

OSMANLI'DA İLİMLER DİZİSİ | 3

Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf

Editörler

ERCAN ALKAN

OSMAN SACİD ARI

İSAR
YAYINLARI

İSAR Yayınları | 15

Osmanlı'da İlimler Dizisi | 3

Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf

Editörler

Ercan Alkan

Osman Sacid Arı

1. Baskı, Aralık 2018, İstanbul

ISBN 978-605-9276-12-2

Yayına Hazırlık

M. Fatih Mintaş

Ömer Said Güler

Kitap Tasarım: Salih Pulcu

Tasarım Uygulama: Recep Önder

Baskı-Cilt

Elma Basım

Halkalı Cad. No: 162/7 Sefaköy

Küçükçekmece / İstanbul

Tel: +90 (212) 697 30 30

Matbaa Sertifika No: 12058

© İSAR Yayınları

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 32581

Bütün yayın hakları saklıdır. Bilimsel araştırma ve tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında; yayıncının yazılı izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

İSAR Yayınları

Selami Ali Mah. Fıstıkagacı Sok. No: 22 Üsküdar / İstanbul

Tel: +90 (216) 310 99 23 | Belgegeçer: +90 (216) 391 26 33

www.isaryayinlari.com | yayin@isar.org.tr

Katalog Bilgileri

Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf | ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı | İstanbul
2018 (1.bs.) | İSAR Yayınları - 15 / Osmanlı'da İlimler Dizisi - 3 | ISBN:
978-605-9276-12-2 | 16,5 x 24 cm. - 863 s. | 1. Tasavvuf ve Tarikatlar,
Osmanlı Devleti 2. Sosyal Yaşam ve Gelenekler 3. İlimler Tarihi

***Fusûsü'l-hikem* Şerhçiliği Hakkında Değerlendirmeler: Şârihlerin Temel Düşünceleri Nelerdi?**

Ekrem Demirli

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

I. Giriş Yerine: Hakikati Metinde Araştırmak veya Metin Bir Mağara Olabilir mi?

Felsefe tarihinde çok bilinen bir metafor vardır: İnsanın hakikat ile zor ve çetrefilli ilişkisini konuşmak söz konusu olunca akla gelebilecek ilk metaforlardan birisidir bu: İnsan yaşadığı mağaranın dışına çıkarak ışığın altında nesnelerin hakikatini öğrenmek ister. Filozof, insanların zanlarına ve alışkanlıklarına göre nesnelerin gölgelerini algıladıkları mağaradan çıkabilme cesareti göstererek hakiki aydınlanma sürecinde nesneleri tanır. Artık nesnelerin gölgesini değil, hakikatini idrak etmiş, varlığı ve kendini gerçek anlamda fark etmiştir. Aydınlanmanın ikinci evresi ise filozofun mağaradakileri uyarma sürecidir. Filozof, bir şehir kurarak insanlara hakikate doğrudan ulaşabilecekleri bir imkân sağlamak ister. Meselenin bu kısmı istiarede bulunmasa bile, felsefenin serüveni bize bunu gösteriyor. Bir filozofun öteki insanlarla ilişkisine dair felsefenin söylediği budur: Bir insan mağaradan çıkarak aydınlanırken, öteki insanlar onun kurduğu şehirde hakikati ararlar. Bu ikinci durumda öteki insanların hakikat ile ilişkisini henüz bilmiyoruz: Acaba onlar mağaradan çıkmış mı sayılacak; yoksa yeni, fakat daha uygun bir mağarada mı yaşayacaklardır? Başka bir anlatımla filozofun kurduğu erdemli şehirde yaşayanlara felsefe külliyen bir aydınlanma vaat eder mi, yoksa onlar şehirde ikinci bir mağarada mı yaşarlar? Hiç kuşkusuz felsefenin hedefi seçkin ve kabiliyetli insanların böyle bir aydınlanma süreci yaşamalarıdır. Bu nedenle felsefe yapmak, yani mağaranın dışına çıkmak -bütün insanlar için olmasa bile- sınırlı sayıda

kabiliyetli insan için erdem ve insanlık görevidir. Ancak vakıa böyle değildir: İnsanlar mağaradan bütünüyle çıkmak yerine mağarayı terk eden filozofun ulaştığı görüşler istikametinde aydınlanmakla yetinirler. Öyle görünüyor ki, felsefenin en ciddi paradokslarından biri burada kendini gösterir: Felsefe bize her insan için bir aydınlanma projesi sunuyor; lakin bütün insanlar için felsefe yapmak sahada ve dış dünyada gerçekleşen bir eylem olmak yerine, aydınlanmış insanın metinleri üzerinde yapılan araştırmayla sınırlı kalıyor. Bu yönüyle şehirdeki insan için felsefe yapmak veya mağaranın dışına çıkmak, filozofun sözleri ve eserleri üzerinde araştırma yapmak bir kadere dönüşerek nesilden nesle aktarılan bir görev haline geliyor.

