

# Sadreddin Konevî Sempozyumu

-bildiriler-



yirniyedl kasım İkbindört

---

konya / ikibindört

## ekrem demirli

*sadreddin konevî ve islâm düşünce tarihi'ndeki yeri*

### Hayatı

Sadreddin Konevî (Ebû'l-Meâlî Muhammed b. İshak), Malatya'da doğmuş (doğum tarihi yaklaşık 1207), 1274'te Konya'da vefat etmiş, tasavvuf düşüncesine kazandırdığı boyutlarıyla "dönüm noktası" diye nitelenebilecek bir mutasavvıftır.<sup>1</sup> Konevî, varlıklı bir ailenin çocuğudur. Babası Mecdüddin İshak, bir mutasavvıf ve alim olmasının yanı sıra, Selçukluların idârî işlerinde görev alan üst düzey bir bürokrattı. Bu durumun Konevî'nin iyi bir eğitim almasına fırsat teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Konevî, devrinin önemli hocalarından dersler almış, bir yandan dinî ilimlerde, öte yandan felsefi ilimlerde iyi bir öğrenim görmüştür. Bunun yanı sıra Konya, Şam, Halep, Mısır gibi devrin kültür ve bilim merkezlerinde bulunmuş<sup>2</sup>, İslam dünyasındaki bilim ve tasavvuf hareketlerini yakından tanıma fırsatı elde etmiştir. Konevî'nin eserlerinde ele aldığı ve incelediği konular ve üslubu, İslam bilimlerinin hemen her dalında iyi bir tahsil aldığını göstermektedir. Kuşkusuz Konevî'nin esas önemli yönü, tasavvufla

ilişkisidir ve İslam düşüncesi tarihinde kendisine ayrıcalıklı bir konum kazandıran da bu alandaki çalışmaları ve etkileridir. Dolayısıyla Konevî'nin biyografisinde üzerinde durmak istediğimiz husus, tasavvuf anlayışını anlamamızı sağlayacak şekilde, tasavvuf ve sûfîlerle ilişkisi olacaktır. Bu bağlamda Konevî'nin iki önemli sûfîyle irtibatı üzerinde durmak istiyoruz: Bunlardan birincisi, hocası ve şeyhi İbnü'l-Arabî; ikincisi ise, Mevlâna Celâleddîn Rûmî'dir.

Konevî'nin hayatında en önemli isim ve kendisinden en fazla yararlandığı hocası, hiç kuşkusuz, İbnü'l-Arabî'dir. Konevî-İbnü'l-Arabî ilişkisine çeşitli açılardan bakılabilir. Öncelikle, bu ilişkinin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak ile başlamış bir dostluğa dayandığını belirtmeliyiz. Kaynaklar İbnü'l-Arabî ile Mecdüddin arasında iyi bir dostluk bulunduğundan söz etmektedirler. İbnü'l-Arabî, Konevî henüz doğmamış iken Mecdüddin ile tanışmış, beraber haccetmişler, bazı rivayetlere göre ise, onun davet ve ısrarı üzerine Anadolu'ya gelmiştir. Mecdüddin'in geniş çevresinin ve dostluklarının Konevî'nin sadece İbnü'l-Arabî ile değil, başka pek çok mutasavvıf-alimle tanışmasını da kolaylaştırmıştır.

Konevî henüz sekiz yaşında iken babası Mecdüddin vefat etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin Mecdüddin'in dul eşiyle evlendiği, böylelikle Konevî'nin üvey babası olduğu çeşitli rivayetlerde yer almaktadır. Abdurrahman Cami Nefehatü'l-üns'te<sup>3</sup>, Muhammed Emin Dede de *Konevî Menakıbnâme*'sinde bu rivayeti aktarmışlar, bu sayede İbnü'l-Arabî'nin Konevî'nin terbiye ve eğitim işini deruhte ettiğinden söz etmişlerdir. Hatta İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'ten Doğu'ya gelişi de bu olayla irtibatlandırılır. Menkıbeye göre İbnü'l-Arabî, Endülüs'ten Doğu'ya sefer etmeye niyetlendiğinde bu hicretin gayesinin Konevî'yi terbiye etmek ve onu yetiştirmek olduğu kendisine bildirilir.<sup>4</sup> Bununla birlikte Konevî'nin eserlerinde bu konuda herhangi bir bilgi veya işaret yer almaz. Ancak böyle bir evlilik gerçekleşmiş olsa da olmasa da, İbnü'l-Arabî'nin Konevî'nin yetişmesinde ve tasavvufi tekamülünde büyük bir katkıya sahip olduğu kesindir.

Konevî'nin İbnü'l-Arabî'yle ilişkisinin bizi ilgilendiren yönü tasavvufi irtibatlarıdır. Konevî, bütün eserlerinde İbnü'l-Arabî'yi zikreder ve bir eseri de İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inin şerhidir<sup>5</sup>. Bu itibarla İbnü'l-Arabî ile Konevî arasındaki entelektüel irtibatın delilleri Konevî'de sıklıkla bulunabilir. Konevî, eserlerinde İbnü'l-Arabî'ye atıf yapar, görüşlerini aktarır ve çeşitli vesilelerle İbnü'l-Arabî ile ilişkisinden söz eder. Bunların bir kısmına daha sonra değineceğiz. Şimdilik Konevî'nin İbnü'l-Arabî'yi hangi isim ve lakaplarla zikrettiğine bazı örnekler vereceğiz.

Konevî, İbnü'l-Arabî'yi genellikle "şeyhî/şeyhim", "eş-Şeyh", "el-İmâm" gibi isimlerle yad eder. Mesela *el-Fükûk*'un girişinde bu eseri ve İbnü'l-Arabî'yi şöyle zikretmektedir: "*Fusûsu'l-Hikem*, şeyhimiz, imâm, kâmil, ümmetin kılavuzu, kâmillerin imâmı, imâmın imâmı, Muhyî'l-hak ve'd-din Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. el-Arabî et-Taî'nin (r.a) muhtasar kitaplarının en nefislerinden birisidir."<sup>6</sup> Bunun ardından İbnü'l-Arabî'yi genellikle "şeyhimiz" veya sadece "eş-Şeyh" diye zikreder. Konevî, başka bir eserinde<sup>7</sup> İbnü'l-Arabî'yi "kâmil-imâm şeyhimiz" unvanıyla zikretmektedir. *Kırk Hadis Şerhi*'nde<sup>8</sup> "Şeyhimiz, İmâm-Ekmelel Muhyiddin İbnü'l-Arabî, eş-Şeyh" gibi unvanlar kullanmaktadır.<sup>9</sup>

Ancak Konevî'nin başka bazı ifadeleri İbnü'l-Arabî ile ilişkisinin "şeyh-talebe" ilişkisiyle sınırlı olmadığını, daha doğru bir ifadeyle böyle kalmadığını göstermektedir. Bu konuda iki önemli ifadesini aktarmak istiyoruz. Bunlardan birincisi, *Fusûsu'l-Hikem* şerhi *el-Fükûk*'ta yer almaktadır. Burada Konevî, şerh yöntemi hakkında bilgi verirken İbnü'l-Arabî'yi ve *Fusûsu'l-Hikem*'deki üslubunu da tanıtmaktadır. Ona göre *Fusûsu'l-Hikem*, İbnü'l-Arabî'nin en yetkin eseridir ve bu eserin kaynağı "Hakikat-i Muhammediye"dir.<sup>10</sup>

