

# tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

Ankara 2004

**tasavvuf**  
İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

ISSN  
1302-3543

**İmtiyaz Sahibi**  
Bayram Yayıncılık Adına  
Hasan BAYRAM

**Editör**  
Ethem CEBECİOĞLU

**Hakem Kurulu**  
Mustafa AŞKAR, Ethem CEBECİOĞLU, Mehmet DEMİRCİ, Dilâver GÜRER,  
Mustafa KARA, M. Erol KILIÇ, Turan KOÇ, Mustafa TAHRALI, Osman TÜRER,  
Süleyman ULUDAĞ, Erhan YETİK, H. Kâmil YILMAZ, Abdülhakim YÜCE

**Genel Yayın Yönetmeni**  
Ali ÇINAR

**Yayın Kurulu**  
Mustafa AŞKAR (Sorumlu), Ethem CEBECİOĞLU, Baki ADAM,  
Mehmet AKKUŞ, İrfan AYGAN, Şamil DAĞCI, Zülfikâr GÜNGÖR,  
Sabri HİZMETLİ, Mehmet ÖZDEMİR, Mehmet PAÇACI, İbrahim SARIÇAM,  
Ahmet Nedim SERİNSU, İdris ŞENGÜL, İsmail Hakkı ÜNAL, Ali YILMAZ

**İdare Merkezi / Yazışma**  
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU AÜ İlahiyat Fak. Beşevler/Ankara  
Tel. (0 312) 212 68 00/229

**Web Sitesi**  
www.tasavvufdergisi.com

**e-posta**  
tasavvufdergisi@yahoo.com  
bilgi@tasavvufdergisi.com

**Dizgi / Teknik Hazırlık**  
tasavvuf

**Kapak Tasarım**  
Sarakusta

**Baskı**  
Erkam Matbaası

**tasavvuf** İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi *hakemli* bir dergidir. Dergiye gelen yazılardan yazarları sorumludur. Yayın hakları dergiye aittir. Yazılı izin olmadan, hiçbir şekilde kısmen ya da tamamen çoğaltılamaz. Gelen yazılar yayınlansın, yayınlanmasın iade edilmez.

Altı ayda bir yayımlanır.  
Yıl: 5 Sayı: 12 Ocak-Haziran 2004  
Fiyatı 15.000.000 TL. (KDV Dahil)

# Tasavvufta “Kenz-i Mahfi” Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)’nin “Küntü Kenzen Mahfiyyen” Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı

Ahmet ÖGKE

Yard. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fakültesi

ahmetogke@hotmail.com

## Özet

[Ahmet Ögke, “Tasavvufta “Kenz-i Mahfi” Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)’nin “Küntü Kenzen Mahfiyyen” Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, Yıl 5, S. 12, ss. 9-24]

Sûfilerin varoluşu anlamlandırmada sıkça başvurdukları temel argümanlardan biri, “Ben, gizli bir hazîne idim; bilinip tanınmak istedim ve bilineyim diye mahlûkkâtı yarattım” meâlindeki rivâyet ve bunun sağladığı fikrî açılamdır. Bu çalışmada, Kenz-i Mahfi düşüncesini konu alan eserlere değinildikten sonra bu alanda önemli bir risâle yazmış olan Bâlî Efendi (960/1553)’den kısaca söz edilecek ve onun şerhi bağlamında varoluşun anlamı çözümlenmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede onun dile getirdiği fitrat, saâdet ve şakâvet gibi konulara tasavvufun yaklaşım tarzı da irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Varoluş, gizli hazîne, fitrat, saâdet, şakâvet.

## Giriş

*Çün nasîb oldu ezel meyhâne-i aşkın bana  
Geçmişem hauf ü riyâdan mâsivâ neyler bana\**  
(Sofyalı Bâlî Efendi)

Sûfilerin varoluşu anlamlandırmada sıkça başvurdukları temel argümanlardan biri, “Ben, gizli bir hazîne idim; bilinip tanınmak istedim ve bilineyim diye mahlûkkâtı yarattım” meâlindeki “Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtü en-u’rafe fe-halaktü’l-halka li-u’rafe” rivâyeti ve bunun sağladığı fikrî açılamdır. Bu

\* Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, c. I, s. 42.

sözün hadis ilmi açısından kritiği, bu çalışmanın muhtevâsı, amacı ve kapsamı dışındadır. Bizim burada asıl hedefimiz, *Bâli Sofyavî*'nin (960/1553) şerhi örneğinden hareketle bu rivâyetin tasavvuf felsefesi ve kültüründe ne tür izler bıraktığına dâir önemli ipuçları verecek değerlendirmeler ışığında tasavvuf düşünce-sinin daha iyi anlaşılmasına mütevâzı bir katkı sağlamaktır. Bu bağlamda Bâli Efendi'nin şerhinde varoluşun yanı sıra konu edindiği fitrat, saâdet ve şakâvet gibi konulara da değinilecektir.

## 1. Kenz-i Mahfî Edebiyâtı

Tasavvuf literatüründe, sûfilerin kutsî hadis olarak değerlendirdikleri "*Küntü Kenzen Mahfiyyen...*" sözünün şerhi niteliğinde yazılmış irili ufaklı pek çok eser bulunmaktadır. Öyle ki zamanla bu rivâyet çerçevesinde gelişen başlı başına bir Kenz-i Mahfî edebiyâtında söz etmek bile mümkündür. Hiç kuşkusuz, bu türün en meşhur, en yaygın ve en hacimli eseri, günümüz kütüphânelerinde başta müellif hattı olmak üzere çeşitli elyazması nüshaları bulunan, bilâhare eski ve yeni harflerle defalarca basılan İsmâil Hakkı Bursevî'nin<sup>1</sup> (1137/1725) *Kenz-i Mahfî*sidir.<sup>2</sup> Aynı türde eser veren diğer bazı müellifleri ve eserlerini şöyle sıralayabiliriz: Sa'deddin Muhammed b. Müeyyed es-Sûfî İbn Hamuyye el-Hamevî (650/1252), *Şerbu Küntü Kenzen Mahfiyyen*;<sup>3</sup> Ahmed b. Mustafa, *el-Kenzü'l-Mahfî*;<sup>4</sup> Âşık b. Ali Netâî, *Risâle-i Küntü Kenzen Mahfiyyen*;<sup>5</sup> Bâli Sofyavî (960/1553), *Şerbu Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen*;<sup>6</sup> Hüseyin Lâmekânî (1034/1624), *Risâle fî Şerb-i Hadîs-i Küntü Kenzen Mahfiyyen*;<sup>7</sup> Seyyid Ni'metullah, *Risâle fî Beyâni Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen*;<sup>8</sup> ve Muhammed Nû-

1 100'den fazla eser yazan ünlü *Celvetî* şeyh İsmâil Hakkı Bursevî hakkında geniş bilgi için bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Mevlânâ eş-Şeyh İsmâil Hakkı el-Celvetî*, İstanbul 1329; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, ss. 28-32; Ali Namı, *İsmâil Hakkı Bursevî, Hayâtı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*, İstanbul 2001; Sakıp Yıldız, "Türk Mufessiri İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hayâtı", *İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1976, S. 1, ss. 103-126; Ali Namı-M. Murat Yurtsever-Yusuf Şevki Yavuz-Çağfer Karadağ, "İsmâil Hakkı Bursevî", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, ss. 102-110.

2 Müellif hattı: Bursa Bölge Yazmalar Ktp., Genel, 75. Diğer bazı nüshaları: Millet Ktp., Ali Emîrî Ef., "Şer'iyye", 1016; Süleymâniye Ktp., Hâlet Ef., 332; Süleymâniye Ktp., Tekelioğlu, 986. Matbu nüshalar: *Kenz-i Mahfî*, Matbaa-i Mustafa, İstanbul 1290 (eski harflerle); *Kenz-i Mahfî (Gizli Hazîne)*, hzl. Abdulkadir Akçipek, İstanbul 1967 (sâdeleştirilmiş, yeni harflerle).

3 Sa'deddin Muhammed b. Müeyyed es-Sûfî İbn Hamuyye el-Hamevî, *Şerbu Küntü Kenzen Mahfiyyen*, Süleymâniye Ktp., Mahmud Paşa, 278.

4 Ahmed b. Mustafa, *el-Kenzü'l-Mahfî*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., 2975.

5 Âşık b. Ali Netâî, *Risâle-i Küntü Kenzen Mahfiyyen*, Atatürk Ü. İlahiyat Fak. Ktp., Genel, 4041.

