

Abdullah Bosnevî'nin Fusûs Mukaddimesi

Derya BAŞ*

Özet

Fusûsu'l-hikem şârihleri, ilmî ıstılahlar ve kuramsal çerçevesi olan eserleriyle tasavvufî bir ekol kurmuşlardır. Ekberî ekolün inşâcî şârihleri, orijinal eserler vermiş olmaları sebebiyle müellif-şârihler olarak nitelendirilmeyi hak etmektedirler. Bu bakış açısı hem şerh geleneği hakkındaki menfi yargımızın önüne geçer, hem de tasavvufun neden ilmü't-tahkik olduğu hakkındaki görüşümüzün zün tebellür etmesine katkıda bulunur. Şârihlerin çoğu, şerhlerine mukaddime yazmış olmakla birlikte, Dâvûd-ı Kayserî (751/1350) ve Abdullah Bosnevî'nin (1054/1644) mukaddimeleri tasavvuf ilminin usûlü hakkında ilkeler tesbit etmeleriyle öne çıkmışlardır. Makalede ele aldığımız *Tecelliyât-ı arâisi'n-nusûs fî menassâti hikemi'l-Fusûs* adlı şerhinin mukaddimesinde Bosnevî, *Fusûsu'l-hikem*'in anlaşılmasında anahtar niteliğindeki on iki temel meseleyi izah etmiştir. Tasavvuf aleyhtarlığının yükseldiği XVII. asırda yaşayan müellif, bu mukaddime ile tasavvuf ilminin ve Ekberî geleneğin sözcülüğünü üstlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Fusûsu'l-hikem*, *Fusûsu'l-hikem* şerhleri, Abdullah Bosnavî, Nübüvvet-velâyet.

Abstract

'Abdullâh Bûsnawî's Introduction to Fusûs al-Hikam

Fusûs al-Hikam commentators have established a particular school of Sufism through their works embodying a specific scholarly terminology and a theoretical framework. On account of the fact that they have produced original works, the founding-commentators of the Akbarian school deserve to be named as author-commentators. Such a perspective not only precludes a negative preconception regarding the commentary tradition, it also contributes to the crystallization of our understanding of *tahaqquq* (verification/realization) being postulated as the scholarly methodology of Sufism. While most commentators have written introductions to their commentaries, the ones written by Dâvûd al-Qaysarî (d. 751/1350) and 'Abdullâh Bûsnawî (d. 1054/1644) have become distinguished by establishing principles regarding methodology of Sufi knowledge. In the introduction to his commentary entitled *Tajalliyât 'arâ'is al-nusûs fî manassât hikam al-Fusûs* which we analyze in this article, Bûsnawî explicates twelve fundamental issues that are key to understanding of *Fusûs al-Hikam*. With this introduction the author, who lived in the 17th century when opposition to Sufism was on the rise, assumes the role of the spokesperson for Sufi knowledge as well as the Akbarian tradition.

Key Words: *Fusûs al-Hikam*, commentaries on *Fusûs al-Hikam*, 'Abdullâh Bûsnawî, *nubuwwa-walâya*.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
(derya.bas@istanbul.edu.tr)

Giriş

Fusûsu'l-hikem, İslâmî ilimler sahasında baş yapıtlardan biri olma özelliğini, şârihlerin eserlerinde inşa ettiği ilmî usulle pekiştirmiştir. Eser yazıldığı tarihten itibaren ilgi odağı olmuş ve daha Şeyh Muhyiddîn-i Arabî hayatta iken red ve taarruzlara hedef olmuştur.¹ İbnü'l-Arabî'nin mânevî-ilmî kişiliğini merkeze alan Ekberî okulun inşâcıları olan şârihler; ilmî ıstılahlar, kuramsal çerçeve ve ilmî yöntemi hâiz eserleriyle, ilim muhitlerinin *Fusûsu'l-hikem*'e ilgisiz kalmasını neredeyse imkansızlaştırmışlardır. Şârihler, *Fusûsu'l-hikem* metninin muhtevâsına bağlı kalarak tasavvufu bir tahkik ilmi olarak yeniden inşa etmişler ve *Fusûsu'l-hikem*'i, tasavvuru mümkün bir metafizik tarihinin odağına yerleştirmişlerdir. Şârihlerin, “tahakkuk”u bir yöntem olarak vaz'ının, İslâmî ilimler tasnifinde bir paradigma değişimini intaç ettiği ve şer'i ve naklî ilimler şumûlünde görülen tasavvuf ilminin, diğer ilmî disiplinler açısından bir tehdit oluşturacağı ulemânın dikkatinden kaçmamıştır. Bu paradigma değişimi ile tasavvuf ilmi, ilm-i ilâhî, ilmü't-tahkik gibi isimlendirmelerle birlikte, ilimler hiyerarşisinde yeni bir mevki edinmişti. Tasavvufî öğretinin gücünü farkedenden fakihler, kalamcılar ve kısmî olarak Meşşâî gelenekten gelen düşünürler tepki göstermekte gecikmediler.

Münekkitler gibi müdâfilere arasında da hem tasavvuf muhitinden hem de farklı ekol ve mezheplerden âlimler vardı.² Makaleye konu olan *Fusûsu'l-hikem* şârihlerinden Abdullah Bosnevî'nin (1054/1644) *Tecelliyât-ı arâisi'n-nusûs fî menassâti hikemi'l-Fusûs* isimli şerhinin mukaddimesi, müdâfaacı, aynı zamanda tasavvuf muhaliflerine karşı tenkitçi üslûbuyla bir müdâfaanâme kabul edilebilir mi? Ya da *Fusûsu'l-hikem* şerhleri genel olarak bir tür müdâfaanâme olarak görülebilir mi? Şârihler, eserlerini yazma gerekçelerini, Şeyh Muhyiddîn-i Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'i yazma sebebiyle neredeyse birebir örtüştürmüşlerdir. Abdullah Bosnevî örneği üzerinden aşağıda ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız üzere, şârihlerin maksadı, mücerred ve donuk bir görüşü felsefî olarak temellendirmek değil, nübüvvet ve velâyet arasındaki irtibattan neşet eden dinamik, canlı bir müşâhadeyi aktarmaktır.

1 İmam Suyûtî, *İmam Suyûtî'nin İbn Arabî'ye Dâir Bir Risâlesi: Tenbihü'l-gabî bi-tebrieti İbn Arabî*, çev. Ferzende İdiz, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 14, sayı: 1, 2012, 171-198, 329-356.

2 bk. Muhammed Bedirhan, “*Abdülganî Nablûsî'nin Vahdet-i Vücûd Müdâfaası*”, doktora tezi, (yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 85-157.

Bosnevî'nin mukaddimesinin bir müdafaa vechesi olduğu inkar edilemez. Şârih, okuyucuya, *Fusûsu'l-hikem*'in on iki esas üzerine kurulu olduğunu, kitabın idrak edilmesinin bu on iki meselenin bilinmesine ve müellifin yaklaşımından anlaşılacağı üzere, kabul edilmesine bağlı olduğunu düşündürmektedir. *Fusûsu'l-hikem*'in bu esaslar idrak edilmeden anlaşılması güçtür. Bununla birlikte şârihlere göre; “Bu kitabın Allah’tan alınması ve bu ilmin Hazret-i Muhammediyye’den yayılması ve ondan faydalanılması, sebepler, vâsıtalar, vesîleler ve râbitalar ile değil, mahzâ ilâhî inâyet ve zâtî râbita ile mümkündür. Muhammedî vârislerden başka bir topluluk bu ilme bir yol bulamazlar ve bu ilme ulaşmaya Allah’tan başka da delil yoktur. Tecerrüd ve kemal ehlinden başka hiçkimse onu keşfedemez.”³ Onun sırlarına ancak Muhammedî hâtem makamında olan, diğer bir deyişle zâtî-ahadî-cem’ makamında olan Muhammedî vârislerden pek azı muttali olabilirler.”⁴ Dolayısıyla şârihler nazarında bahsi geçen ilkeleri bilmek tasavvufi bilgiye ulaşmak için yeterli değil, belki gerekli sebeptir.

A. *Fusûsu'l-Hikem* Şerhçiliğinde Mukaddimeler

İlk şârih Sadreddin Konevî (673/1274), Ekberî literatürün temel kaynaklarından biri olan *el-Fükûk fî esrârî müstenidâtî hikemî'l-Fusûs*'unda metnin nassının takip edildiği klasik şerh metodunu kullanmamış ve eserine bir mukaddime yazmamıştır. Kısa bir giriş yazısı ile iktifâ etmiştir.⁵ Yaşadığı dönemde, Nâsirüddîn Tûsî ile yazışmaları hâricinde, *Fusûsu'l-hikem*'e yönelik reddiye ve tartışmaların henüz tebellür etmemiş olması, belli ki Konevî'yi savunmacı bir dil kullanmaya yöneltmemiştir. Şârihler arasında, mukaddime yazma geleneği Konevî'nin ders halkasında bulunan Müeyyideddin Cendî (691/1292) ile başlamıştır. Metinle irtibatlı ilk tam şerh olmakla birlikte, Konevî'de olduğu gibi *Fusûsu'l-hikem*'in metniyle değil, İbnü'l-Arabî'nin me-

3 İlgili âyet er-Rahmân 55/72-74.

4 Abdullah Bosnevî, *Tecelliyât-ı arâisi'n-nusûs fî menassâtî hikemî'l-Fusûs*, Kahire, Bulak: Dârü't-tibâatî'l-âmire, s. 4.

5 Sözkonusu giriş yazısında Konevî; eserin Muhammedî makam kaynağından, “zâtî-ahadî cem meşrebi”nden vârid olduğunu; Hz. Peygamber Efendimiz'in ‘Allâh’ı bilmek’ hakkındaki zevkinin özünü içerdiğini; büyük velî ve nebîlerin zevklerinin kaynağına ve onlardan zuhûr eden şeylerin asıllarına dikkat çeken bir kitap olduğunu belirtmektedir. bk. Sadreddin Konevî, *el-Fükûk fî şerhi'l-Fusûs*, thk. Muhammed Abdülhay Adluni el-İdrisî, Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekafe, 2014, s. 70; Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, *el-Fükûk fî esrârî müstenidâtî hikemî'l-Fusûs*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2012, s. 11.

tafizik ve kozmolojik görüşleriyle daha fazla ilgilendiği *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i⁶ kendisinden sonraki *Fususul-hikem* şerhlerinin mukaddime ve şerh olmak üzere iki kısım olarak telif edilmesine model oluşturmuştur.⁷ Cendî'den sonra Abdürrezzak Kâşânî de (730/1309) *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'ine kısa bir mukaddime yazmıştır. Mukaddimesinde, üç bölüm halinde; zât-ı ahadiyyenin hakikatının tahkiki, isimlerin hakikatleri ve sonsuzluğu ve ilâhî şe'n başlıkları altında *Fususul-hikem*'in temel meselelerini ele almıştır.⁸ Bu iki mukaddimenin, daha sonra yazılacak olan Dâvûd-ı Kayserî (751/1350) ve Abdullah Bosnevî'nin mukaddimleri kadar geniş, detaylı ve açıklayıcı olmamasının sebebi vahdet-i vücûd ve *Fususul-hikem* hakkındaki reddiye literatürünün henüz gelişmemiş olmasıdır. Dâvûd-ı Kayserî, *Matlau husûsi'l-kilem fî meâni Fusûsi'l-hikem* adlı şerhine yazdığı mukaddimede; "Bu sırları bilmek, bu taifenin ittifak ettiği üzere birtakım kural ve ilkeleri tanımaya bağlıdır" diyerek tevhid ilkesinin dayandığı esasları on iki mesele halinde ortaya koymuştur. Kayserî, kendinden önceki şârihlere nisbeten, yaşadığı dönem itibarıyla *Fususul-hikem* ve vahdet-i vücûd görüşüne yönelik tenkit ve ithamlara daha çok maruz kalmıştır. Şerhinde felsefî bir dil kullanması ve eserin kuramsal bir yapıya sahip olması,⁹ Kayserî'nin Kelamcıların ve Meşşâî çizgideki düşünürlerin tenkitlerini dikkate aldığını göstermektedir.

Kayserî ve Bosnevî'nin mukaddimleri, şümüllü olmaları, İbnü'l-Arabî'nin görüşünü muayyen esaslar üzerinden temellendirmeleri ve metne bağlı klasik şerh yöntemini benimsemiş olmaları bakımından benzerlik arz etmektedir. Her iki şârihin mukaddimelerini, ilkeler üzerine vaz etmelerinde ve terminolojiyi belirgin hale getirmelerinde, vahdet-i vücûd reddiyelerinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin doğru anlaşılmadığını tesbit etmeleri etkili olmuştur. Bosnevî'nin mukaddimesinde ele aldığı on iki esas Dâvûd-ı Kayserî'nin tespit ettiği ilkelerle benzerlikler arz etse de birebir aynı değildir. Çünkü Bosnevî'nin ele aldığı meselelerin ve müdafaacılığının arka planında, yaşadığı döneme sirâyet eden tasavvuf aleyhtarlığının ve müntesibi olduğu Hamzavî-Melâmî gelenekten bazı zevâtın, periyodik

6 İbrahim Kunt, "Konevî'nin Öğrencisi Müeyyidüddin Cendî'nin Hayatı ve Eserleri", *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Mebkam, 2014, s. 162.

7 Ebü'l-Alâ Afifi, *Fususul-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, mütercimin takdimi, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2000, s. 21.

8 Abdurrahim Alkış, "Abdürrezzak Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-Hikem adlı eserinin tahkik ve tahlili", (yayınlanmamış doktora tezi), *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2008, s. 1-8.

