Gazali, *Mekasidu'l-Felâsife*, Thk. Süleyman Dünya, Şemsi Tebrizi, 1.Baskı, Tahran, Hk. 1382, 65; A.Kadir Çüçen, *Mantık*, Asa, 4.Baskı, Bursa, 2006,73; Câmî, *Sırlar Denizi, Lüccetü'l-Esrâr*, Çev. M.Ali, Özkan Semerkand, 1.Baskı, İstanbul, 2016, 257; Doğan Özlem, *Mantık/Sembolik Mantık Mantık Felsefesi*, İnkılap, 6.Baskı, İstanbul, 1999, 171;

¹⁵⁴⁴ Ahmed Raşid, *Tercüme-i Manzume-i Lüccetu'l-Esrar*, Dersaadet (Â. Âsâdüryân) Şirket-i Mertebiye Matbaası, İstanbul, 1315 hk. 23-25; Gazali, *el-Munkızu min-ad-Dalâl*, 39; Câmî, *Sırlar Denizi, Lüccetü'l-Esrâr*, 252.

¹⁵⁴⁵ Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, 66-67; Asaf Halat Çelebi, *Mollâ Câmî*, 18-19.

yetişen med-cezir olayının kâşifi ve büyük astronomi bilgini Ebu Ma'şer Belhi'nin ismi için de kullanmaktadır. Şöyle ki ona göre *معشر* kelimesi üç harften oluşmaktadır. Bunlar; م.ع.ش.ر.ر. harfleridir. İlk iki harf مع Arapçada birliktelik ve beraberlik anlamlarına gelmektedir. شر ise kötülük anlamlarına gelmektedir. İkisini birleştirdiğimizde yukarıdaki kural gereği *kötülükle beraber olan*, anlamı çıkmaktadır.¹⁵⁴⁶

3) Câmî, mantık ile felsefe arasındaki münasebetine yine yukarıdaki mantık kuralını uyguladığı görülmektedir. Başka bir ifade ile mantık felsefenin bir bölümü olduğunda felsefenin hükmü olan safahat onun içinde geçerli¹⁵⁴⁷ olduğunu ifade etmektedir.

Câmî bu filozoflar hakkındaki olumsuz düşüncesini sık sık yaptığı gibi yine temsili bir hikâye ile daha da somutlaştırır. Hikâyenin özeti şudur:

Âlimin biri bilgisizlik kuyusundan çıkıp giderken yolda başka bir kuyuya düşer. Yolda uzun bir süre kimse geçmez o da Hz. Yusuf'un kuyuda beklediği gibi kuyuda bekler. Kuyunun dibinde sessiz sedasız beklerken kuyunun başında birinin gölgesini görür. Ona seslenerek şöyle der: Ey yolcu yardım ve insaf yolundan dönme, yiğitlik ayağını kuyunun başına koyuver de şu düşmüşse bir el uzât. Yolcu kuyunun başına gelir ve ona elini uzâtmasını söyler. Âlim ona: "Sen kimsin? Adın şanın nedir?" diye sorunca yolcu: "Ben tuzağın öğrencisiyim, din yolunda önünde diz çökenim" şeklinde yanıt verir.

Buna çok şaşırın âlim kendi kendine şöyle der: Tövbe tövbe! Bu derin kuyudan kurtulmak için sana el mi uzâtacağım? Ben kendimi ilme adanmış, çıkar ve menfaat düşüncesinden sıyrılabilmiş bir bilginim. Gayretim özellikle ilahi feyiz için daha fazla bilgili olmaktır. Başka bir günah ile bu temiz niyeti nasıl kirletirim? Kirletmeyeceğim ve art niyeti olmayan biri gelip beni burada kurtarana dek kuyunun dibinde bekleyeceğim. Çünkü ilmi seviyem yüksektir, başka şeyler bana yakışmaz.¹⁵⁴⁸

¹⁵⁴⁶ Câmî, *Sırlar Denizi, Lüccetü'l-Esrâr*, 267.

¹⁵⁴⁷ Câmî, *Sırlar Denizi, Lüccetü'l-Esrâr*, 257; Gazali, *el-Munkızu min-ad-Dalâl*, 33.

¹⁵⁴⁸ Câmî, *Sûfilere Armağan (Tühfetü'l-Ahrâr)*, İstanbul, 2009, 160-162.

Hikâyeden de anlaşılacağı üzere Câmî için önemli olan bilginin kendisi değildir. Bilginin bilgi sahibi olan kişiye faydası olmuşsa bu bilgi değerlidir. Başka bir deyişle bilgi, bilgi sahibinin davranışlarında olumlu anlamda bir değişiklik yepmişsa bu bilgi türü değerlidir ve bu bilgi alınabilir. Aksi takdirde sahibine faydası olmayan bilginin bir başkasına faydası olacağı düşünülemez.¹⁵⁴⁹

Tekrar belirtmelidir ki Câmî, felsefe, astronomi veya mantığı eleştirirken Gazâlî gibi düşünmektedir. Nitekim Gazâlî de bunlara karşı çıkarken onun kast ettiği şey, zihinsel olgunluğa erişmeyenlerin bunlardan engellenmesi gerektiğidir. Tıpkı bir çocuğun yılanla oynanmasının yasaklanması, köylülerin kalpazanlardan uzak durmak zorunda kalmaları ve yüzme bilmeyenlerin deniz kıyısından men edilmeleri gerektiği gibi.¹⁵⁵⁰ Buradan çıkartılması gereken sonuç, işi ehline bırakmak olmalıdır. Başka bir ifade ile herkesin bunlara zihin yorması değil sadece mütehassıs olanlara işin bırakılması gerektiğidir.

5.5. Sûflere Yönelttiği Eleştiriler

Câmî, bu eleştirel yaklaşımını kendisinin son derece bağlı olduğu tasavvufa intisap edenlere de yöneltmektedir. Hatta en sert ve en uzun eleştirilerini kişisel itibarlarını artırmak ve mal-mülk elde etmek amacıyla tasavvuf yoluna giren ancak yolun sadece zahiri tuzakları ile uğraşıp gerçek tasavvuftan habersiz olan zamanın sözde sûfi kılıklı/görünümlü (sûfi nümayan) olanlara yöneltmektedir. Maalesef her dönemde rastlanabilecek bu şarlatanlara yönelttiği bu suçlamalar, Câmî'nin bizzat onları uzun süreli olarak müşahede ettiğini göstermektedir.¹⁵⁵¹

¹⁵⁴⁹ Bu kıssa, Mevlanâ Celalleddin Rûmî'nin *Mesnevi'sinde* filozofları eleştirmek için anlattığı şu hikâyeyi anımsatmaktadır: Bir gün bir bedevi, devesine iki çuval yük yüklemiş ve kendisi de bu iki yükün ortasına oturmuş gidiyordu. Yolda iyi konuşan dilinden inciler dökülen bir filozofa rastlar. Filozof, bedeviye yükünün ne olduğunu sorar. Bedevi, bir tarafta kum bir tarafta da buğday olduğu cevabını verince filozof, kumu boşaltması buğdayı da ikiye bölüp yüklemesi halinde hem yükün hafifleyeceğini hem de devenin daha rahat yürüyeceğini söyler. Bedevi, filozofun dediğini yapar. Buna sevinen bedevi, filozofun haline bakar onu çok perişan bir halde görür. Dayanamaz ona sorar. Sen bu kadar hikmet sahibi birisin neden üstün başın açıktır. Yalın ayak geziyorsun elbiselerin yırtıktır. Bunlar gerçek midir, yoksa sarayların, dükkânların, malların ve mülklerin var mıdır? Padişah mısın yoksa vezir misin? Çok akıllı olduğuna göre iyi bir makama sahip olmalısın. Filozof da ne vezir ne padişah olduğunu fakir bir hâkim olduğunu yani görüldüğü gibi yoksul biri olduğunu söyleyince bedevi sinirlenir. Hemen iner yükünü eski haline getirir. Filozofa yükünün bu şekilde olmasının onun gösterdiği halden daha iyi olduğunu söyler. Filozofun düştüğü durumun kendisine bulaşmaması için de ondan hemen uzaklaşmasını ister. Bkz. Rûmî, *Mesnevi-i Manevî*, 350-351.

¹⁵⁵⁰ Gazali, *el-Munkızu min-ad-Dalâl*, 38.

¹⁵⁵¹ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 141

Eleştirilerini hem Kadiri tarikatında olduğu gibi zikirlerini cehrî bir şekilde yapıp ama bu bağrışmaları arkasında mal, mülk, şöhrat ve saygınlık gibi maddi menfaatler güdenlere tevcih ettiği gibi kendisinin mensup olduğu zikirlerini içsel olarak gerçekleştirilmeyi prensip edinen Nakşî tarikatındaki bazı sahtekâr sûfilere de bu itirazlarını yapmaktadır. Câmî'nin, eleştirdiği guruba temsili bir hikâyeye ile eleştirilerini daha somut ve kalıcı hale getirdiği söylenmişti. Câmî, bu geleneğini sûfiler için de sürdürmektedir. Onlar için de şöyle bir temsil ve tasvirde bulunmaktadır:

Şeyhimiz, sabah akşam zikir halkalarını kurar, kendisini hak ehli sanır ama başı kibirle kalbi ucub ile doludur. Onun halka yüzü dönük hakka da sırtı dönüktür. Saf tutarlar ve şehri zikir sesi ile inletirler. Neymiş? Şeyh efendi zikir yapıyormuş da halkı gafletten uyandırıyormuş. Ama biri gelir de şeyhin kulağına falan hoca veya emir sizin müridiniz ve müntesibiniz olmak istiyor dediğinde şeyh ve yanındakiler kendilerinden geçerler. Zikir seslerini daha da yükseltirler, bazıları da sahte bir şekilde cezbeye girer ve kendilerini dövmeye başlarlar. Ancak tüm bunlar tartışmasız birer yalandırlar. Zikir bittikten sonra halka yönelip güya keşif ve ilhamlarından bahsederler. Tecrit ve tevhidin sırlarını anlatmaya çalışırlar ancak söyledikleri tahkik değil hep taklittir. Tıpkı içi sağlam olan badem ve içi çürümüş badem gibi şekil olarak birbirilerine benzerler ama aralarında çok fark vardır. Bununla da yetinmezler. Sahte zikirlerinin sonunda sema adı altında raks ederler ve def çalıp oynarlar.¹⁵⁵²

