

**KLASİK İSLÂM NAZARİYATI İLE OSMANLI DÜŞÜNCE  
DÜNYASI ARASINDA SELÇUKLU KÖPRÜSÜ:  
SADREDDİN KONEVÎ VE NAZARÎ  
TASAVVUFUN KURULUŞU**

EKREM DEMİRLİ

Bu yazıda, ortaya koyduğu tasavvuf anlayışıyla sadece tasavvuf için değil, temel meseleleri ele alması itibariyle genel anlamda İslâm düşüncesi için de bir dönüm noktası olan Sadreddin Konevî'nin düşünce dünyasından hareketle yaşadığı dönemin entelektüel dünyası ve sonraki tesirleri itibariyle de Selçuklu-Osmanlı âlim ve düşünürlerinin zihin dünyaları hakkında bir fikir edinmeye çalışacağız. Hemen belirtmeliyiz ki, Konevî, dönemini yansıtan iyi bir örnektir ve bu açıdan seçilebilecek en uygun isimlerden birisidir. Öncelikle bir sûfî olmasına rağmen Konevî, felsefe ve kelâm gibi diğer nazarî/teorik ilimler çerçevesinde tartışılmalı meseleleri de ele almış, bu bağlamda salt tasavvufa ait meseleleri tahkik eden bir sûfî olarak kalmamıştır. O, esaslı kalbi arındırmak ve ahlâkı yetkinleştirmek olan tasavvufa bağlı olmakla birlikte, metafiziğe getirdiği yorum ile İslâm filozoflarının öteden beri tartışıklarına yeni bir boyut kazandırmıştır.

Öte yandan Konevî, geniş talebe halkasıyla, gerek yaşadığı dönemde gerekse kendisinden sonra belirli bir düşünce geleneğinin oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Bir anlamda Konevî, "tahkik" ve "muhtakik" terimlerine verdiği anlama göre, gerçek sûfîlerin görüş birliği içinde oldukları temel konuları ele almıştır. Konevî'nin düşüncelerinin yansımalarını Saidüddin Ferganî, Davud Kayserî, Müeyyidüddin el-Cendî, Molla Fenarî gibi sûfî-düşünürlerde gördüğümüz gibi, aynı zamanda Mevlâna Celâleddin, Yunus Emre, Eşrefoğlu Rumî gibi şair-sûfîlerde, özellikle halk dindarlığının en önemli eserleri sayıl-

mış *Muhammediye* veya Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i gibi metinlerde de görebiliriz. Konevî'nin öncülerinden birisi olduğu bu çok önemli düşünce geleneğinin düşünce tarihimizde çok önemli bir yeri olduğunu görüyoruz ki, bunu çeşitli açılardan ifade edebiliriz: İlk olarak şunu belirtmek gerekir ki, söz konusu bu gelenek İslâm düşüncesinin en velûd hatlarından birisini temsil etmektedir ve İslâm felsefesi ve kelâm gibi temel disiplinlerin sürdürdükleri tartışma ve incelemeleri bazen aynı, bazen farklı maksat ve üsluplarda sürdürmüştür. Böylelikle "yeni tasavvuf", bir yandan daha özel amaçla ele aldığı mes'elelerle kendi alanını zenginleştirirken, öte yandan farklı İslâmî ilimlerin ele aldıkları konuları da içselleştirerek bir anlamda ilimler arasında uzlaştırıcı ve yakınlaştırıcı bir vazife görmüştür denilebilir.

Bu geleneğe mensup yazarların ilgi alanlarına bir göz atmak, bu tespiti kanıtlamak için yeterlidir. Bir diğer nokta ise, Selçuklu Türkiyesinde neşv ü nemâ bulmuş bu geleneğin Osmanlı düşüncesinin teşekkülünde oynadığı önemli roldür. Dikkatle bakıldığında, Osmanlı ilim ve fikir hayatının önde gelen temsilcilerinin bu gelenek ile bir şekilde ilgili ve bağlantılı olduğu görülecektir. Meseleye tasavvuf tarihi açısından baktığımızda bu dönemin tasavvufun altın çağını temsil ettiğini belirtmeliyiz. Çünkü tasavvufun olgunlaşma ve altın devri İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'yle birliktedir ve etkileri günümüzde bile devam eden bu süreçte Selçuklu-Osmanlı düşünürlerinin çok önemli katkıları vardır. Başka bir ifadeyle, İslâm düşüncesinin en önemli alanlarından birisi Selçuklu-Osmanlı düşünürleri tarafından olgunluk dönemine ulaştırılmış ve bu gelenek düşünce tarihimizi belirleyen ana unsurlardan birisi olmuştur.

## I. Konevî'nin Hayatı ve Fikrî Muhiti

### A. Konevî'nin "Zühhd" Anlayışı

Sadreddin Konevî (Ebû'l-Meâlî Sadru'l-mille ve'd-din Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yusuf el-Konevî) Malatya'da doğmuş (doğum tarihi yaklaşık 1207) 1274'te Konya'da vefât etmiştir. Varlıklı bir ailenin çocuğu olduğu kaynaklarda geçer. Babası Mecdüddin İshak, Selçuklu hizmetinde bulunmuş bir idareci ve büyük bir âlim idi. *Menakıbnâme*'de bu durum *sul-*

*tan oğlu idi* diye dile getirilir.<sup>1</sup> Bu durumun Konevî'nin iyi bir eğitim almasına fırsat hazırladığı anlaşılmaktadır.

Konevî'nin zengin ve müreffeh bir hayat sürdüğü kaynaklarda geçer ve Konevî'ye yönelik eleştirilerin temelinde bu zenginliğin yer aldığı, zengin ve müreffeh bir hayat ile tasavvufun özünü teşkil eden zühd hayatının mütenâkiz olduğu menkıbelerde daima vurgulanır. Vakıa, Konevî'yi ilk görenlerde oluşan kanaat, *bunca saltanat ve refah içinde tasavvuf nasıl olabilir*<sup>2</sup> şeklindedir. Bu kanaat, söz gelişi, seyahat ederken Konya'nın büyüklerini görmek isteyen bir dervişin Konevî'yle ilk karşılaşmasında dile getirildiği gibi,<sup>3</sup> kendisine büyük saygı duyan Selçuklu hükümdarı tarafından da ifade edilmiştir. Burada dikkate değer nokta, tasavvuf hakkındaki ilk yargının onun zühd ile denk sayılmasıdır ve söz konusu eleştirinin de bundan kaynaklandığı bellidir.<sup>4</sup> Konevî'nin zühdü seçtiğiyle ilgili herhangi bir ifadeyle karşılaşmıyoruz ve muhtemelen böyle bir şey de olmamıştır. Bu durum *muhakkiklerin zühd anlayışının gereği*di.<sup>5</sup> Onlar -ki özellikle İbnü'l-Arabî bunu

<sup>1</sup> Bkz. Muhammed Emin Dede, *Menâkıbnâme, Marifet Yolcusuna Kılavuz* içinde, çev. Ahmed Remzi Akyürek, haz. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, 123; İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbu'l-hitâb*, İstanbul 1840, 293.

<sup>2</sup> Bkz. Muhammed Emin Dede, *Menâkıbnâme*. 128.

<sup>3</sup> Bkz. Muhammed Emin Dede, *a.g.e.*, 128 vd.

<sup>4</sup> Tasavvuf öncelikle zühd hayatı olarak anlaşılmıştır. İlk sûfilerin adı "zâhid"ler veya "âbid"ler gibi zühde ve ibadete işaret eden isimlerdi. İlk dönem sûfilerin zühd hayatı ve bu konudaki görüşleri için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1981, 253 vd.; Abdurrahman Sülemî, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*, haz. Süleyman Ateş, Ankara 1981, 127 vd. Çeşitli tasavvuf tanımlarında da bu durum gözüktür. Marûf el-Kerhî, tasavvufu şöyle tanımlamaktadır: "Tasavvuf, hakîkatlere sarılmak ve yaratıkların elindekilerden yüz çevirmektir". Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, çev. Süleyman Uludağ, 452; *er-Risâle*, Mısır ts, 127; Rûveym b. Ahmed Bağdâdî ise, tasavvufu şöyle tanımlamıştır: "Tasavvuf üç haslet üzerinde kurulmuştur: Fakr ve iftikâra sarılmak; bezl ve isârı huy edinmek, ihtiyâr ve itirazı terketmek". Kuşeyrî, *a.g.e.*, 451 (Arapça, 126). Başka tarifler için bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, Beyrut 1980, 228 vd. (*Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, 116-124); Kelâbâzî, *et-Te'arûf*, tah. Abdülhalim Mahmud, Bağdad 1960, 21-26 (Türkçesi: *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992, 54-59); Serrâc, *el-Lüma'*, tah. Abdülhaim Mahmud, Bağdad 1960, 45 (*İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 1998, 24).

<sup>5</sup> Konevî'nin ve Mevlânâ'nın zühd anlayışı iki sûfinin arasında geçtiği rivâyet edilen bir konuşmada dile getirilmiştir. Sadreddin Konevî, rivâyete göre Mevlânâ'ya "Mülûkâne yaşayalım, fakîrâne ölelim" demiş, bunun üzerine Mevlânâ "Fakîrâne yaşayalım, mülûkâne ölelim" diye karşılık vermiştir. Bursevî bu cümleyi yorumlarken Mevlânâ'nın ölümünden sonra özellikle türbesindeki ihtişamlı yapıya ve Konevî'nin türbesindeki tevazuya dikkat çekerek, bu talebin gerçekleşmiş

kuramlaştırmıştır- zühdü zayıf ve henüz başlangıç aşamasındaki insanların mes'ul oldukları bir fiil diye nitelemişlerdir.<sup>6</sup> Zayıf insanlar *ibnü'l-ahiret*<sup>7</sup>, yani ahiretin oğlu, başka bir ifadeyle sadece ahirete yönelen ve onun gerekleriyle ilgilenen zâhidlerdir. Halbuki muhakkik ve gerçek ârif, hem dünya ve hem ahiret hayatından yüz çevirmeyen insandır. O dünyaya ve ahirete "hakkını veren" kimsedir. Konevî açısından bunun anlamı *mertebeğe hakkını vermek* veya daha genel anlamda "her şeye hakkını vermek"<sup>8</sup> tir.

İbnü'l-Arabî öncesinde Melâmîlik akımları ilk dönem tasavvufunun zühd anlayışını eleştirmişler ve dünya içinde bir hayat anlayışını savunmuşlardır. Bilindiği gibi tasavvufun doğuşunun ana sebeplerinden birisi, fakih ve kelâmcıların temsil ettikleri şekli/zâhirî din anlayışına karşı bir "hakikat" ve "öz" arayışıdır. Bu meyanda, "zâhir" veya "rüsûm" âlimleri tasavvufta her zaman bir eleştiri konusu olarak işlenegelmiş, buna karşın, öz ve hakikate ulaşmaya çalışan kimseler gerçek dindarlar sayılmıştır. Lâkin, ortaya çıkışından kısa bir süre sonra tasavvuf içinde de şekli din anlayışının bir benzerinin ortaya çıktığını kendisinin geliştirdiğini görmekteyiz. Bunun üzerine tasavvuf dairesinde onun bir şekil (*form*) olmadığıyla ilgili eleştiriler başlamıştır ki, ilk dönem tasavvuf kitaplarında tasavvufta ortaya çıkan bozulma ve yozlaşmaya dönük tepkiler bu cümledendir. Bu eleştiriler, Melâmîlerce ileri bir noktaya taşınmış ve yeni bir tasavvuf anlayışı geliştirilmiştir. Konevî'nin tasavvufa bakışında Melâmîlerce geliştirilen bu anlayışı sürdürdüğünü

---

olduğuna işaret eder. Sadreddin Konevî'nin *Vasiyetnâme*'sinde defnedilmesi ve türbesiyle ilgili talepleri de bu rivâyeti kısmen doğrular. Bkz. Bursevî, *Kitâbu'l-hitâb*, 280. Konevî'nin kabriyle ilgili vasiyeti için bkz. *Vasiyetnâme* (Ek'te).