Bilindiği gibi, sûfîler velayet ve nübüvvet görüşleriyle paralel olarak, velilerin peygamberlere ve onların Tanrı hakkındaki bilgilerine tabi oldukları görüşü üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda, "kademinde olmak" veya "kalbi üzere olmak" veya "meşrebi üzerinde olmak"<sup>11</sup> gibi ifade kalıpları

geliştirmişlerdir. Bazı veliler, söz gelişi Hz. Musa'nın, bazı veliler Hz. İbrahim'in "kademi" veya "kalbi" üzerindedirler veya "Museviyyü'l-meşrep"tirler. Bunun anlamı, kendilerinde o peygamberde tecelli eden ilahi ismin baskın gelmesi ve bu sayede de Tanrı hakkındaki bilgilerinin de o peygamberin bilgisi türünden olmasıdır. Peygamberlerin hangi ilahi isimlerle ilişkili oldukları ve bu isim sayesinde Tanrı hakkındaki bilgilerinin temel niteliği *Fusûsu'l-Hikem*'in ana konusudur.<sup>12</sup>

Bu tespiti tamamlayan başka bir ana fikir daha vardır. O da Peygamberlerin belirli bir tekamül zinciri teşkil ettikleridir. Bu bir anlamda zuhurun belirli bir gayeye varmasının sonucudur. Başka bir ifadeyle Vücûd-ı Mutlak'ın isimler ve sıfatlar vasıtasıyla âlemde zuhûr etmesi bir süreçte kemâle ermektedir ve bu kemâl isimlerin kemâli, başka bir ifadeyle ikinci kemâldir.<sup>13</sup> Bunun gerçekleşmesi ise, bütün ilahi hakikatlerin tek bir mazharda zuhûr etmeleridir. Bu kâmil mazhâr insân-ı kâmilidir ve bu anlamda insân-ı kâmil birdir, o da Hz. Peygamber'dir. Böylelikle bütün zuhurun gaye ve hedefi insân-ı kâmil olan Hz. Peygamber'in zuhûru olmaktadır. Velayet-nübüvvet ilişkisi çerçevesinde meseleye baktığımızda ise, varlığın gaye sebebi olan son peygamber Hz. Muhammed'in "kademi" üzerinde olan veli ise, "hatemü'l-evliya"dır<sup>14</sup> ve onun Tanrı hakkındaki bilgisi de hakikat-i Muhammediye'dendir. Konevî'ye göre *Fusûsu'l-Hikem* bu kaynaktan yazılmış bir eserdir.<sup>15</sup>

Bunun ardından kendisini değerlendirmektedir. Konevî'ye göre şarih ile müellif arasında bir ortaklık ve irtibat olmadan şarih şerhini yapamaz. Özellikle söz konusu olan *Fusûsu'l-Hikem* ise, şarihin İbnü'l-Arabî'nin bilgi kaynağına ortak olması gerekmektedir. Konevî, şöyle demektedir: "Böyle bir kitabın sırlarına muttali olmak ve bu mesâbedeki bir ilmin kaynağını öğrenmek, "tahakkuk" etmeye bağlıdır; bu tahakkuk, bütün bu sırları tadan, bu sırların kendisine açıldığı ve keşfedildiği ve bu sırları getiren kimseye vâris kılar."<sup>16</sup>

Konevî, İbnü'l-Arabî'nin bilgi kaynağına ortak olduğundan söz etmekle kalmaz, bunun yanı sıra bu bilgilerin geleceği hakkında da karamsarlığını

dile getirir. Böylelikle, bir anlamda İbnü'l-Arabî ve kendisinin ardından tasavvufta bir gerilemenin gerçekleşeceğini zımnen dile getirmiş olmaktadır. Bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir: "Hak, bu bîçareye, sonuncu olma sırrına kendisinin tahsis edildiğini ve -Rabbinden başka- İbnü'l-Arabî'yle birlikte olan hiç kimsenin onun kuşattığı sirlara vâris olamayacağını bildirmiştir."<sup>17</sup> Konevî'nin bu görüşü, *Vasiyetname*'sindeki başka bir ifadesiyle uyumludur. Konevî, "bu yüce yaygı dürüleceği ve bu ulvî çadır bozulacağı için üzüntü duyuldu" demektedir. Burada İbnü'l-Arabî'nin söz ettiği hakikatlerden artık söz edilemeyeceğini ve bu işin kemâle erdiğini dile getirmekte ve bunu ifade etmek için de "yaygının dürülmesi veya çadırın bozulması" deyimlerini özenle kullanmaktadır. "Çadırın bozulması" deyimini, daha önce gerçek tasavvufun artık kalmayıp, onun yerini bidat ve sapkınlıkların aldığından serzenişte bulunan Kuşeyri'nin bir mısraını hatırlatmaktadır.<sup>18</sup> Konevî'nin hakikat ilimlerinin geleceğiyle ilgili karamsarlığının başka bir ifadesi ise, gerek *Fatiha Tefsiri*'nde<sup>19</sup> ve gerekse *Vasiyetname*'sinde<sup>20</sup> yer alan Mehdi'nin ve Deccal'in gelişiyi ilgili görüşleridir. Konevî, yakın zamanda Mehdi ve Deccal'in zuhûr edeceğini, Mehdi'ye ulaşan talebelerinin kendisine selamını iletmelerini istemektedir. Muhtemelen, İslam Dünya'sının içinde bulunduğu vahim durum Konevî'nin bu karamsarlığında etkili olmuştur.

Konevî'nin İbnü'l-Arabî ile ilişkisinde çok önemli ikinci bir metin, *en-Nefehat*'ta yer almaktadır. Buradaki ifadesine göre Konevî, İbnü'l-Arabî'nin bilgi kaynağına muttali olmak ve böylelikle de gerçek varisi olmak istemektedir. Bu da, yukarıda işaret ettiğimiz düşüncesini teyit eder ve farklı bir noktadan onu açıklar. Bunu Konevî'nin ifadeleriyle şöyle aktarabiliriz: "653 senesinin Şevval ayının 17. cumartesi gecesinde Şeyh (r.a)'ı uzun bir vakıamda gördüm. Aramızda, pek çok konuşma geçti. Sonra geldim ve ona yaklaştım, elini öptüm ve dedim ki:

- "Talep ettiğim bir tek hacetim kalmıştır."

Dedi ki:

-“Sor.”

Dedim ki:

-“Ben, ebedî ve daimi olan zâtî tecellîyi nasıl müşâhede ettiğini görmek istiyorum.” Bununla kendisi için hasıl olan zâtî tecellîyi müşâhede etmeyi kastetmişim; bu tecellînin ötesinde hiçbir perde ve kâmiller için hiç bir makâm yoktur.

Bunun üzerine, “evet” dedi ve bu isteğime karşılık verdi.