5.6. Fakihlere Yöneltilmiş Eleştiriler

Câmî, hicivlerini tarafsız bir şekilde havâs ve avâm farkını gözetmeksizin ama özellikle de havâssa yoğunlaşarak yapmaktadır. Ulemayı ucuz hırsları ve birbirileriyle çekişmelerinden ötürü kınamaktadır.¹⁵⁵³ Câmî'nin eleştirilerinden nasibini alan âlimler arasında ilmîni kötü yönde kullanan fıkıh âlimleri gelmektedir. Eleştirdiği fakih tiplerini de şöyle betimlemektedir: Bunlar aşırı vesveselidirler, abdestlerini üçten fazla almak suretiyle suyu israf ederler. Niyetlerini getirir sonra bozarlar ve bunu sık sık yaparlar ama aslında burada niyetleri insanların dikkatini çekmektir.¹⁵⁵⁴ Mal-mülk için

¹⁵⁵² Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 23-24. Başka yerlerde de bu türden temsili hikâyelerle *zahirnumâ* diye tabir ettiği gösteriş için tasavvufa intisap edenleri eleştirmektedir. Bkz. Câmî, *Serrîşte-i Tariki Hâcegân*, 17-18.

¹⁵⁵³ Algar, *Abdurrahman Câmî*, 138;

¹⁵⁵⁴ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evreng*, 57-59.

bir hankâh açarlar, etrafında birkaç aptal toplanır, onun her dediğine inanırlar, onun adına yüzlerce kerâmet uydururlar, kendince zamanın bilginidirler ama içleri habis ve sefihtirler. Bazı meseleleri ezberler, ömürlerini caizdir, caiz değildir tartışmasının yanı sıra ay hali, lohusalık ve alış verişin nasıl yapılması gerektiği ile tüketirler.¹⁵⁵⁵ Ama bunlar içerisinde en kötü olanlar ise ilimlerini zalim yöneticilerin zulümlerine kılıf bulma hizmetine sunanlardır. Özellikle halka karşı haksız vergileri meşrulaştırmak için onlara fetva verirler.¹⁵⁵⁶ Câmî, bu türden bir fakihî bir hikâyede bir sûfî ile karşı karşıya getirir. Anlattığına göre bir gün Hâce Yusuf-i Hemedânî (ö.1141) (k.s) bir ara Bağdat Nizamiye’inde insanlara nasihatte bulunuyordu. İbnu’s-Sekâ diye tanınan bir fakih kalktı ve uygun olmayan bir soru sordu. Bu soruya sûfî kızadı ve şöyle dedi: Otur, çünkü senin bu sorundan küfür kokusunu alıyorum. Her halde senin ölümün İslam dini üzerine olmayacaktır. Daha sonra bu fakih gerçekten de İslam’dan çıkıp Hristiyan olmuştur ve Hristiyan olarak ölmüştür.¹⁵⁵⁷

Câmî, yukarıda bahsi geçen kesimleri eleştirirken temel noktası bu kesim insanların kendi meşrep ve mesleklerine uygun davranmamalarıdır. Başka bir ifade ile onların ifrat veya tefrite düşmeleridir. Örneğin Rafizîleri eleştirmesinin temel sebebi Rafizîlerin Hz. Ali’yi sahiplenip onu sevmeleri değildir. Aksine bu hususta aşırıya kaçıp diğer güzide sahabilere dil uzatmalarıdır. Veya onun tabiri ile kendi içlerindeki iktidar hırsı, mal düşkünü, korkaklık ve takiyyecilik gibi hasletlerini ona yüklemeleridir. Aynı şekilde kalamcıları eleştirirken hareket noktaları olan akidevi konu edinmeleri sebebiyle değildir. Çünkü kendisi de akide konularını ele almakta ve aktarmaktadır. Onun eleştirdiği husus, kalamcıların aşırıya kaçıp bitmez tükenmez tartışmalara sapsmalarıdır.

Şâirleri eleştirirken şâirlerin başlangıç noktası olan şiirin kötü oluşundan değildir. Diğerlerinde olduğu gibi şiirde aşırıya kaçıp onu başka amaçlar için kötüye kullanmalarıdır. Bu durum filozoflar için de geçerlidir. Onları da hikmet için eleştirmektedir. Çünkü eserlerinde birçok hikmete yer verdiği gözlemlenmektedir. Onları eleştirmesinin temel sebebi aklı fazla abartıp Allah’ın işlerini akılla açıklamaya çalış-

¹⁵⁵⁵ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 67.

¹⁵⁵⁶ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 102-103.

¹⁵⁵⁷ Câmî, *Baharistan*, 27.

malarıdır. Başka bir ifade ile metafizik olayları fizik kuralları ile izah etmeye kalkışmalarıdır. Sûfileri eleştirirken de mutasavvıfların temel noktası olan zühd, ihlas, zikir, seyr ve sülûk değildir. Onun eleştirdiği, bu şekilde görünüp mal mülk için çırpınan asalak kesimdir. Son olarak fakihleri de adalet için öğrenilen şeriatta bilgin olmaları cihetiyle değildir. Tepkide bulunduğu nokta fakihlerin adaletten sapmaları adalet terazisini zulüm için istismar etmeleridir.

Polemiklerden çok rahat bir şekilde anlaşıldığı gibi Câmî, Ehl-i beyti sevdiğini iddia eden Rafizileri içlerindeki kötü hasletleri ona sahip çıkmak iddiasıyla yüklemelerini eleştirmektedir. Kelamcılarını sadece teoriğe ağırlık vermeleri sebebiyle ihmal ettikleri ameli yönü yani seyr ve sülûku önermesiyle onları eleştirmektedir. Teoriği pratikle tamamlamak gerektiğini savunan Câmî, aslında zikredilen önerisi ile günümüzde de açık bir şekilde görülen bu boşluğu doldurmaya çalışmaktadır. Buna bağlı olarak da kelamcılarının metotlarını yanlış, eksik veya yetersiz bulmaktadır. Şiire bağımlılığı kendisi de kabul etmektedir. Filozofların ince detaylarına kadar uğraştıkları meseleleri bildiği anlaşılmaktadır ve akli bu noktada yetersiz bulmaktadır. Bu nedenle de keşfi önermektedir. Tasavvufun temel öğretilerini ömrünün sonuna kadar hayatında pratik bir şekilde yaşamıştır ve bunun teorisini de eserlerinde işlemiştir. Tüm bunların yanında ise hakem olarak bildiği fıkıh/şeriattın farz, vacip, sünnet, mendup ve müstehaplarına kadar riayet etmiştir. Kısacası onun eleştirisi “kişi bilmediğinin düşmanıdır” ilkesinden kaynaklanmamaktadır.

6. SONUÇ

Allah'ın dininden taviz vermeden ancak aynı zamanda onu daraltmadan ve kısır döngülerle insanların zihinleri bulandırmadan ve bir şekilde zihinleri bulanmış Müslümanların problemlerine çözüm bulmak esastır. Nitekim ilk akidevî sorunlar ortaya çıktığı zamanlarda kelim ilmi, kendisinden beklenen bu işlevi çok iyi bir şekilde yerine getirmiştir. Çünkü kelam ilmi, o zamanda olmayan sorunlar üzerinden değil doğrudan ve var olan sorunlardan hareketle çözüm bulmaya çalışmıştır.

Kelam ilminin konuları usûl-i selase (üç temel) ilahiyat, nübüvvet ve ahiret gibi üç temel bölümden oluşsa da ilk tartışmalar aslu'l-usûl (temellerin temeli) olan ilahiyatta yaşanmıştır. Cevaplar da karşıdaki iddia sahibi insanların kabul ettiği veya benimsediği istidlâle göre verilmeye çalışılmıştır. Nitekim yaşanan ilk tartışmalarda cedeli yöntemi ile cevap veren kelamcılar, filozoflarla karşılaşmış tartışınca onların benimsediği nazar ve burhan yöntemlerini kullanmışlardır. Daha sonra nazar ve cedeli yetersiz gören sûfî kelamcılar nazar ve cedele ek olarak veya çoğu zaman alternatif olarak riyâzât ile elde edilen içsel ve öznel deneyim olan keşfi önermişlerdir. Böylece nazar ve burhan ile varılan ilme'l-yakîn seviyesinden ayne'l-yakîn aşamasına geçileceğini düşünmüşlerdir.

XIX ve XX yüzyıllarda ise pozitivism gibi akımların etkili olduğu zamanlarda, kelamcılar onların yegâne ölçüt kabul ettikleri bilimsel delillerle karşı koymaya çalışmışlardır. Nitekim Muhammed Abduh'un *Risâletu't-Tevhîd*'i, İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelam*'ı, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Yeni Akaid*'i, Şiblî Nu'man'ın *el-Kelam*'ı ve Said Nursî'nin *Risâle-i Nûr Külliyyâtı* daha çok bilimsel mülâhazalarla yazılmış eserlerdir.

Kelamın bu dinamik özelliği aslında Kur'an'ın metoduna da uygundur. Nitekim Kur'an'da herkesin ve her kesimin seviyesine göre istidlâl çeşitleri bulunmaktadır. Hz. İbrahim'in Allah'ı arayıp bulması bir nevi istikrâsı, Hz. Musa'nın firavun karşısında icra ettiği cedeli ve Kur'an'ın birçok yerinde geçen afâkî/enfûsî deliller buna iyi birer örnektir.

