



**ABDULLAH BOSNEVÎ'NİN ESERLERİ VE
VAHDET-İ VÜCÛD ŞERH GELENEĞİNE
KATKILARI**

Özgür GÖVEN

**Yüksek Lisans Tezi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI
2022
Her Hakkı Saklıdır**

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Özgür GÖVEN

ABDULLAH BOSNEVÎ'NİN ESERLERİ VE VAHDET-İ VÜCÛD
ŞERH GELENEĞİNE KATKILARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI

ERZURUM 2022



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum “ABDULLAH BOSNEVÎ’NİN ESERLERİ VE VAHDET-İ VÜCÛD ŞERH GELENEĞİNE KATKILARI” adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

Özgür GÖVEN
Aslı Islak İmzalıdır

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

.....

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi **MADDE 6– (1)** Lisansüstü tezle ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlerle ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI danışmanlığında, Özgür GÖVEN tarafından hazırlanan bu çalışma 30 / 12 / 2022 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Halil BALTACI

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1
I. TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ	1
II. TEZİN AMACI VE KAPSAMI	3
III. TEZİN YÖNTEMLERİ VE KAYNAKLARI.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFÎ ŞERH GELENEĞİ VE BİR ŞÂRİH OLARAK ABDULLAH BOSNEVÎ

1.1. TASAVVUFÎ ŞERH GELENEĞİ	7
1.1.1. Tasavvufî Şerh Geleneği'ne Konu Olması Bakımından İbnü'l-Arabî	14
1.2. BİR ŞÂRİH OLARAK ABDULLAH BOSNEVÎ	23
1.2.1. Abdullah Bosnevî'nin Hayatı	23
1.2.2. Abdullah Bosnevî'nin Tarikatı	26
1.2.3. Abdullah Bosnevî'nin İlmi Kişiliği ve Şarihliği	28
1.2.4. Abdullah Bosnevî'nin Eserleri ve Muhteva Bakımından Tasnifi.....	30

İKİNCİ BÖLÜM:

ABDULLAH BOSNEVÎ'NİN ŞERH GELENEĞİNE KATKILARI

2.1. VELÂYETİN HÂTEMİ İBNÜ'L-ARABÎ VE <i>FUSÛSU'L-HİKEM</i> 'İ	71
2.2. ZÂHİR VE BÂTİN İLİMLERİ	80
2.3. VARLIK MERTEBELERİ VE HAZERÂT-I HAMS	88
2.4. BOSNEVÎ'NİN VARLIK MERTEBELERİ GÖRÜŞÜ	98
2.5. HAK VE HALK İLİŞKİSİ AÇISINDAN İLÂHÎ İSİMLER	123
2.6. BİR VE ÇOK ARASINDA A'YÂN-I SÂBİTE	132
2.6.1. A'yân-ı Sâbite Bilgisi: Kazâ ve Kader	138
2.6.2. İlmin Ma'lûma Tâbî Olması ve Ma'lûmun Fâiliyyeti	140
2.6.3. A'yân-ı Sâbitenin Yaratılmışlığı.....	150

2.7. ONTOLOJİK KEMÂLİN TEMSİLİ: İNSÂN-I KÂMİL	152
2.8. VARLIĞIN SEMBOLÜ: HARFLER VE KELİMELELER	165
2.9. BİR NEDEN BİR GÂYE: MUHABBET.....	173
2.10. HAKİKATİN ÜÇ FARKLI VEÇHESİ: NÜBÜVVET, RİSÂLET VE VELÂYET.....	180
2.11. EPİSTEMOLOJİK MİŞKÂT: MUHAMMEDÎ HAKİKAT	195
2.12. KEMÂLE REHBER: MÜRŞİD-İ KÂMİL	198
SONUÇ.....	204
KAYNAKÇA	210
ÖZGEÇMİŞ.....	224

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ABDULLAH BOSNEVÎ'NİN ESERLERİ VE VAHDET-İ VÜCÛD ŞERH
GELENEĞİNE KATKILARI

Özgür GÖVEN

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI

2022, 224 Sayfa

Jüri: Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

Prof. Dr. Halil BALTACI

Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI

Tasavvuf ilmi özellikle İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile olgunluk dönemine ulaşmıştır. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd ismiyle bilinen tasavvufî fikirleri en olgun şekilde *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem* eserlerinde yer alır. Bu iki eser arasında özellikle *Fusûsu'l-hikem*'in yeri ayrıdır. Çünkü tasavvuf düşünce geleneğinde *Fusûsu'l-hikem*'in ardından büyük bir şerh geleneği oluşmuştur. Genel anlamıyla İslâm düşünce geleneğinde *Fusûsu'l-hikem*, hakkında en fazla şerh yazılan eserlerden biri olmuştur. Tasavvufî düşüncede *Fusûsu'l-hikem* şerh geleneği Müeyyed el-Cendî (ö. 691/1292), Abdurrezâk Kâşânî (ö. 736/1335) ve Dâvûd el-Kayserî (ö. 750/1350) gibi düşünürler ile Anadolu sahasına ulaşmıştır. 17. yüzyıla gelindiğinde ise *Fusûsu'l-hikem* şerh geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri Abdullah Bosnevî olmuştur (ö. 1054/1644).

Abdullah Bosnevî, vahdet-i vücûd düşüncesinin temel kavram ve meselelerine oldukça hâkim bir sûfidir. Nitekim onun eserlerinin içeriği vahdet-i vücûdun konularını açıklayan bir mâhiyete sahiptir. Eserlerinin ciddi bir kısmı şerh mâhiyeti taşır. Bu anlamda onun *Fusûsu'l-hikem* şerhi olan *Tecelliyâtü 'arâ'isi'n-nusûs fî menassati hikemi'l-Fusûs*'u öne çıkar.

Abdullah Bosnevî, *Fusûsu'l-hikem* şerhinde ana metni şerh etmekle beraber vahdet-i vücûdun temel mesele ve kavramlarını da açıklar. Bunlar arasında İbnü'l-Arabî ve *Fusûsu'l-hikem*'i, zâhirî bilgi ve tasavvufî bilgi, âlemin yaratılış nedeni, varlık mertebeleri, ilâhî isimler, a'yân-ı sâbite, insân-ı kâmil, hakikat-i Muhammediyye, velâyet-nübüvvet-risâlet, mürşid-i kâmil gibi konular bulunur. Bu gibi konularda Bosnevî genel anlamıyla diğer vahdet-i vücûd şârihleri gibi düşünür. Ancak ilâhî ilim konusunda Cîlî'nin görüşlerine itiraz ederken varlık mertebeleri tasnifi gibi konularda da bazı şârihlerden ayrılır. Bosnevî'nin vahdet-i vücûda getirdiği açıklama ve yorumlar diğer bazı eserlerinde de bulunur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd, *Fusûsu'l-hikem*, Abdullah Bosnevî, Şârih-i Fusûs, şerh

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

ABDULLAH BOSNAWI'S WORKS AND CONTRIBUTIONS TO THE
COMMENTARY TRADITION OF UNITY OF EXISTENCE

Özgür GÖVEN

Advisor: Assist. Prof. Dr. Osman Nuri KARADAYI

2022, Page: 224

Jury: Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

Prof. Dr. Halil BALTACI

Assist. Prof. Dr. Osman Nuri KARADAYI

The science of Sufism reached maturity especially with Ibn Arabî (d. 638/1240). Ibn Arabî's mystical ideas, known as unity of being, take place in the most mature form in his works *Fusūs al-Hikam* and *al-Futūhāt al-Makkiyya*. Among these two works, *Fusūs al-Hikam* has a special place. Because in the tradition of sufi thought, a great tradition of commentary has emerged after *Fusūs al-Hikam*. As a matter of fact, it has been one of the works in which the most commentaries were written about *Fusūs al-Hikam* in the tradition of Islamic thought. In sufi thought, the tradition of *Fusūs al-Hikam* commentary reached Anatolian field with scholars such as Mueyyed al-Cendî (d. 691/1292), Abd al-Rezzaq Kashānî (d. 736/1335) and Dawud al-Qayserî (d. 751/1350). In the 17th century, one of the most important representatives of *Fusūs al-Hikam* commentary tradition was Abdullah Bosnawi (d. 1054/1644).

Abdullah Bosnawi is a sufi who has a good command of the basic concepts and issues of the idea of unity of being. As a matter of fact, the content of his works has a nature that explain the subjects of unity of being. A significant part of his works are commentaries. In this sense, his commentary on *Fusūs al-Hikam* named *Tejelliyātu 'arā'is al-nusūs fî menassati hikem al-Fusūs* becomes prominent.

Abdullah Bosnawi explains the main issues and concepts of unity of being as well as commenting the main text in his commentary on *Fusūs al-Hikam*. Ibn Arabî and his mystical book *Fusūs al-Hikam*, apparent and mystical knowledge, the reason of the creation of the world, the levels of the being, divine names, immutable entities, perfect man, Muhammedian truth, sainthood-prophethood and the perfect guide are found among these issues and concepts. On such matters, Bosnawi generally thinks like other commentators of unity of being. However, while objecting to Jîlî's views on divine knowledge, he also differs from some commentators on issues such as the classification of levels of being. At the same time, he explains some of the subjects in the commentary of *Fusūs al-Hikam* independently in some other treatises.

Key Words: Sufism, Ibn Arabî, unity of existence, *Fusūs al-Hikam*, Abdullah Bosnawi, commentator of *Fusūs*, commentary

KISALTMALAR DİZİNİ

AİBÜ	: Abant İzzet Baysal Üniversitesi
b.	: Bin
bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
KURAMER	: Kur'ân Araştırmaları Merkezi
Nu.	: Numara
ö.	: Ölümü
ss.	: sayfa aralığı
Tahk.	: Tahkik Eden
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vr.	: varak
1 ^a	: Yazma Eserlerde Sayfanın Arka Yüzü
1 ^b	: Yazma Eserlerde Sayfanın Ön yüzü

ÖNSÖZ

Bütün ilimlerin hedefledikleri bir hakikat vardır. Örneğin İslâmî ilimler arasında kelâm ilmi, temelde iman esaslarını ele alırken inanç hakkındaki doğru düşünceyi ortaya çıkarmayı hedefler. Yine fıkıh ilmi de Allah'ın razı olacağı şekilde ibadet ve muamelelerde insanlara doğru yolu göstermeyi amaçlar. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Tasavvuf ilminin hedeflediği şey ise Allah'ın bilgisidir, yani marifetullâhtır. Öyle ki sûfîler için marifetullâha ulaştırmayan her ilim eksiktir.

Tasavvufta marifetullâha ulaşma ve onun ifade edilmesi ile ilgili çok çeşitli yöntemlerden bahsetmek mümkündür. Örneğin erken dönemde zâhidler, marifetullâha ulaşmak için uzlet hayatını tercih etmişlerdir. Onlardan sonraki sûfîler de beşerî sıfatlardan kurtulup ilâhî sıfatlarla bezenmeye ağırlık vermişlerdir. Böylece marifetullâha ulaşmak, seyrüsülûk adı altında bir süreç hâlini almaya başlamıştır. Hâliyle tasavvufî düşünce daha da kurumsallaşmaya başlamıştır.

İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) gelindiğinde ise marifet düşüncesi biraz daha sistematik bir hâl almaya başlar. İbnü'l-Arabî ile olgunlaşan vahdet-i vücûd düşüncesi Allah'ın aşkın birliğini, varlıkta O'ndan başka bir şeyin olmasının mümkün olmadığını ve müşâhede edilen her şeyin O'nun bir tecellisinden ibaret olduğunu vurgular. Bu düşünce zamanla sistemleşmiş ve çok geniş bir çevreye ulaşmıştır. Öyle ki her dönemde İbnü'l-Arabî'nin takipçileri olmuş, düşünce ve eserleri hakkında yeni eserler ortaya konulmuştur. Bu eserler arasında özellikle *Fusûsu'l-hikem*'e yazılan şerhler bir gelenek hâline gelmiştir. Bu geleneğin 17. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri Abdullah Bosnevî'dir (ö. 1054/1644).

Abdullah Bosnevî, vahdet-i vücûd düşüncesi adına oldukça üretken bir sûfidir. O, çok sayıda eser kaleme almıştır ve bu eserlerin hemen hemen hepsi vahdet-i vücûd düşüncesi ile ilgilidir. Abdullah Bosnevî'nin en önemli eseri ise *Fusûsu'l-hikem* şerhi olan *Tecelliyâtü 'arâ'isi'n-nusûs fî menassati hikemi'l-Fusûs*'usudur. Bu eseri ile o, “şârih-i Fusûs” diye bilinmiştir.

Abdullah Bosnevî'nin vahdet-i vücûd şerh geleneğine katkılarının incelendiği bu çalışma Giriş'le beraber temelde iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmada Bosnevî'nin şârihliği ve tasavvufî şerh geleneğine katkıları incelendiğinden Birinci Bölüm'de tasavvufî bilginin özellikleri, marifetin ifadesi, tasavvufî eserlerin mâhiyeti gibi konular

şerh geleneği bağlamında ele alınmıştır. Daha sonra Abdullah Bosnevî'nin hayatı ile ilgili bilgiler verilmiş ve eserleri belli özelliklere göre sınıflandırılmıştır. Böylece Bosnevî'nin bir şârih olarak tasavvufi şerh geleneğine katkıları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın İkinci Bölüm'ünde ise Abdullah Bosnevî'nin vahdet-i vücûda dair görüşleri *Fusûsu'l-hikem* şerhinin mukaddimesinde açıkladığı on iki kavram üzerinden ele alınmıştır. Bu kavramlar, Bosnevî'nin *Fusûsu'l-hikem* şerhi merkeze alınarak ve diğer şerhleri ile vahdet-i vücûda dair başka eserlerindeki bilgilerden de istifade edilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Böylece Bosnevî'nin *Fusûsu'l-hikem* ve diğer şerhleri başta olmak üzere eserlerinde vahdet-i vücûd şerh geleneğine getirdiği yorum ve açıklamalar ortaya konulmuştur.

Bu çalışma T.C. Atatürk Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Projeleri (BAP) Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen SYL-2021-9689 numaralı proje kapsamında elde edilen verilerden üretilmiştir.

Bu çalışmanın ortaya konulmasında görüş ve değerlendirmelerini hiçbir zaman esirgemeyen, her türlü yardım ve desteği ile öğrenme sürecime katkıda bulunan, kendisinden çok şeyler öğrendiğim kıymetli tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI hocama teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca Abdullah Bosnevî'nin eserleri ile tanışmama vesile olan Doç. Dr. Ercan ALKAN'a, tez konusunun belirlenmesinde düşüncelerinden istifa ettiğim Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU'ya, araştırma sürecinde birikimlerinden yararlandığım Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN'e, tasavvuf ilmine olan ilgimi desteklediği için Prof. Dr. Süleyman DERİN'e ve kendilerinden bizzat istifade ettiğim değerli hocalarıma hürmetler sunarım. Yine bu süreçte desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen başta ailem ve değerli arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Erzurum, 2022

Özgür GÖVEN

GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ

Tasavvuf düşüncesinin en önemli yüzlerinden biri şüphesiz İbnü'l-Arabî'dir (ö. 638/1240). İbnü'l-Arabî, varlık hakkındaki ontolojik ve epistemolojik fikirleriyle tasavvufî düşünceye yeni bir soluk kazandırmıştır. Onun tasavvufî düşüncesi Allah-âlem ilişkisini ilâhî isimler bağlamında açıklamaya çalışır. İbnü'l-Arabî'nin, her şeyin kaynağının Allah Teâlâ'nın varlığı olduğunu ve ondan başka hiçbir hakikatin gerçek bir varlığa sahip olmadığını vurgulayan düşüncesi *vahdet-i vücûd* diye bilinir.¹

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî düşüncesi metafizik ilmi ile özdeşleştirilmiştir. Onun düşüncesinin metafizik ilmi ile özdeşleşmesinde en önemli pay öğrencisi Sadreddîn Konevî'nindir (ö. 673/1244). Nitekim Konevî, İbnü'l-Arabî düşüncesi bağlamında metafizik ilmini yeniden yorumlar. Metafiziği vahdet-i vücûd düşüncesi ile yeniden yorumlayan Sadreddin Konevî, Allah Teâlâ'nın âlem ile ilişkisini konu olarak belirler. Bununla beraber metafiziğin ilkesi ilâhî isimlerdir. Meselesi ise ilâhî isimlerle ortaya çıkan varlık mertebeleri ve isimlerin hakikatleridir.²

İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'den sonra vahdet-i vücûd düşüncesinin her dönemde takipçileri olmuştur. Afifüddîn Tilimsânî (ö. 690/1291), Müeyyidüddîn el-Cendi (691/1292), Saîdüddin Fergânî (ö. 699/1300), Abdurrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335), Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350), Abdulkerim el-Cîlî (ö. 832/1428), Molla Fenârî (ö. 834/1431), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Abdulganî b. İsmâil Nablusî (ö.1143/1731), Ahmet Avni Konuk (ö. 1938) gibi isimler kendi dönemlerinin en önemli İbnü'l-Arabî takipçilerindendir. Bu gibi sûfiler İbnü'l-Arabî ve eserlerini anlamak, açıklamak ve bazen de müdafaa etmek için eserler kaleme almışlardır.

17. yy. Osmanlı düşünce sahasına gelindiğinde ise İbnü'l-Arabî'nin en önemli takipçilerinden biri olan Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644) karşımıza çıkar. Onun, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'i için yazdığı bir şerhi bulunur. Bu şerh o kadar meşhur olmuştur ki ünü Arap topraklarına kadar ulaşmıştır. Böylece Bosnevî'nin *Tecelliyâtü*

¹ Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, XX, 506.

² Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-gayb Tasavvuf Metafiziği*, (haz. Ekrem Demirli), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, 36.

'arâisi'n-nusûs fî menassati hikemi'l-Fusûs diye bilinen Türkçe *Fusûsu'l-hikem* şerhi daha sonra Arapça'ya tercüme edilmiştir.

Bu çalışmanın konusu Abdullah Bosnevî'nin *Fusûsu'l-hikem* şerhinin mukaddimesinde zikrettiği vahdet-i vücûda dair açıklamaların *Tecelliyât* başta olmak üzere Bosnevî'nin diğer eserlerindeki şerh ve yorumları ile birlikte incelemektir.

Abdullah Bosnevî'nin *Fusûsu'l-hikem* şerhindeki mukaddimede ele aldığı başlıklar vahdet-i vücûd meselesinin doğrudan ve dolaylı konularıdır. Özellikle varlık ve mertebeleri, ilâhî isimler, a'yân-ı sâbite, hakikat-i Muhammediyye, insân-ı kâmil, velâyet-nübüvvet-risâlet gibi konular, vahdet-i vücûdun Hak Teâlâ ile âlem ilişkisini çeşitli yönlerden gösteren ontolojik ve epistemolojik meselelerdir. Dolayısıyla bu çalışmada Bosnevî'nin vahdet-i vücûd konularını nasıl anladığı ve şerh ettiği ele alınmış, özgün görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Abdullah Bosnevî'nin en öne çıkan yönü şârihliğidir. *Fusûsu'l-hikem* şerhi buna örnektir. Onun şerh mâhiyeti taşıyan başka eserleri de bulunur. İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinin bazı cümleleri hakkında yazdığı müstakil risâleleri, şerh türünde yazılmış eserlerdir. Yine Müeyyed el-Cendî, Abdülkerim el-Cîlî gibi vahdet-i vücûd düşüncesinin önde gelen sûfilerin sözlerini açıklayan müstakil risâleleri bulunur.

Bir şârih olan Abdullah Bosnevî'nin eserleri, gerek İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* eserini şerh etmesi gerek *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eserine dair kısmî şerh mâhiyeti taşıması gerekse de vahdet-i vücûdla ilgili düşünce ve kavramları izâh etmesi açısından genelde tasavvuf şerh geleneğine özelde ise vahdet-i vücûd şerh geleneğine ciddi katkılar sağlar.

Tasavvufî eserler mâhiyetleri bakımından çeşitli zorlukları barındırır. Tasavvuf ilmi bir hâl ilmi olduğundan dolayı mükâşefe ve müşâhede ile hâsıl olan marifetin ifadesi bazen sözlere sığmaz. Bu nedenle tasavvufî eserlerde işâret, remiz ve sembollerden oluşan bir anlatım hâkimdir. Abdullah Bosnevî, tasavvufî şerh bağlamında döneminin yetkin sûfileri arasındadır. Bu yüzden de "şârih-i Fusûs" nâmıyla meşhur olmuştur. Bununla birlikte ifade etmek gerekir ki onun eserlerinin ciddi bir kısmı şerh türünde kaleme alınmıştır. Yine Bosnevî, yaşadığı dönemde bazı kişilerin kendisinden vahdet-i vücûd konularına dair açıklayıcı şerhler yazmasını talep ettiklerini belirtir. Tüm bunlar Bosnevî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinde ve şerh geleneğinde yetkin biri olduğunu

gösterir. Bu yüzden Bosnevî, 17. yüzyıl Osmanlı tasavvufi düşüncesinde vahdet-i vücûdun anlaşılmasında ve açıklanmasında çok önemli bir yere sahiptir.

II. TEZİN AMACI VE KAPSAMI

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi, Osmanlı düşünce sahasına belli başlı sûfiler vasıtasıyla ulaşmıştır. Bu anlamda Müeyyidüddîn el-Cendi, Davûd el-Kayserî, Afîfüddîn Tilimsânî, Molla Fenâri, Abdulganî b. İsmâil Nablusî, Abdurrezzak Kâşânî, Ahmed Avni Konuk gibi şârihler, İbnü'l-Arabî fikirlerinin anlaşılması için eserler kaleme almışlardır. Bosnevî ile ilgili çalışmaların bir kaçı hariç geri kalanları genellikle son dönemlerde yapılmıştır. Bu çalışmalar da belli bir konu etrafında şekillenen eserlerdir. Bu çalışmada ise Bosnevî'nin eserleri daha bütüncül bir yaklaşımla incelenmeye çalışılacaktır. Örneğin daha önceki çalışmalarda Bosnevî'nin bazı eserleri kendisine ait olmadığı hâlde ona nispet edilmiştir. Ya da Bosnevî'ye ait olan bazı eserler onun eserleri arasında zikredilmemiştir. Yine bu çalışmada Bosnevî'nin vahdet-i vücûda dair görüşleri varlık mertebeleri, a'yân-ı sâbite, ilâhî isimler, hakikat-i Muhammediyye, insân-ı kâmil, velâyet vb. konular ile birlikte daha geniş bir çerçevede ele alınacaktır.