Sonra bana dedi ki:

-“Bu, sana ikrâm edilmiştir. Bununla beraber, benim çocuklarım, dostlarım özellikle de oğlum Sadettin’in var olduğunu biliyorsun. Bu talep ettiğin şey, onlardan hiç birisi için gerçekleşmemiştir. Çocuk ve dostlardan nicesini öldürdüm ve dirilttim, ölen öldü, öldürülen öldürüldü, buna rağmen hiç birisi için bu hal gerçekleşmemiştir.”

Dedim ki:

-“Efendim Allah'a hamd olsun.”

Bununla, Allah'ın bu nimeti bana tahsisini kastediyorum.”<sup>21</sup>

Tasavvuf tarihine baktığımızda Konevî'nin gerek *Fusûsu'l-Hikem* şerhinde ve gerekse *en-Nefehat*'ta dile getirdiği bu düşünce ve talebinin gerçekleştiğini; İbnü'l-Arabî sonrasında bu düşünceleri yorumlayan ve onlara sistematik üslup kazandıran kişinin Konevî olduğunu görürüz. Bu itibarla da o, “şeyh-i ekber (en büyük şeyh)” İbnü'l-Arabî'nin ardından “şeyh-i kebir (büyük şeyh)”<sup>22</sup> lakabını almayı hak kazanmıştır.

Konevî'nin Mevlâna Celaleddîn Rûmî ile ilişkisi üzerinde de durmak gerekir: Bu iki sūffinin yakın ilişkileri ve dostlukları kaynaklarda yer almaktadır. Bu bağlamda *Menakibu'l Arifin*'de çeşitli bilgilere yer verilmiştir. Nitekim Muhammed Emin Dede bu rivayetleri “*Menakıb-ı Sadreddin Konevî*” adıyla toplamıştır. Bu eserde Mevlevî kaynaklardan derlenen menkıbelerin Mevlâna-Sadreddin Konevî ilişkisine kısmen ışık tuttuğunu görmekteyiz. Menkıbelerdeki ana fikir, Mevlâna ile Konevî'nin iki yakın dost olduklarıdır. Ancak yine de satır aralarında Konevî'ye yönelik bazı eleştiriler söz konusudur.

Buna göre Mevlâna daha çok bir "sûfi", Konevî ise bir "medreseli" ve "âlim" olarak tezahür etmektedir. Bu bakış açısı menkıbelere çeşitli şekillerde yansır: Mevlâna'nın bir hadis yorumundan kuşku duyan Konevî rüyasında bizzat Hz. Peygamber tarafından ikaz edilir; veya Konevî Mevlâna'yı Allah'a çok yakın gördüğünü dile getirir, Hz. Peygamber'in kendisine çokça iltifatlar edip, "gerçek evladım" dediğine rüyada tanıklık yapar.<sup>23</sup>

Konevî ve Mevlâna ilişkilerini "Mevlevî" bakış açısıyla yorumlayan bu gibi ifadeler, bir yönüyle sûfler ile "zahir ehli" arasında geçen tartışmaları ve ilişkileri andırmaktadır. Bunun önemli bir delili Sadreddin Konevî'nin menkıbede Mevlâna Celaleddin Rûmî'yi "inkar eden" birisi olarak tezahür etmesidir. Üstelik Konevî'nin bu inkarı, genellikle tasavvuf kitaplarında "zahir alimlerin" sûfleri inkar edişlerinde belirtildiği tarzda bir ikaz ile ortadan kalkmıştır. Bu bakış açısının başka bir tezahürü ise, Mevlâna hakkındaki bir suçlamada ifade edilmiştir. Bu rivayete göre bazı seçkin yönetici ve bilim adamları Mevlâna'ya karşı Konevî'yi tercih etmişler ve Mevlâna'yı "çevresinde sıradan insanların toplandığı bir vaiz" diye görmüşlerdir. Bu eleştiriye karşı Konevî, Mevlâna'yı savunur ve Hz. Ebu Bekir'in bir "tüccar" veya büyük sûfi Hallac-ı Mansur'un "hallac" olduğuna dikkat çekerek, marifet ile sanatın veya ticaretin çelişmeyeceğine işaret eder. Diğer menkıbelerde de Mevlâna'nın sema etmesi veya başka nedenlerle eleştirildiğini, gerek bilim adamlarının ve gerekse onların etkisiyle yöneticilerin Mevlâna'ya karşı tepkilerinin olduğunu görmekteyiz.

Konevî ve Mevlâna arasındaki tasavvuf anlayışı farkını yansıtan bir örnek ise, Mevlâna'nın zahidane yaşantısı ile Konevî'nin zengin ve gösterişli yaşantısını anlatan menkıbedir. Bu da bir anlamda söz konusu kapalı eleştirin devâmı gibidir. Konevî'nin zenginliği ve ihtişamlı yaşantısı sadece Mevlâna'nın değil, başta Selçuklu yöneticileri olmak üzere, pek çok kişinin dikkatini çekmiş ve "bu zenginlikle marifet nasıl bir araya gelebilir?" sorusu menkıbelerde sürekli dile getirilmiştir. Bununla birlikte Konevî'nin Mevlâna hakkında çok övücü ifadelerinin bulunduğu, Mevlâna'nın vasiyeti



üzerine cenaze namazını kıldırıldığı gibi rivayetler aralarındaki dostluğun başka delilleridir. Bir menkıbeye göre ise, Mevlâna'ya "Mevlâna" lakabını veren de Sadreddin Konevî'dir.

### **Temel Görüşleri:**

Konevî'nin öncelikle bir "mutasavvıf" olduğunu ve "temel görüşleri" derken bu alandaki görüşlerinden söz ettiğimizi belirtmeliyiz. Tasavvuf, pek çok tanıma sahip olmakla birlikte, kısaca kalbi arındırmak, mücahede ve riyazet yöntemleriyle nefsi olgunlaştırmak ve ahlaki güzelleştirmek diye tanımlanabilir. Konevî'nin temel amacı da bu gayenin gerçekleştirilmesidir. Ancak tarihsel gelişimi itibariyle tasavvufun farklı süreçlerden geçtiğini ve Konevî'nin dönemi ile önceki tasavvuf anlayışları arasında önemli farklar bulunduğunu belirtmeliyiz.<sup>24</sup> Tasavvufun gelişim süreci, diğer İslâm bilimlerindeki gelişmelerle benzerlikler andırır ve bir anlamda bu süreç, söz konusu gelişmelerin doğrudan ve dolaylı tesirlerine açık olmuştur. Bu yönüyle Konevî'nin tasavvuf anlayışı ile söz gelişi Kuşeyri'nin veya Kelabazi'nin temsil ettikleri tasavvuf arasında farklar vardır.

Tasavvuf, ortaya çıkışından itibaren çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Bunların başında tasavvufun mahiyeti ve bilimler hiyerarşisindeki yerinin tespiti gelmiştir. Acaba tasavvuf, fıkıh veya kelim veya tefsir gibi bir bilim midir, yoksa sadece bir zühd hareketi ve ahlaki eğitim olarak mı görülmelidir? Sûfîlerin sayısının artması ve sosyal bir olgu haline gelmeleriyle birlikte bu soru daha da önem kazanmıştır.