Büyük düşünürler ve filozoflar felsefenin gidişatını belirleyerek öteki insanlar için zorunlu bir güzergâh ortaya koyuyorlar. Bir düşünme faaliyetinin görevinin önceki metni anlamakla sınırlanması, sonraki nesillerin büyük sorunlarından biridir. Bu sorun, metin merkezli tüm düşünceler için geçerlidir: Filozof tarafından tecrübe edilmiş veya tashih edilmiş düşünceler ekseninde ortaya çıkan metinler bir hakikat alanı kabul edilebilir mi? Metinler üzerinde araştırma yapmak bize, zihnimizin zan ve kuruntularından uzaklaşarak hakikatle yüzleşme imkânı verir mi? Yoksa metinler daha güçlü bir mağara ve sınırlayıcı bir çerçeve olarak bizim ufkumuzu mu daraltır? Hal böyle ise filozofu takip eden insanlar eski mağaradan yeni mağaraya intikalden başka bir iş yapmış olmayacaklardır. Sorunun cevabı güç, güç olduğu kadar güncel ve geçerlidir. Bilmek gerekir ki, en azından sorunun yaygın cevaplarından birisi, söz konusu metinlerin yeni bir mağara olabileceği ihtimalidir. Bu yorumla meseleye bakanlar için düşünce tarihi, ancak paradigmatik kırılmalarla ilerleme kaydedebilir.

İslam düşüncesinin hemen bütün alanları bu sorun üzerinden tahlil edilebilir: Müslüman filozoflar, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozoflarla Grek mirasından tevarüs edilen metin geleneğinin takibini yaptılar. Yeni bir şey söylemek zaten beklenmiyordu; çünkü felsefe "ittifak" ilkesini esas alarak çelişki ve farklılıklara imkân vermedi. "Tutarsızlık" metafizikçilerin en ciddi korkusu idi. Bu nedenle Helenistik dönem şârihlerinin meselesi, büyük filozofları uzlaştırmaktı. Onlar için bir filozofu anlamak, başlı başına bir değer sayılarak düşüncenin gayesi haline geldi. İslam geleneğinde bu konuda en dogmatik örneklerden birisi Aristoteles karşısında İbn Rüşd örneğiydi. İbn Rüşd (ö. 520/1126) için hakikat, Aristoteles üzerinde bir okuma ve yorumlama faaliyetini aşamazdı; düşünmenin gayesi insan zihnini öteki yanlış bilgilerden ve hatalardan koruyarak Aristoteles ile sahici bir şekilde yüzleşmekten

ibaretti. Müslüman toplumda felsefenin durumu buydu: Kelâm ve fıkâh başta olmak üzere, öteki disiplinler de bundan farklı değildi. Üstatların görüşleriyle sınırlı ve onların metinlerine odaklanmış bir hakikat arayışı, din bilimlerine daha güçlü şekilde yerleşmişti. Bu disiplinler içinde “selef otoritesi”, icma ile özdeşleşerek güçlü bir meşruiyet kazanmış, araştırma ve düşüncenin miyar ve mizanı haline gelmişti. Dinî bilimlerin gelişim süreci hakikatin metinde araştırılma ve nesilden nesle aktarılma süreci şeklinde okunabilir: Bir dönem içinde yazılan metinler, daha sonra şerh ve haşiyeler vasıtasıyla düşüncenin istikametini belirlemişlerdir.

Tasavvuf mevzubahis olunca da durum değişmiyor: İlk dönem tasavvuf tarihçilerinden bazıları tasavvufu iki döneme ayırır: Birincisi tasavvufun adının olmadığı, fakat kendisinin bulunduğu dönemdir. Bu dönemde -Cüneyd-i Bağdâdî’den (ö. 297/909) önce, hicri ikinci ve üçüncü asırlardan söz ediyoruz- tasavvuf bir hal olarak yaşanmıştı ve onu şekillendiren kurucu düşünceler, ilk sûfilerin hal ve tecrübelerinin ürünü idi. Bunun ardından tasavvuf, bir dinî bilim haline gelerek ikinci önemli sürecini yaşadı. Bu süreçte sûfiler, önceki nesilden tevarüs edilen düşünceler üzerinden bir literatürü takip ederek “tasavvuf yapmakta” idi. Artık sûfi olmak sadece yün giymek veya şehrin dışına çıkmak değil, kendisinden önceki sûfilerin görüşlerini okumak/bilmek anlamına gelerek yeni bir noktaya evrilmişti. O halde hangi bilim olursa olsun, bilimin tarihi şu şekilde özetlenebilir: Bir mağaranın veya daha munis bir isimlendirmeye paradigmanın dışına çıkarak, güç bela bir metin inşa edenler ile -ki burada şehir, metinle özdeşleşebilir- daha sonra hakikati metinde tanıyan ve onun üzerinden okuyanların inşa ettikleri tarihtir bilim tarihi! Hal böyle iken aklımıza gelen soru şudur: İki dönemdeki düşünürleri nasıl değerlendirebiliriz? Kurucu metinlerin yazarlarıyla onlar üzerinde bilimsel faaliyette bulunan şârih, okuyucu veya araştırmacıları aynı mesabede değerlendirmek mümkün değildir. Öncelik, hiç kuşkusuz, mağaranın dışına çıkarak metni inşa edenindir. Bununla birlikte şârih neyi temsil eder ve bilime katkısı nedir? Sorunun cevabı mühim, mühim olduğu kadar da günceldir. Osmanlı dönemi düşünce hayatının belirleyici özelliklerinden birisi, bu düşüncenin hemen her alanda bir şârihler nesli tarafından üretilmiş olmasıdır. Burada “şârih” derken, sadece bir metni şerh edenlerden söz etmiyoruz; kendinden önceki bir metin veya düşünür tarafından belirlenmiş istikamette yazanlar da şârih kabul edilebilir.