Abdullah Bosnevî'nin vahdet-i vücûd şerh geleneğine katkılarını araştıran bu çalışmanın ilk bölümü tasavvufi şerh ve Bosnevî'nin hayatı ile ilgilidir. Bu anlamda Abdullah Bosnevî'nin eserlerinin doğru bir şekilde belirlenmesi çalışmanın öncelikli hedeflerindendir. Onun eserlerinin doğru bir şekilde belirlenmesi şerh mâhiyetindeki eserlerinin sayısını tespit etmek açısından oldukça önemlidir. Böylece Bosnevî'nin eserleri arasında şerh türündeki eserlerin oranının ne kadar olduğunu belirlemek Bosnevî'nin şerh geleneğine katkılarını daha iyi ortaya çıkaracaktır.

Vahdet-i vücûd düşüncesine dair telifâtı ile birlikte Bosnevî'nin en önemli özelliği şârihliğidir. Nitekim onun eserlerinin önemli bir kısmı vahdet-i vücûd şerh geleneği ile ilgilidir. Bu nedenle “şârih-i Fusûs” nâmı ile bilinmiştir. Bu çalışmada Bosnevî'nin vahdet-i vücûdun meselelerini nasıl açıkladığını göstermek için *Fusûsu'l-hikem* şerhinin mukaddimesindeki on iki ilkeden hareket edilecektir.

Çalışmanın başlıkları için kaynak edinilen mukaddimedeki konular yine Abdullah Bosnevî'nin diğer eserlerinde müstakil olarak veya başka konularla birlikte işlediği hususlardandır. Bu nedenle çalışmanın kapsamını, Bosnevî'nin *Fusûsu'l-hikem* şerhi

merkeze alınarak diğer eserlerinde yer alan vahdet-i vücûdun temel kavram ve kaidelerine yönelik açıklamalarından da istifade edilerek vahdet-i vücûd şerh geleneğine katkıları ile sınırlı tutulmuştur.

Abdullah Bosnevî, İbnü'l-Arabî'den üç asır sonra yaşamış bir sûfidir. Dolayısıyla Bosnevî'nin vahdet-i vücûd hakkındaki düşüncelerini incelemek 17. yüzyılda İbnü'l-Arabî düşüncesinin hangi aşamalardan geçtiği ile ilgili bilgiler sunması açısından önemlidir. Bu açıdan Bosnevî'nin eserlerinde serdettiği görüşler, İbnü'l-Arabî düşüncesinin hangi aşamalardan geçtiği ile ilgili bilgilere ulaşmak açısından bir örnek teşkil etmektedir. Bu gibi aşama ve değişimleri ortaya koymak, bu çalışmanın dolaylı hedeflerinden biridir.

Son olarak Abdullah Bosnevî ile ilgili yapılan diğer çalışmalar gibi bu çalışma da onu akademik dünyaya tanıtmaya amacı gütmektedir. Dolayısıyla bu sahada daha önce yapılmış çalışmaların bu çalışmaya ışık tutması gibi bu çalışmanın da daha sonra yapılacak çalışmalara kaynak olması hedefler dâhilindedir.

III. TEZİN YÖNTEMLERİ VE KAYNAKLARI

Abdullah Bosnevî'nin vahdet-i vücûd yorumculuğunu açıklamak amacıyla hazırlanan bu çalışmanın temel yöntemi temel metinlerin analiz edilmesi üzerine kurulmuştur. Bosnevî'nin özellikle şerh mâhiyeti taşıyan eserleri bu hususta önceliklidir. Bu anlamda onun *Fusûsu'l-hikem* şerhi analiz edilmiş, diğer vahdet-i vücûd şârihleri olan Konevî, Tilimsânî, Cendî, Cîlî ve Kayserî'nin şerhleri arasında olan beznerlikler ve farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bosnevî'ye ait olan eserlerin farklı nüshaları elde edilmiş, doğru bilgiye ulaşmak adına metinler arasında mümkün olduğunca karşılaştırma yapılmaya çalışılmıştır. Özellikle Bosnevî'nin eserlerinin doğru okunması ve anlaşılmasında bu yöntemden faydalanılmıştır. Bosnevî'nin eserlerinin bulunduğu bazı mecmualarda eser sayılarında farklılıklar bulunmaktadır. Bu doğrultuda Bosnevî'ye ait olduğu düşünülen eserler nüshalar arasında karşılaştırma yapılarak ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışma hazırlanırken birincil ve ikincil kaynaklardan istifade edilmiştir. Birincil kaynaklar Abdullah Bosnevî'nin şerh bağlamındaki eserleridir. Onun şerh eserlerinin içeriği diğer eserleri ile de doğrudan irtibatlıdır. Dolayısıyla Abdullah Bosnevî'nin

vahdet-i vücûda dair yazdığı eserlerinin hepsi bu araştırmanın birincil kaynakları arasında yer almaktadır.

Araştırmanın konusu Abdullah Bosnevî'nin şârihlik vasfı olduğundan kaynaklar öncelikli olarak Bosnevî'nin şerh mâhiyeti taşıyan eserleri olmuştur. Bu anlamda Bosnevî'nin *Tecelliyât*'ı aslî kaynak olarak alınmıştır.

Bosnevî'nin, ilmin mâlûma tâbi olduğunu anlattığı bir risâlesi Cîlî'nin insân-ı kâmil kitabının bir kısmının şerhi mâhiyeti taşır. Bu eser *Kitâbü kenzi'l-mahtûm fî teb'îyyeti'l-ilmî li'l-ma'lûm fî'r-red 'alâ Abdi'lkerîm el-Cîlî* diye isimlendirilmiştir. A'yân-ı sâbite meselesi ele alınmaya çalışılırken Bosnevî'nin bu risâlesi en önemli kaynaklardan biri olmuştur.

Abdullah Bosnevî'nin eserlerinde açıkladığı konulardan biri varlık mertebeleridir. Bosnevî İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye Kasidesi*'ni yanlışlıkla İbnü'l-Arabî'ye atfederek şerh etmiştir. Onun bu şerhi *Kurratü 'ayni's-şuhûd ve mir'âtü 'arâyisi me'âni'l-gaybi ve'l-cûd* diye isimlendirilmiştir. Bu eser ile ilgili Abdullah Kartal tarafından hazırlanmış “Abdullah Bosnevî ve Merâtibü'l-Vücûd İle İlgili Bir Risâlesi” adlı çalışma da kaynaklar arasına dâhil edilmiştir. Abdullah Bosnevî'nin varlık hakkında kaleme aldığı risâlelerden biri de *Kitâbü enfesi'l-vâridât fî şerhi evveli hutbeti'l-Fütûhât'tır*. Onun bu eseri İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ının ilk cümlesinin şerhidir. Bu eser hakkında Emre Topcuoğlu tarafından hazırlanmış “Abdullah Bosnevî'nin ‘Kitâbü enfesi'l-vâridât fî şerhi evveli hutbeti'l-Fütûhât’ İsimli Risâlesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme” adlı çalışma da kaynaklardan biridir.

Abdullah Bosnevî'nin vahdet-i vücûd kavramları ve kaideleri ile ilgili “Kitâbu sırrı'l-hakâyîki'l-ilmiyye fî beyâni'l-a'yâni's-sâbite” adlı eseri ve Cumali Kösen ve Mansur Koçinkağ tarafından hazırlanan “Abdullah Bosnevî'nin ‘Sırrü'l-hakâiki'l-ilmiyye fî Beyâni'l-A'yâni's-sâbite’ Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik” adlı çalışma da öncelikli kaynaklardandır.

Abdullah Bosnevî'nin altmış küsur eseri bulunmaktadır. Onun yorumculuğunu daha iyi anlayabilmek ve ortaya koyabilmek amacıyla diğer eserleri mümkün olduğunca kaynaklar arasına alınmıştır. Özellikle Allah'ın arşı ile ilgili yazdığı risâle varlık mertebelerini anlamak bakımından önemlidir. Yine Hz. Peygamber'e meleğin görülmesi, ulvî ve süflî topluluklar, tasavvufî bazı kavramlar gibi çeşitli konularda yazdığı

risâleleriyle birlikte işârî âyet ve hadis yorumları ile ilgili eserleri Bosnevî'nin düşüncesini anlamak bakımından oldukça önemlidir. Dolayısıyla Bosnevî'nin bu tür eserleri vahdet-i vücûd hakkındaki düşüncelerini açıklamaları bakımından bu çalışmanın kaynakları arasındadır.

Abdullah Bosnevî 17. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde Ekberî geleneğin temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle Bosnevî; İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Dâvûd el-Kayserî, Abdulkerim el-Cilî gibi önde gelen sûfilerin sözlerine eserlerinde atıf yapar. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eserleri, Konevî'nin *en-Neḫhâtü'l-Îlâhiyye* ve *Miftâhu'l-ğayb* eserleri, Cîlî'nin *İnsân-ı Kâmil* eseri ile Kayserî'nin *Matla'u husûsi'l-kilem fî me'ânî Fusûsi'l-hikem* eseri çalışmada kaynaklar arasında bulunmaktadır.

Bu çalışmanın ikincil kaynakları ise Abdullah Bosnevî'nin hayatı ve ilmî görüşleri ile ilgili çalışmalardır. Bu nedenle özellikle Abdullah Kartal olmak üzere araştırmacıların sahaya sunduğu katkılardan yararlanılmaya çalışılmıştır. Bunların dışında İbnü'l-Arabî düşüncesi ile ilgili yapılmış çalışmalar da bulunmaktadır. Bu kaynaklar elden geldiği kadarıyla incelenmiş ve Bosnevî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini anlama noktasında ihtiyaç duyuldukça kullanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFÎ ŞERH GELENEĞİ VE BİR ŞÂRİH OLARAK ABDULLAH BOSNEVÎ

1.1. TASAVVUFÎ ŞERH GELENEĞİ

İslam düşünce tarihinde Peygamber Efendimizin vefatından sonra İslâmî ilimler peyderpey teşekkül etmeye başlamıştır. Bu süreç içerisinde ortaya çıkan her bir İslâmî ilim kendine has alan, konu, metot ve ıstılâhlara sahip olmuştur. Diğer İslâmî ilimlere nispeten tasavvuf ilmi oluşumunu daha geç tamamlamıştır. Tasavvuf ilmi ortaya çıkışı bakımından İslam toplumunda meydana gelen siyasi ve sosyal olaylar neticesinde oluşan itikâdî meselelerde diğer İslam ilimlerine karşı bir eleştiri mâhiyetindedir.³ Nitekim erken dönem sûfîlerinin karşı çıktıkları nokta; tezkiye edilmesi ile hakikate ulaştıracak olan kalpten ziyade sade akılcılık ve sırf rivâyete dayanan idrake doğru yöneliş olmasıydı.⁴

İslâm düşüncesinde erken dönem tasavvufî eserlerin zuhûr etmesi ile birlikte tasavvufun ilim olma yolculuğu kuvvetlenmiştir. Bu dönemde yazılan eserler; tasavvufun Kur'an ve sünnette bir kaynağının olduğu, zâhir ilimleri olarak tâbir edilen kelâm, hadis, fıkıh gibi ilimlere muhalif olmadığı ve ehl-i sünnet inanç esaslarına uygun bir içeriği ihtiva ettiği gibi başlıklarda birleşmekteydi. Bunun en büyük nedenleri arasında tasavvufî çevrelerde sözde sûfî kişiliklerin zuhûr etmesi, sûfîlerin derûnî tecrübelerini ifade ederken yaşadıkları sıkıntılar ve tasavvuf ilminin sübjektif özellikleri gibi hususlar zikredilebilir.⁵

³ İslam'ın tarihi sürecinde peygamber efendimizin vefatından sonra H. 37 yılında olan Sıffin savaşı, Hakem Vak'ası gibi hadiseler yaşanmıştır. Aslında bu hadiseler Peygamber efendimizin vefatından hemen sonra halife seçimi, Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve katillerinin bulunamaması, Hz. Ali'nin hilafeti döneminde yaşanan zorluklara kadar dayanır şekilde ifade edilebilir. Sıffin savaşında yaşanan hadiseler, Emevî hilafeti döneminde yapılan icraatların dini olarak meşrulaştırılması gibi vakalar; iman meselesi, büyük günah meselesi, kader meselesi, cebir meselesi ve tekfir gibi meselelerin tartışılmasına sebep olmuştur. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, Ankara 2002, XXV, 198.

⁴ Cengiz Gündoğdu, "Zühhd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", *EKEV Akademi Dergisi*, 1(1), Kasım 1997, 45.

⁵ İslam ansiklopedisi kaynağı Öngören, Reşat, "Tasavvuf" *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, Ankara 2011, XL, 121. Sûfîler için tasavvufun İslâmî ilimler arasında yer almasını zorlaştıran en önemli nokta, içerisinde bir tür sübjektifliği barındırmasıdır. Sübjektif olması ile anlatılmak istenen; bir *hâl* ilmi olan tasavvuf ilminin tecrübelerinin, ifadelerinin ve bilgiyi elde etme metotlarının insanın derûnî-kalbî durumuna göre şekillenmesidir. Bu itibarla tasavvufun meşruiyet sorunu eksenine işaret eder mâhiyette Fahreddin Râzî, sûfîleri bilgiye ulaşmada belli başlı yöntemleri olan bir grup olarak tanımlamış ve tasavvufu bir ilim olarak zikretmiştir. Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*, Sûfî Kitap, İstanbul 2015, 185.

Bu dönemde şariat-hakikat uyumunu sağlamak zorunda olduklarını düşünen sûfiler tasavvufun kendisine has özelliklerinin korunması gerektiğinin farkındaydılar. Bu anlamda tasavvuf ilmi özel bir bilgi ve metodu temsil eder. Bilgi, hakikati ifade eder.⁶ Hakikat ise tüm ilimlerin ulaşmayı hedeflediği şeyin kendisidir.⁷

Yine bu dönemin önemli sûfilerinden *er-Risâle* isimli tasavvuf klasiğinin müellifi Abdulkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî (ö. 465/1072) tasavvufî ıstılâhların önemine dikkat çekmiştir. Tasavvufî ıstılâhlar, sûfilerin tasavvufî tecrübelerini⁸ dile getirmede kullandıkları en önemli araçlardır. Ayrıca bir ilmin kendine has ıstılâhâtının olması o ilmin hususiyetlerindendir. Kuşeyrî'ye göre tasavvufun kendine has terminolojisinin olması tasavvufun bir ilim olarak teşekkül ettiğinin göstergesidir.⁹

Başlarda nazariyata karşın amel odaklı bir hareket olarak ortaya çıkan tasavvuf ilmi daha sonra şariat-hakikat ilişkisini dengeye kavuşturmuştur. Sûfiler de eserlerini bu minvalde yazmışlardır. Gazzâlî ile tasavvufun İslâmî ilimlerden biri olduğu daha da perçinlenmiştir. Fakat bu dönemde tasavvuf ilminin temel karakteri, hâlâ fıkıh ve kelâm gibi ilimlere tâbi bir ilim olmasıdır.

Daha sonraki dönemlerde büyük mütefekkir ve sûfî İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1340) tasavvufî düşüncesi karşımıza çıkar. Onun tevhidi vurgulayan irfânî düşüncesi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-Hikem* eserlerinde en uygun şekilde kendini bulmuştur. İbnü'l-Arabî'nin tevhidi vurgulayan *vahdet-i vücûd*¹⁰ düşüncesi, öğrencisi Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ile sistematik hâle gelmiştir. Böylece tasavvufun ayrı bir ilim olarak

⁶ Ekrem Demirli, “Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı, “*İstanbul Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 15, 2007, 223.

⁷ Örnek olarak Serrâc'ın tasavvufu bir ilim olarak ele alınışı ve sûfilerin bilgiyi elde etme metotlarını izâh etmeye çalıştığı görülür. Tasavvufî bilginin veya marifetin husûle gelmesi için o halde Kur'an ve sünnete ittiba edip onlarla amel etmek bir metottur. Bu metot neticesinde kul, bilmediği diğer şeyleri öğrenmeye kapı aralar. Serrâc, kulun Bilmediği şeyleri öğrenmesine nispeten bu ilme işâret ilmi demiştir. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lûma' (İslâm Tasavvufu)* (çev. Hasan Kâmil Yılmaz), Erkam Yayınları, İstanbul 2016, 119.

⁸ Tasavvufî tecrübe ifâdesi sûfilerin tercih etmiş olduğu ve kullanageldikleri bir ifade değildir. Onlar, kendi durumlarını ve takip ettikleri yöntemi anlatırken, genellikle zevk, ilhâm, müşâhede, vecd, mükâşefe, cezbe, hâl ve benzeri kavramları kullanmışlardır. Bkz. Abdullah Kartal, “Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 16(1), 2007, 98.

⁹ Abdulkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (tahk. Ma'rûf Mustafâ Zerîk), el-Mektebetü'l'asriyye, Beyrut 2003, 53.

¹⁰ Araştırmalar terimin İbnü'l-Arabî tarafından kullanılmamış olduğu konusunda neredeyse hemfikirler. Onlara göre vahdet-i vücûd, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini anlatmak üzere İbnü'l-Arabî'nin takipçileri ve şârihleri tarafından geliştirilmiştir. Bkz. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, Sûfî Kitap, İstanbul 2016, 107-109. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2017, 505.

ortaya çıkma çabası kemâle ermiştir.¹¹ İbnü'l-Arabî ve talebeleri, tasavvufun ilim olma sürecinin tamamlandığını düşünmemiş olacaklardır ki bu hususta tasavvufun müdevven bir ilim olması için daha genel geçer bilgiler ve deliller ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu anlayış çerçevesinde tasavvuf; *ilm-i ilâhî*, *marîfet imi* ve *tahkik ilmi* gibi isimlerle isimlendirilmiştir. İbnü'l-Arabî takipçilerine göre bu isimlerle kastedilen hakikat metafizikten başka bir şey değildir.¹²

Tasavvuf ilmi, tarihi süreç içerisinde İslâmî ilimler arasındaki yerini almıştır. Ancak tasavvufun kendine has özellikleri onun bir ilim olarak sınıflandırılmasını zorlaştırmıştır. Nitekim *kâlden* çok *hâle* vurgu yapan bir ilimde manevî tecrübeleri aktarmak çok zordur. Bununla birlikte tasavvufun bilgi edinme yöntemleri de aynı bağlamda değerlendirilebilir. Tasavvufî tecrübelerin inşâ ettiği keşif ve müşâhede sübjektif bir yöntem arz eder. Manevî tecrübeler ile hâsıl olan keşif ve müşâhedenin verdiği bilgiyi, tıpkı manevî tecrübelerde olduğu gibi, ifade etmek oldukça zordur.

Tasavvufî tecrübeyi dile getirmeyi zorlaştıran asıl neden tasavvufî tecrübenin mâhiyetidir. Onun tecrübî olması, kalpte bir an bulunup sonra kaybolan bir hakikate bürünmesi ve sûfide kalıcı olmayacak şekilde yerleşen bir *hâl* olarak zuhûr etmesi gibi etkenler tecrübelerin aktarılmasında dilin sınırlarını aşar.¹³

Dilin tasavvufî tecrübeyi aktarmada olan sınırlılığı ile birlikte tasavvufî tecrübe sâhibinin hâli de göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü sûfî tasavvufî tecrübesi sırasında çeşitli hâllerle karşı karşıya kalır. Söz gelimi tasavvufî tecrübenin zirve noktasını niteleyen *vahdet* ya da *fenâ* hâli sûfinin üzerinde olağan üstü etkiler oluşturur. Bu esnada sûfî kendi benliğini aşmış ve kendisinden benliğini ispat eden özellikleri nefyetmiştir. Sûfî bu hâlde şuur sahibi veya bildiğimiz tarzda bir idrak sahibi değildir. Daha sonra sûfî vahdet ya da fenâ halinde yaşadığı tecrübeyi ifade etmeye, onu nitelendirmeye çalışır. Sûfî için yaşadığı tecrübeyi ifade etmek istediği bu durum çok zordur.¹⁴

¹¹ Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *NAZARİYAT İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2(4), Nisan 2016, 21.

¹² Tasavvufî düşünces ile yorumlanan yeni metafiziğin konu, ilke ve meseleleri için bkz. Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-gayb Tasavvuf Metafiziği*, (haz. Ekrem Demirli), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, 36. Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*, 30-32.

¹³ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, 352.