Bu sorunun cevabı, öncelikle "sûfî" ve "tasavvuf" kelimelerinin analiz ve tanımlarında aranmıştır. Sûfîler, tasavvufu farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bu tanımların kuşkusuz ortak bir yönü vardı, bununla birlikte bütün tarifleri kuşatacak genel bir tanıma ulaşmak zordur. Böylelikle, başından beri bizzat terimin kendisinde bir müphemlik var olmuş, bu belirsizlik, tasavvufun tekamülüne ve farklı formlar kazanmasına zemin teşkil etmiştir. Bununla birlikte ilk klasiklerde tasavvuf hakkında yapılan genel tanımlar, tasavvufun daha çok bir zühd ve

ahlak eğitimi olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu yönüyle ilk dönem tasavvufunu bir "züht hareketi" diye yorumlamak mümkündür. Nitekim sûfilere verilen ilk isimlerden birisi de, "zahidler" veya "abidler"dir.<sup>25</sup> İslam bilimlerinin ve toplumsal yapının değişimiyle birlikte tasavvuf da çeşitli aşamalardan geçmiştir. Bu süreçte sûfiler, İslam bilimlerinin çeşitli alanlarında görüş belirttikleri gibi, bazen herhangi bir şekilde bu bilimlerin ilgi alanlarına girmeyen konulardan da söz etmişlerdir. Böylece zühd döneminin ardından tasavvuf en önemli aşamasına ulaşmıştır. Bu dönemde öne çıkan isimler ise, Kelâbâzî (öl. 380), Ebu Nasr es-Serrâc, Abdülkerim b. Hevazin el-Kuşeyrî (öl. 465) gibi bir yandan tasavvufun tarihini, öte yandan teorik sorunlarını ele alan yazarlar olmuştur.

Bu yazarlara göre tasavvuf, Ehl-i Sünnet âlimlerinin tespit ettiği şekliyle, Kur'an-ı Kerîm ve Sünnete dayanan itikadi görüşleri bütünüyle benimsemiş, ana konusu bu hükümler çerçevesinde ahlaki yetkinleştirmek ve nefsi arındırmak olan bir ahlak ve zühd hareketidir. Bu tavrın en açık ifadesi Kelabazi'de görülmektedir. Kelabazi, eserinde "gerçek" sûfilerin görüşlerinin her konuda Ehl-i Sünnet'in, özellikle de Eşariliğin görüşleriyle uyumlu olduğunu ispatlamaya çalışır.<sup>26</sup> Ebu Nasr es-Serrac ise, tasavvufun bir bilim ismi olmadığını dikkat çekerek, benzer anlayışı yansıtır, şöyle demektedir: "Bir insan, hadisçiler hadis ilmine, fıkıhçılar fıkıh ilmine nispet edilmişlerdir; ayrıca, sabreden kimselere 'sâbirîn (sabredenler)', şükreden kimselere 'şâkirîn (şükredenler)' ve tevekkül eden kimselere de 'mütevekkilîn (tevekkül edenler)' ismi verilmiştir. Niçin, sûfiler de belirli bir ilme veya hâle nispet edilmemişlerdir? diye sorabilir. Bu soruya vereceğimiz cevap şudur: Sûfiler, sadece bir ilme sahip değillerdir; sadece bir hâli ve davranışı da benimsememişlerdir. Onlar, bütün ilimlerin kaynağı, bütün ahlakların mahalli, fitrî ve kesbî bütün güzel huyların sâhibi olmuşlardır."<sup>27</sup> Bununla birlikte Kuşeyri'nin tavrı, kısmen farklıdır ve bu tavır daha sonra tasavvufun gelişiminde önemli rol oynamıştır. Kuşeyri, tasavvufun kendi istilahlarını geliştirip, bir bilim olarak bilimler hiyerarşisinde yerini alma hakkını savunmuştur.<sup>28</sup>

Tasavvufun bu dönemi ile zirvesini İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin teşkil ettikleri dönem arasındaki dönüm noktalarından birisi, Gazâlî'dir. Gazâlî, hakikat tâliplerini dört ana grup olarak ele alır ve her bir gurubun hakikate ulaşmak için kullandığı yöntemin nihâî başarısını tahlil eder. Gazâlî'nin tasavvufu "hakikate ulaştırıcı bir yöntem" olarak görmesi târihi açıdan büyük önemi hâizdir. Nitekim Gazâlî'nin bu tavrı, Fahreddin Râzî tarafından tamamlanmış ve onun tarafından sûfiler ilk kez bir "bilim grubu" olarak bilim tasnifi kitabında zikredilmiştir.<sup>29</sup>

Tasavvufun bu dönemde kazandığı yeni boyut ve biçim, sadece tasavvuf içi gelişmelerle açıklanamayacak derecede karmaşıktır. İslâm toplumunun siyasi ve sosyal gelişmelerini dikkate almak gerektiği gibi, İslâm bilimleri arasındaki sentezci ve telifçi eğilimlerin de tasavvufun yeni tarzında mühim bir rol oynadığını kabul etmeliyiz. Bu itibarla kelâmın felsefi bir biçim kazanması süreciyle, tasavvufun bazen kelâm ve bazen de felsefeyle girdiği ilişki büyük benzerlikler arz etmektedir. Bu durumu, İbn Haldun ayrıntılı ele alır ve ağırlıklı olarak kelâm-felsefe ilişkisi üzerinde dursa da, benzer gelişmenin tasavvuf için de geçerli olduğunu dile getirir.<sup>30</sup> İbn Haldun'a göre kelâmın felsefi bir biçim kazanması Fahreddin Razi ile gerçekleşmiştir. Bu itibarla, bir benzerlik kurmak gerekirse, Konevî'nin tasavvuftaki yerinin ve işlevinin Fahreddin Razi'nin kelâmdaki işlevi ve yeriyle benzer, hatta aynı olduğunu söyleyebiliriz.

Yeni dönemde tasavvufun felsefi bir tarz kazanmasında İbn Sînâ'nın eser ve düşüncelerinin büyük etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Konevî, İbn Sînâ'nın düşünceleriyle sûfilerin görüşleri arasında büyük benzerliklerden söz eder. Konevî, daha da ileri giderek, İbn Sînâ'nın özellikle son eserlerinde tasavvufa intisap ettiği izlenimini veren görüşleri ve ifâdeleri bulunduğunu belirtir.<sup>31</sup> Tasavvuf-felsefe ilişkilerine tarihsel olarak daha eskiye dayanan kelâm tesirlerini<sup>32</sup> de eklediğimizde, tasavvufun felsefe ve kelâm ile aynı anda etkileşim içinde olduğunu tespit edebiliriz. Bunun neticesinde ise, yeni bir tasavvuf anlayışı ortaya çıkmış, kısmen

kelâm, fakat özellikle felsefenin konusuna giren varlık meseleleriyle ilgilenen bir tasavvuf bilim sınıflamasındaki yerini almıştır.