Câmî'nin bazı kitaplarının medreselerde günümüze kadar hala ders kitabı olarak okunuyor olması, iktidar, yöneticiler ve idareciler olan iyi ilişkiler sayesinde eserlerinin onların nezdinde kabul görmesi ve tasavvufî özelliği ile halk ile olan bağlantısı

sayesinde hak ettiği üne kavuşmuştur. Ünlü olan bu şahsiyetin kelam ile ilgili tarafımızca çalışılan görüşü ve anlayışı hakkında şu sonuçlara varılmıştır.

1) Medresede klasik eğitimini tamamladıktan sonra Câmî, İşrak ve Meşşâî filozofların eserlerini okumuştur. Bu okumalarla bilgi hazinesini geliştirmenin yanında daha sonra benimseyeceği tasavvuf ile daha önce öğrendiği öğretiler arasında mukayese yapma imkânına sahip olmuştur. Bu anlamda özgünlükten çok var olanları bir araya getirme ve ansiklopedik özellikte eserler meydana getirmiştir. Dolayısıyla onun özgünlüğü içerikten çok kendisine kadar tevarüs eden birikimi iyi değerlendirip aktardığı yeni üslupta aramak gerekmektedir.

2) Kelam konuların en önemli bölümünü oluşturan ilahiyat kısmında İslam düşüncesinde üç ana düşünce akımı olan kelam, felsefe ve tasavvuf arasında ilk kez Câmî tarafından bir mukayaseye gidilmiştir. Câmî, bu karşılaştırmada tercihini tasavvuftan yana koymuştur.

3) İlahiyat meselesinde yaptığı karşılaştırmada reddettiği filozofların ve kelimcilerin nazar ve cedel yöntemini paradoksal bir şekilde kendisi de kullanmaktan geri durmamıştır.

4) Seyr ve sülukta deneyimlediği ve gördüğü şeyleri birebir dışa aktarmanın imkânsızlığının farkında olan Câmî, kendine örnek aldığı ve samimi bir şekilde takip ettiği İbn Arabî'nin sembolik dilini kullanmayı tercih etmektedir. Eserlerinde meşrebini doğrudan aktarmaya çalışırken sözcük ve cümlelerin yetersiz olduğu durumlarda temsili hikâyelere başvurmaktadır.

5) Câmî'nin ilahiyat bölümünde yaptığı fikirsel tartışma semiyyâta başka bir ifade ile nübüvvet ve ahiret kısmında yapmamıştır. Bu sebeple de son iki bölümde pek fazla nazari tartışmalara yer verilmemiştir. Sadece Câmî'nin o konu hakkındaki bilgisi verilmekle yetinilmiştir.

6) Birçok filozofta görülen sistem ve sistem içindeki iç tutarlık Câmî'de de görülmektedir. Nitekim benimsediği vahdet-i vücûd anlayışı onun ontolojisi, epistemolojisi, etiği, estetiği ve dil bilimdeki anlayışına sirayet ettiği saptanmıştır.

7) Birçok sûfînin içine düştüğü paradokslar dahi aslında bahsi geçen vahdet-i vücûd anlayışının tümünde normal karşılanmaktadır. Çünkü yaşanan bu paradokslar

bile esasında Allah'ın karşıt sıfatlarının birer tecellisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda belki söz konusu paradokslar gece ve gündüzün birbirini tamamlayan karşıtları gibi düşünülebilir.

8) Câmî, sûfî-kelamcı bir özelliğe sahiptir. Ortaya koyduğu eserler de felsefî-kelâmî değil tasavvufî-kelâmî özellikler taşımaktadır.

Çalışmamızda zikredeceğimiz önerileri maddelemek gerekirse şunları sıralamak mümkündür:

1) Şimdiye kadar Câmî'nin çalışılmayan hadis, fıkıh ve muamma sanatındaki maharetine çalışılıp onun bu alanlardaki düşüncesi gün yüzüne çıkartılması eksik bilinen yönlerin bilinmesine katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

2) Güncelliğini yitirmiş zat-sıfat meselesi, Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması, halifelik kimin hakkıydı? Veya halifelerdeki üstünlük meselesi, haşrin kendisi değil de haşirde meydana gelen sırat, arasat ve rü'yetullah gibi tartışılmasında hiçbir fayda kalmayan konuların artık terk edilmesi yerinde olacaktır. Namaz, oruç, hac ve zekat gibi muhkem ayetlerle sabit olmuş ibadetlerin işlev ve gerekliliğine dair yöneltilen sorulara cevap bulmak daha sahici ve gerçekçi olacağı düşünülmektedir.

3) Bilimsel ve teknolojik gelişmelerle beraber fikhın muamelât konularından karşılaşılan sanal alışveriş, sanal nikâh, çok eşlilik, miras gibi meselelerin yanında Müslümanların birbirilerine yaptıkları zulme dinden referans getirmeleri, aynı şekilde Müslümanların karşılaştıkları adaletsizlik, eşitsizlik, eğitimsizlik, yoksulluk, kâfirlere gösterdikleri hoşgörüyü birbirilerinden esirgemeleri, hoşgörüsüzlük ve tahammülsüzlük sonucu yaşanan çatışmalar gibi gerçek sorunları konu edinmeleri daha faydalı olacağı mülahaza edilmektedir.

4) İslam ceza hukukunda var olan şahitlik, adam öldürmede kısas, hırsızlıkta el kesme, zina suçundan uygulanan recm gibi meselelerde bunların neden gerekli olduğuna dair bilimsel ve istatistiki verilerden faydalanarak karşıt iddiayı çürütmek lazımdır. Haklı, gerekli ve aklî olan bu tür konularda iyi çalışmalar yapmak gerekmektedir.

5) Konularda yapılacak revizyon gibi metotta da revizyana gidilmesi gerekmektedir. Muhatabın bilgi ve kültür seviyesine göre istidlâl edilmesi gerekmektedir. Başka bir ifade Kur'an'ın metoduna dönüp ondan ilham alınması daha doğru olacaktır.

Nitekim Kur'an'da birçok istidlâl çeşidinin kullanıldığı görülmektedir. Çoklu metot yöntemi olarak tasvir edebileceğimiz bu üsul daha gerçekçi daha zengin ve daha işlevsel olarak gözükmektedir.

6) Câmî zamanında çok iyi işlev gördüğü gerçek, hayali veya kurgusal kıssa ve hikayelerin senaristler tarafından skeç haline getirilip tiyatro veya sinemaya aktarılması metotun zenginliğinde bir katkı sunacağı ortadadır.

7) Günümüzün en önemli problemlerinden biri olan eğitimin nasıl olacağına dair oğlu Yusuf'a söylediği öğütler dikkate değerdir. Çünkü verdiği öğütlerde dini-akli bütün ilimlerden birer metni iyi okuyup belleklemesini istemektedir. Bu öğütü günümüze uyarlayacak olursak dini ve akli bilimlerden özet bir metnin hem ezberletilip hem de analitik ve sentetik yöntemle öğrencilere iyi kavratılması, şimdiye kadar hep tartışıla gelen eğitim sorunlarından biri olan geleneksel ve modern yöntemin çatışması değil onların sentezi yapılmış olacaktır.

8) Bilindiği gibi eğitimde tek tip zekâ kuramı artık pek fazal itibar görmemektedir. Buna karşılık çoklu zekâ kuramı daha çok benimsenmektedir. Eğitimdeki çoklu zekâ kuramının doğal ve zorunlu bir sonucu olan çoklu metot kuramının kelam ilmi tarafından doğası gereği benimsenmesi ve kullanılması kaçınılmaz gözükmektedir. Kelam ilminin klasik metodu olan cedel metodunun yanında bilimsel metot olan deney ve gözlemin yanında istatistiki veriler, burhan ve keşif, gibi birden fazla yöntemi kullanmak daha doğru olacağı düşünülmektedir. Nitekim böylece metotta sınırlandırmaya gidilmeyecek aksine muhatabın durumuna göre daha zengin bir metodoloji takip edilmiş olacaktır.

7. ÖZET

15. yy. yaşayan Nur ad-Din Abdurrahman Câmî, edebiyattan müziğe, gramerden tasavvufa kadar edindiği birçok İslam bilimleri ve pozitif ilimleri sayesinde Doğu'dan Batı'ya; Güney'den Kuzey'e kadar her kesimden ve her milletten düşünür ve edebiyatçıları etkilemiştir. Eserleri Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur. Yerli ve yabancı akademisyenlerin dikkatini çeken Câmî üzerine, birçok bilimsel çalışma yapılmıştır ve halen bazı çalışmalar yürütülmeye devam edilmektedir. Bilimsel çalışma yürütenlerden kimisi edebiyatı üzerine; kimisi, tasavvuf anlayışı üzerine; kimisi de grameri üzerine yürütmektedir. Çok geniş yelpazede bilgi birikimine sahip olan Câmî'yi bütün yönleriyle çalışmak imkânsız olduğundan onun sadece kelami görüşlerine çalışmak tarafımızca uygun görülmüştür.

Çalışmamızda ilk önce Câmî'nin hayatı ve eserlerinden bahsedildi. Hayatından bahsedilirken aldığı eğitim, hocaları ve öğrencilerine değinildi. Eserlerinden bahsedilirken özellikle önceki çalışmalarda Câmî'nin eserleri ile ilgili yer bulmayan bilgiler, daha fazla önemsendi. Mollâ Câmî'nin düşünce dünyası ele alındığı kısımda onun ilmi kişiliği, ontolojik, epistemolojik, estetik ve etik anlayışı incelendi. Buradan hareketle onun İslam düşüncesine, Batı düşüncesine ve Kelam ilmine olan katkısı işlendi.