Osmanlı düşünce hayatının en önemli sorunlarından birisi, bu düşünce hayatının temsilcilerinin hemen her alanda doğrudan veya dolaylı şârihler olma-

sıdır. Bunun anlaşılır nedenleri vardı: Her şeyden önce dinî bilimler alanında Osmanlı düşüncesi olgunluk evresine ulaşan bilimlerle karşılaştı. Felsefî bilimler bir yana, kelâm, fıkıh, dil bilimleri tamamen böyle idi. Daha dikkate değer olan ise tasavvufun durumu idi. Tasavvufun temel iddiası bakımından farklı bir yapıda gelişmesi beklenirdi. Çünkü tasavvuf en azından gelişim seyrine bakınca *anane* şeklindeki bir bilgi tarzına itiraz etmekten doğmuştu. En azından başat nedenlerden birisi buydu. Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) “Siz ilminizi ölümlerden, bize ise ölümsüz diriden alıyoruz” derken, tasavvufun *anane* dışında kalma maksadından söz etmişti. Hal böyle iken tasavvufun şârihler nesline şahitlik etmesi bizatihi kendi iddiasıyla çelişen bir durumdur. İkinci mesele ise tasavvuf, kitâbî bilginin yetersizliği sorunundan hareket ederek bir bilgi tanımı yapmıştı. Bilgi eyleme dönüşünce hakiki bilgi haline gelebilirdi. Bu durumda marifet dediğimiz şey, ahlâk ve amele dönüşen bilginin kesinleşmiş halinden ibaretti. Bu ikisi, yani *anane* karşıtlığı ile kitâbî bilginin yetersizliği sorunu, tasavvuf içinde metin üzerinden araştırma ve okumayı tezyif etmeliydi. Fakat öyle olmadı: Osmanlı düşüncesinin hemen her ciddi düşünürü, kendisinden önceki düşünürlerin şârihi unvanını taşımıştı.

O halde Osmanlı düşünce hayatı tasavvuf bahis konusu olunca da kurucu eserlerin okunması ve onların üzerine yazılan şerhlerle şekillendi. Bu nedenle bilim tarihinde şerhlerin yeri meselesi, Osmanlı düşüncesi üzerindeki araştırmaları iki açıdan ilgilendiriyor: Birincisi Osmanlı düşünce hayatı bir şerh geleneği olarak ortaya çıktı. Daha önce gelişen bir düşüncenin takibini yapmak, haddizatında böyle bir durumu iktiza ediyordu. Dinî bilimler ve düşünce alanında temelden bir kırılmanın yaşanması beklenmeyeceğine göre kitapların yeniden yazılması söz konusu değildi. Bu alanlarda yapılabilecek iş, onların okunması veya şerh edilmesi idi. İkinci büyük mesele ise şerhlerin nasıl bir özgünlük içerecekleri meselesi idi. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) “Mütercim müelliftir” der. Acaba şârih gerçek anlamda bir müellif midir ve şerh, metni açıklamanın ötesine geçer mi? Bu sorunu aydınlatmak, Osmanlı düşüncesini anlamak bakımından zaruri görünüyor.

II. *Fusûsü'l-hikem* Şerhlerinin Metafizik Telakkisi:

Kurucu Düşünürler ve Kitâbî Metafizikçiler

Fusûsü'l-hikem'in kendinden sonra ciddi bir şerh geleneği oluşturduğunu biliyoruz. Aslında kitabın üslubuna bakınca, böyle bir kitabın şârihler nesli oluşturacağı kestirilebilirdi. Çünkü böylesine sıra dışı bir üsluba sahip bir kitabın

yok sayılması düşünülemez, daha iyisi yazılamayacağına göre de yorumlanmaması düşünülemezdi. Önce Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), ardından Afîfüddin et-Tilimsânî (ö. 690/1291) ve Müeyyidüddin el-Cendî (ö. 691/1292 [?]) gibi şârihlerle başlayan gelenek, kısa zamanda etkinliğini artırmış ve çok sayıda şerh ve risalenin yazılmasına vesile olmuştu. Bu bakımdan Osmanlı düşünce hayatının en muteber alanlarından birisi *Fusûs* ekseninde teşekkül eden literatür kabul edilebilir.