Bu bağlamda iki önemli sūfî ile karşılaşmaktayız: Bunlardan birincisi İbnü'l-Arabî, diğeri ise, Sadreddin Konevî'dir. İbnü'l-Arabî, pek çok konuyu "tasavvuf" ile irtibatlandırarak ele almış, böylelikle geniş bir zemin oluşturmuştur. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufa kazandırdığı bu boyutlardan hareket ederek, tasavvufî bilgiye ve "müşâhede" yöntemine yeni bir bakış açısı getiren ise Sadreddin Konevî olmuştur. Konevî, bir yandan İbnü'l-Arabî'nin geniş bir zeminde ortaya koyduğu verilerden yararlanırken, öte yandan bu verilere sistematik bir üslup kazandırmaya çalışmıştır. Bu yönüyle o, ilk kez bir bilimden söz etmiş, subjektif nitelikteki bir bilgiyi ve verileri objektif kriterlere bağlamanın imkanını araştırmıştır. Böylece Konevî, varlık konusundan bilgi görüşüne, riyazet ve mücâhede yöntemlerinden ahlak meselelerine varıncaya kadar, tasavvufun hemen her alanında "mîyar" ve "mizan" işlevi görece kural ve ilkeleri ortaya koymak istemiştir. Bunun için de, yeni dönemde sūfîlerin ana konusu haline gelmiş olan ilm-i ilahî veya marifetullahı, İbn Sînâ'nın terminolojisiyle "metafizik"i, bir bilim hüviyeti ve disipliniyle temellendirmeye çalışır.

Konevî, öncelikle bilim tanımından hareket eder: Bir şeyin bilim olması, o şeyin belirli bir konuya, buna bağlı olarak meselelere ve bu meselelerin araştırılması için de mebadî, yani önce kavramlara, ardından da bu kavramlara dayandırılan tasdiklere sahip olması demektir. Konevî'ye göre metafizik –veya ilm-i ilâhî- de bu anlamda bir bilimdir. Metafiziğin bir mevzusu, meselesi ve mebadisi vardır. Metafiziğin mevzusu, İbn Sînâ'nın "mevcut olması açısından mevcut" değil, daha özel anlamda Tanrı'nın varlığı meselesi, Tanrı-âlem, özel olarak da insan irtibatı; mebadisi ise, Tanrı'nın isimleridir. Böylelikle Konevî, metafiziği teknik anlamıyla bir "bilim" olarak inşa ederken, ardından ona subjektif bilgiyi değerendirme işlevini yükler.

Konevî, metafiziği –ki burada kast edilen yöntemi müşâhede ve "ıyan" olan bir bilimdir- bilim olarak

inşa ederken, iki aşamalı bir yöntem takip etmektedir: Bunlardan birincisi, Konevî'nin felsefe ve akıl eleştirisi; ikinci olarak da müşâhede yönteminin bir hakikat arama yöntemi olarak temellendirilmesi. Konevî, "müşâhede" yöntemini ve özünü istidlal ve kıyasın oluşturduğu "akılcı" yöntemleri iki müstakil yöntem sayar. Şöyle demektedir: "Sâhîh bilginin elde edilmesinin iki yolu olduğu ortaya çıkmıştır: Birisi, nazar ve istidlâl ile "burhan yolu"; diğeri ise, keşf sahibi için bâtını tasfiyâ ve Hakk'a iltica etmekle gerçekleşen "ıyan (müşâhede) yolu".<sup>33</sup> Bu ikinci yol, "soyutlanma (taarrûf) ve tam muhtaçlık (fakr), "lûbb (akıl)"ü de kevnî ilgililerden, ilimlerden ve kanunlardan bütünüyle boşaltarak Hakk'a yönelmekten ibarettir."<sup>34</sup> Bunun ardından ise, "burhan" yöntemini tahlil ederek, metafizik alanında kesin bilgiye ulaşmadaki eksikliğini ortaya koyar. Bu yönüyle Konevî, kısmen Gazalî'yi ve onun filozofları eleştirisini hatırlatır; ancak akıl ve felsefe eleştirisinde Konevî'nin Gazalî'ye göre daha toleranslı ve tarafsız hareket ettiğini belirtmeliyiz. Bunun yanı sıra Konevî'nin söz konusu eleştirisi, İbnü'l-Arabî'nin "filozof" ve peygambere tabi olan "sûfî"nin hakikati arayışlarıyla ilgili mukayesesıyla benzerdir.<sup>35</sup> Konevî, metafizik alanda aklın başarısızlığını ortaya koyduktan sonra, başka bir yöntemin imkanlarını ele alır. Bu da, müşâhede yöntemidir ve özünü kalbin arındırılması, riyazet ve mücahede yöntemleriyle gerçeğe ulaşmak teşkil eder. Konevî'nin görüşlerini ayrıntılı olarak ele almak çalışmamızın sınırlarını aşar, ancak burada kısaca şunu belirtebiliriz: Konevî'de önceki tasavvufta gözükmeyen iki önemli unsur bulunmaktadır: Bunlardan birincisi, kendisini tasavvufi geleneğe bağlayan "müşâhede" veya tasavvufî yöntemi "hakîkate ulaştıran yetkin bir yöntem" diye savunmuş olmasıdır.

Konevî'nin ikinci yeniliği ise, tasavvufî bilgiler ve sûfîlerin genel görüşleri için bir "mîyar" ve "ölçü" arayışıdır. Böylece Konevî, müşâhede verilerini bir "bilim" disiplini altına alırken, tasavvuf tarihinde ilk kez bir takım genel kâidelerden söz etmiş, bu kâidelerin sözünü ettiği ilmin gerek bilgi ve gerek varlık anlayışının genel çerçevesini belirleyişini dile

getirmiştir. Gerçi Konevî'den önce de sûfîlerin ittifak ettikleri temel görüşlerden söz edilmiştir, ancak onlar, sûfîler arasında bir "icma" veya "genel kabul" diye isimlendirilebilir. Konevî'nin sözünü ettiği kâideler sûfîler arasındaki bir uzlaşma veya görüş birliğinden daha ileri şeylerdir. Bu kâideler, "tahkîk" kâideleridir ve bunlar, sûfîlerin bilgilerini subjektiflikten olabildiğince objektif bir alana taşımalarını, buna bağlı olarak da onları kritik etmelerini temin etmektedir. Böylelikle Konevî, sûfînin ferdî tecrübesine bağlı bir bilgiden, bir "bilim" inşa etmeye çalışır.

Kuşkusuz ki bu, çok önemli bir iddiadır ve eleştirilere açıktır. Her şeyden önemlisi, subjektif nitelikli bir bilgiden objektif bir yöntem veya bilim çıkartmak nasıl mümkün olabilir? Bir sûfînin müşâhede veya keşfi hakkında hangi gerekçeye dayanarak "doğru" veya "yanlış" hükmünü verebiliriz? Konevî, bu sorunun güçlüğüne farkındadır, üstelik yaptığı işe bizzat tasavvuf içinden eleştiri gelebileceğini de kabul eder. Ancak her şeye rağmen bunun yapılması gerektiğini, aksi halde "sahih bilgi" ile "yanlış bilgi"yi ayırt etmenin mümkün olamayacağını belirtir. Şayet objektif kural ve yöntemler geliştirilmezse, o zaman sûfîlerin bütün görüşleri "subjektif" ve "indilik" suçlamasına maruz kalacaklardır. Nitekim bu suçlamanın varlığını Davud el-Kayseri'nin ifadelerinden öğrenmekteyiz. Kayseri, Konevî'nin tavırının bir benzerini savunurken, bunu şöyle gerekçelendirir: "Bu ilim (ilm-i ilahi veya metafizik), zevke dayanan keşfi ilimdir ve sâdece bundan vecd ve vücûd sahibi müşâhede ve îyân sahibi kimseler nasiplenebilir. Fakat, zâhir ilim mensuplarının bu ilmin dayandığı herhangi bir aslının bulunmadığını, onun birtakım şâirâne tahayyüllerden ibâret olduğunu zannettiklerini gördüğümde, bu fennin mevzûsunu, mesele ve mebâdisini açıkladım."<sup>36</sup> Kayseri'nin ifadelerinin tam anlamıyla Konevî'nin görüşlerini yansıttığını belirtmeliyiz.