Giriş mâhiyetinde olan yukarıdaki bilgiler verildikten sonra Câmî'nin kelam ilminde ilk konu olan ilahiyat ile ilgili görüşleri irdelendi. İlahiyat konusunun akabinde nübüvvet meselesine geçildi. Bu konuda Câmî'nin peygamberlikle ilgili ifade ettiği düşüncelerden bahsedildi ve nübüvvet-velayet ilişkisine daha doğru bir ifade bu mevzudaki tartışmalara değinildi.

Kelamın son konusunu oluşturan semiyat mevzusunda Câmî'nin ahiret konularına dair ileri sürdüğü fikirleri ele alındı. Semiyatla bağlantılı kaza ve kader işlendi. Kaderin sırrı, cebir ve ihtiyar, insanların eylemlerinde özgür olup olmama meselesi ve şer problemi de Câmî'nin perspektifinden değerlendirildi.

Son olarak sosyal muhalif olan Câmî'nin kelamcılar, şâirler, filozoflar, sûfîler, fakihler ve Rafiziler ile ilgili düşüncelerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mollâ Câmî, Nureddin Abdurrahman, Kelam.

ABSTRACT

Nuraddin Abdurrahman Jami, who lived in the 15th century, affected thinkers and writers from all walks of life and every nation thanks to many Islamic sciences and positive sciences, from literature to music, from grammar to mysticism which he had. His works have been taught in Ottoman schools for many years as a course book. Many scientific studies have been carried out on Jami, who attracted the attention of domestic and foreign academicians, and some studies are still being carried out. Some of those carrying out scientific studies have studied on his literature, some on his understanding of mysticism and some on his grammar. Because it is impossible to work with all aspects of Jami, who has a wealth of knowledge in a wide range, it is deemed appropriate to work on only his theology beliefs.

In our study, at first, the life and works of Jami were mentioned. When it is talked about his life, it was mentioned his education, his teachers and his students. When talking about his works, especially the information that did not take place in previous works about the works of Jami was considered more important. In the part that studied Mollah Jami's thought world, it was discussed his scientific personality, ontological, epistemological, aesthetic and ethical conception. From this point of view, his contribution to Islamic thought, to Western thought and to the knowledge of the theology were studied. After the above information, Jami's views on divinity that is the first subject in theology was examined. It is passed on to the subject of being a prophet right after divinity. In this regard, Jami's thoughts about prophethood were mentioned. And it was referred to being a prophet-authority relation, with a more accurate expression, to the debate on this issue. In the hereafter situations (samiyyat) issue, which constitutes the final theme of theology, was discussed Jami's ideas that he asserted about the issues of hereafter. Qada and fate that associated with the hereafter situations were studied. The secret of the fate, coercion and choice, the question of whether people are free in their actions or not and issue of enormity were assessed from the perspective of Jami.

Lastly, it is given place to Jami's opinions, who was a social opponent, about the philosophers, poets, philosophers, sufis, jurists, and rafidis.

Keywords: Mollah Jami, Nur ad-Din Abdurrahman, Theology.

8. KAYNAKÇA

ABDÜLHAMİD, İrfan, “Eş‘arî, Ebü’l-Hasan”, *DİA*, XI, 444.

ADAM, Baki, “Tevrât (التوراة)”, *DİA*, XLI, 40.

AHMED b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şu‘ayb el-Arnaût ve bşk. Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1995-2001, XXXIX, 213.

AKMAN, Mustafa, “‘Mümin Firavun’ Görüşü ve Eleştirisi,” *Bilginin Kaynağı Kitap ve Hikmet*, Süleymaniye Vakfı, Nisan-Haziran, İstanbul, 2015, Sayı:9, 106-111.

ALGAR, Hamid, *Abdurrahman Câmî*, Çev. Abdullah Taha Orhan-Zeynep Hafsa Orhan, Littera, İstanbul, 2016.

ALGAR, “Muhammed Pârsâ (محمد پارسا)”, *DİA*, 2005, XXX, 563-565.

ALLAHVERDİYEYEV, İbrahim, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. S.B.E., İstanbul, 2009.

ALÛSÎ, Mahmud, *Rûhu’l-Meânî*, İhyâ-u Turâsi’l-Arabî, Beyrut, Tsz.

ÂMİDÎ, *Ebkâru’l Efkâr fî Usûli’-d-Dîn*, Daru’l-Kutub ve’l-Vesâiki’d-Diniyye, Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, 1.Baskı, Kahire, 2002.

....., *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 1980.

....., *el-Mubîn fî Şerhi Elfâzi’l-Hukemâi ve’l-Mutekellimîn*, Daru’l-Menâhil, Thk. Abdullemir el-A’sâm, Beyrut, 1987.

....., *Ğayetu’l-Merâm fî İlmi’l-Kelam*, el-Meclisu’l-‘A’lâlî Şuûni’l-İslamiyye, Thk. Hasan Mahmud Abdullatif eş-Şafî, 3. Baskı, Kahire, 1971.

....., İmam Ebu’l-hasan Seyfu’d-din Ali b. Muhammed b. Salim, *Ebkâru’l-Efkâr fî Usûli’-d-Dîn*, Thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2003.

AMİNÎ (BAYBURDÎ) İkrâm, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinden Bulunan Câmî’nin Eserlerindeki Minyatürlerin Üslup Gelişmesi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, İstanbul, 1979.

ARİSTOTELES, *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç, Ankara, 1998.

- ARSLAN, İclal, *Abdurrahman el-Câmî ve el-Fevâidü'z-Ziyâiyye Adlı Eseri*, (Dokuz Eylül Üniversitesi S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 2008.
- ARSLAN, Nasreddin el-Mardinî el-Kercûşî el-İlûzi, *Şerh-u Elfazi Divânî Mevlânâ Abdurrahman el-Câmî*, Van, h.k.1425.
- ASKALÂNÎ, İbn Hacer, *Netâicu'l-Efkâr fî Tahrîc-i Ahâdîsi'l Ezkâr*, Thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi, İbn Kesir, 2. Baskı, Şam-Beyrut, 2008, II, 396.
- ATALAY, Mehmet, *Câmî'nin Lüccetü'l-esrar Adlı Kasidesi ve Erzurum Kadı Vekili Ahmed Raşid'in Manzum Tercümesi*, Atatürk Üniv. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Sayı, 24 Erzurum, 2004.
- ATALI, Mustafa b. Hamza, *Tam Kayıtlı Adalı Cedit Âlel İzhar*, Salah Bilici Kitap Evi, İstanbul, Tsz.
- ATTÂR, Şeyh Ferîdeddin Ebu Hamid Muhammed, b. Ebubekir İbrahim b. İshak Nişaburî, *Divân-i Kasâid ve Ğazâliyât*, (Tsh. Said Nefisi), Tahran, hş. 1319.
- AVVÂCÎ, Gâlib b. Ali, *Firekun Muâsıra*, el-Mektebetü'l-Asriyye ez-Zehabiyye, 4. Baskı, Cidde, 2001, I, 288.
- AYDIN, Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gâyelik (Teleoloji)*, DİB, Ankara, 2012.
- BACON, Francis, *Novum Organum*, Doruk. Çev. Sema Önal Akkaş, Ankara, 1999.
- BAĞDÂDÎ, Abdulkahir, *Usûlu'd-Din*, Matbaatu'd-devle, 1.Baskı, İstanbul,1928.
- BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Arifîn*, Mearif-i Celile Mat. İstanbul, 1951.
- BÂHARZÎ, Kemâleddin Abdülvasî Nizâmî, *Makâmât-ı Câmî*, (Haz. Veysel Başçı), İstanbul, 2016.
- BAKILLÂNÎ, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyip, *Temhidu'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil*, Muesetu'l-Kutubu's-Sekâfiye, Thk. İmad Haydar, 1.Baskı, Beyrut, 1987.
- BERGİL, Mehmet Suat, *Doğada, Bilimde, Sanatta: Altın Oran*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1993.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelam*, Sad. Mehmet Talu, Tereke, İstanbul, 2007.
- BOLAY, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul, 1981.

- BOLAY, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİA*, II, 239.
- BULUT, Mehmet, “İhve-i Selâse” *DİA*, XXII, 6-7.
- CÂMÎ, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, Thk. Ahmed Abdurrahim es- Salih- Ahmed Abduh Avez, Mektebetu's- Sekâfetu'd-Diniyye, 1. Baskı, Kahire, 2002.
-, Nureddin Abdurrahman, *Bahâristân*, Akçağ, Çev. Adnan Karaismailoğlu, 3. Baskı, Ankara, 2004.
-, *Aşk ve Şaraba Dâir Levâmî*, (Çev. Tâhiru'l-Mevlevî (Olgun), Haz. Halil Karabulut), İstanbul, 2016.
-, *Bahâristân*, Tsh. İsmail Hâkimi, Tahran, 1366 hş.
-, *Divânı Kamil-i Câmî*, Haz. Haşim Rıza, Pirûz, Tahran, 1341 hş.
-, *Divânı-Câmî*, Müesses-i İntişarat-i Nigah Tsh.. Muhammed Ruşen, 2. Baskı, Tahran, 1390 hş.
-, *Divân-i Mollâ Câmî*, Vezirhan, İstanbul, 1284 h.
-, *Eşî'atü'l-Lema'ât*, Beşir Diken Mat., Haydarâbâd, Tsz.
-, *Eşîatu'l-Lemaat*, Thk. Hadi Rıstegar Mukkadem Gevheri, Kum, hş.1383.
-, *İtikadnâme*, Çev. Duhânizâde Ali Çelebi, Haz. Mehmet Fatih Çakır, Semerkand, İstanbul, 2014.
-, *İyilerin Tespihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, Çev. Hicabi Kırlangıç, Kurtuba, 1. Baskı, İstanbul, 2011.
-, *Kitab-u ed-Durratu'l-Fâhira*, Kürdistanu'l-İlmiyye, Kahire, Tsz.
-, *Lawaih*, A Treatise On Sufism, Edward Harry William Meyerstein and Mirza Muhammad Kazvini, Oriental Translation Fund New Series Vol. XVI, London, Royal Asiatic Society, 22, Albemale Street, 1906.
-, *Levâih*, Tsh. Yan Rişar, Esâtîr, Tahran, 1383 hş.
-, *Levâihu'l- Hak ve Levâimu'l- ışk*, 1. Baskı, Meclisu'l- A'l-â li's-Sekâfe, Kahire, 2003.