Fusûsü'l-hikem olgunluk evresinde tasavvufun hemen bütün iddialarını takip edebileceğimiz iki metinden birisidir. Öteki ise *Fusûs* ile aynı zeminde değerlendirilmesi gereken Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ıdır. Kitabın dönemin bilgi anlayışını yansıtan en güçlü metin olduğunu söylemek gereksizdir; fakat dönemin bilgi anlayışının "zirve döneminde marifet" olduğunu söylemek zait sayılamaz. İbnü'l-Arabî'nin bilgi anlayışı, kemale doğru ilerleyen bir tarih düşüncesiyle izah edilebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre yedinci asır, İslam bilim ve düşünce tarihinde "marifet asrı" kabul edilebilir. O, bu düşüncesini zamanın belirli bir gayeye doğru hareketiyle açıklar: Zaman âlemin yaratılışından itibaren bir gayeye doğru hareket ederek İslam'a ve onun peygamberinin tarihsel varlığına ulaşınca kemaline erer. Hz. Peygamber'le birlikte zaman gayesine ulaşmış, din ve vahiy kemale ermiştir. Bununla birlikte ikinci bir süreçten daha söz edebiliriz: Bu da İslam'ın kendi içindeki gelişim seyridir. İslam'da bilimlerin ve düşünce hayatının gelişimi bakımından Müslüman nesillerin birbiriyle irtibatı bu ikinci süreçte açıklanır. İslam'ın birinci nesli (sahabeler), dinî bilginin tespit ve tahkimini sağlayan nesildir. İlk nesil dini, batıl ve sapkın inançlardan ayırıştırarak belirgin hale getirmekle bütün nesiller arasında ayrıcalık ve üstünlük kazanmıştı. İbnü'l-Arabî birinci neslin ayırıcı niteliğinin imandaki üstünlük olduğunu söyler. Buna mukabil kendi yaşadığı asır ise marifet neslinin asrıdır. Bu dönemde ilk nesil tarafından dikilen ağaç meyveye durmuş, din bilgide kemaline ermişti. İki neslin ilişkisini -bunu Hz. Peygamber ve sonrakiler diye de ifade edebiliriz- önde giden ile onu takip edenin ilişkisi örneğiyle açıklar: Bir insan önünde gidenin izlerini takip ederken öncelik önde gidendedir. Onun gittiği yol ve rehberliği ardından gelenin kurtuluş için takip edeceği yoldur. Fakat ardından gelen insan ise ilave bir bilgi imkânına sahiptir: hem öndekini görür hem onun kendisinin farkında olmadan bıraktığı izleri görmekle daha çok marifet kazanır.¹ Meselenin bu yönü bazı çelişkiler içerse bile İbnü'l-Arabî'nin söyledikleri İslam mirasını anlamak bakımından değerlidir. Son neslin temsilcileri kendilerini "selef" otoritesi ile sınırlamak yerine, marifet bakımından daha iyi bir durumda görmektedir.

.....

1 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 18.

Dönemin ayırıcı özelliklerinden birisi, tasavvufun öteki dinî bilimlerle ilişkisi üzerinden anlaşılabilir. Yeni dönem tasavvuf anlayışı Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ardından ortaya çıkan İslam düşüncesinin yeni yapısıyla ilgilidir. Bu süreç içinde kelâm ve felsefe yeni bir döneme girmişti. Bu dönem bilim tarihi bakımından imtizaç dönemi veya memzûc dönem diye isimlendirmekle birlikte, adil ve dengeli bir imtizaç yaşandığını söyleyemeyiz. Gazzâlî sonrasında yaşanan imtizaç, kelâmın başından beri getirdiği duyarlılık ve yaklaşımlarını muhafaza ederken, meselelerini genişletmesi ve üslubunu değiştirmesiyle sınırlıydı. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) öncülüğünde teşekkül eden ve Osmanlı'nın da takipçisi olduğu bilim anlayışının temel niteliği buydu: Kelâm merkezli bir imtizaç veya felsefe meselelerinin ve üslubunun kelâm içinde eritilmesinden ibaretti bu dönemin ruhu. Buna mukabil metafizik başta olmak üzere felsefî bilimler bir yandan Şîî ve İshrâkî geleneklerde varlığını sürdürürken metafizik özellikle tasavvufta yerini buldu ve tasavvuf tam bu noktada yeni bir metafizik olarak kendini ifade etti. Tasavvuf artık eski dönem anlayışıyla aynı kefedeki değerlendirilemezdi: Yeni dönem tasavvuf anlayışının temel iddiası yeni bir Tanrı, insan ve âlem yorumu geliştirmekti. Üstelik bunu insanın aklı yerine ahlâkî hayatıyla (*amelî akıl*) teyit ve tahkim ederek kâmil insan fikrine varacaktı. *Fusûsü'l-hikem* şerhçiliği ekseninde gelişen Osmanlı düşüncesinin takibini yaptığı tasavvuf bu metafizik anlayış idi. Bu düşüncenin merkezinde Tanrı-insan ilişkisi olmakla birlikte neticede yine bir insan telakkisine doğru ilerliyordu: insân-ı kâmil anlayışı! İşin bu yönü tasavvufun kelimenin tam anlamıyla metafizik haline gelmesiyle yakından irtibatlıdır. Çünkü biz metafiziği bir insan teorisi veya insanın zihnî ve ahlâkî hayatıyla kemale erdiği bir düşünce olarak okuyabiliriz. İbn Sînâ'nın metafiziğin neticesinde vardığı "neredeyse insânî rab" haline gelmiş insan iddiası,² metafizik ile sûfilerin velayet teorisi arasında karşılaştırma yapabileceğimiz yerdir.

