

**SADREDDİN KONEVÎ**  
"Tasavvuf, Felsefe ve Din"



KONYA

NECMETTİN ERBAKAN  
ÜNİVERSİTESİ

## Sadreddin Konevî "Tasavvuf, Felsefe ve Din"

### Editörler

Prof. Dr. Erdal BAYKAN

Dr. Fatih KALECİ

### Grafik & Tasarım

Büşra UYAR

Merve ACAR BÜLBÜL

Muhammed Sami PAÇURLU

Mustafa ALTINTEPE

### ISBN

978-605-4988-43-3

Bu kitaptaki metinlerin tamamı 19-20 Ekim 2018 tarihinde düzenlenen "III. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu"nda tam metin bildiri olarak sunulmuştur.

### Tüm Hakları Saklıdır /All Rights Reserved

\* Kitapta yazılı olan hertürlü bilginin ve yorumun sorumluluğu yazarların kendilerine aittir.

**Aralık, 2018**

## FUSÛSÜ'L-HİKEM ŞERHÇİLİĞİ VE EKBERÎ GELENEK

**Dr. Öğr. Üyesi Derya BAŞ**

*İstanbul Üniversitesi,*

*İlahiyat Fakültesi, derya\_cakirbas@yahoo.com*

### Özet

Fusûsu'l-hikem şârihlerinin birbirlerine tesirleri, benzerlik ve farklıları, Ekberî Geleneğin anlaşılması için, açıklığa kavuşturulması gereken en önemli konulardan biridir. Târihî sıralamaya göre Müeyyediddin Cendî - Abdürrezzak Kâşânî - Dâvûd-ı Kayserî'den sonra önemli bir şârih olan Abdullah Bosnavî'nin şerhi; hacmi, üslûbu, sûfîlerin tasavvuf muhaliflerine karşı çetin bir mücâdele verdiği bir dönemde yazılmış olması, şâir Nev'î'nin Keşfü'l-hicâb min vecihî'l-kitâb isimli şerhinden sonra yazılan ikinci Türkçe şerh olması bakımlarından oldukça ehemmiyetlidir. Fusûsu'l-hikem şerhçiliğinde teşekkül etmiş Ekberî külliyyâta vâkıf olması da Bosnavî araştırmalarının önemini arttırmaktadır. Bosnavî'nin şerhinde Dâvûd-ı Kayserî'nin müessir olduğu düşünülmüştür. Oysa durum bunun tam aksinedir. Metafizik geleneğin bir özelliği olmak üzere Fusûsu'l-hikem şerhlerinin orijinalliği meselesi ayrı bir fikir barındıran başka bir çalışmanın konusudur.

Bosnavî, kuvvetle muhtemel, isimlerini zikretmeksizin Konevî, Cendî, Kâşânî, Kayserî ve Nev'î'den nakillerde bulunmuştur. Bunu anlamak karşılaştırmalı bir çalışmayı icap ettirir. İsimlerini vererek yaptığı nakillerin sayısı ise Konevî (5), Cendî (4), Kâşânî (1), Kayserî (10), Nev'î (1)'dir. Dâvûd-ı Kayserî'den daha fazla nakilde bulunması Kayserî'nin onun üzerinde etkili olduğunun teyidi değildir. Aksine bunların çoğunluğu Kayserî'nin görüşünü tenkit etmek, Konevî'nin görüşünü tercih etmek şeklindedir. Diğer şârihlerin nakilleri için böyle bir itiraz sözkonusu değildir. Buradan hareketle, Sadreddin Konevî'den Kayserî'ye gelinceye kadar, Bosnavî'nin itirazını gerektirecek bir ihtilaflı bir meseleyle karşılaşmadığını düşünebiliriz. Belli ki ihtilaflı konular Dâvûd-ı Kayserî ile birlikte ortaya çıkmıştır. Bu itibarla tebliğimizde ele alacağımız husus; bu ihtilaflı konular örneğinde, Bosnavî'nin şerhçiliğinde Sadreddin Konevî çizgisinin hakim olduğunu göstermek ve çalışmanın kapsamı el verdiği ölçüde üslup ve yaklaşım bakımından da benzerlik ve farklılıklara temas etmektir.

## FUSÛS AL-HIKAM COMMENTARIES AND THE AKBARI TRADITION

### Abstract

Why does Fusus al-Hikam commentary tradition matter? Introducing the concept of "the seal of Muhammadan wilayah," Ibn Arabi propounded the view that the perfection of all knowledge, that is, their essence and ends, had manifested themselves in Ibn Arabi himself. Thanks to the works of commentators who embraced the concept, Ibn Arabi's views came to embody a school around which sufi thought and even religious thought took its form. As every school of thought and intellectual tradition is established on certain fundamental texts and authorities as reference, Akbariyya became the main stream in sufi thought with contributions of the commentators who based their views on Fusûs al-Hikam. As soon as the Akbarian view that came into prominence as wahdat al-wujud became the main stream in sufi thought, it caused reactions from among scholars of fiqh and kalam, and also received partial criticism from thinkers of Peripatetic tradition. These reactions prompted commentators to write works provided with a scholarly methodology. This reinforced influence and authority of Akbariyya -or sufi thought in general- on religious thought. Eventually, wahdat al-wujud become influential as a mainstream idea in sufi thought for centuries.