¹⁴ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, 357-363. Tasavvufî tecrübe esnasında oluşan hâli yansıtımları bakımından şathiyeler aktardığımız bilgilerle benzer örnektedirler. Şathiyeler genelde tasavvufî tecrübe esnasında sûfinin benliğini kaybetmesi, şuurunun

Tasavvufî tecrübenin anlaşılabilirliği ve aktarılabilirliği ile ilgili Kartal şu soruyu sorar: “Sûfinin birlik hâlinde ulaştığı marifeti taşıyabilecek lafızlar ve kavramlar oluşturulamaz mı?” Bu soru aslında tasavvufî tecrübenin aktarılabilme imkânına işâret eden bir sorudur. Tasavvufun *kâl*’den ziyade *hâl*’e vurgu yapması, *hâl*’in dile getirilebilme güçlüğü ve tasavvufun içerisinde bir tür sübjektifliği barındırması gibi tasavvufa has olan özellikler bazı çözümlemeleri beraberinde gerektirmiştir.¹⁵

Sûfîlerin; tasavvufun bir ilim olarak meşruiyetini zorlaştıran sorunlarını aşmak amacıyla derûnî olarak tâbir edilen tasavvufî tecrübelerinin anlamlarının doğru aktarılması, *hâller*in ehli olmayanlardan hem gizlenmesi hem de zâhir ilimlere uygun anlaşılması için kendilerine has bir tasavvuf dili oluşturduklarını görmekteyiz. Nitekim Kartal yukarıda sorduğu soruya daha sonra şöyle cevap verir: “Öyleyse sûfîler, ibare ve ifade darlığına ve dilin sınırlılığına rağmen yaşadıkları hakikati objektifleştirerek aktardıkları bir dil yapısı kurmuşlardır ki, tasavvufî tecrübeyi yaşamayan bir kimse bunu anlayabilir.”¹⁶

Tasavvufî tecrübenin ifade edilmesinde kullanılan yollardan en önemlisi tasavvufî kavramlardır. Kuşeyrî sûfîlerin özel *hâl* ve bilgileri için kullandıkları kimi ifadeleri ıstılâh olarak ifade eder.¹⁷ Tasavvufî ıstılâhlar; sûfinin çeşitli yöntemler takip ederek ulaştığı yetkinliği ve sonrasında hâsıl olan marifeti ifade etmede kullandığı araçlardır. Tasavvufî ıstılâhların asıl sistemleşme temayülleri H. III. asrı içine alan dönemde oluşmaya başlamıştır. Bu süreç içerisinde Ebû Nasr Serrâc’ın (ö. 378/988) *el-Lüma*’sı, Abdülkerim Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*’si, Kelâbâzî’nin (ö. 380/990) *et-Ta’arruf*’u, Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (ö.386/996) *Kûtu’l-Kulûb*’u, Hücvîrî’nin (ö. 465/1072) *Keşf*’i-*l-Mahcûb*’u dönemin bazı ıstılâhlarını tanıtan eserlerden olmuştur. Daha sonraları ise Hâce Abdullah Herevî’nin (ö. 481/1089) *Menâzilü’s-sâirîn*’i, tasavvufun kurumsallaşma tezahürü ile birlikte ise¹⁸ Ebû Hafs Şihâbüddin Sühreverdî’nin (ö. 632/1234) *Avârifü’l-*

ortadan kalkması ile gayr-ı ihtiyârî olarak dile getirdiği ve aslında söylenmemesi gereken sözler olarak bilinmektedir. Bkz. Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, İstanbul 2006, 948-954.

¹⁵ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, 352.

¹⁶ Kartal, *Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?*, 108.

¹⁷ Demirli, *Zâhirî İlimlerin Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı*, 231.

¹⁸ Tasavvufî terimlerin oluşumun ilk dönemi ile ilgili olarak tasavvufun zühhd döneminde ifade edilen ve bu dönemde yazılan *Kitâbü’z-zühhd*’lerde görmekteyiz. Bu dönemdeki eserlerde tasavvuf terimleri olarak *hüzn*, *huşu*, *havf*, *ihlâs*, *tefekür*, *tûl-i emel*, *tevekkül*, *kana’ât*, *rıza*, *fakr vb*, terimler bulunmaktadır. Fakat H. III asırdan sonra kaleme alınan eserlerde tasavvuf terimlerinin ayrı bir bölümde ele alındığını görmekteyiz. H. VI, VII asırlardan sonra ise tasavvuf terimleri ile ilgili olarak ayrı eserler olan ve *İstılâhâtü’s-sûfîyye*

meârifî gibi tasavvuf klasikleri dönemlerinin önemli tasavvufî kavramlarını tanıtan eserlerdir.

Sûfilerin tesis ettiği dilin özelliklerinden biri, sembol ve remizlerdir. Onların sembolik ve remizli bir yöntemi tercih etmelerindeki ana unsur, *bâtında* yaşadıkları tecrübeleri zâhirî bir araçla ifade etmeye çalışmalarıdır. Sûfiler, sembol ve işâretleri kullanmakla metafizik tecrübeyi normal dil kalıplarına dökerlerken bir tür zihne yaklaştırma faaliyeti ile uğraşırlar. İnsan metafizik olan tecrübesini aktarırken tecrübesini birebir aktaramaz. Belki tecrübesine tercüman olabilir. Her ne kadar anlattığı şey tecrübesini işâret eden bir şey olsa da anlatılan tecrübenin aynı değildir. Karadayı, sûfilerin sembol ve remizleri tecrübenin aktarımında yöntem olarak kullanmaları hakkında şöyle söyler:

“... Çünkü soyut manaların dile getirilmesinde normal dil kalıpları yetersiz kaldığından mânâ dilini öne çıkaran sûfiler, genellikle sembolleri kullanma yolunu tercih ederler. Zira dil kalıplarına sığmayan bazı mana ve hakikatlerin, sembollerin sahip olduğu şekil kalıplarıyla dile getirilmesi daha kolaydır.”¹⁹

Tasavvufî tecrübelerin aktarılmasında yaşanan güçlükler nedeniyle oluşan dil yapısı *işâret* ve *ibare* kavramlarının şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Sûfilerin oluşturdukları dil yapısı, zâhir âlimlerin anladığı lafız ve ibâre ile aynı şey değildir. Sûfilerin kast ettikleri zâhir ve bâtın ayrımına dayalı olan *işâret* ve *ibâre* dilidir. *İbâre* kabukla meşgul olmakken *işâret* kabuğun içinde bulunan özü ve hakikati temsil eder. Söz konusu hakikate ulaşma amacıyla ibârenin tâbir edilmesi gerekir. Böylece görünenden görünmeyene doğru bir bilgi ve anlam yolculuğu doğar. İbâre ıstılâhlara ihtiyaç duyarken işâret hiçbir ıstılâha ihtiyaç duymaz.²⁰ Bu nedenle ibâre, kabuğun içindeki hakîkî anlamın ifade edilmesinde zihne aktarma aracı olur. Ancak ibâre söz konusu hakîkî anlamı dile getirirken onu bir şekilde kısıtlar.²¹

şeklinde başlayan eserler kaleme alınmıştır. Tasavvufî terimlerin oluşumu hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdullah Damar, “Tasavvufî Terimlerin Oluşumu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7(17), 2016, 161-189.

¹⁹ Osman Nuri Karadayı, “Mü’minler Parçaları Birbirlerine Bağlı Bina Gibidir Hadis-i Şerifinin İşâri Yorumlar: İbnü’l-Arabî Örneği”, *Ondukuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49, 2020, 264.

²⁰ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, 318.

²¹ İşâret ve ibâre arasındaki ilişki zahir ve bâtın arasındaki ilişkidir. İbârenin zahir dili vaz’ı açısından delâlet edilendir. İşâret ise ilâhî dil açısından ibârenin bâtındır. Zâhir ehli ibârelere ve uyuşimsal dil gücünün kazandırdığı ibarelere takılıp kalmaktadırlar. Ârifler ise ibârenin işâret ettiği ontolojik ve teolojik anlamlara nüfuz etmektedirler. Yani ârifler ibârenin derin rûhî bâtınına nüfuz ederler, tıpkı duyuşal varlık sûretlerinin

Tasavvufun mâhiyeti itibariyle sûfilerin böyle bir dile ihtiyaç duyduklarını söylemek mümkündür. Böylece onlar, aktarmak istedikleri tecrübeleri sadece bir anlam katmanına hasretmezler. Kullandıkları yöntemle lafızda zâhir ve bâtın dengesi gözeterek tecrübe ürünlerini, duyan veya okuyan avâm-havâs herkesin bir karşılık bulmalarını beklerler. Bu şekilde işâret ve semboller vasıtasıyla hem bâtinî manayı ehli olan havâssa aktarırlar hem de ehli olmayan avâmdan saklarlar. Bu anlamda sûfilerin tasavvufi dilinin yapısı sayesinde kastedilen anlam bazen okuyucunun idrakine yaklaştırılır bazen uzaklaştırılır.²²

Tasavvufi dilin; kendine has bir ıstılâhâta sahip olması, remiz ve sembollerden oluşması, bâtinî hakikatların işâretlerde saklı olması ve buna bağlı olarak işâret-ibâre anlayışını gibi etmenler tasavvufi metinlerin doğru anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Bu gibi etmenlere tasavvuf ehlinin içinde bulundukları hâl ve makâmın etkileri, keşif ve müşâhedeleri de katılırsa metinleri anlama faaliyeti daha da zorlaşır. Bu nedenle özellikle tasavvufi tecrübe ürünü olan tasavvufi metinlerin şerh edilmesine yani açıklanmasına ihtiyaç duyulmuştur.

Şerh; sözlükte “eti kesmek, bir şeyi genişletip yaymak, sözün kapalı kısımlarını açıklayıp anlaşılır hâle getirmek” demektir. Sonuncu manadan hareketle sözlü ya da yazılı bir konuda yapılan açıklamalara şerh denmiştir. Şerhler bir ilim dalında meşhur olmuş, genellikle muhtasar metinler üzerine kaleme alınan, buradaki kapalı ifadelerin açıklandığı, eksik bırakılan hususların tamamlandığı, hatalara işâret edildiği ve örneklerin çoğaltıldığı eserlerdir. Şerhler sadece İslâmî ilimlerde değil tüm ilimlerde bir telif türü olarak ortaya çıkmıştır. İslâmî ilimlerde ise alanlarında önde gelen eserlerin şerh çalışmaları yapılmıştır.²³

zahirinden aşıp, bâtinî-ruhî anlamlarına intikal ettikleri gibi. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, (Çev. Semih Ceyhan), Mana Yayınları, İstanbul 2018, 286. Sûfilerin zâhir ve bâtın birlikteliğinin oluşturduğu etkiyi işâret ve ibâre bağlamında tasavvufi yorum olarak Kur'an ve hadislerin yorumlarında dahi görmekteyiz. Mutasavvıflar yaşadıkları zevk hâline göre ayetlerden yorum çıkarmışlardır. Bu yorumlar ilk anda akla gelmeyen fakat tefekkürle ayetin işâretinden kalbe doğan mana anlamına işâri tefsir ekolü doğmuştur. Bkz. Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Ekolü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974, 19-21. Sûfiler işâri tefsir alanında olduğu gibi işâri hadis şerhi alanında da geniş bir literatür oluşturmuşlardır. Bkz. Karadayı, *Mü'minler Parçaları Birbirine Bağlı Binâ Gibidir Hadis-i Şerifinin İşâri Yorumları: İbnü'l-Arabî Örneği*, 263.

²² Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, 494.

²³ Sedat Şensoy, “Şerh”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul 2010, XXXVIII, 558.

İslâm ilimleri arasında tasavvuf ilminde de bir şerh geleneği ve literatürü vardır. Ancak tasavvufî şerhlerde, eksik kalan kısmın tamamlanmasından ziyade, tasavvufî işâret ve ibârelerin arkasındaki anlamları gösterme ile beraber tasavvufî ifadelerin doğru anlaşılma çabası daha baskındır.²⁴ Tasavvuf eserleri erken dönemlerden itibaren şerh edilmeye başlanmıştır. Örneğin Kelâbâzî'ye ait olan *et-Ta'arruf*²⁵, Ebû Tâlib El-Mekki'ye ait olan *Kûtü'l-Kulûb*,²⁶ ve Hâce Abdullah-ı Ensârî'ye ait olan *Menâzilü's-sâirîn* gibi eserler hakkında şerhler yazılmıştır. Daha sonraları Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâü'l-'ulûmi'd-dîn*'i, Ahmed Gazzâlî'nin (ö. 506/1126) *Sevânihü'l-Uşşâk*'ı, Ebû Hafs Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-Maârif*'i, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye ve Fusûsu'l-hikem*'i, Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) *Mesnevî*'si, İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *el-Hikemü'l-'Atâiyye*'si, Yahya Şebüsterî'nin (ö. 720/1320) *Gülşen-i Râz*'ı ve Abdülkerim el-Cîlî'nin (ö. 832/1428) *el-İnsânü'l-Kâmil*'i gibi eserleri için şerhler yazılmıştır.²⁷

Erken dönem tasavvuf klasikleri arasındaki metinler üzerine yapılan şerhlerin mâhiyeti sonraki dönemdeki eserlerin şerhlerinden farklıdır. Erken dönem tasavvuf klasikleri diye tâbir edilen *Lüma'*, *Ta'arruf*, *Kûtü'l-kulûb*, *er-Risâle* gibi eserler tasavvufun kurucu metinleri olarak kabul edilir. Bu eserlerin muhtevaları daha çok tasavvufî çehrenin tanıtımından ibarettir.²⁸ Fakat sonraki dönemdeki eserler tasavvufun yapısını tanıtmaktan ziyade keşif ve müşâhede tarzı tasavvufî tecrübeleri izah etmek için ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla erken dönem klasikleri ile sonraki dönem klasiklerine yazılan şerhlerin muhtevası da değişmektedir.

Şerh edilen bazı eserler vardır ki onlar bazı hususiyetleri bakımından diğerlerinden özellikle ayrılırlar. Tasavvuf ilmi içerisinde böyle eserler bulunur. Hatta bu eserlerin şöhreti tüm dünyaya yayılmıştır. Bugün dünyanın çok farklı yerlerinde bu eserler hakkında üniversitelerde, konferanslarda, sempozyumlarda ve çeitli sivil toplum örgütleri

²⁴ Benzer bir fikir için bkz. Ali Çoban, “Ârife İşâret Yeter (Mi)?: Osmanlı Tasavvufî Şerh Geleneği Üzerine”, Mesut Kaya-Sezai Engin (Ed.), *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020, 341.

²⁵ Bkz. Süleyman Uludağ, “Kelâbâzî”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, Ankara 2002, XXV, 192.

²⁶ Bilal Saklani “Kûtü'l-Kulûb”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, Ankara 2002, XXVI, 502.

²⁷ Zikredilen eserler ve haklarında yazılan şerhler için bkz. Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İZ Yayıncılık, İstanbul 2015, 66-133.

²⁸ Çoban, “Ârife İşâret Yeter (Mi)?: Osmanlı Tasavvufî Şerh Geleneği Üzerine”, 334.

organizasyonlarında çalışmalar yapılmaktadır. Tasavvuf ilmi içinde böyle öneme sahip olan eserler arasında özellikle Mevlânâ'nın²⁹ *Mesnevî*'sini ve İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'ini göstermek mümkündür.

Mesnevî'ye yazılan şerhler özellikle Osmanlı dönemi tasavvufî şerh geleneği ve literatüründe çok önemli bir yer tutar. Molla Fenâri (ö. 834/1431),³⁰ Mevlevî İbrahim Bey, Şeyh Muînüddin b. Mustafa (ilk Türkçe şerh), Şâhidî İbrahim Dede (ö. 957/1550), Gelibolulu Sürûrî Muslihuddin Mustafa Efendi (ö. 969/1562) (ilk tam şerh), Sûdî Bosnevî (ö. 1007/1599), Mustafa Şem'î Efendi (ö. 1011/1602), İsmâil Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631), Abdulmecîd Sivâsî (ö. 1049/1639), Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660), İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Mehmed Murad Efendi, Âbidin Paşa (ö. 1843/1906), Ahmet Avni Konuk (ö. 1938), Kenan Rıfâî (ö. 1950), Tâhirü'l-mevlevî (ö. 1951) ve Abdülbâki Gölpınarlı (ö. 1982) gibi şârihler Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini şerh etmişlerdir.³¹ Abdullah Bosnevî'nin de 360 beyitlik bir *Mesnevî* şerhi³² ile birlikte bir beyti ihtivâ eden şerhi bulunmaktadır.³³

1.1.1. Tasavvufî Şerh Geleneği'ne Konu Olması Bakımından İbnü'l-Arabî

Tasavvuf düşüncesinde çok önemli bir yere sahip olan, etkisi ile kendi içerisinde başka bir literatür oluşturan bir sûfî de İbnü'l-Arabî'dir. Tam adı Muhyiddin b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî olan İbnü'l-Arabî 17 Ramazan 560 tarihinde Mürsiye'de dünyaya gelmiştir. 638/1240 tarihinde Dımaşk'ta vefat etmiştir. Hayatı

²⁹ Mevlânâ ve eserleri hakkında bkz. Sezâi Küçük, "Mevlevîlik", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, (Ed. Semih Ceyhan), İSAM Yayınları, İstanbul 2015, 492.

³⁰ Anadolu sahasında yazılan ilk Arapça şerhtir. Semih Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, 13.

³¹ Semih Ceyhan, "Mesnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, Ankara 2004, XXIX, 330-331.

Semih Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, 13-21.

³² Bosnevî'ye ait olan 360 beyitlik şerh: Abdullah Bosnevî, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, Süleymaniye, Fâzıl Ahmed Paşa, Nu: 740, ts., vr. 578. Söz konusu eserin isimlendirilmesi ile ilgili farklılıklar vardır. Abdullah Kartal Hacı Mahmud Efendi Nüshasındaki şerhi *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî* olarak kaydetmektedir. Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, 26. Bursalı Mehmed Tahir böyle bir eser ismi zikretmez. Ceyhan'ın doktora tezinde ise Bayrâmî Melâmîler'inden Sarı Abdullah Efendi'nin (ö. 1070, 1660) Türkçe *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî* adlı şerhi bulunup sadece birinci cildi kapsamaktadır. Bkz. Semih Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, 16. Anlaşıldığı kadarıyla Melâmîyye-i Bayrâmîyye'den olan Abdullah Bosnevî'nin eserleri ile Sarı Abdullah Efendi'nin isimleri ve eserleri karıştırılmıştır.

³³ Tek beyitlik Şerh: Abdullah Bosnevî, *Şerhu Beyti Mesnevî*, Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi, Nu: 2396, 2, ts., vr. 10-16.

yolculuklarla³⁴ ve ilim tahsili ile geçen İbnü'l-Arabî çok sayıda önemli eser miras bırakmıştır. Onun, eserlerindeki görüşleri İslâmî ilimler sahasında yeni bir yorum getirmiştir. Özellikle tasavvuf düşüncesinde İbnü'l-Arabî'nin fikirleri yeni bir dönüm noktası olarak telakki edilmiştir.³⁵

Tasavvufi düşünceyi yeniden yorumlayan ve vahdet-i vücûd diye bilinmesini sağlayan İbnü'l-Arabî düşüncesi “Ekberîlik” olarak bilinir. Görüşleri başta Anadolu olmak üzere Hint kıtasından Batı'ya kadar uzanmıştır. Çeşitli coğrafyalarda eserleri okunmuş ve kütüphanelerde bu eserler hakkında yapılan çalışmalar bulunmuştur. Tasavvufta çok önemli bir yere sahip olmasından dolayı kendisine “şehyü'l-ekber” ismi verilmiştir. Tasavvufta otorite olarak görülmesinde başrol oynayan özellikle iki eseri bulunmaktadır: *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem*. Bu eserler hakkında çok sayıda şerh, ta'likât ve hâşiye yazılmış olması onun otoritesini gözler önüne sermektedir.³⁶

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin en önemli yanlarından biri onun kullandığı üslûptur. Müellif, İslâmî ilimlerin çeşitli sahalarında eserler vermiştir. O, tefsir ve fıkıh gibi sahalarda eserler verirken konuları hep vahdet-i vücûd çerçevesinden değerlendirir. İbnü'l-Arabî, hem zâhiri hem de bâtını göz önünde tutan bir sûfi-müellif olduğu için eserlerinde bu üslûp hep bulunmaktadır. O; meseleyi muhataplarına önce kelâm, fıkıh, hadis, tefsir gibi zâhir ilimleri nezdinde ele alırken daha sonra asıl gayesi olan bâtın ilmi nezdinde izâh eder. Dolayısı ile herhangi bir müellifin eserleri kelâm, tefsir veya fıkıh eseri diye tasnif edilebilirken bu durum İbnü'l-Arabî için daha zordur.³⁷

İbnü'l-Arabî'nin eserlerini telif ederken kullandığı üslûp özelliklerinden biri şiirsel ifadeleridir. Onun *Dîvân* ve *Tercümânü'l-eşvâk* eserleri nazım türünde, geri kalan eserleri ise nesir şeklinde telif edilmiştir. Fakat bu demek değildir ki nesirden oluşan eserleri

³⁴ İbnü'l-Arabî'nin yolculukları hakkında bkz. Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, 16-21.

³⁵ İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, 15-64.

³⁶ İbnü'l-Arabî'nin ne kadar eserinin olduğu hâlâ tam olarak bilinmemektedir. İbnü'l-Arabî eserlerini listelerken birincisinde 248 eserini ikincisinde ise 289 eserini kaydetmiştir. Net bir adede ulaşamamasının nedenini ise kendisine iade edilmeyen kitaplarının oluşuna bağlar. Çok önemli bir İbnü'l-Arabî araştırmacısı olan Osman Yahya'nın araştırmalarına göre İbnü'l-Arabî'ye ait olan eserlerin adedi 550 civarındır. Bu eserlerden ise yaklaşık 245 eser günümüze ulaşmıştır. Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, XX, 520-522. Mahmud Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber*, Sûfi Kitap, İstanbul 2015, 21-74. Mustafa Aşkar *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 110-115.

³⁷ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, 58-67. Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş: Şeyh-i Ekber*, 48.

şiişel ifadeleri hâiz değıldir. Çünkü İbnü'l-Arabî ve tasavvuf erbâbı için şiir, dil kalıbının aşılması ve bazı hakikatlere işâret edebilmesi açısından önemli bir araçtır.³⁸ İbnü'l-Arabî'nin bu üslûbu şârihlerin dikkatinden kaçmamış ve bu şiirler ile ilgili şerhler yazılmıştır.³⁹

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde kullandığı üslûp özelliklerinden bir diğeri kullandığı tezatlı ifadelerdir. İbnü'l-Arabî denilince akla gelen ilk şeylerden biri onun paradoksal ifadeleridir. Bu tarz ifadeler tasavvufî tecrübenin dile getirilmesinde dilin sınırlılığından kaynaklanır. Onun “*Sen O değilsin; belki sen O'sun*” ya da “*Bir vakit gelir ki kul, kuşkusuz rab olur. Bir vakit gelir ki kul, iftirasız kul olur*” gibi çelişkili ifade tarzı onun hemen hemen her eserinde bulabileceğimiz bir özelliktir.⁴⁰

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde dikkat çeken bir başka husus konular arasındaki düzendir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de birbiri ardına gelen konular arasında her zaman bir insicâm bulunmaz. Bu özelliğın tasavvufta keşif, ilhâm, ilkâ, vâridât ve rüya vasıtası ile telif edilen eserlerde sık görülen bir özellik olduğunu söylemek mümkündür.⁴¹ Başka bir açıdan ise İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde tam anlamıyla bir uyum ve insicâmın olmadığını söylemek doğru olmayabilir. Çünkü eserlerin hepsi Varlık'ın hakikati, birliğı, âlemle ilişkisi, ilâhî isimler, eşyanın hakikati, insan-ı kâmil, hilâfet gibi temel bazı fikirler etrafında döner.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî fikirlerinin özet olarak yer aldığı eser, *Fusûsu'l-hikem*'dir. *Fusûsu'l-hikem* kendisinden sonra tasavvuf düşüncesini ve literatürünü ciddi anlamda şekillendirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesi *Fusûsu'l-hikem* eseriyle tasavvufî muhitte geniş bir karşılık bulmuştur. Nitekim bu eser ulaştığı toplumlarda okunmuş ve ciddi anlamda tartışılmıştır. Yazıldığı dönemden bu yana eser hakkında şerhler yazılmış, lehte ve aleyhte tartışmalar yapılmış ve böylece eser ulemâ arasındaki canlılığını hep korumuştur.⁴²

³⁸ Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber*, 48.