Bunu yaparken Konevî, iki alanı ayırt etmiştir: Bunlardan birisi, bir sûfînin sülûkü neticesinde elde ettiği bilgi ve keşifler; ikincisi ise, bu bilgileri ifade ettiği düzlem. Konevî, sûfînin sülûk ve tezkiye yöntemleri sayesinde aklın salt düşünce yeteneğiyle

asla ulaşamayacağı kesin bilgiye ve hakîkate ulaşabileceğini belirtir. Başka bir ifadeyle Konevî, keşif veya müşâhede yoluyla veya ilham ile bilginin mümkün olduğunu kabul eder. Bununla birlikte, bu bilgiler makul ve anlaşılır bir dille ortaya konulabilirler; üstelik, tam olarak yararlanması mümkün olmasa bile, sülûk etmemiş bir insan da bu sayede sûfinin bilgilerine ortak olabilir. Başka bir açıdan meseleyi değerlendirdiğimizde Konevî, bir bilginin kaynağı ile bilginin yapısı ve ifâde düzlemi arasında bir ayrıma giderek, özellikle ikinci alanda akla geniş bir anlama ve idrâk işlevi tanımış, üstelik aklın bu ikinci alandaki işlevini zorunlu saymıştır.

Konevî'nin bu tavrı, pek çok unsurunu başta İbnü'l-Arabî olmak üzere kendisinden önceki sûfilerden almaktadır, ancak gerek meseleleri ortaya koyuşu ve gerekse getirdiği sistematik yapı, Konevî'yi başlı başına bir olgu hâline getirmiştir. Nitekim tasavvufun Konevî sonrasındaki gelişmelerine baktığımızda, özellikle İbnü'l-Arabî ve Konevî şârihlerinin ve takipçilerinin oluşturdukları bir gelenek ortaya çıktığını ve bu gelenekte egemen üslubun ise, Konevî'ye ait olduğunu görmekteyiz.

#### **Etkileri:**

Konevî'nin tasavvuf tarihindeki ikinci bir önemi ise, tesirleridir. Belki de hiç bir mutasavvıf teorik tasavvuf tarihinde onun kadar etkili olmamıştır. Bunun bir istisnası olarak İbnü'l-Arabî görülebilir, ancak Konevî'nin yaklaşım ve yorumlarının İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasındaki rolü dikkate alındığında İbnü'l-Arabî'nin de Konevî vasıtasıyla müessir olduğu görülür. Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin anlaşılmasındaki katkısı Abdurrahman Câmî tarafından şöyle dile getirilmiştir: "Şeyh Sadreddin Hz. Şeyh'in sohbet ve hizmetinde terbiye gördü. Vahdet-i vücûda dair görüş ve sözlerini akla ve şeriata uygun gelecek tarzda Şeyh'in maksadını iyice anlamış olarak güzelce yorumlamıştır. Onun bu konudaki araştırma ve yorumlarını görmeksizin meseleyi gereği gibi anlamak mümkün değildir."<sup>37</sup> Vahdet-i vücûd, İbnü'l-Arabî'nin varlığın birliği öğretisidir.

Bu öğretinin esası, varlığın bir olduğu ve yüklem olduğu şeyler nedeniyle çoğalmayacağıdır. Varlık, sadece görüntü ve tezahürleri itibarıyla çoğalabilir. İbnü'l-Arabî, bunu "Varlığın sınırlanması" veya "taayyün etmesi" gibi terimlerle dile getirir. Bu terimle İbnü'l-Arabî, esasta Tanrı-alem arasındaki ilişkiyi Tanrı'nın birliğini esas alarak açıklamak istemektedir ve bu yönüyle vahdet-i vücûd, mebd ve mead yorumunu içeren bir yaratılış görüşüdür. "Vahdet-i vücûd" İbnü'l-Arabî'nin görüşleri içinde çok önemli bir yer tutsa bile, bütün görüşlerini ifade etmez. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin eserleri, İslâmi ilimlerin hemgen her konusuyla ilgilidir. Câmî'nin ifadesi ise, Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin anlaşılması ve yorumlanmasındaki katkısının özellikle vahdet-i vücûd ile ilgili olduğunu belirtmektedir. Bu noktada Konevî'nin genel olarak tasavvuf, özel olarak da İbnü'l-Arabî'nin öncülüğünü yaptığı sûfîler arasındaki yerini ele alabiliriz.

Konevî'nin etkisi, öncelikle teorik tasavvufta bir yazı dilinin ve üslubunun gelişiminde kendisini gösterir. Başta ilk *Fusûsü'l-Hikem* şarihi Müeyyüddin el-Cendi, İbnü'l-Farız'ın kaşidesinin şarihi Saidüddin Fergani, İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Farız şarihi Davud el-Kayseri, Şadreddin Konevî şarihi Molla Fenari, Kutbuddin İznîkî vb. pek çok sûfînin eserlerinde meselelerin ele alınış tarzı ve üslubu Konevî'nin üslubuna pek çok şey borçludur. Bu dönemde, varlık ve buna bağlı sorunlar tasavvuf kitaplarında önemli ölçüde yer tutmuş, eski klasiklerde ele alınmayan pek çok sorun tasavvufla ilgili sayılmış, bunun yerine eski eserlerdeki pek çok konu da ya önem kaybetmiş veya bütünüyle göz ardı edilmiştir. Bir yönüyle ortaya çıkan tasavvuf, felsefi veya kelâmî bir ton taşımıştır. Bunu en azından ifade düzlemi itibarıyla "felsefi tasavvuf" diye isimlendirmek mümkündür. Nitekim başta Konevî olmak üzere, Cendi, Fergani Davud el-Kayseri, Molla Fenari gibi yazarlar bu benzerliğin farkındadırlar ve okuyucularını tasavvuf ile kelâm veya tasavvuf ile felsefe arasında bir ayniyet kurmamaları konusunda ikaz ederler.

Konevî'nin bu alandaki tesiri iki şekilde gerçekleşmiştir: Bunlardan birincisi, geniş talebe halkasıyla oluşturduğu gelenek; ikincisi ise, bir yandan kendi eserleri üzerindeki şerhler, öte yandan



İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Farız gibi sûflerin 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, ancak Fergani'nin İbnü'l-Farız'ın bir kasidesi üzerinde yazdığı şerhin İbnü'l-Farız'ı anlamada önemli etkisi olmuştur. Ancak bundan daha önemlisi İbnü'l-Arabî yorumlarında Sadreddin Konevî'nin dolaylı veya doğrudan etkisidir. Gerek Konevî'nin *el-Fükuk'u* ve gerekse bizzat Konevî'nin yönlendirmesiyle yazılmış olan Cendi şerhi İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasında büyük öneme sahip olmuştur. Cendi, eserini bu anlamda Konevî'ye ait olarak görmektedir.<sup>38</sup> Fergani de Taiyye şerhinde aynı ifadeleri kullanır ve şerhin gerçekte Konevî'nin fikirlerinin yazılmasından ibaret olduğunu belirtir.