Bu temel nitelikleri haiz olan *Fusûsü'l-hikem* üzerinde ortaya çıkan şerhçiliği anlamak için, üzerinde durmamız gereken üç temel husus vardır: Birincisi dönemin ruhunu şârihlerin nasıl gördüğü meselesidir. İbnü'l-Arabî dönemini "marifette kemal dönemi" diye isimlendirir demiştik. Soracağımız soru şudur: *Fusûs* şârihleri tam olarak bunun farkında mıydı? Onların yaklaşımı yeni bir imtizaç dönemi olarak isimlendirilebilir mi? Söz gelimi onlar felsefe, kelâm ve öteki bilimlerle tasavvuf arasında bir imtizacın habercisi miydiler? İlk ta-

.....

2 İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 204.

savvuf tarihçileri sayabileceğimiz Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Ebû Bekr el-Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) vb. sûfiler tasavvufu dinî bilim haline getirme sürecinde fıkıh-kelâm ile tasavvuf arasında en azından görev bölümü yapmışlardı. Her ne kadar onlar için tasavvufun ayrı ve üstün bir yeri olsa bile, yöntemde öteki dinî bilimlerle ortaktı. Bu itibarla onlar için tasavvuf, yöntemde öteki bilimlerle aynıyken –bu yöntemin genel adı, naslardan hüküm çıkarma anlamında *istinbat* idi- meseleler alanında onlardan farklı bir ahlâk ilmi idi. Kelâbâzî'nin ifadesiyle tasavvuf, sünnî kelâmın akide alanındaki otoritesi ile fıkıh bilginlerinin amel alanındaki otoritesini kabul eden, sınırları tespit edilmiş bir ahlâk ilmi demekti. Kelâbâzî'nin yaklaşımı dönemin ruhunu anlatan en iyi açıklamalardan biridir. Buna mukabil Konevî ve İbnü'l-Arabî ile birlikte paradigma değişecek, İbnü'l-Arabî tarafından uzlaşma sona erdirilecekti. Bunun en önemli sebebi, tasavvufun yeni dönemde kazandığı metafizik yapı idi. Meselenin ayrıntısına girmeden söyleyeceğimiz husus şudur: Yeni dönem anlayışı, Konevî'nin ifadesiyle bir *ilm-i ilâhî* veya *metafizik* olmalıydı ve sûfiler bu konuda çok bilinçli bir hareket içindeydiler. Onlar Tanrı'nın varlığını müsellem bir ilke kabul ederek Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi metafiziğin meselesi olarak görüyorlardı. Bu alandaki iki temel iddia, onları felsefeden de ayırtırdı: Birincisi vahyin belirleyici bir referans noktası ve bilgi kaynağı olarak görülmesi idi. Bu düşünce onları dinî düşüncenin esas temsilcileri haline getiriyordu. İkincisi ise ahlâk ile marifet arasında kurdukları irtibat sayesinde tasavvufun öteki dinî geleneklerden ayrışmasıydı. Osmanlı dönemindeki düşünürler kelâm-fıkıh geleneğiyle uzlaşmayı ortadan kaldıran bir tasavvuf anlayışıyla yüzleşmek durumundaydılar. Kelâm, merkezî ve kurucu ilim olmaktan çıkmış, sûfiler kendilerini kelâmcılardan daha çok metafizikçi filozoflara yakın görmüşlerdi; en azından Konevî böyle düşünmüştür. Acaba şârihler bunun ne ölçüde farkındaydı? Osmanlı düşüncesindeki tasavvuf kanadının durumunu ve belki de çelişkilerini anlayabilmek için bu sorunun cevabı mühimdir.

İkinci mesele ise yeni dönemin ana ilkelerinden birisini teşkil eden Tanrı telakkimizi belirleyen bir ilke hakkındaki görüşleridir. Bu ilke Tanrı'nın bir *kaziyye-i müselleme* olarak kabul edilmesiyle metafiziğin konusu haline gelmesidir. Bu yaklaşım daha sonra Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) tarafından "Sûfiler Tanrı'nın varlığını Vücûd saymakla onu kanıtlama külfetinden kurtuldular" şeklinde özetlenecekti.³ Hiç kuşkusuz Câmî bu hususta haklıydı ve işin özü burada odaklanmaktaydı: Tanrı'nın vücûd veya vücûd-ı mutlak olarak

.....
3 Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire*, s. 11.

kabul edilmesi, ilâhî vahiyden önce Tanrı hakkında sadece varlık cihetiyle konuşmayı mümkün kılar. Aklımız bu varlığı bilebilir, zaten akılda verili olarak bu bilgi mevcuttur. Nitekim Teftâzânî (ö. 792/1390) *Şerhü'l-makâsîd*'de sûfleri bu konuda itham ederek tasavvuf ile kelâm arasındaki çatışmanın gerekçesini zikretmişti.⁴ Esas mesele Tanrı'ya Vücûd-ı Mutlak demektir. Kelâmcılar Ehl-i sünnet ilkeleriyle sınırlı kaldıkları sürece Tanrı'ya metafizik anlamıyla Vücûd deme imkânına sahip değillerdi.

