



ВИСШ ИСЛЯМСКИ ИНСТИТУТ – СОФИЯ

# ГОДИШНИК

НА ВИСШИЯ ИСЛЯМСКИ ИНСТИТУТ

*Annual of the High Islamic Institut*

*Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı*

БРОЙ ПЪРВИ

СОФИЯ  
2009

## BALÎ SOFYAVÎ'NİN FUSÛSU'L-HIKEM ŞERHİNDE VAHDET-I VÜCÛD

Abdullah KARTAL

Vahdet-i vücûd'dan söz etmek, varlığı 'mümkün' ve 'zorunlu' kategorilerine ayırmazdan önce, salt varlığa, kendinde varlığa, sufilerin sıkça kullandıkları bir ifade kalıbıyla 'varlık olmak bakımından varlığa' bakmak esasına dayanan bir düşünceden söz etmek demektir.<sup>348</sup> Bu yönüyle konu, sufilerin Tanrı-alem ilişkisini açıklayan tutarlı ve müdellel bir ana fikre sahip olup olmadıklarıyla ilgiliyken dolaylı olarak da İslam düşüncesindeki teorik düşünce ekollerine yönelik eleştirilerde dayandıkları entelektüel birikim ve zeminle ilgilidir. Çağdaş araştırmacılar, vahdet-i vücûdun kaynağı, ortaya çıkışı ve terimin ilk olarak kim tarafından ve ne zaman kullanıldığı hakkında pek çok görüş ve değerlendirme ileri sürmüştür.<sup>349</sup> Ancak araştırmacıların büyük kısmı, ilgilerini lafzın ve terimin kendisine odaklaştırdıkları için, genellikle yetersiz ve sistemi anlamaya yardımcı olmayan sonuçlara ulaşmışlardır.

Kimi araştırmalar, vahdet-i vücûd deyiminin İbnü'l-Arabî tarafından kullanılıp kullanılmadığı sorununu esas sorun sayarak, terimin, İbnü'l-Arabî yorumcuları tarafından geliştirildiğini ileri sürmüştür. Bazı araştırmalar, terimin ilk olarak Sadreddin Konevî tarafından üretildiği üzerinde durmuş, ancak yeni araştırmaların da gösterdiği gibi, bu iddialar gerçekte bağdaşmamaktadır.<sup>350</sup> Ancak bütün çalışmalarda belirli ölçüde ihmal edilmiş esas konu, terimin anlamı ve genel bağlamından hareket ederek bir araştırma yapmaktır. Bu durumda araştırmanın hedefine şöyle bir boyut eklemek kaçınılmaz olur: İbnü'l-Arabî'yle birlikte gelişen tasavvuf anlayışını –ki bu tasavvuf genellikle bir metafizik tasavvur olarak isimlendirilebilir- irca edebileceğimiz genel bir ontolojik ve bu ontolojinin dayandığı epistemolojik tasavvurdan söz etmek mümkün müdür?

Hangi terimi kullanırsak kullanalım, İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde belli ve açık bir ana fikir olduğu, bu ana fikrin onun bütün metinlerinin doğrultu ve gidişatını belirlediği kesindir. Bu saptama, bir terim olarak vahdet-i vücûdun İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde geçip geçmediğinden daha önemli ve yararlı sonuçlar ortaya çıkartacağı gibi aynı zamanda terimin geçmediği metinlerde bile vahdet-i vücûdun sorunlarının nasıl işlendiğini görmemizi mümkün kılar. Çalışmamız, Balî Sofyavî'nin *Fusûsu'l-*

<sup>348</sup> Vahdet-i vücûd'un en iyi tanımı sayabileceğimiz bu ifade için bkz. Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s.583.

<sup>349</sup> Bkz. Suad Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s.641-650; Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alakalı Bazı Meseleler", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.I, s.XXIX-LXIV.

<sup>350</sup> Bkz. Ekrem Demirli, *Bilgi ve Varlık*, İstanbul 2005, s.257-268.

*Hikem* şerhinde vahdet-i vücûdun bazı temel sorunlarının nasıl ele alındığıyla sınırlı olmakla birlikte, yazarın, İbnü'l-Arabî ile ortaya çıkan entelektüel geleneğe ne ölçüde bağlı kaldığı hakkında bir yargıya varmak bu araştırmanın ikinci hedefidir.

İbnü'l-Arabî, tasavvuf tarihinde yeni bir dönemi temsil eder. Bu dönem, İslam felsefe ve kelamının ele aldığı sorunları 'müşahede kaynaklı' bilginin ışığında yeni bir gözle ele alarak sistematik ve tutarlı bir bilgi-varlık anlayışı geliştirmeyi hedeflemiştir. Bu dönem tasavvufunun kendisini yerleştirdiği zemini ve bu döneme kadar İslamî ilimlerin gelişim sürecini göz ardı etmek, başta vahdet-i vücûd olmak üzere pek çok konuyu doğru değerlendirme imkanını işin başında kaybetmek demektir. Vahdet-i vücûd, İslam filozoflarının Tanrı-alem ilişkisini açıklamak için baş vurduğu "sudur" ile kelamcıların 'yoktan yaratma' ve 'arazların yenilenmesi' teorilerinin ana sorunlarını dikkate alan ve aşmaya çalışan bir teoridir. Bu bakımdan teori, 'sudur'un formel yapısı ve kavramsal çatısı ile kelamcıların cevher-araz ekseninde geliştirdiği "sebepliliğin aşılması-vesilecilik" teorilerinin farklı bir gözle ve duyarlılıkla yorumlayan karmaşık ve kapsamlı bir yaratılış teorisidir.