In their works, the founding commentators of Akbarian school took cognizance of scholarly background of the historical period they lived in. Considered from this point of view, it is impossible to analyze the commentaries independently of the historical period, environment as well as individual tendency of each commentator. Philosophical orientation of Konawi, sufi-mathematical tone in Dawud al-Kayseri that emanates from his training in logic and mathematics, and the struggle of Bosnawî -who features a similar tone- against anti-sufi currents explain why each commentator differ in style. Nevertheless, what brings them together is a sophisticated terminology as well as a scholarly methodology that incorporates a theoretical framework. The methodological sophistication in sufi scholarship has culminated in a universal style in sufism. Such a universal aspect has been represented by the idea of wahdat al-wujud. Whether the Islamic claim to universality is devitalised with increasing alienation from this view is yet another issue to be analyzed.

## Giriş

*Fususü'l-hikem* şerh geleneği neden önemlidir? İbnü'l-Arabî, “Muhammedî velâyetin hâtemi” mefhûmuyla ilimlerin kemâlinin, öz ve neticelerinin kendisinde zuhur ettiğini açıklamıştı. Bu mefhûma sahip çıkan şârihler eliyle İbnü'l-Arabî'nin görüşleri, tasavvuf düşüncesinin ve hatta dînî düşüncenin etrafında şekillendiği bir ekol hüviyeti kazandı. Her ekolde, her düşünce geleneğinde kendisine atıfta bulunulan temel metinler ve otoriteleri vardır. *Fususü'l-hikem*'i temel alan şârihlerin eserleriyle Ekberîlik, tasavvuf düşüncesi içinde ana akım haline geldi. İbnü'l-Arabî, kendisinden önce otorite/imam kabul edilen, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl Tüsterî gibi tanınan sûfîlerin yanında Hakim Tirmizî, Nifferî gibi bilinmeyen, gizli kalan tasavvuf yazarlarının görüşlerine yer vererek tasavvufî mirasa sahip çıkmış, kendisini bütün bu mirasın mihveri haline getirecek olan görüşünü temellendirmiştir. Tasavvuf ilmi bakımından onun hâtem-i velâyet oluşunun bir anlamı da budur.

Ekberîliğin, vahdet-i vücûd mefhumuyla öne çıkan görüşü tasavvuf düşüncesinde ana akım haline geldiğinde, ulemâdan bu görüşe yöneltilen itirazlar, şârihleri, ilmî yöntemi hâiz eserler vermeye yöneltti. Bu Ekberîliğin ya da tasavvuf düşüncesinin dînî düşünce üzerindeki otorite ve etkisini arttırdı. Bu görüş, tasavvuf düşüncesi içinde ana akım olarak yüzyıllar boyunca tesirini gösterdi. Şayet *Fusus*'ta dile getirilen görüş tasavvufta ana akım haline geldiyse tasavvuf içinden bu kitaba yapılan itirazları nasıl anlamalıyız?

Ahmet Avni Konuk *Fususü'l-Hikem* şerhinin mukaddimesinde Şeyh-i Ekber'in itirazcıları arasında beş zümreden bahseder; bunlardan ikisi mutasavvıflarla ilgili olduğu için burada bahse değerdir. Bunlardan biri; zevk ve meşrepleri Şeyh-i Ekber'in zevk ve meşreplerine uymayan ârifler; diğeri de zevken ve meşreben onun maksadını anladıkları ve hiç bir meselede ona muhalefet etmedikleri halde, sükût ederek ilâhî sırların ifşâsını hoş görmedikleri için halkı *Fusus*'u mütalaa etmekten menedenlerdir.<sup>1</sup>

İmam-ı Rabbânî'nin itirazının, iki zümreye de tam bir mütabakatla dahil edilemeyeceği ortadadır. Belki bu iki zümrenin özelliklerinin toplamından bir neticeye ulaşılabilir. Tebliğimizin konusu elbette vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd tartışması değildir. Amaç, İbnü'l-Arabî'nin mânevî ve ilmî kişiliğini merkeze alan Ekberî ekolün inşâcı şârihlerinin ortaya koyduğu tasavvuf anlayışının asırlar içindeki etkisinin seyrini sürmek ve sûfîler içinde İbnü'l-Arabî'nin görüşüne itirazın ne anlama geldiğine dair

[1]. Ahmed Avni Konuk, *Fususü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, , Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1994, s. 2-3.

muhtemel soruya farkındalığımızdır.

Vahdet-i şühûd görüşüyle İmâm-ı Rabbânî, vücudda değil, şuhudda vahdeti kabul ettiği ve fakat vahdet-i vücûdu zevk ettiği, bununla birlikte vahdet-i vücud mertebesinin üstünde bir mertebeden söz ettiği için vahdet-i vücûdu bütünüyle zevken ve meşreben reddettiğini düşünemeyiz. Çünkü bir mektubunda kendi dönemindeki sûfilerin çoğunluğunun vahdet-i vücûdu benimsediğini, ama bunların çoğunun keşf yoluyla değil, ya taklit ya da öğrenerek, ya da şeriatı hafife almaya bahane olarak zındıklık ve mühlidlik yoluyla kabul ettiklerini.<sup>2</sup> Keşf yoluyla değil, taklit ve bilgi edinme diyerek keşf yoluyla tahsil edenleri diğerlerinden ayırmıştır.