9 Afifi, *age*, s. 21.

olarak, Şeyhülislamlık nezdinde çıkarılan fetvâlarla idam edilmiş olması gerçeği yatar. Bu tarihsel arka plan, Bosnevî'yi, daha birçok tasavvufî bahsi olduğu gibi¹⁰, İbnü'l-Arabî'yi ve *Fusûsu'l-hikem*'i müdafaacı bir üslupla savunmaya ve sûfîlerin görüşlerini ilmî bir üslupla ilkelere dayandırmaya sevketmiştir.¹¹ Elbette şerhlerin muhtevâlarının tahlili, başlıbaşına târîhî arka plana hasredilemez. Çünkü tasavvuf ilim geleneğinin mümessili olan şârihlerin takip ettikleri usûl, başka kriterleri de içermektedir.

Fusûsu'l-hikem şerhlerinin orijinal eserler olduklarını düşünmek için yeterli sebeplerimiz vardır. Zirâ Ekberî geleneğın vaz ettiğı ilmî usûlün çerçevesi, şârihlerin orijinal bilgiye ulaşmalarını zorunlu kılmaktadır. Sadreddin Konevî *Fükûk* 'un girişinde; "Kuşkusuz bu kitabın sırlarına muttali olmak ve bu mesâbedeki bir ilmin kaynağını öğrenmek tahakkuk etmeye bağlıdır";¹² ve *en-Nusûs* 'unda, *Miftâhu'l-gayb* kitabını da kastederek; "Ben bu eserleri hiç bir insanın sözü karışmadan yazdım. Çünkü aktarmak benim tarzım değildir" demektedir.¹³ Her iki açıklamasıyla Konevî, şeyhi İbnü'l-Arabî'nin "Mütehakkim değil, mütercim olayım" talebine benzer bir biçimde, felsefî argümantasyona değil, tahakkuka bağlı olduğunu söylemiş oldu.¹⁴

Konevî'nin *Fükûk* 'un girişinde dikkat çektiğı konulardan biri de geleneğın sürdürülebilirliğı meselesidir. Sürdürebilirliğı tahakkuka bağılı olan metafizik gelenek hakkında umûdunu yitirmişken görüşünü değıştirdiğini şu şekilde dile getirmiştir; "Bu yüce yaygı dürüleceğı, bu ulvî çadır bozulacağı için üzüntü duyuldu. Bunun üzerine bu câmiliğın ihtiva ettiğı bazı kemalleri taşıyacak tâbilerin kalacağı haber verildi. Bu haber ile mesrûr olundu".¹⁵ Şayet başlı başına kitabiyât, geleneğı aktarabilme yetkinliğıne sahip olsaydı,

10 Abdullah Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnavî, Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, sayı: 6, 1994, 299-304.

11 Abdülbâkî Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul: Pan Yay., 1992s. 42-80; Türer, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat*, 36-47; Reşat Öngören, "Şeriatın Kestiğı Parmak: Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. 1, sayı:1, 1996, s. 123-140.

12 Konevî, *el-Fükûk*, thk. Abdülhay Adlûnî, s. 70.

13 Muhammed b. İshak Konevî, *Risâletü'n-nusûs*, tlk. Aka Mirza Haşım Eşküri, ihtıam Seyyid Celâleddin Aştıyânî, Merkez-i Neşr-i Danişgahi, Tahran 1342, s. 22; Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları, en-Nusûs fî tahkiki tavrî'l-mahsûs*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2012, s. 33.

14 bk. Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, haz. Ekrem Demirli, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 40.

15 Konevî, *el-Fükûk*, s. 70-71; trc. Demirli, *el-Fükûk*, s. 12-13.

Konevî, şeyhinin ve kendisinin eserlerini referans göstermekle yetinirdi.

Konevî *Nefehâtü'l-ilâhiyye*'sinde, yukarıdaki ifadelerini teyid eden başka anekdotlar da nakletmiştir.¹⁶ Chittick, Konevî'nin bu ve benzeri ifadelerini, Sadreddin Konevî'nin, eserlerinin öğretimi husûsunda İbnü'l-Arabî'den icâzetli olduğuna delil sayar.¹⁷

Benzer bir rivâyet Müeyyidüddin Cendî hakkında nakledilmiştir. Cendî, şeyhi Sadreddin Konevî'nin *Fusûs*'un giriş kısmını şerhettirerek kendisine imlâ ettirdiğini ve bu şerh esnasında kendisinde gaybî bir vâridât zuhûr edip *Fusûsu'l-hikem*'in mazmûnu ve muhtevâsının bütünüyle kendisine bildirildiğini ve bu şekilde eseri tam anlamıyla anlamış bir hale geldiğini belirtmektedir.¹⁸ Bu rivâyetten hareketle Cendî'nin Sadreddin Konevî'den icâzetli olduğunu düşünmeye engel yoktur. Cendî'den sonraki şârih Abdürrezzak Kâşânî'nin şeyhi, *Sefîne-i Evliyâ*'nın müellifine göre Sadreddin Konevî'dir. Fakat vefâtından bir sene önce kaleme aldığı *Hakaiku't-te'vîl fî dakâyıkı't-tenzil* isimli eserinin mukaddimesinde Kâşânî, şeyhinin Abdussamed en-Natanzî (699/1300) olduğunu yazmıştır. Sühreverdiyye tarikatından olan Natanzî *Fusûsu'l-hikem*'den övgüyle bahseden bir şeyhtir. Kâşânî'nin şeyhini Şeyh Natanzî olarak açıklaması, Konevî ve Kâşânî arasında şeyh-mürîd ilişkisi olup olmadığı konusunu tartışmaya açık bırakmaktadır.¹⁹ Dâvûd-ı Kayserî de Abdürrezzak Kâşânî'yi üstâdı olarak kabul etmektedir.²⁰ Ekberîyye'nin bir tarikat olup olmadığı ayrı bir araştırmanın konusu olmakla beraber,²¹ şârihlerin tahakkuk ve verâset mefhûmuna vurgu yapmış olmaları sebebiyle burada kısaca ilişkilerine değindik.

Konevî'den sonra diğer şârihler de muhakkik vârisler olduklarını çeşitli şekillerde ifade etmişlerdir. Konevî'nin *Fükûk*'un girişindeki ifadeleri

16 Ebü'l-Meâlî Sadreddin Muhammed b. İshak el-Konevî, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, thk. Muhammed Hâcevî, 2bs. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ 1426, 126.

17 Chittick, William, "Merkezi Nokta: İbn Arabî'nin Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı, c. 9, sayı: 23, 2009, s. 669.

18 Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-lüns*, trc. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yay., 1998s. 770-771; Cendî, Müeyyidüddin, *Nefhatü'r-ruh ve tuhfetü'l-fütûh*, mütercimîn ön-sözünden, trc. Hayrettin Yılmaz, İstanbul: İnsan Yay., 1996, s. 18.

19 Necmettin Ergül, "Abdürrezzak Kâşânî'nin Hayatı, İlmî-Tasavvufî Kişiliği ve Eserleri", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 3, sayı: 5, 2013, s. 100-101.

20 Dâvûd Kayserî, *Mukaddemât, Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yay., 2011, s. 20.

21 Mahmud Erol Kılıç, "Ekberîyye", *DİA*, X, 544-545.

de tasavvufî bilginin orijinalliği ile ilgilidir; “Bu kitabın girişinden başka, diğer bölümlerini İbnü'l-Arabî'nin neşvesine göre şerh etmek istemedim, fakat Allah bereketi ile beni rızıklandırmıştır. Bu rızık, İbnü'l-Arabî'nin muttali olduğu şeyi bilmede ortaklık, ona açıklanan şey ile müşerref olmak ve sebep ve vasıta olmaksızın, ilâhî inayet ve zâtî râbıta ile Allah'tan bilgi almaktır.”²²

Dâvûd-ı Kayserî, diğer şerhlere nisbetle daha felsefî bir dil ve üslûba sahip olsa da²³ mukaddimesinde; “Hak beni *Fusûs*'un parlak ışıklı mânâlarına muttali kılmış, sırlarının yüce ve derin anlamlarını ilham etmiş ve bu kitabın sırlarını anladığımı bana müjdeleyen kişiyi sırrımda göstermiştir. Daha önceden üzerinde düşünme, araştırma ve anlama çabasına girmeksizin, Hak, beni bu kitabı anlama konusunda dostlar arasından seçmiştir. Bu Kerîm olan Allah'tan bir inâyet ve Rahîm olan Rab'dan bir bağıştı” demektedir. Felsefî muhakemeye sıklıkla başvuran, onun terminoloji ve tartışmalarını sürdürerek vahdet-i vücud görüşünü felsefileştiren bir şârihin bu ifadeleri tahakkuk makâmında olduğuna işâret etmektedir. Kayserî sözlerinin devamında “Allâh'ın bana açtığı, şeyhimin ve çocuklarının (Allah hepsinden razı olsun) kitaplarından yararlandığım bilgileri kaydetmeye başladım” demektedir. Konevî hiçbir kitaptan nakilde bulunmadığını söylerken Kayserî kendinden önceki şârihlerden faydalandığını belirtmektedir. Fakat bununla birlikte Kayserî, şerhinde, bizzat Konevî'nin ismini zikrederek herhangi bir nakilde bulunmamıştır.²⁴

Abdullah Bosnevî'nin mukaddimesindeki şu sözleri de, benzer bir biçimde verâseti şerhçiliğinin öncülü saydığını düşündürmektedir; “Türkçe şerh yazmam için ısrar eden Muhammedî ihvânın ve efrâddan birinin talebine karşılık; kendimde halk ve kesreti görme hali ve ahadiyet nurlarının tecellîleri hüküm sürdüğü ve açıklamak ve gizlemek hükümlerine mağlup olduğum için bu isteğe karşılık veremedim. Başlangıçta sırların açıklanmasını kerih ve fahiş bir iş olarak gördüm. Fakat daha sonra kal-

22 Konevî, *age*, 72; trc. Demirli, *age*, s. 14.

23 Kayserî'ye göre ehli olmayan için keşfi bilgidен istifade etmenin tek yolu, bu bilginin akli mânâlara dayalı ilimlerle beraber sunulmasıdır. bk. Sema Özdemir, *Dâvûd-ı Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, İstanbul: Nefes Yay., 2014, s. 167; Sema Özdemir, “Konevî'nin Mîrâsı: Davûd-ı Kayserî'de Metafizik Bilginin Temellendirilmesi”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Mebkam, 2010, s. 196.

24 Mehmet Bayraktar, “Sadreddin Konevî ve Dâvûd el-Kayserî”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Mebkam, 2010, s. 33-36.

bime galip gelen kâmil bir verâset ve hikemî tam bir ubûdiyet ile şerhe giriştim.” Bosnevî’nin şerhinde, Konevî ve Kayserî’nin ismini zikrederek yaptığı nakiller sayılıdır. Bu nakillerde onların isimlerini zikretmekten kastı, Kayserî’nin değil, Konevî’nin görüşünü benimsediğini açıklamaktır.²⁵ Bosnevî’nin Dâvûd-ı Kayserî’den sonra *Fusûsu’l-hikem* şerhçiliğini Konevî çizgisinde tahkim etmek istediği düşünülebilir.

Tahakkuk gibi dinamik bir mefhumun nasıl olup da donuklaştığı ya da mümeyyiz vasfı tahkik/ tahakkuk olan Ekberiyye’nin nasıl ilmî bir disiplin / ekol olma hüviyeti kazandığı ve Konevî sonrası *Fusûs* mukaddimelerinde vahdet-i vücud görüşünün nasıl olup da ilkelerle temellendirildiği cevaplandırılmayı bekleyen bir sorudur. Tahakkuk ile tahsil edilen bilginin, zorunlu olarak orijinal olduğu düşünülür. Klasik tasavvufi literatürde geçmeyen ‘orijinal’ sözcüğüne başvurmamız yukarıdaki soruyu cevaplandırma amacını matuftur. Çünkü orijinal sözcüğü, bir ismi de ilmü’l-hakâyık olan tasavvuf ilminin özgünlüğünü, günümüz zihniyetine daha güçlü sezdirmektedir. Nitekim Martin Lings “Tasavvufun orijinalliğinden” bahsederken tasavvuf orijinaldir, çünkü Orijin’e, yani Hakk’a dayanır diyerek orijinal kelimesinin bu aslî anlamına dikkat çekmiştir.²⁶

Ekberî ekolün ilmî inşasında şârihlerin katkıları da yukarıda geçen sorunun bir açıdan cevabını oluşturur. Şeyh Muhyiddîn-i Arabî, eserlerinde, felsefî, kelâmî, zâhirî, bâtinî birçok sistemin dilini ve hatta yer yer yöntemini kullanmaktan kaçınmamış, bütün düşünce biçimleriyle eşit şekilde ilgilenmiştir. Bu durum şârihlerine farklı potansiyeller sunmuş, farklı disiplinlerden yararlanma imkanı sağlamıştır. Ebü’l-Alâ Afifî’nin ifadeleleriyle; “O hiçbir felsefî ve tasavvufî düşünceyi terketmemiş, farklı ton ve ihtilaflarına rağmen hepsini, açıklığı ve basitliği açısından hala birliğini muhafaza eden sistemine katmıştır.” İbnü’l-Arabî’nin bu yönü, aslında hiç bir kaynağa ve akıma ircâ edilemez²⁷ olan tevhid görüşünün başka fırka ve akımlarla ilişkilendirilmesine engel olmaması, aksine tetiklemiştir.

İlk şârih Sadreddin Konevî’nin kelimadan çok felsefenin diline yakın

25 Bosnevî, *Tecelliyât*, s. 66, 92, 93, 139, 278, 447, 520, 586. Bosnevî’nin üzerinde Konevî’nin tesirleri hakkında bk. Abdullah Kartal, “Sadreddin Konevî’nin Osmanlı Düşüncesine Etkisi: Abdullah Bosnavî Örneği”, *İkinci Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Mebkam, 2014, s. 141-142.