6 Bâli Sofyavî, *Şerbu Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen*, Süleymâniye Ktp., Fâüh, 5381.

7 Hüseyin Lâmekânî, *Risâle fî Şerb-i Hadîs-i Küntü Kenzen Mahfiyyen*, Millî Ktp., 408/1.

8 Şeyh Seyyid Ni'metullah, *Risâle fî Beyâni Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen*, Süleymâniye Ktp., Cârullah, 2061.

ru'l-Arabî (1305/1887), *Kenzü'l-Mahfi*.<sup>9</sup> Ayrıca bu konuda çeşitli kütüphanelerde anonim şerhler de vardır.<sup>10</sup>

Tasavvufia Kenz-i Mahfi edebiyâtı, çeşitli kelime farklılıklarıyla birden çok rivâyetleri bulunmakla birlikte, bu sözün en yaygın kullanımı olan "*Küntü kenzen mahfiyyen fe-abbettü en-u'rafe fe-halaktü'l-halka li-u'rafe*" metni çerçevesinde gelişip şekillenmiştir. Hiçbir muteber hadis kitabında geçmeyen bu rivâyetle<sup>11</sup> ilgili olarak Aliyyü'l-Kârî (1014/1605) şunları söyler: "Fakat mânâsı doğrudur. Al-lâhu Teâlâ'nın: "*Ben, insanları ve cinleri ancak bana ibâdet etsinler diye yarattım*" (51 Zâriyât/56) âyetinden alınmıştır. Nitekim İbn Abbas bunu "*bana ibâdet etsinler diye (li-ya'büdü'n)*" yerine "*beni bilip tanımaları için (li-ya'rifü'n) yarattım*" şeklinde tefsir etmiştir."<sup>12</sup> Söz konusu âyeti bu anlamda tefsir eden Şihâbüddîn el-Âlûsî (1280/1863), bu âyeti Mücâhid'in de aynı şekilde yorumladığını aktarır.<sup>13</sup>

Söz konusu rivâyetle ilgili olarak Şeyh-i Ekber Muhyiddîn İbn Arabî'nin (638/1240), "*Keşfen sahib, fakat naklen sâbit değildir*" dediği nakledilir.<sup>14</sup> Esâsen bunun, hadis ilmi kriterlerine uygun olarak naklen sâbit olmuş bir hadis olduğunu iddiâ eden bir mutasavvıf da bilinmemektedir. Özellikle İbn Arabî'nin yukarıdaki sözünden sonra, konu edildiği tasavvuf literatüründe genellikle -sahih olup olmadığı sorgulanmaksızın- "kutûbî hadis" olarak değerlendirme eğilimi belirmiş ve bu zamanla genel bir kabule dönüşmüştür. İsmâil Hakkı Bursevî'nin (1137/1725) bu rivâyet hakkındaki şu değerlendirmesi, aynı zamanda genel olarak mutasavvıfların yaklaşım tarzlarını da yansıtmaktadır: "*Keşf ehline göre bu hadis sahibtir; isterse, hadis ezbercilerine göre sahib olmasın... Zira keşf ehli olanlar, bizzat Peygamber (s.) Efendimiz'den alır söylerler. Hadis ezbercileri ise nakil yoluyla rivâyet ederler. Ayrıca bir şeyin belli bir senedi olmayınca, sâbit olmadığını icâb ettirmez. Şu da kat'îdir: Keşf itibariyle sahib olan bir şey, nakil yoluyla gelenden daha sahibtir. Zira keşf hâlinde vehim ve hayâl olmaz.*

9 Muhammed Nûru'l-Arabî, *Kenzü'l-Mahfi*, Millet Ktp., Ali Emîrî Ef., "Arabî", 4415; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâî Ef., 354; Dr. Emel Esin Ktp., 303.

10 *Risâle der Şerh-i Hadîs-i Kudûsî-i Küntü Kenzen Mahfiyyen*, (Anonim), Süleymâniye Ktp., Cârullah, 2077/21; *Şerbu Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen*, İzmir Millî Ktp., 121.

11 Bu rivâyetin hadis ilmi açısından değerlendirmesi için bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, ss. 98-99; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Konya 2001, ss. 268-271.

12 Ali b. Muhammed el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fî'l-Abbâri'l-Mevdûa*, thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ, Beyrut 1986, s. 269 (h.no: 353); Ayrıca bk. a.mlf., *el-Masnû' fî Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû'*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Riyad 1983, s. 141 (h.no: 232); İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 1984, c. II, s. 173.

13 Ebu'l-Fadl Mahmûd Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Rûbu'l-Ma'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut, trs., c. XXVII, ss. 21, 25.

14 Bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, hzl. Abdülkadir Akççek, İstanbul 2000, s. 17.

*Onda tam bir açıklık ve bakka'l-yakîn bâli (bizzat görüp yaşayarak elde edilen kesin bilgi) vardır...*<sup>15</sup>

Söz konusu rivâyet hakkında, "Bu, Hz. Peygamber'in (s.) sözlerinden biri değildir; sahib olsun, zayıf olsun, buna ait hiçbir sened yoktur." diyen İbn Teymiyye (728/1328), bu rivâyetin yanı sıra, "Allah'ın ilk yarattığı şeyin *akıl* olduğu" meâlindeki yaratılışa ilgili diğer bazı rivâyetlerin sıhhatiyle ilgili olarak özetle şu fikirleri ileri sürer: Mutasavvıfların hadis olduğunu iddiâ ettikleri bu gibi sözler, genellikle sahih hadis olmayıp zayıf, hattâ çoğu uydurmadır; râvîleri güvenilir olmadığı gibi, aralarında meçhûl (güvenilirliği açıkça belli olmayan) ve yalancılığıyla meşhur olanlar vardır; dolayısıyla bunların bu gibi rivâyetlerini delil olarak almak doğru değildir. Mutasavvıfların yollarına temel addettikleri bu gibi görüşler, Yahudi ve Hristiyanlık gibi diğer ilâhî dinlerden ve eski Yunan ve Meşşâî felsefesinden kaynaklanmaktadır. Bunun delillerini, Eflâtun, Aristo ve tâkipçilerinin "*Vâcibü'l-vücûddan ilk sudûr eden şey, ilk akıldır (akl-ı evvel)*" fikrinde ifâdesini bulan Meşşâî felsefede görmek mümkündür. Bu tür görüşlere, daha sonra aynı yolu tâkip eden İhvân-ı Safâ *Risâleleri*'nde, *Cebmiyye*, *Karmatiyye*, *Bâtıniyye* ve *Vahdet-i Vücûd*'a kâil olan *filozoflarda* da rastlanmaktadır.<sup>16</sup>

Bizce ister tasavvufta olsun, isterse başka ilimlerde olsun, asıl referanslarının yanı sıra kendilerine özgü birtakım yöntemler kullanarak elde edilen bilgilerin ve "ilim" olarak ortaya konan yorumlar yığınının iyi kritize edilmesi gerekmektedir. Bu, elde edilen bilginin kaynağının ve yorumun dayanağının mutlaka daha başka kişi ve kültürlerle izâfe edilerek "kökeni şuraya dayanıyor, buradan alınmış" gibi birtakım sataşmalardan âzâde kalarak yapılması gereken bir iştir. Bu ideal yaklaşımı, İbn Teymiyye'nin yukarıdaki görüşlerinde bulmak mümkün olmamaktadır. O, mutasavvıfların özelde yaratılışa ilgili, genelde de felsefî konulardaki görüşlerini, aralarındaki bazı benzerliklerden dolayı kolaycı ve basit bir mantıkla hemen eski Yunan felsefesine dayandırma yoluna gitmiştir. Oysa aradaki benzerlikler, mutlaka birinin diğerinden, sonrakinin öncekinden alındığını göstermez. Hikmetler bütün insanlığın ortak malıdır; aynı akla ve zihinsel yapıya sahip insanların, belli konularda benzer zihinsel çıkarımlarda bulunmalarından daha doğal bir şey olamaz. Unutulmamalıdır ki, en sıkı ve sınırlı bir ilim olan *mantık* bile belli bir gelişme göstermiş ve zamanla "çok bilinmeyenli" ya da "parçalı (saçaklı) mantık"lar ortaya çıkmıştır.