Avni Konuk, itirazcı olmadığı halde itirazcılar arasında zikrettiği diğer zümrenin halkı Fusûs'u mütalaa etmekten men etmelerinin sebebini, aslında onlara olan şefkatlerine dayandırmıştır. Çünkü onlar bu hakikatleri yanlış anlayıp Hak husûsunda, sû-i itikada düşebilirler. Zekâ sahibi oldukları halde, tabiatlarında fîsk, dünya ve makam sevgisi galip gelenler bu marifetleri okuyup kendi davaları veya nefsanî zevklerine sermaye edebilirler. İmam Rabbânî de zındıklık ve mühlidlik yoluyla bu fikri kabule yanaşanlardan söz etmişti.

Öyleyse İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücud eleştirisi hangi çerçevede değerlendirilecektir? Onun eleştirisinde, vahdet-i vücûd anlayışının başka mecralara sürüklendiği bir coğrafyada ve dönemde yaşamışının etkili olabileceği görüşü ihtimal dahilindedir. Hindistan'daki bazı sûfilerin vahdet-i vücud görüşünü aşırı uçlara çekerek yorumlamalarının onun eleştirisi üzerindeki etkisi gözardı edilemez.<sup>3</sup>

Baştaki sorunun bir benzerine tekrar geri dönecek olursak: *Fusûsü'l-hikem* neden şerh edilmiştir? Şârihler şerhlerinin girişinde kitabı yazma sâiklerini, Şeyh Muhyiddîn-i Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'i yazma sebebiyle neredeyse birebir örtüştürmüşlerdir. Şârihlerin, şerh yazma sebebini açıkladıkları bölümde, zâtî bir irtibattan söz etmiş olmaları dikkat çekicidir.

Şârihler zâtî irtibatla neyi kastetmekteydiler? Ortaçağ yazım geleneğinde müellif ya da şârihler, kitap yazma nedenlerini umûmiyetle çevresindekilerin taleplerine istinat ettirirlerdi. *Fusûsü'l-hikem* bu bakımdan farklıdır; çünkü yazılma sebebi Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) emrine, iznine bağlanmıştır. Kitabı tartışılır kılan da aslında bu sebeptir. Bilginin kaynağının Peygamber Efendimiz'in varlığı oluşu, diğer tabirle Muhammedî hakikatten neşet

[2] Necdet Tosun, İmam Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd, *Tasavvuf: İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, cilt:IX, sayı: 23, "İbnü'l-Arabî" özel sayısı – II, s. 181-192.

[3] Abdullah Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: XIV, sayı:2, s. 70-79.

etmiş olması ilmî bakımdan idrak etmesi zor bir mevzudur; ciddi bir ilmî birikim gerektirir; aynı zamanda bilgi felsefesine vukûfiyeti îcâb ettirir.

Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî, daha en başında kitabın tenkit edilmesine neden olacak bu ifşaatta bulunmayı neden gerekli görmüştü? Nitekim şârih-i *Fusûs* Abdullah Bosnevî; “Şâyet Şeyh Muhyiddîn” der, kitabın girişinde anlattığı şekilde, bu kitabı Resûlullâh’dan aldığını söylemeseydi ve Resûle sadece fikrî düzeyde vâris ve tâbî olduğunu ve bu şekilde küllî bir mazhariyete nâil olduğunu söylemiş olsaydı bu kadar tenkide maruz kalmayacaktı. Aksine ilim ve fikir erbâbından kabul edilecek, övgüye mazhar olacaktı”. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'in Hz. Peygamber'in izniyle yazıldığını açıklanmasındaki maksad nedir? Bosnevî'nin açıklamasından, sözkonusu hitapta Cenâb-ı Peygamber Efendimiz'in, sadece kitabı insanlara açıklamasını değil, bu emrini de insanlara açıklamasını istediği şeklinde yorumladığını anlıyoruz. Bosnevî'nin bu anlamlı soruya cevabı şudur; Amacı “sadece Hz. Peygamber'in şeriatının zâhirini muhafaza ile yükümlü değil, bânînini, hakikatini de temsil etme vasfını hâiz âlimlerin mevcûdiyetine işâret etmektir. Bosnevî'ye göre bundan maksat velâyeti isbattır. **Çünkü velâyet, ancak Muhammedî vârislerin mevcûdiyeti ile ispatlanabilir.** Velâyetteki kemâlin ortaya çıktığı Muhammedî vârislerin, yani Şeyh Muhyiddîn ve onun gibi halifelerin **özelliği nübüvvet ve velâyet hükümlerini uzlaştırmalarıdır.** Velâyet ilâhî bir sıfat olduğu için dâimî ve ebedîdir ve umûmî-kuşatıcı felektir. Teşrîî nübüvvet, mutlak-ilâhî velâyet mertebelerinden bir mertebedir.<sup>4</sup>