26 Martin Lings, *What Is Sufism?*, London: George Allen and Unwin, 1975, 11-16.

27 Ebü’l-Alâ Afifî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2000, s. 213.

olması, dolayısıyla daha dar bir kesimi muhatap alması,²⁸ *Fusûsu'l-hikem* şerhçiliğini yeni bir mecrâya taşımıştır. Konevî ile, *Fusûsu'l-hikem* şerhçiliği, Ekberî terminolojinin öneminin artması şeklinde bir gelişme göstermiştir. Özellikle muhaliflerin, bu görüşü, felsefi okullara ve batınî fırkalara indirgemeci yaklaşımları, şârihleri vahdet-i vücud görüşünü düzenli bir düşünce yapısına / sisteme ve orijinallliğini ortaya çıkarıcı bir kavramlaştırmaya sevketmiştir. Konevî sonrası şârihler, bunu umumiyetle mukaddimelerinde esaslar, ilkeler vaz ederek göstermişlerdir. *Fusûsu'l-hikem*'in anlaşılmasındaki güçlük, tasavvufun yeni terminolojisine reddiye ve hücumlar, şârihleri ilkesel açıklamalara ve sistematik olmaya icbâr etmiş gibi görünmektedir.

Abdullah Bosnevî'nin mukaddimesine geçmeden önce Dâvûd-ı Kayserî'nin 'tevhid ilkesinin dayandığı ve bu Tarikat'ın bağlı olduğu' on iki esası nasıl tasnif ettiğine bakalım:

Birinci fasıl: Varlık ve Onun Hak Olduğuna Dair

İkinci fasıl: Allâh Teâlâ'nın İsim ve Sıfatlarına Dair

Üçüncü fasıl: A'yân-ı Sâbite ve Bazı Esmâî Mazharlarla İlgili Bir Uyarı

Dördüncü fasıl: Ehlullâha Göre Cevher ve Araz

Beşinci fasıl: Küllî Âlemler ve Beş İlâhî Hazretin Açıklanması

Altıncı fasıl: Misâl Âlemiyle İlgili Hususlar

Yedinci fasıl: Keşfin Ana Hatlarıyla Mertebe ve Türleri

Sekizinci fasıl: Âlemin İnsânî Hakîkatin Sûreti Olduğuna Dair

Dokuzuncu fasıl: Muhammedî Hakîkatin Halîfeliği ve Kutupların Kutbu Olduğu Beyânındadır

Onuncu fasıl: Rûh-ı A'zam'ın İnsânî Âlemdeki Mertebesi ve İsimlerinin Açıklanmasına Dair

On birinci fasıl: Büyük Kıyâmet Ânından Rûh ve Mazharlarının Allâh Teâlâ'ya Geri Dönüşüne Dair

On ikinci fasıl: Nübüvvet, Risâlet ve Velâyet²⁹

28 Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 18.

29 Kayserî, *age*, s. 5-6.

B. Bosnevî' Nin Mukaddimesinde İbnü'l-Arabî Müdâfaası Ve *Fusûsu'l-Hikem*'in Temel Meseleleri

Bosnevî'nin mukaddimesinde ele aldığı esasların Kayserî'ninki ile birebir aynı olmadığını belirtmiştik. Buna ilaveten dil ve üslub bakımından da farklılıklar vardır. Bosnevî'nin uzun terkipler ve uzun cümlelerle örülü pasajları eseri okumayı zorlaştırır. Onun dilinde Kayserî'de olduğu gibi tasavvufî-riyâzî tavır hakimdir.³⁰ Terminolojiyi kullanışında matematiksel bir kesinlik arayışı gözlenir. Çeşitli bahisler altında, aynı terimlerin farklı terkipler halinde yer değiştirdiği kombinasyonlarıyla karşılaşırız. Felsefî mülâhazalardan çok, neticeye odaklanan, dinamik ve müdafaacı bir üslûba sahiptir.

Fusûsu'l-hikem'i okuma kılavuzu olarak değerlendirileceğimiz mukaddimedeki esasların muhtevâsına geçmeden önce, Bosnevî'nin *Fusûsu'l-hikem*'in Şeyh Muhyiddîn-i Arabî'ye verilmesi ve Muhammedî zevkte mevcut olan ilimleri şâmil olması hakkındaki ifadelerine bakalım: İlâhî irade, Resûl (a.s.)'in küllî-mutlak velâyetini bir sûrette izhar etmeye yöneldiğinde; Resûl (a.s.), küllî rûhunun mazharlarının en mükemmel mazharı, velâyet ve hakikat aynalarının en şâmil aynası olan Muhammed İbn Ali İbn Arabî Hâtemî ve Tâî ve Endelûsî ve Mağribî'ye (r.a.), peygamberlerin velâyetlerinden hâsıl olan bütün ilim, zevk ve hikmetleri, Muhammedî zevk ve ahadî cem'de olan bütün ilim ve zevkleri *Fusûsu'l-Hikem* sûretinde mübeşşerede gösterip insanlara yaymasını emretti. Bu yönüyle kitap Muhammedî makamın kaynağı olup, zâtî meşreb ve ahadî cem'den vârid olduğu gibi Hz. Resûl'ün zevkini hâvî ve onda zikredilen peygamberlerin velâyetlerinden hâsıl olan zevklerin ve kemallerin nihâyetini ve mühürlerini ihtivâ etmektedir. *Fusûsu'l-hikem* bu bakımdan havas ehlinden olan sultanların ve sülûk erbâbından olan âriflerin hasretini çektiği bir kitaptır.³¹

1. Esas: Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî Muhammedî-velâyet mührüne sahiptir. *Fusûsu'l-hikem* Muhammedî-küllî velâyet zevki üzeredir. Şeyh hakkındaki inkar ve kınamalar mahrûmiyet ve hüsrâna sebep olur.³²

Birinci mesele ağırlıklı olarak *Fusûsu'l-hikem*'e yönelik reddiye ve inkarların

30 Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmi Hayatın Teşekkülü ve Dâvud el-Kayserî", *İbn Arabî Gelenegi ve Dâvud-ı Kayserî*, derleyici: Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 37-38.

31 Bosnevî, *age*, s. 4.

32 Bosnevî, *age*, s. 5.

sebepleri ve buna cevaplar mahiyetindedir. İbnü'l-Arabî'nin Muhammedî velâyet mührüne sahip oluşu ve *Fusûsu'l-hikem*'in Muhammedî-küllî velâyet zevki üzere oluşunun isbatı, Şeyh-i Ekber'in ve diğer vârislerin makam ve mertebelerinin, bizzat ispat oluşuna bağlanmışır.

Görüldüğü gibi birinci ilke üç temel argümandan teşekkül etmektedir. Birincisi; "Şeyh Muhyiddîn Arabî Muhammedî-velâyet mührüne sahiptir". "Muhammedî-velâyet mührüne sahip" olmak ne demektir? Bosnevî şöyle açıklıyor; Muhyiddîn-i Arabî bütün mertebelerde ve Muhammedî makamlarda Hz. Muhammed'e vâristir. Bütün ilâhî ve kevnî mertebeleri kendinde toplamış olan Muhammedî-ilâhî-kemâlî velâyete mazhar ve aynadır. Hakikatların hakikatı olan Hz. Muhammed'e has olan kemâlî-küllî-ilâhî-ahadî velâyetin zâhiri ve mişkâtıdır.³³

Bütün peygamberlerin peygamberliklerinin özü, hülâsası, en değerli kısmı Hz. Muhammed'in nübüvveti mühründe toplandığı gibi, ilâhî-Muhammedî velâyet de Şeyh Muhyiddîn Arabî de ortaya çıkmış ve velâyetin bütün ilim ve kemalleri; öz ve neticeleri kendisinde zuhûr etmek suretiyle velâyet ispatlanmışır. Bu itibarla o velâyetin mührüdür.³⁴

İkinci düstûr; *Fusûsu'l-hikem* adlı eseri, Muhammedî-küllî velâyet zevki üzeredir. Hz. Resûl'ün özel velâyeti ile mühürlenmiş olan, yani yaratılışında Muhammedî velâyet hassasına sahip olan ve kendi ihtiyârî ile ilâhî-cem'i-ahadî-zâtî sûrete kalbini mazhar kılan Şeyh Muhyiddîn kitap telif etmek gibi bir kayıt altına girmeyi neden istemiştir? Soruyu soran Şârih'in cevâbı; ilâhî bir emre muhatap olması ve kulluğunun gereği olarak emre imtisâl etmesidir. Şâyet Şeyh Muhyiddîn, kitabın girişinde anlattığı şekilde, bu kitabı Resûlullâh'dan aldığını söylemeseydi ve Resûl'e sadece fikrî düzeyde vâris ve tâbî olduğunu ve bu şekilde küllî bir mazhariyete nâil olduğunu söylemiş olsaydı bu kadar tenkide maruz kalmayacak, hatta ilim ve fikir erbâbından kabul edilerek övgüye mazhar olacaktı. Bu durumda Resûlullâh'ın, kendi emri ve izni ile yazdığını açıklamasını istemesindeki hikmet nedir? Bosnevî'nin soruyu 'Şeyh Muhyiddin neden bu hususu açıkladı?' şeklinde sormamıştır? Böylece şârih, kitabı Hz. Peygamber'den aldığını açıklamasının da onun emri olduğunu düşünmemizi sağladı. Sorunun cevâbı nübüvvet-velâyet ilişkisi ile ilgilidir: Bunun nedeni bu ümmet içinde, küllî ve umûmî şeriâtı temsil eden insanların – ki âlimler olduğunu

33 Bosnevî, *age*, s. 5.

34 Bosnevî, *age*, s. 5.

düşünebiliriz - aynı zamanda Hz. Muhammed'in küllî velâyetini ve cem'i hakikatini temsil ettiklerini; başka bir deyişle zâhir-bâtın, imkân-vücûb, nübüvvet-velâyet hükümlerini uzlaştırdıklarını göstermektedir.³⁵ Bu cevap Ekberî muhakkiklerin 'âlim-velî'nin, diğer tabirle vârisin temsil gücünün kemâli/sınırı hakkındaki görüşünü yansıtmaktadır.

Muhammedî kemâl ile vasıflanmış; 'halîfe-i ekber', 'nâib' gibi isimlerle anılan 'kâmil insan', 'kâbe kavseyn' mertebesinde. Bu mertebeye eriştikten sonra, 'makam-ı ahadî', 'cem'-i zâtî' de denilen 'ev ednâ' mertebesine, yani mükemmellik mertebesine yönelir. *Fusûsu'l-hikem* böyle bir mertebede yazılmıştır; Bosnevî'nin ifâdesiyle; "makâm-ı zâtî-i ahadîden, meşreb-i cem'-i Muhammedî üzere nâzil" olmuştur. Bu sebeple Şeyh Muhyiddîn'in makam ve mertebesi ilim ve fikir erbâbından yücedir.³⁶

Üçüncü düstur "Şeyh hakkındaki inkar ve kınamaların mahrûmiyet ve hüsrâna sebep olduğu"dur. Bosnevî'ye göre bu kitabı inkar eden, Şeyh-i Ekber'i ilhâd ile itham eden, onu tekfir eden; Resûl'ü, onun kelâmını ve Allâh'ın kelâmının sırlarını, hakikatlerini, inceliklerini inkar etmiş sayılır. Bu ithamlarda bulunanlar Kur'ânî mânâları, ilâhî ilimleri, kayıtlı akıllarına, zayıf anlayışlarına hasretmişlerdir.³⁷

Bosnevî'ye göre *Fusûsu'l-hikem*'i red ve eleştirilerin sebeplerinden biri de zâhir ulemânın bu kitapta yer alan görüşleri akaide mugayir görmeleridir. Onlar sadece Şeyh Muhyiddîn'i değil, başka velîlerin de ilâhî ilimlerle ilgili içtihatlarını akaide uygun bulmamışlardır. Bunun sebebi ilm-i ilâhîyi, akaid bilginlerinin akideleriyle sınırlı görmeleridir. Müçtehidin, istidlâl ehli olup galip bir zan ile hüküm verdiğini gözden kaçırmışlardır. Oysa keşif ve müşâhade ehli istidlâl ehli olmadıkları gibi mesele Allah katında ve Resûl'ün katında ne şey üzere ise öyle müşâhade eder ve hükme varırlar.³⁸

Bosnevî'ye göre Hak Teâlâ bir şeyin bilinmesinde peygamber ile ilimde rûsuh sahibi olanları eşitlemiştir. İlâhî ilimde sâbit olan şeye /o şeyin ayn-ı sâbitesine / ilmî sûretine muttali olan kimse dışında, bir kimsenin bir şeyin bilinmesinde Hak ile eşit olması mümkün değildir. O şey ilmî sûretlerden hangi sûret üzere ilâhî ilimde ortaya çıktıysa o sûret üzere Hak onu bilir ve o sûret üzere o şey Hakk'ın mâlûmu olur. O şeyin ilmî sûretine

35 Bosnevî, *age*, s. 10.

36 Bosnevî, *age*, s. 10.

37 Bosnevî, *age*, s. 5.

38 Bosnevî, *age*, s. 5.

muttali olan kimse de aynı şekilde o sûret üzere o şeyi bilir.