Vahdet-i vücûdun bu kapsamlılığı, beslendiği kaynak zenginliği, sorunlarındaki çeşitlilik ve güncellik, kitleler tarafından bilinme ve farklı düzlemlerde işlenmişlikle kendisini önceleyen teorilerle karşılaştırılamayacak ölçüde bir derinlik ve genişliğe sahip olmasından kaynaklanır. Vakıa, söz gelişi İbn Sina Metafiziğinde "sudur" sorunu, Tanrı, Tanrı-alem ilişkisi gibi konular kısaca ve ana sorunlarıyla ele alınır. Kelamcıların yaratılış teorileri, ana meselesi ve duyarlılık noktası Tanrı'nın kadir-i mutlaklığının ispatı olan bir teoridir. Bunun yanı sıra bu teori, özellikle İbnü'l-Arabî'nin eleştirileri ekseninde baktığımızda, önermelerin sonuçları ve istilzam ettiği neticeleri göz ardı etmiştir. Halbuki tasavvufun terimin bütün sonuçlarıyla birlikte bir gnostisizm, başka bir ifadeyle bilinemezliği reddederek metafizik bahislerde "açıklama" ve "bilmeyi" esas alan bir bilgi ve müşahede yöntemi olduğunu biliyoruz. Bu yönüyle sufilerde vahdet-i vücûd, kelam ve felsefenin bilinemezliğe irca ettiği pek çok soruna belirli bir şekilde çözüm getirmeye çalışır. Bu özellik, bir yaratma ve Tanrı-alem ilişkisini tahlil eden bir ana fikir olarak vahdet-i vücûda diğer teorilere göre geniş ve zengin bir alan kazandırır.

Öte yandan vahdet-i vücûd, başka hiçbir teoriyle karşılaştırılamayacak ölçüde kitlelere ulaşmayı başarmıştır. Bunun nedeni, hiç kuşkusuz, vahdet-i vücûdun bir tevhit yorumu olmasıdır. Bu sayede vahdet-i vücûd, nesir ve şiir tarzında yazılmış pek çok eserde şu veya bu şekilde işlenmiş, entelektüel kesimlerle sıradan insanları aynı düşünce etrafında birleştirmiş yaygın bir teoriye dönüşmüştür.

Vahdet-i vücûdu kapsamlı ve müdellel bir teori olarak işleyenler, hiç kuşkusuz, İbnü'l-Arabî ve Konevî'den itibaren başlayan *Fusûsu'l-Hikem* şarihleri ve yorumcularıydı. Bu kitap etrafında oluşan şerh, müstakil kitaplar, risaleler vb. zengin bir literatür ortaya

çıkarttığı gibi aynı zamanda bu literatür, farklı dönemlerdeki sufileri aynı ana fikir altında toplayan bir “irfan geleneği”nin kanıtı olmuştur.

Gelenekteki yazarlar üzerinde ayrıntılı çalışmalar yeterince yapılmış değildir. Bu nedenle şarihlerin gelenek içindeki yerlerini ve özgün yönlerini, farklılıklarını tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Üstelik, çağdaş araştırmaların bir kısmı, şerhçiliği bir tür ‘düşünce ve özgünlük’ karşıtı bir eğilim olarak görme çabasında olduğu için, şerhçiliği bizatihi mahkum etmiştir<sup>351</sup>. Bu itibarla, Ekberî gelenek eksenindeki ayrıntılı çalışmalar, sadece bir geleneği anlamak yönünden değil, bunun yanı sıra bir metnin çağlara ve farklı eğilimlere nasıl tanıklık ettiğini görmek kadar, şarihlerin kendi özgünlüklerini metne nasıl taşıdıklarını görmek bakımından da önemlidir.