³⁹ Cendî, Kayserî, Molla Fenârî, Celâleddîn Devvânî ve Osman Fazlı Atpazârî gibi şârihlerin İbnü'l-Arabî'nin nazımlarını şerh eden risâleleri bulunmaktadır. Mahmud Erol Kılıç, “*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1996, XII, 255.

⁴⁰ Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber*, 50. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 438-464.

⁴¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (haz. Ahmed Şemseddîn), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999, 245.

⁴² Ercan Alkan, “Osmanlı Dönemi *Fusûsu'l-hikem* Şerh Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 15(30), 2017, 211.

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* eseri çeşitli polemikleri beraberinde getiren bir kitaptır. Polemikle kastedilen şey, İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşü çevresinde kullanmış bazı olduğu ifadeleridir. İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un imanı, Hz. Nuh'un davetinin mâhiyeti, puta tapanların imanı, âlemin hakikatının ezeli olması, hâtemü'l-evliyâ, a'yân-ı sâbite, ilmin mâlûma tâbi olması ve varlık mertebeleri hakkındaki açıklamaları buna örnek gösterilebilir.

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'i çok geniş bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır. *Fusûsu'l-hikem*, yazılan şerhlerin adedi ve şerh geleneğinde yorumculuğun başka bir boyuta taşınması açısından zirveyi hak eder. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî düşüncesi bağlamında sadece şerh geleneği değil mukaddime, reddiye ve müdafaa metinleri, müstakil vahdet-i vücûd risâleleri şeklinde de bir literatür oluşmuştur. Hatta âyet ve hadisler, vahdet-i vücûd düşüncesi ile uyumlu bir şekilde yorumlanabilmiştir.⁴³

İslam düşünce tarihine ilmî bir dinamizm kazandıran *Fusûsu'l-hikem*'in bu kadar şerh edilmesi, eleştirilmesi, müdafaa edilmesi hatta lehinde ve aleyhinde en çok fetva⁴⁴ verilen eserlerden olması dikkate şayandır.⁴⁵ Konuk'a göre *Fusûsu'l-hikem*'e itiraz eden insanlar, zevk ve meşrepleri İbnü'l-Arabî'nin zevk ve meşrebine uymadıkları için itiraz ederler. Bazıları ise zevk ve meşrepleri bakımından İbnü'l-Arabî'nin maksadını anlamışlar fakat halkın anlayamama veya yanlış anlama tehlikesiyle halkı eseri okumaktan men etmişlerdir. Bununla beraber bazı zümreler de kendi ilim ve irfanları ile mağrur olmuşlardır.⁴⁶

Zevk ve meşrep uyumu *Fusûsu'l-hikem* şerh yazımını etkileyen bir unsurdur. Kaldı ki *Fusûsu'l-hikem* şerhleri ile meşhur şârihler, şerhlerinde kendileri için bir tür irfânî icazet anlamında, müşâhede ve zevk hâlinin hâsıl olmasını beklediklerini söylerler. Daha

⁴³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 16. Ayrıca bahsedilen şerh, reddiye ve müdafaa metinleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Dilaver Gürer, "Klasiklerimiz, XII Fusûsu'l-Hikem", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5(13), İstanbul 2004, 395-442.

⁴⁴ Gürer, *Klasiklerimiz, XII Fusûsu'l-Hikem*, 417.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî'nin akidesine dair ilk tartışmayı başlatan kişinin Yemenli Cemâleddîn b. el-Hayyât olduğu bilinmektedir. Âlimlerin çoğunluğu ise İbnü'l-Arabî'nin tevhid ve tahkik ehli olduğunu kabul etmiştir. Şehyüslâm Sirâcüddîn el-Mahzûmî, Sirâcüddîn el-Balkânî, Celâleddîn es-Suyûtî, Fahreddin er-Râzî, İmam-ı Yâfî Sadreddin el-Hamevî, Kemâleddîn Kâşî, İbn Kemal Paşa gibi âlimler İbnü'l-Arabî'nin tevhid ve tahkik ehli olduğunu kabul eden önde gelen âlimlerdendir. Diğer taraftan İbn Teymiyye, İbn Haldun, Burhâneddîn el-Bikâî gibi düşünürler ise İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin ve eserlerinin tehlikeli olduğunu düşünenler arasındadır. Ebu'l-A'lâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (çev. Ekrem Demirli), İZ Yayıncılık, İstanbul 2011, 277-279.

⁴⁶ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, M. Nedim Tan, Ercan Alkan), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017, 2-3.

önceden halk arasından bazı insanlar kendilerinden bu eserleri şerh etmelerini talep ettiklerinde o anda istidâtlarının olmadıklarını beyan ederler. *Fusûsu'l-hikem*'in girişinde eserin nebevî bir işâretle yazdırıldığı ifade edilirken nübüvvetle velâyet arasındaki bir bağdan bahsedileceği gibi şârihler ile İbnü'l-Arabî arasında da bir tür velâyet bağı olduğundan söz edilebilir. Böyle bir vukûfiyete sahip olmak *Fusûsu'l-hikem* şerh çalışmalarında bir yetkinlik olarak kabul edilmektedir. Bundan mahrum olmak ise eseri ve eserdeki varlık mertebelerine dair mâlûmâtı yanlış anlamak demektir.⁴⁷

Fusûsu'l-hikem'in bu denli şerh edilmeye muhtaç olmasının bir nedeni de tasavvuf ilminde İbnü'l-Arabî'nin tasavvufu yeniden yorumlamakla yapmış olduğu devrimdir. Bilindiği gibi vahdet-i vücûd öğretisi ile tasavvuf literatürüne daha önce olmayan terimler girmiştir. Bunlar, tasavvufî-felsefî unsurları hatırlatan ve izâhı gereken terimlerdir. Bunun yanı sıra tasavvuf ilminde daha önce bulunan tasavvufî terimlerin anlamlarının yeniden yorumlandığı görülür.⁴⁸ Kavramların anlamları eskisindendaha geniş ve karmaşık bir kisveye bürünmüş, vahdet-i vücûd öğretisi ile uyumlu şekilde yorumlanmıştır. Söz gelimi İbnü'l-Arabî öncesi sûfîlerin vücûd anlayışı vecd, tevâcüd ve vücûd sıralamasından oluşurken İbnü'l-Arabî sonrasında vücûd kavramı tek hakikat olan Hakk'ın vücûdu olarak metafiziksel bir yoruma dönüşmüştür. Doğal olarak bu kavram ve düşüncelerin açıklanmaya ve şerh edilmeye muhtaç olduğunu söylemek mümkündür.

İbnü'l-Arabî'nin fikirleri her ne kadar en geniş şekilde *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de bulunuyor olsa da eserleri arasında en çok şerh edilen eser *Fusûsu'l-hikem* olmuştur. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin çok geniş bir hacme sahip olması veya *Fusûsu'l-hikem*'in İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin sereyân ettiği en veciz eseri olması gibi etkenler *Fusûsu'l-hikem*'in neden daha fazla şerh edildiği hakkında bilgi verir.

Osman Yahya *Fusûsu'l-hikem* şerhlerini sıralarken ilk sırada İbnü'l-Arabî'nin *Miftâhu'l-Fusûs*'unu zikreder. Bununla beraber Osman Yahya çalışmasında *Fusûsu'l-hikem* için yüz on şerh listeler. İbnü'l-Arabî'nin muhtasar eseri olan *Nakşü'l-Fusûs* üzerine yapılan şerhler ile bu sayı yüz yirmi ikiye ulaşır.⁴⁹

⁴⁷ Derya Baş, “Fusûsu'l-hikem Şerhçiliği ve Ekberî Gelenek”, Erdal Baykan Fatih Kaleci (Ed.) *Sadreddin Konevî 'Tasavvuf, Felsefe ve Din'*, Necmeddin Erbakan Üniversitesi 2018, 147-149.

⁴⁸ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, 68.

⁴⁹ Osman Yahya, *Müellefâtü İbn Arabî Târihuhâ ve Tasnîfuhâ*, Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü, Kahire 2001, 479-500.

Fusûsu'l-hikem'in ilk şârihinin kim olduğu hakkında çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Ancak şerhin mâhiyetine dair yaklaşımlar ilk şârihi belirlemede farklı isimleri ortaya koyabilmektedir. Bir eseri şerh olarak kabul etmemiz için hangi şartları taşıması gerekir? Bu minvalde tam bir metin üzerinden takip edilen çalışmaların gerçek manada şerh olarak kabul edilebileceği görüşü baskındır. Bununla birlikte eserlerin içeriğini açıklayan ta'likât ve hâşiyeler de bazen şerh olarak kabul edilmiştir. Hatta vahdet-i vücûdun bazı esasları ve kavramlarını açıklayan müstakil eserlerin de şerh mâhiyeti taşıdığı düşünülmüştür.

İbnü'l-Arabî'nin ilk öğrencilerinden ve vahdet-i vücûd düşüncesinin kurucu düşünürlerinden Konevî'nin *el-Fukûk fî esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs* eseri *Fusûsu'l-hikem* hakkında yazılan ilk kitap olsa da belirli konuları ele alması açısından teknik anlamda bir şerh değildir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin bir başka öğrencisi olan İbn Sevdikîn (ö. 646/1248) *Fusûsu'l-hikem* ile ilgili bir eser kaleme almıştır. Fakat bu eser sadece "İdris Fassî" ile sınırlı kaldığı için teknik anlamda bir metin şerhi sayılmamıştır.⁵⁰

İbnü'l-Arabî'ye öğrencilik yapmış fakat Konevî ile çağdaş olmasından dolayı daha çok Konevî'ye öğrenci olması ile bilinen diğer bir şârih Afîfüddin Tilimsânî'dir (ö. 690/1291). Tilimsânî; İbnü'l-Arabî'nin görüş belirttiği, kendisinin ise katılmadığı ve kendisine göre İbnü'l-Arabî'nin kapalı bıraktığı yerleri şerh etmiştir. Tilimsânî, vahdet-i vücûd geleneğinde genel kabul gören a'yân-ı sâbite görüşünü kabul etmemiş olmasını bu eserinde ifade eder. Bu bağlamda *Fusûsu'l-hikem* hakkında bazı yerlerde Tilimsânî eleştirel bir üslûba sahiptir denilebilir. Musakhanov'a göre eser ilk *Fusûsu'l-hikem* şerhi olma özelliği taşımaktadır⁵¹. Eğer teknik anlamda bir şerh olmayı metin üzerinden bütüncül manada bir çalışma olarak kabul etmek gerekirse Tilimsânî'nin eseri tam bir şerh olarak zikredilemez.

Fusûsu'l-hikem ile ilgili diğer bir şârih Saîdüddin Fergânî'dir (ö. 699/1300). Fergânî'nin *Fusûsu'l-hikem*'e dair herhangi bir şerh çalışması yoktur. Ancak *Münteha'l-medârik*'in mukaddimesi vahdet-i vücûda has varlık mertebelerine ayrılmış bir bölümü

⁵⁰ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2008, XXXV, 424. İbn Sevdikîn ve şerhi için ayrıca bkz. Veysel Akkaya, "Bir İbn Arabî Tâkipçisi: Şemsüddîn İsmâil b. Sevdikîn", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 25(1), İstanbul 2010, 251-256.

⁵¹ Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, 79-80.

ihativa eder. Fergânî'yi temelde önemli yapan şey vahdet-i vücûda dair yorumlarının kendisinden sonraki düşünürler tarafından önemsenmiş olmasıdır.⁵²

Konevî'nin öğrencilerinden olan Müeyyidüddîn Cendî'ye ait olan *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, *Fusûsu'l-hikem*'in metninin tamamını içerdiği için teknik anlamda bir şerh niteliği taşır.⁵³ Cendî'nin, Konevî'nin öğrencisi olması ve Ekberî geleneğe olan vukûfiyeti bakımından bu şerh vahdet-i vücûd düşüncesinin anlaşılmasında temel kaynaklar arasında yer alır. Ayrıca Ekberî geleneğin Osmanlı düşünce sahasına aktarılmasında İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Müeyyidüddîn el-Cendî, Abdurrezzâk Kâşânî ve Dâvûd el-Kayserî şeklindeki halkada Cendî'nin de bulunması kaynak ve otorite oluşunu örnekler.⁵⁴ Cendî'nin eseri sonraki dönemde yapılan *Fusûsu'l-hikem* çalışmalarına kaynaklık teşkil eder. Cendî, eserini hocası Konevî'den istifade edilerek yazmıştır. Hoca talebe ilişkisinin şerhin üzerinde bir tesir bırakması kaçınılmaz bir durumdur. Bu durum onun şerhinin önemini daha da artırmaktadır.⁵⁵

H. VIII. asırda *Fusûsu'l-hikem*'e dair en önemli şerh, Abdurrezzâk Kâşânî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'idir.⁵⁶ Abdurrezzâk Kâşânî vahdet-i vücûd geleneğin okunması, anlaşılması, yayılması ve kendinden sonraki şârihlere aktarılması bakımından Ekberî geleneğin en önemli şârihlerindedir. Kâşânî'nin eseri Cendî'den sonra tüm metni kapsayan ikinci şerh olma özelliği taşır. O, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* eserini telif ederken Konevî'nin *Fukûk*'undan, Müeyyedüddîn el-Cendî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'inden istifade etmiştir. Ekberî geleneğinin Osmanlı ilim dünyasına aktarılmasında çok önemli yere sahip olan talebesi Kayserî'nin de kaynağıdır.

Alkış'a göre daha sonra Bosnevî gibi diğer şârihlerde müşâhede edeceğimiz *Fusûsu'l-hikem* için mukaddime geleneği Kâşânî'nin bu eseri ile başlar.⁵⁷ Kâşânî'nin üç bölümde ele aldığı mukaddime, gelenek olarak daha sonraki şârihlerce detaylandırılacaktır. Şerhlerdeki mukaddimeler vahdet-i vücûda dair doktriner mâlûmâtın

⁵² Saidüddin Fergani, *Müntehâ'l Medarik*, (Çev. Mustafa Yalçinkaya), Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.

⁵³ Ayşe Mine Akar, *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi*, (Doktora Tezi), Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sivas 2020, 42.

⁵⁴ Akar, *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi*, 57.

⁵⁵ Akar, *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi*, 58.

⁵⁶ Bu eser hakkında yapılan tahkik ve tahlil çalışması için bkz. Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî ve "Şerhu Fusûsi'l-Hikem" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

⁵⁷ Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî ve "Şerhu Fusûsi'l-hikem" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 456.

yoğun şekilde işlendiği kısımdır. Kâşânî'nin mukaddimesi bu geleneğin öncüsü olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir.⁵⁸

Kâşânî'nin meseleye diğer bir katkısı yetiştirdiği talebeleridir. Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1351) bunlardan biridir. Hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmayan Dâvûd el-Kayserî'yi şüphesiz değerli kılan birçok ilmî etken vardır. Fakat bunlar arasında belki de en önemlisi vahdet-i vücûd geleneğinin Osmanlı ilim dünyasına aktarılmasında yüklendiği görevdir. Bilindiği üzere Dâvûd el-Kayserî Osmanlı tarihinde bilinen ilk müderristir. Verimli bir ilmî hayata sahip olan Kayserî, sadece tasavvuf ilmine değil kelâm, fıkıh gibi zâhirî ilimlere de vâkıf bir âlimdir. Eserlerindeki muhteva ve özellikle *Fusûsu'l-hikem*'e yazdığı şerh olan *Matla'u⁵⁹ husûsu'l-kilem fî me'âni Fusûsi'l-hikem*'in mukaddimesinde kullandığı üslûp onun felsefî bilgiye de sahip olduğunu gösterir. Kayserî sayesinde vahdet-i vücûd düşüncesi önemli ölçüde temel kaideleri ile Osmanlı düşünce dünyasına aktarılmıştır. Bununla beraber onu, vahdet-i vücûd düşüncesinde önemli kılan diğer husus kendinden sonraki sûfî şârihler için kaynak olmasıdır. Molla Fenârî (ö. 834/1431), Kutbüddin İznîkî (ö. 821/1418), Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553), Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644) ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi Osmanlı âlim ve mutasavvıfları Kayserî'nin *Fusûsu'l-hikem* şerhinden etkilenen isimlerden bazılarıdır.⁶⁰ Kayserî, bir ilmin sırlarının öğrenilmesini temel kaidelerinin bilinmesine bağlar.⁶¹ Kayserî, mezkûr şerhinin başında vahdet-i vücûda dair tasavvufî meseleleri metafizik bağlamda felsefî bir üslûpla on iki bölümde incelemiştir. Bu kısım "Mukaddemât" olarak bilinir. Kâşânî ile başlayan şerhlere yazılan mukaddime geleneği bu şekilde Kayserî ile detaylı hâle gelmeye ve yayılmaya başlamıştır.

Fusûsu'l-hikem şerhleri arasında zikredilmeye değer diğer bir eser Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nakşu'l-Fusûs* adlı eseridir. Bu eser Câmî'nin ilk tasavvufî

⁵⁸ Bkz. Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, (çev. Ahmed Yüksel Özemre), Kaknûs Yayınları, İstanbul 2005, 22.

⁵⁹ Eserin okunuşu ile ilgili yaygın görüş *Matla'u husûsi'l-kilem fî me'âni Fusûsi'l-hikem* şeklindedir. Fakat eserin okunuşu ile alakalı bazı araştırmalar müellif nüshası olduğu iddia edilen bir kayıta müellif harekesine dayanarak *Muttala'u hususi'l-kelim fî me'âni Fusûsi'l-hikem* şeklinde okuyuş belirlenmiştir. Bkz. Sema Özdemir İmamoğlu, *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011, 56.

⁶⁰ Mehmed Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, IX, 34.

⁶¹ İmamoğlu, *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, 56.

eseridir. Arapça ve Farsça dilleriyle karışık şekilde yazılan şerh, mukaddimesinde vahdet-i vücûda dair terimleri ve meseleleri açıklamaktadır.⁶²

Daha önce ifade edildiği gibi *Fusûsu'l-hikem* üzerine yazılan şerhlerin sayısı yüz yirmi civarındadır. Bu eserlerin hepsi hakkında bilgi vermek oldukça meşakkatlidir. Ayrıca bizim alanımızın dışında olacağından dolayı biz burada sadece *Fusûsu'l-hikem* şerh geleneğinin Osmanlı düşüncesine aktarılışında etkili olan kısmı vermeye çalıştık. Çünkü bu kısım araştırmamızın konusu olan Abdullah Bosnevî'nin eserlerinin de kaynaklığını teşkil etmektedir. Nitekim Bosnevî'nin eserleri incelendiğinde bu isimlerden bolca atıf yaptığı da görülür. Osman Yahya'nın ve Dilaver Gürer'in listelerinden yararlanarak Abdullah Bosnevî'ye gelene kadar İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'ine yazılan şerhler silsilesini şöyle zikretmek mümkündür:

1. İsmâil b. Sevedkîn'in İdris Fassî ile ilgili şerhi,
2. Sadreddin Konevî'nin *el-Fukûk'u*,
3. Sadreddin Konevî'nin *Risâletü'n-nusûs'u*,
4. Fahreddin-i Irâkî'nin *Lema'ât'ı*,
5. Afifüddîn et-Tilimsânî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem'i*,
6. Müyyedüddîn el-Cendî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem'i*,
7. Fergânî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem'i*,
8. Hüseyin b. Abdullah el-'Abbâsî'nin *el-Husûs bi-edâti'n-nusûs fî şerhi'l-Fusûs'u*,
9. Kemâleddin Muhammed b. Ali el-Ensârî'nin *Nassu'n-nusûs fî şerhi'l-Fusûs'u*,
10. Muhammed b. Ali el-Ensârî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem'i*,
11. Abdurrezzâk el-Kâşânî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem'i*,
12. Muhammed el-Virâdî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem'i*,
13. Alâü'd-Devle es-Simnânî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem'i*,
14. Ebu'l-Muîn Abdullah b. Ahmed el-Buhârî'nin *Meşâriku'n-nusûs el-bâhis an gavâmizi'l-Fusûs'u*,
15. Rükneddin Mes'ûd eş-Şirâzî'nin *Nusûsu'l-husûs fî tercemeti (şerhi'l) Fusûs'u*,
16. Dâvûd el-Kayserî'nin *Matla'u husûsi'l-kilem fî şerhi Fusûsu'l-hikem'i*,
17. Ahmed b. el-Muhîb el-Makdîsî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem'i*,

⁶² Abdurrahman Acer, "Abdurrahman Câmî'nin Hayâtının İlmî-İrfânî Vechesine Kısa Bir Bakış", Abdurrahman Acer, Şamil Öçal (Ed.) *Molla Câmî'de Varlık*, (ss. 336), Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, 23.