O halde Konevî, bir yandan kendisinin yazdığı eserlerle, öte yandan talebelerine yazdırdığı eser ve şerhlerle İbnü'l-Arabî sonrasında tasavvufun anlaşılmasında belirleyici bir katkı sağlamıştır. Böylelikle Konevî ve talebelerinin temel görüşleri ve yorumları kendilerinden sonraki tasavvufta adeta bir "referans çerçevesi" haline gelmiştir.

### Dipnotlar:

1- Konevî biyografisiyle ilgili bir çalışma Dr. Ahmet Şeref Ceran tarafından yapılmıştır. Bkz. Ahmet Şeref Ceran, *Sadreddin Konevî*, Konya, 1995

2- Konevî eserlerinde seyahatlerinden söz etmektedir. Bu itibarla Şam'da bulunduğundan, Mısır-Kahire sokaklarında gezindiğinden, Medine-Mekke'de bulunduğundan söz etmektedir. Bunların tarihleri ve süreleri tam olarak tespit etmek güçtür, ancak yine de Konevî'nin bu seyahatlerinin bütün ömrü süresince devam ettiğini kabul edebiliriz. bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar*, s.88

3- Bkz. Cami, *Nefehatü'l-üns*, s. 769; Muhammed Emin Dede, *Menakıbnâme*, s. 124

4- Konevî *Menakıbnâme*'sinde bu olay şöyle anlatılır: "Şeyh Muhyiddin Arabî hazretleri Menâkıb-ı Seniyyelerinde buyurur: "Ol vakit ki, Tunus'tan, Rum'a hicretle emrolundum. Cenâb-ı izzet'e teveccüh edip, dedim ki:

-Sefine'ye girmezem, ta bilmeyince hicret'ten murâd nedir ve vârisim olup, benden istimdat kim etse gerektir?

Hitab geldi ki:

-Vârisin Sadreddin Konevî ve hicretten murâd, ona ilm-i ledünnî'dir.

Cün ki, Rum'a geldim, âlem-i ecsâm'a nazar kıldım, ol kâbil-i vücûdu, âlem-i ecsâmda/cisimler âlemi bulamadım. Âhar, Kabe-i müşerrefede bir nice yıl zâhir olunca, mücâvir oldum. Bir gün görürüm ki, âlem-i ervah'tan/ruhlar âlemi yetmiş bin melek, tesbih ve tahmidyle ve takdîs ve temcidiyle bir ruhu âlem-i ecsâma inzâl ve bir kalıb-ı pâka irsal ederler. Sual eyledim ki:

-Bu kimin ruhudur?

Hitap geldi ki:

-Sadreddin Konevî'nin ve bir mukarreb velinidir.

Ba'de ez-an, diyâr-ı Rum'a gelip, Sadr'ı irşâd ve ilm-i ledünnî ona imdat edeyim diye, Malatya'da karar ettim. Sadr'ı irşâda çok tefekkür ve tezekkür ettim; ahar, validesini almaktan âsân tarike revan olmadım." Bkz. Muhammed Emin Dede, *Menakıb-ı Sadreddin Konevî*, s. 123 Hazırlayan, Ekrem Demirli

5- Eserin tam adı, el-Fükûk fi-müstenidati hikemi'l-Fusûsu'l-Hikem'dir. Eser Fusûsu'l-Hikem'in Sırları ismiyle tarafımızdan tercüme edilmiş, İz Yayıncılık tarafından yayınlanmıştır. Bkz. Sad, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, ter. Ekrem Demirli, 2002, İstanbul.

6- Bkz. Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 10

7- Bkz. Konevî, Yazışmalar, s. 42

8- Bkz. Konevî, Kırk Hadis Şerhi, s. 145

9- Konevî, İbnü'l-Arabî'nin dışında hocalarından pek söz etmez, bunun yerine genellikle "muhakkikler", "büyükler" gibi genel ifadelerle zikrettiği sûfilerin görüşlerinden iktibaslar yapar. Bu bağlamda, dikkate değer bir husus, Konevî'nin büyük bir saygı ve hürmetle İbn Sina'yı zikrediş tarzıdır. Şöyle demektedir: "... Reis ve Şeyh İbn Sina. O, filozofların sonuncusu/hatemü'l-hükema ve akıl sahiplerinin seçkinidir/hülasatü'l-ukala." Burada, hatemü'l-hükema ifadesiyle, İbnü'l-Arabî için söylenen hatmü'l-velâyet arasındaki benzerlik ve ilişki dikkat çekicidir. Bir anlamda Konevî, "burhan" yolunun piri sayılan İbn Sina'nın konumu ve etkisi ile "müşahede" yönteminin piri olan İbnü'l-Arabî'nin konumunu karşılaştırmaktadır.

10- Bkz. Konevî, Fusûsu'l-Hikem'in Sırları, s. 11

11- Bu gibi ifadeler ve anlamları için bkz. Abdürrezzak Kaşani, Letaifü'l-âlam fi işarat-i ehlî'l-ilham.

12- Fusûsu'l-Hikem'in İbnü'l-Arabî'nin eserleri içindeki yeri ve özelliği için bkz. Ebu'l-Ala Afifi, Talikat: Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar, s. 46

13- Bu konuda bkz. Konevî, Miftahu'l-Gayb (Tasavvuf Metafiziği), s. 23 vd; A. Avni Konuk, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi.

14- İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-velâyet ve hatmü'l-evliya görüşleri için bkz. Afifi, Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar.

15- Bkz. Konevî, el-Fükuk, s. 11

16- Bkz. Konevî, age., s. 12

17- Bkz. Konevî, age., s. 12

18- Bkz. Abdülkerim el-Kuşeyri, Risale, s. 95 (Tercüme, Süleyman Uludağ)

19- Konevî, Hz. Peygamber'in istikbalinden haber vermesini anlatırken dünyaya gelişinden altı asır önce Mehdi'nin özelliklerini belirttiğine dikkat çeker. Bu durumda Mehdi'nin geliş tarihi Konevî'ye göre, 13 ila 14. asır olmalıydı. Bkz. Konevî, Fatiha Tefsiri, 445

20- Konevî, şöyle demektedir: "Dostlarıma benden sonra zevkî bilgilerinin sorunlarıyla ve kapalılıklarıyla ilgilenmemelerini tasviye ederim. Herhangi bir tevil veya yoruma sapsadan, onların açık ve kesin olanlarıyla yetinsinler. Söz konusu olan ister benim ifadelerim, isterse de Şeyh İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri olsun, ayındır. Bu, benden sonra kapanmıştır. Başka sûfilerin görüşlerini de kabul etmesinler. Ancak Mehdi'ye ulaşanlar onun verdiği bilgileri kabul etsinler ve benim selamımı

kendisine ulaştırırsınlar.” Bkz. Sadreddin Konevî, Vasiyetname, (el-Fükûk fi-müstenidati Fusûsu'l-Hikem içinde).