İlk Fusûsu’l-Hikem şarihi Konevî, Fusûsu’l-Hikem şerhçiliğinin gidişatını belirleyen *kurucu düşünür* olarak yorumlanabilir. Nitekim bütün şarihler bir ölçüde Konevî’ye dayanır ve onu geleneğin büyük bir otoritesi olarak zikreder. Balî Efendi’de de bunu görmekteyiz. Müeyyidüddin Cendî, en kapsamlı mukaddimeyle *Fusûsu’l-Hikem* şerhçiliğinde başka bir tarzın gelişimine katkı sağlamış, Kayserî ise diğer risaleleriyle birlikte bu tarzı genişletmiştir. Böylelikle vahdet-i vücûdun teorik ve teknik sorunlarını ayrı risalelerde ele almak alışkanlık haline geldiği gibi bu kapsamda da geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Bunların en çok bilinenlerinden birisi, a’yan-ı sâbite risaleleridir. A’yan-ı sâbite konusu, belki bütün tasavvuf tarihinin en önemli sorunlarının etrafında şekillendiği ana konu olduğu gibi bu konu hakkındaki değerlendirmeye bir şarihin İbnü’l-Arabî karşındaki tavrını anlamak mümkündür. Balî Sofyavî, ‘bilgi bilinene tabidir’ şeklinde özetlenen görüşü benimsemekle şarihlerin büyük kısmı ile aynı görüşte olmuştur. Gerek üslubu ve gerekse hacmi bakımından en başarılı şerhlerden birisi, hiç kuşkusuz, Kaşanî’nin şerhidir. Kaşanî, özellikle terimlerle ilgili maharetinin de katkısıyla *Fusûsu’l-Hikem* şerhçiliğini daha teknik bir dile oturtmayı başarmış bir şarih sayılır. Bu yönüyle, *Fusûsu’l-Hikem* şarihi olmasa bile, Saidüddin Ferganî de *Mühthe’l-medarik*’te vahdet-i vücûd geleneğinin teknik terimlerini en iyi saptayan ve tanımlayan şarihlerden birisi olarak yerini almıştır.

*Fusûsu’l-hikem* etrafında oluşan şerh geleneğinde, Balî Sofyavî, ilk şarihlere göre daha “literal” yorumcu bir çizgiyi temsil eder. Şerhinde bir mukaddimenin bulunmayışı, onun, *Fusûsu’l-Hikem*’in teknik sorunları hakkındaki teorilerini ayrıntılı bir şekilde ele almayı güçleştirir. Bununla birlikte, talebesi Nureddinzade Muslihiddin’in görüşlerini de dikkate aldığımızda, Balî Sofyavî’nin literal yorumculuğunun tasavvufun genel sorunlarıyla ilgili görüşlerindeki ‘muhafazakar’ ve Sünniliğe daha çok yaklaşmak arzusundan kaynaklandığı görülür. Meselenin sosyo-kültürel koşulları ve gerekçeleri bir yana, bu tavrı iki açıdan ele almak mümkündür: Birincisi, *Fusûsu’l-Hikem*’in

<sup>351</sup> Afifi, bu denli katı olmamakla birlikte şerhlerin orijinal olmadığını ifade eder. Bkz. “İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim”, *U.Ü.İ.F. Dergisi*, sy.9, c.9, s.710.

bazı sorunlarını ele alırken Sünnî yorumla görünür bir çelişkiye düşmemeye gösterilen özendir. Bu konuların en çok bilineni, *Fusûsu'l-Hikem*'de önemli bir mesele sayamayacağımız Firavunun imanı sorunudur. Bu konu, İbnü'l-Arabî'nin söz gelişi iman-küfür hakkındaki genel teorisi bağlamında ele alınmadığı gibi o konudaki teorileri kadar önemli de değildir. Çünkü İbnü'l-Arabî, Firavun'un imanını, tamamen âyeti zâhirî anlamıyla esas olarak yorumlar ve sonucu Allah'a bırakır. Halbuki bu konu, zaman içinde İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerin başında gelmiş ve pek çok kimse İbnü'l-Arabî'yi Firavun'u mümin saymakla suçlamıştır. Balî Efendi ise, bu konuda İbnü'l-Arabî'yi, eleştirilere karşı savunarak, onun Sünnî yorumla çelişmediğini ileri sürer.<sup>352</sup> Muhafazakarlığın başka bir tezahürü ise, İbnü'l-Arabî'nin metnini anlamada ortaya çıkar. Balî Efendi, *Fusûsu'l-Hikem*'in rüyada İbnü'l-Arabî'ye verilmesini açıklarken 'onun lafzının' da peygamber tarafından verildiğini belirtir.<sup>353</sup> Bu da metne karşı bir muhafazakarlık sayılabilir. Nitekim ilk şârihlerin büyük kısmında böyle bir tavır görmeyiz. Benzer bir tavır, daha sonra Avni Konuk'ta da görürüz. Avni Konuk, özellikle Cîlî'ye karşı bilgi-bilinen ilişkisinde İbnü'l-Arabî'yi savunurken böyle bir gerekçe gösterir.<sup>354</sup> Talebesi Nureddinzade'nin Varidat'a eleştirisindeki 'metni ve dili esas almak' ve 'lafza dönmek' şeklindeki yaklaşımıyla bu tavrı birleştirdiğimizde, Balî Efendi'nin tavrının İbnü'l-Arabî yorumculuğunu 'literal bir zemine' oturtmak gayesi taşıdığı söylenebilir. Nitekim Şit fassında geçen 'son çocuk'<sup>355</sup> meselesini de benzer bir yöntemle yorumlayarak, lafzın bağlamının dışına çıkmamaya özen gösterir. Her halükârda gelenek içindeki yazarlar hakkındaki ayrıntılı çalışmalar bu genel değerlendirmelerin yerini daha teknik ve somut yargıların almasını sağlayacaktır.