-, *Makamat-i Şeyhu'l İslam Hazret-i Hâce Abdullah Ensârî Herevî*, Tsh. Fikri Selçûkî Herevî, Encümen-i Câmî, Kâbil, hk.1343.
-, *Mecmuay-İ Mollâ Câmî*, Asaduryân, İstanbul, 1309 h.
-, *Mesneviy-i Heft Evreng*, Tsh. Ağa Murtaza- Müderris Geylânî, Kitâpfurûş-i Sa'dî, 2. Baskı, Tahran, 1337 hş.
-, *Mir'at-ül-Akaid (İnançlar Aynası)*, Çev. Tâhir-ül Mevlevî, Haz. Abdullah Işıklar, Orhan Mete-Koll. Şti. Mat. İstanbul, 1964.
-, *Mollâ Câmî (el-Fevâidu'z-Ziyâiyye)*, Salah Bilici, İstanbul, Tsz.
-, *Molla Câmî'de Varlık (Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler)*, Ed. Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, Litera, İstanbul, 2017.
-, *Murakka'-i Ney Nâme-i Câmî*, Tsh. Muzaffer Bahtiyar, Tahran, 1380 hş.
-, *Nâmehâ ve Munşât-i Câmî*, Miras-i Mektup, 1. Baskı, Tahran, 1378.
-, *Nefahâtu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, Tsh. Mehdî Tevhidi Pûr, Kitapfurûş-i Mahmudî, 1337 hk.
-, *Nefahatu'l-üns nin Hadarâti'l Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleri*, (Çev.: Lamiî Çelebi, Sad. Abdulkadir Akçiçek), İstanbul, 2014.
-, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs*, eş-Şuûnu'l-Fenniye li Mektebet-i Şeyhi'l-Ezher, Kahire, 1989.
-, *Nekdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*, Tsh. William C. Chittick, Müessese-i Mutalat û Tahkikât-i Ferhengi, Tahran, 1370 hş.
-, *Nekdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nekşi'l-Fusûs*, Tsh. Asim İbrahim el-Keyyâlî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz.
-, *Ney'in Feryadı (Nay- Nâme)*, Çev. Hoca Neş'et Efendi, Haz. Üzeyir Aslan, Sufî Kitap, 1. Baskı, İstanbul, 2007.
-, *Resâlu's-Sûfîyye el-Mahtûta (RisaletuVahdeti'l-Vücûd kısmı)*, Haz. Said Abdulfettah, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
-, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, Tsh. Said Nefisî, İkbâl, Tahran, 1319 hş.

-, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, Tsh.: Said Nefisî, İkbâl, Tahran, hş.1319.
-, *Risâletun fi'l-Vucûd*, Müst. Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin b. Hacı Abdülkerim b. Abdullah el-Ma'mûrî, Arşiv No: 06 Hk 2172/13, DVD No: 1327.
-, *Risâletun fi'l-Vucûd*, Müst. Ahmed Lutfî, Milli Kütüphane Ankara, Arşiv No: 06 Mil Yz A 8221/4, DVD No: 539.
-, *Risâletun Vucûdiyye*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv No: 6 Mil Yz A 8221/4, Dvd No: 539. Vrk. 36.
-, *Rubâiler ve İlk Gazeller*, Çev. M. Nuri Genç Osman, MEB, İstanbul, 1989.
-, *Salaman ve Absal*, (Çev.: Abdülvehhab Tarzî), İstanbul, 1985.
-, *Serrişte-i Tariki Hâcegân*, Tsh. Abdulhay Habibi, Encümen-i Câmî, Kabil, 1964.
-, *Seyr u Süliük ve Vahdet-i vücûda Dâir Levâih*, Şemseddin Sivâsî, Haz. Melek Gündüz Karacan, Litera, İstanbul, 2016.
-, *Sırlar Denizi Lüccetü'l-Esrâr*, Çev. M. Ali Özkan, Semerkand, İstanbul, 2016.
-, *Sûfilere Armağan (Tuhfetü'l-Ahrâr)*, Kurtuba, 1.Baskı, Çev. Yusuf Öz, İstanbul, 2009.
-, *Şerh-i Beyt-i Hüsvrev-i Dihlevî*, Milli Kütüphane Ankara, Arşiv No: 03 Gedik 18420/2.
-, *Şerh-i Rubâiyyât-i Câmî*, Tsh. Mayil Herevî, Encümen-i Câmî, Byy.,Tsz.
-, *Şerh-u Mollâ Câmî (el-Fevâidu'z-Ziyâiyye)*, Tsh.: el-Yusuf Âbâdî, Nihâvendî, Kum, 1393 h.ş.
-, *Şerhu'l- Arûz*, Çev. Seyyid Ahmed Sâfi, Byy. İstanbul, 1267 h.
-, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, Tsh. Asım İbrahim el-Keyyâlî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 2004.
-, *Şerhun alâ Fusûsi'l- Hikem*, Zaman Mat. İstanbul, 1304 h.
-, *Şevâhidu'n-Nübüvve*, Çev. Mehmed Şevket Eysi, Bedir, İstanbul, 2002.
-, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dair Şerh-i Rubâiyyât*, Çev.: Tahiru'l-Mevlevi, Hrz.: Abdulrahman Acer, İstanbul, 2014.

- CAN, Şefik, *Rubâiler: Mevlânâ'nın Rubâileri*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001.
- CASSİRER, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev.: Doğan Özlem, İzmir, 1996.
- CEBECİ, Lütfullah "Mikâil (ميكائيل)" *DİA*, XXX, 45-46.
- CENGİZ, Yunus, "Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil: Molla Câmî ve Hâşiyelerinde Grameri Aşma Çabası", *Mukaddime*, Mardin, 2015, 6(1), 47-77.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say, 1. Baskı, İstanbul, 2010.
-, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2000.
-, *Metafizığe Giriş*, Paradigma, İstanbul, 2001.
- CHİTTİCK, William C., *İslam Felsefesi Tarihi, (İbn Arabî Okulu Başlıklı Yazı)*, Edit. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman Açılım, Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2007.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1.Baskı, el-Kütüb'l İlmiye, Beyrut, 1998.
-, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, Thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Fazilet, Kahire, 2004.
-, *et-Ta'rifât*, Sûrûr, Beyrut, Tsz.
- CÜVEYNÎ, İmamı'l-Haremeyn, *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavât'i'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tkâd*, Thk. Muhammed Yusuf Musa, Mektebetü'l-Hâncî, Saadet Mat., Kahire, 1950, 375-376.
-, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, Marmara Üniv. İFAV. NO: 41, İstanbul, Tsz., 88.
-, *Luma'u'l-Edille (Ehl-i Sünnet İnancının Delillaeri)*, Haz. Murat Serdar, Thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmut, Furkan, Kayseri, 2012.
- ÇAKIR, Ahmet, "Abdurrahman Nureddin el-Cami'de Diziler", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 17 (Güz 2003).
-, "Abdurrahman Nüreddin El-Câmî'de Usuller", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 10, Sayı: 26 (Kış 2006).
- ÇAPAK, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Mantık*, Ensar, 3.Baskı, İstanbul, 2015.
- ÇELEBİ, Asaf Halat, *Mollâ Câmî*, Hece, 2. Baskı, Ankara, 2012.

- ÇELİK, İsa, “Mesnevî-i Manevî”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2005, Yıl: 6, Sayı. 14, 662.
- ÇÜÇEN, A.Kadir, *Mantık*, Asa, 4.Baskı, Bursa, 2006.
-, *Bilgi Felsefesi*, Asa, 1. Baskı, Bursa, 2001.
- DEMİR, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Vadi, 2.Baskı, Ankara, 2000.
- DEMİRLİ, Ekrem, “Vahdet-i vücûd (وحدة الوجود)”, *DİA*, XLII, 431-435.
- DESCARTES, René, *Yöntem Üzerine*, Çev.: Bülent Kenar, İstanbul, 1996.
- DEVLETŞAH, *Tezkire-i Devletşah*, Çev. Necati Lugal, Tercüman Gazetesi, İstanbul, 1977.
- IV.
- DİA, *Abdülğafûr-i Lârî عبد الغفور لاري*, 1988, I, 204-205.
- DUĞÎM, Semîh, *Mevsuat-u Mustalahat-i İlmî'l-Kelâmi'l-İslâmiyyi*, Mektebet-u Lübnân Nâsirûn, 1. Baskı, Beyrut, 1998.
- DUHÂNÎ-ZÂDE, Ali Çelebi, *Mir'âtü'l-akâit Tercümesi*, (Haz. Ahmet Sevgi) Palet, Konya, 2013.
- DUMLU, Ömer, “Suhûf”, *DİA*, XXXVII, 477-478.
- DURMUŞ- ÖZ, İsmail - Mustafa, “Sahbân el-Vâilî”, *DİA*, 2008, XXXV, 511-512.
- DURMUŞ, İsmail, “Muamma”, *DİA*, 2005, XXX, 320.
-, “Müşâkele”, *DİA*, 2006, XXXII, 154-155.
- EBU ABDULLAH, Amir Abdullah Fâlih, *Mu'cem-u Elfâzi'l-Akide*, Tkd. Abdullah b. Abdurrahman b. Cibrîn, 1.Baskı, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad, 1997.
- EBU İSA, Muhammed b. İsa b. Sevra, *Sünen-i Tirmizi*, Thk. İbrahim Atveavdu, Mustafa Elbabî el-Halebî, Kahire, 1975.
- ACLÛNÎ, Şeyh İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs Amma İşteheret mine'l-Ahadîs alâ Elsineti'n-Nâs*, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire, h.1351.
- ASKALÂNÎ, İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerh-u Sahihu'l-Buhârî*, Ma'rife, Thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, Beyrut, Tsz. XII, 21.