**Zâtî irtibatın,** *Fusûsü'l-hikem*'in yazımında olduğu gibi, şerhlerinin yazımında da söz konusu edilmesinin sebebi ve açıklaması budur. Bu bağlamda şârihlerin temsil ettiği Ekberiliğin ilmî bir okul hüviyeti kazanması, mücerred ve donuk bir görüşü felsefî olarak temellendirilmek değil, nübüvvet ve velâyet arasındaki irtibattan neşet eden dinamik, canlı bir müşâhadeyi aktarmaktır. **İlâhî ilimler ve zevk mahsûlü mârifetler, aklî delillerle ve nazarî fikirlerle tahsil edilemez. İlâhî inâyetle, kalbin tasfiye edilip fikrin saflaştırılması neticesinde tam bir teveccüh ile hâsıl olur.** Zâtî irtibatla kastedilen budur. Konevî'nin zâtî-ahadî cem meşrebi<sup>5</sup>, Abdullah Bosnavî'nin meşreb-i zâtî, meşreb-i cem'-i ahadî, meşreb-i tahkik, meşreb-i Muhammedî olarak ifade ettiği de budur.<sup>6</sup>

İşte bu kemale sahip olanların en önemli özelliklerinden biri mertebeleri

[4] Abdullah Bosnevî, *Tecelliyât-ı arâisî'n-nusûs fi menassâti hikemi'l-Fusûs*, Kahire, Bulak: Dârü't-tibâati'l-âmire, s. 5, 10.

[5] Sadreddin Konevî, *el-Fukuk fi şerhi'l-Fusûs*, tahk. Muhammed Abdülhay Adluni el-Idrisî, Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekafe, 2014, s. 70.

[6] Bosnevî, age, s. 4, 10.

ayırt edebilme yetkinliğidir. Sâlik ancak mertebeleri ayırdederek tahkik ehli olur. Mertebeleri ayırt edemeyenin sonu ise mülhidlik ve zındıklıktır.<sup>7</sup> Bir diğer yetkinlik, Muhammedî kemâl olarak ifade edilmiştir ki zâhir ve bâtını cem etmektir. Bu cem özelliği hilafet ve siyadet sahibi şârihlere ve sûfilere tenzih ve teşbih dilini birleştirme hassası verir. Tenzih ve teşbihi tevhid eden dil vahyin dilidir. Tenzih ile teşbihi birlikte dile getirebilmek öyle bir melekedir ki sahibini peygamberlerin düşünme tarzına yakınlaştırır. Onun vârisleri tıpkı peygamberlerinin konuştuğu gibi tenzih ile teşbihi birleştiren bu dili konuşurlar.<sup>8</sup>

Şarihlerin aşağıda aktaracağımız açıklamalarını da bu çerçevede anlamak gerekir. Mesela Sadreddin Konevî *Fukuk*'un girişinde şöyle demektedir; "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."<sup>9</sup> Ve *en-Nusûs*'unda, *Miftâhu'l-Gayb* kitabını da kastederek; "Ben bu eserleri hiç bir insanın sözü karışmadan yazdım. Çünkü aktarmak benim tarzım değildir."<sup>10</sup>

Cendî de benzer bir biçimde, şeyhi Sadreddin Konevî'nin *Fusûs*'un giriş kısmını şerhettirerek kendisine imlâ ettirdiğini ve bu şerh esnasında kendisinde gaybî bir vâridât zuhûr edip *Fusûsü'l-hikem*'in mazmûnu ve muhtevâsının bütünüyle kendisine bildirildiğini ve bu şekilde eseri tam anlamıyla anlamış bir hale geldiğini belirtmektedir.<sup>11</sup>

Dâvûd-ı Kayserî, diğer şerhlere nisbetle daha felsefî bir dil ve üslûba sahip olsa da 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

[7] Bosnevî, age, s. 21.

[8] Derya Çakır Baş, "Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyât-ı Arâisi'n-Nusûs'unda Tenzih ve Teşbihe Dair Görüşleri", *Tasavvuf: İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, c. XIV, sayı:31, s. 54, 55.

[9] Konevî, age, 72; trc. Demirli, age, s. 14.

[10] Muhammed b. İshak Konevî, *Risâletü'n-nusûs*, tlk. Aka Mirza Haşim Eşruki, ihtimam Seyyid Celâleddin Aştîyânî, Merkez-i Neşr-i Danişgani, Tahran 1342, s. 22; Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları, en-Nusûs fi tahkiki tavrî'l-mahsûs*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2012, s. 33.