Bosnevî tasavvuf müdâfaasını, tasavvuf ilminin neden Bâtînîlik olmadığını izah ederek sürdürür: Müşâhade sâhibi ârif, ecir için bir hakikati ifşa etmez. Çünkü o mutlak kulluğu gerçekleştirmiş olan Allâh'ın kuludur (Abdullah); Zâhir'in kulu (abd-i Zâhir) veyâ Bâtın'ın kulu (abd-i Bâtın) değildir. Zâhir'i veya Bâtın'ı tercih etmemiştir. Onun ilâhî ilmi ifşâ etmesi ancak kulluğundan ve ilâhî emre imtisalinden ötürüdür.³⁹

Fusûsu'l-hikem'e yapılan tenkitlerin en önemlilerinden biri de zâhir mânâyâ muhâlif olmasıdır. Bu, aslında genel olarak bâtinî bilginin her durumda zahirî bilgiye uygun olmaması meselesidir. Bâtinî bilgi her durumda zâhirî bilgiye muvafık olmamasını nedeni ilâhî isimlerin birbirinden ayrılmış olmasıdır; Zâhir ismi Bâtın isminden ayrıldığı gibi birbirlerine muhaliftir. Nübüvvet zâhirdir ve velâyet bâtındır. İkisi arasında bir yönden muhâlefet vardır. Çünkü nübüvvet vâsıta ile Hak'tan vahiy almayı iktizâ ettiği gibi mahlûkatı ve kesreti görmeyi iktiza eder. Mûsâ (a.s.) ile Hızır kıssasında olduğu gibi itirazı gerektirir. Velâyetin gereği ise vasıtasız ve özel bir yönden (vech-i hâs) Hak'tan almaktır; Hakk'ı rüyet ve vahdetin cemâlini müşâhadedir.⁴⁰

Şeyh Muhyiddîn'in bu kitapta zâhire uygun sözleri de vardır; onlar Hz. Resûl'ün şeriatında inzâl ettiği ve zâhir ilim erbâbının da kabul ettiği konulardır. Bazısı ise bâtındır ve zâhire muvâfık değildir. Nitekim Resûlullah ilmi üç kısma ayırmıştır: Birincisi Allah Teâlâ'nın ümmetine bildirmek üzere kendisine bildirdiği ilimdir ki, ümmetin kabiliyeti ve istidâdı dikkate alınarak nübüvvet lisânı ile onlara inzâl olunmuştur. İkincisi özel istidâdı sebebiyle Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e nisbet ettiği ve ümmetine bildirmesini men ettiği ilimdir. Üçüncüsü ise ümmeti dâveti esnâsında, nübüvvet kaydıyla kayıtlı olduğu zamanda, yorgunluk, bıkkınlık gelmesin diye kendisine bildirmediği ilimdir ki, bu kaza ve kader ilmidir; tevhid ilmidir; vahdet ilmidir; küllî-Muhammedî velâyet ilmidir.⁴¹

Nitekim Hz. Resûl bazı vakitlerde, bâtını olan mutlak velâyetine ve vahdet âlemine yöneldiği zaman davetten çözüldü / kopardı (münhalî). O zaman halk ve kesret âleminde bir şey müşâhade edemezdi.⁴² Kendi

39 Bosnevî, *age*, s. 18.

40 Bosnevî, *age*, s. 7.

41 Bosnevî, *age*, s. 6.

42 Ayrıca bkz. Konevî, *age*, s. 69-70; trc. Demirli, *age*, 93.

nefsinin ademiyyet ve fenâsı halinde Hakk'ın vechine nazar etmenin lezzetini duymazdı. Bu yüzden; "Allâhım vechine nazar etmek zevkini diliyorum" derdi. Eğer Allah Teâlâ Nebîsine dâvet zamanında velâyet ve vahdet ilgili ilimleri ve sırları açsaydı Hakk'ın vahdetini müşâhade etme hâli onda galebe eder ve onu dâvet ve ihtidâ işinden alıkoyardı.⁴³

Fusûsu'l-hikem şârihlerinden bazıları kitabı red ve eleştirileri izale etmek için Şeyh Muhyiddin'in istidlal ehli olup Mâlikî Mezhebi üzere içti-had ettiğini ileri sürmüşlerdir. Oysa Şeyh Muhyiddin, Mâlikî gibi özel bir mezheb üzere değildir. O, Hz. Resûl, kendi zamanında hangi şeriat ve hangi din üzere ise aynı şekilde Muhammedî asıl ve Ahmedî şeriat üzeredir; Muhammedî mezheb üzeredir. Şeyh Muhyiddin de bir zamanlar Mâlikî idi. Fakat sülûkundan sonra Muhammedî oldu ve bu dört mezhebin de istimdât ettiği mişkâtın, yani Muhammedî velâyetin hâtemi oldu. Hz. Resûl'den vasıtasız olarak ilâhî ilmi alan kâmil vâris; ya da özel bir vecihle (vech-i hâs) vasıtasız olarak Allah'tan alan kâmil ârif bir mezhebe bağlı olmak ihtiyacında değildir. Fakat Şeyh bazen anlayışı kolaylaştırsın diye istidlâl ve içti-had kalıbıyla meseleleri açıklamıştır.⁴⁴

İlâhî ilimler ve zevke dayalı mârifetler, aklî delillerle ve nazârî fikirlerle tahsil edilemez. Ancak ilâhî bir inâyetten sonra kalbi boşaltıp, fikri saflaştırarak tam bir teveccüh ile hâsıl olur. Kimi zaman peygamberin haber vermesi şeklinde nübüvvet lisânı ile vârid olur, kimi zaman da ilâhî bir tâlimle hâsıl olur.⁴⁵

2. Esas: Gayb-ı Mutlak, Taayyün-i Evvel ve Kabe Kavseyn Mertebesi

İkinci ilke üç türlü varlık tarzının (mertebenin) kabulüne dayanır. Birincisi; gayb-ı mutlak, gayb-ı hüviyyet, lâ-taayyün olarak isimlendirilen mertebedir. İkincisi; taayyün-i evvel, ev ednâ, hazret-i amâ, amâ mertebeleri, ahadiyet mertebesi olarak isimlendirilen mertebedir. Üçüncüsü; kâbe kavseyn mertebesidir.⁴⁶

2a. Gayb-ı Mutlak

Gayb-ı mutlak iki kısımdır. Birinci kısım; sıfatlardan, kayıtlardan, hüküm-

43 Bosnevî, *age*, s. 6.

44 Bosnevî, *age*, s. 10-11.

45 Bosnevî, *age*, s. 6.

46 Bosnevî, *age*, s. 11.

lerden, icmâli bağlardan ve başka idrak vasıtalarının bağlantı kurmasından münezzehtir. Bu durumda gayb-ı mutlak kemaldır. Bu durumda gayb-ı mutlak kısmı diye vasfetmek ne kadar doğrudur? Elbette bu isimlendirme taayyün etmesi ve mukayyed olması anlamında değildir. Çünkü o taayyün etmeyen asıldır / ilkedir. Lâ-taayyünün isimlendirilmesi taayyün-i evvele delil olması bakımından mümkündür. Taayyün-i evvel, yani ilk zuhûr, ilk belirme, bu asıl/ilke üzeredir ki o da taayyün etmiş değildir. Bu yüzden ona gayb, lâ-taayyün ve kısım diye isimler verilmiştir.⁴⁷

Hak, mutlak zâtı, gayb-ı hüviyeti ve taayyün etmemesi itibariyle zâtî ahadiyetinde ve hakîkî birliğinde vasıf, sıfat, isim, resim ve hükümden münezzehtir. Onun üzerine bir hüküm verilemez, bir vasıf ile tavsif edilemez. Bir isim ile isimlendirilemez ve bir resim ile ortaya çıkamaz. Bu mertebede, birliği (vahdet), varlığının zorunluluğu, varlık için mebbe' olması, yaratmanın gerekliliği, eserin sudûru, kendi nefsine ve başkasına ilminin taalluk etmesi gibi konular O'na izâfe edilemez.⁴⁸ Sıfat ve isimlerden münezzehtir. İlâhî isimler onda tüketilmişken O, O'dur, sıfat ve isimler O değildir. Hakîkî bir birlikle birdir. Kendinde-hakikatinin ortaya çıkması veya muhakikinin sahih ilminde tasavvuru, O'nun zıddını tasavvura bağlı değildir. Belki kendi nefsiyle sâbit ve muhkemdir denilebilir.⁴⁹

Vahdet sözünden maksat onu tenzih etmek ve anlamak içindir; Yoksa O'nun vahdeti, çokluğun zıddı olan bir vahdet değildir. Çünkü bu öyle bir vahdettir ki, varlıklardaki zuhûrundan soyutlanarak idrak olunamaz; ya da bu zuhûr neticesinde kendisine izâfe edilen vasıflardan soyutlanarak bilinemez, ihâta edilemez, müşâhade edilemez, tanımlanamaz.⁵⁰ Gayb-ı mutlakın ikinci yarısı taayyün-i evveldir.

2b. Taayyün-i Evvel

İkinci mertebe taayyün-i evveldir ve gayb-ı mutlakdan ayrılan ilk şeydir. Taayyün-i evvel, isimler âleminin (hazret) anahtarıdır. Onun bâtını Rahmân'ın nefesi olan amâdır ki ahadiyetin kaynağıdır. Ahadiyet ilk taayyünün ilk hükmüdür. Amâ' isimler ve sıfatlar âlemdir (hazret). Zuhûrun

47 Bosnevî, *age*, s. 11.

48 Hakk'ın mutlaklığı hakkındaki bu değerlendirmeler hemen hemen aynı lafızlarla Sadreddin Konevî'nin *en-Nusûs*'unda geçmektedir. Bosnevî, Konevî'nin ismini zikretmeden bu pasajı aktarmıştır. bk. Konevî, *age*, s. 8-9, trc. Demirli, *age*, s. 9.

49 Bosnevî, *age*, s. 11.

50 Bosnevî, *age*, s. 11.

bu ilk mertebesi ilk taayyündür. Gayb-ı mutlaka nisbetle ilk taayyün zâhirdir. Altındaki varlık tarzlarına (mertebe) göre ise o gaybîdir.⁵¹

İlk taayyün de iki kısımdan ibarettir. Birincisi gayb-ı mutlaka tâbîdir. Bu yönüyle gabpta kalmaya devam eder.⁵² Bu gayb nedeniyle, müsemmâsı olan bâtın ile, zâhir devamlılık kazanır ve müsemmâsı olan bâtına delâleti de sahih olur. Bu nedenle bâtın gaybdan ayrılamaz. Taayyün-i evvel, zâhir ile mutlak bâtını birleştirdiği (cem') gibi aynı zamanda bu iki kısım arasındaki ayırıcı sınırdır (hadd-i fâsıl).⁵³ Bu yönüyle taayyün ve ayrışmadan sonra, ayrılan kısmı, ilk kısım ile kavuşmadan ve birleşmeden men eder. Bu ayırıcı sınırın niteliği ahadiyettir. Bu sınır akledilebilir bir şeydir ve gaybîdir. Bu yüzden hakikat zâhir olmaz. Çünkü iki şeyin arasını ayıran şeyin hükmü zâhirdir, hakikati ise zâhir değildir. İlk taayyünün bir yüzü zâhire tâbîdir; o da kayıtlanma ve sayıca çoğalmadır (taaddüd). Diğer yüzü bâtına tabidir; o da mutlaklık ve gizlilik. Taayyün-i evvelin ismi muhakkikler nezdinde amâdır; onun özelliği ahadiyettir. Taayyün-i evvelin hükümlerinin ilki ahadiyettir; ahadiyetin, taayyün-i evvelin mutlaklığına nisbeti daha yakındır. Onda taayyün eden sıfatların hepsi zâtî isimlerdir. Zıt isimler ve isimlerin hükümleri, sıfatlar ve sıfatların bâtınlarının gerektirdiği özelliklerin toplamından ibaret olan mâkul sûretler ise ulûhiyet sûretidir.⁵⁴

Taayyün-i evvelin ikinci kısmı, zâhire tâbîdir ve taayyün-i evvelin bâtınında, taakkulde sâbit olan nisbî çoğalmanın dayandığı şeydir (i'tibârıdır). Ve nisbî kesret ile çoğalma (taaddüd) hakikatte (aynî) çoğalmayı gerektirir. Zirâ ne zaman ki zâhir ismi, amâ mertebesinde, taayyün-i evvelin bâtınından, yani gayb-ı mutlakdan ayrıştıysa ve zâhir ismi ise munfasıl olduysa onun diğer tâbîleri ve levâzımı da ona izâfe edilir. Hak Teâlâ kendi nefsinin kendi nefsi ile, zâhiriyyet-i evvelisi mertebesinde müşâhede etti. Ve zâtı, ahadî-zâtî makam ve cem'i taayyün hükmü ile - ki taayyün-i evvelidir - zâtî isimleri ve aslî nisbetleriyle kendisine zâhir olur. Akledilir nisbî kesret ve aslî nisbetlerde olan sayıca artma (taaddüd) hakikatte (aynî) çoğalmayı (taaddüd) gerektirir. Böylece tecellî-i sanî, zâhir ismi ile, taayyün-i evvel mertebesinde, akledilir nisbetler olarak

51 Bosnevî, *age*, s. 12.

52 Ayrıca bk. Konevî, *age*, s. 53; trc. Demirli, *age*, s. 69.

53 İlgili âyet er-Rahmân 55/20.