- BAĞDÂDÎ, Abdulkahir, *el-Farku Beyne 'l-Firak*, Daru'l-Marife, Thk. Muhammed Muhyidin Abdulhamid, Beyrut. Tsz.
- BELHÎ, Ebulkasım, *Fazlu 'l-İ'tizal, ve Tabakatu 'l-Mu'tezile*, Daru't-Tunusiye, Tunus, 1974.
- CİSRÎ, Nedim, *İlim-Felsefe- Kur'an Işığında İman*, kitapevi, Çev.: Remzi Barışık, İstanbul, 2005.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis, 6.baskı, Ankara, 2010.
- EMİROĞLU, İbrahim, "Sûfestâiyye", *DİA*, 2009, XXXVII, 468-469.
- ENSÂRÎ, Abdurrahman, *Tuhfetu 'l-Muhibbîn ve 'l-Ashab fî Marifet mâ li 'l-Medineyyîn mine 'l-Ensâb*, Tunus, 1970.
- ERDEM, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er, 5.Baskı, Konya, 2010, 70-71.
- ERDOĞAN, İsmail, *İşrâkîlik'in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları*, Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, 8 (2003), 163.
- EŞ'ARÎ, *el-İbane an Usûli 'd-Diyâne*, Daru'l-Ensâr, Thk. Feykiye Hüseyin Mahmud, 1.Baskı, Kahire, 1977.
-, *el-Lüme' fi'r-Redi ala Ehl-i'zeyğive 'l-Bide'*, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1.Baskı, Thk. Hamûde Ğarabe, Kahire, 1988.
-, *İstihsanu 'l-havdi fî İlmi Kelam*, Meclisu Dairetu'l-Mearif, el-Osmaniye, Haydarabad, 1979.
-, *Makalatu 'l-İslamiyyin ve İhtilafu 'l-Musallîn*, Daru'l-İhya-i't-Turâsi'l-Arabî, 3. Baskı, Thk. Riytır, Beyrut, 1985.
-, *Usul Ehli'sünneve 'l Cemaat/Risalet-i ehli's-Siğar*, Mektebetu'l-Ulûm ve'l Hikem, Thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydî, 1.Baskı, Dimeşk, 1988.
-, *el-İbâne an Usûli 'd-Diyâne*, el-Mektebetu'l-Asriyye, 1.baskı, Beyrut, 2009.
- FARABÎ, Ebunasır Muhammed, *Ârâ-u Ehli 'l-Medîneti 'l-Fâzile ve Müdaddatihâ*, Hindâvî, Kahire, 2012.
- FENÂRÎ, Muhammed b. Hamza, *Misbâhu 'l-Üns Şerh-u Mefâtihu 'l-Ğayb*, Mola, h. 1416.
- FERĞÂNÎ, Şeyh Sadeddin b. Muhammed b. Ahmed, *Muntehe 'l-Medârik fî Şerh-i Tâiyet-i İbn-i Fârid*, el-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, I, 73.

- FRANKL, Viktor E., *İnsanın Anlam Anlayışı*, Çev. Selçuk Budak, Okuyan Us, 17. Baskı, İstanbul, 2014.
- GAZÂLÎ, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Munkızu min-ad-Dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, MEB, İstanbul, 1990.
-, *İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, Şa'b, Kahire, Tsz.
-, *Mi'yâru'l-İlm*, (*İlmin Ölçütü*) Thk. Hasan Hacak, Çev. Ali Durusoy- Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı, İstanbul, 2013.
-, *Mekasidu'l-Felâsife*, Thk. Süleyman Dünya, Şemsi Tebrizi, 1.Baskı, Tahran, Hk. 1382.
-, *Mihakku'n-Nazar*, Thk. Refik el-Acem, el-Fikru'l-Lübnânî, 1.Baskı, Beyrut, 1994.
-, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire, 1972.
-, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire, 2007,
- GORÂNÎ, İbrahim, *Şerhu-ed-Edurratu'l-Fâhira*, Müst. Tırnavî Hoca-Zâde Ali b. Ahmed, İstinsah Yeri: İstanbul, Milli Kütüphane Ankara, Arşiv No: 06 Mil Yz A 4558/21, Vrk. 150.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, 22. Baskı, İstanbul, 2011.
- GÖLCÜK, Şerafettin – TOPRAK, Süleyman, *Lisanu'l-Kelam (Tarih Ekoller Problemler)*, Konya, 2001.
- GÖZ, Kemal - MUTLUEL Osman, *Felsefeye Giriş*, Gümüşev, 1. Baskı, İstanbul, 2011.
- GUTHRIE, W.K.C. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan, 2.Baskı, Ankara, 1999.
- GÜÇLÜ, A.Baki ve Bşk. Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat, Ankara, 2002, Ksenofanes Mad.
- HAMMÂDÎ ABDULLAH, Hatice, *Menhecu'l-İmam Fahreddin er-Râzî Beyne'l-Eşâira ve'l-Mu'tezile*, Nevâdir, Şam, 2012.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitapevi, 2. Baskı, İstanbul, 2000, V, 192-196.
- HANÎ, Ahmed, *Mem û Zîn*, Haz. Hüseyin Şamrehî, Nûbehar, 2. Baskı, İstanbul, 2011.

HARMAN, Ömer Faruk, “İncil (الانجيل)” *DİA*, XXII, 270.

HÂŞİMÎ, Seyyid Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâğa*, Muhtâr, 1. Baskı, Kahire, 2005, 289.

HEMEDÂNÎ, Aynu'l-Kudât, *Zübdetu'l-Hakâik fî Keşfi'd-Dekâik*, Thk. Afif Öseyrân, Bibliyon, Paris, 1930.

HEREVÎ, Necîb Mâyil, “Câmî ve Şia Mezhebindeki Şeyhler”, *Fasılname-i Ferhengistan-i Zebân ve Edeb-i Fârisî*, Yıl:1, Sayı: 2, Bahar, hş. 1375, 66-70.

HİKMET, Ali Asgar, *Camî Hayatı ve Eserleri*, Çev. M. Nuri Gencosman, MEB.2. Baskı, Tsz.

İBN ABİDİN, Muhammede Emin, *Reddu'l-Muhtar alâ'd-Durri'l-Muhtâr, Şerh-i Tenviri'l-Ebsâr*, Daru alemi'l-Kutub, Thk. Adil Ahmed el-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvez, Riyad, 2003, II, 41.

İBN ARABÎ, Muhyiddin Muhammed bin Ali bin Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî, *el-Futuhatu'l-Mekkiye*, el-Mektebtu'l-Arabiyye, Thk. Osman Yahya, 2. Baskı, Mısır, 1985.

....., *el-Futuhatu'l-Mekkiye*, Tsh. Ahmed Şemseddin, Beyrut, 1999.

....., *Fusûsu'l-Hikem*, Tlkt. Ebu'l-A'lâ Afifî, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, Tsz.,

....., *İnşau'd-Devâir*, Mektebetu's-Sekâfiyye ed-Diniyye, Kahire, 1998.

....., *Resâil-u İbn Arabi (Kitabu'l-Marife Kısmı)* 4, Thk. Said Abdulfettah, İntişaratu'l-Arabî, Beyrut, Tsz. 198.

İBN HALKÂN, Ebu'l-Abbâs Şemsettin Ahmed b. Muhammed, b. Ebubekir, *Vefiyâtu'l-A'yân ve Enbâ-u Ebnai'z-Zaman*, Thk. İhsan Abbas, Sadır, Beyrut, 1970.

İBN MANZUR, Muhammed b. Mükrim el-İfrikî el-Mısırî, *Lisanu'l-Arab*, Sadır, Beyrut, 1. Baskı, 1981.

....., *Lisânu'l-Arab*, Mearif, Kahire, 1981.

İBN MULEKKİN, Ebu Hafs Ömer b. Ali, *el-Bedru'l-Munîr*, Thk. Ahmed b. Süleyman b. Eyyub, el-Hicre, 1. Baskı, Riyad, 2004, IX, 584-587.

İBN RÜŞD, *Tehâfutu't-Tehâfut*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire, Tsz.