6 İbnü'l-Arabî şöyle der: "Zühd, keşif gelmediği sürece, kula eşlik eden bir makamdır. Perde kalp gözünden kalktığı anda ise insan zühd etmez ve zühde gerek de olmaz. Çünkü kul, kendisi için yaratılmış bir şeye karşı zâhid davranmaz. Bir insan, kendisi uğruna yaratılmış bir şeye karşı zâhid olabilir, keşfe ulaşan kimse için ise böyle bir şey söz konusu değildir. Şu halde zühdü kabul etmek, gerçekte tam bir bilgisizliktir. Çünkü benim kendisine karşı zâhid davranacağım herhangi bir şeyim yoktur. Bana ait olan ise, kendisinden ayrılmamama imkân vermez. Peki, zühd nerede kaldı?" *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, II, Dârü'l-fikr ts., 178.

7 İbnü'l-Arabî'nin zühd ile ilgili üç ıstılahı yorumlayışı hakkında bkz. Suad el-Hakîm, *el-Mu'cem*, Beyrut 1981, 553; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2004, 282.

8 Bu ifade bir âyetten deyimleştirilmiş ve insanın Tanrı'nın ahlâkıyla ahlâklanmasını anlatan bir ıstılah olarak kullanılmıştır. Âyette "Her şeye yaratılışını ve hakkını vermiştir" denilir. Konevî buradan arifin de Efendisi gibi her şeye hakkını verdiği ve her mertebenin hükmüne riayet ettiği şeklinde bir yoruma ulaşır.

varsayabiliriz. İbnü'l-Arabî'nin terbiyesi altında bulunmuş olması kendisine böyle bir anlayışı kazandırmış olmalıdır.<sup>9</sup>

Konevî'de zühde dâir daha önemli bir yaklaşımı görmekteyiz. Bunu, Konevî'nin tabiat ve "madde"ye bakışı şeklinde niteleyebiliriz. Şöyle ki: Zühdün temel dayanağı, manevî hayat ile maddî hayat ve dünyevîlik arasındaki çelişkidir. Başka bir anlatımla ruh veya nefis için madde ve dünya bir karanlık ve zindan, onun yetkinleşmesinin önündeki en önemli perde ve engeldir. İnsan ancak dünyadan uzaklaşmakla yetkinleşebilir ve kemâle erebilir. Halbuki Konevî, kadim kültürlerden beri biline gelen bu fikri ve "ruh-madde/dünya" karşıtlığını eleştirir ve varlığın gayesine atf yaparak ruhun kemâlinin ancak maddeyle birlikte olabileceğini belirtir. Konevî'nin düşüncesinde çok önemli bir yer tutan bu düşüncenin ayrıntısına girmeden şunu belirtmekle yetinebiliriz: Konevî "tabiat" ve "rahmet" mefhumlarını tahlil ederken, maddeyi kötülüğün kaynağı olarak gören ve insanın yetkinliğinin maddeden uzaklaşmak olduğunu iddia eden "geç dönem filozoflar"dan söz eder.<sup>10</sup> Bunların kimler olduğuna dâir bilgi vermez, ancak kastedilenlerin bazı gnostik akımlar ve bunların İslâm dünyasındaki uzantıları olduğu kabul edilebilir. Tasavvufî akımlarda bu fikri sahiplenen ve zühdün temel sâikinin "maddeden kaçmak" olduğunu düşünenler de vardı. Konevî bu tavrı yanlış görmüş ve "ruhun kemâli ancak maddeyle birlikte ortaya çıkabilir" diyerek, maddenin ve tabiatın insanın kemâlinde ve yetkinleşmesindeki önemine dikkat çekmiştir.<sup>11</sup> Şu halde başından itibaren Konevî'nin tasavvuf anlayışının, tasavvufu bir zühd ve çile olarak görmek yerine, ahlâkî erdemlere yönelmek

<sup>9</sup> İbnü'l-Arabî melâmîleri büyük bir saygıyla zikreder ve şöyle der: "Allah melâmîlerin dışlarını görünür amellerin âdet ve ibâdet çadırlarında; farz ve nafîle ibâdetlere devamda hapsedmiştir. Onlar, dolayısıyla, âdeti aşmak özelliğiyle bilinmezler, bu sebeple de hürmete mazhar olmazlar, kendilerinden bir bozukluk ortaya çıkmadığı halde, insanlar arasında âdet olduğu üzere iyilikleriyle gösterilmezler. Onlar, âlemde gizliler, nezih kimseler, emin kimseler, insanlar içinde saklanan kimselerdir. İlâhî tecelli, özel anlamda, ancak bu insanlar için sürer. Onlar, tecellinin sürekliliği hakkında belirttiğimiz anlamda, dünya ve ahirette Allâh ile beraberdirler. Onlar Tekler'dir (*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, I, 181). İbnü'l-Arabî'nin Melâmî tanımı şöyledir: "Melâmîyye, dışlarında içlerinde bulunan hâlin eserinin gözükmediği kimselerdir. Onlar, sūfîlerin en üstün insanlarıdır, şakirdleri de adamlık tavırlarında dolaşırlar. Bkz. *İstılâhât, Resâ'il* içinde, Haydarabâd 1948, 286.

<sup>10</sup> Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2003 (2. Baskı), 102.

<sup>11</sup> Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 102.

olarak yorumlayan ve özellikle fütüvvet teşkilatlarıyla Anadolu tasavvuf anlayışlarında müessir olan Melâmî özellikler taşıdığını kabul edebiliriz.

### B. Konevî ve İbnü'l-Arabî

İbnü'l-Arabî Konevî'nin hayatındaki en önemli isimdir. O, eserlerinde en çok İbnü'l-Arabî'den söz ettiği gibi, kendisini genellikle *Şeyh*<sup>12</sup> veya *İmam* diye niteleyerek İbnü'l-Arabî'ye bağlılığını sürekli dile getirir. Üstelik ölümünden sonra da, ıstılâh ifadesiyle *vakı'ada*, İbnü'l-Arabî ile görüşmelerinin sürdüğünden söz eder. Bununla beraber İbnü'l-Arabî Konevî ilişkisini bir şeyh-mürîd veya daha çok kabul edildiği şekliyle Konevî'yi salt bir İbnü'l-Arabî yorumcusu saymak yeterli midir?

Konevî İbnü'l-Arabî'den "vakı'a"da bazı şeyler talep eder ki, birisi de "zâtî-ihstisâsî" tecellilere ortaklık talebidir. İbnü'l-Arabî, bu talebin ne derece önemli ve güç bir talep olduğuna dikkat çekerek, "başta oğlu olmak üzere hiçbir müridinin veya talebesinin bu dereceye ulaşamadığından", ardından Konevî'ye bunun verildiğinden söz eder.<sup>13</sup> Konevî'nin talebini anlayabilmek için kullandığı ıstılâh üzerinde durmak gerekir. Bu, "zâtî-ihstisâsî tecelliye ortaklık"tır. Konevî, böyle bir tecelliye mazhar olmak istediğinden söz ederken ne demek istemiştir? Önce Kâşânî'nin bu ıstılâhı tarifine bakalım, şöyle der: "Zâtî tecelli herhangi bir şekilde mazharın özelliğine ve haline bağlı olmayan salt tecelli demektir".<sup>14</sup> Tecellinin tecelligâha itibarı veya bilginin bilinenle ilişkisi meselesi, nazârî tasavvufun çok önemli bir sorunudur ve çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Konunun ayrıntısına girmeden, meselenin sūflerin bilgilerindeki kimi çelişki ve farklılıkları da açıklayan bir imkân olarak görüldüğünü belirtmeliyiz. Konevî, bu tanımın dışında kalabilecek tecelli veya bilgilerden söz eder ve buna mazhar olmak istediğini belirtir. Peki bunun anlamı nedir?

Bu bağlamda, konuyla ilgili çeşitli ıstılâhları hatırlamak gerekir. Bunlardan birisi *tahkîk* veya ism-i fâili *muhakkik*dir. Tahkîk ve muhakkik, Konevî'nin eserlerinde sıkça geçer. Konevî bazen *ilm-i tahkîk* veya kısaca *tahkîk* der ve Metafizik'e işaret eder. Onun düşüncesinde çok önemli yeri olan

<sup>12</sup> Tasavvuf tarihinde *şeyheyn*, yani "iki şeyh" dendiğinde İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî anlaşılır. Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbu'l-hitâb*, 292.

<sup>13</sup> Bkz. Konevî, *İlâhî Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, 78.

<sup>14</sup> Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2004, 126.

umumî kaideler, "tahkik kaideleri" diye isimlendirilir ve kendisini veya İbnü'l-Arabî gibi sûfîleri muhakkik adıyla zikreder. Bu isimlendirme sadece sûfîlerle ve tasavvuf ile sınırlı değildir. Felsefe veya diğer ilimlerde de muhakkikler vardır ve "ehl-i nazar ve ehl-i keşfin muhakkikleri hemen her konuda görüş birliğine varmışlardır" iddiası Konevî'deki temel fikirlerden birisidir.<sup>15</sup> Konevî, sûfî veya buna benzer başka bir ismi kullanmayı tercih etmez. Sufî, başlangıç veya orta derecedeki müridleri de içeren umumî bir isim iken, muhakkik özel bir sınıfı teşkil eder.

Konevî'nin bu ıstılahları kullandığı bağlamı anlayabilmek için onun bilgi görüşünü hatırlamalıyız. Konevî'nin bilgi görüşü esasta iki noktadan hareket eder. Birincisi, olguların ve olgular arasındaki ilişkilerin sürekliliğidir. Konevî bunu "hakikatlerin sâbit olması"<sup>16</sup> şeklinde dile getirir. Başta metafizik olmak üzere, her alanda bilgiyi mümkün kılan şey, Konevî'nin ilk ilke saydığı bu ilkedir. Böylelikle Konevî *sofistaiyye*, *hisbaniyye*, *lâ-edriyye*<sup>17</sup> gibi çeşitli isimler alan ve umumî tavırları kesin ve objektif bilginin imkânını redd etmek ve mutlak bir izafiliği savunmak olan gruplarla aynı safta bulunmadığını ortaya koyar. Vakıa, İslâm ilimlerinin ortaya çıkış sürecinde bazen söz konusu kuşkucular, bazen de özellikle bâtınî-İsmailî<sup>18</sup> akımlara karşı ortaya konulan tepki, İslâm ilimlerini oluşturan zihin yapısını anlamada çok önemlidir ve günümüzdeki çeşitli tartışmalara katkı sağlayabilecek niteliktedir.

Konevî ikinci olarak bilgi araçlarımızı ve onların sağladıkları bilgileri tahlil eder: Bilgilerimizin ilk kaynağı duyularımızdır. Acaba duyularımızın bize sağladıkları bilgiler ne kadar güvenilirdir? Bu bağlamda, her birisini ayrı ayrı ele alarak, eşya hakkındaki bilgimizin eşyanın kendiliğinde bulunduğu hale uygun olup olmadığını tahlil eder. Esâsen bu, felsefe tarihinin en önemli meselelerinden birisidir ve "zihnî olan" ile "dışta olan"ın ilişkisi, bir başka ifadeyle gerçeklik ve mutabakat meselesi adı altında farklı felsefî akımların doğmasına sebep olmuştur. Konevî bu meseleyi şöyle tespit eder: Eşya

<sup>15</sup> Bkz. Konevî, *Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, 189.

<sup>16</sup> Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, 11.

<sup>17</sup> İstılahların manaları hakkında bkz. Cürcânî, *Ta'rifât*, İstanbul 1909, 158, 191; çeşitli İslâmî ilimlerin bilginin imkânını savunurken "sofistlere" karşı görüşleri için bkz. Fahreddin Râzî, *Muhassâlü'l-efkâr*, nşr. Semih Dağım, Beyrut 1992, 25 vd.; Taf-tazânî, *Şerh-i Akâ'id-i Neseft*, İstanbul 1310 (Kestelli Hâşiyesi ile birlikte), 19 vd.

<sup>18</sup> Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 94.

hakkında edindiğimiz bilgi ile kendinde şey, Konevî'nin kullandığı terimle *nefsü'l-emr*, örtüşür mü ve bunların ilişkisi nedir?