*Fusûsu'l-Hikem*, bütün tasavvuf tarihinin, hatta genel İslam düşünce tarihinin en yoğun ve mütekamil metinlerinden birisi sayılabilir. Bu yönüyle bir şârihin *Fusûsu'l-Hikem*'in genel sorunlarına girebilmesi ve onu herhangi bir anlayışla doğru yorumlaması, kolay değildir. Bütün şerhleri ortak paydada toplayan şey, metnin bu güçlü örgüsü ve yapısı sayılabilir. Bu bağlamda pek çok şârih gibi Balî Efendi'nin tavrı da, *Fusûsu'l-Hikem*'in metin zorluklarını aşarak okuyucuyla kitap arasından çekilmek isteyen mütevazi bir yazar tavrı gibidir. Gerçekten de bu yöntem, istisnasız bütün şârihlerde görülür. Ekberî geleneği anlamak ve bir "şârih" kalmak ile "özgün bir düşünür olmak" arasındaki ilişkisini tespitinde bu nokta üzerinde durmak bir zorunluluk gibi görünmektedir. Şârihler, özellikle de bir mukaddime yazmamışlarsa,

<sup>352</sup> Balî Efendi'nin Firavun'un imanı ile ilgili görüşleri için bkz. *Şerh u Fusûsi'l-hikem*, Beyrut 2003, s.291-295.

<sup>353</sup> A.g.e., s.12-17.

<sup>354</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), c.II, s.188-189.

<sup>355</sup> Balî Efendi, a.g.e., s.40-58.

kendi düşüncelerini istisnai durumlarda ortaya koyarlar. Nitekim Balî Efendi şerhinde bu durum açık bir şekilde görülür.

Bu genel perspektif ışığında belirtmek gerekir ki, şârihler, şerhlerinde genellikle 'vahdet-i vücûd' ifadesini kullanmayı tercih etmezler. Nitekim Balî Efendi'nin şerhinde de söz konusu ifadeye rastlamayız. Bu durum, şârihin 'vahdet-i vücûd'u nasıl yorumladığını ortaya koymamızı zorlaştıran bir unsurdur. Ancak kavramın kendisi değil, içerdiği anlam önemli olduğuna göre, Balî Efendi'nin vahdet-i vücûdun kapsamına giren konulara nasıl yaklaştığını tespit etmemiz mümkündür. Her şeyden önce ifade etmeliyiz ki, Balî Efendi, vahdet-i vücûd'un temel konularını yorumlarken, bir taraftan İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine sadık kalmaya çalışırken, diğer taraftan da bu görüşlerle Sünnî bakış açısı, daha doğru bir ifadeyle sufilere zahir uleması olarak nitelediği kesimin görüşleri arasında bir zıtlık olmadığını ispatlama çabası içerisinde olmuştur. Söz gelimi, *Fusûs*'ta yer alan 'her şeyin Allah'tan geldiği ve Allah'a döneceği' şeklindeki ifadeyi yorumlarken, ilk bakışta böyle bir yaklaşımın 'mutlak cebr'e götürebileceğini ve bunun da ehl-i sünnetin görüşü ile tezat teşkil ettiğini, halbuki İbnü'l-Arabî'nin bu görüşünün bu tarz bir sonuç doğurmadığını ifade eder.<sup>356</sup> Kuşkusuz diğer *Fusûs* şârihlerinde bu tarz bir çabaya rastlamak mümkün görünmemektedir. Bu durum, Balî Efendi'nin vahdet-i vücûdun temel konularını nisbeten diğer şârihlerden farklı bir çizgide yorumladığını gösterir.

Genel bir perspektif olarak vahdet-i vücûd ile ehl-i sünnet arasında zıtlık olmadığı prensibine dayanan Balî Efendi'nin vahdet-i vücûdun temel konuları ile ilgili görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Her şeyden önce, vahdet-i vücûdun alemin yaratılışı ile ilgili başlıca konusu "**gayelilik ve nizam**" fikridir. *Fusûs*'un Âdem fassı esasta alemdeki gayelilik sorunundan hareket eder. Gerçekten de bu sorun, sadece tasavvufun değil, genel olarak kelim ve felsefenin de çok önemli bir sorunudur. Acaba alemde bir gayelilik var mıdır? Soruya olumlu cevap vermek pek çok başka tartışmaya yol açacağı gibi olumsuz cevap vermek de başka sorunlara yol açabilir. Sufilelerin bu konudaki tavrı, "Tanrı bilinmek istediği için alemleri yarattı" cümlesiyle formüle edilebilir. Burada 'bilinme arzusu' alemin varlık gayesi olarak tesis edilir.