54 Bosnevî, *age*, s. 12.

ortaya çıkar. Bu tecellide aslî nisbetler ve esmâî-aklî sûretler zâhir olur. Sûretler birbirinden ayrılır. Ve zât kendi rütbelerinin ikincisinde zâhir olur. İşte bu taayyün-i sâni'dir.⁵⁵

2c. Kâbe Kavseyn / İnsân-ı Kâmil Mertebesi

Akledilir sûretlerin taayyün-i sâni'de zuhûru bakımından bu kısım da ikiye ayrılır; birincisi kavs-ı vücûbdur; ilâhî isimler ve râbbânî nisbetleri şâmilidir. İkincisi kavs-ı imkândır; kevnî hakikatleri ve imkânî sûretleri şâmilidir. Bu iki kavs birbirine muhtaç ve birbirlerinin lâzımıdır. Varlık olarak ve düşüncede birisi diğeri olmadan tasavvur olunmaz. Bu iki kavs arasında ortaya çıkan insân-ı kâmil, hakkânî-vücûbî hakikatlerle fiillerin nisbetlerini, ilâhî isimlerle rubûbî isimleri, imkânî hakikatlerle kevnî hakikatleri câmi'dir. O iki hakîkati muhît ve iki âlemde bulunanların tamâmını şâmilidir. O iki tarafı buluşturan, iki denizi birleştiren, iki sûretle zâhir olandır. Bu makâm kâbe kavseynmakâmıdır; iki kısım arasını, yani varlık ve yokluk arasını muhafaza eden hakikat, kâmil ve ekmel olan insanlık mertebesidir (insanlık âlemidir). İnsan, kemal ve vüs'atiyle, Mutlak Zât'ın mazhariyeti ile, isimler, sıfatlar ve fiillerin arasını, küllî neş'esinde cem etmek ve dengelemek kabiliyetine sahiptir. Onun hakikati bir aynadır. Onda kulluk ve hakîkî efendilik zâhir olur.⁵⁶

2c.a. Nefes-i Rahmânî

İnsân-ı kâmil mertebesini Rahmân'ın nefesi teşbihi ile yeniden ele alan Bosnevî, bu mefhumdan hareketle, ulvî ve süflînin yanında nefesin yayıldığı üçüncü bir yönden bahseder ki, o yön ahadî-berzahî cem'dir. Orta bulut (Amâ-i vustâ) olarak da isimlendirdiği bu cihet iki tarafı birleştiren insân-ı kâmilin zuhûrudur:

Nefes-i Rahmânî, taayyün-i evvelde dürülmüş olan bütün eşyâyı hâvî ve hazret-i imkân düzleminde fiil ve infialin hakikatlerini câmi olduğu halde, vücûdunun nûru ve cûdunun feyzi ile taayyün-i evvelin kalbi bâtınından doğar. Nefesin hakikati olan mazhara yönelik kabiliyetlerin soğukluğu (bürûdet) onu sınırlar ve kayıt altına alır. Zîrâ nefesin hakikatinde fâil ve kâbil mündemiçtir. Bu mânevî-nûrî denizlerde, amâî sûretler teşekkül eder. Ve amâ-yı ekberin bulutu zâhir olur. Ondan sonra nefesî bulut ulvî,

⁵⁵ Bosnevî, *age*, s. 12.

⁵⁶ Bosnevî, *age*, s. 12.

süflî ve ahadî-berzahî cem' olmak üzere üç tarafa yayılır. Nefesin hakikatinde bütün fiilî ve infiâlî hakikatler taayyün eder. Amâ'-i Rab ve amâ'-i merbûb olmak üzere iki amânın sûreti zâhir olur. Nefes-i müteâliyyede, yani ulvî tarafa yönelen nefeste ilâhî-müessir-fa'âl-nûrî hakikatler, ilâhî-rabbânî sûretler ve vücubî-hakkânî taayyünler belirir; bu amâ'-ı Rab'dır. Süfle yönelen nefesde mazharî-infiâlî hakikatler dürülmüştür. Bütün halkî-müteessir-infiâlî hakikatler, kevnî sûretler ve vücûdî-imbânî taayyünler olarak belirirler; bu da amâ'-ı merbûbdur. Bu kevnî bulutun evveli Kalem-i a'lâdır. Cem'-i-ahadî-berzahî olan orta bulut, ilâhî-müessir-fa'âlî hakikatleri ve halkî-müteessir-infiâlî hakikatleri câmi'dir. Bu sebeple orta bulut, en yüce ve en aşağı, zâhir ve bâtın, vücûb ve imkân arasında râbitadır ve câmi'dir. İki taraftan da ayrılmamıştır; belki iki tarafın buluşmasının oluşturduğu bir birliktir (cem'inin ahadiyyeti) ve iki tarafın hakikatinin birleşmesidir (cem'iyyetidir). Bu vasatî bulutta müteayyin olan iki tarafı birleştiren (câmi') ve ayıran (fâsıl) insân-ı kâmilidir.⁵⁷

Nefesin bu üç yönlü hareketinin doğurduğu hakikatlerin yanında Nefes-i Rahmânî için beş mertebenin sâbit olduğunu söyleyen Bosnevî şu beş mertebede; nefesin lâ-taayyünü (nokta), taayyün-i evvelin bâtınında ortaya çıkması (elif), taayyün-i evvel ile ortaya çıkması (hemze), taayyün-i evvelde lâ-taayyün ile taayyünü birleştirmesi (berzah olan hemze), taayyün-i evvele yayılması (harfler, ilâhî kelimeler ve isimler ve isimlerin isimleri) olarak açıklamıştır:

3. Esas: İlâhî İsimler ve Sıfatlar

Bütün ilâhî isimler ve sıfatlar Hakk'ın zâtında silinmişlerdir (müstehlek). Bu itibarla bütün isimler ve sıfatlar Hakk'ın zâtının aynıdır. Zâtı O'dur (hüve hüvedir), ama isimler ve sıfatlar O değildir. Zâtî ahadiyette olan isimler ve sıfatların herbiri bu bakımdan diğer isim ve sıfatların aynıdır. Varlıkları ve görecelilikleri bakımından aralarında bir fark yoktur. Çekirdek, ağacın, dalların, yaprakların, çiçeklerin mevcut oluşu gibi.⁵⁸

Hakk'ın zâtında bulunan bu sıfatlar sebebiyle Hak tecellî ettiğinde isimler ortaya çıkar. İsimlerin ve sıfatların hakikatlerinde var olan imtiyaz sebebiyle ilmî düzlemde birbirlerinden ayrışır. Onların zuhûr mahallî ilâhî ilimdir. İsimlerin her birinin zâtın mazhariyetinde kendine mahsus

⁵⁷ Bosnevî, *age*, s. 13-14.

⁵⁸ Bosnevî, *age*, s. 14.

özel bir yönü vardır.⁵⁹ Bazı isimler bazı isimlerden daha geniş ve diğerlerine şâmilidir. Bazı isimler diğerlerine göre asıllar gibidir. Bazı isimler de tâbî ve tâlîdir. Bazı isimler zât isimleridir, bazıları sıfatların isimleridir, bazıları fiillerin isimleridir. Bu üç mertebede de isimlerin kendine mahsus bir kemâli vardır. Her ismin, diğerlerinden ayrıştığı sâbit bir hakikati vardır; ve diğerlerinde olmayan kendine mahsus bir terbiye ediciliği / hükmediciliği (rubûbiyeti) vardır. Meselâ Allah ve Rahman ismi bütün isimlere şâmilidir. Her isim muayyen bir sıfat ve ayrışan hakikati sebebiyle zâta delâlet eder. Bir isim için iki delalet söz konusudur. Biri bir sıfatla zâta delalet eder, diğeri sevk olunduğu, talep ettiği mânâyâ delalet eder. Bu itibarla bir isim diğer isimlerden, müsemmâdan ve zâtan ayrılır.

İbn Kasî, zâta delâleti yönünden isimlerin birliğinden söz etmiştir. Çünkü müsemmâ birdir. Bu bütün yönlerden değil, bir yönden, bir itibarla söylenmiştir. Çünkü bütün eşyâ O'na delâlet etmesi bakımından Allâh'ın isimleridir. Nebî (s.a.) gibi insân-ı kâmilin hâricinde, her bir isim, tam bir mutâbakatla delâlet etmese de sıfat itibarıyla zâta delâlet eder. İsimler, öyle ilâhî şe'nler, öyle zâtî nisbetlerdir ki, onların zâtın tecellisi ve zâtta ve zâtın hakikatinde zuhurlarından başka varlıkları yoktur. Zâtın onlardan her biriyle kayıtlı olması ve diğerlerinden ayrıştığı kendine mahsus mânâyâ delalet etmesi dışında varlıkları yoktur. İsimler kevnî hakikatler ve imkânî sûretler mazharında ortaya çıkarlar. Hükümleri ve eserleri ile mâlum olurlar. İlâhî isimlerden bazıları da kevnî mazharlarda ortaya çıkmaz; onlar ilâhî ilimde sâbit kalırlar. Hak'tan gayrı kimse onları bilmez. Allah Teâlâ resûl, nebî veya velîden bir kimseye bunu bildirebilir.⁶⁰

4. Esas: A'yân-ı Sâbite

A'yân-ı sâbite; zâtın ilminde, zâta ait iş ve oluşların (şuûnât) ve ilâhî isim ve sıfatların sûretleridir. İlâhî zât özel bir taayyünle bu sûretlerde belirir, tecellî eder. Onlar mümkünlerin ilâhî ilimde sâbit olan hakikatleridir. Varlık ile muttasıf değildirler; yokluk üzere sâbitlerdir. A'yân-ı sâbitenin iki yönü vardır. Birincisi; isimlerin ve sıfatların sûretleri olmak itibarıyla ilmî hakikatler olması. Bu yönüyle a'yân-ı sâbite ruh için beden gibidir. Diğer mümkünlerin hakikatleri ve dayanakları olmasıdır ki bu yönüyle de beden için ruh gibidir. A'yân-ı sâbite ilâhî ilimde feyz-i akdes ile belirir. Feyz-i

⁵⁹ Bosnevî, *age*, s. 10.

⁶⁰ Bosnevî, *age*, s. 14.

mukaddes ile de mümkünlerin hakikatleri hariçte hâsıl olur. A'yân-ı sâbite yaratılma (ca'l) ile muttasıf değildir. Çünkü hariçte mevcut değildir. Bu sebeple 'varlık kokusu koklamamışlardır'. Onlar hakikat aynalarında, feyz-i mukaddes ile ortaya çıkan hakikatlerin sûretleridir. İsimler ve sıfatların sûretleri olduğu gibi bütün kevnî sûretler ve imkan âleminin mazharları da a'yân-ı sâbitenin sûretleridir.⁶¹

5. Esas: Hazerât-ı Hamse

İlâhî mertebelerde nihâyet yoktur. Fakat beş âlem itibâriyle beş mertebede değerlendirilmiştir. Biri gayb-ı mutlak mertebesidir. Diğeri a'yân-ı sâbite ve ilmî hakikatler mertebesidir. Bu mertebenin mukâbili his ve şehâdet mertebesidir ki mülk âlemi ve kevn ü fesâd âlemi de denilir. Bu ikisi arasında mutlak misâl mertebesi vardır. Mutlak misâl mertebesi ile mutlak gayb mertebesi arasında da akıllar ve mücerred nefisler diyebileceğimiz ceberûtî ruhlar mertebesi bulunmaktadır. Mutlak misâl mertebesi ile şehâdet mertebesi arasında uyku âlemi olan mukayyed misâl mertebesi bulunur. İnsân-ı kâmil mertebesi bu beş mertebenin tamamını kendinde toplamıştır. Ve bütün mertebelerin neticesi odur. Bu bakımdan İnsân-ı kâmil altıncı mertebedir. İnsân-ı kâmil âlemi, bütün âlemleri ihâta edendir ve bütün mertebelerin en şâmil ve en genişidir.⁶²

6. Esas: Varlık ve İnsân-ı Kâmil

Varlık birdir ve onda ortaya çıkma (zuhûr) ve gizlilikte kalma (butûn) özelliği vardır. Ortaya çıkan âlemdir ve gizlilikte kalan isimlerdir. Âlem ile isimler arasını ayıran şey aynı zamanda toplayıcılık özelliğine sahip olan berzaktır (berzah-ı câmi'). Bu berzah ile zuhûr (âlem), butûndan (isimlerden) ayrışır; bu berzah insân-ı kâmildir. Âlem isimlere, isimler âleme aynadır. Bu ikisi arasında olan şey hem bütünü ve hem detayı yansıtarak âlem ve isimlere ayna olur.

Bütün kitaplar tafsilatıyla gelmeden önce Hakk'ın zâtı cümlelerden oluşan bir kitap gibidir (kitâb-ı cümeli) ve kapsayıcı ilkedir (ümm-i câmi'). Zâtta mücmel iken, Hakk'ın kendi nefesine ilmi tafsilatlı açık bir kitap gibidir. Aynı şekilde insân-ı kâmil de bütün kitaplar tafsilatıyla gelmeden önce cümlelerden oluşan bir kitap gibidir ve kapsayıcı ilkedir. Onda bilkuvv ve

61 Bosnevî, *age*, s. 15.

62 Bosnevî, *age*, s. 15.

bilfiil olan şey açık ve ayrıntılıdır. İnsân-ı kâmil kendi nefsinin detaylı açık bir kitap gibi bilir. (Kitâb-ı mübîn-i tafsîlî). Hakk'ın kendi zâtına ilişkin ilmi kendi zâtına ayna olur ve zâtı o ilimde / o aynada zâhir olur. Aynı şekilde insân-ı kâmilin kendi nefsinin ilmi de insân-ı kâmil için aynadır ve onunla zâhir olur. Hakk'ın zâtı ile insân-ı kâmil arasında hem küllî ve icmâlî yönden ve hem Hakk'ın zâtında eşyanın gizlenmesi (kümûnu) yönünden bir paralellik vardır. Hakk'ın ilmi ile insân-ı kâmilin ilmi arasında mazhariyet bakımından da bir paralellik vardır. İnsân-ı kâmil Hakk'a tam aynadır. Bu paralellik sebebiyle Hakk'ın zâtı küllî ve cümeli olması yönüyle insân-ı kâmilde tecellî eder ve insân-ı kâmil ile insân-ı kâmilde zâhirdir.⁶³