18. Muhammed b. İbrâhim b. Abbâd er-Ründî'nin *Şerhu 'l-hikem* 'i,
19. İbrâhîm b. İshâk b. Süleyman et-Tebrîzî'nin *Esrâru 's-sürûr fî şerhi 'n-nusûs* 'u,
20. Abdulkerîm el-Cîlî'nin *Şerhu Fusûsi 'l-hikem* 'i,
21. Hâce Abdullah Parsâ'nın *Şerhu Fusûsi 'l-hikem* 'i,
22. Saînüddîn b. Alî b. Muhammed Türke el-İsfahânî'nin *Şerhu Fusûsi 'l-hikem* 'i,
23. Alî b. Ahmed el-Mehâimî'nin *Husûsu 'n-ni 'am fî şerhi Fusûsi 'l-hikem* 'i
24. Zeyneddîn el-İsfahânî'nin *Kitâbü 'l-Fusûs Şerhu 'l-Fusûs* 'u,
25. Zeyneddîn Alî b. Ahmed el-Kurmevî'nin *Meşâ 'iru 'l-husûs ilâ ma 'âni 'n-nusûs* 'u,
26. Tâceddîn Hüseyin b. Hasan Hârizmî'nin *Şerhu Fusûsi 'l-hikem* 'i,
27. Zeyneddîn Abdurrahmân Muhammed b. Alî el-Antâkî el-Bistâmî'nin *Fevâhiru 'n-nusûs ve cevâhiru 'l-Fusûs* 'u,
28. Ubeydullah Ahrâr'ın *Şerhu Fusûsi 'l-hikem* 'i,
29. Muhammed b. Kutbeddîn el-Hûyî'nin (Kutbeddîn-i İznîkî) *Zübdetü 't-tahkîk ve nüzhetü 't-tevfîk fî şerhi Fusûsi 'l-hikem* 'i,
30. Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî'nin *Şerhu Fusûsi 'l-hikem* 'i,
31. Abdurrahmân-ı Câmî el-Herevî'nin *Şerhu Fusûsi 'l-hikem* 'i,
32. Bâyezîd Halîfe-i Rûmî'nin *Sırr-ı Cânân* 'ı,
33. Muzaffereddîn Alî eş-Şîrâzî'nin *Şerhu Fusûsi 'l-hikem* 'i,
34. İdrîs b. Hüsâmeddîn el-Bitlîsî'nin *Şerhu Fusûsi 'l-hikem* 'i,
35. Kemâl Paşa-Zâde'nin *Mebâhis 'alâ ba 'zı fusûli 'l-Fusûs* 'u,
36. Bâlî Efendi'nin *Şerhu Fusûsi 'l-hikem* 'i,
37. Yahya b. Alî el-Halvetî'nin (Nev'î) *Keşfü 'l-hicâb an vechi 'l-kitâb* 'ı,
38. Abdullah Bosnevî'nin *Tecelliyâtü arâ 'isi 'n-nusûs* 'u.

1.2. BİR ŞÂRİH OLARAK ABDULLAH BOSNEVÎ

1.2.1. Abdullah Bosnevî'nin Hayatı

Abdullah Bosnevî, Osmanlı döneminin 17. yüzyıl tasavvufi düşünce sahasında yer edinmiş önemli müelliflerden biridir. Biyografik eserlerde hayatı ile ilgili detaylı bilgiler bulunmamaktadır. 992/1584 yılında Bosna'da doğmuştur.⁶³ Doğum yerinin Bosna olması

⁶³ Abdullah Kartal bu tarihi milâdî 1586 diye aktarır. Fakat Kartal, Bosnevî kendisinin H. 1003, 1594 yılında Rusçuk'ta yapılan bir savaşa katıldığını aktarır ve henüz on bir yaşında bu savaşa katılmasının

“Bosnevî” olarak bilinmesini sağlamıştır. İlim tahsilini ilk olarak Bosna’da tamamlamış, daha sonra âlet ve yüksek ihtisas gerektiren ilimleri İstanbul’da tahsil etmiştir.⁶⁴

Bosnevî, İstanbul’dan Bursa’ya gitmiş ve Hasan Kabâdûz (ö. 1010/1601) adıyla bilinen Bayrâmî-Melâmî kutbuna intisap edip ondan hilâfet almıştır. Abdullah Bosnevî, Hasan Kabâdûz’a intisap ettiğinde en geç on sekiz yaşlarındadır. Onun Bursa’ya varışı, Hasan Kabâdûz’un vefatı göz önüne bulundurulduğunda 1010/1601 yılından önce olmalıdır.⁶⁵

Abdullah Bosnevî’nin eserleri incelendiğinde onun Bursa’ya gittikten sonra tekrar İstanbul’a dönebileceği ihtimâli akla gelir. Örneğin Bursa’daki döneminden sonra H. 1028 yılında yazılan bir risâlesine göre Bosnevî İznikmîd’de –bugünkü İzmit- bulunmuştur.⁶⁶ Bir başka risâleden anladığımız kadarıyla hemen bir yıl sonra Bosnevî, İstanbul meşâyihinin cevaplandırması için gönderilen sorulardan birini cevaplandırmak maksadıyla H. 1029 yılında bir risâle kaleme almıştır.⁶⁷ Abdullah Bosnevî’nin şerhlerinden biri ise fakr makamı ile ilgili yazdığı bir eserdir. Bu eserde Abdullah Bosnevî, Şeyh Abdulkâdir Albânî’nin İstanbul’a geldiğinde *el-Mevâkifu’l-kutbâniyye* diye bir risâlesinin fakr kısmını şerh ettiğini söyler. Bu risâlenin yazım tarihi ise H. 1030’dur.⁶⁸ Dolayısıyla Bosnevî Hasan Kabâdûz’un vefatı olan H. 1010 tarihinden önce Bursa’ya gitmiş ve sonrasında tekrar İstanbul’da bulunmuştur.

1046 yılına gelindiğinde Bosnevî, ikinci hac vazifesini ifa etmek için Hicaz’a gitmiş⁶⁹ ve ardından Şam’da büyük sûfî İbnü’l-Arabî’nin türbesinin yanında inzivaya çekilmiştir. Bursalı Mehmed Tahir’in *Sırât-ı Müstakîm* dergisindeki makalesine göre

mümkün olmadığını söyleyerek mezkûr tarihe şüphe ile bakar. Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, 2.

⁶⁴ Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I*, 60. Mehmed Tâhir, “Şârih-i Fusûs”, 104. Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, 2.

⁶⁵ Hasan Kabâdûz için bkz. Sâdık Vîcdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Âliye*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1338-1340, I, 53. Abdurrezzak Tek, *Bayrâmî Melâmîği’ne Dâir Melâmet Risâleleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2021, 33-35. Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü’l-fuâd*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1288, 287. Müstakîmzâde Süleyman Sa’deddin, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar, Nu: 3357, 35^a.

⁶⁶ Abdullah Bosnevî, *Kitâbü’l-müstevî’l-a’lâ fî’l-meşrebi’l-ahlâ fî tefsîri ‘ve kâne ‘arşühü ‘ale’l-mâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, Nu: 2129, 61^b.

⁶⁷ Abdullah Bosnevî, *Risâletü’l-evbe fî beyânî inâbeti ve’t-tevbe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, Nu: 2129, 70^a.

⁶⁸ Abdullah Bosnevî, *Kitâbu’l-enfâsi’l-miskiyye fî tenfisi’l-fevâiyi’l-bâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Nu: 2129, 161^b.

⁶⁹ Bosnevî, ikinci defa hac vazifesi için Hicâz topraklarına yolculuğa çıkmıştır. Onun ilk hac tarihinin ne zaman olduğu belli değildir. Bkz. *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, 3.

Bosnevî Hicâz'dan evvel Mısır'a gitmiştir.⁷⁰ Bu dönemde Bosnevî, Arap topraklarında ikâmet eden şeyhler ve âlimlerle görüşmüştür. Abdullah Bosnevî'nin bu topraklarda Bayrâmî Melâmîliği'ni yaydığını söylemek mümkündür. Zira görüştüğü şeyhler ve âlimler, kendisine biat etmiş ve tarikatına intisap etmişlerdir.⁷¹ Daha sonra Bosnevî, Şam'daki halvet döneminden sonra Konya'ya gelerek Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve Sadreddin Konevî gibi tasavvuf büyüklerinin türbelerini ziyaret etmiş ve Konya'ya yerleşmiştir.⁷²

Geri kalan hayatını Konya'da idame ettiren Bosnevî, 1054/1644 yılında aynı şehirde vefat etmiştir. Kendisinin vasiyet etmesi üzere aynı neşveyi taşıdığı Sadreddin Konevî'nin kabrinin yanına defnolunmuştur. Mezar taşına “هذا قبر غريب الله في أرضه وسمائه” ibaresi yazılmıştır.⁷³

Bosnevî'nin Hasan Efendi adında müderris bir oğlu olduğu kaydedilmiştir.⁷⁴ Bununla birlikte Bosnevî'nin eserlerini incelerken H. 1029 yılında müellif hattı ile yazılan bir risâlesinde “oğlum merhum Mustafa Hilmi'nin zuhûr ettiği gün” şeklinde bir cümle karşımıza çıkmaktadır.⁷⁵ Abdullah Bosnevî'nin hayatı ile ilgili bilgi veren kaynaklarda ise böyle bir isimde oğlunun olduğu bilgisi bulunmamaktadır.

Abdullah Bosnevî'nin yaşadığı dönem 16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılın ortalarıdır. Bu dönem Osmanlı sultanlarından Sultan III. Mehmed (1595-1603), Sultan I. Ahmed (1603-1617), Sultan I. Mustafa (1617-1622), Sultan Genç Osman (1618-1622), Sultan IV. Murad (1623-1640) ve Sultan İbrahim (1640-1648) devirlerine denk gelir.⁷⁶ Bu dönemin önde gelen sûfîleri şöyledir: Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628), Ramazan

⁷⁰ Mehmed Tâhir (Bursalı), “Şârih-i Fusûs”, *Sırât-ı Mustakîm Dergisi*, 6(137), Nisan 1911, 104. Müstakîmzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, 35^b.

⁷¹ Müstakîmzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, 35^b.

⁷² Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I*, 60. Mehmed Tâhir, *Sırât-ı Mustakîm Dergisi*, 104. Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, 4. Müstakîmzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, 35^b.

⁷³ Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I*, 60. Müstakîmzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, 35^b.

⁷⁴ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, (Haz. Nuri Akbayar), Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul 1996, II, 618.

⁷⁵ Bosnevî, *Risâletü'l-evbe*, 70^a.

⁷⁶ Gülsüm Gümüş, *Abdullah Bosnevî'ye Nispet Edilen 'Makâsîd-ı Envâr-ı Gaybiyye ve Masâid-i Ervâh-ı Tayyibe' İsimli Eser ve Tahlili*, (Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Konya 2019, 13.

Mahfî (ö. 1052/1642), İsmâîl Ankaravî (ö. 1041/1631), Abdulmecid Sivâsî (ö. 1049/1639), Niyâzî Mısrî (ö. 1105/1694) ve Sun‘ullah Gaybî (ö. 1074/1663).⁷⁷

Abdullah Bosnevî’nin yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti’nde siyasi ve ekonomik açıdan olduğu gibi ilmî eserler açısından da bir durgunluk gözlemlenir. Nitekim bu dönemde yeni ve özgün eserlerin telifinden ziyade şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Medreselerin bünyesinde çok sayıda müderris bulunmasına rağmen böyle bir durgunluğun yaşanması, medreselerde bir tür duraklama döneminin baş gösterdiği şeklinde yorumlanabilir.⁷⁸

Dönemin en önemli ilmî sorunlarından birisi zâhir ve bâtın ulemâsı arasındaki farklılığı temsil eden Kadızâdeliler ile Sivâsîler arasında yaşanan gerginliktir.⁷⁹ Abdullah Bosnevî, belki de Abdulmecid Sivâsî’ye olan yakınlığından dolayı bu dönemin sorunlarından biri olan Hz. Peygamber’in ebeveyninin imanı konusunda *Metâli’u’n-nûri’s-seniyyi an tahâratî’n-nebiyyi’l-‘arabî* adında bir risâle kaleme almıştır. Bu dönemdeki ilimler arasındaki bozukluklara binaen Bosnevî, *Makâsıd-ı Envâr-ı Gaybiyye* eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bu hâkda hâlâ mevcûd olan nâsın ekseri, umûr-ı süfliyye ve ahvâl-ı araziyye hevâsına düşmüştür. Umûr-ı ulviyyeye bunların teveccühü yoktur. Bunlar cevâhir-i hazâin-i ilâhiyye sarrâfî değildir. Dürr-i yetîm ellerine girse bir akçeye almazlar. Ve lâle-i esrârı bir pula saymazlar. Ve bunlar sizin kadar gizi bilmezler ve lisanımızı fehm etmezler.”⁸⁰

1.2.2. Abdullah Bosnevî’nin Tarikati

Abdullah Bosnevî, Bayrâmî Melâmîliği’nin 17. yüzyıl Osmanlı döneminin temsilcilerinden biridir. Onun Melâmîyye-i Bayrâmîyye ile ilişkisi şeyhi Hasan Kabâdûz ile. Bursalı olan Hasan Kabâdûz Melâmîyye-i Bayrâmîyye halifelerinden Hüsâmeddin

⁷⁷ Gümüş, *Abdullah Bosnevî’ye Nispet Edilen ‘Makâsıd-ı Envâr-ı Gaybiyye ve Masâid-i Ervâh-ı Tayyibe’ İsimli Eser ve Tahlili*, 13.

⁷⁸ Gümüş, *Abdullah Bosnevî’ye Nispet Edilen ‘Makâsıd-ı Envâr-ı Gaybiyye ve Masâid-i Ervâh-ı Tayyibe’ İsimli Eser ve Tahlili*, 13.

⁷⁹ Gümüş, *Abdullah Bosnevî’ye Nispet Edilen ‘Makâsıd-ı Envâr-ı Gaybiyye ve Masâid-i Ervâh-ı Tayyibe’ İsimli Eser ve Tahlili*, 14. Kadızâdeliler hareketi bu ismi IV. Murad dönemindeki Kadızâde Mehmed Efendi’den sonra almıştır. Abdulmecîd Sivâsî ile Kadızâde Mehmed Efendi arasında ilk başta fikrî olarak başlayan tartışmalar daha sonra bazı şiddet eğilimli eylemlere dönüşmüştür. Detaylı Bilgi için bkz. Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslâm Yayınları, İstanbul, 2001, XXIV, 100.

⁸⁰ Abdullah Bosnevî, *Makâsıd-ı Envâr-ı Gaybiyye ve Mesâid-i Ervâh-ı Tayyibe*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, Nu: 1885, 10^a.

Ankaravî'nin halifesidir. Bayrâmiyye tarikatı 14. yüzyılın sonlarından itibaren Anadolu'dan Osmanlı'nın çeşitli bölgelerine yayılmış bir tarikattir. Adını kurucusu Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1430)'den alan tarikat Ankara'da 815/1412'de ortaya çıkmış daha sonra Göynük, Gelibolu, Balıkesir, Bursa, Lârende, İskilip, Bolu, Kütahya ve Edirne gibi yerlere ulaşmıştır. Bayrâmiyye tarikatı zuhûr ettiği ilk dönemlerde daha çok halkın orta sınıf tabakası arasında intişâr etmiştir.⁸¹

Tarikatın kurucusu olan Hacı Bayrâm-ı Veli, Ankara civarında bulunan Solfasol köyünde doğmuştur. Bu bölge başlarda Osmanlı Devleti sınırları içerisinde olmayıp Ahîlerce yönetilmekteydi. Ahî birliklerinin bu bölgede idaresinin bulunması, Bayrâmiyye'nin Ahîlerin hitap ettiği kesim arasında yayılmasına ve Ahîlik kültürünün Bayrâmiyye arasında yayılmasına neden olmuştur. I. Murad dönemine gelindiğinde ise Ankara Osmanlı Devleti sınırlarına dâhil olmuştur.⁸²

Melâmiyye-i Bayrâmiyye'de hilafet; sırası ile Dede Ömer Sikkînî, Bünyâmin Ayâşî, Pîr Ali Aksarâyî (ö. 945/1539), İsmail Maşûkî (ö. 935/1529), Ahmed Sârbân (ö. 952/1545), Hüsâmeddîn Ankaravî (ö. 964/1557) vasıtası ile Hamza Bâlî'ye (ö. 980/1572) geçmiştir.⁸³

Hamza Bâlî'den sonra Bayrâmiyye'nin Hamzaviyye kolunun riyâseti Hasan Kabâdûz'a geçmiştir. Terzilik mesleği ile iştihâr eden ve hakkında kaynaklarda detaylı bilgi bulunmayan Kabâdûz, Gölpınarlı'ya göre Hamza Bâlî gibi cezbeli olmayıp temkin sahibi bir zâttır. Bayramiyye'nin bu kolu hakkında daha önce yapılan tahkikatlar ve şeyhlerin idamları ile sonuçlanan hadiseler göz önüne alındığında cezbeli tavrın ortaya konulmasında ya da âşikâr edilmesinde daha dikkatli davranıldığı da düşünülebilir.⁸⁴ Hamza Bâlî'den sonra Bursa'da halife olan Hasan Kabâdûz temkinli dönemin temellerini atmış,⁸⁵ talebeleri ve halifeleri vasıtasıyla Osmanlı ilim irfan hayatına çok önemli katkılar sağlamıştır. Onun halifeleri arasında özellikle Lâmekânî Hüseyin Efendi (ö. 1035/1625)

⁸¹ Haşim Şahin, "Bayramiyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, (Ed. Semih Ceyhan), İSAM Yayınları, İstanbul 2015, 782. Bayrâmiyye tarikatı için ayrıca bkz. Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmeîlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

⁸² Haşim Şahin, "Bayramiyye", 783.

⁸³ Vîcdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Âliye*, I, 34-54.

⁸⁴ Haşim Şahin, "Bayramiyye", 807. Vîcdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Âliye*, I, 53.

⁸⁵ Özellikle Hasan Kabâdûz'un halefi İdris Muhtefî sonra Hasan Kabâyî dönemlerinde bu temkinli tavır devam etmiştir. Fakat Kabâyî'nin halefi Sütçü Beşir Ağa'nın Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa'nın emri ile ve şeyhülislam Sun'izâde Efendi'nin fetvasıyla denize atılarak şehit edilmiştir. Bu hadise Bayrâmiyye-i Melâmiyyenin daha da gizli bir hale gelmesine neden olmuştur. Bkz. Şahin, *Bayrâmiyye*, 810-813.

ve Abdullah Bosnevî ayrı bir üne sahiptir. Bunların dışında Şeyh İbrâhîm ve Belgradlı Şeyh Habîb gibi sûfîler Hasan Kabâdûz'dan feyz almıştır.⁸⁶

Lâmekânî, Hasan Kabâdûz'a intisap ettikten sonra Şah Sultan Tekkesi'nde posta irşat vazifesi için oturmuştur.⁸⁷ Abdullah Bosnevî'nin Hasan Kabâdûz'dan hilâfet aldığı bilinmekle birlikte irşat vazifesi için posta oturduğu ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bu durum, Abdullah Bosnevî'nin tarikat içerisindeki faaliyetlerinden ziyade tasavvufî eserleri ile bilhassa vahdet-i vücûd meselelerine dair ilmî telifleri ile biliniyor oluşunu destekler mâhiyettedir. Melâmiyye-i Bayrâmiyye, Lâmekânî ile şairlerden ve hatta vezirlerden oluşan bir kitleye ulaşmış, Bosnevî ile de Arabistan coğrafyasına ulaşmıştır.⁸⁸

Abdullah Bosnevî'den ilim ve irfan tahsil eden kişiler şunlardır: Şeyh Garseddin Hâlîlî, Şeyh Muhammed Mirza es-Sürûcî, ed-Dimeşkî es-Sûfî, Şeyh Muhammed Mekîyyü'l-Medenî, Şeyh Seyyîd Muhammed ibn Ebûbekir el-'Ukûd. Abdülbâkî Gölpınarlı *Melâmîlik ve Melâmînler* adlı eserinde İbrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdiyyü'l-Medenîyyü'l-Melâmî diye birinin *Fusûs* şârihi Abdullah Bosnevî'ye biat eden şeyhlerden biri olduğunu dile getirmiştir.⁸⁹

1.2.3. Abdullah Bosnevî'nin İlmi Kişiliği ve Şarihliği

Abdullah Bosnevî müstakil eserler telif eden bir müellif olmaktan çok şârihlik özelliği ile karşımıza çıkar. Onun eserlerinde genel anlamda tasavvufî meselelerin açıklaması, özel anlamda ise Ekberî geleneğin mirası olan vahdet-i vücûd konularının şerhi yapılmıştır. Şarihliğini ortaya koyan en önemli eseri Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* eserine için yazdığı şerhtir.

Bosnevî, *Fusûsu'l-hikem* 'e dair şerhinin yanında müstakil risâlelerinde, *Fütûhât* 'ta geçen bazı hususları, a'yân-ı sâbite kavramı, ilmin mâlûma tâbi olması, merâtib-i vücûd, insan-ı kâmil ve insanın oluşu gibi konular için açıklamalarda bulunur. Bu anlamda

⁸⁶ Sâdık Vicedânî, "Melâmîn", *Tomar-ı Turuk-i 'Aliyye*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1338-1340, 53.

⁸⁷ Şahin, *Bayrâmiyye*, 807.

⁸⁸ Abdülbâkî Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul 1931, 78, 171.

⁸⁹ Abdülbâkî Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 241.

Bosnevî sadece *Fusûsu'l-hikem*'i şerh etmekle kalmamış vahdet-i vücûdun en temel kavramlarını da izah etmiştir.

Abdullah Bosnevî, vahdet-i vücûd esasları ile ilgili eserlerinin yanında tefsir risâleleri de kaleme almıştır. Bu eserler müstakil risâleler şeklinde olup belirli âyet ve sûrelerin tefsiri için yazılmıştır. O, teorik boyutuyla öne çıkan vahdet-i vücûd düşüncesini, nas yorumculuğuyla âdeta pratik hâle getirir ve karşımıza yepyeni bir yorum çıkarır. Âyetlerin zâhir anlamları ile ilgili açıklama yaptıktan sonra –ki bu bölümler çok kısa sürer- vahdet-i vücûd düşüncesine uygun şekilde yorumlar yapar. Abdullah Bosnevî'nin bu eserleri işârî tefsir örnekleri olarak değerlendirilebilir.⁹⁰

Bosnevî, işârî tefsir yorumculuğunun yanında işârî hadis yorumculuğunda da mahirdir. Özellikle kutsî hadisler ile ilgili yaptığı yorumlar bunun en önemli göstergesidir.⁹¹

Abdullah Bosnevî, edebî yönü kuvvetli olan bir şârihtir. Onun kaside ve münâcât tarzı eserleri ile Abdulmecit Sivâsî'nin kasidesine yazdığı şerhi bulunmaktadır. Bu yönünü gösterdiği en önemli yerlerden biri de Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini şerh ettiği *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*'sidir. Bosnevî, bu eseri beyitler hâlinde şerh etmiştir.⁹² Bu eserden Bosnevî'nin Arapça ve Farsça kullanımı bakımından zengin bir anlatıma sahip olduğu da anlaşılır.

Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, Bosnevî'nin Bosna'da zamanının âlimlerinden din ilimlerinin yanı sıra fen ilimlerini de tahsil ettiğini söyler. Özellikle sarf, nahiv ve belâğât ilimleri alanında çok yetkin bir şahsiyet olduğu eserlerinde göze çarpan bir husustur. Bosnevî, *Fusûs* şerhinde kimi kelime ve cümleleri şerh ederken bazen kelimelerin kökenlerine iner, bazen de Arapça gramerin verdiği izinler ile cümlelerin çeşitli anlamlarını keşfetmeye çalışır. O, çeşitli yerlerde bazen isim vererek bazen de

⁹⁰ Bosnevî'nin bazı Kur'ân âyetleri ile ilgili yorumlarını içeren örnek bir çalışma için bkz. Ercan Alkan, "Abdullah Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu: Hal'u'n-na'leyn fi'l-vüsûl ilâ hazreti'l-cem'ayn Örneği", (Ed.Ercan Alkan, Osman Sacid Arı) *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, İSAR Yayınları, İstanbul 2018, 527-576. Bosnevî'nin, Kurân âyeti tefsiri ve yorumlarını özet bir şekilde ihtivâ eden çalışma için bkz. Hidayet Aydar, "Abdullah Bosnevî ve Tefsir Risâleleri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 2018, 92.

⁹¹ Bosnevî'nin işârî âyet ve hadis yorumculuğunu gösteren eserler müellifin eserleri kısmında sunulacaktır.

⁹² Malik Bankır, "Te'lif ve Tercüme Bir Eser: Şerh-i Cezîre-i Mesnevî" *Atatürk Üniversitesi Türkiyât Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 11(27), 2005, 162.

vermeyerek Basra dil mektebinin önde gelen simalarından ‘Asmaî’nin (ö. 216/831) görüşleri ile cümlelerin muhtemel anlamlarını keşfetmeye çalışır.⁹³

1.2.4. Abdullah Bosnevî’nin Eserleri ve Muhteva Bakımından Tasnifi

Abdullah Bosnevî’nin eserleri toplamda altmışlara kadar ulaşmaktadır. Bu eserleri belli bir kategoriye göre sınıflandırmak mümkündür. Onun eserleri temelde şerh mâhiyeti taşıması, vahdet-i vücûdun kavram ve meselelerini incelemesi, işârî âyet ve hadis yorumlarını içermesi, nazm türünde olması bakımından başlıklara tâbi tutulabilir.

1.2.3.1. Abdullah Bosnevî’nin Şerh Mâhiyeti Taşıyan Eserleri

Abdullah Bosnevî’nin öne çıktığı en önemli özelliği şârihliğidir. Onun telifâtının en önemli kısımlarından biri şerhleridir. Bosnevî’nin şerhleri döneminin en önemli yapıtlarındandır. 17. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında en çok şerh edilen eserler İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsu’l-hikem*’i ve Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sidir. Abdullah Bosnevî her iki sûfinin eserlerini de şerh etmiş bir şârihtir. Özellikle *Fusûsu’l-hikem*’e yazdığı şerh ile o, *şârih-i Fusûs* nâmıyla bilinir olmuştur. Yine o, İbnü’l-Arabî’nin *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’sinde geçen kimi cümleleri ve vahdet-i vücûd düşüncesinin önde gelen düşünürlerin sözlerini şerh etmiştir. Böylece vahdet-i vücûd düşüncesinde yetkin bir şârih olduğunu göstermiştir.

Abdullah Bosnevî’nin şerh mâhiyeti taşıyan eserleri *Fusûsu’l-hikem* ve *Mesnevî* şerhlerinden ibaret değildir. Onun, Abdülmecid Sivâsî’nin *Kaside-i Münferice*’sine yazdığı bir şerh de bulunur. Bu anlamda Bosnevî, nazm türündeki eserleri de şerh edebilen bir sûfidir.

1.2.3.1.1. *Tecelliyâtü arâisi’n-nusûs fî menassati hikemi’l-Fusûs*

Abdullah Bosnevî’nin Melâmiyye-i Bayramiyye düşüncesi ile ünsiyeti, bu tarikatın neşvesi dâhilinde, Ekberî gelenekle münasebetini desteklemiştir. Öyle ki içinde bulunduğu dönemde vahdet-i vücûd düşüncesinin esaslarına vâkıf olduğu genel kabul görmüş ve kendisinden Ekberî geleneğin kurucu ismi olan Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsu’l-hikem* eserinin şerh edilmesi talep edilmiştir. Eserin Bosnevî tarafından yapılan şerhi sınırları aşan bir üne kavuşmuş, sonrasında eserin bir de Arapça olarak şerh edilmesi ihtiyacı hâsıl olmuştur. Abdullah Bosnevî, *Fusûsu’l-hikem* şerhini henüz yirmi yedi veya

⁹³ Abdullah Bosnevî, *Tecelliyât*, 181.

yirmi dokuz yaşları gibi erken bir dönemde kaleme almıştır. Anlaşılan o ki Bosnevî; tasavvufî meselelere ve özellikle vahdet-i vücûda has konulara henüz erken yaşlarda vâkıf olmuş, yaşadığı devirde Ekberî geleneğin devam ettirilmesinde önde gelen müelliflerden olmuştur. 1019-1021⁹⁴ yıllarında tamamlanan ve *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fî menassati hikemi'l-Fusûs* olarak bilinen şerh Abdullah Kartal'a göre ilk Türkçe *Fusûsu'l-hikem* şerhidir.⁹⁵ Fakat Malkaralı Yahya Nev'î Efendi'nin, Sultan Murâd'ın emri ile yazdığı *Keşfü'l-hicâb min vechi'l-kitâb* adlı eseri 1002/1593 yıllarında Bosnevî'nin şerhinden evvel tamamlanmıştır.⁹⁶ Her ne kadar ilk tercüme ve şerh özelliği taşımasa da Abdullah Bosnevî'nin şerhi Türk ve Arap dünyasında tutulmuş ve şöhreti yayılmış ve Bosnevî bu nedenle “şârih-i Fusûs” olarak bilinmiştir.

Eserin ilk nüshası 1019 yılında tamamlandıktan sonra Bosnevî nüshada bazı düzeltmelerde bulunmuştur. Bu nedenle ikinci eserin tamamlanması 1021 yılını bulmuştur.⁹⁷ Anadolu sahasında vahdet-i vücûd düşüncesinin canlılığını sağlayan ve *Fusûs* şerh geleneğinin devamı mâhiyetindeki *Tecelliyât*, 1252'de Bulak'ta ve 1290'da İstanbul'da olmak üzere iki defa basılmıştır.⁹⁸

Abdullah Bosnevî kendisinden şerh edilmesi istenen *Fusûs* şerhinde asıl metnin cümlelerini çoğunlukla pek de kısa sayılmayacak şekilde açıklar. Şerhte asıl metnin her cümlesine yer verilmiş olup herhangi bir eksiklik bulunmaz.

Abdullah Bosnevî'nin şerhinde öne çıkan diğer bir husus, şarihlerin *Fusûs*'a mukaddime yazma geleneğini sürdürmesidir. Vahdet-i vücûda dair temel konuların ele alındığı mukaddimeler *Fusûs*'un ve ona yazılan şerhlerin içeriğinin anlaşılmasında çok önemli anahtarlardır. Bu anlamda Sadreddîn Konevî'nin (ö. 673/1274) ve Fahreddîn Irakî'nin (ö. 688/1289) eserleri bir bakıma *Fusûs* 'a şerh kabul edilebilir. Ancak bu eserler

⁹⁴ Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fî menassati hikemi'l-Fusûs*, Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, Nu. 1244, 542^a.

⁹⁵ Abdullah Kartal, “İlk Türkçe Fusûsu'l-hikem Şerhi: Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fî menassati hikemi'l-Fusûs”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyât Fakültesi*, 8(8), 1999, 309.

⁹⁶ Büşra Çakmaktaş, “Fusûsu'l-hikem Şârihlerinin Mukaddime Yazma Gelenekleri ve Yazıcızâde Kardeşlerin ‘el-Müntehâ’ Mukaddimesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 23(43), 2021, 174. Nev'î'nin eserleri hakkında yapılan transkripsiyon ve değerlendirme çalışmaları için bkz. Eserin birinci için Telek, *Malkaralı Nev'î Yahya'nın ‘Keşfü'l-hicâb min vechi'l-kitâb’ Adlı Eserinin Metin ve İncelemesi 1a ve 219b Yaprakları Arası*, (Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010. Eserin ikinci kısmı için Fatma Nur Yürük, *Malkaralı Nev'î Yahya'nın ‘Keşfü'l-hicâb min vechi'l-kitâb’ Adlı Fusûsu'l-hikem Şerhinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.

⁹⁷ Kartal, “İlk Türkçe Fusûsu'l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü arâisin'n-nusûs fî manassati hikemi'l-Fusûs”, 309.

⁹⁸ Mustafa Kara, “Abdullah Bosnevî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1988, I, 87.

teknik anlamda bir şerh sayılmadıkları için *Fusûsu'l-hikem* şerhlerinde bulunan mukaddimeler bağlamında da değerlendirilemez. Teknik anlamda ilk şerh sayılan Müeyyidüddîn Cendî'nin şerhi bir mukaddime ihtiva eder. *Fusûs* şerhlerinde, mukaddime ve şerh ayrımı geleneği ile Cendî kendinden sonraki şerh yazımını etkilemiştir. Cendî (ö. 691/1292), Abdurrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335), Davûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Rükneddîn Mesûd Şirâzî (ö.?), Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385) ve Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) gibi şarihler ile birlikte Abdullah Bosnevî de eserinde şerhinden önce bir mukaddime kaleme almıştır.⁹⁹

Eser içinde Abdullah Bosnevî; Ebû Yezîd el-Bistâmî (ö. 234/848), İbn Meserre (ö. 319/931), Ebu'l-Kâsım b. Kasî (ö. 546/1151), Sadreddin Konevî, Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428) ve Davud-i Kayserî gibi vahdet-i vücûd düşüncesinin önemli takipçilerinin görüşlerini zikretmiştir. Bu sûfilerin bazı fikirlerine katılırken bazılarını kabul etmemiş veya iki sûfî arasındaki görüş farklılıklarından birini tercih etmiştir.¹⁰⁰

Eserin müellif hattı nüshaları:

Şehid Ali Paşa Nu: 1244, 541 vr.

Şehid Ali Paşa Nu: 1246, 464 vr.

Diğer yazma nüshalar:

Veliyüddîn Efendi Nu: 1718, 494 vr.

Hâlet Efendi Nu: 259, 368 vr.

Hamidiye Nu: 630, 469 vr.

Nurosmâniye Nu: 2460, 765 vr.

Eserin matbu nüshaları:

Fatih Nu: 2589, 594 sayfa,

Hacı Mahmud Efendi Nu: 2220, 594 sayfa,

⁹⁹ Çakmaktaş, “Fusûsu'l-hikem Şârihlerinin Mukaddime Yazma Gelenekleri ve Yazıcızâde Kardeşlerin ‘el-Müntehâ’ Mukaddimesi”, 172-174.

¹⁰⁰ Benzer örnekleri ile ilgili bir çalışma için bkz. Derya Baş, “Fusûsu'l-hikem Şerhçiliği ve Ekberî Gelenek”, *Sadreddîn Konevî ‘Tasavvuf, Felsefe ve Din’*, (ed. Erdal Baykan, Fatih Kaleci), Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Konya 2018, 144-155.

Hacı Mahmud Efendi Nu: 2222, 2 cilt,

Hacı Reşit Bey Nu: 63, 2 cilt,

İbrahim Efendi Nu: 385, 500 sayfa,

İbrahim Efendi Nu: 442, 651 sayfa,

Mehmed Ağa Cami Nu: 124, 594 sayfa,

Mihrişah Sultan Nu: 231, 594 sayfa,

Nâfiz Paşa Nu: 535, 594 sayfa,

Hüdâî Efendi Nu: 298, 594 sayfa,

Mehmed Âsım Bey Nu: 596 sayfa ve

İzmirli İsmâîl Hakkı Nu: 1134-35, 2 cilt şeklindedir.

1.2.3.1.2. *Şerhu Kitâbi'l-Fusûs*

Abdullah Bosnevî'nin zikrettiğimiz *Fusûs* şerhi, tasavvuf muhiti tarafından oldukça tutulmuş eserdir. Eserin ününün Arap coğrafyasına başkaları vasıtası ile ulaşması ve Abdullah Bosnevî'nin Arap coğrafyasında belirli bir süre bulunması nedeniyle bu *Fusûs* şerhi Arapça konuşan halk arasında da meşhur olmuştur. Nitekim Türkçe olan şerhin Abdullah Bosnevî'den Arapça olarak da kaleme alınması talep edilmiştir. Abdullah Bosnevî Arapça olan şerhin yazılışını şöyle ifade eder: “İçinde yaşadığımız milletin dili olan Türkçe ile *Fusûs* 'u şerh ettiğimizde bu şerh, Arap beldelerinde marifet ehli arasında iştihâr etti. Bizden *Fusûs* 'u ikinci kez lisanların tümünü câmi olan Arapça ile şerh etmemizi istediler. Bizde İmam Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin zevki üzere tekrar Arapça olarak şerh ettik.”¹⁰¹

Nüshalarda eser ile ilgili bir başlık bulunamamıştır. Fakat 1024 yılında tamamlanan ve müellif hattı ile yazılan nüshanın hâtimesinde bulunan ferağ kaydında Bosnevî, eserinden “*Şerhu Kitâbi'l-Fusûs*” ismiyle bahsetmektedir.¹⁰² Bu nedenle başlığı bu şekilde vermeyi uygun gördük. İçerik bakımından bu şerh Türkçe yazılan *Fusûs* şerhinin tercümesidir. Eserin kütüphanelerde bulunan yazma nüsha kayıtları şu şekildedir:

¹⁰¹ Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, 14.

¹⁰² Abdullah Bosnevî, *Şerh-i Fusûs*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, Nu: 1247, vr. 570.

Şehid Ali Paşa Nu: 1247, 570 sayfa (Müellif hattı ile yazılmıştır),

Şehid Ali Paşa Nu: 1245, 548 sayfa,

Şehid Ali Paşa Nu: 1246, 464 sayfa,

Fâzıl Ahmed Paşa Nu: 739, 578 sayfa,

Carullah Efendi Nu: 1032, 339 sayfa,

Hâlet Efendi Nu: 511 sayfa,

Hekimoğlu Nu: 470, 695 sayfa.

Kütüphanelerdeki matbu nüshaların kayıtları ise şöyledir:

Fatih Nu: 2590, 594 sayfa,

Pertevniyal Nu: 594 sayfa,

İzmirli İsmail Hakkı Nu: 1134, 651 sayfa.

1.2.3.1.3. *Kurratü 'ayni's-şuhûd ve mir'âtü 'arâyisi me'âni'l-gaybi ve'l-cûd*

Bosnevî İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye Kasidesi*'ni yanlışlıkla İbnü'l-Arabî'ye atfederek H. 1036¹⁰³ yılında şerh ettiği bu eseri en hacimli eserlerinin başında gelir.¹⁰⁴

Kasîde şerh edilmeden evvel vahdet-i vücûda dair temel meseleler mukaddimede dokuz bölümde ele alınmıştır. İlk bölüm gayb-ı mutlak, lâ ta'ayyün, vahdet-i zâtiyye hakkında; ikinci bölüm ta'ayyün-i evvel; üçüncü bölüm amâ ve ahadiyet; dördüncü bölüm ulûhiyet, hazret-i vücûb ve hazret-i ilmiyye; beşinci bölüm hakikat-ı külliyye-i Muhammediyye; altıncı bölüm tenezzül-i ilâhiyye; yedinci bölüm âlem-i gayb, vâhidîyet ve insanın amâ mertebelerine seyri; sekizinci bölüm tenzih; dokuzuncu bölüm tevhîd hakkındadır. Eserin kütüphane nüshaları şu şekildedir:

Mehmed Âsım Bey Nu: 169, 240 vr.

Âşir Efendi Nu: 161, 181 vr.

Şehid Ali Paşa Nu: 1226, 142 vr.

Veliyüddîn Efendi Nu: 1708, 240 sayfa.

¹⁰³ Abdullah Bosnevî, *Kurratü 'ayni's-şuhûd ve mir'âtü 'arâyisi me'âni'l-gaybi ve'l-cûd*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, Nu: 1226, vr. 142^a.

¹⁰⁴ Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, 15.

1.2.3.1.4. *Kitâbü müntehâ makâsıd'ı-l-kelimât ve mübteğa teveccüh-i vücûhi't-ta'ayyünât*

Bosnevî'nin *Kitâbü müntehâ*'sı, insanın dünyadaki ve âhiretteki neşetlerinin hangisinin daha kâmil olduğu ile ilgili kaleme aldığı bir risâledir. Vahdet-i vücûdun varlık ve bilgi anlayışı ile paralel anlamda değerlendirmelerin bulunduğu risâlede, dünya ve âhiret neşetlerinin çeşitli vecihlerden daha kâmil olduğu ifade edilmektedir.

Risâlenin asıl kaynağı İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ının altıncı bölümünde “Bilmelisin ki insanın en yetkin yaratılışı dünyadadır. Âhirette ise her iki gruptan insanlar yarım olarak bulunur. Bu yarımılık bilgide değil hâldedir. Her fırka (mümin ya da kâfir) kendi hâlinin zıddını bilir. Binâenaleyh insan aynı anda hem mümin hem de kâfirdir. Mutluluk-bedbahtlık, nimet-azap, nimetlenen-azap gören hep birliktedir. Bu nedenle dünya bilgisi daha tam, âhiret tecellisi ise daha üstündür.” şeklindeki pasajdır.¹⁰⁵ Abdullah Bosnevî'ye zikredilen pasaj hakkında soru sorulmuş ve o da bu risâleyi kaleme almıştır.

Vahdet-i vücûd düşüncesine ve Bosnevî'ye göre esmâ ve sıfatlar vesilesi ile mazharlar toplamı olan tafsîl âleminde kesret bulunur. Oysa varlık tektir. O halde zâhirde görünen bu kesreti cem' edecek varlık aynasının cilâsı, âlemin ruhu ve Hakk'ın halifesi insandır. İnsanın bu anlamda bir yetkinliğe sahip olması onun *insân-ı kâmil* oluşuna delildir. Bu yönüyle hilâfetin mahalli ve ilâhî marifetin en kâmil manada zuhûr yeri olması bakımından dünyevî neş'et uhrevî neşetten daha kâmindir.

Uhrevî neş'et, hilâfeti ve birleştiriciliği içermez. Orada hüküm Hakk'a aittir. Uhrevî neşette ruhaniyet zâhir ve cismâniyet bâtıdır. Dünya neş'etinin aksine olan bu hâl insanın cismâniyetten soyutlandığı için hâlde bir yarımılığı husûle getirir. Fakat bu durum bilgide değildir. Çünkü uhrevî neşette artık tecelliler açık seçik ortadadır. Buna bağlı olarak iman kabiliyeti dünyevî neş'ete mahsustur. O halde uhrevî neş'et yaratılış olarak daha kâmilken dünyevî neş'et bilgi açısından daha kâmindir.¹⁰⁶

Kâmil insanın dünya ve âhiret neş'etlerini bu şekilde değerlendiren risâlenin kütüphanelerdeki nüshaları şu şekildedir:

¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye I-VIII*, I, 182.

¹⁰⁶ Abdullah Bosnevî'nin *Kitâbü müntehâ*'sı ile ilgili bir tahkik ve değerlendirme çalışması bulunmaktadır. Osman Nuri Karadayı, Özgür Göven, “Abdullah Bosnevî'nin ‘Kitâbü Müntehâ makâsıd'ı-l-kelimât’ İsimli Risâlesinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi,” *Osmanlı Dönemi İlmî Çalışmaları-I* (ed. Hasan Yerkazan), Sonçağ Akademi, Ankara 2021, 33-78.

Carullah Efendi Nu: 2129, 6 vr.

İstanbul Üniversitesi Arapça Yazmalar Nu: 3164, 16^a-19^b.

Haşim Paşa Nu: 21, 3 vr.

Hacı Mahmud Efendi Nu: 2396, 16 vr.

İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Nu: 1273.

Ankara İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon Nu: 2144, 1-8, 8 vr.

1.2.3.1.5. *Kitâbü tehakkuki'l-cüz'i bi's-sûrâti'l-küll ve zuhûri'l-fer'i 'alâ sûrâti'l-asl*

Abdullah Bosnevî bu risâlede, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ının 360. bâbında yer alan bir şiirinde cüzün küll ile tahakkuk etmesi ve fer'in de aslın sûreti üzere zâhir olmasını açıklamaktadır. Risâleye konu olan İbnü'l-Arabî'nin şiiri şöyledir:

Mahlûkta Hakk'ın kendisi vardır, gözlerin varsa

Hak'ta mahlûkun kendisi vardır, aklın varsa

Şâyet gözüün ve aklının her ikisi birlikte varsa

*İçinde bilfiil olan tek şeyden başka bir şey görmezsin.*¹⁰⁷

Hak, gaybın karanlığında tecelli eder. Mümkünlerin hakikatleri bu tecelli ile aydınlanır ve varlığa çıkar. Böylece âlem zâhir olur. Cüz, küll ile gerçekleşir ve fer', aslın sûreti üzere zuhûr eder. A'yan-ı sâbite üzere yayılan varlık tecellisi ile insan varlıkta mütecellî olanın Hak olduğunu görür. Varlık tecellisine baktığında ise insan, varlık aynasında yani Hakk'ın nurunun aynasında, kendisini görür. Bu, mahlûku Hakk'ın aynasında müşâhede etmektir. Bunlardan ilki gözle, ikincisi akılla bilinen şeydir. Buna binaen insan bu ikisini birleştirirse bir olan Hakk'ın varlığını mahlûkta ve Hak'ta da mahlûkun zuhûr edişini müşâhede eder.¹⁰⁸

1039 yılında yazılan eserin nüshaları şöyledir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 137^b-140^a, 3 vr.

İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 55^a-57^b.