Konevî'nin "kendinde şey" hakkındaki bilgimizi tahlilini başka bir açıdan ele aldığımızda, şunu görürüz: Tasavvufi bilgideki çelişkileri ve sülûk serüvenini izah ederken sûfiler genellikle bilginin kaynağı olarak tecellinin idrak aracına ve mazhara tâbi olduğunu ve "kendinde tecelli"nin bir hüküm taşımadığını belirtirler. Nitekim, ilk tasavvuf eserlerinde bu mesele bir olgu olarak kabul edilmiş ve sûfinin bilgisinin onun haline bağlı olduğu bir ilke sayılmıştır. Bu konuyu en ayrıntılı bir şekilde ele alan ise Konevî olmuştur.<sup>19</sup> İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de bilginin ve tecellinin tecelligâh ile ve muhabıtyla ilişkisi ve onun istidadınca belirlenmesini peygamberler ve geldikleri dönem ve toplumların kabiliyetlerini dikkate alarak tahlil eder. Ona göre, Hz. Peygamber'in dışındaki bütün peygamberlerin bilgileri ya kendi istidatları veya dönemin veya ümmetlerinin istidatları sebebiyle eksik ve izafî bir doğruluğa sahip olmuşlardır. Konevî de meseleyi bu bağlamda ele alır ve Hz. Peygamber'in tarihî zuhûruyla kendinde şeye dâir kesin ve mutlak bilgi ortaya çıktığı gibi onun ümmeti içinde de bu bilgiye sahip kimselerin bulunacağını kabul eder. Onun bu bahisteki görüşü *hatmü'n-nübüvvet* ve dolaylı olarak *hatmü'l-velâye* görüşüyle irtibatlıdır ve meselenin ayrıntısı velâyet görüşünün tahlilini gerektirir. Konevî ilke olarak herhangi bir mazhar veya tecelligâhın –ki bunda bilgiyi alan kişinin istidadı ve idrak aracının yanı sıra bulunduğu iç ve dış şartların müessir olduğunu eklemeliyiz- tesirinin dışında kalan bir tecellinin veya bilginin olabileceğini kabul ettiği gibi böyle bir bilginin *nefsü'l-emr* ile örtüşen bilgiyi de ifade edebileceğini kabul eder. Başka bir ifadeyle bu, dönem ve şartlara bağlı olmayan bilginin, yani gerçek bilginin imkânını da kabul ettiği şekilde anlaşılabilir. İşte İbnü'l-Arabî'nin bilgisini böyle bir bilgi kabul ettiği gibi kendisi de bu bilgiye ortak olmak ister. Konevî, başka ifadelerinde İbnü'l-Arabî ile bilgi kaynağında ortaklıklarından söz eder ve ancak böyle bir durumda İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin gerçek anlamda yorumlanabileceğinden söz eder. Dolayısıyla Konevî kendisini salt bir İbnü'l-Arabî şârihi olarak görmez. Zikredilen "vakıa"nın devâmının gösterdiği gibi, o İbnü'l-Arabî ile bilgi kaynağında ortak ve onun gerçek vârisidir.

<sup>19</sup> Sûfi ibnü'l-vakt'tir. *İbnü'l-vakt* ve *aba li'l-vakt* deyimleri için bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, 89 ve 15. İbnü'l-Arabî, aynı düşünceyi şöyle dile getirmektedir: "Muhakkikler şu konuda görüş birliğine varmışlardır: Hak bir şahsa iki sûrette veya iki farklı şahsa tek sûrette asla tecelli etmemiştir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-celâle, Resâ'il* içinde, 9.



Meseleye başka bir açıdan baktığımızda, Konevî ile İbnü'l-Arabî arasında önemli üslup ve yaklaşım farkları bulunduğu söylenebilir. Bu konunun düşüncelerine ne kadar nüfûz ettiği ve bu anlamda bir düşünce farklılığı olup olmadığını tespit güçtür. Bu güçlük, öncelikle Konevî'nin "nefsü'l-emr" veya "kendinde şey" ile örtüşen muhakkiklerin bilgisi hakkındaki görüşleri sebebiyle, mutlak bilgide böyle bir çelişkinin olamayacağı iddiasından kaynaklanır. Konevî, sûfî muhakkikler arasında hiçbir konuda görüş ayrılığı bulunmadığını kabul ettiği gibi, "müşâhede"nin gerçek bilgiye ulaştırmasının kanıtı olarak da bu "görüş birliği"ni delil gösterir. Görüş birliği, bütün ilim mensuplarınca kendi usüllerinin doğruluğunun bir delili sayılırken, özellikle hasımlara yöneltilen eleştirilerin en güçlüsü de çelişki ve tutarsızlık suçlaması olmuştur. Bunun iyi bir örneği, Gazâlî'nin İslâm filozoflarının şahsında felsefeye yönelttiği eleştirisidir.<sup>20</sup> Dolayısıyla Konevî'nin bilhassa temel meselelerde, büyük sûfiler arasında bir görüş ayrılığını kabul etmesi beklenemez ve böyle bir şeyin varlığı onun açısından daha işin başında çelişkiye düşmek anlamına gelir. Üstelik Konevî, tutarlılık ve görüş birliğinden hareket ederek, önceki sûfilerin görüşlerini bile bazen klasik bağlamlarından uzaklaştırarak varlık görüşüyle uyumlu olarak yeniden yorumlar. Konevî metinlerinde okuyucunun karşılaşıacağı sorunlardan birisi, özellikle psikolojik ve ahlâkî muhtevayla sınırlı olarak bilinegelmiş ilk dönem tasavvuf ıstılahlarını veya kimi görüşleri ontolojik bir bağlamda ve çerçevede kullanması ve yeniden yorumlamasıdır. Binâenaleyh, İbnü'l-Arabî ile Konevî arasında bu açıdan bir görüş ayrılığının varlığı en azından Konevî tarafından kabul görmez.

İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki dağınıklık, Konevî ve Arabî'nin fikirlerini karşılaştırma noktasında bir diğer meseledir. İbnü'l-Arabî Konevî kadar sistematik ve düzenli bir yazar sayılmaz. Bu sebeple iki düşünürü karşılaştırmak özellikle İbnü'l-Arabî'nin metinlerinden kaynaklanan sorunlar yüzünden kolay bir iş değildir. Bununla birlikte, bazı konularda Konevî ile İbnü'l-Arabî arasında görüş ayrılıkları tespit etmek mümkündür.<sup>21</sup> Esâsen, İbnü'l-

<sup>20</sup> Bkz. Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife, İslam Filozoflarından Felsefe Metinler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 1995, 134; a.y., *el-Munkizü mine'd-dalâl*, Dımaşk 1992, 30.

<sup>21</sup> Bunlara misâlen olarak sudûr fikrinin esasını teşkil eden 'Bir'den bir çıkar' ilkesiyle ilgili görüşlerini verebiliriz. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, I, 193. Bu konu ile ilgili Avni Konuk'un değerlendirmesi için bkz. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, İstanbul 1987, 11; İbnü'l-Arabî'nin, Bir'den çeşitli itibarlarla farklı şeylerin

Arabî'nin muhatapları Konevî'ye göre daha geniş bir kitledir ve Konevî'ye nisbetle geleneksel anlamıyla "âlim" tipine daha yakındır. Konevî, husûsen tasavvufun çok özel bir alanında yazmıştır ve üslûbu da olabildiğince karmaşıktır. Nitekim kendisi de bunun farkındadır ve muhataplarının dar bir kesim olduğunun bilincindedir; okurunu eserini yanlış anlamaması, hatta çoğu zaman söylediğini anlamadığı konusunda uyarır. Hâlbuki İbnü'l-Arabî, tasavvufun hemen her alanında eserler yazmıştır. Bunlar arasında en kapsamlısı olan *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, farklı şubeleriyle İslâmî ilimlerin hemen hepsiyle ilgili ve onları içeren bir eser niteliğindedir.

İbnü'l-Arabî başta hocaları olmak üzere yararlandığı isimleri, kitapları, felsefî-kelâmî ekolleri vs. kısaca kaynaklarını zikreder. Konevî ise, İbnü'l-Arabî ve İbn Sina gibi isimlerin dışında, kaynaklarını zikretmede son derece ketumdur. Söz gelişi İbnü'l-Arabî'nin pek çok eserinde ismini zikrettiği Ebu Hamid el-Gazâlî'yi aralarındaki pek çok düşünce benzerliğine rağmen Konevî'nin hemen hiçbir eserinde zikretmediğini görüyoruz. Üstelik Konevî kaynak zikretmemeyi ve başka yazarlardan yararlanmamayı özgünlüğün bir gereği sayar. Bu bağlamda "bu eserimi yazarken hiç kimsenin düşüncelerinden yararlanmadım"<sup>22</sup> veya başka bir bağlamda "Ben bu konuda belirttiğim düşünceye benzer hiçbir kitapta bir şey bulmadım" gibi ifadeler Konevî tarafından sarahatle dile getirilir. Bu durumun Konevî'nin düşüncelerini tahlil etmede ve özellikle kaynaklarını bulmada büyük güçlükler teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

çıkabileceğiyle ilgili ifadesi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mesâ'il, Resâ'il* içinde, 22; Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, 23.

- 22 Bkz. Konevî, *Fâtiha Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, 193-94. Konevî, şöyle der: "Ben bu kitapta, kasıt ve çaba olmaksızın Hakk'ın akla getirdiği basit bir kaç sözün dışında, ne şeyhin ve ne de bir başkasının sözünü nakletme niyetinde değilim. Hakk, bunları kendi cömertliğinin nefhaları olarak akla getirir. Nitekim bu durum, şeyhimiz ve zevk mensuplarının çoğunluğunda zaman zaman olagelirdi. Bu durumun hakikatini bilmeyen kimse ise, bu tarz bilginin, kasıtlı ve çabaya dayanan mütâlaa, araştırma ve derlemeyle meydana gelen bir nakil olduğunu zanneder, halbuki durum böyle değildir. Nebevî zevklerde bu gibi şeyler çoktur." Benzer bir ifâdesi *el-Fükûk*'ta yer almaktadır. Konevî, İbnü'l-Arabî'nin eserini ve böyle bir eseri anlayabilmek için gereken niteliklere işaret ettikten sonra (*Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, 11) kendi durumunu İbnü'l-Arabî ile mukâyese ederek açıklar: "Bu kitabın girişinden başka bir bölümünü İbnü'l-Arabî'nin neşvesine göre şerh etmek istemedim, fakat Allah bereketi ile beni rızıklandırmıştır. Bu rızık, İbnü'l-Arabî'nin muttalî olduğu şeyi bilmede ortaklık, ona açıklanan şey ile müşerref olmak ve sebep ve vasıta olmaksızın, İlâhî inâyet ve zâtî rabita ile Allah'tan bilgi almaktır." Bkz. Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, 13.

### C. Konevî ve Mevlânâ

Konevî'nin Mevlânâ Celâleddin Rûmî ile ilişkisi üzerinde de durmak gerekir. İki sūfînin yakın ilişkileri ve dostlukları kaynaklarda yer alır. Bu bağlamda *Menâkibu'l-ârifîn*'de çeşitli bilgilere ve rivâyetlere yer verilmiş, Muhammed Emin Dede söz konusu rivâyetleri *Menâkib-ı Sadreddin Konevî* adıyla toplamıştır. Menkûbelerdeki anafikir, Mevlâna ile Konevî'nin yakın dost olduklarıdır. Ancak yine de satır aralarında Konevî'ye yönelik bazı eleştiriler söz konusudur. Buna göre, Mevlânâ daha çok bir sūfî olarak resmedilirken, Konevî bir "medreseli" ve "âlim" olarak tezâhür eder.<sup>23</sup>

Konevî ve özellikle de İbnü'l-Arabî'nin Mevlânâ'nın şöhret bulduğu *sema*'a bakışlarının menfî olduğunu belirtmeliyiz.<sup>24</sup> Gerçi Konevî'nin açıkça semadan söz ettiğini söyleyemeyiz, ancak İbnü'l-Arabî'nin semanın dayanağını oluşturan görüşleri ayrıntılı ele aldığını ve müridin sema meclislerinden uzak durması gereğini belirttiğini hatırlatmalıyız. Böyle bir görüş ayrılığı Mevlânâ ve Konevî'nin temsil ettiği tasavvuf akımları arasındaki görüş ayrılığına ışık tutabilir. İbnü'l-Arabî, sema kelimesini bir "mutlak sema" bir de "mukayyed sema" diye iki kısımda ele alır. Mutlak sema, sâlikin her durumda İlâhî hitâbı veya onu hatırlatan bir şeyi duyması ve algılamasıdır, bu durumu en iyi ifade eden misâl Hz. Ebu Bekir'e nispet edilen "Gördüğüm her şeyden önce [veya sonra] Allâh'ı gördüm" ifadesidir. Sâlik öyle bir bilinç haline ulaşmıştır ki, artık her şey kendisine Allâh'ı hatırlatır ve her seste Allâh'ı duyar, her şeyde Allâh'ı görür. Bu durum, kudsî bir hadisten ıstılahlaştırılmış olan ve sülûkun birbirini tamamlayan ve istilzâm eden iki aşamasına işaret eden *kurb-ı nevâfil* ve *kurb-ı ferâ'iz* haline sâlikin ulaşmasıdır. İbnü'l-Arabî bunu olumlu ve elde edilmesi gereken bir hal olarak görür. Öte yandan bir de "sınırlı sema" vardır ki, İbnü'l-Arabî'nin anlattığı kadarıyla onun Mevlânâ'nın muhitinde yapılan semayı da içerdiğini anlıyoruz. Bu anlamda sema tasavvuf tarihinde pek çok tartışmanın konusu olagelmıştır.<sup>25</sup> İbnü'l-Arabî, tasavvufa intisab etmiş müridin yapması gerekenleri anlatırken, öncelikle şeyh bulması gereğini belirtir. Bunun ardından müridin *sema* meclislerinden uzak durmasını salık

<sup>23</sup> Bkz. Muhammed Emin Dede, *a.g.e.*, 142 vd. (*Marifet Yolcusuna Kılavuz* içinde).