Üzerinde durmamız gereken üçüncü bir konu ise İbnü'l-Arabî ile özdeşleşen tasavvuf anlayışının merkezî kavramlarından birisini –sıralamada ikincisi, yol açtığı sorun ve tartışmalar cihetiyle ise birincisini– teşkil eden *a'yân-ı sâbite* bahsidir. A'yân-ı sâbite, yeni dönem tasavvuf anlayışının meselelerini teşkil eden Allah-âlem irtibatını birlik lehine çözmek üzere ortaya atılan bir kavram idi. Eşya, ilâhî ilimde bir malumluk olarak sabittir ve bir şeyin hakikati demek ilâhî ilimdeki sabit olan bu yönü demektir. Konu Eş'arîlerin ilâhî sıfatlar görüşü kadar Mutezile'nin madumat veya filozofların mümkün mahiyetleri ile de irtibatlıydı. Hepsinin ortak meselesi birlik-çokluk ilişkilerinin izah etmektir. İbnü'l-Arabî'nin bu teorilerden hangisine yakın olduğu sorusu her zaman tartışmaya açıktır, fakat durumu şöyle vaz etmek mümkündür: O, Eş'arîlerin ilâhî sıfatlar teorisini yeniden ele alarak birlik lehinde âlemin durumunu (*kesret*) izah etmek istedi. Bu nedenle İbnü'l-Arabî takipçilerinin en ciddi meselelerinden ikincisi buydu: Dolayısıyla kelâmcıların kabul edemeyeceği bir konu olarak, ilâhî ilimdeki sabitlik bahsi, şârihlerin en ciddi sorunlarından birisidir.

Bu sorunlar muvacehesinde *Fusûs* şârihlerinin velayet meselesine ne tür bir katkı yaptıklarına da değinmek gerekir. Velayet meselesi erken dönemden itibaren sûflerin en önemli konusunu teşkil ediyordu ve insanın bilgi imkânları ve ulaşabileceği kemalin sınırıyla ilgili bir düşünceydi. İbnü'l-Arabî'nin velayet teorisi, temelde erken dönemdeki düşüncelerden bir farklılık arz etmez; buna mukabil ele aldığı konular ve verdiği rical bilgisi bakımından geniş bir malumat ortaya koyar. Şârihlerin bu konuda farklı bir görüş belirtmediğini ve bir uzlaştırma yoluna gitmediklerini söylemek gerekir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî ile erken dönem arasında kurduğumuz irtibatı daha da genişleterek, velayet görüşü ile şârihler döneminin de önceye bağlandığını söylemeliyiz. Bu nedenle bu konudaki görüşler üzerinde durmayacağız.

.....
4 Teftâzânî'nin bu düşüncesi ve eleştirisi hakkında bkz. Nablûsî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 122.

III. Vahdet-i Vücûd ve Şârihler: “Vücûd Haktır ve Eşyanın Hakikatleri İlâhî İlimde Sabittir!”

Bütün dönemlerinde sûfîlerin tasavvuf telakkilerini anlamada belirleyici nokta onların nübüvvet düşüncesidir. Başta velayet teorileri olmak üzere hemen bütün bahisler nübüvvet teorisinin bir neticesi olarak ortaya çıkar. Hz. Peygamber, bütün Müslümanlar için son peygamberdir. Bu itibarla *hatmü'n-nübüvve* (nebiliğin sonu) Müslümanlar için müşterek ilkedir. Bununla birlikte Hakîm et-Tirmizî'den (ö. 320/932) itibaren sûfîler, *hatem* kavramını farklı şekilde tanımlamışlardır. Onlara göre hatem, zirve ve kemal demektir. Bu bakımdan peygamberlik Hz. Muhammed ile sona ermekle kalmamış, aynı zamanda onda kemaline vararak tamamlanmıştır.⁵ Belki bütün Müslümanlarca kabul edilebilecek bu yaklaşım sûfîler için başka birtakım görüşlerin dayanağı haline gelmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin İslam ümmetinin tarihsel durumu hakkındaki tespitleri böyle bir nübüvvet telakkisinin neticesidir. Onlar için kâmil bilgi, ilâhî vahiyde beyan edilen bilgidir. Tanrı'nın varlığı, varlık mertebeleri, Tanrı-âlem irtibatı, nübüvvet vb. konulardaki bilgilerimizin kesinliği, nübüvvetin kemalinin neticeleri idi. İbnü'l-Arabî ve onun takipçileri bu görüşleri sürdürmüşlerdir. Biz bu durumu *Fütûhât*'ın girişinde olduğu kadar *Fusûs* ve öteki eserlerde görebiliriz. *Fütûhât*'ın billhassa *Kimyâ-yı saâdet* bahsi bu görüşün nefis anlatıldığı bölümdür. Orada *sâhibü'l-fikr* denilen akılcı-metafizikçi ile *tâbî* denilen sûfî metafizikçinin sülûk süreçleri karşılaştırılır. Birincisi sınırlı bilgiye ulaşırken, öteki kâmil ve tam bilgiye ulaşır. Bunun sebebi tâbî olmasının bereketidir.⁶ Benzer yaklaşım İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile karşılaşmasını anlattığı metinde yer alır.⁷ Konevî'nin de aynı görüşü takip ettiği Nasîrüddin Tûsî ile mektuplaşmalarında görülebileceği gibi, Konevî *Miftâhu'l-gayb*'ın girişinde sûfîler ile öteki insanlar arasındaki kavram benzerliğinin yüzeysel oluşunu da buna bağlar.⁸ Veliler, kâmil nübüvvetten bilgilerini aldıkları için onların bilgileri herhangi bir başka kaynağa irca edilemez, başka bir düşünceyle bağdaştırılamaz.