"İslâm inancı ve düşüncesinin, özellikle de tasavvufun eski Eflâtuncu ve gnostik düşünceler gibi birtakım yabancı kültürlerden kaynaklanan verilerin et-

15 Bursevî, *Kenz-i Mabfî*, ss. 17-18.

16 Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-Mürtâd fi'r-Reddi alâ'l-Mütefelsefe ve Karâmiya ve'l-Bâtıniyye*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Bs.y.yok, 1987, c. I, ss. 169-185; a.mlf., *Der'ü'l-Teârûzı'l-Aklî ve'n-Nakl*, Riyad 1971, c. VIII, ss. 507-508.

kisiyle şekillendiği" temel fikrine dayanan iddiâsını kanıtlamak amacıyla kaleme aldığı "el-Anâsîru'l-Eflâtuniyyetü'l-Muhdese ve'l-Gunûsiyye fi'l-Hadîs" adlı makalesinde oryantalist Ignas Goldziher, yukarıda ana hatlarıyla özetlediğimiz İbn Teymiyye'nin görüşlerini kendine aitmiş gibi aktarmakta ve makalenin *akıl* ile ilgili kısımlarında onun fikirlerini kendine mal etmektedir. Yalnızca bir yerde, bir dipnottaki birkaç satırla İbn Teymiyye'ye atıfta bulunmakta ve makalesinin 7 sayfalık ilgili bölümünde bunun dışında söz konusu müellife hiç değinmemektedir.<sup>17</sup> Bu tavır, zihinlerde, İslâm'a oryantalist yaklaşımın gerektiğinde intihale varan uygulamalara başvurmaktan çekinmeyeceği kanısını uyandırmaktadır.<sup>18</sup>

Hadis ilmi kriterleri açısından "hadis" olarak kabul edilmemekle birlikte söz konusu rivâyetin, mutasavvıfların yanı sıra âlim derecesinde olsun ya da olmasın- genel İslâm kültürüne sahip kimselerin düşünce dünyalarında kendine yaygın bir yer edinebilmiş olması dikkat çekicidir. Bu rivâyetin, ünlü İslâm bilgini Muhammed el-Âmidî (631/1233)'nin *el-İbkâm* adlı eserinin baş kısmında kendine dayanak olarak yer bulması<sup>19</sup> da bunun açık bir örneğidir. Öyle anlaşılıyor ki varoluşu anlamlandırma konusunda *kenz-i mahfî* düşüncesi, mutasavvıf olsun ya da olmasın İslâm dînine mensup çoğu kimsenin adeta bilinç altına yerleşmiş ve bunun çerçevesinde bir genel kültür oluşmuştur.

İşte, bu kültürün yansımalarından biri olarak Sofyalı Bâlf Efendi de bu konuda müstakil bir şerh yazarak varoluş sürecine ilişkin yorumlar getirmiştir.

## 2. Sofyalı Bâlf Efendi

Bugünkü Arnavutluk sınırları içinde kalan *Usturumca*'da doğan ve tahsilini *Sofya* ve *İstanbul*'da tamamladıktan sonra *Halvetî* şeyhlerinden Kâsım Çelebi (926/1520)'ye intisap eden Bâlf Efendi'nin en meşhur müridleri, müntesiplerine *Gazâlî*'nin eserlerini tavsiye eden Kurt Mehmed Efendi (996/1588) ile *Vahdet-i Vücûd* adlı eserin sahibi Nûreddinzâde Mustafa Muslihuddin Efendi (981/1574)'dir. Hem zâhirî ilimler, hem de tasavvufî konularda eser veren Bâlf Efendi'nin kazâ ve kader konusunda İbn Kemâl'e yazdığı reddiye Kelâm ilmindeki yetkinliğini, tasavvuf tarihinin en çok tartışılan eseri *Fusûsu'l-Hikem*'e şerh yazması da bu sahadaki vukufunun derinliğini ortaya koyar. Bâlf Efendi'nin Şeyh Bedreddin Simâvî aleyhinde devrin padişahuna mektup yazdığı da göz önünde bulundurulursa, onun çok tartışılan bazı fikrî-tasavvufî meseleler karşısında orta

17 Bk. Ignas Goldziher, "el-Anâsîru'l-Eflâtuniyyetü'l-Muhdese ve'l-Gunûsiyye fi'l-Hadîs", *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-Hadârati'l-İslâmiyye -Dirâsâtün li-Kihâri'l-Müsteşrikîn-*, (ıhl. ve trc. Abdurrahman Bedevî, Mısır 1940) içinde, ss. 218-241.

18 Söz konusu tavra dikkatimi çeken arkadaşım Yard. Doç. Dr. Hüseyin Hansu'ya ve ayrıca önemli katkılar sağlayan Dr. H. Suphi Erdem'e burada özellikle teşekkür ederim.

19 Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İbkâm*, Beyrut 1983, c. I, s. 31.

bir-yol tuttuğu sonucuna varılabilir. Nitekim Arapça olarak kaleme aldığı *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'inde, bazı konularda diğer *Fusûs* şârihlerine muhâlif görüşler ortaya koymuştur. Meselâ ona göre Firavun'un imanı konusunda İbn Arabî'nin asıl kanâati, *el-Fütûbâtü'l-Mekkiyye*'de ortaya koyduğu ve "Firavun'un cehennemde ebedî kalacağı" şeklindeki fikridir. Bâli Efendi, İbn Arabî'nin *Fusûs*'ta yer alan bu konudaki fikirlerinin ise şârihler tarafından yanlış anlaşıldığını ileri sürer<sup>20</sup> ki bu da onun tasavvufta orta bir yol takip ettiğini gösteren önemli bir kanıttır.

Burada sözünü ettiğimiz, çeşitli kütüphânelerde 40 civârında elyazması nüshası bulunan<sup>21</sup> ve ayrıca basılan (Matbaa-i Osmâniye, İstanbul 1309) *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'den başka Sofyalı Bâli Efendi'nin diğer eserleri şunlardır: *Atvâr-ı Seb'a*,<sup>22</sup> *Şerhu Hadîsi Küntü Kenzen*,<sup>23</sup> *Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader*,<sup>24</sup> *Kıssa-i İbrâhim Aleyhisselâm*,<sup>25</sup> *Mecmûatü'n-Nesâih*,<sup>26</sup> *Risâletü't-Tasavvuf*<sup>27</sup> ve *Vâridât*.<sup>28</sup> Eserlerinden *Atvâr-ı Seb'a*, *Mecmûatü'n-Nesâih* ve *Vâridât*'ı Türkçe, diğerlerini ise Arapça olarak yazmıştır. Mutasavvıfâne şiirler de yazan Bâli Efendi'nin şiirlerine ve çeşitli mektuplarına bazı mecmûalarda rastlanmaktadır.<sup>29</sup> Sofya yakınlarındaki Sâlihiye'de vefat eden ve orada defnedilen Bâli Efendi'nin kabrinin bulunduğu yere daha sonra onun adına câmi, türbe ve zâviye yaptırılmıştır.<sup>30</sup>

20 Mustafa Kara, "Bâli Efendi, Sofyalı", *DİA*, İstanbul 1992, c. V, ss. 20-21.

21 Süleymâniye Ktp., Cârullah, 1068; Süleymâniye Ktp., Aşir Efendi, 163; Süleymâniye Ktp., Tekelioğlu, 841; Süleymâniye Ktp., Pertev Paşa, 294; Süleymâniye Ktp., Mihrışah Sultan, 229; Süleymâniye Ktp., Hamîdiye, 664; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Ef., 3816.

22 Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., 2996, 2927, 3119; Süleymâniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, 763, 1178; Süleymâniye Ktp., Hekimoğlu, 438; Konya Mevlânâ Müzesi, Ferit Uğur, 1631; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 1231; İstanbul Ü. Ktp., T.Y., 643, 2310; Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, 3373. Bâli Efendinin bu risâlesi üzerine Yüksek Lisans tezi de hazırlanmıştır: Ali Haydar Bostancı, *Tasavvufta Ewâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâli Efendi'nin Ewâr-ı Seb'a'sı*, Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.

23 Süleymâniye Ktp., Fâtih, 5381; Süleymâniye Ktp., Lâleli, 3711; Süleymâniye Ktp., Hâlef Ef., 212; Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, 1438; Süleymâniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 2725; Süleymâniye Ktp., Tirnova, 1864; Süleymâniye Ktp., Es'ad Ef., 3782; Süleymâniye Ktp., Hekimoğlu, 272.

24 Süleymâniye Ktp., Reisü'l-Kütâb, 55; Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, 318; Konya Yusuf Ağa Ktp., 12.

25 İstanbul Ü. Ktp., T.Y., 2410.

26 Süleymâniye Ktp., İzmirli, 350.

27 Süleymâniye Ktp., Tâhir Ağa, 433/3.

28 Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., 2338.