<sup>24</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye fî islâhi'l-memleketi'l-insâniyye*, ed. H. S. Nyberg, Leiden 1919, 223.

<sup>25</sup> İlk tasavvuf kitaplarında sema hakkında bkz. Serrâc, *İslâm Tasavvufu (el-Lüma)*, 260 vd.

verir ve semanın insanın "*latîfe-i insâniyye*"sinden ziyâde "hayvanî ruhu"na hitap ettiğini ayrıntılı olarak açıklar.<sup>26</sup>

İbn Arabî'nin buradaki hareket noktası, semanın ve devranın, insanın feleklerin hareketine ve varlıktaki ve kozmik düzendeki dönüşe katılması anlamına gelmesidir. İbnü'l-Arabî feleklerin ontolojik olarak insanın hakikatinden (*latîfe-i insâniyye*, yani ruh ve insanın hakikati) sonra geldiğini, dolayısıyla onların hareketlerine katılmanın olsa olsa insanın hayvanî ve beşerî yönüne katkı sağlayabileceğini belirterek, sema ve devran hakkındaki olumsuz fikrini belirtir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki fikir ve tasvirleri ile Konevî'nin tasavvufta eksik bir makam olarak gördüğü "halin galib geldiği kimseler"<sup>27</sup> hakkındaki ifadeleri birbirine yakındır. Konevî, halin insana baskın gelmesini eksik bir merteye ve makam olarak görür ve insanın ulaşması gereken makamın "*ibnü'l-vakt*" değil, *ebu'l-vakt* olması gerektiğini belirtir ki, bu da Konevî'nin tahkik ve muhakkik tarifleri ve öte yandan metafizik bilgi görüşüyle uyumludur.

Her ne kadar Konevî yaygın bir şöhret bulamamış olsa bile, tasavvuf tarihindeki üstünlüğü, hatta manevî üstünlüğü hakkında iddialı hükümler verilmiştir. Konevî, İbnü'l-Arabî'den sonra *şeyh-i kebîr*, yani "büyük şeyh" diye isimlendirilmiştir ki, bu niteleme onun tasavvuftaki yerini vurgular. Öte yandan İsmail Hakkı Bursevî gibi Osmanlı mutasavvıfları Konevî'yi Mevlânâ ile kıyaslamış ve "*Konevî ile Mevlânâ arasındaki fark yer ile gök arasındaki fark kadardır*"<sup>28</sup> diyerek Konevî'nin tasavvuf içindeki yerini ve üstünlüğünü belirtmişlerdir.

#### D. Konevî'nin İlim Anlayışı: Tasavvuf-Felsefe Yakınlığı

Konevî'nin iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Arapça, hadis, fıkıh, tefsir, mantık gibi dönemindeki eğitimin gereği olan ilimleri okumuştur. Başta Arapça olmak üzere, fıkıh, kelâm ve hadis gibi ilimlerin yanı sıra eserlerinde felsefî ilimlerin de tesirli olduğu görülür. Konevî, Arapça ve dil ilimlerine özel önem verir ve özellikle Fâtiha sûresi tefsirinde en çok nahivcilerin görüşlerinden yararlanır. Bununla birlikte söz konusu tefsirinde Konevî harfler üzerinde de durur ve *ilmu'l-hurûf* erbâbının görüşlerini aktarır. Ko-

<sup>26</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, I, 211; *et-Tedbîrât*, 223 vd.

<sup>27</sup> Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 67.

<sup>28</sup> Bkz. Bursevî, *Kitâbü'l-hitâb*, 290.

nevî'de İbnü'l-Arabî'nin yorum yönteminin etkileri açıkça görülür ve *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'de dile getirilmiş görüşler Konevî tarafından ayrıntılı bir şekilde işlenir. Öte yandan, Konevî'nin hadisçiliği bir kırk hadis derleme çalışmasından ibâret olan *Kırk Hadis Şerhi*'nde temessül eder.<sup>29</sup> Felsefe birikimi ise, başta İbn Sina şârihi ve yorumcusu Nasireddin Tûsî ile mektuplaşmalarında olmak üzere eserlerinin hemen hepsinde kendisini gösterir. Tûsî ile yakın ve samimî dostluğu, Konevî'nin felsefeye ve başta İbn Sina olmak üzere filozoflara gösterdiği saygının bir benzeridir.

Konevî İslâm düşünürlerinin antik Grek filozoflarından tevârüs edip şekillendirdikleri felsefî miras ile kelâmcıların ve sûfilerin ortaya koydukları miras ile karşı karşıya idi. O, genel anlamda felsefeyi kelâma nisbetle kendisine daha yakın bulmuştu.<sup>30</sup> Bunda, kelâmcıların fıkıhçılarla ilişkileri ve özellikle sûfilerin karşılaştıkları baskı ve sıkıntılardan mesûl tutulmalarının payı olsa gerektir. Buna bir de İbnü'l-Arabî'nin Endülüs döneminden getirmiş olduğu "kelâm-fıkıh ulemâsı" muhalifliğini eklemek gerekir. Felsefenin insan ve ahlâk görüşünün büyük ölçüde sûfilerin dile getirdiği düşüncelerle örtüştüğü de bu noktada belirtilmelidir. Bu durum, Gazâlî'den beri kabul edilen bir husustur ve sûfiler –Afîfî'nin de belirttiği gibi<sup>31</sup> - felsefeden başka hiçbir konuda ahlâk ve nefis görüşlerinde yararlandıkları kadar yararlanmamışlardır. Nitekim, İbnü'l-Arabî de filozofların bu gibi meselelerdeki isabet ve görüşlerindeki doğruluklara şehâdet eder. Bu bağlamda Allâh ile âlem arasındaki ilişkiyi tam bir zıddiyet ilişkisi olarak yorumlayan "yoktan yaratma" fikrine karşı tecelli ve zuhûr ıstılahlarıyla bu ilişkiyi bir "süreklilik" ve münasebeti mümkün kılan "benzerlik" ilişkisine dönüştüren sudûr ve

<sup>29</sup> Bu eser Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz tarafından tahkikli olarak yayınlanmış, bu çalışmadan hareketle de tarafımızdan *Kırk Hadis Şerhi* adıyla çevrilmiştir.

<sup>30</sup> Konevî şöyle der: "Bu, muhakkiklere göre dikkate alınmayan bir görüştür. Şöyle ki: Onlar, "görüş birliği" dediklerinde, bununla filozofların kendileriyle olan görüş birliğini kastederler. Çünkü muhakkikler, nazarî aklın kendi başına idrak edebildiği konularda filozoflara katılırlar; ardından, düşüncenin tavrının ve sınırlı hükümlerinin dışında kalan diğer idrak araçları ve bilgilerde filozoflardan ayrılırlar. Nitekim, daha önce buna işaret edilmişti. Buna karşın muhakkikler, farklı tabakalarıyla, kelâmcılara pek az mes'eledede muvâfakat ederler." Bkz. *Yazışmalar*, 189.

<sup>31</sup> Bu konuda İslâm felsefesine tesir eden kaynakların başında gelen Hermetik düşüncenin "nefs" ve nefsin tenezzül süreci, *Hermes'in Müşâhedesi* diye bilinen metinde zikredilir. Bu metin ve değerlendirme için bkz. Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, İstanbul 1999, 343 vd. Ayrıca, sûfilerin İslâm filozoflarından âşina oldukları Yeni Platoncu nefis tasavvurlarından etkilenişleri hakkında bkz. Afîfî, *İslam'da Mânevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 1996, 71 vd.

zuhûr fikri, semavî akıllar, nefisler, felekler, semavî yolculuk, nüzûl, urûc, unsurlar âlemi, üst âlem-alt âlem ilişkileri, müvelledât, cansız varlık-bitkiler-hayvanlar şeklindeki varlık kategorizasyonu gibi pek çok konuda sûfiler filozoflarla yakın düşüncelere sahiptirler. Bütün bunları İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'de de sıkça gözlemliyoruz. Bununla beraber, her iki düşünürün de bu gibi benzerliklerin bir ayniyete ve icraya yol açmaması konusunda okurlarını ikaz ettiklerini de belirtmeliyiz.

İbnü'l-Arabî filozofların temelde nebevî bir kaynağa dayandıklarından söz eder ve ancak te'vil sebebiyle bu kaynağı tahrif ettiklerini belirtir. Konevî ise bu konuyu filozofların cedel usûlünden uzak durmaları ve ahlâk ve nefsi arındırmaya önem vermeleri bahsinde ele alır. İbnü'l-Arabî bu noktada sûfinin filozof diye suçlanışını cevaplamaya çalışırken, başka bir açıdan onun sözlerindeki doğruluğa da dikkat çeker. Filozoflara yönelik tavrının aksine, İbnü'l-Arabî'nin fıkıhçılara karşı oldukça menfî bir tavır içinde olduğu söylenebilir. Özelde kendisinin genelde ise sûfilerin en çok fakihlerden ve onların tesiriyle siyasî iktidar sahiplerinden baskı gördüklerini belirtir.<sup>32</sup> İbnü'l-Arabî'nin fakihlere yönelik tepkisi o kadar ileri gider ki, onların eziyet ve baskılarını "firavunların peygamberlere yaptıkları eziyet ve baskılar"a benzetir<sup>33</sup> ve onları "ümmetin firavunları" diye niteler. İbn Arabî'ye göre, sûfilerin ıstılahî ve açık bir dil geliştirmek yerine, mecazî ve kapalı ifadelerle belirsiz bir dili tercihlerinin veya naslar üzerindeki yorumlarını bağlayıcılık ve iddiadan soyutlayarak "işaret" diye nitelemelerinin arkasında yatan da fakihlerin bahsi geçen baskılarıdır.<sup>34</sup> Onun bu sözlerinden, fakihlerin kelâmcılarla birlikte temsil ettikleri otoritenin sûfileri rahatsız ettiği ve bu ikisine nisbetle dışlanmış görünen filozoflara sûfilerin daha olumlu yaklaştığı kanaatine varılabilir.

Konevî'nin fakihlerin din yorumuna tepkisi, en bariz şekilde *Vasiyetnâme*'sinde dile getirilmiştir. Konevî, başta defnedilişi olmak üzere, cenaze merasiminin bazı ayrıntıları ve mezarının yapılması hakkında, fıkıh kitaplarına değil hadis kitaplarına bakılmasını ve onlardaki bilgilerin esas alınmasını vasi-

<sup>32</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, I, 279.

<sup>33</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 279.

<sup>34</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, I, 279; Ankaravî'nin Hallâc'ın öldürülmesinin sûfiler üzerindeki tesiri ve onları daha kapalı bir dile yönelttiğiyle ilgili tespiti hakkında bkz. Rusuhî İsmail Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, VI, İstanbul 1289, 400.

yet eder.<sup>35</sup> Bu yaklaşımında İbnü'l-Arabî'den bilinen hadis ilmini fıkhî göre daha üstün sayma görüşü müessirdir. Bununla birlikte Konevî'nin fıkhî veya daha özeldir kelâmcılara karşı menfî tavrı, daha ziyâde onun sistematik düşünmeyi tercih edişî ve bu düşünme tarzının kelâmcılarda bulunmadığı tespitinden kaynaklanmış olmalıdır. Her şeye rağmen, özellikle cevher-araz ve buna bağlı olarak sebeplilik konusunda, kelâmcıların Konevî'nin varlık anlayışının şekillenmesindeki rolü azımsanmayacak ölçüdedir.