Balî Efendi, diğer şârihlerde de gördüğümüz 'Bilinmek istedim, alemleri yarattım' anlamındaki hadise<sup>357</sup> atıf yaparak, âlemin varlığıyla Tanrı'nın bilinme arzusu üzerindeki ilişki hakkında kısa, fakat önemli açıklamalar yapar. Bu yönüyle vahdet-i vücûdun en önemli konularından birisi olarak gayelilik ve nizam fikri tespit edilir. İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd ekseninde bu ana fikri saptamak için alem-Tanrı arasında ontolojik ve buna zemin teşkil edecek şekilde de epistemolojik bir ilişki kurar. Gerçekte, İbn Sina'dan itibaren **Metafizik** bu ilişkinin kurulmasını ana sorun olarak

<sup>356</sup> Balî Efendi, *a.g.e.*, s.22-23.

<sup>357</sup> Balî Efendi, *a.g.e.*, s.19.

belirlemişti. Metafizik, “varlık olmak bakımından varlığı” metafiziğin konusu olarak belirlendikten sonra, umur-u ammê, başka bir ifadeyle “varlığa varlık olmak bakımından eklenen temel nitelikleri” metafizik yapmanın aracı ve imkanı saymıştı. İbnü'l-Arabî ise, bilginin “bilen ile bilinen arasındaki bir ilişki” sayesinde mümkün olabileceği olgusundan hareket ederek, Tanrı ile alem, özeldede ise insan arasında ortak bir bilgi zemini tesis eder. Bu zemin, umur-u ammê'nin yeni bir tanımlanmasıyla mümkündür. Balî Efendi, umur-ı ammê'yi “Tanrı ile insan arasında ortak nitelikler” diye tanımlar.<sup>358</sup>

Gerçekte bu tanım, İbnü'l-Arabî'de bile bu açıklıkta yer almaz. İslam filozofları ya da kelimcileri ise, daha belirsiz ifadeler kullanır. Balî Efendi'nin bu açıklayıcı ve somutlaştırıcı tavrının, İbnü'l-Arabî'nin genel düşüncesiyle örtüşüğünü belirtmeliyiz. Üstelik bu tavır, vahdet-i vücûdun epistemolojik zeminini anlamamız bakımından son derece önemli unsurlar içerir. Nitekim Balî Efendi tanıma yaptığı ilavede ‘bu nitelikler sayesinde Tanrı ile alem arasındaki irtibat gerçekleşir’<sup>359</sup> der. Başka bir ifadeyle Balî Efendi, umur-ı ammê'ye Tanrı ile alem arasındaki irtibatı gerçekleştiren araçlar ve kavramlar olarak bakar. Burada “irtibat” terimi üzerinde özenle durmak gerekir. Hatırlanacağı gibi Konevî, metafiziğin meselelerini saptarken “alem ile Tanrı arasındaki irtibatı” metafiziğin sorunu olarak ortaya koymuştu.<sup>360</sup> Nitekim Balî Efendi de benzer bir açıklamayı dile getirmiştir. Bu yönüyle Balî Efendi'nin özenle seçtiği ve kullandığı terimler, onun İbnü'l-Arabî'yle birlikte ortaya çıkan tasavvuf hakkında tam bir bilinç sahibi olduğunu gösterir. Buna bağlı olarak da, umur-ı ammenin bu tasavvufu ya da metafiziği işlevsel kulan ve bilgiye imkan veren “temel araç” olduğunun da farkındadır.

İbnü'l-Arabî, Tanrı-alem arasındaki bu ilişki ve irtibatı “yaratma”ya yüklediği bir anlamla açıklar. Bu nokta, vahdet-i vücûdun bir “yaratma (yaratılış) teorisi” olarak anlamının tahlil edilmesini gerektirdiği gibi aynı zamanda onu geleneksel yaratılış teorilerinden ayırt eden temel özelliklerden birisi de budur. İbnü'l-Arabî'ye göre bir şeyi yaratmak –ki bu konuda kullanacağımız kelimeler hiçbir zaman sonucu değiştirmeyecektir-, “benzeri meydana getirmek” demektir. Tanrı insanı veya alemini yarattığında, zorunlu olarak yaratılan şey, Tanrı'ya benzer olmalıdır. Bu genel bir ilkedir ve tasavvufun bilgi teorileri bu ilkeye dayandırılmıştır. Bunların başında, Balî Efendi'nin de dikkat çektiği gibi, ‘Kendini bilen Rabbini bilir’ anlamındaki bir hadisin bu ilkeye göre yorumlanması gelir. Bu hadisin, büyük alem-küçük alem ilişkilerini dikkate aldığımızda, insanın gayb hakkındaki tek bilgi imkanı olan görünenden görünmeye istidlal yönteminin insana (mikro kosmos) tatbik edilmesinden ibaret olduğunu biliyoruz. Öyleyse gerek alem ve gerekse insan Tanrı hakkında bir bilgi verecekse ve O'nu gösteren delil sayılacaksa, arada bir benzerlik ilişkisinin var

<sup>358</sup> Balî Efendi, *a.g.e.*, s.29.

<sup>359</sup> Balî Efendi, *a.g.e.*, s.29.