Sûfîlerin bu dönemdeki iddiaları, nübüvvet hakkındaki kesin inançlarından kaynaklanır. Bu bakımdan *Fusûs* ve *Miftâh*'ın ana fikri, “ittiba”, yani nübü-

5 Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*.

6 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 33-67; bu bölümün ayrı basımı için bkz. İbnü'l-Arabî, *Filozof ve Sûfî: Metafizik Üzerine*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

7 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 446-447.

8 Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasîrüddin et-Tûsî Arasında Mektuplaşmalar: el-Mürâselât; Konevî, Tasavvuf Metafiziği: Miftâhu'l-gayb*, s. 15-20.

vveti takip etmenin bizi kâmil bilgiye ulaştıracak olmasıdır. Şârihlerin bu düşünceyi dikkatli bir şekilde takip ettiklerini görmekteyiz. Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Cendî veya Saîdüddîn Fergânî (ö. 699/1300) gibi şârihler bu hususta üstatlarının görüşlerini olduğu gibi muhafaza eder. Öyle ki *Fusûs*'un girişinde sözü edilen rüyayı bu istikamette değerlendirirler. Hz. Peygamber'in bir kitabı rüyada İbnü'l-Arabî'ye vermiş olması "zirve" ve kemaldeki marifetin bir ifadesinden başka bir şey değildir. Meselenin bu kısmı üzerinde fazla durmak gerekmez. Çünkü zaten dinî bilginin ayırıştırıcı özelliği budur: ittiba! İttiba, sûfilerin dinî olmayan bilgilerle aralarında çizdikleri sınırı belirler. Onlar vahiyden gelen bilgi ile hareket edebileceklerini düşünürken, sûfiler tasavvufun gayesini vahyi anlamak ve vahiyle sınırlamışlardır.

İbnü'l-Arabî'nin dikkatimizi çektiği öteki mesele ise vahiyle ilgili bilgi ve yorumun zamanla gelişmesine yönelik teorisidir. Burada vurgulanması gereken konu ise bu bakış açısının daha sonra devam etmiş olmasıdır. Bu bakımdan meselenin birinci kısmını bu dönemin öteki bilim ve disiplinlere nasıl baktığını anlamakta odaklandığını belirtmek gerekir. Bu minvalde acaba Cendî, Fergânî, Kayserî, ya da Molla Fenârî gibi şârihler, kelâm veya felsefecilere nasıl bakıyorlardı? Bu bakış açısını anlayabilmek için elimizde bazı veriler mevcuttur. Molla Fenârî'nin eserinin ismini dikkate alarak kitabı yazma sebebine odaklanabiliriz: Fenârî'nin eseri *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd* dur ve bu isimden hareketle eseri, kısaca, akılla bilinen ile müşahade edilen arasında bir uzlaştırma faaliyeti olarak yorumlamak mümkündür. Bu itibarla *ünsiyet* kelimesinin uzlaşma anlamı taşıdığını söylemeliyiz. Bu ünsiyet, filozofların eserlerinde aşına olduğumuz *cem*, yani iki filozofun görüşlerini uzlaştırmayı hedefleyen eserlere atıf yapar. Ünsiyet kelimesi ilk olarak böyle bir çağrışım yapmasına rağmen Fenârî başka bir yol takip ederek beklentimizi boşa çıkartır. Ona göre burada kastedilen şey, bir uzlaştırmadan ziyade, "akılcı" insanların sûfilerin sözlerine ısıdırılmasıdır. Bunu anlatmak için kullandığı "perdeliler" gibi bazı isimlendirmeler, hakikate ulaşmaktan mahrum kalmış insanları anlatan terimlerdir. Öyleyse Fenârî'nin eseri bir uzlaştırma amacı taşımaz; daha çok müşahade edilen hakikatlerin delillerini ortaya koyarak şerhini yazmak ister. Daha doğru bir anlatımla eser, akılcıların Konevî'nin görüşlerine -vahiy merkezli metafiziğe- ısıdırılmasını hedefler; yoksa ikisi arasında bir uzlaşma aramak niyeti yoktur. Bu yaklaşımın benzerini Cendî ve Fergânî'de de görebiliriz. Fenârî'nin şerhinin en önemli özelliklerinden birisi tasavvufun çeşitli bahislerdeki görüşlerini akli delillerle ve vahiyden gelen delillerle savunmaktır. Kayserî ise tasavvufun ittiba olduğunu benzer şekilde

açıklar. Üstelik buna bağlı olarak, tasavvufun ve bilhassa İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin üstünlüğü hakkındaki fikirleri aynı bakış açısının ürünü sayılabilir. O halde bu şârihler nesli için İbnü'l-Arabî'nin kendi dönemi hakkında söylediği “marifet asrı” tabiri yerini bulmuştur. Yapılması gereken, bu düşüncelerin açıklanması ve izah edilmesinden ibaretti, bu nedenle onların ne uzlaştırma ne de başka geleneğe irca etme maksatları olmamıştır.