Ve insân-ı kâmilin ilmi Hakk'ın ilmine aynadır ve Hakk'ın ilmi onun üzere tecellî eder ve onunla zâhirdir. Zâtta küllî ve icmâlî olarak bulunan her şey insân-ı kâmilde de küllî ve icmâlî olarak bulunur. Hakk'ın ilminde cüz'î ve tafsîlî olarak zâhir olan şey de insân-ı kâmilin ilminde cüz'î ve tafsîlî olarak zâhirdir. Bu ittihâd ve hulûl olmadan olur. Çünkü ittihâd ve hulûl iki mevcut arasında hâsıldır. Oysa vücûdda tek bir varlıktan (vücûd-ı vâhid) başka bir şey yoktur. Eşyâ Hakk'ın vücûdu ile mevcûd, kendi nefisleri ile ma'dûmken ma'dûm olan şey Hak'la nasıl müttehid olabilir? Nasıl ki Hakk'ın zâtı ile insân-ı kâmilin zâtı arasında ve Hakk'ın ilmi ile insân-ı kâmilin ilmi arasında paralellik varsa aynı şekilde kalem-i a'lâ ile insân-ı kâmilin rûhu; levh-i mahfûz ile insân-ı kâmilin kalbi; arş ile insân-ı kâmilin cismi; kürsî ile insân-ı kâmilin nefsi arasında paralellikler vardır. Bunlardan her birisi paralel olduğu şey için ayna mesabesindedir. Kalem-i a'lâda ne varsa insân-ı kâmilde mücmel olarak bulunur. Levh-i mahfûz'da ayrıntılı olan insân-ı kâmilin kalbinde ayrıntılı olarak bulunur. Arşta mücmel olan şey insân-ı kâmilin cisminde mücmeldir. Ve kürsîde mufasssal olan şey insân-ı kâmilin nefsinde mufasssaldır. İnsân-ı kâmil bütün ilâhî ve kevnî kitapları câmi'dir. Hakk'ın kendi zâtına ilmi bütün eşyâyı bilmesini gerektirir. Nitekim insân-ı kâmil de icmâlen ve tafsîlen bütün eşyanın hüviyetidir. "Kendini bilen Rabbin bildi" sözü bu anlamdadır.⁶⁴

İnsân-ı kâmilin mertebesi, bahr-ı vücûb olan ilâhî isimler ve rabbânî hakikatler arasında ve bahr-ı imkân olan kevnî sûretler ve imkânî hakikatler arasında berzahıyyettedir. İki tarafı da mârifet ve keşif yoluyla bilendir. Ve iki tarafa da eşit bir biçimde nâzırdır. Bu mertebeye ulaşan

63 Bosnevî, *age*, s. 15.

64 Bosnevî, *age*, s. 16.

kimse sûrette insândır, hakîkatte insân değildir. Bu mertebeye erişmeyen kemâl ve hilâfet derecesine ulaşmış değildir; halife ve mürşid-i kâmil değildir. Bu mertebenin üstü ev ednâdır; mertebe-i ekmeliyettir; hazret-i ahadiyyet'tir; bir başka deyişle Muhammedî makâmda fenâyâ ermek-tir (istihlâk). Bu makâm Hz. Muhammed'in asâletinin makâmıdır ve vârislerinden en kâmil olanların makamıdır. O insândaki nefs-i nâtika mesâbesindedir. Onun mertebesinin altında olan kâmiller insandaki rûhânî kuvvetler mesâbesindedir. Nebîler ve nebîlerin arkasından gelen kimseler, yani nebîlerin vârisleri olan veliler de insandaki hissî kuvvetler mesâbesindedir. Bunların dışında kalanlar insân sûretinde olup sûrette in-sanda büyüme ve hissetmeyi sağlayan hayvânî ruh menzilesindedir.⁶⁵

Âlemin sûretlerinden olan melekler insânın hayâlinde zâhir olan bü-yük sûrettir (sûret-i kebîr). Aynı şekilde cin de hayâlî sûret gibidir. Nefs-i nâtika ile insânî oluş tamamlanır. Âlemin sûreti, tesviye edilmiş cesed gibi ve ilâhî sûret ile Hz. Resûl de onun ruhu gibidir.⁶⁶

7. Esas: Harfler ve Kelimeler

Harfler ve kelimeler iki kısımdır. Birincisi ilâhî harfler ve ilâhî kelimeler; ikincisi ise vücûdî harfler ve vücûdî kelimeler. İlâhî-gaybî harfler, gaybların gaybında, çekirdek içindeki ağaç gibi, gizli olan zâtın şânıdır. İlâhî işler / şeyler (şuûnât-ı ilâhiyye), Hakk'ın taayyünlerinin en yüce mertebeleri ol-duğu için ve varlığa ait kipten (vücûdî sîgadan) Hakk'ın zâtî ilminde, şeyle-ri akletmenin en övgüye değer mertebeleri oldukları için onların her vasfı (şân) gaybî harfler diye isimlendirilmiştir. Vücûdî sîgadan her bir vasfı, gerektirdikleriyle birlikte akletmek bakımından o vasfı, gaybî kelimeler diye isimlendirilir. Hakk'ın tecellîsi hükmünün geri çekilmesi durumunda, o iş ile Hakk'ın zuhûru ve o zuhûrun gerektirdikleri itibara alınmazsa, o iş vücûdî harfler diye isimlendirilir. Tecellî hükmünün, o vasfı ve onun gerek-tirdiklerinden geri çekilmesi durumunda, o iş vücûdî kelimeler diye isim-lendirilir. Gaybî harfler, zâtî işler / şeyler olduğu için Hakk'ın hakikatidir (aynıdır). İlmî taayyün ile harfler taayyün ettiği ve nisbî çoğalma ile çoğal-dığı için ve harfler eşyânın hakikatleri, asılları, başlangıçları ve menşeleri oldukları için gaybî harfler Hakk'ın zâtının gayrıdır. Nisbî bir temeyyüz ile ondan ayrılmıştır. Bu hakîkî bir temeyyüz değildir. Gaybî harfler, eşyânın

⁶⁵ Bosnevî, *age*, s. 16.

⁶⁶ Bosnevî, *age*, s. 16-17.

ortaya çıkması için ilkeler gibidirler.⁶⁷

8. Esas: Nübüvvet, Risâlet ve Velâyet

Bosnevî bu bölümde nübüvvet ve velâyet arasındaki münasebeti ele almıştır. Nübüvvet mi, yoksa velâyet mi daha üstündür meselesi İbnü'l-Arabî sonrası tasavvuf tartışmalarının en mühim konularından biridir.⁶⁸ Bosnevî nübüvvet ve velayet mefhumlarını çeşitli açılardan tanımlayarak, farklı tasniflerle sınıflandırarak meseleyi açıklığa kavuşturmuştur.

Nübüvvet, nübüvvet-i bâtına ve nübüvvet-i zâhire olmak üzere iki kısımdır. Nübüvvet-i bâtına; Hz. Resûl'ün bâtın isminde ve gayb âleminde, ilâhî-gaybî mertebelerde, hakîkati ve rûhu ile, nebîlerin, velîlerin ve mü'minlerin hakikatlerine ve ruhlarına, Allah katından haber verdiğidir. "Ben, Âdem su ile balçık arasında iken"⁶⁹ nebî idim" kavli ile bu özel nübüv-vete işaret edilmiştir.

Nübüvvet-i zâhire de iki kısımdır: Nübüvvet-i teşrîiyye ve nübüvvet-i ta'rîfiyye. Nübüvvet-i teşrîiyye de iki kısımdır: Birincisi; yeni bir şerîat getiren nebînin haber verdiğidir; o nebî resûldur. Diğeri, nebî özel bir şerîat ile müteşerri olmasına rağmen yeni bir şerîat ile müteşerri değildir.⁷⁰

Şeriat getiren nebînin nübüvveti dahi iki kısımdır: Biri; umûmî-küllî-mutlak nübüvvet, diğeri özel-cüz'î-mukayyed nübüvvet. Umûmî-küllî-mutlak nübüvvet Hz. Muhammed'in nübüvvetidir. Özel-cüz'î-mukayyed nübüvvet ise Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'in zamânına gelinceye kadar yeni bir şeriat ile gelen nebîlerin nübüvvetidir. Bunların hakikatleri, dayandığı esmânın ihâta ve şümûlü ve ümmetlerinin istidâdı ve kâbiliyeti hasebiyle, peygamberlikleri de şümûl ve ihâta bakımından çeşitlidir. Muhammedî-küllî-mutlak nübüvvete nisbet ile bunların nübüvvetleri cüz'îdir. Şeriat getirmeyen nebîlerin nübüvvetleri ise küllî nübüvvettir.⁷¹

Nübüvvet-i ta'rîfiyye iki kısımdır: Birincisi nebîlerin, nübüvvet-i

⁶⁷ Bosnevî, *age*, s. 17.

⁶⁸ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn-i Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, c. IX, sayı:21, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı, s. 213-255.

⁶⁹ Kayserî bu hadisi; su ve balçık arasındayken, 'yani bilgi ve cisim arasındayken' şeklinde açıklamıştır. bk. Kayserî, *age*, s. 114.

⁷⁰ Bosnevî, *age*, s. 17.

⁷¹ Bosnevî, *age*, s. 17.

teşriyyeden hariç olan velâyet yönleriyle ilim ve mârifeti Hak'tan vasıtasız olarak alıp bildirmesidir. İkincisi; ilâhî tâlim ve rabbânî keşif ile ilâhî hakikat ve gayba ait sırlara dair mârifetleri bildirmesidir. Burada yeni bir şeriat açıklama yoktur. Hızır (a.s.)'ın nübüvveti bu kısımdandır. Zîrâ Hızır dostluk (sıddıkiyyet) ile şeriata dayalı nübüvvet arasında ferdiyet ve kurbet makamında ortaya çıkmıştır. Bu, kurbet makâmı ve mutlak nübüvvet makâmıdır ki, ona ilâhî ihtisâs ile nâil olunur. Bu makâmda dahi ilâhî özellik (hâss-ı ilâhî) vasıtasız olarak özel bir yönden Hak'tan alınır. Böyle bir nübüvvet hayvan için de geçerlidir. Nitekim Hak Teâlâ'nın; "Rabbin balarısına vahyetti." Ve bunun gibi âyetlerde söz ettiği diğer mevcutlar için de geçerli olan bu vahiydir.⁷²

Nübüvvet-i teşriyye, mutlak-ilâhî-velâyet mertebelerinden bir mertebedir ve onun zâhirdir. Nübüvvetin bu türü, Hz. Resûl (a.s.) ile kesilmiştir; O'ndan sonra yeni bir şeriat ile bir resûl gelmez. Ancak Nübüvvet-i ta'rîfiyye dünyâ ve âhirette, Muhammedî velâyet mazharlarından ebedî olarak kesilmez.

Resuller nebîlerden üstündür. Çünkü onlar risâlet, nübüvvet ve velâyeti ihtivâ etmektedirler (câmi'). Risâlet nübüvvet ve velâyetten üstündür; nübüvvet de velâyetten üstündür. Resûl kitap ile gönderildiği için nebîden ve velîden üstündür. Nebî, velî şeriatta nebîye tâbi olduğundan velîden üstündür. Nebîlerin başlangıcı velîlerin vardıgı sondur. Ve aklî tavrın son noktası velâyet tavrının başlangıcıdır.⁷³

Bununla birlikte resûldeki velâyet, onun nübüvvet ve risâletinden üstündür. Çünkü velâyet ilâhî sıfattır; nübüvvet ise mülkî cihet, risâlet de beşerî cihettir. Velâyet ilâhî sıfat olduğuna için dâimî ve ebedîdir. Ve umûmî-kuşatıcı felektir. Bu itibarla velâyet bütün ilâhî ve kevnî mertebeleri ihtivâ etmektedir. Nübüvvet onun küllî mertebelerinden bir mertebedir. Velîye kendi nefsiyle zuhûr yoktur; velî mahzâ kuldur. Eğer Hak izhâr ederse zâhir olur, gizlerse bâtın olur. Çünkü abdullâh olan kendi nefsi ile zâhir ve bâtın olmaz.⁷⁴

Velâyet iki kısımdır: Biri ilâhî-Muhammedî-küllî-bâtın velâyettir. Diğer beşerî-unsurî sûrette ortaya çıkan zâhir velâyettir. İlâhî-küllî-bâtın velâyet iki açıdan değerlendirilebilir. Bir açıdan o ilâhî sıfattır; Hakk'a izâfe olu-

72 Nahl 16/68.

73 Bosnevî, *age*, s. 18.

74 Bosnevî, *age*, s. 18.

nur. Bir bakımdan da Hz. Muhammed'e izâfe olunur; buna Muhammedî velâyet denilir.

Zâhir velâyet beşerî mazharlarda ortaya çıkar. O da iki şekildedir: Birinci- si umûmî velâyet; ikincisi husûsî velâyettir. Umûmî velâyet de iki şekildedir: Biri Hz. Âdem'den Hz. Resûl'e gelinceye kadar gönderilmiş olan nebîlerin, resullerin ve kutupların ve diğer velîlerin velâyetidir. Diğeri de "Allah iman edenlerin velîsidir"⁷⁵ âyetinde geçtiği üzere mü'minlerin velâyetidir.

Husûsî velâyet de iki şekildedir; Biri özel-küllî-Muhammedî velâyettir ki Resûl (a.s.)'ın mübarek nefsi ve onun vârislerinden olan Muhammedî kutuplara hastır. Bu sebeple onun ve vârislerinin varlığı, ilâhî-Muhammedî-küllî-bâtın velâyet için ayna gibidir. Resûl (a.s.) küllî-bâtın velâyet iken, velîlerin varlıklarında bütün hükümler gerektirdikleri ile birlikte zâhir olur. Hz. Resûl'den sonra olan kutuplarda umûmî-küllî-velâyet ve özel-Muhammedî-velâyet biraradadır.⁷⁶

Özel velâyetin bir şekli de sülûk ehlinde olan mü'minlerin havâssının velâyetidir. "Allah mü'minlerin velîsidir" ve "O, sâlih kullarına velîlik (dostluk) eder"⁷⁷ âyetlerinde geçtiği gibi, ilâhî mertebeler ve Muhammedî makamlardan dolayı her bir mertebede olan velâyet o mertebe hasebiyle isimlendirilir. Hazret-i Muhammediyye'ye has olan makamların her birinde vâkı olan velâyet, özel-Muhammedî velâyettir. Muhammedî makamlardan kâbe kavseyn'deki makâm insân-ı kâmil ve mahlûkattan neşet eder.