29 Bazı mektupları için bk. Süleymâniye Ktp., Es'ad Ef., 188/2, vr. 26-32; Süleymâniye Ktp., M. Ârif Molla Murad, 188/2, vr. 27-30; Süleymâniye Ktp., Es'ad Ef., 3729/2, vr. 81-85.

30 Bâli Sofyavî hakkında daha geniş bilgi için bk. Taşköprizâde İsmâmeddin Ahmed, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Beyrut 1975, s. 317; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik (Şakâik Tercümesi)*, hzl. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, ss. 521-522; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, hzl. Mustafa Keskin-Ayhan Öztürk-Ramazan Tosun, İstanbul 1996, c. II, s. 4; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, 2308, c. III, vr. 228; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, c. I, s. 42; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut ts., c. III, s. 38; Mustafa Kara, a.g.m., c. V, ss. 20-21.



### 3. Bâli Efendi'nin Küntü Kenzen Mahfiyyen Şerhi ve Tahlîli

Çalışmamızın bu kısmında, Bâli Sofyavî'nin, *Küntü Kenzen Mahfiyyen* rivâyetinin şerhleri arasında küçük hacimli, fakat muhtevâsi bakımından oldukça önemli bir yer tutan *Şerbu Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen* adlı elyazması risâlesi çerçevesinde varoluş sürecini anlamlandırması ele alınacaktır.

Makalemize esas teşkil eden "*Şerbu Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen*" risâlesinin nüshası, Sofyalı Bâli Efendi'nin Süleymâniye Ktp., Fâtih Bl., 5381 numarada kayıtlı olup 170<sup>b</sup>-172<sup>a</sup> varakları arasında bulunmaktadır. 4 sayfadan ibâret olup 13 satır hâlinde ta'lik yazıyla Arapça yazılan risâle, *kenz-i mahfi* (gizli *bazîne*), *zât-mâhiyet*, *kurb-bu'd*, *saâdet-şakâvet*, *elest bezmi* ve *fitrat* gibi kavramlar ile insanın yaratılış sürecini konu edinmektedir. Tasavvuf felsefesinin anlaşılması oldukça güç bir alanında, konunun ağırlığına nazaran oldukça sâde ve anlaşılır bir dil ve üslupla yazılan eser; genelde kâinâtın, özelde de insanoğlunun yaratılış sürecini ana hatlarıyla özetlemektedir.

"Mâhiyetler henüz yaratılmamış (gayr-i mec'ûl) iken biz, mâhiyetimiz itibariyle *kenz-i mahfi*de Hak ile beraber idik"<sup>31</sup> diyen Sofyalı Bâli Efendi, burada mâhiyetler arasında bir derecelendirmeye gitmektedir. Örneğin kendi mâhiyetini öncelikli ve Hakk'ın Zâtıyla bir arada bulunan bir merhalede düşünmektedir. Ona göre, *hafâ* (gizlilik) makâmında Hakk'ın zâtının varlığı, O'nun bütün sıfatlarını ve isimlerini içermez. Mâhiyetlerin Hakk'a nisbeti, öncelikle sıfatların O'na nisbeti şeklindedir.<sup>32</sup> Hakk'ın zâtının bütün sıfatlarıyla birlikte öncelikli oluşu, tıpkı mâhiyetlerin zât bakımından önceliği gibidir. Bu da zamanın geçmesinin söz konusu olmadığı (zamansızlık içindeki), gizlilik (*hafâ*) veya ortaya çıkma (*zuhûr*) bakımından hangi makamda olursa olsun Hak'tan ayrılması mümkün olmayan ilmî sûretlerdir. Allah'ın gizliliğinin, zuhûrundan daha önce ve bunun da zaman olarak değil de zât bakımından bir öncelik olduğunu biz, ancak O, "*Küntü kenzen mahfiyyen (Ben gizli bir bazîne idim)*" sözüyle kendinden haber verince

31 Bâli Sofyavî, *Şerbu Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen*, Süleymâniye Ktp., Fâtih, 5381, vr. 170<sup>b</sup>.

32 Zât / Mâhiyet, Sıfat: "Bir şeyin kendisi, hakîkati, bir şeyi o şey yapan ve öbür şeylerden ayıran, öz, mâhiyet" anlamlarına gelen zât, kendi kendine vardır; isim, sıfat ve naat (aynntılı sıfat) ise onunla vardır. Zât olmadan bunlar olmaz. Zâtı olan, mutlaka müsemmâ (isimli), mevsuf (sıfatlı) ve men'üttur (aynntılı sifata sahip); meselâ *Kâdir* isim, *Kudret* sıfat ve *Takdir* de na'ttır. Cenâb-ı Hakk'ın halkla ilişkisi, sadece isim, na't ve sıfatlar açısından değildir. İsim, na't ve sıfat, zât ile halk arasında perdedir. Halk, Hakk'ın isimleriyle na'tlarından, na'tlarıyla sıfatlarından ve sıfatlarıyla da zâtından perdedir. Zât; cisim, cevher ve araz değildir, sıfatları da araz değildir, tahayyül ve tasavvur edilemez, zaman ve mekândan münezzehtir. Sonu ve sınırı da yoktur. (Bk. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lûma'*, trc. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996, s. 344; Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Ma'rûf Zerrük-Ali Abdülhamîd Baltacı, Beyrut 1990, ss. 47-48; Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücvirî, *Keşfü'l-Mabçûb*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 536; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, ss. 534-535; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, ss. 483, 777-778).

öğrendik. *Kenz-i mahfî* makâmında iken Hak Teâlâ, merâtibi ve onun gerektirdiği haller bakımından *a'yân* (ilmî sûretler) zâtlarından gizli idi.<sup>33</sup>

Yukarıda Bâlî Efendi'nin dile getirdiği gizlilikten (*hafâ*) sonraki ortaya çıkış (*zubûr*) aşamasının, belli bir vaktin / sürenin geçmesiyle gerçekleşen bir durum olmadığı, zira Allâhu Teâlâ için zaman ve mekânla mukayyed oluşun düşünüle-meyeceği husûsunu ifâdeyle İsmâil Hakkı Bursevî: "*Küntü*" kelimesi mâzî (geçmiş zaman kipi) olduğu cihetten, her ne kadar geçmiş zamana delâlet ederse de (Arapça'daki "kâne" fiili) Cenâb-ı Hakk'a nisbet edildiği takdirde mücerred ihbar mânâsına gelir. Zira ona göre geçmiş, gelecek ve hâl (şimdiki zaman) cârî değildir"<sup>34</sup> der. Yani Allâhu Teâlâ için kullanıldığında "*küntü=idi*" kelimesi, zamansal muhtevasından soyutlanıp salt tahakkuk anlamıyla ele alınırsa, herhangi bir zaman mülâhazası gerekmez. "*Ben gizli bir hazîne idim.*" demek, "*Benim gizli bir hazîne olduğum muhakkaktır.*" ya da "*Şüphesiz ki Ben, gizli bir hazîneyimdir.*" şeklinde ihbârî bir anlamı da içinde barındırır.<sup>35</sup> Nitekim Bursevî'nin burada işâret ettiği anlamlandırma biçimine başta Sîbeveyh (180/796) olmak üzere çoğu dil bilgininde rastlamak mümkündür.<sup>36</sup> O hâlde söz konusu metne ihbar (haber verme) manasıyla şu şekilde anlam vermemiz de doğru olacaktır: "*Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtü en-u'rafe fe-balaktü'l-balka li-u'rafe = Hiç kuşkusuz Ben, gizli bir hazîneyim; bilinip tanınmak isterim ve bilineyim diye mahlûkâtı yaratırım.*" Yani Cenâb-ı Hakk'ın gizli hazîne oluşu zaman ve mekân boyutlarına bağlı olmaksızın devam etmekte ve her an O'nun yaratması ve buna bağlı olarak da mahlûkât tarafından bilinip tanınması sürüp gitmektedir. Bu süreçte zaman ve mekân, O'nun için değil, ancak yaratıklar için söz konusu olabilir.

Burada şöyle bir problem de ortaya çıkmaktadır: "Gizlilik (*hafâ*), başka bir varlığa nisbetle ortaya çıkan, nisbî bir durumdur. Bunun gerçekleşebilmesi için bir "gizlenen varlık" ve bir de "kendisinden gizlenen varlık" bulunması gerekir. Öyleyse mahlûkat henüz yaratılmamış iken "kendisinden gizlenen varlık" da yok demektir; dolayısıyla da gizlilik (*hafâ*) gerçekleşmemiş demektir." Bu meseleyi değerlendiren Âlûsî, bunu üç aşamalı bir cevapla çözüme kavuşturmuştur: *İlk olarak*: Buradaki gizlilik (*hafâ*), sâbit ilmî sûretler (*a'yân-ı sâbite*) mertebesindeki gizliliktir. Zira bu mertebede diğer varlıkların (eşyâ) *vücûd* (Hak Teâlâ) hakkında bir kavrayışları (idrak) bulunmamaktadır. Dolayısıyla Cenâb-ı Hak onlardan gizli, fakat *vücûdî* bir mârifetle onlar hakkında bilgiye sahip idi. O, son-

33 Sofyavî, *Şerbu Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen*, vr. 170<sup>b</sup>.

34 Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, s. 37.