Öte yandan vahdet-i vücûd düşüncesinin kurucu unsuru sayabileceğimiz varlık ve onun Hak ile ilişkisi sorununa da eğilmek gerekir. Çünkü bu yaklaşımla tasavvuf ve sünî kelâm arasında birinci dönemde oluşan uzlaşma tamamen ortadan kalkmıştır. Acaba *Fusûs* şârihleri bunun ne ölçüde farkında idiler? Kayserî'nin eserinde önemli konulardan birisi vücûd ve onun etrafındaki tartışmalardır. Bu meyanda vahdet-i vücûdun “Varlık olmak bakımından varlık, Hak'tır” şeklindeki önermesini dikkate alarak meseleye yaklaşıncı konunun en karmaşık noktasını bulabiliyoruz: Kayserî'nin dikkatimizi çeken çok önemli bir yaklaşımı ise sûfilerin a'yân-ı sâbite hakkındaki görüşleriyle ilgili açıklamalarıdır. Kayserî belki de bu konuda en dikkatli tahlili yapanlardan birisi sayılabilir. Üstelik Kayserî bu konudaki sûfilerin görüşlerini savunurken ayetlerden genişçe deliller getirir ve vahdet-i vücûdu “iki şahit”, yani ayet ve hadislerle teyit ve tahkim etmek ister. Bu yaklaşımın kendisinden önceki şârihler kadar sonraki şârihlerde de görüldüğünü söylemek gerekir. Bu durumda *Fusûs* şârihlerinin vahdet-i vücûdu ortaya çıkaran birinci önermenin tam olarak farkında olduklarını söylemeliyiz.

Vahdet-i vücûd anlayışında en önemli sorun Tanrı-âlem irtibatı idi. Konevî bunu, metafiziğin *mesâil*i sayar. Tanrı, âlem ve insan ile doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki irtibat içindedir: Daha doğrusu Tanrı tek yönlü iken, âlem bir yandan silsile bir yandan doğrudan olmak üzere iki cihetten Tanrı ile irtibat halindedir. Silsile yoluyla irtibat nedenselliği ortaya çıkarırken, ötekinin varlığı ise nedenselliği bozar. Bu nedenle sûfî metafizikçiler nedensellikte nedenselliği bozan *vech-i hâs* anlayışını bir araya getirdiklerinde “vesileci sudûr” diye isimlendirdiğimiz teoriye ulaştılar. *Fusûs* şârihlerinin bu mesele üzerinde dikkatle durduklarını görmekteyiz. Özellikle a'yân-ı sâbite meselesi Kayserî, Fergânî gibi sûfiler başta olmak üzere şârihlerce incelenen temel konu olarak muhafaza edilmiştir. Onlar bütün dikkatlerini bu temel konulara verirken âyet ve hadislerle bu görüşleri açıklamak istemişlerdir. Bu durum şârihlerin, tevarüs ettikleri tasavvuf anlayışının ayırıcı yönlerinin farkında olduklarını gösterir.

Kaynakça

- Câmî, Abdurrahman, *ed-Dürretü'l-fâhire*, nşr. Nicolas L. Heer - A. Müsevi Bihbehânî, Tahran, 1980/1358.
- el-Cendî, Müeyyidüddîn, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî, Meşhed, 1982.
- el-Fenârî, Molla Hamza, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, Tahran, 1416/1374hş.
- el-Fergânî, Saîdüddîn, *Münthe'l-medârik şerhi'l-Kasîdeti't-Tâiyye*, İstanbul, 1293.
- İbn Sinâ, *Metafizik*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul, 2005.
- İbnü'l-Arabî, *Filozof ve Sûfî: Metafizik Üzerine*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, 2017.
- , *Fusûsü'l-hikem: Çeviri ve Şerh*, nşr. Ekrem Demirli, İstanbul, 2006.
- , *Fûtûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, XVIII Cilt, İstanbul, 2006-2012.
- Kayserî, Dâvûd, *Matlau husûsi'l-kilem fî me'ânî Fusûsi'l-hikem*, nşr. Muhammed Hasen es-Saîdî, Kum, 1416, I-II.
- Konevî, Sadreddin, *el-Mürâselât: Sadreddin Konevî ile Nasîrüddîn et-Tûsî Arasında Mektuplaşmalar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, 2014.
- , *Miftâhu'l-gayb: Tasavvuf Metafizigî*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, 2014.
- en-Nablûsî, Abdülganî, *el-Vücûdü'l-Hak*, nşr. Bekri Alâeddin, Şam, 1995.
- Tilimsânî, Afîfüddîn, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, nşr. Ekber Râşidî Niyâ, Beyrut, 2015.
- et-Tirmizî, Hakîm, *Hatmü'l-evliyâ*, nşr. Osman Yahyâ, Beyrut, 1965.