¹⁰⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, 350.

¹⁰⁸ Bu eser hakkında yapılan çalışma için bkz. Birgül Bozkurt, "Abdullah Bosnevî'nin Vahdet-i Vücûda Dair Bir Risâlesi ya da Kitâbü Tehakkuk", *İslâmî İlimler Dergisi*, 11(1), 2016, 47-66.

Hacı Mahmud Efendi Nu: 2396, 170-176, 6 vr.

1.2.3.1.6. *Kitâbü enfesi'l-vâridât fî şerhi evveli'l-Fütûhât*

Abdullah Bosnevî bu risâleyi İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eserinin ilk cümlesi olan “Hamd eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan varlığa çıkaran Allah’a aittir”¹⁰⁹ cümlesini şerh etmek için kaleme almıştır. Bu anlamda *Kitâbü müntehâ* gibi bu eser de *Fütûhât*’ın bölümlerinin bir şerhi sayılır.

Bosnevî risâlede İbnü'l-Arabî'nin yukarıdaki cümlesi ile bağlantılı olarak varlığı ve yokluğu halk ve Hak açısından ele alır.

Bosnevî meseleye Halk ve Hak olarak *emr* kavramını ikiye ayırmakla başlar. Yine *emr* kavramı sırf varlık, sırf yokluk ve sırf imkân olarak bilinir. İlki yokluğu, ikincisi varlığı kabul etmezken sonuncusu varlığı ve yokluğu bir vasıta veya neden ile kabul eder. İmkân bu bağlamda eşyayı ve eşyanın içinde bulunduğu âlemi ifade eden bir kavramdır. Sırf varlık Hakk’ın varlığı iken sırf yokluk muhâl olandır.

Abdullah Bosnevî yokluğu da mukayyed ve mutlak olarak ayırır. Her ikisinin birbirine karşı bir üstünlüğü bulunur. Mukayyed yokluk Hakk’ın varlığını kabul etmesi yönüyle mutlak yokluğa üstünken mutlak yokluk varlığı kabul etmemesi yönüyle varlıkta Hakk’a ortak olmamayı ifade eder. Aslında adem-i mutlak için bu üstünlük örneği bile ona varlık vermektir. Oysa o, imkansızdır ve varlığa kabiliyeti yoktur. Abdullah Bosnevî adem-i mutlakın üstünlüğünü haşiye olarak daha da açarken kulun sırf kulluk ve ilâhî isimler ve sıfatlarla zinetlenmesi sonucu Allah’ın tecellilerinde istihlâk olmasına işâret eder. Böylece kul, Allah’a varlıkta ortak olmasın. Kul için ilâhî sûretlere mazhar olmaktan başka bir durum söz konusu değildir. Böylece Allah, insanın şerefini aslı olan yokluk haline dönmesine bağlamıştır. İnsan mukayyet yoklukla tahakkuk etmesi, bu yokluğun hükmü ile ortaya çıkması, kemâlî sûrette ve ilâhî sûret için küllî mazhariyette tahakkuk etmesi gerekir ki bu, insânî kemâlî mertebedir.¹¹⁰

Carullah Efendi Nu: 2129, 140^b-144^a, 4 vr.

İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 32^a-33^b.

¹⁰⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 15. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 15.

¹¹⁰ Varlık ve yokluğu ele alan bu risâle hakkında detaylı bilgi için bkz. Emre Topcuoğlu, “Abdullah Bosnevî’nin ‘Kitâbü enfesi’l-vâridât fî şerhi evveli hutbeti’l-Fütûhât’ İsimli Risâlesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme, *Tahkik İslâmî İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 4(1), 2021, 285- 327.

Ankara İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon Nu: 2144, 30-36, 6vr.

Hacı Mahmut Efendi Nu: 2396/14,

1.2.3.1.7. *Kitâbü'l-kurâ'r-rûhiyyi'l-memdûd li'l-ezyâfi'l-vâridîne min merâtibi'l-vücûd*

Abdullah Bosnevî'nin vahdet-i vücûdün varlık mertebelerini konu edindiği risâlesidir. Bosnevî'nin 1036 senesinde yazdığı ve kaynağı Şeyh Muhammed Garseddîn el-Eş'arî el-Vefâî olan risâlesi kırklı varlık mertebesine göre meydana gelmiştir. Şeyh Garseddîn varlık mertebeleri ile ilgili bir manzûm eser meydana getirmiştir. Fakat bu eser Cîlî'nin kırklı varlık mertebesinin bir özeti şeklindedir.¹¹¹ Bosnevî'nin düşüncesine göre Cîlî, eserindeki kırklı varlık tasnifini kendi müşâhedesine göre taksim etmiştir.¹¹² O her ne kadar Cîlî'nin varlık tasnifine katılmasa da Şeyh Garseddîn'in Cîlî'den esinlenerek meydana getirdiği merâtib-i vücûda dair eserindeki sırayı bozmayacağını söylemiş ve manzûm eseri şerh etmiştir.

Şerhte takip edilen kırklı varlık tasnifi; lâ ta'ayyün mertebesi, ta'ayyün-i evvel, a'yân-ı sâbite, ulûhiyet mertebesi, rahmâniyet mertebesi, rubûbiyet mertebesi, melikiyyet mertebesi, esmâ ve sıfat-ı nefsiyye mertebesi, esmâ-i celâliyye mertebesi, esmâ-i cemâliyye mertebesi, esmâ-i fi'liyye mertebesi, âlem-i imkân mertebesi, akl-ı evvel mertebesi, nefis-i küllî mertebesi, arş-ı muhîr mertebesi, kürsî mertebesi, ervâh-ı ulviyye mertebesi, tabî'at-ı mücerrede mertebesi, heyûlâ mertebesi, hebâ mertebesi, cevher-i ferd mertebesi, mürekkebât mertebesi, felek-i atlas mertebesi, felek-i cevzâ mertebesi, felekü'l-eflâk mertebesi, semâ-i zühâl mertebesi, semâ-i müştêrî mertebesi, merih mertebesi, semâ-i şems mertebesi, semâ-i zühre mertebesi, semâ-i utarid mertebesi, semâ-i kamer mertebesi, küre-i nâriyye mertebesi, felek-i me'sûr mertebesi, küre-i mâiyye mertebesi, ma'âdîn mertebesi, nebât mertebesi, hayvân mertebesi ve insân-ı kâmil mertebesi şeklindedir.¹¹³

Cîlî'nin kırklı tasnifinin sırasıyla şerh edilen risâle *Kitâbü'l-kurâ'r-rûhiyyi'l-memdûd li'l-ezyâfi'l-vâridîne min merâtibi'l-vücûd* olarak isimlendirilmiştir.¹¹⁴ Müellif

¹¹¹ Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, 45.

¹¹² Abdullah Bosnevî, *Kitâbü kura'r-rûhiyyi'l-memdûd li'l-ezyâfi'l-vâridîne min merâtibi'l-vücûd*, Süleymâniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, 3a.

¹¹³ Bosnevî, *Kitâbü kura'r-rûhiyyi'l-memdûd li'l-ezyâfi'l-vâridîne min merâtibi'l-vücûd*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, vr. 2a-27b.

¹¹⁴ Bosnevî, *Kitâbü kura*, 3a.

hattıyla yazılan nüshası yirmi yedi varaktan oluşmaktadır. Eser Abdullah Kartal tarafından yüksek lisans çalışması olarak *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi* ismiyle tahkik edilmiştir. Kütüphanelerde bulunan nüshaları şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 2^a-27^b,

Şehid Ali Paşa Nu: 2788, 26^a-38^a.

1.2.3.1.8. *Risâle li ba‘zî’l-keîmi Müeyyed el-Cendî fî şerhi Fusûsi’l-hikem*

Müeyyed el-Cendî’nin *Fusûs* şerhinin mukaddimesinde Allah lafzı ile ilgili söylediği bir söz bu risâlenin konusudur. Bu risâlenin ortaya çıkmasındaki neden Muhammed el-Bakkânî eş-Şâmil’in Allah lafzı ile ilgili sorduğu bir sorudur. Cendî mukaddimesinde söylediği ve Bosnevî’nin aynen aktardığı ifade şöyledir: “ Hemze taayyün-i evvel içindir. Taayyün-i evvelden çıkan elif ise birbirinden ayrılmadan önce vahdânî olarak uzanan nefestir. Bu hikmetin hükmü Allah lafzındaki elifle lâm arasını medle ızhâr eden için zâhir olur. Bu ise telkîh telkini sırasında olur. Şeyhten lafza-i celâl zikrini ben bu şekilde öğrendim.”¹¹⁵

Buna göre Muhammed el-Bakkânî, Cendî’nin ve Konevî’nin Allah lafzındaki harflerin altı değil yedi olduğuna ve bunun ise İbnü’l-Arabî’nin Allah lafzı hakkında söylediği ifadeye uyuşmayan bir şey olduğunu düşünmüştür. Durumu izâh etmesi adına bu konuyu Bosnevî’ye sormuştur. Bosnevî de şeyhlerin sözlerinden böyle bir tenâkuzun söz konusu olmayacağını hatta kendi eserlerinde Allah lafzındaki harflerin yedi değil altı olduğunu söylediklerini iddia etmiştir.

Bosnevî’nin Allah lafzı ile ilgili eserinin nüshaları şöyledir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 157^a-158^b, 2 vr.

Ayasofya Nu: 2077, 46^a-48^a, 3 vr.

Haşim Paşa Nu: 21, 54^a-55^b, 2 vr.

1.2.3.1.9. *Kitâbü kenzi’l-mahtûm fî teb‘iyyeti’l-‘ilmi li’l-ma‘lûm fî’r-red ‘alâ Abdi’lkerîm el-Cîlî*

¹¹⁵ Bosnevî’nin, Cendî’nin zikrettiği görüş hakkında yazılan risâlesi hakkında geniş bilgi için bkz. Ayşe Mine Akar, “Abdullah Bosnevî’nin Allah İsminin Harfleri İle İlgili Bir Risâlesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme”, *AİBÜ İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 7(13), 2019, 258-283.

Risâlede ele alınan konu, vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde ilmin mâlûma tâbi olmasıdır. Bosnevî'nin eserde bahsettiğine göre 1027 senesinde Bursa'da iken kendisine, yanında Adulkerîm el-Cîlî'nin *İnsân-ı Kâmil* isimli eseri bulunan ve bu yolun âlimlerinden olan biri gelir. Abdullah Bosnevî, Cîlî'nin bu kitapta ilmin mâlûma tâbi olması konusunda İbnü'l-Arabî'ye itiraz ettiğini daha önceden bildiğini söyler. Fakat bu tarihe kadar Bosnevî, Cîlî'nin mezkûr eserini görmediğini ve eserde zikredilen o ibarelere muttali değildir. İşte bu durum hâsıl olduğunda ise Bosnevî Cîlî'nin hata ettiğini görmüş ve onun İbnü'l-Arabî'ye itirazının yanlış olduğunu anlamıştır. Bosnevî'ye göre Cîlî, *İnsân-ı Kâmil* kitabında sadece ilmin mâlûma tâbi olması konusunda değil zikrettiği irâde, kudret, ihtiyâr, 'adem-i mahz gibi meselelerde de hata etmiştir. Bosnevî, ilmin mâlûma tâbi olmasına dair Cîlî'nin itiraz edişine karşılık olarak ve insanların bu konuda hata yapmamaları için bu eseri kaleme almıştır. Ayrıca bu eser Cîlî'nin *İnsân-ı Kâmil* eserinin ilgili bölümünü cümle cümle ele alıp açıkladığı için şerh mâhiyeti taşır. Eser 1027 yılında yazılmıştır. Risâle ile ilgili ilk paragrafta verdiğimiz şekle uygun halde Cîlî'nin *İnsân-ı Kâmil* kitabında ilmin mâlûma tâbi olması itirazını irdeleyen Bosnevî'nin eserinin nüshası şu şekilde kayıtlıdır:

Carullah Efendi Nu: 2129, 170^b-180^a, 10 vr.

1.2.3.1.10. *Risâle fî kavli Cüneyd*

Bosnevî bu risâlede, Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Bir kimse bin sene Allah’a yönelip dursa, sonra bir an O’ndan yüz çevirse, o anda kaybettiği bin sene kazandıklarından daha fazladır”¹¹⁶ sözünü vaktin lisânı ile açıkladığını ifade eder. Bosnevî'nin asıl ifade edeceği şey, kulun bin sene Allah’a yönelmiş bir durumu mevcut iken bir lahza ondan yüz çevirmesi ile kaybettiği şeyin kazandığından fazla olmasının ne anlama geldiğidir.

Bosnevî'ye göre kul; Allah’a cem’î-kalbî bir şekilde yönelip ubûdiyet ile tahakkuk etse; vücûdda, sıfatlarda ve Hakk’ın ona esmâ-i hüsnâsı ile tecellisinde fâni olsa, o kulda esmâ-i hüsnânın eserleri ve hükümleri zuhûr eder. Böylece esmâ-i hüsnâ, o kulun kuvveleri menzilesinde olur. Hak onu; bin sene ubûdiyet ve fakr ile tahakkuku ve varlık mertebelerini kat etmeyi gerektiren istidâdı hasebince ilâhî mertebelerden olan kudsî bir

¹¹⁶ Abdullah Bosnevî, *Risâle fî kavli Cüneyd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, Nu: 2129, 136^a. Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözü tasavvuf eserlerinde karşılaşılan bir eserdir. Örneğin; İsmâil Hakkı Bursevî, *Temâmü'l-feyz fî bâbî'r-ricâl*, (terc. Ramazan Muslu, Ali Namlı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2020, 84.

kuvvet ile destekler. İstenilen ubûdiyet ile tahakkuk edip *meded-ilâhîye* mazhar olduktan sonra vücûb hazretine yöneldiği her vakit o kul, ilâhî bir kuvve ile yönelir. İlâhî bir kuvve ve küllî bir mazhariyet ile Allah’a yöneldiğinde, Allah o kula bin sene verdiğiinden daha fazla yakınlık ve derece verir. Bu anda eriştiği şey bin sene eriştiğinden daha fazla olur. Fakat bin senenin varlık mertebelerini kat eden kimse daha sonra bin sene kat ettiği süreç sonucunda oluşan yakınlık halinden i‘râz etse, bu hâlde kaybettiği şey kazandığından fazla olur.

Cüneyd-i Bağdâdî’nin sözünü lisan-ı vakt ile şerh eden risâle 1041 senesinde yazılmış olup kütüphanelerde bulunan tek kaydı şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 136^a-136^b, 1 vr.

1.2.3.1.11. *Şerh-i cezîre-i Mesnevî*

Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinin Yûsf-ı Sîneçâk tarafından 366 beyitlik seçkisini Abdullah Bosnevî şerh etmiştir. Bu şerh, 8673 beyit ve 33 bölümden oluşmaktadır. *Mesnevî*’nin beyitlerinin manzûm olarak şerh edildiği eser hakkında bir makale çalışması bulunmaktadır.¹¹⁷ 1038 yılında yazılan eserin nüshaları şu şekildedir:

Beyazıt Devlet Kütüphanesi Nu: 9262.

Hacı Mahmud Efendi Nu: 3417, 159 vr.

1.2.3.1.12. *Şerh-i beyt-i Mesnevî*

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin *Mesnevî* adlı eseri her dönemde büyük ilgi odağı olduğu mâlûmdur. Abdullah Bosnevî’nin İbnü’l-Arabî’nin eserleri hakkında yazdığı şerher dışında Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sine dair de iki şerhi bulunur. Bunlardan biri *Mesnevî*’nin birinci cildinde bulunan beytin şerhidir.

Guft el-ma ‘nâ huvallâh şeyh-i dîn

*Bahr-ı ma ‘nihâ-yı Rabbu ‘l- ‘âlemîn.*¹¹⁸

Abdullah Bosnevî bu risâlede *Allah* isminin delâletine dair izâhlarda bulunur. Nitekim *Allah* ismi diğer isimlere nazaran kapsayıcı olma özelliğine sahiptir. İlâhî

¹¹⁷ Malik Bankır, “Te’lif ve Tercüme Bir Eser: Şerh-i Cezîre-i Mesnevî” *Atatürk Üniversitesi Türkiyât Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 11(27), 2005, 155-168.

¹¹⁸ Bu eser hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Mehmet Özdemir, “Bosnalı Abdullah Efendi’nin ‘Şerh-i Beyt-i Mesnevî’si”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 62, 2017, 171-181.

isimlerin her birinin kendine mahsus manalara sahip olmaları kendilerine has özelliklere tekabül ederken, *Allah* isminin kendisinde diğer tüm ilâhî isimleri kapsayıcılığı barındırması da kendine has bir özelliği meydana getirmiştir. *Allah* isminin ulûhiyet mertebesinde câmi bir özellikte olması ise *Zât*'a işâret eder.

Bosnevî bu husustan hareket ederek bu âlemde mutasarrıf olan küllî manaların hakikatine değinir. O ise *şeyh-i dîndir*. Şeyh-i dîn olarak nitelenen şey Hakk'ın mana denizi olarak tavsif edilmiştir. O kimse Hakk'ın bahr-ı ma'ânisi olması hasebiyle rabbu'l-'âlemîn sözünün yedi bâtın manasının bahridir. Lisân-ı umûm üzere rabbu'l-'âlemîn sûretinde terbiye, ıslâh ile ifâza ve imdâd ile zâhirdir. Şeyh-i dîn; dinin hükümleri ile mütehallik, ubûdiyet-i mahza ile mütehakkık, bâtını ilâhî sûret ile mücellâ ve zâhiri dinin hükümleri ve şeriatın emirleri ile zinetlenen kimsedir. Bosnevî'ye göre devrinde şeyh-i dîn olarak nitelediği kişi o dönemde yaşamamasına rağmen Sadreddin Konevî'dir. Bu şerhin tercümesi ve değerlendirmesi adına bir çalışma bulunmaktadır.¹¹⁹

Eserin nüshası şöyledir:

Hacı Mahmud Efendi Nu: 2396, 10-16, 6 sayfa.

1.2.3.1.13. *Kitâbü enfâsi'l-miskiyyeti'r-rûmiyye fî tenfisi'l-fevâyici'l-bâniyye*

Şeyh Abdulkâdir b. Kadîb Albânî olarak bilinen biri İstanbul'a gelmiş ve beraberinde kendisinin yazmış olduğu eseri *Mevâfiku'l-kutbâniyye ve'l-me'ârifü'r-rabbâniyye*'yi getirmiştir. Bosnevî'ye göre Albânî âlem-i tafsîle tekrar döndürüldüğünde tecmîl mertebesindeki durakları (mevkif) ortaya koymuştur. Daha sonra Albânî, Bosnevî'ye gelmiş ve bu duraklardan birini de onun açıklamasını istemiştir. Bosnevî, *fakr* durağını seçmiş ve bunu *fakr-ı mutlak* olarak tâbir etmiştir. O, Muhammedî makamların en üstünlerindendir ve Hz. Peygamberin övücüdür. Sıfat-ı fakr, başlangıçlarda ve sonlarda kâmil kulun sıfatıdır.

Sâlikin kat etmesi gereken makamlara değinen ve en üstün makamlardan olan *fakr-ı tâmmı* inceleyen risâle Bosnevî tarafından 1030 yılında yazılmıştır. Ayrıca bu eser bazı çalışmalarda *Şerhu Mevâfiki'l-fakr* olarak geçmektedir.¹²⁰ Eserin nüshaları şöyledir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 161^b-170^a, 9 vr.

¹¹⁹ Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, "Abdullah Bosnevî'nin 'Şerh-i Beyt-i Mesnevî'si", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 62, 2017, 171-181.

¹²⁰ Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, 22.

Hacı Mahmud Efendi Nu: 2396/10, 166-203, 37 sayfa.

İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 24^a-30^b.

Şehit Ali Paşa Nu: 2788, 8-11, 3 vr.

1.2.3.1.14. Şerhu kasîdeti'l-münferice

Osmanlı Devleti'nin Sultan IV. Murad dönemi devlet adamlarından Hâfız Ahmed Paşa, hac vazifesi için yola çıkmış ve Mısır'a uğradığı vakitte Abdullah Bosnevî'den İbnü'n-Nahvî olarak bilinen Muhammed b. Yûsuf et-Tevzerî'nin (ö. 513/1119) *Kasîde-i Münferice* eserinin Türkçe şerh edilmesini talep etmiştir. İstek üzerine Bosnevî bu eserini kaleme almıştır. Bu eserin nüshası şöyledir:

Ayasofya Nu: 2077, 91-111. 20 vr.

1.2.3.1.15. Risâle fî şerhi "rabbi yessir velâ tu'assir rabbi temmim bi'l-hayr"

Pertev Paşa Nu: 615, 9^a-9^b, 1 vr.

Esad Efendi Nu: 3785, 26-27, 1 vr.

Hüsrev Paşa Nu: 4, 48-49, 1 vr.

1.2.3.1.16. Kasîdetü Abdülmecîd es-Sivâsî

Şeyh Abdülmecîd es-Sivâsî, Bosnevî'ye H. 1011 yılında Şâm'da Hz. Yahyâ'nıntürbesinin civarında Emevî Câmii'nde ulemâ-i rusûmdan birine cevap olarak yazdığı bir kasideyi göndermiştir. Bosnevî'ye ulaşan kaside sûfî dili ile şerh edilmiştir.

Abdülmecîd es-Sivâsî'nin kasidesini şerh eden eserin nüshası şu şekildedir:

Ayasofya Nu: 2077, 52-88, 36 vr.

1.2.3.2. Abdullah Bosnevî'nin Vahdet-i Vücûda Dair Eserleri

1.2.3.2.1. Metâli'u'n-nûri's-seniyy an tahâratî'n-nebiyyi'l-'arabî

Abdullah Bosnevî, bu risâlede dönemin tartışılan konularından olan Hz. Peygamber'in ebeveyninin imanını ele almaktadır. Eserin telifinde Bosnevî, vahdet-i vücûd düşünce geleneğinden kopmayarak peygamberlerin varlık mertebelerindeki hakikatlerini ontolojik olarak göstermiştir. Eser, *nûr-ı Muhammedî* ve *hakikat-i Muhammedî* konuları etrafında şekillenmektedir.