<sup>360</sup> Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s.14.

sayılması kaçınılmazdır. Balî Efendi, şerhinde İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği çeşitli kanıtları, âyet ve hadisleri tekrarlayarak insanın Tanrı'nın suretine göre yaratılmış olmasının anlamı hakkında kısa açıklamalar yapar. Balî Efendi, alemin Tanrı'nın suretine göre yaratılmış olmasından 'Her şeyde bir âyet vardır, O'nun birliğini gösterir' sonucunu çıkarır. Bilindiği gibi bu mısra, sufilerin Tanrı-alem ilişkilerini açıklarken sıkça gönderme yaptıkları bir ifadededir. Balî Efendi de, mısraı yerleştirdiği bağlamla geleneksel *Fuşûsu'l-Hikem* şârihleriyle aynı fikre sahip olduğunu ortaya koyar. Ona göre alem hakkında böyle bir bilinç sahibi herkes, Hakkı her 'anlayışta, görünen ve duyulan her şeyde' görür.<sup>361</sup>

Tanrı ile alem arasında bir bezerlik tesis edilmesi, Tanrı'nın bilinmesi ve alemdeki gayelilik görüşlerini temellendirmek bakımından çok önemlidir. Ancak bu, meselenin bir yönüdür. Meselenin ikinci yönü ise, sufilerin metafizik bahiste filozof ve kelamcıların duyarlılıklarını dikkate aldıkları yönle ilgili görüşleridir. Bunu, "Tanrı hakkındaki yargılarımızı hangi çerçevede dile getirebileceğimiz" sorunu olarak tespit edebiliriz. Birinci yönde Tanrı ile alem arasındaki benzerlik üzerinde durulmuştu. Bu konudaki yargılar, genellikle 'teşbih' hükümleri diye yorumlanır. İkinci yön ise, teşbih ettiğimiz Tanrı'yı tenzihi gerektirir. Vaki, Tanrı ile alem arasında birebir bir benzerlik kurmak, onları bir ve aynı saymak gibi bir sonuca yol açar. Halbuki sufiler, benzerliği dile getirirken böyle bir sonucu öngörmemişlerdi. Daha doğru bir ifadeyle vahdet-i vücûd, öncelikle tenzihi kabul eden bir entelektüel zeminde kendini ifade etmeye başlamıştır. Çünkü akıl, Tanrı hakkında zorunlu olarak tenzih hükümlerini verir. Bu bakımdan tenzih, doğal olarak bütün akılcı ve teorik düşünce mensubu kimselerin Tanrı hakkındaki temel yargılarını oluşturur. Vahdet-i vücûd ise, daha çok teşbih fikrinin kabul edilmesiyle ilgili bir teoridir. Başka bir ifadeyle vahdet-i vücûd, aklın tenzih ettiği Müteal Tanrı anlayışını alemle ilişki içindeki bir Tanrı anlayışıyla dengelemek amacı taşır.

Bu çerçevede olmak üzere Balî Efendi, özellikle Nuh fassındaki açıklamalarda Nuh peygamberin davetindeki tenzihçi yönle ilgili değerlendirmelerde tenzih ile teşbih arasında hüküm vermenin anlamı üzerinde durur.<sup>362</sup> Konuyu genel hatlarıyla hatırladığımızda, tenzih ve teşbih insanın iki gücünün Tanrı hakkındaki yargılarını temsil eder. Bir yandan sürekli soyutlayan akıl gücü ile benzetmek ve somutlaştırmak isteyen vehim ya da hayal gücü, insandaki iki farklı bilgi kaynağı olarak farklı sonuçlara ulaşır. İbnü'l-Arabî, sorunu Nuh peygamber ile kavmi arasındaki çatışma ve görüş ayrılıklarında ele alır. Balî Efendi'nin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine herhangi bir kayıt koymaksızın yaptığı şerhler, onun İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine bağlılığını gösterdiği

<sup>361</sup> Balî Efendi, *a.g.e.*, s.68-71.

<sup>362</sup> Balî Efendi, *a.g.e.*, s.59-74.



gibi vahdet-i vücûdun Tanrı hakkındaki yargılarımızla ilgili değerlendirmesini de *-tenzih ve teşbihi birleştirmek-* tam olarak kabul ettiğini gösterir.