35 *Aynı eser*, s. 41.

36 Bk. Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun, Mısır 1977, c. I, ss. 47-48; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fî İlmî'l-Lügâ*, thk. Muhammed İzzüddin es-Saîdî, Beyrut 1990, ss. 316-317.

radan yaratılan varlıklar (mevcûd) tarafından sonradan yaratılan bir bilgi ile bilinip tanınmak isteyince mahlûkâtı yaratmıştır. Çünkü diğer varlıkların Cenâb-ı Hakk'ın varlığı hakkındaki bilgisi, O'nun, birbirinden farklı yetenekleri (istidat) ölçüsünde birtakım tecelliler vâsıtasıyla onlara bildirip öğretmesi sonucunda gerçekleşmiştir. Böylece mahlûkât, hem kendi varlıkları hakkında apaçık bilgiye sahip olmuş ve hem de O'nu O'nun sayesinde bilip tanımışlardır. *İkincisi*: Gizlilikten maksat, onun lâzımı olan şeydir. Bu da hiçbir varlığın Cenâb-ı Hak hakkında bilgiye sahip olmayışıdır. *Üçüncüsü*: "Mahfiyyen" kelimesi, "(önceden) kendisini onlardan gizlediği kimselere açık", bir başka deyişle "(sonradan) gizliliklerini kaldırıp ortaya çıkardığı varlıklara açık" anlamındadır. Zuhûr güçleniş bu zâhir oluş hâli hakkında bilgisizlik ortaya çıkınca, Allâhu Teâlâ perde olsun diye mahlûkâtı yaratmış ve böylece kendisi hakkındaki bilgi onlara iyice yerleşmiştir (temekkün). Tıpkı güneş apaydınlık olarak ortaya çıkınca gözleri kamaşan kimselerin, kendi durumlarını ancak arada herhangi bir vâsita (meselâ, güneş gözlüğü) olunca algılayabildiği gibi.<sup>37</sup>

Ayrıca burada, Allâhu Teâlâ'nın kendini "kenz (bazîne)" olarak nitelemesi konusunu da îzah etmek gerekmektedir. Merfû hadis olarak rivâyet edilen bir haberde "Mü'minin bazînesi Rabb'idir"<sup>38</sup> buyrulmaktadır. Bu, inanan kulun Cenâb-ı Hakk'ın tecellilerine mazhar oluş potansiyeline işâret olarak değerlendirilebilir. Bu konuda İbn Arabî şunları söyler: "Eğer âlemde Hakk'ın sûretinde bir varlık (*insan-ı kâmil*) olmamış olsaydı, O'nun hakkında sonradan olan (hâdis) bilgiden maksat da hâsıl olmazdı. O kendini *bazîne* olarak niteliyor. Hazîne, ancak bir şeyin içine saklanmış halde bulunur. Cenâb-ı Hakk'ın kendinin saklı *bazîne* oluşu da ancak *insan-ı kâmilin* şey'iyette var olan sûretinde saklı halde bulunması şeklindedir. Hak Teâlâ insana varlık (vücûd) giysisini giydirince saklı hazîne ortaya çıkmış oldu. Bunun sonucunda da insan-ı kâmil, kendisinin bilincinde olmaksızın O'nda saklı halde bulunduğunu bilip anlamıştır."<sup>39</sup>

Bâlî Efendi'ye göre bazı zâtlar aşırı bir gizlilik gerektirir. Aşırı gizlilik, aşırı yakınlık (*kurb*) veya aşırı uzaklık (*bu'd*) şeklinde olabilir. *Kenz-i mahfi* makamında aşırı uzaklık düşünülemez. Allâhu Teâlâ'nın ilmi bundan bir parçadır; insan hakkındaki hükmü de buna göredir. Aşırı bir gizlilik ile ondan gizli olduğundan dolayı da Cenâb-ı Hakk'ın bu mertebedeki zuhûru bilinemez ve bu makamda Hak zâhir olmaz. Dolayısıyla üzerinde baştan sona "*el-mudill (dalâlete/sapkınlığa düşürücü)*" ismi vâsıtasıyla *celâl* isminin hükmü câri olan insanda *saâdet* sûretinin bu her iki isimle bir arada bulunması ona herhangi bir fayda sağlamaz.<sup>40</sup> Yani *kenz-i mahfi* mertebesinde *el-mudill* ismi vâsıtasıyla *celâlî* tecellîye

37 Âlûsî, *Rûbu'l-Ma'ânî*, c. XXVII, s. 26.

38 Ebü Şücâ' Şireveyh b. Şehrdâr b. Şireveyh ed-Deylemî, *el-Firdevs*, Beyrut 1986, c. III, s. 298.

39 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut, trs., 358. bâb, c. III, s. 267 vd.

40 Sofyavî, *Şerbu Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen*, vr. 170b-171a.

mazhar olan kimse üzerinde dünya hayâtı sırasında bazı *saâdet* emâreleri görülse bile, sonunda o kişi yine şakî olur.

*Gayb* hâlinde iken Hak Teâlâ'nın tam bir gayb hâlinde bulunduğunu öne süren Bâlî Efendi, bu yüzden insanın, kendisine açık seçik görünmedikçe gaybe inanmasının mümkün olmadığını, esâsen bunun da kendisine herhangi bir yarar sağlamayacağını söyler. Bu durumdaki kimsenin, zât ve mâhiyet olarak henüz yaratılmamış bir *şakâvetle*<sup>41</sup> *şakî* olduğunu ifâde eden müellifimiz, ancak gayb hâlinde iken de Cenâb-ı Hakk'a îman eden kimsenin zât bakımından *saîd* olacağını belirtir. Allâhu Teâlâ'nın bu kimse üzerindeki hükmü, baştan sona "*el-hâdî*" ismi vâsitasıyla *cemâl* isminin hükmüdür. Bu *saâdet*, kişinin hayâtında zaman zaman *şakâvetle* iç içe geçse bile ona zarar veremez.<sup>42</sup> Yani sonunda o kişi yine saîd olur.

Bâlî Efendi, "ne zaman ki Hak Teâlâ Âdem'in soyunu ortaya çıkardı, bu durum onlara âşikâr hâle geldi" diyerek Allâhu Teâlâ'nın, *Elest Bezmî*'nde Âdemoğluna "*E-lestü bi-Rabbiküm (Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?)*"<sup>43</sup> hitâbına atıfta bulunmaktadır. Ona göre bu mertebede bütün insanlar, Cenâb-ı Hakk'ı apaçık müşâhede ettiklerinden dolayı O'na eksiksiz îman etmişlerdir. Ancak içlerinden şakî kimseler yaratılış sürecinin daha önceki mertebelerinde îman etmemiş olduklarından, onların îmanları kendilerine bir fayda sağlamamıştır. Böylece *saîd* ve *şakî* birbirine karışmış ve *elest bezmî*nde onlar arasında bir ayırım sözü olmamıştır. Daha sonra onlar annelerinin batınlarına konulunca, saîd ile şakî birbirinden ayrılmıştır. Zira kişilerin saîd mi, yoksa şakî mi olduğu, ikrâr (Kâlû Belâ) âlemine göre değil de Allâhu Teâlâ'nın ilmindeki (a'yân-ı sâbite) saâdet, şakâvet ve diğer hallerine bakılarak kaydedilir.<sup>44</sup>

*Saâdet* ve *şakâvet* meselesini açıklarken Muhyiddîn İbn Arabî, konuyla yakından ilişkili gördüğü *emr-i ilâhîyi*, *emr-i irâdî* ve *emr-i teklîfî* olmak üzere iki-

41 Saâdet-Şakâvet: Kelime olarak "mutluluk, iyilik, bahtiyarlık" anlamına gelen *saâdet*, tasavvuf istilâhında rabbânî feyzlere ve ilâhî yardıma kavuşup dünya ve âhirette yüce mânevî makamlara ermek mânâsına kullanılmaktadır. Sözlükte "kötü olma, bedbahlık" anlamına gelen *şakâvet* ise mânâ bakımından saâdetin tam zıddıdır. (Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 407; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 603). Tasavvufta, Allâhu Teâlâ'ya itaatkâr bir kul olduğu halde onun katında reddedilmiş olmaktan korkmak *saâdet*, O'na karşı isyankâr davrandığı halde onun katında makbul bir kimse olmayı ummak ise *şakâvet* belirtisidir. (Ebû Abdîrrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, Kahire, 1986, s. 175). Yine, uygulamaya dönüşmeyen bilgi, ihlâssız amel ve gerekli hürmete riâyet etmeksizin sâlih kimselerle sohbetinde bulunmak *şakâvet* belirtisi olarak değerlendirilmiştir. (Kuşeyrî, *age.*, s. 399). Mutlak mânâda *saâdetin*, âhirette güzel bir hayat sürmek olduğu belirtilmiştir. (Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğîb el-İsfahânî, *ez-Zerû ilâ Mekârimü's-Şerîa*, tlık. Ebu'l-Yezîd el-Acemî, Kahire 1987, s. 128). *Şakâvet* ise bunun tam zıddı olan durumdur.