## II. Sadreddin Konevî'nin Entelektüel Mirası

### A. Metafizik'in Yeniden Tanımlanması ve "Müşâhede"nin Temellendirilmesi

Konevî'nin düşünce tarihindeki yerini ve tesirini anlayabilmek için, öncelikle onun eserlerindeki temel konu görünümündeki *İlm-i İlahî*, başka bir ifadeyle Metafizik'in anlamına bakmalıyız. Bilindiği gibi, Aristoteles bilim sıralamasında "İlk Sebeb" hakkındaki ilmi "tabiat ötesindeki şeyin ilmi" diye nitelemiş ve onun konusunu "varlık olmak bakımından varlık" diye tespit etmiştir. Hakkında görüş ayrılıkları bulunan "Varlık olmak bakımından varlık" deyimine dâir bir fikre varabilmemiz için, diğer bilimlerin varlığı hangi bakımdan incelediklerini dikkate almamız gerekir. Söz gelişi, Fizik'in konusu hareket ve durağanlığa konu olması bakımından varlık ve bu yönden ona ilişkinlerdir.<sup>36</sup> Burada varlık, belirli bir ilişeni yönünden ele alınır. Matematik ise, salt ölçmenin incelendiği bilimdir. Bu da varlık oluşu bakımından değil, varlığın bir kategorisi bakımından varlığın incelenmesidir. Şu halde hiçbir bilim varlığı varlık olmak bakımından ele almaz. Aristoteles işte bu noktada, varlık olmak bakımından varlığı ele alacak bir ilim olması gerektiğinden ve bu ilmin de ancak Metafizik olabileceğinden bahsetmiştir.<sup>37</sup> Müslümanlar ilk felsefî çevirilerle Grek mirasını tevârüs ettiklerinde bu konuları ele almışlar ve onlar da İlk Felsefe'nin veya Metafizik'in konusu hakkında görüş ileri sürmüşlerdir.

<sup>35</sup> Bkz. Konevî, *Vasiyetnâme* (Ek'te).

<sup>36</sup> Bkz. İbn Sina, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2004, 4 vd.

<sup>37</sup> Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1993, 191 vd; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul 2003, 3 vd.

Konevî açısından bütün filozoflar içinde en önemlisi olan İbn Sina, Metafizik'i Aristoteles gibi "varlık olmak bakımından varlığın ilmi"<sup>38</sup> diye niteler. Bunun yanı sıra Metafizik bütün bilimlerde ortak meselelerin, yani *umûr-ı âimme*'nin ele alındığı bilimdir ve metafizik diğer hususî ilimlerin ilkelerini tashih eder ve temellendirir. Bu anlamda, bütün ilimler için bir üst ve otorite ilimdir. İbn Sina metafizikçi filozof ile özel ilim mensuplarının ilişkilerini ve konuşma alanlarını ele alır ki, bu bahisteki görüşlerinin Konevî'de karşılıklarını bulabilmekteyiz. Konevî öncelikle Metafizik'in anlamı ve konusu üzerinde durur. Ona göre Metafizik *ilm-i ilâhî*'dir ve eserlerinde genellikle *ilm-i ilâhî* veya bazen *ma'rîfetullâh* adını kullanır. Hatta bu durum, bazı yerlerde hususî manada bir ilimden mi söz etmektedir, yoksa Tanrı'yı bilmekten mi söz etmektedir karışıklığına yol açabilir. Ancak, Konevî'nin temel eseri *Miftâhu'l-gayb*'in hemen girişindeki cümleleri, kasdettiğinin *Metafizik* olduğunu ortaya koyar.

Bir sūfînin felsefî ilimlerin içine giren bir ilmi konu edinmesi şaşırtıcı gelebilir. Ancak, Konevî'nin umumî tavrını dikkate aldığımızda bu durum gayet tabiidir. Çünkü Konevî, hiçbir sūfîde görmediğimiz açıklık ve iddiayla, *müşâhede* usûlünün bilgiye ulaştırıcı bir usûl olduğundan söz eder ve onu *istidlâl* usûlü ile kıyaslar. Konevî'ye göre hakîkate ulaşmanın iki usûlü vardır. Bunlardan ilki, eşya hakkında duyularımızın sağladığı bilgilerimizden hareket edip aklın tecrit ve tahlil gücüne başvurmayı öngören mücerret akıl veya *istidlâl* yolu; diğeri ise özünü kalbi arındırmanın teşkil ettiği *müşâhede* veya Konevî'nin aynı anlamda kullandığı *i'yân* veya *mu'ayene* yoludur. Konevî bu iki usûlü de, hakikate ulaşmanın iki meşrû yolu sayar ve her birisinin bilgi imkânlarını tahlil eder. Öte yandan Metafizik, gerek Konevî ve gerekse İslâm düşünürlerinin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, bütün ilimlerin üst ve kuşatıcı disiplinidir. Dolayısıyla, Metafizik hiçbir zaman hususî bir ilme indirgenemez. Nitekim, Metafizik'in bu özelliği onun "hakikî ilimler" arasında sayılmasında ortaya çıkar.

Konevî'nin *müşâhede*yi temellendirmesi iki aşamalıdır: Birincisi aklın eleştirisi, ikincisi ise *müşâhede* usûlünün dayandığı esasların tespiti. Konevî'nin bu konuda öncelikle insanın bilme imkânları hakkındaki değerlendirmesini ortaya koyduğunu görmekteyiz. Ona göre, insan öncelikle duyulardan yararlanarak akıl gücüyle eşya hakkında bir bilgi edinmeye çalışır.

38 Bkz. İbn Sina, *Metafizik*, 4 vd.



Konevî bu noktada özellikle Gazâlî'yi hatırlatan bir tenkidî usûlle, duyuların ve aklın insana sağladığı bilgilere ilişkin kuşkusunu dile getirir.<sup>39</sup> Ona göre, duyularımız çeşitli sebeplerle bize zorunlu olarak eksik bilgi vermektedir. Esâsen Konevî'nin bu tespiti, öteden beri bilinegelen bir tespitin tekrarıdır. Nitekim, Konevî'nin bu görüşünü desteklemek için gösterdiği misâller de, kendinden önce bu hususa ilişkin verilmişlerin en meşhurlarıdır.

Konunun ayrıntısına girmeden birkaç noktaya temas etmek istiyoruz. Birincisi Konevî'nin istidlâl usûlü hakkındaki görüşüdür. Konevî öncelikle, doğru kabul edilen ilke ve hükümlerin her zaman delillendirilemeyeceğine dikkat çeker. Çünkü doğru olduğundan kesinlikle emin olduğumuz, fakat ispatlayamayacağımız şeyler vardır. Bir şeyin ispatlanamaması, mutlaka onun yanlış olacağı anlamına gelmez. Konevî, bu durumun felsefede öteden beri bilinen bir şey olduğunu belirtir ve özellikle *cedel* usûlünü tenkit ederek her meselenin halinde delil istemenin işin tabiatına mugâyir olduğunu belirtir. Böylece metafizikte dile getirdiği delillerin her zaman ispat edilemeyeceğini belirtir ve görüşlerini dile getirirken *cedel* veya tartışma yerine *takrîr* usûlünü benimser.<sup>40</sup>

Bu nokta Konevî ile Gazâlî arasındaki farkın tebârüz ettiği önemli alanlardan birisidir. Bilindiği gibi, Gazâlî İslâm filozoflarının özellikle metafizik konulardaki görüşlerini ele alırken, onların kesin delile dayanmadıklarını öne sürerek, metafiziğe ilişkin filozofların ortaya koyduğu iddiaların temelsiz olduğunu belirtmişti. Konevî ise felsefenin her alanda müspet delil getirmesinin mümkün olmadığını dile getirerek, bu noktada filozoflar ile sûfî-muhakkikler adına müşterek mazeret beyân eder. Bu noktada Konevî, felsefenin veya aklın her şeyi bildiği iddiası taşımadığınının da altını çizer. Söz gelişi felsefe eşyanın hakikatini bilemez. Tanrı hakkında belirsiz bir tanımla (*selbî bir hüküm*) bir hüküm verebilir, ancak onun dince bildirilmiş niteliklere sahip bir Tanrı olduğunu ortaya koyamaz. Âlemin Tanrı'dan bir akış ile çıktığını söyleyebilir, ancak bu feyzin mahiyetini veya bu akış sürecindeki akılların ve feleklerin sayısını ve mâhiyetlerini bilemez veya ispat edemez. Bununla birlikte bir şeyi delilleriyle ispat edememek, her zaman o şeyin var olmadığı an-

<sup>39</sup> Konevî ve Gazâlî benzerliği hakkında bkz. Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan*, İstanbul 1967, 6-7; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Marifet ve Vücûd*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.

<sup>40</sup> Bkz. Konevî, *Fâtîha Tefsiri*, 43.

lamına mı gelir? Konevî gözlemlerimizin ve tecrübelerimizin durumun böyle olmadığını gösterdiğini belirtir. Çünkü varlığından emin olduğumuz pek çok şey vardır ki bizden buna dâir delil istense bu mümkün olmaz.<sup>41</sup>

Konevî'de bilgi ve varlık meselesinin özünü, kıyası mümkün kılan bir varlık anlayışı teşkil eder. O, varlık mes'elesini, tasavvurda eşya arasında benzerlik ve münasebetlerin varolduğunu gösteren bir anlayışa dayalı olarak ele alır. Peki, Sadreddin Konevî eşya arasındaki münasebet ve benzerlikleri nasıl temellendirir? Bu soru, Konevî'nin İlâhî isimler görüşüne eğilmemizi gerektirir. Konevî İlâhî isimler konusunda çeşitli konulara değinir, ancak burada konumuzla ilgili olanı isimler arası ilişkiler ve Tanrı-âlem ilişkisi hakkında kaleme aldıklarıdır. Konevî'nin varlık görüşü varlığın zorunlu ve mümkün gibi kategorilere ayrılmazdan önce birliği fikrinden hareket eder. Ona göre, mutlak anlamda varlık Tanrı'dır ve mümkün varlık bu varlığın bir sınırlanması (*tahdîd*) ve özelleşmesinden (*tahsîs*) ibârettir. Konevî âlem-Tanrı meselesinde isimlerdeki çokluk ve zâttaki birlikten hareket eder. Tanrı'nın zâtıyla âlemin herhangi bir ilişkisi olamayacağı gibi âlemdeki her olay da Tanrı'nın isimleriyle ilgilidir. Böylelikle İlâhî isimler âlemdeki tek tek varlıkların varlık sebebidir ve aslında her şey bir İlâhî ismin tecellisinden başka bir şey değildir. İsimler ve varlıklar arasında böyle bir ilişki kurulduğunda, Konevî başka bir şey daha yapar. O da, bildiği kadarıyla, ilk kez Endülüslü mutasavvif İbn Kasî tarafından dile getirilmiş, ardından İbnü'l-Arabî ve Konevî tarafından geliştirilmiş "İlâhî isimler arası ilişkiler" görüşünün bu kez varlıklar arası ilişkilerin zemini olarak yeniden yorumlanışından ibârettir.<sup>42</sup> Bu yoruma göre, isimler arasında bir içlem-kaplam ilişkisi vardır: Her isim bir taraftan kendi hakikatiyle diğer isimlerden farklıyken, diğer taraftan bütün isimler arasındaki ortak zât -Konevî'nin ifadesiyle "müsemânın birliği"- sayesinde diğer ismin hükümünü ve anlamını taşımaktadır. Birinci açıdan söz gelişi *er-Rezzâk* ismi eş-Şâfi isminden ayrı olduğu halde, ikinci açıdan bütün isimler birbirlerinin yerini tutabilir ve birbirleri hakkında bilgi verebilirler.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Konevî, *Fâtiha Tefsiri*, 43.