[11] Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, trc. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yay., 1998s. 770-771; Cendî, Müeyyidüddin, *Nefhatü'r-ruh ve tuhfetü'l-fütûh*, mütercimim önsözünden, trc. Hayrettin Yılmaz, İstanbul: İnsan Yay., 1996, s. 18.



bağıştı” demektedir.<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup>

Abdullah Bosnevî'nin mukaddimesindeki şu sözleri de, bu minval üzeredir; “Türkçe şerh yazmam için ısrar eden Muhammedî ihvânın ve efrâddan birinin talebine karşılık; kendimde halk ve kesreti görme hali ve ahadiyet nurlarının tecellileri 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 kalbime galip gelen kâmil bir verâset ve hikemî tam bir ubûdiyet ile şerhe giriştim.”<sup>14</sup>

Yirminci asrın şarihlerinden Avni Konuk, diğer şarihler gibi kendi durumunu net bir biçimde açıklamamakla birlikte şöyle söylemektedir; bu kitabın muhtevâsını ârif olanların, mebd'e ve meâdın ne demek olduğunu, yani kendisinin ve muhitinin nereden gelip nereye gittiğini ve her mevtinde (durduğu yer, vatan) ne için durduğunu ve hakikat-ı vücûdu anladığını söyler ve şu beyti nakleder:

“Ey kevn ü mekânın hülâsası olan insan! Tevhid-i Hakk'ı söz ile bulmak mümteniâtandır. Git, vücûd-ı vehmini nefy et ki, *Fususul-hikem*'den ve Fahrüddin İrâkî'nin *Kitab-ı Lemeât*'ından bulamadığın bir sırrı kendinde bulasın.”<sup>15</sup>

Son olarak kitabın tercüme ve şerhini yazan Ekrem Demirli'ye sordum; siz niçin *Fusus*'a bir şerh yazdınız diye. Cevabı yukarıdaki beyti hatırlatıyordu; “Ben bir niyetle başlamıştım, fakat kitap beni başka bir yere götürdü. Ben kitaba baktım; kitap beni bana döndürdü” diye cevap verdi.

Abdullah Bosnevî'nin İbnü'l-Arabî'nin ifşâsını velâyetin isbatı olarak değerlendirmesinde tasavvuf aleyhtarlığının yükseldiği bir yüzyılda yaşamasının ve vahdet-i vücud karşıtı söylemlerin belirginlik ve güç kazanmasının etkisi vardır. Bu bakımdan şârihlerin şerhçiliğini, dönemlerinden ve çevrelerinden bağımsız analiz edemeyiz. Konevî'nin, Kayserî'nin, Bosnevî'nin ve diğer şârihlerin şerhçiliğinin, dönemlerinin

[12] Dâvûd Kayserî, *Mukaddemât, Fususu'l-Hikem'e Giriş*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yay., 2011, s. 20-21.

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

[14] Bosnevî, *age*, s. 4.

[15] Konuk, *age*, s. 2.

ilmî birikimine ve tartışmalarına cevap oluşturacak, kendilerine has özellikleri vardır. Ekberî şârihlerin tasavvufu ilmî bir ekol olarak vaz etmelerinde, ulemâdan gelen muterizlerin yazdığı eserler ve tartışmalar da belirleyici olmuştur. Konevi'nin felsefi yönelimleri, Davud-ı Kayserî'nin mantık ve matematik eğitiminden kaynaklanan tasavvufî-riyâzî rengi<sup>16</sup>, aynı riyâzî rengi taşıyan Bosnevî'nin tasavvuf aleyhtarlığıyla verdiği mücadele üsluplarını ayırıştırmakla birlikte, ortak özellikleri gelişmiş bir terminolojiyi, kuramsal çerçeveyi hâiz ilmî yönetime sahip oluşlarıdır. İbnü'l-Arabî'nin eserleri gibi, Ekberî şârihlerin eserleri de ilmî iddiasıyla, ilim muhitlerinin *Fusûsu'l-hikem*'e ve şerhlerine ilgisiz kalmasını neredeyse imkansızlaştırmıştır.

Şeyh Muhyiddîn-i Arabî eserlerinde, Ebü'l-Alâ Afifî'nin söylediği gibi felsefî, kelâmî, zâhirî, bâtinî birçok sistemin dilini ve hatta yer yer yöntemini kullanmaktan çekinmemiş, bütün düşünce biçimleriyle eşit şekilde ilgilenmiştir.<sup>17</sup> Bu durum şârihlerine de farklı potansiyeller sunmuştur. Bu potansiyel, şârihler aracılığıyla tasavvuf ilmini, ilimlerin ilkelerini vaz eden metafizik konumuna yükseltmiştir.

Bu konunun İslâmî ilimler tasnifinde bir paradigma değişimini zorunlu kılacağı ve şer'î ve naklî ilimler şumûlünde görülen tasavvuf ilminin, aksine o ilimlere dayanak teşkil eden kaynak halini alacağı, otoritelerini ilan eden 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 başat bir mevki edinebilirdi. Tasavvufî öğretinin gücünü farkedemeyen fakihler, kelamcılar ve kısmî olarak Meşşâî gelenekten gelen düşünürler tepki göstermekte gecikmediler. Bu tepkiler şârihlerin terminolojisini belirginleştirip zenginleştirdiği gibi yöntem konusunda da pekiştirdi.

Tasavvuf ilminin metod olarak gelişimi, tasavvufun evrensel / küllî bir üsluba kavuşmasıyla neticelendi. Bu evrensel yön, vahdet-i vücûd görüşüyle temsil edildi. Bu görüşten uzaklaşıldığı ölçüde İslamın evrensellik iddiasının zayıfladığı görüşü analiz edilmeyi bekleyen bir konudur.