- İBN SİNA, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah ibn-i Sina el-Belhi, *eş-Şifâ el-İlahiyat I*, Thk. G.C. Anawatı- Said Zayid, Yyy, Tsz.
-, *el-İşârât ve 't-Tenbihât Maa Şerhi Nasreddin et-Tûsî*, Thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, 3. Baskı, Kahire, 1985.
- İBN SİNA-SÜHREVERDÎ, A. GAZZALÎ- Necm-i Râzî, *Sembolik Hikâyeler*, İnsan Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1997.
- İBN TEMİYYE, Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam, *el-Akidetu 'l-Vâsitiyye*, Marmara Üniversitesi, İFAV, İstanbul, Tsz.
-, *Mecmû-u Fetâvâ İbn Teymiyye*, Riyad, 1995.
- İBN TUFAYL-İBN SÎNÂ, *Hayy İbn Yakzan (Ruhun Uyanışı)*, Çev. Yusuf Özkan ve bşk. İnsan, 3. Baskı, İstanbul, 2006.
- ÎCÎ, Adudu'd-dîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkîf, Âlemu'l-Kutub*, Beyrut, Tsz.
- İMAM NEVEVÎ, *Ravzâtu 't-Tâlibîn ve Umdetu 'l-Muftîn*, Beyrut, 1991.
- İMAM ŞAFİÎ, *Divân*, Haz. Muhammed İbrahim Selim, İbn Sînâ, Kahire, Tsz.
- İMÂMI RABBÂNÎ, Ahmed-i Fârûkî Serhendî, *Mektûbât*, Çev.: Hüseyin Hilmi Işık, İstanbul, 2014.
- İMAMOĞLU, Abdullah Taha, "Çok Yönlü Bir Alim: Mollâ Câmî ve Entelektüel Etkisi (1414-1492)", *Türkiye Araştırmalar Merkezi TAM*, Kuzey Ren-Vestfalya, 2009.
- İS'İRDÎ, Mollâ Halil, *Tesis-u Kavâidu 'l-Akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve 'l-Bâtin mine 'l-Fevâid*, Thk. Vecihi Sönmez, İstanbul, 2013.
- İSLAMOĞLU, İsam, *Mollâ Câmî ve Tefsirindeki Fatıha Sûresi (Edisyon Kritik)*, Marmara Üniversitesi S.B.E. Temel İslam Bilimleri Anabilimdalı Tefsir Bilimdalı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 1995.
- İZ b. Abdisselâm, Ebû Muhammed Abdülazîz b. Abdisselâm, *Tefsîru 'l-Kur 'ân*, Nşr. Abdullah el-Vehîbî, Dâru İbn Hazm, Riyad, 1996, II, 546.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş*, Haz. Refik Ergin, Ötüken, İstanbul, 2014.

- JOHANSON, Lars, “Rumî ve Türk Şiirinin Doğuşu” Çev. Kudret Savaş, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. I, sayı, 8, 244.
- KADI ABDULCEBBAR b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, 3.Baskı, Kahire, 1996.
- KANT, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2008.
- KARAMAN, Hayrettin ve Bşk. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2012, IV, 344-345.
- KÂŞÂNÎ, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İz, 4.baskı, İstanbul, 2015.
- KÂŞİFÎ, Şeyh Hüseyin b. Ali, *Reşehât Aynu'l-Hayat fî Menâkıb-ı Meşâyihî't-Tarikati'n-Nakşibendiyye ve Âdâbihimi'n-Nebeviyye ve Esrârihimi'r-Rabbâniyye*, Beyrut, 2008.
-, *Reşahat-Can Damlaları-*, Çev. Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1995.
- KAYA, Mahmut, “Meşşâiyye”, *DİA*, XXIX, 393-396.
-, “Sudur”, *DİA*, 2009, XXXVII, 467-468.
-, “Vücûd”, *DİA*, XLIII, 139.
- KAZANCI, A. Lütfi, *İslâm Akâidi*, Marifet, İstanbul, 2008.
- KAZVİNÎ, Necmeddin Ömer b. Ali, *eş-Şemsiyye fî Kavâidi'l-Mantikiyye*, Thk. Mehdî Fazlullah, el-Merkezu's-Sakâfî el-Arabî, Beyrut,1998.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mucemu'l-Müellifîn*, Müessetu'r-Risâle, Şam,1993.
- KILAVUZ A. Saim, *Ana hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 369;
- KIRLANGIÇ, Hicabi, *Câmî'nin Şiir Görüşü*, Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi Yıl: 1, Sayı: 2, Yaz 2001.
- KOLOĞLU, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul, 2011, 257-259.
- KOLUKIRIK, Kubilay, “Mollâ Câmî ve Mûsikî Risâlesi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, 4, 2013.
- KONEVÎ, Sadreddin, *Fâtiha Sûresi Tefsiri (İ'câzu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân)*, İz, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002.

-, Sadreddin, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, Çev.: Ekrem Dumanlı, İstanbul, 2014.
- KUMÎ, Hacı Şeyh Abbas, *Meşahir-i Danişmendân-i İslam*, III, 129.
- KUT, Günay, “Ali Şîr Nevâî”, *DİA*, 1989, II, 449-453.
-, “Lâmiî Çelebi”, *DİA*, 2003, XXVII, 96-97.
- KUTBÜDDİN RÂZÎ, *Risâle fî Tahkîki'l-Küllîyyât, (Tümeller Risalesi ve Şerhleri)*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Çev.: Ömer Türker, İstanbul, 2013.
- LÂRÎ, Abdulğafur, *Şerh-u ed-Durratu'l-Fâhira, (Mollâ Câmî'nin ed-Durratu'l-Fâhira adlı eserinin içinde)*, Müessesey-i Mutalaat-i İslâmî, Haz. Mehdî Muhakkik-Charles J. Adams, Tahran, hş. 1358.
- MACÎT FAHRÎ, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, İnsan, Çev.: Şahin Fil İstanbul, 1998.
- MACÎT, Muhsin, “Mollâ Câmî'nin Osmanlı Edebiyatına Tesiri”, *Erdem*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, Sayı: 20, Ocak 1991, VII.
- MÂLİK b. Enes, *Muvatta' el-İmâm Mâlik*, Thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, Müessesetü Zâyed b. Sultân, Abudabi, 2004.
- MESTÇİZADE, Abdullah b. Osman, *el-Mesâlikü fî'l-Hilâfiyyât Beyne'l-Mutekellimîn ve'l-Hukema*, Thk. Seyyid Bağçuvan, Sâdır, Beyrut, 2007.
- MEVLÂNÂ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr*, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı, Eskişehir, 1992.
-, *Mesnevi-yi Manevi*, Neşr-i Tulu-i Âyende, 7. Baskı, 1370 hş.
- MUBELLİĞ, Muhammed İsmail, *İrfân-i Câmî*, Tsh. Ali Emîrî, Müessesey-i Tahsîlât-i Aliy-i İbn Sînâ, 1.baskı, Kâbil, hş.1392.
- MUHAMMED ALÎ, *Nûr'l-Hak ve'd-Dîn Abdurrahmân Câmî*, Makâlât-i Terbiyet, Tahran, 1355 hş, 98-130.
- MUKADDEM, Mihyar Alevî – RECEBÎ, Müslim, “Öğretim Edebiyatı Açısından Şînîye Kaside (Celâu'r-Rûh)ni İnceleme”, *Öğretim Edebiyatı İncelemesi*, Yıl: 5, Sayı: 19, Güz, hş. 1392, 165-198.

- MUSTAĞFİRÎ, Ebu'l-Abbâs Cafer b. Muhammed, *Delâilu'n-Nübüvve*, Nevâdır, Thk. Ahmet b. Faris es-Selûm, 1. Baskı, Beyrut, 2010, II.
- MUTÇALI, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık, İstanbul, 1995.
- MUZAFFER, Ali“Nizamî'nin Husrev ve Şirin ile Câmî'nin Yusuf ve Zuleyh'sının Karşılaştırılması”, *Azad-i İslamî Üniversitesi*, Fars Dili ve Edebiyatı Fakültesi, Meşhed,1382 hş.
- MÜCÂHİD, Ebü'l-Haccâc b. Cebr, *Tefsîru'l-İmâm Mücâhid bin Cebr*, Thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl, Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1.baskı, Mısır, 1989, I, 543.
- MÜSLİM, İmam el-Hâfız Hucetü'l-İslam Müslim İbnü'l-Haccac el-Kuşeyri en-Nişaburi, *Sahih-u Müslim*, Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, Riyad, 1998.
-, *Sahih-u Müslim*, Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-Arabiyye, Kahire 1991.
- NASRULLAHÎ, Muhammed Hadî Murâdî-Fatîma, “İbn-i Farız ve Câmî'de Sûfî Gazel”, *İzâetu'n-Naklîyye*, Sayı:1, 2011, Bahar, Azadu'l-İslâmiyye Üniversitesi Yay. 109-124.
- NEBHÂNÎ, Yusuf b. İsmail, *Câmi-u Kerâmâti'l-Evliyâ*, Thk. Mahmut el-Mesûfî, Daru't-Tâkvâ, Kahire, 2008, II.
- NESEFÎ, Ömer, *Akâid*, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, İstanbul. Tsz.
- NİSÂBURÎ, Ebu'l-Kasım Selman b. Nasır el-Ensârî, *el-Ğunyefi'l-Kelâm*, Daru's-Selâm, Haz. Mustafa Haseneyen Abdulhadi, Kahire, 2010.
- NURSÎ, Said, *Barla Lâhikası*, Zehra, İstanbul, 2013.
-, Said, *İçtimâî Dersler*, Zehra İstanbul, 2013.
-, Said, *İşârâtu'l-İ'câz fî Mezânni'l-Îcâz*, Çev. Abdülmecid Nursî, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2014.
-, Said, *Mesnevî-i Nuriye*, Zehra, İstanbul, 2013.
-, Said, *Sözler*, Zehra, İstanbul, 2013.
- OKUMUŞ, Ömer, “Câmî Abdurrahmân”, *DİA*, VII, 94-95.
- ÖÇAL, Şamil, “*Mutlak Hakikat ve Diğerleri- Mollâ Câmî'de Tasavvuf Felsefesi*” *Tasavvuf*, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara, 1999.