42 Sofyavî, *Şerbu Hadîsi Küntâ Kenzen Mahfiyyen*, vr. 171<sup>a</sup>.

43 7 A'râf/172.

44 Sofyavî, *age.*, vr. 171<sup>a</sup>-171<sup>b</sup>.

ye ayırır: *Emr-i irâdî*, kulun *ayn-ı sâbit*esinin<sup>45</sup> istidât ve kâbiliyetine göre *saâdet* ve *şakâvet* hakkında Cenâb-ı Hakk'ın irâdesidir ki bu, kaderin sırrı<sup>46</sup> ile ilgili bir durumdur. *Emr-i teklîfî* ise Peygamber'in (s.) Hak katından getirdiği kurallar manzûmesidir ki kendileri hakkında kanıt olması için *saîd* ve *şakî* kimseye eşit olarak tebliğ olunur. Buna aykırı davrananlar, *emr-i teklîfî*ye muhâlif ve *emr-i irâdî*ye uygun davranmış olurlar. Dâvet ânında kendilerine gevşeklik ve bezginlik gelmemesi için kulların kaderlerinin sırları peygamberlere bildirilmemiştir. *Emr-i irâdî* gereğince helâke eğilimi olanların, Hakk'a dâvet edildikçe Ebû Cehil gibi *şakâvet*leri artar. Saîd olmaya meyilli olanların da *saâdet*leri artar. Kuşkusuz *saîd*ân helâki *şakâvet*e ve kurtuluşu da *saâdet*edir. Nitekim aklın yerinde *saâdet*, hevânın yerinde de *şakâvet* vardır. O halde akıl ve hevâdan her biri diğerrinin yolunu (meslek) terk ve kendi yolunda îtiraz etmiş ise, onların bir delilleri (hüccet) vardır ki o deliller de *ayn-ı sâbit*elerinin istidat ve kâbiliyetleridir.<sup>47</sup>

İbn Arabî'nin yukarıdaki ifâdelerinden, sanki tek belirleyicinin emr-i irâdî olduğu ve emr-i teklîfinin ise kişinin saâdet ve şakâvetini saptamada hiçbir işlevinin olmadığı gibi bir izlenim doğmaktadır. Ancak burada unutulmaması gereken bazı noktalar vardır: Evvelâ, bu iki çeşit emrin gerçekleşme alanları birbirinden farklıdır. Emr-i irâdî Allâhu Teâlâ'nın ezeli ilmindeki *ayn-ı sâbit*e, emr-i teklîfî ise bu makamda tesbit edilmiş olanların sûfretlerinin gerçekleşme imkânı bulunduğu şehâdet âlemi mertebesidir. Ayrıca irâdî emir, teklîfî emre bağlı (ilim malûma tâbi) olarak tesbit edilmiştir. Emr-i irâdînin diğer bir fonksiyonu da kişinin saâdet ya da şakâvet durumunun şehâdet âlemi mertebesinde de açıklığa kavuşmasına vesîle olmaktadır. Görüldüğü gibi, tek belirleyici emr-i irâdî değildir; bu, emr-i teklîfîye uygun olarak tesbit olunmaktadır.

İnsanların, daha sonra dünyaya gelişlerinde İslâm fıtratı üzere doğduğunu kaydeden Sofyalı Bâlî Efendi, asıl *fıtrat*ın da bu olduğunu vurgular ve *fıtrat*ın

45 *Ayn*: Göz, kaynak, çeşme, asıl, hakikat, zât, kendisi, ta kendisi, cisim, madde. *A'yân-ı sâbit*e: Sâbit, değişmez olan hakikatler. Eşyanın Allâhu Teâlâ'nın ilmindeki sûretleri, varlıkların Allah katındaki sâbit ilmi sûretleri, bir şeyin hazret-i ilmiyedeki hakikati. Bu hakikat mevcut olmayıp Allah'ın ilminde "ma'dûmî-sâbit"tir ki Vücûd-i Hakikî'den ikinci mertebedir. (Bk. Abdurrezâk el-Kâşânî, *Mu'cemu Istılâbâtî's-Sûfiyye*, thk. Abdu'l-Âl Şâhin, Kahire 1992, s. 134; es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, hzl. Muhammed Abdülvâhid et-Tübâ - Ömer Hüseyin el-Haşşâb, Mısır 1306 h. (1888-89 m.)'den ofset baskı, Beyrut trs., s. 69; İsmâil Hakkı Bursevî, *Kutûbâ'n-Netîce*, hzl. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İstanbul 1997, c. II, s. 109; Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî, *Câmiu'l-Usûl Zeyli*, trc. Ramazan Nazlı, *Vefîler ve Tarikatlarda Usûl* içinde, İstanbul 1987, s. 349; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 68).

46 *Sırr-ı kader*: Cenâb-ı Hakk'ın, ezeldaki aynlar ve bu aynların dış âlemde gerçekleşmeleri durumunda sâhip olacakları haller hakkındaki ilmidir. (Bk. Kâşânî, *age.*, s. 101).

47 Muhyiddin İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâbiyye fî Islâbı Memleketi'l-İnsâniyye*, trc. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, hzl. Mustafa Tahralı, İstanbul 1992, ss. 145-146, 277; Ayrıca bk. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, hzl. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1987-1992, c. II, ss. 199-202, 284-285; c. III, ss. 87-88, 282.

dört mertebesinden söz eder: Birincisi, *Allah'ın ilmidir* ki bu *mânevî batındır*. Sûfî istilâhında buna *ana batın* ve *ümmü'l-kitâb batın* denir. İkincisi “(Kâlû) *Belâ*” *makâmıdır* ki buna da *mânevî çocuk* (*mevlûd*) denir. Üçüncüsü *sûrî* (*âlemdeki*) *anne batın*dır. Dördüncüsü de *sûrî* (*âlemdeki*) *çocuk*tur ki bu Kâlû *Belâ*'daki *mânevî çocuk* sûretindedir. Saîd ile şakînin, ikinci mertebedeki “*Elest Bezmi*”nde birbirinden ayırt edilemediği gibi, *sûrî* âlemdeki dünya hayâtında (dördüncü mertebe) da ayırt edilemeyeceğini<sup>48</sup> belirten müellifimiz, üçüncü mertebedeki *sûrî batın* ilk mertebedeki Allâhu Teâlâ'nın ilminin sûreti olduğundan, saîd ile şakînin ancak söz konusu bu iki âlemde birbirinden ayırt edilebileceğini söyler.<sup>49</sup>