<sup>42</sup> Bu eser ve yazarı hakkında bkz. Afîfî, "İbn Kasî ve Hal-ı na'leyn isimli eseri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2000, 301; İbnü'l-Arabî bu eser üzerine bir şerh yazmıştır, ancak bu şerh, daha çok İbn Kasî'ye yöneltilen tenkitlerden oluşmaktadır. İbnü'l-Arabî, her ne kadar söz konusu görüşünden etkilenmiş olsa bile, İbn Kasî'yi âriflerin sözlerini bilmeden aktaran birisi diye niteler. Bkz. *A.g.e.*, 322 vd.

<sup>43</sup> Bkz. Konevî, *Fâtiha Tefsiri*, 362.

Konevî, isimler hakkındaki bu düşünceyi, asıl-fer' ilişkisiyle bütün varlığa teşmil eder. Buna göre her varlık bir yönden bütün varlıklardan farklı iken, öte yandan varlık ilkelerindeki ayniyet sebebiyle diğer varlıklarla benzerdir. İşte bu benzerliktir ki bilginin imkânını sağlar. İslâm filozoflarının Yeni Platoncu düşüncelerden öğrendikleri "mikro-kosmos", "makro-kosmos" mefhumları böylelikle Konevî tarafından daha güçlü bir şekilde bir varlık ve o sâyede bir bilgi görüşü olarak geliştirilir. Böylelikle her şey, bir başkasının işareti haline gelebildiği gibi, bütün bir âlem de Tanrı'ya delâlet eden bir âyet ve işaret olarak görülmüştür. Sûfîlerin özellikle İbnü'l-Arabî sonrasındaki sembolik ifadelerini ve mücerret fikirlerini anlatmak için bazen en kaba misâlleri tercih etmeleri ve her şeyi bir simge olarak görmelerini sağlayan şey İlâhî isimler hakkındaki bu anafikirdir, ki bunun tasavvuf tarihinde çok önemli yansımaları olmuştur.

#### B. Nazarî Tasavvuf ve Vahdet-i Vücûd

Konevî'nin tasavvuf tarihindeki başka bir önemi tesirleridir. Hiç bir mutasavvıf nazarî tasavvuf tarihinde onun kadar müessir olmamıştır. Bunun yegâne istisnası İbnü'l-Arabî görülebilir, ancak Konevî'nin yorumlarının İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasındaki rolü dikkate alındığında onun da Konevî vasıtasıyla bu derece tesirli olduğu söylenebilir. Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin anlaşılmasındaki katkısı Abdurrahman Câmî tarafından şöyle dile getirilir:

*"Şeyh Sadreddin Hz. Şeyh'in sohbet ve hizmetinde terbiye gördü. Vahdet-i vücûda dâir görüş ve sözlerini akla ve şeriata uygun gelecek tarzda Şeyh'in maksadını iyice anlamış olarak güzelce yorumlamıştır. Onun bu konudaki araştırma ve yorumlarını görmeksizin mes'eleyi gereği gibi anlamak mümkün değildir."*<sup>44</sup>

Konevî'nin tesiri, öncelikle nazarî tasavvufta bir yazı dilinin ve üslûbunun gelişmesinde kendisini gösterir. Başta ilk *Fusûsu'l-Hikem* şârihi Müeyyüddin el-Cendî, İbnü'l-Farız şârihi Saidüddin Ferganî, İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Farız şârihi Davud el-Kayserî, Sadreddin Konevî şârihi Molla Fenarî, Kutbuddin İznîkî vb. pek çok sûfînin eserlerinde meselelerin serd edilmiş tarzı ve üslûbu Konevî'ye çok şey borçludur. Bu dönemde, varlık ve buna bağlı meseleler tasavvuf kitaplarında önemli ölçüde yer tutmuş, eski klasiklerde ele

<sup>44</sup> Bkz. Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliya Menkıbeleri*, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1995, 705.

alınmayan pek çok mesele tasavvufu ilgili sayılmış, öte yandan eski eserlerdeki pek çok konu ya önemini kaybetmiş veya bütünüyle gözardı edilmiştir. Ortaya çıkan tasavvufî bu eserler felsefî bir ton taşımış, en azından ifade düzleminde "nazarî tasavvuf" diye isimlendirebileceğimiz bir tasavvuf anlayışı ortaya çıkmıştır.

Konevî'nin bu alandaki tesiri iki şekilde gerçekleşmiştir. Birincisi, geniş talebe halkasıyla oluşturduğu gelenek; ikincisi ise, bir yandan kendi eserleri üzerine yazılan şerhler, öte yandan İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Farız gibi sûfîlerin eserleri üzerindeki çalışmaların Konevî'yi ve birinci nesil talebelerini kaynak ve otorite haline getirmesi. Konevî, bazı talebelerini başta İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i ve İbnü'l-Farız'ın şiirleri olmak üzere çeşitli tasavvuf kitaplarını yorumlamaya yönlendirmiştir. İbnü'l-Farız bu anlamda kısmen daha az bilinen bir sûfidir. Ferganî'nin İbnü'l-Farız'ın bir kasidesi üzerinde yazdığı şerhin İbnü'l-Farız'ın tanınması ve anlaşılmasında önemli tesiri olmuştur. İbnü'l-Arabî yorumlarında ise Sadreddin Konevî'nin oynadığı dolaylı veya doğrudan rol çok önemlidir. Konevî'nin *el-Fükûk*'u ve bizzat Konevî'nin yönlendirmesiyle yazılmış *Cendî Şerhi*, İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasında büyük öneme sahip olmuştur. Cendî, eserini bu anlamda Konevî'ye ait görür.<sup>45</sup> Ferganî de *et-Taiyye* şerhinde aynı ifadeleri kullanır ve şerhin gerçekte Konevî'nin fikirlerinin yazılmasından ibâret olduğunu belirtir.

İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin varlık görüşleri *vahdet-i vücûd* diye bilinmiştir.<sup>46</sup> Bu ıstılah her iki sûfî tarafından kullanılmamış olsa bile, anlamını dikkate aldığımızda, bu tür bir isimlendirmenin doğru olduğu söylenebilir.<sup>47</sup> Vahdet-i vücûd, bilginin ve tecrübenin kaynağı ve usûlünden sarf-ı nazar edersek, sûfîlerin İslâm filozoflarından öğrendikleri sudûr görüşü ile özünü "*araz iki anda bâki kalmaz*"<sup>48</sup> anafikrinin oluşturduğu ve sürekli bir yeni-

<sup>45</sup> Bkz. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, 10

<sup>46</sup> Afîfî'nin görüşü için bkz. *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1975, 42 vd.; İbrahim Mezkûr, "*Vahdet-i vücûd beyne İbnü'l-Arabî ve Spinoza*", *Tezkârî*, Kahire 1969. Vahdet-i vücûd mefhumunun tarihçesi hakkında bkz. Bekr Alaaddin, *Abdülganî en-Nablusî: Hayatı ve Fikirleri*, çev. Veysel Uysal, İstanbul 1996, 153 vd.

<sup>47</sup> Bu konudaki görüş ve değerlendirmeler için bkz. Mustafa Tahralı, "*Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzı Meseleler*", A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, XLVIII.

<sup>48</sup> İbnü'l-Arabî'nin cevher-araz tanımları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-mesâ'il*, 23. İbnü'l-Arabî, âlemin her an yenilenen arazlardan oluştuğunu ve yaratılışın sürekli

lenme ve yaratma görüşüne dayanan Eş'arî kelâmcıların *araz-cevher* görüşlerinin izlerini taşıyan bir Tanrı-âlem, kısaca varlık yorumudur. Bunu, dinî açıdan bakıldığında, Allâh'ın birliğinin farklı bir ifadesi; "yaratma"yı İbnü'l-Arabî ve Konevî'deki özgün anlamıyla almamız ve zihnimizi özellikle kelâmcıların yoktan yaratma fikrinden soyutlamız durumunda ise bir yaratılış görüşü şeklinde değerlendirmemeiz mümkündür. Peki böyle bir varlık görüşü ne gibi neticeler istilzâm eder?

Vahdet-i vücûd Tanrı ile âlem arasındaki ilişkilerin Varlık (Vücûd) yönünden değerlendirilişidir. Bu görüşte öncelikle birlik düşüncesi üzerinde durmak gerekir. Konevî, birliği (vahdet) en temel kavram olarak görür; çünkü her şeyde asıl olan ve her şeyi var eden ilke birliktir. Çokluk (kesret) ancak izafi olarak vardır. Çokluğun varlığı da Birlik'e dayanır ve birlikten mahrum olan herhangi bir çokluk tasavvur edilemez. Konevî, buradan hareketle, birliğin çokluğu içermesi ve çoklukta birliğin bulunması anlamında zıtların beraberliği şeklinde gözüken iki mefhumu ulaştır: "Çokluktaki birlik" ve "Birlikteki çokluk". Başka bir açıdan meseleye baktığımızda, çokluk Allâh'da sıfatlardan ve isimlerden söz etmek, birlik ise bu isimlerin gösterdiği ve işaret ettiği zâtın söz etmekten ibârettir. Öte yandan, her şeyde birliğin esas olduğu fikriyle uyumlu ve paralel olarak âlemde bir düzen ve süreklilik fikri de Konevî açısından zorunludur. Tanrı'nın âlemi yaratmasının anlamsız ve boş olamayacağını bir ilke olarak aldığımızda, âlemdeki her bir şeyin bir gaye ve sebeple var olduğu neticesi ortaya çıkar. Konevî, âlemdeki bu düzenlilik fikri üzerinde durur ve her ne kadar Allâh'ın fiillerinde insanın anladığı tarzıyla irâde ve ihtiyâr veya zorunluluk bulunmadığını belirtse bile yaratmada bir "abes" bulunmadığının altını çizer.<sup>49</sup>

Vahdet-i vücûd, varlık ve rahmet arasındaki bir ayniyeti esas alır ve mutlak âlemdeki kötülüğü reddeder.<sup>50</sup> Bu mesele sûfilerden önce İslâm fi-

yenilendiğini sâdece *ehl-i hisbanın* bilebileceğini dile getirir: "Şâyet âlem için kıdem sâbit olsaydı, ma'dûm olması mümkün olmazdı. Halbuki âdem, mümkün, hatta bütün âlem için gerçekleşmektedir. Fakat insanların çoğu, yeniden yaratılıştan kuşku içindedir. Binâenaleyh, ehl-i hisbandan başka bunu bilen yoktur. Eş'arî de, bunu "araz" görüşünde ortaya koymuştur." Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, IV, 379. Eş'arîlerin görüşü ve değerlendirme için bkz. Câbirî, *a.g.e.*, 245 vd.

49 Bkz. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, 279.

50 Bu konuda Konevî şöyle der: "Rahmet vücûdun kendisi olduğu için, Hakk'ın zâtî vasfı rızâ olmuştur; bu sebeple bu vasfın mukâbili de gazâb olmuştur. Böylece bu iki vasf arasında, Hakk'ın da zikretmiş olduğu bir önemli yakınlık meydana gelmiştir. Sonra rahmet, gazâbı geçmiş ve Hakk'ın zâtî vasfı olan rızâ ile ona

lozofları, özellikle de İbn Sina, tarafından dile getirilmiş ve varlığın saf iyilik, yokluğun ise saf kötülük olduğu fikri işlenmiştir.<sup>51</sup> Bunun tabii bir yansıması ise, âlemde var olan her bir şeyin Tanrı'nın inâyeti ve lutfûyle var olmasıdır. Konevî'nin âleme ve varoluşa karşı bu iyimser bakışı, daha önce de kısmen temas ettiğimiz gibi, onun zühde ve tabiata, âleme veya en geniş anlamıyla maddeye yönelik iyimser bakışına zemin hazırlamıştır. Kendisinden sonra gelen sûfilerce de sürekli işlenen bir fikir olarak tesirini sürdürmüş âleme yönelik bu iyimser bakış, sûfilerin dünyadan kaçış ve maddenin kötülüğü üzerinde odaklanmış çeşitli gnostik akımlardan ayrıştığı en önemli noktalardan birisidir.