- ÖNDER, Mehmet, “Molla Câmî’de Mevlâna Hayranlığı”, *S.Ü. 6. Milli Mevlâna Kongresi (Tebliğler)*, Konya, Mayıs 1992.
- ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, Divan, 11. Baskı, İstanbul, 2011.
- ÖZEL, İsmet, *Kırk Hadis*, Tam İstiklal Yayıncılık Ortaklığı, 6. Baskı, İstanbul, 2013.
- ÖZERVARLI, Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu-XX. yüzyıl başı)*, İsam, İstanbul, 1998.
- ÖZGÜ, Melâhat, “Goethe ve Hâfiz”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, 1952.
- ÖZLEM, Doğan, *Mantık/Sembolik Mantık Mantık Felsefesi*, İnkılap, 6.Baskı, İstanbul, 1999.
- ÖZMEN, İsmail, *Tasavvufa Giriş Tasavvufun Çeşitli Yönlerden Bilimsel Açıklaması*, Parşömen, 1.baskı, İstanbul, 2008.
- ÖZTÜRK, Erdem Can, “Mollâ Câmî’den Kaynaklarda Zikredilmeyen Bir Tercüme: İbrahim İbn Hızır es-Sirozî’nin ‘Alâ’imü’n-Nübüvve’si”, *Sûfi Araştırmaları*, Sayı: 11, VI, Manisa, 2015.
-, *Lami’i Çelebi’nin Şevâhidü’n-Nübüvve Tercümesi (İnceleme-Tenkitletli Metin-Dizin)*, Gece, Ankara, 2015.
- PÂRSÂ, Muhammed, *Faslu’l-Hitâb Bivasli’l-Ahbâb*, Thk. Celil Müsgernejâd, Merkez-i neşri dânişgâhî, 1. Baskı, Tahran, h.ş 1381.
- PEZDEVÎ, Ebu Yüsr Muhammed, *Usûlu’d-Dîn*, el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, Kahire, 2003.
- RAŞİD, Ahmed, *Tercüme-i manzume-i lüccetu’l esrar*, Dersaadet (Â. âsâdüryân) Şirket-i mertebiye Matbaası, İstanbul, 1315 hk.
- RÂZÎ, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin *el-Metâlibu’l-Aliye min İlmi’l-İlâhî*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1999.
-, *Muhassal-u Efkâri’l-Mutekaddimîn ve’l-Muteaahhirîn mine’l-Ulemâi ve’l-Hukemâi ve’l-Mutekellimîn*, Haz. Taha Abdurrauf Sa’d, Kahire, Tsz.
-, *Tefsiru’l-Fahri’r-Râzî*, (Mefâtihu’l-Gayb) Daru’l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut, 1981, XXI, 441.

- RIFAT EFENDİ, Ahmed, *Gerçek Bektaşilik*, İstanbul, 2008.
- RİYÂZÎ ZADE, Abdullatif b. Muhammed, *Esmâu'l-Kutub*, (3 mad.) Thk. Muhammed et-Tûncî, Kahire, 1975, I, 172.
- SÂBÛNÎ, Nûreddîn, *Mâtüridiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Baskı, Ankara, 2005.
- SÂLİH, Subhî, *Mebâhisun fî Ulûmi'l-Kur'an*, el-İlmu li'l-Melâyyîn, 10. Baskı, Beyrut, 1977.
- SANCAR, Faruk, *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*, Sarkaç, Ankara, 2011.
- SENÂ'NÎ, Ebubekir Abdurrezzak b. Hemmâm, *el-Musannef*, el-Mektebetu'l-İslâmî, 2.Baskı, Beyrut, 1983.
- SEVGİ, Ahmet, "Mollâ Câmî'nin 'Erbain'i ve Türkçe Manzum Tercümelere", *Selçuk Üniv. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, Güz 1999, s. 1-145.
-, "Mollâ Câmî'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri", *Selçuk Üniv. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5, Konya, Bahar 1999.
- SÖNMEZ, Vecihi, *Şevkani ve İtikadi Görüşleri*, Yayınevi, Ankara, 2012.
- SÜHREVERDÎ, Ebu'l Fütûh Şihâbu'l-Hakki ve'l-Milleti ve'd- Din Yahya b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktul, *Hikmetu'l-İşrâk*, Çev.: Seyyid Cafer Seccâdî, Tahran Üniversitesi, Tahran, 1562.
-, *İşrak Felsefesi Hikmetu'l-İşrâk*, Çev.: Tahir Uluç, İstanbul, 2009.
- SÜLEYMAN, Hayim, *Ferheng-i Muasır*, Müesse-i Ferheng-i Muasır, Tahran, 1378 hş.
- SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-Leâli el-Masnâû fî'l-Ehâdîsi'l-Mevzûa*, Marife, Beyrut, Tsz. II.
-, *Şerhu's-Sudûr Bihâli'l-Mevtâ ve'l-Kubûr*, el-Medenî, Kahire, 1985,
- ŞEHRİSTÂNÎ, Abdulkerim, *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, es-Sekâfetu'd-Diniyye, 1.Baskı, Kahire, 2009.
- ŞEKER, Fatih M., "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2012/1), 5-46.

- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali, *El-bedru't-tali'*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1998, c.1, s.228.
- ŞEYBÂNÎ, Ebubekir Amır b. Ebiasım, *Kitabu's-Sunne*, Thrc. Muhammed Nâsır el-Elbânî, el-Mektebetu'l-İslamî, 1.Baskı, Beyrut, 1980.
- TABÂTABÂÎ, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Nihayetu'l-Hikme*, Müesseset-u Neşri'l-İslâmî, 1 Kum, H. 1415.
- TABERÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evset*, Thk. Mahmud Tahhân, Riyad, 1985.
-, *el-Mu'cemu'l-evset*, Thk. Târik b. Avezullah -Abdülmühsin b. İbrahim, el-Haremeyn, Kahire, 1995.
- TALEBANÎ, Mukrem, *Şeyh Rıza Talebani, (Hayatı, Eğitimi, İnancı ve Şiiri)*, 1. Baskı, Hewler, Wezaret-i Perwerde, 2001.
- TANALP, Rüknettın, *Duyu Fizyolojisi*, Ankara Üniversitesi Eczacılık Fak. Yay. No:32, Ankara, 1975
- TANRIKULU, Raşit, *Mir'âtü'l-Mekâsıd fî Def'i'l-Mefâsıd*, Ankara, 1999.
- TEFTÂZÂNÎ Sâdu'd-dîn Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Mekâsıd*, Thk. Abdurrahman Ömeyra, Alemu'l-Kutub, 2.Baskı, Beyrut, 1998.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali, *Keşşâf-u Istulâhâti'l-Funûn*, Thk. Ali Dahrûc, Mektebet-u Lübnan Naşırûn, 1996, Beyrut.
- TEKİN, Ayşe Betül, *Tusi'nin Tecridü'l-İtikadı'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet*, Marmara Üniversitesi S.B.E.(Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2013.
- TOPALOĞLU, Bekir -İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM, 3.Baskı, İstanbul, 2013.
- TOPALOĞLU, Bekir ve bşk. *İslam'da İnanç Esasları*, Çamlıca, İstanbul, 2008.
- TOPALOĞLU, Bekir, "Cennet", *DİA*, VII, 377.
-, *İslam Kelamcularına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2001.
- TOPRAK, Süleyman, "Kabir", *DİA*, 2001, XXIV, 37-38.

- TOSUN, Necdet, “Ubeydullah Ahrâr عبيد الله أحرار” *DİA*, 2012, XLII, 19-20.
- TURAL, Hüseyin, *Temel Sarf Bilgileri*, Ensar, İstanbul, 2011.
- TURGUT, Kadir, Abdurrahman Câmî, Hayatı, Eserleri ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi S.B.E., İstanbul, 2013.
- TÛSÎ, Nasreddin, *Ecvibetu 'l-Mesâili 'n-Nusayriyye*, Haz. Abdullah Nûrânî *Pijuhîşgâhi Ulûmi 'i İnsânî*, Tahran, 1383 hş.
-, *Tecrîdu 'l-Akâid*, Thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Marifetu'l-Câmiyye, Şâtiyye, 1996.
- TÛRER, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 2013.
- ULUÇ, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan, İstanbul, 2007.
- ULUDAĞ, Süleyman, “Câmî” Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014. Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, Eskişehir, 2014.
-, “Nâmekî” *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 99.
-, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe, Dergâh, İstanbul, 1985.
-, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 50;
- VECİHÎ, Ahmed Abdullah, *el-Vucûdu ve 'l-Adem Beyne 'l-Mu'tezile ve 'l-Eşâira*, İskenderiyye, Tsz.
- YAVUZ, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan, İstanbul, Tsz.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “A'râf” *DİA*, III, 259.
-, “Akâid”, *DİA*, II, 216.
-, “Akıl”, *DİA*, 1989, II, 242.
- YEKEBAŞ, Meryem *Gülîstan ve Baharistan 'ın Karşılaştırılması*, Azad-i İslâmî Üniversitesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sebzevâr, 1392 hş.
- YILDIRIM, Cemal, *Bilim Tarihi*, Remzi, Baskı, İstanbul, 2001.
- YILDIZ, Abdulvahap, *Ahmed-i Câmî Nâmekî / Hayatı-Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul, 2013.

YÜKSEL, Emrullah, *Sistemantik Kelam*, İz, İstanbul, 2005.

YÜKSEL, Müfit, *İslamsız Kürdistan Hayali ve Ortadoğu*, Etkileşim, 1. Baskı, İstanbul, 2015.

....., “Tarihimizde Kürt Mutasavvıflar”, *Yeni Şafak Gazetesi*, 18.02.2012

ZAMEHŞERÎ, Ebu Kasım Mahmud b. Ömer el-Havarizmî, *el-Keşşâf*, el-Mektebetu't-Tevfi-kiyye Kahire, Tsz.

ZEYYÛT, Yusuf, “Me'âyiru't-Tefrîk Beyne'n-Nebiyi ve'r-Resûl”, *Dımeşk Üniversitesi*, XIX, SAYI: 1, Beyrut, 2003.

ZİVİNGÎ, Ahmed b. Mollâ Muhammed el-Buhtî ez-, *el-Akdu'l-Cevherî fî Şerh-i Divânî's-Şeyhi'l-Cezerî*, Tsz. 1995.

ZİRİKLÎ Hayreddin, *El-a'lâm*, Daru'l-İlm li'l-me'l-âyîn, 15. Baskı, Beyrut, 2002, III, 296.