Nuh fassı, aklın ve hayal gücünün tek başlarına kesin bilgiye ulaşmadaki başarısızlığında odaklaşır. Bunun anlamı, Nuh peygamberin daveti ile kavminin kesin bilgiden uzaklaşmış olmasıdır. Balı Efendi bu tespiti kabul ettiği gibi aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin buradan ulaştığı "peygamberler arasındaki tekamül" ve "insan-ı kamilin tek olduğu" fikrini de kabul eder -ki bu da vahdet-i vücûdun bir başka sonucudur. Akıl ve vehim güçlerinin hükümlerini tek hükümde bir araya getirmek ancak bu tekamülle mümkün olabilecektir ki, bu da Hz. Peygamber ve onun davetinde gerçekleşmiştir. Bu yönüyle vahdet-i vücûd, Tanrı hakkında "tenzih ve teşbih" hükmünü birden verme ilkesinin bir sonucudur. Başka bir ifadeyle vahdet-i vücûd, İbnü'l-Arabî'ye göre, Hz. Peygamberin davetinin ve Kur'an-ı Kerim'in ana fikri sayılabilir. Balı Efendi'nin tenzih ve teşbih konusunda tam olarak İbnü'l-Arabî ile mutabık olması oldukça dikkat çekicidir. Zira ilk bakışta bu durum zahir ulemasının anlayışına ters düşmektedir. Ne var ki, Balı Efendi, bu konuda İbnü'l-Arabî ile aynı düşünmekle daha önce belirtmiş olduğumuz vahdet-i vücûd ile ehl-i sünnet arasını birleştirme çabasını burada dikkate almamış gibi görünmektedir.

Balı Efendi'nin şerhinde dikkat çeken başka bir husus, vahdet-i vücûdu teorik aklın bir ürünü ya da bu dönemdeki tasavvufu salt felsefi bir hareket olarak görme eğilimlerine karşı sufilerin tepkileriyle ilgilidir. Sorun, konuları ve tahlil yöntemlerine rağmen sufilerin 'tasavvuf' adını korumadaki duyarlılıkları şeklinde özetlenebilir. Bunun bir tezahürü olarak Balı Efendi, *Fusûsu'l-Hikem*'de yer alan teorik açıklamaların, eseri, teorik bir kitap olarak yorumlamaya yol açmaması gerektiğini belirtir. Bu durum, İbnü'l-Arabî'den itibaren sufilerin üzerinde önemle durdukları bir konu olduğu gibi sorunun günümüzde de güncelliğini koruduğunu söyleyebiliriz. Balı Efendi şöyle der: '*Fusûsu'l-Hikem*'de ya da bu fenne ait diğer kitaplarda kanıtların ortaya konulmasının amacı, bilinmeyenleri teorik yöntemle öğrenmek değildir. Bilakis amaç, bilgi taliplerine sadece keşifle elde edilmiş bilgileri göstermek ve açıklamaktan ibarettir. Bu bilgiler ise, onlar tarafından tartışmasız bir şekilde kabul edilmiş öncüllerde açıklanır. Böylece onlar da, bu değerli fennin varlığına inanır. Ardından, teorik düşünceyle elde ettikleri bilgileri terk eder ve bu değerli fenni öğrenmek için gayret gösterirler.' Ardından, İbnü'l-Arabî hakkındaki görüşünü şöyle dile getirir: 'Şeyh'in bilgilerinin, teorik yöntemle elde edilmiş şekilci-zahiri bilgilerden olduğunu sakın zannetmeyesin!'<sup>363</sup>

Bu tavrıyla Balı Efendi, içinde vahdet-i vücûdun da bulunduğu *Fusûsu'l-Hikem*'deki bilgilerin kaynağı hakkında diğer şerhlerde de belirli bir ölçüde tanık olduğumuz bir görüş ileri sürmüştür. Bu noktada tasavvuf şöyle bir sorunla karşı karşıya kalmıştır:

<sup>363</sup> Balı Efendi, *a.g.e.*, s.14-15.

Tasavvuf, öznel bir yöneme işaret eder. İlk sufiler, fıkıh-kelam bilginlerinin temsil ettiği din anlayışına karşı kalbi arındırmak ve içte ihlası gerçekleştirmeyi dini hayatın ilkesi saymıştı. Ancak bu öznel zamanla tasavvuf içinde bir takım sorunların doğmasına yol açmıştı. Bunların başında, sufi olduğu iddiasıyla dinin nesnel bilgi alanını reddeden bazı kimselerin tavrı gelir. İlk sufiler, bu sorunu aşmak için tasavvufu fıkıh-kelam ilimlerinin anlayışına göre 'ilim' olarak tedvin etmişlerdi. Bu dönemde tasavvuf için en ideal isim, 'bâtin fıkıh' olmuştu.<sup>364</sup> İbnü'l-Arabî ve Konevî ile birlikte ise, tasavvuf yeni bir döneme geçti. Artık 'bâtin fıkıh' tasavvuf için yeterli ve uygun bir isimlendirme sayılamazdı. Bu dönemde tasavvuf, özellikle Konevî'nin görüşlerini dikkate aldığımızda, bir metafizikti. Ancak bu kez sorun, tasavvufun felsefe ve kelam gibi teorik disiplinlerden ayırt edilmesinde tebarüz etmişti. Sufiler, sübjektif bir tecrübeyi esas alarak nesnel bir alan hakkında nasıl hüküm vereceklerdi? Böyle bir tavır, tasavvufu yeni bir felsefe haline dönüştürmez mi?