*Fusûsu'l-hikem* şârihlerinin birbirlerinin görüşlerine karşı tutumlarına gelince; Kronolojiye ya da başka herhangi bir kritere göre şârihler arasında bir otorite farkından söz edilebilir mi? Bu sorunun cevabını vermek için şârihler arasında mukayeseli çalışmalar yapmak gerekmektedir. Başlangıç

[16] İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvud el-Kayserî", İbn Arabî Geleneği ve Dâvud-ı Kayserî, derleyici: Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 37-38.

[17] Ebü'l-Alâ Afifî, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2000, s. 213.

niteliğinde, Bosnevî'nin Konevî'nin görüşleri hakkındaki tutumuna örnek teşkil etmek üzere üç meselede üç farklı tavrını görmeye çalışalım:

Kuşkusuz Bosnavî'nin şerhinde Konevî'nin eserlerinde geçen ifadelerin birebir aynısı, benzeri birçok cümle yer almaktadır. Bunların tesbiti uzun süreli çalışmaları gerektirir. Çünkü Bosnevî Konevî'nin ismini zikretmeden bu bilgileri aktarmıştır. Biz burada bizzat Konevî'nin ismini zikrederek tartıştığı üç meseledeki tutumunu inceleyeceğiz:

Bu üç örnek Bosnavî'nin, Konevî'yi bir otorite olarak görüp görmediği konusunda ve şarihler arası otorite ilişkisi konusunda bizi nihâî bir sonuca götürmese de fikir verebilir. Üç farklı meselede, Bosnevî, Konevî'nin görüşü hakkında üç farklı tutum sergilemiştir. Birincisinde Bosnevî, Konevî'nin görüşünü kabul etmemiştir; Şeyh-i Ekber'in görüşünü ona tercih etmiştir. İkincisinde Konevî'nin görüşünü Dâvûd-ı Kayserî'nin görüşüne tercih etmiştir. Üçüncüsünde de iki farklı görüşü – ki biri Konevî'nin görüşüdür - aktarmış ve iki görüşü, iki vecih olarak kabul edilebilir bulmuştur;

**1.** Bu itiraz Bosnavî'nin mukaddimesinde geçmektedir; “Allah lafzı hurûf-ı zâhire ve bâtnası ile altı harftir. Sadreddin Konevî'ye göre ise yedi harftir”.<sup>18</sup> Konevî *Fâtiha Sûresi Tefsiri*'nde; Allah ismi şeyhimizin görüşüne göre, görünen ve görünmeyen harfleri topladığında altı harften ibarettir. Elif, iki lam, telafuzda gözükmeyen yazıda gözükmeyen Elif, He ve zammenin işbâyla gözüken Vav. Bu altı harfe, bu ismin delâlet ettiği hakikat, yani Ulûhiyet ilave edildiğinde, bunlar yedi olur. Ulûhiyet zâtı açısından Hakk'ın âleme ilişen isimlerine taalluk etmesi nisbetidir.<sup>19</sup> Bosnevî Konevî'nin bu görüşü hakkında “Şeyh radiyallahu anh buna itibar etmedi. Çünkü ulûhiyet bu ismin medlûlüdür; hurûf-ı zâhire veya bâtnadan değildir” demiştir.<sup>20</sup>

**2.** Meselede Bosnevî, Konevî'nin görüşünü Dâvûd-ı Kayserî'nin görüşüne tercih etmiştir. İsâ Fassı'nda, Sadreddin Konevî İsâ kelimesindeki hikmeti “nebiyye” şeklinde okumuştur. Nebeviyye olarak da okunabilirdi. Nitekim Dâvud-ı Kayserî bu şekilde okumuştur. Konevî'nin tercih ettiği vecih nebâ, yenbû kökünden rif'at, üstünlük manasına; Kayserî'nin tercih ettiği nebee, yenbeu kökünden ihbar manasına gelmektedir. Bosnevî bu konuda Konevî'nin verdiği rif'at manasını tercih etmiş, İbnü'l-Arabî'nin murâdının bu olduğunu; Kayserî'nin görüşünde isabetli olmadığını, ihbâr ve inbânın sadece İsâ'ya mahsus olmayıp bütün peygamberler için geçerli

[18] Bosnevî, *age*, s. 26.

[19] Sadreddin Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri, İcâzül-beyân fi te'vili'l-ümmi'l-Kur'ân*, trc. Ekrem Demirli, İz Yay., 5. Baskı, İstanbul 2013, s. 186.

[20] Bosnevî, *age*, s. 26.

olduğunu söylemiştir.<sup>21</sup>

Dâvûd-ı Kayserî ise Sadreddîn Konevî'nin görüşünü reddedip der ki; burada sözkonusu olan, bütün peygamberler için sözkonusu olan nübüvvet ve şeriat değildir. Burada nübüvvetle kastettiği umûmî-ezelî nübüvvet ki bu konuda peygamberlerden ve velilerden hiçbiri İsâ'ya ortak değildir.<sup>22</sup>