Velîler iki kısımdır; Biri geri döndürülmüş mükemmel velîlerdir; bunlar ayıktır. Diğeri müstehlek-kâmil velîlerdir; bunlar ise Hakk'ın mestleridirler; beşerî sıkıntılardan halâs olmuş, kâbe kavseyn ahadiyyetinde gark olmuşlardır. Ve samediyetin celâl ve cemâlini müşâhadede mahv olmuşlardır. Onların kendi varlıklarına şuuru yokken, başka kimseler ile mukayyed olmaları nasıl mümkün olabilir! Onların, başka bir kimseyi Hakk'a âşinâ kılabacak nitelikleri; nübüvvet tavrının zevklerinden behereleri yoktur. Dâvetle meşgul olmazlar. Fakat geri döndürülmüş mükemmel ayıklar hilâfet ve niyâbet hil'ati giydirilmiş olanlardır; onlar halkı Hakk'a dâvet edip Hakk'ın emrine eriştirirler.⁷⁸

Kâbe kavseyn makamında ortaya çıkan özel-Muhammedî-velâyet

75 Bakara 2/257.

76 Bosnevî, *age*, s. 18.

77 el-A'râf 7/196.

78 Bosnevî, *age*, s. 18-19.

Mehdi (a.s.) da kemâliyle zuhûr eder (mühürlenmiştir). Umûmî velâyet de Îsâ b. Meryem’de kemâliyle zuhûr eder (mühürlenmiştir). İlâhî-zâtî-Muhammedî-küllî-kemâlî-ekmelî-insânî-velâyet ki, cem’-i cem’in ahadiyyeti olarak da isimlendirilir, zât ile ulûhiyyet arasında berzahıyyetini ispatlamış olan Hz. Muhammed’in en kâmil vârisinde kemâliyle zuhur eder (mühürlenmiştir); o bu kitâbın sahibi Şeyh Muhyiddîn-i Arabî’dir.

Velâyette mühürden kasıt; zâhir-Muhammedî devrede ve unsurî-beşerî-insânî oluştâ (neş’et) velâyetin öz ve özetinin ve bâtında olan kemâlinin zuhûrudur. Sadece velâyet, ilâhî sıfat olduğu için zuhûr ve butûn ile muttasıftır. Tecellî ile ve kemâlâtların izhârı ile son bulmaz. Ve Hz. Resûl ile nübüvvet-i teşriiyyenin inkıtâından sonra vâkı olan ve olacak olan ilâhî tecellîler ve rabbânî kemaller sonsuzdur. Dâimî sevgiye dayalı (vedûdî) muhâtaplıklar ve şuhûdî tecellîler ebedî ve sermedidir. Asla kesilmeyecek olan ilâhî velâyet ile ve vasıtasız olarak özel yönlerle vârid olurlar.⁷⁹

9. Esas: Zâhir İlmi, Bâtın İlmi ve Zâhir İlmi İle Bâtın İlmi Arasındaki Cem’

Hak Teâlâ Zâhir ve Bâtın’dır. Zâhir zâhir ile bilinir, Bâtın da bâtın ile bilinir. Zâhir ilmi iki kısımdır: Birincisi ilk bakışta (fehm-i evvel) Kur’ân’ın zâhirinden istifade edilen ilimdir; şer’î hadler, dînî hükümler ve İslâm akaidini ihtivâ etmektedir. Bu ilim bâtına nisbetle beden gibidir. İkincisi zâhirî hisler; insanın âzâ ve organları ile hâsıl olan görme, işitme, dokunma, koklama gibi güçler ve karın, ferc, ayak gibi insanın diğer âzâlarına dayalıdır. Bu güçler ve zikredilen âzâların her biriyle insânî neş’et için bir ilim hâsıl olur. Bunlar insânî oluştaki zâhir amelleridir. Bu güçlerle insan, “İnsanlara ufuklarda âyetlerimizi göstereceğiz”⁸⁰ mefhûmu üzere âlemde yayılmış olan ilâhî âyetleri ve rabbânî ilimleri alıp bâtına gönderir.⁸¹

Bâtın ilmi de iki kısımdır: Birincisi Kur’ân’ın bâtınından istifade edilen ilimdir ki, bu ilim tevhiddir. İlâhî sırlar ve gaybî hakikatleri ihtivâ eder. İkincisi bâtınî hisler ve rûhânî kuvvetler ile hâsıldır. Hayvânî ruh, aklî ruh, fikrî ruh ve kudsî ruh ile ve ayna olan kabil kalp ile hâsıl olur. Bunlar insânî yaratılışın (neş’et) bâtınî amelleridir; “Nefisdeki âyetlerimizi göstereceğiz”⁸² âyeti gereğince insan, bâtından ve insânî-gaybî özellikten

⁷⁹ Bosnevi, *age*, s. 19.

⁸⁰ Fussilet 41/53.

⁸¹ Bosnevi, *age*, s. 19.

⁸² Fussilet 41/53.

(neş'et) ve hakikatinden alıp zahirî-unsurî tarafına (neş'et) idhâl eder. Bu, zâhir ilme göre ruh ilmi gibidir. Rûh bedensiz zâhir olmadığı gibi, bâtın ilmi de zâhir ilim olmadan açığa çıkmaz. Beden rûhsuz kâim olmadığı gibi, zâhir ilmi de bâtın ilim olmadan kâim olmaz. İlâhî sûretler üzere yaratılmış olan insânî yaratılış için bu iki ilmin biraraya gelmesi lazımdır. Böylece zâhiri zâhir ile ve bâtını bâtın ile müşâhede eder ve zâhir ve bâtını birleştirme (cem') özelliğine hâiz olur. İnsânda kemâl bu cem' ile hâsıldır.

Zâhir ehlinden kimileri, Mûsâ'nın kavmi gibi, ilmi zâhire hasrederek bâtın ilmi ile idrak olunan, bilinen şeylerden mahrum kalmıştır. Zirâ Mûsâ'nın kavmi, aklî duyular (medârik-i aklıyye) ve gaybî mertebelerde, gaybî şuhûd ile Hakk'ı müşâhede etmezler. Bâtın ehlinden kimileri de, Îsâ'nın kavmi gibi, ilmi bâtına hasrederek zâhir ilim ile idrak olunan ve bilinen şeylerden mahrumlardır. Nitekim Îsâ'nın kavmi, zâhirden tecerrüdlere ve rûhânî cihete düşkünlükleri sebebiyle kevnî mazharlarda ve hissî aynalarda zâhir olan Hakk'ı müşâhede edemezler.⁸³

Zâhir ve bâtını birleştirmekle (cem') tahsil olunan Muhammedî kemal, ancak kâbe kavseyn mertebesinde mümkündür. O da insân-ı kâmil mertebesidir, yani hilâfet mertebesidir. Bu mertebe zorunluluk ile imkân denizi arasında öyle bir berzaktır ki, zuhûr işine hâlel gelmez ve imkân ve zorunluluk denizlerinden birisi diğerini aşmaz.⁸⁴ Ve hatta ekmeliyet makamına yönelip "Sizi üzerinde tasarrufa yetkili kıldığı şeylerden harcayın"⁸⁵ fehvâsı üzere zâhir ve bâtın ilimlerden insâna bahşolunan şeylerin tamamından geçer. Ve parlatılmış bir kalp ve tam bir azîmet ile, bütün hissî sûretlerden, aklî ve gaybî nefislerden, esmâya ait zorunlu hakikatlerden ve imkânî mazharların hakikatlerinden, ahadiyet makamına yönelerek, kalbini ona tam bir ayna ve bütünüyü zuhûr mahalli kılarak ev ednâ makamına, Muhammedî makama (hazrete) vâsıl olur.⁸⁶

10. Esas: Muhabbet Makamı Bütün Makamlardan Yücedir

Muhabbet makamı bütün makamların ve hallerin en yücesidir. Çünkü ilâhî sevgi bütün makamlara sârîdir. Ve bütün eşyanın zuhûru ilahi sevgi ileidir. Muhabbetten önce ulaşılan her makâm ve hâl muhabbet için ta-

⁸³ Bosnevî, *age*, s. 19.

⁸⁴ İlgili âyet er-Rahmân 55/20.

⁸⁵ Hadid 57/7.

⁸⁶ Bosnevî, *age*, s. 19-20.

lep edilir. Muhabbetten sonra ulaşılan her makâm ve hâl de muhabbetten öğrenilmiştir. Çünkü muhabbet varlığın aslıdır. Âlemin mebdî olan Muhammed'in (s.a.) makâmıdır. Bu Seyyid'in hakikatinden mahlûkatın tamamı çeşitlenmiştir. Allah Teâlâ makamların aslı olan muhabbet makamını mevcûdâtın aslı olan Hz. Muhammed'e verdi. Hz. Muhammed ilâhî sevgi (hub) sûretidir. Onun için Allah Teâlâ; "Allâh'ı seviyorsanız, bana itaat edin ki Allah da size sevsin"⁸⁷ kavlinde ilâhî muhabbeti Resûl'e itaate bağladı. Hakîkî mahbûbun cemâli müşâhede etmek dilenirse ilâhî sevgiye (hub) teşebbüs etmelidir. Zirâ "Gizli bir hazine idim, bilinmek istedim" mefhûmu üzere, zuhûr, ilâhî sevgi ile olduğu gibi vusûl dahi ilâhî sevgi ile mümkündür.⁸⁸

11. Esas: Tarîkat, Sâlik ve Sülûk Halleri ve Özel-Muhammedî-Velâyete Ulaştıran İnsân-ı Kâmil

Allah Teâlâ, gayb-ı hüviyyetinde tek olan kemâlinin cemâlini izhâr etmek için insânı en güzel yaratılış ve en muhkem şekilde yaratıp esfel-i sâfilîne geri gönderdi. En aşağı tabiat âleminde olan insana gereken Hakk'ın vahdetine mü'min olup sâlih olan amellerle Hakk'ın kabûlünü temin etmek ve Hakk'ın irâdesini yaratmaya sevkeden ilâhî marifete, küllî mazhariyetin elde edilmesine (celâ') ve bunun açığa çıkması talebine (isticlâ-i küllî) yönelmektir. Çünkü insan saadeti ancak bu şekilde elde eder. Küllî mârifet, küllî mazhariyetin elde edilmesi ve bunun açığa çıkması talebi ancak insânî kemal ile gerçekleşir. İnsanın kemâli de ancak vâhidiyet mertebesine (hazret), yani kâbe kavseyn mertebesine, yani insân-ı kâmil mertebesine vusûl ile, Muhammedî kemâle / ev ednâ mertebesine / ahadiyet hazretine / özel-Muhammedî velâyete dahil olmakla mümkündür.⁸⁹

Tarîk-ı müstakîm, tarîk-ı tevhîddir ve tarîk-i vahdet-i zâttır. Bütün nebîlerin dini birdir.⁹⁰ İnsanlar ezelde o tek din üzere yaratılmış olup unsurî neş'ette onun üzere sâbittir.⁹¹ En yüce mertebe ve makam olan vahdetin yüksek değerini bilip ümmetlerin ve kavimlerin yolu olan zâtî tevhîd üzere sülûk etmek ancak resûl, nebî ve o mertebeye vâsıl olmuş Hakk'ın

87 Âl-i İmrân 3/31.

88 Bosnevî, *age*, s. 20.

89 Bosnevî, *age*, s. 20. İlgili âyetler Âl-i İmrân 3/101; Nisâ 4/125; Lokman 31/22.

90 İlgili âyet Rûm 30/30.

91 İlgili âyet Şûrâ 42/13.

halifesi olan kâmil vârisler aracılığıyla mümkündür.⁹²

Umûmî-Muhammedî-velâyet, dünyâ ve âhirette hiç bir zaman kesilmez; bütün zamanlarda, insânî-kemâlî mazharlarda devam eder. Onlar Muhammedî vârislerin en şerefîleri olan kutuplar ve halifelerdir ki, o tek hakikat onların sûretlerinde tecellî eder. Kutbun terbiyesinde yetişip hidâyete eren, diğer halifelerin terbiyesinde hidâyete eren gibi değildir. Çünkü onu bulan hakikati bulmuştur. Diğer halifelere erişen ise sıfatı bulmuştur. Bu sırdan gâfil olan makamât ehli ârifler bu mertebeye erişmedikleri için halkı dâvet ederler. Fakat tamamı böyle değildir; bazıları kutup tarafından dâvet işi için memur edilmişlerdir. Hak talibi olan sülûk ehlinin çoğu bu sırâ vakıf olmayıp durumu hakikati üzere (alâ mâ hüve aleyh) bilmemektedirler. Elbette her mahlûkta Hakk'ın yedi vardır ve her mahlûk ilâhî vecyelerden bir veche mazhar, bir ismin tecellîsine ayna ve filine kaynaklık eder. Fakat her mahlûk vâhidîyet makamında, ilâhî isimlerin tümüne tam olarak mazhar değildir ve onda küllî zuhûr yoktur.

Her zamanda ortaya çıkan olan kâmil ferd, ilâhî ruh ile donanmış kalp gibidir; ona nisbetle diğer velîler ve halifeler onun âzâları ve organları gibidir. Nâkıs mazhar, kâmil mazhar gibi değildir.