Konevî'nin fikri, dairevî bir varlık anlayışına dayanır. Bu varlık anlayışı, belirli bir noktadan başlayan sürecin veya tarihin başladığı noktada biteceğini ve "başlangıcın asla kavuşmasıyla" gayenin gerçekleşeceği fikrine dayanır. Bu durum, pek çok alanda yansıması olan dereceli bir anlayışa yol açar. Öncelikle Allâh'ın kelâmı ve irâdesi, tarihî dönemlerin özelliklerine göre tecelli eder. Bu itibarla, aslında bir olsa bile, peygamberlerin mesajlarının geldikleri dönemlerin özellikleri itibariyle farklılık arz ettikleri ve bu anlamda ancak izafi bilgiler taşıdıkları fikri Konevî tarafından ısrarla belirtilir. Bu süreç, İbnü'l-Arabî'nin belirttiği gibi, Hz. Peygamber'in tarihî varlığıyla gayesine ve hedefine ulaşmış ve artık mutlak bilginin, yani Allâh hakkındaki gerçek ve doğru bilginin ortaya çıkabileceği, Peygamber ile ümmeti ve dönemi arasında kurulan ilişkiyle de İslam ümmetinin ümmetler, Müslümanlığın da dinler içindeki mütemâyiz yeri ve konumunun ortaya çıktığı bir döneme gelinmiştir. Konevî'nin bu hususta, artık gerçek ve doğru bilgiyi İslâm'ın temsil ettiği ve onunla birlikte kendisinden önceki bütün dinlerin "nesh" edildiği fikrini dile getiren İbnü'l-Arabî ile hemfikir olduğu görülür. Bu İbnü'l-Arabî'nin *hatmü'n-nübüvve* fikrinin istilzâm ettiği bir neticedir. Öte yandan bu ümmet içinde de bilgide ve marifette bir derecelenme vardır.

---

baskın gelmiştir; çünkü Hakk, kendisi için yaratma; öte yandan mümkünlerin a'yânı hakkında ise, müsaade ettiği ve rızâ gösterdiği varlık ile vasıflanmalarından râzı olmaydı, var olan şeyler mevcut olamazdı." Bkz. Konevî, *Fâtîha Tefsiri*, 479.

51 İbn Sînâ, şöyle der: "Vücûd sırf hayırdır." Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyat*, nşr. G. C. Anawati- S. Zayed- Süleyaman Dünya, Kahire 1960, 355; değerlendirme için bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, 137; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İstanbul 1993, 72.

İbnü'l-Arabî bunu kendi dönemi ile Peygamber'in dönemi arasında kurduğu ilişkiyle açıklar.<sup>52</sup> Buna göre Hz. Peygamber'in dönemi tevhide ilişkin esasların inşa edildiği dönemdir ve bu dönemdeki ana konu iman ve tevhiddir. Halbuki İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönem, tam anlamıyla bir marifet ve bilgi dönemidir ve önceki dönemlerde ancak anafikir olarak bulunan bilgiler bu dönemde ayrıntılı hale gelmiş ve böylelikle hiçbir dönemde olmayacak kadar marifet ortaya çıkmıştır.<sup>53</sup> Konevî de bu hususla alâkalı İbnü'l-Arabî'nin kullandığı misâllere başvurur ve kendi dönemini bir ağacın meyve verme dönemi olarak tarif eder. Böylelikle bu dönem, gerek İbnü'l-Arabî ve gerekse Konevî'ye göre, her alandaki bilgilerde olgunluk ve kenâîl dönemi diye görülmüştür. Nitekim, Konevî'nin kendisinden sonraki dönemlerle ilgili karamsarlığı da "zirvesine ulaşmış bir bilgide artık gerilemenin zorunlu olacağı" kabulünden kaynaklanmıştır.<sup>54</sup>

52 İbnü'l-Arabî, kendi dönemiyle önceki dönemleri birbirinden ayırt eder. Buna göre, devirlerin ve zamanların değişmesiyle ilâhî tecellilerin de değişeceğini kabul ettiğimizde, bu dönemler arasında da birtakım farkların bulunması gerekir. İbnü'l-Arabî'ye göre ilk dönem, başta peygamber dönemi olmak üzere, dinin naslarının anlaşılması ve özellikle zâhîrî düzeyde dine aykırı şeylerin ortadan kaldırılması esasına dayanmaktaydı. Peygamberin birinci görevi de buydu. Bu sebeple Hz. Peygamber, putlarla savaşmış, insanların tek Tanrı'ya iman etmelerini ve ondan başkasını inkâr etmelerinin mücadelesini vermiştir. Bunun ardından, peygamberin ilk takipçileri aynı tavrı sürdürmüşler ve ne peygamber ve ne de ilk takipçileri "hakîkat" ilimlerinden söz etmişlerdir. Halbuki İbnü'l-Arabî'nin devri, farklı bir "devir" olarak tezâhür eder. Bu devir, artık ilk dönemlerdeki tehlikelerin ortadan kalkmasıyla, İbnü'l-Arabî'nin ifâdesiyle bütünüyle bir "keşif ve müşâhede" dönemi olmuştur. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, III, 188.

Konevî de benzer örneklerle kendi döneminin geçmiş bütün dönemlerden farkını vurgular: "Allâh'ın bâzı sırları daha vardır ki, bunları Hz. Mustafa, ümmetinden seçkin kimselere bildirmiştir. Fakat Hz. Peygamber, kendisinden sonra gelenler için bunların gerçekleşmesine dikkati çekmediği gibi, böyle bir şeyin olmayacağını da belirtmemiştir. Bu gibi şeyleri haber vermeyişinin sebebi, arzuların, belirli bir halde haber verilen şeye yönelmesinde çoğalmasındır. Bu gibi şeyleri idrâk etmek için, arzular ve himmetler dağılıp, eldeki vâridattan paylarını yitirmeye sebep olmaz. Zamanları gelmediği için, bunlara da ulaşamazlar. Çünkü bu ilimler, birinci asrın değil, dördüncü ve daha sonraki asırların özelliklerindedir. Meyveler ve diğer nebatî ve madenî rızıklar, mevsimlerin, iklimlerin ve dönemlerin mizâc ve mensuplarına göre ayrıldığı gibi, rabbanî bağışlar da asır mensuplarına göre kısımlara ayrılmıştır. Bu ayrılma, değiştirme, öne alma, geciktirme, başkalaşma ve değişme kabul etmez." Bkz. Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 95.

53 Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, III, 188.

54 Sadreddin Konevî gerek *Vasiyetnâme*'de ve gerekse *el-Fükûk ve Fâtiha Tefsiri* gibi eserlerinde bu gerilemenin kaçınılmaz olduğuna dikkat çeker. Konevî şöyle der: "Hak, bu bîçareye, sonunculuk sırrına kendisinin tahsis edildiğini ve -Rabbinden

Vahdet-i vücûd aynı anda hem bir varlık ve bu sebeple de bir Tanrı ve insan görüşüdür. Bunlardan hangisini öncelersek önceleyelim zorunlu olarak diğerine ulaşırız. Çünkü insan olmadan varlığın anlamı olmayacağı gibi, varlıktan söz etmek de zorunlu olarak insandan söz etmektir. Gerçekten de Konevî'nin düşünce dünyası, tam anlamıyla bir insan veya varlık tasavvurudur. İnsan bu âlemde her şeyin esasıdır. Bu durum, bütün tarihlerde ve dönemlerde insân-ı kâmilin yegâne misâli olan Hz. Muhammed'e gösterilen saygı ve onun İslâm dindarlığının temelini oluşturmasında temessül etmiştir. Gerçi Hz. Peygamber'in İslâm dindarlığındaki yeri ve önemi başından beri bilinmekteydi. İlk tefsirciler Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgili âyetleri yorumlamışlar, onun mü'minler ve genel olarak varlık için taşıdığı önemi belirtmişlerdir. Mukatil b. Süleyman'ın veya kendisinden daha sonra gelen ve tasavvufî tefsirde zirve isimlerden birisi olan Kuşeyrî'nin tefsirlerinde, Hz. Peygamber eşsiz ahlâkı ve özellikle de diğer peygamberler içindeki biricik konumu dile getirilmiştir.<sup>55</sup> Hatta Kuşeyrî'nin tefsirini pek çok noktada bir peygamber övgüsü olarak nitelemek de mümkündür. Ancak Kuşeyrî'nin, daha gelişmiş şeklini İbnü'l-Arabî'de gördüğümüz dairevî bir tekâmül zinciri ile peygamberler arasındaki hiyerarşik ilişkiyi ifade ederken bunu İbnü'l-Arabî'nin istilahlarından mahrum halde yaptığını belirtmeliyiz. Bununla birlikte, bir varlık anlayışının geliştirilmesi ve ifade edilmesiyle, meselenin farklı ve derin bir boyut kazandığı da söylenmelidir. Artık Hz. Peygamber bir ahlâk modeli veya bir Tanrı elçisi değil, bunun yanı sıra ontolojik bir ilkeye dönüşmüş, onun zamanüstü kişiliği ve hakikati ile varlığın gayesi oluşu sûfilerin esas mevzuu haline gelmiştir. Bu yorumlar en yetkin ifadesini öncelikle İbnü'l-Arabî, ardından Konevî'de bulmuştur. Konevî'ye göre Hz. Peygamber –ki o insân-ı kâmil- âlemin hem varlık hem de beka sebebidir. Böylelikle insân-ı kâmil konusu başka her şeyden daha çok tasavvufun konusu olmuştur. Konevî'nin şâheseri *Miftahu'l-gayb*'de "insân-ı kâmil"e müstakil bir bölüm ayrılmış olmasını buna bir misâl olarak zikretmek mümkündür.

---

başka- İbnü'l-Arabî'yle birlikte olan hiç kimsenin onun kuşattığı sınırlara vâris olamayacağını bildirmiştir. Bununla birlikte, bu yüce yaygı dürüleceği ve bu ulvî çadır bozulacağı için üzüntü duyuldu. Bunun üzerine, bu câmilîğin kapsadığı bazı kemâlleri taşıyacak tâbilerin kalacağını haber vermiştir. Nitekim, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bu ilmi, her nesilden adil olanlar taşır. Onlar, taşkınların tahrifini ve bâtil yoldakilerin yanlışlıklarını bu ilimden uzaklaştırırlar." Bkz. *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, 10 vd.

<sup>55</sup> Bkz. Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, III, Mısır 1981, 480.



Meselenin başka bir boyutu ise şudur: İnsân-ı kâmil asâleten Hz. Peygamber ve vekâleten de velîler olsa bile, her insanın ondan bir payı vardır. Gerçi İbnü'l-Arabî "hayvan insan" ve "insân-ı kâmil"i tefrik eder, ancak bu tefrik neticede bilkuvve ve bilfiil tefriğidir –ki İbnü'l-Arabî'nin ahlâk ve şeriatın gerekliliği hakkındaki fikri için çok temel bir istinadgâhtır. Dolayısıyla her insan şu veya bu şekilde bu yetkinlik ve eşref-i mahlûkat olma yolunda müşterektir ve herkes Allâh'ın halifesidir. Konevî, bu durumu "mikro kozmos-makro kozmos" -kendi ifadesiyle büyük âlem-küçük âlem- ilişkisi çerçevesinde ele alır ve insanın âlem karşısındaki konumunu ve müstesna yerini dile getirir. İbnü'l-Arabî söz gelişi *et-Tedbîrât* gibi kitaplarında insanın bütün âleme benzer ve âlemdeki dağınık hakikatlerin toplandığı hülâsa ve nüsha oluşunu ele alır. Bütün bunlar, Konevî tasavvufunda insanın en önemli konu ve temel mes'ele olarak ele alınmasını sağlamıştır. Bu durumda insanın varlık sebebi, bilgi imkânları, ahlâkî mesuliyeti vs. gibi konuların ele alınması kaçınılmazdır. Bu bağlamda, Konevî'nin sudûr anlayışı genelde bir varlık yorumu olmakla birlikte özelde her bir nefsin ve insanın mebde-me'âd hikayesi olarak yorumlanabilir.

Konevî, insanın varlık içindeki konumunu ve müstesna yerini "varlıktaki gaye" fikrinden hareketle temellendirir. Bu gaye fikri, Konevî açısından âlemin ve özel olarak da insanın Tanrı tarafından yaratılmasının anlamıdır ve bu anlam aynı zamanda insanın ve âlemin Tanrı karşısındaki yerini de gösterir. Sadreddin Konevî'ye göre âlem İslâm filozoflarında olduğu gibi kemâlin bir taşması ve feyzânından ibârettir. Bu noktada âlem ile Tanrı arasında kurulacak ilişki bir takım açmazlarla yüz yüzedir. Öncelikle yaratma belirli bir sebep ve gaye taşımazsa, o zaman yaratmanın Tanrı için bir anlamının olmadığını kabul etmek gerekir. Şâyet yaratma belirli bir gaye taşıyorsa ve bu gaye herhangi bir şekilde Tanrı'daki yetkinlik ile ilişkili ise, o zaman bunun açıklanması gerekir.