Bosnevî, Dâvud-ı Kayserî'nin bu görüşüyle bir tehlikeden başka bir tehlikeye düştüğünü, çünkü İsâ'nın ne nübüvvet-i âmme sâhibi olduğunu ve ne de nübüvvet-i ezeliyye ile ve ne de nübüvvet-i âmme-i beşeriyye ile velâyet-i âmme sâhibi olduğunu belirtmektedir. Çünkü gerek nübüvvet-i âmme-i ezeliyye olsun ve gerekse nübüvvet-i âmme-i beşeriyye olsun nübüvvet-i âmme Resûl aleyhisselâma mahsûstur. İsâ'nın nübüvveti diğer enbiyâ aleyhisselâmın nübüvveti gibi onun nübüvvet-i külliyyesinden bir cüz'dür. Ve Şeyh-i Ekber'in kitabında açıkladığı her bir nebîye ilâhi hikmetlerden tahsis olunan hikmet –ki onun zevki ve kemâli onu iktiza etmiştir - o nebînin nübüvveti zamânı için geçerlidir. Resûl aleyhisselâmın mutlak nübüvvetinden kaynaklanan o hikmet – ki o peygamberin kendine has taayyünüdür – sözkonusu peygamberin nübüvveti zamanında onun kalbi üzere inzâl olunmuştur. Ve onun velâyetine bağlı olan hikmetler, ilimler ve kemâller de mutlak Muhammedî velâyetten istifâde olunmuştur. Şeyhin İsâ aleyhisselâma tahsis ettiği hikmetten şeyhin murâdı, diğer nebîlerin hikmetleri gibi, kendi da'veti zamânında olan hikmetlerdir. İsâ aleyhisselâmın ikinci neşetinde velâyet-i âmme ile nüzûl edip hâtem-i velâyet-i âmme olması bakımdan kalbine nâzil olan hikmeti değildir. Zira İsâ ikinci neşetinde de nübüvvet ile değil, velâyet ile ve Muhammedî şeriata tebaiyet ile nüzûl edeceği için o zamânda da onun hikmeti nübüvvetiye nisbet olunamaz.<sup>23</sup>

Bu sebepten Dâvûd-ı Kayserî, Sadreddîn'in görüşünü reddedişinde isabetli değildir. Sadreddîn Konevî'nin hikmet-i İseviyyede rif'at/yükseklik mânâsını tercih edişinin sırrı budur. Zira İsâ'nın Hakk'a yükseltilmiş olması nübüvvetiye nisbetle olan yüksekliğinden daha yücedir. Çünkü nübüvvet halkî bir sıfattır; Hak'la ümmet arasında bir vâsıtaadır. Ve İsâ aleyhisselâmın Hakk'a yükseltilmiş olması sıfat-ı halkıyyeden onu tecrîd edip onunla Hak arasında olan ilâhi nisbeti ihyâ etmektir. Ve Hakk'a ittisâldir. Ve şüphesiz bir şeyin ittisâlinin yüksekliği ve Hakk'ın onu kendi nefesine yükseltmesi, Hakk'ın emriyle nübüvvet görevi ile halkı Hakk'a da'vet etmek mevkiinden (rif'atinden) daha yücedir. Bu sebeple İsevi hikmetin ilâhi rif'ate nisbet olunması, nübüvvetiye nisbet olunmasından daha müreccahtır.<sup>24</sup>

[21] Bosnevî, *age*, s. 92.

[22] Bosnevî, *age*, s. 92.

[23] Bosnevî, *age*, s. 92-93.

[24] Bosnevî, *age*, s. 93.

3. Mesele Yûnus fassında Yûnusiyye kelimesindeki nefesî ya da nefisî hikmet ile ilgilidir. Bosnevî nefesî ve nefisî şeklinde okunabileceği hakkında iki görüşü - ki bunlardan biri Konevî'ninkidir - aktarıp ikisini uzlaştırmıştır.<sup>25</sup>

Nefesiyye kavlinde iki vecih de mümkündür. Bir vecih fânın fethiyedir. Zira Hak Teâlâ nefes-i rahmâniyyesiyle Yûnus'u bütün kederlerden kurtarmıştır. Yûnus aleyhisselam gemide kura çekip kaybedenlerden (mühdadîn) olmuştur.<sup>26</sup>

Ve bir vecih de fânın sükûnudur. Konevî'nin uygun gördüğü görüş budur. Nitekim *Fukûk*'ta; "Ve ammâ bizim şeyhimizin bu hikmeti hikmet-i nefsiyye ile fânın sükûnu ile tesmiye etmesinin sırrı Yûnus aleyhisselâmın küllî sıfatlara mazhar olmasındandır ki bütün insânî nefisler o sıfatta müşterektirler" demektedir. Yûnus aleyhisselâm unsurî bedenlerdeki nefislerin örneğidir. Onun durum (ahvâli) o küllî sıfatın hükümlerinin sûreti ve örneğidir. Mertebesinin ve isti'dâdının gereği üzere, Yûnus'un balığın karnına irtibâtı, küllî yüce ruhlardan doğan (münba'ise) insânî nefislerin bedene irtibâtı sûretidir. Ve Yûnus'un balığın karnından bir et parçası gibi, ya'ni üzerinde cilt bulunmayan tüsüz bir yavru gibi arza çıkması onu eziyetten korumuştur. Bu şuna işârettir; insânî nefisler, unsurlar deryasında olan hayvânî ruh balığına irtibât edip ve hayvânî ruh, unsurlar denizinin karanlığında vâkı olup insânî nefis istiğfâr ve inâbetten sonra istiğfârı vasıtasıyla hayvânî ruh karanlığından ve unsurlar denizinin kesret sıfatlarından kurtulduğunda küllî nefis mertebesine ulaşır. Ve nefis-i kâmile olur ve ona nefis demek doğru olur. Âdem hakkında ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾<sup>27</sup> demek doğru olduğu gibi.<sup>28</sup>