İnsân üç kısımdır: Bir kısmı Şimâl Ashâbı'dır ki⁹³, onlar dünya hayatının zâhiri için, yani dünya metâi için gayret gösterirler. Kalpleri uhrevî mertebelere teveccühten örtülüdür.⁹⁴ Bir kısmı da Yemîn Ashâbı'dır; onlar da âhiret metâi ve cennet dereceleri için çaba sarfederler. Dünyevî metalar için de yetecek kadarı için çalışırlar. Bunlar cennet ashâbı olan mü'minlerdir. Ve bir kısmı da Mukarrebler'dir ki; onlar dünya hayatının metâi ve ahiret dereceleri için çalışmayı kendi nefislerine harâm etmişlerdir. Zîrâ onların kalpleri ilâhî ve rabbânî tecellîlerin aynaları olmuştur. Mukarrebler şuhûd, a'yân, keşf, ikân, zevk ve vicdân ashâbıdır. Vahdetin cemâlinin müşâhadesinde oldukları için dünyevî ve uhrevî sûretler çokluğunu (kesret) müşâhade etmezler. Bu yüce taifenin, Allâh'ın kullarına hizmetleri, Hakk'ın emriyle, vahdet makamına onları irşad etmek ve ıslah etmektir. Hak Teâlâ Mukarrebler'i dünyevî sûretlerde olan avâmdan ayırmıştır. Sâlih ameller sûretinde olan havâsdan da ayırmıştır. Mukarrebler acziyetleriyle, bir şeyin ispat edilmesinde veya tasarrufunda ortaya çıkan

92 Bosnevî, *age*, s. 20. İlgili âyet Şûrâ 42/51.

93 İlgili âyetler Rûm 30/7; Âl-i İmrân 3/152.

94 İlgili âyet Âl-i İmrân 3/14.

ricâl-i abdâldan ayrılmıştır. Raiyet ve hizmet mertebesinde olan bazı makam sahiplerinden kerâmet; abdâldan da bir şeyde tasarruf sâdır olabilir. Kemal erbâbı ise bu işlerde âciz görünür. Onlar kulluk ve acz sûreti ile avam ve havassın anlayışından gizlendikleri gibi onların derecelerine vâsıl olmayan erbâb-ı makâmâtın ve abdâl taifesinin kendilerini tanımasından da korunurlar. Böylece kevnî işlerde avâmın onlara mürâcaatından korunmuş olurlar. Onlar zâhir sûrete nazar etmezler, kalplerinde tecellî eden nûra ve varlıkları aynasında olan zuhûra nazar ederler.⁹⁵

12. Esas: Muhammedî Hakikatin Ezelen ve Ebeden İmdâdı ve Nebîlerin ve Velîlerin Mazharları ile, Mânâların Sûretlerinde, Rûhânî Hakikatlerde ve Hissî Sûretlerde Feyiz Bahşetmesi

Hakikat-i Muhammediyye ilâhî isimlerin bütününden ibarettir. Muhammedî hakikat, yani Muhammedî ruh, mânevî ve rûhânî oğulları ile, unsurî-insânî neş’etten evvelki neş’ette, hakikat ve mânâların hazretleriyle, ulvî-rûhânî hazretlerde, velîlerin, nebîlerin ve mü’minlerin hakikatlerine ve ruhlarına imdâd etti. Unsurî-insânî-âdemî neş’etin zuhûrundan sonra da aynı şekilde nebîlerin mazharı ile, bütün nebîlere ve velîlere yardım edip çeşitli şeriatlar sûretinde çeşitli ümmetlere imdâd etti ve bildirdi. Hz. Resûl (a.s.) cismî-unsurî sûrette zuhûr ettiği zamân da vasıtasız olarak küllî bir imdâd ile imdâd etti ve onun unsurî varlığıyla ilâhî din kemal buldu.⁹⁶ Zuhûr ve izhâr işi onunla hâsıl oldu. Onun intikâlinde sonra onun küllî hakîkatinin mazharları ve küllî rûhunun aynaları kutuplardır. Feyz ve imdâd ve hidâyet ve irşâd onun halifeleri olan aktâb mazharıyla hasıl olur. Kıyamet gününe kadar onun vârisleri ve halifeleri olmayan bir zaman yoktur. Onların aracılığıının olmadığı bir imkan âlemi kâim olmaz. İmkan âleminde onların vücûdu insan cesedindeki rûh gibidir.⁹⁷

Sonuç

Bosnevî mukaddimesinde ulûhiyet, nübüvvet ve velâyete ilişkin Ekberî doktrinlerin genel çerçevesini ortaya koymuştur. Bosnevî’nin mukaddimesinin özellikle İbnü’l-Arabî ve *Fusûsu’l-hikem* müdâfaasına tahsis ettiği birinci esâsı, tasavvuf aleyhtarlığı ile verdiği mücâdelenin izlerini

⁹⁵ Bosnevî, *age*, s. 22-23.

⁹⁶ İlgili âyet Mâide 5/3.

⁹⁷ Bosnevî, *age*, s. 23.

taşımakla birlikte en özgün görüşlerini açıkladığı bölümdür. Bu bölümdeki görüşleri, İbnü'l-Arabî'yi yüceltmek ve *Fusûsu'l-hikem*'e kudsiyet atfetmek türünden ferdî temâyüllerle izah edilemez. Zira Bosnevî'nin eserinde de, diğer Ekberî şârihlerde olduğu gibi ilkesel tavır hâkimdir. Ekberîlerin İbnü'l-Arabî ve *Fusûsu'l-hikem*'e atfettikleri önem velâyet görüşleriyle temellendirilebilir.

Bosnevî'ye göre, *Fusûsu'l-hikem* üzerindeki tartışmayı arttıran, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'in kendisine yazdırıldığına dair ifşâatıdır. İbnü'l-Arabî'nin bu ifşâsının bir amacı vardır; bu da velâyeti ispat etmektir. Çünkü velâyet ancak Muhammedî vârislerin mevcûdiyeti ile ispatlanabilir. Bosnevî'ye göre Şeyh Muhyiddîn ve onun gibi Muhammedî vârisler, Hz. Peygamber'in, sadece şeriatının zâhirini muhafaza ile yükümlü değil, bâtını, hakikatini de temsil etme vasfını hâiz âlimlerdir. Bu âlimlerin özelliği nübüvvet ve velâyet hükümlerini uzlaştırmalarıdır. Muhammedî kemâl zâhir ve bâtını cem etmekle gerçekleşir. *Fusûsu'l-hikem* de böyle bir zâtî-ahadî makâmdan ve cem hâlinde neşet etmiştir; fikir ve düşünce mahsûlü değildir.

İlâhî ilimlerin ve mârifetlerin, aklî delillerle ve nazârî fikirlerle değil, ilâhî inâyetle, kalbin tasfiye edilip fikrin saflaştırılması neticesinde, tam bir teveccüh ile hâsıl olacağı, sûfilerin en başından itibaren çeşitli biçimlerde ifade ettikleri görüşleriydi. Ekberî şârihler, *Fusûsu'l-hikem*'in yazımında olduğu gibi, şerhlerinin yazımında da “zâtî irtibâtı”, başka bir deyişle velâyeti /hilâfeti /siyâdeti zorunlu görerek sûfî ananeye ait mefhumları ilim geleneğiyle birleştirdiler ve Ekberî metodolojiyi inşa ettiler. Buna göre küllî mârifet, küllî mazhariyetin elde edilmesi ve bunun açığa çıkması insânın kemâle ermesiyle mümkündür. İnsanın kemâli de ancak vâhidiyet mertebesine (hazret) / kâbe kavseyn mertebesine / insân-ı kâmil mertebesine vusûl ile, Muhammedî kemâle / ev ednâ mertebesine / ahadiyet hazretine / özel-Muhammedî velâyete dahil olmakla mümkündür.

Bosnevî, Ekberî-ilmî geleneğin inşâsında başat mevkide olan velâyet doktrinini mukaddimesinde uzun bir bölüm ayırmıştır. Resûlullah ile teşrîf nübüvvet kesilmiştir; fakat ilâhî tecellîler ve rabbânî kemâller sonsuzdur ve dâimî sevgiye dayalı (vedûdî) muhâtaplıklar ve şuhûdî tecellîler ebedî ve sermedîdir. Asla kesilmeyecek olan ilâhî velâyet ile ve vasıtasız olarak özel yönlerle vârid olurlar.

Bosnevî'nin bir başka başlık altında ele aldığı “muhabbet” mefhumu ile, bir başlık altında ele almış olmakla beraber hemen hemen bütün esas-

lar/başlıklarda temas ettiği “insân-ı kâmil” mefhumu da velâyet doktrini içinde yer alır.

Ekberî-ilmî gelenek için büyük önem arzeden bir diğer doktrin merâtib-i vücûda ilişkindir. *Fusûsu’l-hikem*’in anlaşılması merteleri temyiz edebilme yetkinliğine bağlıdır. Mertebeleri ayırt edebilen ancak tahkik ehli olur. Mertebeleri ayırt edemeyen ise mülhid ve zındık olur. Bosnevî mukaddimesinde merâtibi üç türlü varlık tarzı – lâtaayyün, taayyün-i evvel ve kâbe kavseyn– olarak açıklar ve bu varlık tarzlarının mahiyetleri hakkında bilgi verir ve bu üç mertebenin - ulûhiyet, nübüvvet ve velâyet – sahasını ve şümûlünü tesbit eder.

Ekberî külliyâtta öne çıkan diğer bir önemli konu zâhir ve bâtın meselesidir ki; Bosnevî de bu konuya uzun bir bölüm ayırmıştır; ona göre tasavvuf bâtınîlik değildir; çünkü zâhir veya bâtın birbirine tercih edilmiş değildir. Zâhirin ya da bâtının değil, Allâh’ın kulu olmak (Abdullah) idealize edilmiştir.

Ekberîyye’nin önemli doktrinlerinden biri de esmâ-i ilâhiyyeye ilişkindir. Diğer Ekberî şârihler gibi Bosnevî’ye göre de herşey O’na delâlet etmesi bakımından Allâh’ın isimleridir. Bazı isimler diğerlerine göre asıllar gibidir. Bazı isimler de tâbî ve tâlîdir. İsimlerin kendine mahsus bir kemâli, her ismin, diğerlerinden ayrıştığı sâbit bir hakikati olduğu gibi diğerlerinde olmayan kendine mahsus bir terbiye ediciliği / hükmediciliği (rubûbiyeti) vardır.

Hakikat-i Muhammediyye mefhumu da ilâhî isimler doktrini ile ilişkilidir. Çünkü Hakikat-i Muhammediyye ilâhî isimlerin bütününden ibarettir.

Kaynakça

- Affî, Ebû'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- , *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, I, İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Alkış, Abdurrahim, "Abdürrezzak Kâşânî ve Şerhu Fusûsî'l-Hikem adlı eserinin tahkik ve tahlili", doktora tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2008.
- Bayraktar, Mehmet, "Sadreddin Konevî ve Dâvûd el-Kayserî", 1. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri, Konya: Mebkam, 2010: 33-36.
- Bedirhan, Muhammed, "Abdülganî Nablûsî'nin Vahdet-i Vücûd Müdâfaası", doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyât-ı arâisi'n-nusûs fî menassâti hikemî'l-Fusûs*, Kahire, Bulak: Dârü't-tibâati'l-âmire.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-üns*, çev. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- Cendi, Müeyyidüddin, *Nefhatü'r-ruh ve tuhfetü'l-fütûh*, çev. Hayrettin Yılmaz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Chittick, William, "Merkezî Nokta: İbn Arabî'nin Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı), 23 (2009): 669-684.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- , *Vahdet-i Vücûd ve Esasları, en-Nusûs fî tahkiki tavrî'l-mahsûs*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ergül, Necmettin, "Abdürrezzak Kâşânî'nin Hayatı, İlmî-Tasavvufî Kişiliği ve Eserleri", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/5 (2013): 93-125.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvud el-Kayserî", *İbn Arabî Gelenegi ve Dâvud-ı Kayserî*, derleyici: Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 37-38.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 1992.
- İbn-i Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Nevaf el-Cerrâh, Beyrut: Dârü's-Sadr, 2004.
- , *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay.
- Kartal, Abdullah, "Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnavî, Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6 (1994): 299-304.
- , "Sadreddin Konevî'nin Osmanlı Düşüncesine Etkisi: Abdullah Bosnavî Örneği", *İkinci Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Mebkam, 2014, s. 138-142.
- Kayserî, Dâvûd, *er-Resâil*, haz. Mehmet Bayraktar, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.
- , *Mukaddemât, Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Kılıç, Mahmud Erol, "Ekberîyye", *DİA*, X, 544-545.

- Konevî, Sadreddin, *el-Fükûk fî şerhi'l-Fusûs*, thk. Muhammed Abdülhay Adluni el-İdrisî, Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekafe, 2014.
- , *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları, el-Fükûk fî esrârı müstenidâti hikemi'l-Fusûs*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- , *Miftâhu'l-gayb*, haz. Ekrem Demirli, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014
- , *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, thk. Muhammed Hâcevî, 2bs. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ 1426
- , *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- , *Risâletü'n-nusûs*, tkl. Aka Mirza Haşim Eşruki, ihtimam: Seyyid Celâleddin Aştîyânî, Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgani, 1342.
- Konuk, Ahmet Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1990.
- Kunt, İbrahim, "Konevî'nin Öğrencisi Müeyyidüddin Cendî'nin Hayatı ve Eserleri", *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Mebkam, 2014.
- Lings, Martin, *What Is Sufism?*, London: George Allen and Unwin, 1975.
- Öngören, Reşat, "Şeriatın Kestiği Parmak: Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1/1 (1996): 123-140.
- Özdemir, Sema, *Dâvûd-ı Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- , "Konevî'nin Mirâsı: Davûd-ı Kayserî'de Metafizik Bilginin Temellendirilmesi", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Mebkam, 2010.
- Suyûtî, İmam, *İmam Suyûtî'nin İbn Arabî'ye Dâir Bir Risâlesi: Tenbîhü'l-gabî bi-tebrieti İbn Arabî*, çev. Ferzende İdiz, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/1 (2012): 329-356.
- Türer, Osman, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat, Halvetilik Örneği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.