İbnü'l-Arabî, Konevî, Davud Kayserî, Cendî ve en nihayet Balî Efendi, bu sorunu 'bilginin kaynağına gönderme yaparak' aşmaya çalışmışlardır. Balî Efendi'nin diliyle bu tavrı özetlemek istersek 'bütün bu üslup tarzları, meseleyi açıklamak için seçilmiş yöntemlerdir, yoksa bilgilerin kaynağı keşiftir.'<sup>365</sup> İbnü'l-Arabî, benzer bir görüşünü şöyle dile getirmişti: 'Ey araştırmacı! Peygamberlerden tevarüs edilmiş bu tür nebevî ilmin bir meselesinin filozof, kelamcı vb. herhangi ilimdeki bir akılcı tarafından dile getirilmiş olduğunu gördüğünde, bu durum seni perdeleyip o bilgiyi ifade eden muhakkik-sufinin de *filozof* olduğunu iddia edersin. [Sana göre] Filozof bu meseleyi dile getirmiş, ifade etmiş ve ona inanmış, sufi de ondan aktarmıştır. Ya da, o bilgiyi dile getiren filozof dinsizdir diye o sufiye de 'dinsiz' dersin. Kardeşim, sakın bunu yapma! Bu, hiç bir şey bilmeyenin vereceği bir yargıdır. Filozofun da bütün bilgileri geçersiz değildir. Bilhassa Hz. Peygamber o bilgiyi dile getirmişse ve söylemişse, aynı mesele filozofta da doğru olabilir. Bu durum, özellikle hikmetler, şehvetler ve nefsin tuzaklarından ve iç kötülüklerinden kaçınmakla ilgili görüşlerinde böyledir. [Bu konularda] gerçekleri bilmiyor isek, bu belirli meselede filozofun görüşünü benimsemek ve onu doğru saymak zorundayız. Çünkü peygamber veya bir sahabesi veya İmam Malik veya İmam Şafî veya Süfyan es-Sevri bunu söylemiş olabilir.'<sup>366</sup>

Her halükarda tartışma günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Ekberi gelenek üzerindeki ayrıntılı araştırmalar, Balî Efendi'nin iddiasının ne ölçüde geçerli olduğunu ortaya koyacağı gibi yeni tasavvufun geleneksel tasavvufla olduğu kadar felsefe ve kelam gibi disiplinlerle de ilişkisini ortaya koyacaktır.

<sup>364</sup> Bu tavrı ilk sufi yazarlarda görmek mümkündür. Söz gelimi Serrâc, tasavvufu, İslami ilimler hiyerarşisinde meşru bir zemine oturtmak için ona bir ilim olarak 'bâtin fıkıh' adını vermiştir. Bkz. Serrâc, *el-Luma*, Kahire 1960, s.21-22, 43-44.

<sup>365</sup> Balî Efendi, *a.g.e.*, s.16.

<sup>366</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, c.I, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, s.77.

Balî Efendi'nin vahdet-i vücûd ile ilgili görüşleri hakkında şu tespitleri yapmak mümkündür. Her şeyden önce o, diğer şârihler gibi vahdet-i vücûd ifadesini pek kullanmamıştır. Ancak İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı eserinin özünü teşkil eden bu düşünceyi, eseri şerh ederken daima işlemiştir. Balî Efendi, vahdet-i vücûdun temel ilkeleri olan varlığın zâtı itibariyle tek olduğu, isim ve sıfatları itibariyle çok olduğu, Hak ve halk, Allah ve insan, Allah ve âlem arasındaki ilişki, tenzih ve teşbih konularında İbnü'l-Arabî ile aynı görüşleri paylaşmıştır. Onun üzerinde durduğu husus, İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ile ehl-i sünnet arasında hiçbir farklılığın olmamasıdır. Ne var ki, diğer şârihler, vahdet-i vücûd ile ilgili konularda İbnü'l-Arabî'yi bazen yanlış anlamışlar ve bu yüzden de eleştiriyi hak etmişlerdir. Hatta o, Kayserî başta olmak üzere isim vererek eleştiriler yapmıştır. Bu, önemli bir husustur. Zira Balî Efendi'yi diğer şârihlerden ayıran nokta, budur. Zâhir uleması ve ehl-i sünnetin vahdet-i vücûda yönelttiği eleştiriler, Balî Efendi'ye göre şârihlerin vahdet-i vücûdu yanlış anlamalarından ve yorumlamalarından kaynaklanmıştır. Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Diğer şârihlerle kıyaslandığında Balî Efendi, *Fusûs* şerh geleneği içerisinde ve vahdet-i vücûd yorumu noktasında muhafazakâr ve ehl-i sünnet eksenine yakın bir yorumcu olarak yer almıştır.

**BALÎ SOFYAVÎ'NIN FUSÛSU'L-HIKEM ŞERHİNDE  
VAHDET-I VÛCÛD**

Assos. Prof. Dr. Abdullah KARTAL

**SUMMARY**

Wahdat al-wujûd, which found by Ibn al-Arabî and systematized by commentators of Fusus al-Hikem such as Kovevî, Kaisarî and Kashânî, is an interpretation of being and existence. Bali Efendi is one of these important commentators. Being a commentator of Fusus al-Hikem, Bali Efendi has been known as strictly respected the Shari'a.