Acaba Tanrı yetkinleşmek için mi âlemi yaratmıştır? Acaba Tanrı'daki yetkinlik ve kemâl başka bir şeye bağlı olabilir mi?

Bu noktada Konevî, kemâl kavramını iki farklı açıdan ele alır. Bu bir anlamda, filozofların kullandıkları bilkuvve ve bilfiil yetkinlik tarzındaki ayrıma benzer. Ancak bunun Konevî'ye göre anlamı, Allâh'da zât ve isimler arasındaki ayrımın başka bir şekilde ele alınmasıdır. Allâh'da bir kendiliğindeki kemâl veya zâtının kemâli, bir de isimlerinin kemâli diye izafî bir ayrımla

iki tür kemâl vardır. Birinci kemâli açısından Allâh her şeyden münezze ve uzaktır. Ancak ikinci kemâl henüz gerçekleşmemiştir ve ancak âlemin var olmasıyla yetkinleşir. İşte insan ve âlem bu ikinci kemâlin gerçekleşmesinin sebebidir. Bu noktada Konevî'nin âlem ile İlâhî isimler arasında kurduğu ilişki –ki bu ilişki İbnü'l-Arabî'nin ıstılahlarıyla ilâh-melûh, rab-merbûb, hâlık-mahlûk, râzık-merzûk vb. ilişkisidir- bir tür izâfet kategorisine girer. İnsan bu anlamda, âlemin ve yaratılışın anlamı ve gayesidir. İbnü'l-Arabî bu durumu "aynânın cilası" veya "yüzüğün mührü" diye isimlendirir, ki bunlar tıpkı Konevî'nin tekrarladığı benzer pek çok ıstılah gibi, insanın ontolojik ve epistemolojik bir ilke haline gelmesi ve varlığın ve yaratmanın esasını teşkil etmesi açısından anlamlıdır. Bu bağlamda insan Tanrı'nın gözüdür, -insan kelimesi göz bebeği anlamına gelir-, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi ve ünsiyet ettiği varlıktır –insan kelimesi bir görüşe göre ünsiyet anlamından gelir-, âlemin muhtasarı ve hülâsasıdır - çünkü âlemdeki bütün hakikatleri kendinde hülâsa eder-, Tanrı için bir aynadır.

Konevî'nin temel düşüncelerinden birisi, eşya arasındaki benzerliklerdir. Bu durum Konevî'ye göre İlâhî isimler arasındaki ilişkinin bir neticesidir. Kuşkusuz Müslüman düşünürler, antik Grek düşüncesinden itibaren bilinen "küçük evren ve büyük evren" arasında kurulan ilişkiden haberdâr idiler. Özellikle sûfîler zaman içinde bu meseleye daha çok ilgi göstermişlerdi. Bu bağlamda sûfîler öncelikle "Allâh Adem'i kendi sûreti üzerinde yaratmıştır" meâlindeki bilinen bir hadisten hareketle antropofornik bir Tanrı anlayışı üzerinde durmuşlar ve bu sayede Tanrı sevgisi, ona yaklaşmak, rızasını kazanmak vb. gibi zaman içinde aşık-maşuk ıstılahlarıyla ifade ettikleri bir Tanrı-insan ilişkisi tasarlamışlardır. Bu tasavvura göre insan *zübde-yi âlem*dir, yani âlemin özüdür. Bu durum sûfîlerin önüne düşüncelerini anlatabilmek için çok geniş bir zemin sunmuştur. Onlar bu düşüncelerini ifade ederken hemen herşeyden yararlanmışlar, herşeyin dolaylı olarak veya doğrudan Tanrı'yı ve insanı anlattığını düşünmüşlerdir. Bu bağlamda en meşhur ifade "Her şeyde bir âyet vardır, Allâh'ın bir olduğuna delâlet eden" ifadesidir. Her şeyin Tanrı'ya giden bir âyet ve delil olması, âlemdeki gayeliliğin tabîî bir neticesidir. Bu sebeple sûfîler, âyet kelimesinin sözlük anlamından hareket ederek, bütün âlemi ve âlemin içindeki her bir ferdi Tanrı'yı gösteren bir âyet olarak görmüşlerdir. Gerçi bu konu başka bir açıdan te'vil meselesiyle ilgilidir, ancak şunu belirtmeliyiz ki, özellikle İbnü'l-Arabî ile birlikte sûfîler âyet ve kelâmı Kur'ân-ı Kerîm ile sınırlı görmekten

uzaklaşıp bütün âlemi ve varlığı bir âyet ve ilâhî kelâmın ifadesi olarak görmeye başladıklarında önlerine çok geniş ufuklar açılmıştır.

### EK:

#### Konevî'nin Vasiyetnâmesi<sup>56</sup>

Allah'ın rahmetine, rızasına, saf lutfüne, bağışlamasına ve günahları örtmesine muhtaç kul, vasiyetin yazarı *Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yusuf b. Ali*, yanında bulunan ve yanında bulunmayıp bu vasiyete ulaşması mümkün mü'minleri şâhid tutarak, der ki:

[Bu vasiyetin yazarı] Allâh'ın tek, biricik, hiçbir şeye muhtaç olmayan olduğuna inanır. O doğurmamış ve doğrulmamıştır. O'nun dengi yoktur. Allâh'ın seçkin kullarından dilediklerini, özellikle Hz. Peygamber Muhammed (as.) genel olarak da diğer peygamberler gibi, belirli topluluklara göndermiş olması haktır. Cennet haktır, cehennem haktır, amellerin cesetlenmesi ve onların kabul edilmesi haktır, terazi haktır, bütün peygamberlerin ümmetlerine Allâh'tan bildirdikleri şeylerde ve şeriatları nesh edilmezden önce verdikleri hükümlerde doğru söylemişlerdir. Kıyamet haktır, Hakk'ın inançların aslı olan itikadî sûretlerde sûretten sûrete gireceği haktır, manevî ve mahsûs (duyulur) nimet ve azab haktır, sırat haktır, dünya ve âhiret arasındaki berzâh haktır, Peygamberimizin âhiret, cennet, cehennem halleri hakkında bildiklerinin ayrıntıları; Hakk'ın halleri sıfatları ve fiilleri hakkında söyledikleri her mertebede haktır. Bu inançla yaşadım, bu inançla ölüyorum.

Dostlarıma ve bana müntesip olacıklara beni müslümanların kabrine koyduktan sonra, ilk gece yetmiş bin kere *Lâ-ilâhi illellâh* zikrini getirmelerini; vefâtımda hazır bulunanlardan her birisi yalnız başına vakar, sükûnet ve huzur içinde Allah'ın azabından mutlak anlamda kurtuluşuma, Allah'ın beni bütün azab ve cezalandırma türlerinden ve azabının hükümlerinden âzad etmesine niyetlenerek Yetmiş bin *Lâ-ilâhi illellâh* zikrini okumalarını vasiyet

<sup>56</sup> Çeviride esas alınan metin *el-Fükûk fi-müstenidâti'l-hikemi'l-fusûs*'un Muhammed Havâce tarafından yapılmış tahkikindeki metindir (İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1413).

ederim. Bu, bize bu konuda Allâh'ın peygamberi Hz. Muhammed'den ulaşan şeyleri tasdik etmemize göre Allâh'tan kabûlü ümid edilen bir duadır.

Onlara beni fıkıh kitaplarında yazıldığı tarzda değil, hadis kitaplarında zikredildiği üzere yıkamalarını ve beni Şeyh [Muhyiddin İbnü'l-Arabî] gömleği ve beyaz bir gömlekte kefenlemelerini, tabutuma ise Şeyh Evhadüddin Kirmanî'nin seccadesini yaymalarını vasiyet ederim. Cenazeme cenaze okuyucularından hiç kimsenin eşlik etmemesini, kabrimin üzerinde ne bir imâret ne de çatı inşa etmelerini vasiyet ederim. Kabri sadece izi silinmesin ve kaybolmasın diye sağlam taştan inşa etsinler. Öldüğüm gün, özellikle hasta ve âmalara olmak üzere, erkek-kadın zayıf-yoksul ve miskinlere bin dirhem sadaka dağıtılsın. Şihabüddin Ebrarî'ye bu bin dirhemden yüz dirhem, Kemal el-Mülâzim Şeyh Muhammed en-Nahcuvanî'ye yüz dirhem verilsin. Ayrıca dostlara her birisinin hak ettiği ölçüde paylaşılsın.

Ziyaüddin Mahmud'a ve Bedreddin Ömer'e selâmımı söylemelerini ve hatıra olarak bir elbisemi götürmelerini vasiyet ederim. Onlardan her birisine üzerinde namaz kıldığım seccadelerden birisini götürsünler. Felsefî kitaplarımı satılsın ve bedelleri sadaka verilsin. Onların içinde bulunan tıp, fıkıh, tefsir, hadis vb. kitaplar ise Şam'a vakfedilsin. Onları Şam'a taşımak ve Afifüddin'e ulaştırmakla Allâh'a yaklaşan kimseye beşyüz dirhem verilmesi vasiyetimdir. Kitaplarımı hatıra olarak Afifüddin'e götürsünler. Bununla birlikte, kendilerinden yararlanma yeteneği gördüklerinden başka hiç kimseye şerh etmemesini de vasiyet ederim.

Kızım Sekine'ye namaza ve diğer farzlara devam etmesini, sürekli istiğfarla ilgilenmesini ve Allâh'a karşı hüsnü zan beslemesini vasiyet ederim.

Dostlarıma benden sonra zevkî bilgilerin sorunlu ve kapalı kısımlarına dalmamalarını tavsiye ederim. Herhangi bir te'vil veya yoruma sapsadan, onların açık ve kesin olanlarıyla yetinsinler. Söz konusu olan ister benim ifadelerim, ister Şeyh İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri olsun, aynıdır. Bu iş, benden sonra kapanmıştır. Başka sûfîlerin görüşlerini de kabul etmesinler. Mehdi'ye ulaşanlar, onun verdiklerini alsınlar ve selâmımı kendisine ulaştırsınlar ve sadece onun kendilerine vereceği bilgileri alsınlar. Şimdilik ise, benim ve Şeyh'in açık ve sarîh sözleriyle yetinsinler. Böylece Kitab'a, Sünnet'e, Müslümanların icmasına, sürekli zikre bağlılıklarını sürdürsünler, *Risâle-i Mürşidiyye*'de zikredildiği üzere kalbi Hakk'ın karşısında her şeyden arındırmayla ilgilensinler. Allâh'a karşı hüsnü zan beslesinler ve nazarî veya başka

ilimlerle ilgilenmesinler. Onun yerine zikir, Kur'an-ı Kerîm okuma, nafile zikirleri sabırla yerine getirme, zikredilen zevklerden açık ve berrak olanlarla ilgilenmelerini vasiyet ederim.

Bekâr olanlar, Şam'a hicret etmeye niyetlensin. Çünkü bu beldelerde buradakilerin büyük kısmının esenliğini değiştirecek karanlık fitneler ortaya çıkacaktır. *"Artık size söylediklerimi hatırlayacaksınız ve ben işimi Allâh'a havâle ediyorum. Kuşkusuz Allâh kullarını en iyi görendir"* (Mümin, 33). Allâh kendisinden sakınan ve hidâyet yolunu tutanları bilir.

Kardeşlerim ve dostlarım! Beni salih dualarınızda zikredin. Bende dinen meşrû bir hakkı olanlar, haklarını helâl etsinler ve bütün bilgilerden helâllik isteyiniz. Kimin daha önceden bende bir hakkı olur ve o da hakkını ister ve helâl etmezse, kendisini râzı edecek şekilde hakkını ödemesi için kızım Sekîne'ye bildirsın.

Son olarak şunu söylüyorum: Kendim ve sizin için Allâh'tan bağışlanma dilerim. Ve vasiyetimi 'Allâh'ım seni tenzih ederim, sana hamd ederim, senden başka ilâh yoktur. Senden bağışlanma diliyorum ve sana tövbe ediyorum. Beni bağışla ve bana merhamet et. Kuşkusuz sen günahları örten ve merhamet edensin.

Vasiyet tamamlanmıştır.