Konevî *Fukûk*'da bu fassın şerhinde "nefesiyye" şeklinde okunuşu ile ilgili hiçbir açıklama yapmamıştır. Yûnus fassının şerhinde bütünüyle küllî nefis konusunu ele almıştır.<sup>29</sup>

Bosnevî iki okuyuş arasında ilgi kurarak insânî kurtuluşun (tenfis) vücûdun kemâli olan mertebe-i hilâfetten sonra vâkı olduğunu, insân-ı kâmilin vücûdun kemâli olan hilâfet mertebesine ulaşmadan keder, gam, elem ve üzüntüden kurtulamayacağını söyleyerek nefes-i Rahmân ile nefesiyye okunuşuna; hilâfet mertebesinde varlığın kemali ile zâhir ve mütehakkak olduktan sonra küllî nefisler mertebesine ulaşmış olması

[25] Bosnevî, *age*, s. 94.

[26] Saffât, 37/141.

[27] el-A'râf, 7/189.

[28] Bosnevî, *age*, s. 94.

[29] Oysa Ahmet Avni Konuk şerhinde Konevî'nin "nefesiyye" şeklinde okuduğunu ve bizzat kitabı İbnü'l-Arabî'den dinlediği için "nefesiyye" okunuşunun doğru olduğunu söylemektedir. Konuk'un bu bilgiyi *Fukûk*'un hangi nüshasına dayanarak aktardığını bilmiyoruz. Bkz. Konuk, *age*, III, 289.

bakımından nefsiyye okunuşunu açıklayarak iki okuyuşu da telif etmiştir.<sup>30</sup>

### Sonuç

Bu üç farklı tutumdan hareketle Bosnevî'nin Konevî'yi - bir mesele dışında ki onda Şeyh-i radiyallah anb buna itibar etmedi diyerek kendi itirazını açıklamıştır - otorite olarak kabul ettiğini görüyoruz. Aynı tavır Cendî ve Kâşânî için de geçerlidir. Her iki şârihin görüşünü bir kaç yerde konuyu açıklamak ya da teyid etmek üzere nakletmiştir. Ancak şârihler hakkındaki bu tutumunu Dâvûd-ı Kayserî hakkında sürdürmez. Sekiz meselede Dâvûd-ı Kayserî'nin görüşünde isabetli olmadığını, Konevî, Cendî ya da Kâşânî'nin görüşünü isabetli bulduğunu belirtmiştir.

### Kaynakça

- Baş, Derya Ç., "Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyât-ı Arâisi'n-Nusûs'unda Tenzih ve Teşbihe Dair Görüşleri", *Tasavvuf: İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, c. XIV, sayı:31, s. 33-56.
- Bayraktar, Mehmet, "Sadreddin Konevî ve Dâvûd el-Kayserî", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Mebkam, 2010, s. 33-36.
- Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyât-ı arâisi'n-nusûs fî menassâti hikemi'l-Fusûs*, Kahire, Bulak: Dârü't-tıbâati'l-âmire.
- Affî, Ebü'l-Alâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2000.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-üns*, trc. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yay., 1998.
- Cendî, Müeyyidüddin, *Nefhatü'r-ruh ve tuhfetü'l-fütûh*, mütercimim önsözünden, trc. Hayrettin Yılmaz, İstanbul: İnsan Yay., 1996.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvud el-Kayserî", İbn Arabî Geleneği ve Dâvud-ı Kayserî, derleyici: Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 17-43.
- Kartal, Abdullah, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: XIV, sayı:2, s. 59-80.
- Kayserî, Dâvûd, *Mukaddemât, Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yay., 2011.
- Konevî, Sadreddin, *el-Fukuk fî şerhi'l-Fusûs*, tahk. Muhammed Abdülhay Adluni el-İdrisî, Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekafe, 2014.
- Muhammed b. İshak, *Risâletü'n-nusûs*, tlk. Aka Mirza Haşim Eşruki, ihtimam Seyyid Celâleddin Aştîyânî, Merkez-i Neşr-i Danişgani, Tahran 1342.
- Sadreddin, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları, en-Nusûs fî tahkiki tavrî'l-mahsûs*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2012.
- Sadreddin, *Fâtiha Suresi Tefsiri, İcâzü'l-beyân fî te'vili'l-ümmi'l-Kur'ân*, trc. Ekrem Demirli, İz Yay., 5. Baskı, İstanbul 2013.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, , Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1994.
- Tosun, Necdet, İmam Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd, *Tasavvuf: İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, cilt:IX, sayı: 23, "İbnü'l-Arabî" özel sayısı – II, s. 181-192.

[30] Bosnevî, *age*, s. 94.