İbn Arabî'ye göre de Hak Teâlâ *a'yân-ı sâbiteye* kendi kâbiliyet ve istidatlarına göre varlık kazandırmış; onlara kendi hal ve gidişatlarında herhangi bir zorlamada bulunmamış ve istidatlarının diliyle onlar ne istemişlerse onu vermiştir. Yani “*ilim (bilgi) malûma (bilinene) tâbidir*” hükmü gereğince Allah'ın dilemesi ilmine, ilmi malûma ve malûm da *a'yân-ı sâbiteye* bağlıdır. Bu yüzden Cenâb-ı Hakk'ı değil de lisân-ı istidat ile *saâdeti* bırakıp *şakâveti* isteyenleri sorgulamak gerekir. İşte bu gerçeğe işaretle Allâhu Teâlâ: “*O yaptıklarından suâl olunmaz ve onlar sorgulanırlar.*” (21 Enbiyâ/23) buyurur. Nitekim âhirette Hak Teâlâ herkesin *a'yân-ı sâbitesini* kendine açıkça gösterdiği zaman o kimse görecektir ki; *saîd* ise *saâdeti* kendinindir ve yine *şakî* ise *şakâveti* kendinindir. İşte bu *a'yân-ı sâbite*, Cenâb-ı Hakk'ın apaçık bir delilidir ki onların itirazlarını bu delille çözüme kavuşturur.<sup>50</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz açıklamalarından sonra Bâlî Efendi, Hz. Peygamber (s.)'in şu hadislerinin manalarının daha anlaşılır hâle geleceğini ifade eder:<sup>51</sup> “*Saîd, anasının batnında saîddir ve şakî de yine anasının batnında şakîdir.*”<sup>52</sup> “*Saîd (sonradan) şakî, şakî de (sonradan) saîd olur.*”<sup>53</sup> “*Her doğan çocuk, İslâm fıtratı üzere doğar. Daha sonra ana-babası onu Yahudi, Hristiyan ya da*

48 Konuyla ilgili birbirine yakın iki kavramı açıklarken Abdürrezzâk el-Kâşânî (731/1330) şunları söyler: “*Celâ*, zât-ı mukaddesenin kendi zâtında, kendi zâtı için zuhûrudur. İsticlâ ise kendi tayyünâtında kendi zâtı için zuhûrudur.” (Kâşânî, *age.*, s. 39; Krş. Gümüşhânevî, *age.*, s. 329; Bursevî, *Kitâbü'ı-Neîce*, c. II, s. 126). Buradan da anlaşılıyor ki, tecellî ve mazharlarda olan farklılık ve (bize göre) çekişme, Cenâb-ı Hakk'ın çeşitli isimleri arasındaki zıtlık ve (bize göre) uyuşmazlıktan kaynaklanmaktadır ve bu zıtlık ve uyuşmazlık ise göreceli (îübârî) bir durumdur. Zira bunların tamamı tek bir aynda çeşitli sûretlerde dağılmış olduğundan *saâdet* ve *şakâvet* nisbî bir durumdur; gerçekte *şakî* ile *saîd* bir olmuştur. (Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerbi*, c. II, s. 352).

49 Sofyavî, *Şerbu Hadîsi Küntü Kenzen Mabfiyyen*, vr. 171b-172a.

50 İbn Arabî, *Tedbirât*, ss. 145-146, 277, 410; Ayrıca bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerbi*, c. II, ss. 199-202, 284-285; c. III, ss. 87-88, 282.

51 Sofyavî, *age.*, vr. 172a.

52 Müslim, *Kader*, 3; İbn Mâce, *Mukaddime*, 7; Dârimî, *Mukaddime*, 23.

53 Müslim, *Kader*, 4.

*Mecûsî yapar.*<sup>54</sup> Şu halde Bâli Efendi'nin yukarıda açıkladığı *fitratın* dört mertebesinde üçüncüsü olan *sûrî âlemdeki ana batını* evresinde kişinin *saîd* ya da *şakî* olduğu bellidir. Dördüncü evre olan *sûrî âlemdeki doğum* aşamasında dünyaya gelen her çocuk, İslâm'a yönelme istidat ve kâbiliyetinde yaratılır. Sonraki hayâtında ise anne-babası ve çevresi onun başka din ve inançlara yönelmesine vesîle olabilirler. Dolayısıyla önceden saâdete kâbiliyetli yaratılan kişi *şakâvete* ya da önceden *şakîce* bir yaşantı süren kişi sonradan saâdete yönelebilir.

Bu hadislerin doğru anlaşılması için unutulmaması gereken önemli bir husus daha vardır: Kâbiliyet bilfiil *saâdeî* gerektirmez. Eğer öyle olsaydı bütün insanlar mü'min olurdu. Yâni yalnız aslı *fitrat* üzere olmak yetmez ve aslı kâbiliyet ezeli saâdeti gerektirmez; saâdet başka, kâbiliyet ise başkadır. Bu açıdan yahudileştirme, hıristiyanlaştırma ve mecûsileştirme o kâbiliyeti değiştirip zâtî *şakâvetine* döndürmüş ve dolayısıyla mü'min olmak bile o kişiye fayda sağlamamıştır.<sup>55</sup> Esâsında insan hayâtında yaşanan ve saâdetten *şakâvete* ya da *şakâvetten* saâdete doğru gerçekleşen değişim, ârızîdir; ezeli *şakâvet* veya saâdet zıddına dönüşmez.<sup>56</sup> Kısacası, işlenen iyi ameller ezelde takdîr edilen *şakâvet* ve saâdetle ilgili hükmü değiştirmez.<sup>57</sup>

Nitekim Bursevî de ezelde kimin *saîd*, kimin *şakî* olduğunun belli olduğunu ve bu hükmün sonradan değişmeyeceğini; ancak belki saîdin eğiliminin saâdete, şakînin temâyülünün de *şakâvet* yönüne olabileceğini<sup>58</sup> belirtmektedir. Yâni ezelde kulun *saâdeî* tesbit edilmiş ise dünya hayâtında geçici olarak *şakâvet* eseri görülse bile, ömrü saâdet ile son bulur. Aynı şekilde ezelde *şakâveti* tesbit edilmiş olan kimseden de saâdet alâmetleri belirse bile dünya hayâtı *şakâvet* ile sona erer.<sup>59</sup> Zira içinde yaşadığımız şehâdet âlemindeki her türlü değişiklik, *a'yân-ı sâbitedeki* birtakım hakikatlerin değişimi değil; yalnızca *sûretlerin* değişmesidir.<sup>60</sup> Esâsen insan, kendisi hakkındaki hükmün saâdet mi, yoksa *şakâvet* mi olduğunu bilememektedir.<sup>61</sup> Dolayısıyla kalan ömründe nasıl bir yaşantı sürece-

54 Buhârî, Cenâiz, 79, 92, 96; Kader, 3; Müslim, Kader, 22-25; Tirmizî, Kader, 5, Ebû Dâvud, Sünnet, 17.

55 Bk. Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, c. I, s. 462; c. II, s. 372.

56 Aynı eser, c. II, s. 217.

57 Bk. Azîzüddîn en-Nesefî, *Zübdetü'l-Hakâik*, trc. Seyyid Muhammed Ayıntâbî, hzl. M. Murat Tamar, İstanbul 1997, s. 89; Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâle fi'l-Tasavvuf*, trc. Süleyman Uludağ, (*Tasavvuf İlmîne Dâir Kuşeyrî Risâlesi*), İstanbul 1991, s. 475. el-Kelâbâzî de "fiillerin (ve amellerin) saâdet veya *şakâvet* sebebi olmadığı" hususunda sûfîlerin görüş birliği içinde olduklarını söyler. (Bk. Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Tuarruf li-Mezbebi Eblî't-Tasavvuf*, Dimaşk 1986, s. 60).

58 Bursevî, *age.*, c. I, s. 96.

59 Aynı eser, c. I, ss. 136, 249.

60 Aynı eser, c. I, s. 164.

61 Tûsî, *el-Lüma'*, s. 395.

ğini ve buna bağlı olarak ayn-ı sâbitesinde kendisi hakkındaki hükmün saâdet mi yoksa şakâvet yönünde mi tesbit olunduğunu bilememektedir. Bu yüzden de saâdet yönünde bir hayat tarzı seçmesi kendi lehine olacaktır.

#### 4. Değerlendirme ve Sonuç

Bâlî Efendi'nin *Küntü Kenzen Mahfiyyen* rivâyetine yazdığı bu şerhin, *saâdet-şakâvet* ve *fitrat* konusundaki hadislerin yanı sıra, tasavvufta, *vahdet-i vücûd* düşüncesi çerçevesinde ortaya konan varoluş sürecinin daha iyi anlaşılabildiği açısından önemli açılımlar sağladığı muhakkaktır. Onun anlattıklarından, yegâne gerçek varlığın mahlûkâtı ilk yaratmadaki asıl sebebin "ilâhî sevgi" olduğu ve varoluşun bu muhabbetle ulvî bir anlam kazandığı anlaşılmaktadır. Belli *yaratılış aşamalarından* geçerek belirli süre ve sınırlılıklar içinde varlık alanına çıkan her yeni varlık da bu ilâhî sevgiden kendine düşen payı istidat ve kâbiliyeti ölçüsünce alarak *gizli hazînenin* sırlarına vâkıf olmakta ve böylece hayâtiyetini sürdürüp sonunda yine O'na dönmektedir. Kendisine biçilen ömür nisbetinde sürdürdüğü yaşantısı boyunca, eninde sonunda asıl *fitrat* neyi gerektiriyorsa ve Yaratıcı'nın ezeli ilminde "*ilim malûma tâbidir*" hükmünce belirlenen *sâbit gerçek* nasıl kaydolunmuşsa, *saâdet* ve *şakâvet* (iyi ya da kötü) ona göre tecessül ederek *kaderin sırrı* ortaya çıkmakta ve nihâyet her şey aslına dönmektedir.