21- Bkz. Konevî, İlahi Nefhalar, s. 78

22- Bkz. Muhammed Emin Dede, age., s. 123

23- Bkz. Muhammed Emin Dede, age., s. 142 vd. (*Marifet Yolcusuna Kılavuz* içinde)

24- Tasavvufun gelişim süreci ve ortaya çıkan ekoller hakkında bkz. Ebu'l-Âla Afifi, *İslam'da Manevi Hayat*

25- İlk dönem sûfilerin zühd hayatı ve bu konudaki görüşleri için bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 253 vd. ; Abdurrahman Sülemî, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*, s. 127 vd

26- Bkz. Kelabazi, et-Tearuf, 32 vd.

27- Bkz. Serrâc, age., s. 21

28- Bkz. Kuşeyri, *Kuşeyrî*, *Risâle*, s. 179. Bununla birlikte sûfiler, karşılaştıkları çeşitli tepkiler nedeniyle “ıstılah” yerine daha çok mecaz ifadeler geliştirip, kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu durumu Mesnevi şârihi Rusûhî Ankaravî, şöyle dile getirir: “Meşâyih-i sûfiyye, Hüseyin b. Mansur katl olunduktan sonra, esrar-ı ilâhiyyede bâzı ıstılâhat vad' etmişlerdir ve sırr-ı vahdeti ve râz-ı ru'yeti söylemek lâzım geldiğinde kendi meyanlarında ol ıstılâhat ile söylediler. Na-mahrem olanlar ol ıstılâhattan onların muradı ne idüğünü âşikâre bilemediler. Bâzı müritler ve muhibler sonra, onların ıstılâhatını tâliplere tefhim için kitaplara yazdılar ve risâleler düzdüler.” Bkz. Ankaravî, *Mesnevi Şerhi*, c. VI, s. 400

29- Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 626.

30- Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 605

31- Bkz. Konevî, *Yazışmalar*, s. 45 (*el-Müraselât*, s. 43) Konevî, İbn Sînâ'dan bâzı iktibaslar yapmıştır ki, bu iktibaslar genellikle “*et-Talikat*”ından yapılmıştır.

32- Tasavvufun menşei ve gelişmesinde kelamın rolü hakkında bkz. Afifi, age., s. 70

33- Bkz. Konevî, *Fâtiha Tefsiri*, 52 (*İ'câzü'l-beyân*, s. 120 ); Konevî, bu düşüncesini pek çok eserinde tekrarlamaktadır. Burada örnek olarak, *Tebşiratü'l-mübtedi* (*Mârifet Yolcusuna Kılavuz*) isimli risâlesindeki ifâdelerini aktaracağız: Şöyle demektedir: “Hazret-i kayyumiyyeti talib ve cemâl-i samediyeye müştak olanlar iki kısma münhasırdır: Bahs ve efkar ashâbı, keşf ve ebsar erbâbı. Onlardan her birinin bu matlubu elde etmek için tarîk-i muayyeni vardır. Amma ehl-i bahs ve nazar, terkib-i mukaddemat ve takrîr-i edille ile

müntehasına vasil olmak isterler. Ve kitapları onunla meşhun ve tarîkleri bu uslûp ile meşhurdur ki, mümkinâtın vücûdundan Vâcip Teâlâ ve tekaddes hazretlerine istidlâl ederler. Halktan, Halık'a ve su'ndan Sani'a giderler. Bu tarîk de makbul ise de, feyz-i nûri-i nebevî aleyhi's-selâmdan hâli olursa, akıbet onun hâsılı, hayret-i mezmûmdan başka bir şey olamaz." Bkz. Konevî, age., s. 37

34- Bkz. Konevî, *Fâtiha Tefsiri.*, s. 52 (*J'câzü'l-beyân*, s. 120 )

35- Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. II, s. 356; İbnü'l-Arabî'nin benzer ifadeleri için bkz. *Kitabü't-terâcim*, s. 12 vd.; ayrıca "aklî mirac" ehlinin de içinde yer aldığı çeşitli insanların miraçları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-isra*, s. 2 vd. Ayrıca değerlendime için bkz. Afîfî, *İslâm'da Mânevî Hayât*, 123 vd.

36- Bkz. Kayserî, *Risâle-fi-ilm-i tasavvuf*, s. 111

37- Bkz. Abdurrahman Camî, *Nefehatü'l-üns*, s. 705

38- Bkz. Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, s. 10

### **Bibliyografya:**

- Ahmet Şeref Ceren, *Sadreddin Konevî*, Konya, 1995
- Konevî, İlahi Nefhalar, İz Yayıncılık, ter. Ekrem Demirli, 2002, İstanbul
- Abdurrahman Cami, Nefehatü'l-üns (haz. Prof. Süleyman Uludağ-Prof. Dr. Mustafa Kara) Marifet yayınları, İstanbul
- Muhammed Emin Dede, *Menakıbnâme* (Hazırlayan, Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, 2002
- Konevî, *el-Fükûk fi-müstenidati hikemi'l-Fusûsu'l-Hikem: Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, İz Yayıncılık, ter. Ekrem Demirli, 2002, İstanbul
- Konevî, *Marifet Yolcusuna Kılavuz*, ter. A. Remzi Akyürek, İz Yayıncılık, 2002
- Konevî, *Fatiha Tefsiri*, ter. Ekrem Demirli, İz yayıncılık, 2002
- Konevî, *Yazışmalar*, ter. Ekrem Demirli, İz yayıncılık, 2002
- Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, ter. Ekrem Demirli, İz yayıncılık, 2002
- Ebu'l-Ağa Afifi, *Talikat: Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, İz yayıncılık, 2000
- Ebu'l-Ağa Afifi, *İslam'da Manevi Hayat*, İz yayıncılık, 1996 ter. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal
- Konevî, *Miftahu'l-Gayb: Tasavvuf Metafiziği*, İz yayıncılık, 2002
- A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (hazırlayan: Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Yrd. Doç. Dr. Selçuk Eraydın)
- Abdülkerim el-Kuşeyri, *Risale*, (Tercüme, Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1981)
- Kaşânî, *Letaifü'l-a'lâm fi-işarât-i ehli'l-ilham*
- Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb* (Hakikat Bilgisi, Ter. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982)
- Kelâbâzî, *et-Tearuf: Doğu Devrinde Tasavvuf*
- Ebu Nasr es-Serrac, *el-Lüma'*, (tah. Abdülhalim Mahmud vd., Bağdat, 1960) (*İslam Tasavvufu*, ter. Prof. Dr. H. Kamil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul)
- Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, 1999 (ter. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli)
- İbn Haldun, *Mukaddime*, (MEB)
- İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*,
- İbnü'l-Arabî, *Kitabü't-terâcim*

İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-İsra*.  
Kayserî, *Risâle-fi-ilm-i tasavvuf*,  
Abdurrahman Cami, *Nefehatü'l-üns*,  
Müeyyidüddin el-Cendi, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*