İşte bütün bu varoluş süreci içerisinde hakikî varlık, isim ve sıfatlarının tecellilerine mazhar olan izâfî varlıklardaki eserlerini temâşâ etmekte, buna karşılık *saklı hazînenin* özellikleri ve nitelikleri de yetenekleri ölçüsünde bu varlıklar tarafından keşf olunmaktadır. Varlıklar dünyasında saklı hazînenin gizli niteliklerini üzerinde en iyi yansıtop açığa vurân da *insan-ı kâmil*dir.

Klasik kaynaklar ve değerlendirme biçimi, *bafâ* (*gizlilik*) kavramını metne bağlı kalarak açıklamaya dayalı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Halbuki bu durumda, -tıpkı Âlûsî'nin yorumunda olduğu gibi- *gizlilik* teriminin "başka bir varlığa nisbetle" analizinden ortaya çıkan "nisbî" bir açıklama, yani bir "gizlenen varlık" ve bir de "kendisinden gizlenen varlık" biçiminde ögelere ayrılması sonucunda kavramın çerçevesinin çizilmesine dayalı bir îzah tarzıyla karşı karşıya kalmaktayız. Burada, metnin kendisindeki *bafâ* (*gizlilik*) teriminin metin içindeki işlevini gözeterek Cenâb-ı Hakk'ın Zâtı'nın kendini yarattıklarına takdim etmesi, yani Zât'ın önce, yarattıklarının ise sonradan gelmesi gibi bir sonuç da ortaya çıkar. O halde şöyle bir varlık tablosuyla karşı karşıyayız demektir: Allâhu Teâlâ'nın Zâtı'nın varlığı özden önce gelir. Bu demektir ki önce Tanrı'nın varlığı (Zâtı) vardır. Bu ilk hareket noktası, *varoluşun* özden önce geldiğini savunan çağdaş *existentializm*'in (*varoluşçuluk*), özellikle de Sartre'in *varoluşçu* açıklamasının dayandığı dayanaklara tekâbül eden bir îzahla bizi karşı karşıya bırakır. Ancak



unutulmamalıdır ki *existentialisme* burada "konu"yu, daha doğrusu *konuların* yerini değiştirerek *Tanrı'nın* yerine *insan* koyar.

Burada epistemolojik bakımdan şöyle bir yaklaşım da söz konusu edilebilir: Bir şeyin "bilinmesi", yani "bilgi ürünü" için "bilen" ve "bilinen" in olması gerekir. "Bilen" ve "bilinen" ilişkisi sonucunda "bilgi" oluşur. Tanrı'nın bilgisinin oluşması için "bilenler" e ihtiyaç vardır. Burada "bilme" eyleminde bulunması gereken, yaratılmış makamındaki insanlardır. İnsanlar olacak ki Tanrı'nın varlığı bilinebilsin. Aksi takdirde Tanrı'nın varlığı da bilinemeyecektir. Bu tablonun olumsuzlanması için tekrar şöyle bir süreçle karşılaşırız: Zât'ın varlığının öncelikli olması, bu varlığın özünü var etmesi, yani Tanrı bakımından sıfatlarını, tanrısal tasavvurâtını ve bunların tecellilerini var etmesi gerekir. Bu ise mantıksal bakımdan şöyle bir sıralanışı ifade eder: Önce Zât'ın bizâtihi kendisi, sonra özü (isim ve sıfatları, yaratması, tasavvuru, vs.), daha sonra da var edeceği varlıkların var kılınması. İşte tasavvufun dile getirdiği bu süreç, *varoluşçuluk* bakımından uygun bir açıklamaya eş düşer.

Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken diğer önemli bir husus da, kişinin, Tanrı'nın Zâtı ve sıfatlarına ilişkin insan zihninin mantıksallığı içinde bir bakışla sınırlı kalarak, sınırlı materyalle sınırsız ve tam anlamıyla kavranamaz bir alan hakkında konuşuyor olmasıdır. Bu bir yerde, Kant'ın niçin *formel mantıkla* yetinmeyip *objeler alanına uzanan bir zihinsel etkinlik için transcendental mantık* kurguladığına dâir bir gereksinimi de göz önüne getirir. Tıpkı bunun gibi, aşkın bir alana ilişkin de *transcendent* bir mantık oluşturulmalıdır ki *formel mantığın sınırları içinde kapalı kalmayan, daha geniş açıklamalar içeren bir yapıyla muhatap olabilelim ve ifâdelerimizin sınırlılığı ve yetersizliği içinde tasavvurumuzdaki incelik ve derinliği tasvir edebileceğimiz bir terminoloji* ya da *dil* inceliğine kavuşabilelim. O halde ifâdedeki sınırlılık ve yetersizlik de konunun izâhında bir problematik alan oluşturmaktadır. Bunun sonucunda, *sezgiyle* elde edilen bilginin ya da bazı hallerin *dil* ile *ifâdesinin yeterliliği veya yetersizliği tartışmasıyla karşı karşıya kalmaktayız. Hâl böyle olunca da tarihsel süreçte yaşanan veya bu süreçte yazılan eserlere ilişkin ortaya konan tartışmaların ne derece sığ kaldığı da ortaya çıkmaktadır. Bir konunun sınırları bilinmiyorsa ya da tam olarak tesbit edilememişse, o zaman o konuda yapılan yorumlar hep derinlikten uzak, âfâkî/yüzeysel kalacaktır.*

Bütün bu yaklaşımlar, bizi gizli bir *bilinmezçiliğe* de götürebilir. Bu *agnostisizm* ise yine kaçınılmaz olarak mahkûm olduğumuz *formel mantığın* ortaya koyduğu bir antinomi/çatışkıdır. O halde özellikle İbn Arabî ve onun tâkipçileri konumundaki düşünürlerin terminolojisine, kullandıkları kavramsal örgünün hangi *intellekt (zibinsel)* düzlemde tartışıldıklarına nüfûz etmek gerekmektedir. Aksi takdirde, özellikle İbn Teymiyye ve ona öykünenlerin bu alandaki derinlik-

ten yoksun, sığ ve yüzeysel-eleştirileriyle zihinlerimizi daha çok dumûra uğratacağız demektir.

Bu çalışmanın bize gösterdiği bir başka gerçek de şudur: Tasavvufun Kur'an, sünnet ve sahâbenin hayat tarzında ifâdesini bulan İslâmî temellerini görmezden gelerek, onun İslâm dışı birtakım yabancı kaynaklardan doğduğu iddîalarına dayanak bulmak için çoğu zorlama birtakım deliller ileri süren çağımız oryantalistlerinin en büyük başvuru kaynakları, hiç kuşkusuz İbn Teymiyye'dir. Üstelik yukarıda dile getirdiğimiz Goldziher örneğinde de en çarpıcı şekliyle görüldüğü gibi, bu yalın gerçek, bazen İbn Teymiyye'nin fikirlerini kendi düşüncesiymiş gibi alıp aktarma/intihal boyutunda karşımıza çıkabilmektedir. Bu da oryantalistlerin genelde İslâm'a, özeldede tasavvufa yönelttikleri eleştirilerin daha dikkatli okunması ve özgünlüğünün sorgulanması gerektiği sonucunu doğurmaktadır.

### Abstract

[Ahmet Ögke, "The Notion of al-Kanz al-Makhfi (Hidden Treasure) in Sufism and the Meaning of Existence in the Commentary of Bali Effendi of Sophia (960/1553) on the Hadith "Kuntu Kanzan Makhfiyyan (I was a Hidden Treasure)", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, Yıl 5, S. 12, pp. 9-24]

One of the major Sufi arguments often employed in explaining the existence is the famous hadith "I was a hidden treasure and I wanted to be known and I created the creatures so that I become known." I will treat the studies on the subject of "hidden treasure" and briefly examine Bali Effendi (d. 960/1553). He wrote an important treatise to analyze the meaning of existence. In conclusion, I will examine the Sufi approach to the subjects such as *fitrat* (disposition) and *sa'da* (felicity) and *shaqawa* (grief).

Keywords: Existence, hidden treasure, disposition, felicity, grief.