Risâlenin bölümleri şu şekildedir:

Birinci bölüm: Ruh-ı Muhammedî'nin zât-ı ahadiyye mertebesinden beşerî ve hissî insânî sûrete inbi'âsı hakkındadır.

İkinci bölüm: Hz. İbrahim'in dualarından anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in ebeveyninin Müslümanlığının sübutu hakkındadır.

Üçüncü bölüm: Hz. İbrahim milletin bekâsına delalet eden âyetler.

Dördüncü bölüm: Hz. Peygamber'in nesebinin Hz. Âdem'e kadar temiz olduğu hakkındadır.

Beşinci bölüm: Ebeveyninin ihyâsı ve Hz. Peygamber'e imanı.

Altıncı bölüm: Onların ateşte olduğuna dair delil getirenlere ret.

Yedinci bölüm: Fıtratın anlamı, fıtrat ehlinin özellikleri ve kısımları hakkındadır.

Sekizinci bölüm: Fıtratta Hz. İbrahim dini üzere bâkî kalanlar hakkındadır.

Dokuzuncu bölüm: Fıtrat üzere ölenlerin 'adem-i ta'zîbi hakkındadır.¹²¹

Risâlenin kütüphanelerde bulunan nüshaları ise şu şekildedir:

Veliyüddin Efendi Nu: 843, 58 vr. Yazma eser.

Ayasofya Nu: 2077, 44 vr. Yazma eser.

Esad Efendi Nu: 326, 44 vr. Yazma eser.

İBB Atatürk Kitaplığı Nu: 798, 69 vr. Yazma eser.

Ali Emîrî Nu: 4649.

1.2.3.2.2. *Kitâbü sırrı'l-hakâyıkı'l-'ilmiyye fî beyâni'l-a'yânî's-sâbite*

Vahdet-i vücûd düşüncesinde müstakil olarak işlenen temel kavramlardan biri de a'yân-ı sâbitedir. Bosnevî bu risâlede a'yân-ı sâbitenin ne olduğunu, onun yaratılıp yaratılmadığı, kaderi, ilmin mâlûma tâbi olması ve 'adem gibi konuları ele almıştır. Eserin nüshaları şu şekildedir:

Catullah Efendi Nu: 2129, 158^b-161^a, 3 vr.

Ayasofya Nu: 2077, 46-48, 2 vr.

¹²¹Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, 16.

Hacı Mahmut Efendi Nu: 2396, 154-165, 11 sayfa.

Haşim Paşa Nu: 21, 52-59. 7 vr.

Ankara İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon Nu: 2144, 36-39, 6 vr.

İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 22^a-24^a.

1.2.3.2.3. *Kitâbü'l-kelimeteyn fî mutâbakati fî hurûfi's-şehâdeteyn*

Abdullah Bosnevî bu risâlesinde bazı diyarlardan İstanbul şeyhlerine rabbânî marifet ve tevhidin usulü hakkında bazı soruların gönderildiğini ve bu soruların bazılarını kendisinin cevap verdiğini nakletmektedir. Başlıkta ismi geçen eser ise bu şekilde meydana gelmiş bir risâledir.

Bosnevî'ye sorulan soru kelime-i tevhidin (lâ ilâhe illallah) sûrette on iki harften oluşmasıdır. Fakat hakikatte ise o üç harften oluşmaktadır. O da lâm, elif ve hâ'dır. Bosnevî sorulan soru için bu risâleyi kaleme almıştır. Kelime-i tevhidin kaç harften oluştuğunu, harflerin ne anlama geldiğini ve vahdet-i vücûda göre varlık mertebelerinde bu harflerin nelere karşılık geldiğini bu risâlede açıklamıştır.

Risâlenin nüshaları şöyledir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 187^b-189^a, 2 vr.

Ankara İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon Nu: 2144, 27-30, 3 vr.

1.2.3.2.4. *Risâle fî beyânî temessülü Cibrîl fî sûrati'l-beşeri's-seviyy*

Abdullah Bosnevî bu eserde, Cebrâil'in Hz. Meryem'e görünmesinin insan sûretinde olması ve hatta Hz. Peygamber'in huzurna geldiğinde de Dihyetü'l-kelbî sûretinde zuhûr etmesini ele alarak onun zuhûrunu ontolojik açıdan ele almıştır.

Bosnevî'ye göre Cebrâil'in insan sûretinde zuhûru hulûl ile değildir. Hulûl olması için iki sûretin olması gerekirken o zuhûrda Cebrâil'in sûretinden başka bir sûret yoktur. Bosnevî'ye göre Cebrâil'in unsûrî sûrette zuhûru üç yönden gerçekleşir:

Misâlî sûrette zuhûr etmesi ilk vecihtir. Cebrâil Hz. Peygamber'e Dihyetü'l-kelbî sûretinde zuhûr etmiştir. Bazen görüldüğü halde onun sûretinin Cebrâil olduğunu Hz. Peygamber'den başkası anlamazken bazen de onun sûretini Hz. Peygamber'den başkası görmez.

İkinci vecih ise ister bilenen belli birinin sûreti olsun ister olmasın onun vücûdî sûrette zuhûr etmesidir. Şahsın bu zuhûrda bir şuuru yoktur.

Üçüncü vecih ise meleğin Hz. Peygamber'in kalbine ilâhî vahiy ile nuzûl etmesidir. Meleğin, Hz. Peygamber'in kalbi üzere ilâhî vahiy ile nuzûl edişinde Hz. Peygamber'in şuuru vardır.

1026 senesinde Arapça yazılan risâlenin nüshaları şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 189^b-191^a, 2 vr.

Nafiz Paşa Nu: 509, 6 vr.

Ankara İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon Nu: 2144, 39-41, 3 vr.

1.2.3.2.5. *Risâle fî beyânî temessüli Cibrîl fî sûratî'l-beşerî's-seviyy*

Yukarıdaki eserin Türkçesidir. Eser ile ilgili transkripsiyon çalışması bulunmaktadır.¹²² Eserin nüshaları şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 191^b-194^b, 3 vr.

Nafiz Paşa Nu: 509, 2^a-6^b, 4 vr.

1.2.3.2.6. *Risâletü'l-evbe fî beyânî'l-inâbeti ve'tevbe*

Abdullah Bosnevî tevbeyi vahdet-i vücûd esaslarına göre yorumlarken İbnü'l-Arabî öncesi tasavvufun üçüncü asrından sonra yapılan tevbe açıklamalarına ve tanımlarına yer verir. Bosnevî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevbenin hakikatine dair üç anlamına ve Kuşeyrî'nin hocası Ebû Ali Dekkâk'ın tevbe tanımlamalarına eserinde yer verir.

Bu risâlede Bosnevî, tevbe teriminin vahdet-i vücûd düşüncesi ile nasıl bir anlam genişlemesine sahip olduğunu gösterir. Örneğin Bosnevî risâlenin başındaki hamdele bölümünde Hakk'ın kulların tevbesini kabul etmesini, onların a'yânlarının ademden kurtarması ve onlara zuhûr etme kabiliyeti vermesi şeklinde ifade eder. Yokluk halinden kurtulan a'yânlar, ilâhî ilimde irtisâm halindedirler. Hak onları his âlemine –ki imtihan âlemdir- indirmiştir. Böylece adem halinden vücûdî hâle gelen a'yânlar his âleminde kemâl vasıfları ile vasıflanırlar. His âleminde ilâhî sûretlerin kemâli ile ilgili istidâtlarını

¹²² Bekir Tatlı, "Fusûsu'l-hikem Şârihi Abdullah-ı Bosnevî'ye (ö. 1054/1644) Ait Bir Risâle: er-Risâle fî temessüli Cibrîl", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6(15), 2005, 301-310.

elde ederler. Sonra Hak, onların tevbelerini *hazret-i nefes, tesnîm* ve *kurb âlemine* yükselmeleri için sebep kılar.

1029 yılında yazılan risâlenin nüshası şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 62^b-69^b. 7 vr.¹²³

1.2.3.2.7. *Kitâbü yedi'l-ecved fî istilâmi'l-haceri'l-esved*

Abdullah Bosnevî eserine, Kâbe-i Muazzama ile insanın kalbi arasında benzerlik kurarak başlar. Risâle Kâbe-i Muazzama içerisinde Hacerü'l-esved'e dokunma anlamına gelen *istilâm*ın hikmeti hakkında kaleme alınmıştır.

Abdullah Bosnevî haccı, kastın maksuda doğru tekrarı ve umre ziyareti olarak niteler. Allah, beyti olan Kâbe'yi kendisine izafe etmiştir. O, bizlere ibadet etme yeri olarak yeryüzünde ilk yerin Kâbe olduğunu haber vermiş ve onu arşına denk tutmuştur. Kâbe'yi tavaf edenleri ise arşın etrafında olan melekler gibi kılmıştır. Öyle ki Bosnevî'ye göre, insanın tavafta iken Allah'ı övmesi meleklerinkinden daha büyüktür.

Bosnevî'ye göre Hacerü'l-esved İlâhî biat için Allah'ın sağ tarafıdır. Bu, arzın halife ve ilâhî biat ile özelleşmesi içindir. Kul, tavafta iken hacere'l-esvede dokunduğunda, tavaftaki her şavtta kendisinden çıkan zikrin kabul olması için Allah'a biat etmiş olur. Bu anlamda hacere'l-esved'e dokunma anlamına gelen *istilâm*, Allah'a biat etmek niyeti ile yapılır. Ona sadece taş olduğu için dokunmak değildir.

Bosnevî'nin 1027 yılında kaleme aldığı risâlenin nüshaları şöyledir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 180^b-187^a, 7 vr.

Haşim Paşa Nu: 21, 50-52, 2 vr.

Ankara İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon Nu: 2144, 12-21, 9 vr.

¹²³ Abdullah Bosnevî bu risâle içerisinde biyografik sayılacak bir bilgi daha sunmaktadır. O bu risâleyi yazarken kendisine oğlu Mustafa Hilmi'nin zuhûr ettiğini ifade etmektedir. Bosnevî'nin kendi kalemi ile böyle bir bilgiyi aktarması hayatı hakkında önemli bir bilgiyi teyit etmemizi kolaylaştırır. Abdullah Bosnevî, *Risâletü'l-evbe*, 69^b.

1.2.3.2.8. *Tezyîl fî münâze‘ati iblîs li Sehl ibn Abdullah et-Tüsterî*

Bu risâlede Bosnevî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ile İblîs'in karşılaşmasını ve aralarında cerayân eden hâdiseyi nakleder. Bu aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ının 292. bâbında aktarılan bir hâdisedir.¹²⁴

Bosnevî; İblîs'in, Allah'ın "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır"¹²⁵ âyetinden kaynaklanan ümidini bu risâlede çeşitli açılardan irdeler. Rahmeti iki kısım olarak taksîm eden Bosnevî birinci kısım olan *rahmet-i imtinân* hakkında Allah'ın varlık rahmetini tüm eşyaya bahşettiğini ifade eder ki bu rahmet türü her şeyi kapsayan umûmî rahmettir. Yani bu rahmet eşyanın yokluktan kurtulması ve varlığa gelmesidir. İkinci kısım rahmet ise *rahmet-i vücûb*tur. Bu rahmet ise Allah'ın kendi nefsi üzerine, sâlih ameller karşılığında yazdığı rahmettir. Allah bu rahmetini muttakî kullarına vaad etmiştir.

İblîs'in Allah'ın rahmetinden beklentisini, Allah'ın rahmetini vahdet-i vücûd ile uyumlu şekilde inceleyen ve 1040 yılında yazılan risâlenin nüshası şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 130^b-135^a. 5 vr.

1.2.3.2.9. *Başlıksız Risâle*

Bosnevî'nin, sâlikin varlığını eriterek hazret-i ahadiyyet vuslatına ulaşması hakkında yazdığı bir şiirdir. Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Eserin nüshası şöyledir:

Hacı Mahmut Efendi Nu: 2396/3, 20-22, 3 sayfa.

¹²⁴ "Bilginimiz pirimiz şeyh Sehl b. Abdullah et-Tüsterî şöyle anlatmıştır: İblîs ile karşılaştım. Kendisini tanıdım ve kendisini tanıdığımı da anladı. Aramızda bir tartışma geçti. O bana söyledi, ben ona söyledim. Sesimiz yükseldi ve tartışma uzadı. En sonunda ben durdum, o da durdu. Ben hayrete düştüm, o da hayrete düştü. Bana söylediği son söz şuydu: 'Benim rahmetim her şeyi kuşatmıştır.' Burada ifade geneldir. Biliyorsun ki ben de bir şeyim. Çünkü *her* sözü kapsam, ihata ve genellik bildirirken *şey* ise belirsizlerin belirsizidir. Öyleyse Allah'ın rahmeti beni de kapsamıştır. Bunun üzerine Sehl kendisine şöyle demiştir: Vallahi şeytan böyle bir ayeti kullanmadaki inceliği beni susturdu, hayrete düşürdü. O bu ayetten bizim anlamadığımız şeyleri anladı. Ayetten ve onun gösterdiği şeyden bizim bilmediğimiz şeyi öğrendi. Düşünceli bir halde hayrette kaldım. İçimden ayeti okumaya başladım. Ayetin devamında 'onu yazacağım' bölümü gelince sevindim ve bir kanıt elde ettiğimi ve bu kanıtla İblîs'i yendiğimi ve bileğini büktüğümü zannederek şöyle dedim: Ey lanetli! Kuşkusuz Allah rahmetini seni rahmetin dışına çıkartacak belli özelliklerde sınırlamış ve *onu yazacağım* demiştir. İblîs gülererek şöyle dedi: senin bu kadar bilgisiz olabileceğini ve burada kalacağını hiç zannetmezdim. Sınırlamanın O'nun değil senin niteliğin olduğunu bilmiyor musun? Bunun üzerine kendime döndüm ve gözümü kapadım, damağım kurudu. Vallahi verecek bir cevap bulamadım ve onun yüzüne kapıyı kapayamadım. Anladım ki İblîs'in büyük bir arzusu var. Ayrıldık. Bundan sonra ne olacağını bilmiyorum. Allah bu sorunu ortadan kaldıracak bir hüküm vermemiştir. Öyleyse iş, bana göre, yarattıkları hakkında mutlak irâdesine kalmıştır. Bu konuda sona erecek veya ermeyecek bir süreyle hüküm veremem." Muhyiddîn İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, X, 254. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV, 435.

¹²⁵ (A'râf: 7/156).

1.2.3.3. Abdullah Bosnevî'nin İşârî Âyet Yorumlarına Dair Eserleri

1.2.3.3.1. *Kitâbü hal'î'n-na'leyn fî'l-vusûli ilâ hazreti'l-cem'ayn*

Abdullah Bosnevî bu risâlede “İyi bil ki ben, evet yalnız ben senin rabbinim; artık papuçlarını çıkar, çünkü şu anda kutsal vadide, Tuvâ’dasın”¹²⁶ âyetini işâri bir şekilde tefsir etmiştir. Bosnevî, ismini zikretmediği birinin bu âyeti “Kur’ân’ın zâhiri, bâtını, haddi ve matla’ı şeklinde yediye varıncaya kadar batnı vardır”¹²⁷ hadisine göre tefsir etmesini talep etmiştir.¹²⁸ Bosnevî de bu âyeti yedi batın üzere yorumlamıştır.

Risâlenin nüshaları şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 105^b-112^b, 7 vr.

Nafiz Paşa Nu: 503, 8 vr.

İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 5^a-12^a.

1.2.3.3.2. *Kitâbü ruhu'l-mütâbe'at fî beyânî şurûti'l-mübâlagat*

Bosnevî'nin bu eseri ilâhi mertebelere ancak kâmil anlamda ubûdiyyet ile ulaşılacağını ele alan bir risâledir. Bosnevî'nin bu risâlesinin diğer adı *el-Vusûl ilâ hazreti'l-ilâhiyyeti lâ yümkinü illâ bikemâli'l-'ubûdiyyeti*’dir.

Bosnevî risâlesinde, “Ey iman edenler! Allah’tan korkun, O’na yaklaştırmaya vesile arayın ve O’nun yolunda çaba harcayın ki kurtuluşa eresiniz”¹²⁹ âyet-i kerimesinde yer alan *vesîle* kelimesini daha çok mürşid-i kâmil olarak inceler. Mürşid-i kâmil, Muhammedî mişkâtın mazharıdır. Ona biat etmek resûle biat etmek demektir. Resûle biat etmek ise Allah’a biat etmektir. Bu, mürşid-i kâmilin Hakk’ın mazharlarının en câmisi ve

¹²⁶ (Tâhâ: 20/12).

¹²⁷ Zikredilen hadis-i şerîf, işâri yorum ve tefsirin kaynaklarının temel dayanaklarından. Bu itibarla Kur’ân’ın âyetlerinin muhtemel anlamlarının genişliğinden söz edilebilmektedir. Bu hadis-i şerifin ihtiva ettiği anlam ve rivâyetin ilmî açıdan değerlendirilmesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Dilaver Selvi, “Her Bir Ayetin Bir Zahirî Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11(2), 2011, 7-41.

¹²⁸ Bosnevî’ye göre bâtınlar hadis-i şerîf ifade ettiği üzere asıl olarak yedi olsalar da ilâhî mertebeler ve ahlâkî tavırlar nedeniyle sınırsızdırlar. İnsan, varlık mertebesince, nefesî-rahmânî olan ‘amâdan başlayıp ‘unsurî neş’ette karar kılana kadar vücûddan vücûda, tavırdan tavıra ve menzilden menzile taayyün eder. Bu, varlık dairesinin yarısını oluşturmakta olup insanın ilk seferi sayılır. Daha sonra insan bedenî ameller ve kalbî teveccühler ile aşama aşama inmiş olduğu daireye çıkar. Bu ikinci sefer varlık dairesinin diğer kısmını temsil eder. Allah insana, o tavırlardan hangi tavırda bulunuyorsa ona o tavrın batnı muktezasinca hitap eder. Yukarıda zikredildiği gibi batnın asılları yedi olduğundan dolayı Bosnevî âyeti yedi batın üzere tefsir etmiştir. Bu risâle ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Alkan, “Abdullah Bosnevî’nin Nas Yorumculuğu: Hal’u’n-na’leyn fî’l-vusûl ilâ hazreti’l-cem’ayn Örneği”, Ercan Alkan, Osman Sacid Arı (Ed.), *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, İSAR Yayınları, İstanbul 2018, 527-576.

¹²⁹ (Mâide: 5/35).

en kâmilî olmasından dolayıdır. Yine Bosnevî, mürşid-i kâmile biat etme şartlarını “Ey peygamber! Mümin kadınlar Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmayacakları, hırsızlık yapmayacakları, zina etmeyecekleri, çocuklarını öldürmeyecekleri, elleriyle ayakları arasında bir iftira düzüp getirmeyecekleri, d,ne ve akla uygun hiçbir konuda sana karşı gelmeyecekleri hususunda sana biat etmeye geldiklerinde onların biatlarını kabul et ve onlar için Allah’tan bağışlanma dile. Kuşkusuz Allah bağışlayıcıdır, engin merhamet sahibidir”¹³⁰ âyeti ile işârî olarak yorumlar

Bosnevî’nin bu eseri bazı araştırmalarda *Risâle fî hikmeti bed’i’l-halk* olarak bilinmektedir.¹³¹ Risâlenin kütüphanelerdeki nüshaları şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 4 vr.

Şehit Ali Paşa Nu: 2788, 4-7, 3 vr.

İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 41^a-43^a.

Hacı Mahmud Efendi Nu: 2396/18, 144b-151b, 7 vr.

1.2.3.3.3. *Burhânü’l-Celiy fî sarfî’s-sûi an vechi’l-âyet fî hâli Yûsuf aleyhisselam*

Risâle kısaca *Burhânü’l-celiy ve’d-delîlû’l-‘aliyy* olarak da bilinmektedir. Abdullah Bosnevî bu eserde Yûsuf Sûresi’nin 24. âyetini şerh etmiştir. Bu âyet Hz. Yûsuf ile Züleyha arasında yaşanan olaya işâret etmektedir. Risâle 1047 yılında Mısır’da telif edilmiştir.¹³² Eserin nüshası şöyledir:

Esad Efendi Nu: 3611, 27-40.

1.2.3.3.4. *Kitâbü reddi’l-manzûm fî beyânî sırrı’l-ma’lûm*

Bu risâlede Bosnevî, “Sizden önceki nesilleri, haksızlık ve kötülük yoluna saptıklarında yok ettik; halbuki peygamberleri onlara apaçık deliller getirmişlerdi, ama onların iman edecekleri yoktu. Günah yolunu seçen toplulukları işte böyle cezalandırırız” âyetini tefsir etmektedir.¹³³ Bosnevî, âyette geçen “iman edecekleri yoktu” ibaresini açıklarken Allah’ın ilminde bir değişme ya da bir bilememe durumunun hâsıl olmasının

¹³⁰ (Mümtehin: 60/12).

¹³¹ Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, 22.

¹³² Aydar, “Abdullah Bosnevî ve Tefsir Risâleleri”, 92.

¹³³ (Yûnus: 10/13).

mümkün olmadığını vurgulamış ve ilmin mâlûma tâbi olmasını vahdet-i vücûd perspektifinden ele almıştır.

İlmin mâlûma tâbi oluşunu izâh eden risâlenin nüshası şöyledir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 103^b-105^a, 2 vr.

1.2.3.3.5. *Sırrı ta‘ayyüni kavlihî Te‘âlâ “ve‘bûd rabbeke hattâ ye’tiyeke’l-yakîn”*

Bosnevî’nin bu risâlesi Farsça kaleme alınmıştır. “*Kesin olan şey gelinceye hadar rabbine kulluk et*” âyetinde¹³⁴ geçen yakînin anlamını ele alan risâlede, yakînin ölüm değil *kadîm olanın müşâhedesi* olduğu iddia edilmektedir. Bu ise mümkünlere kulluktan ve kevnî sıfatların kaydından kurtulmuş, ubûdiyyet-i mahza ile uyumlu hale gelmiş kulun ibadeti ile mümkündür.¹³⁵

Risâlenin kütüphanelerdeki nüshası şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 29^b-35^a.

1.2.3.3.6. *Kitâbü’l-keşf ‘anî’l-emr fî tefsîri sûreti’l-haşr*

Abdullah Bosnevî bu risâlede Haşr Sûresinin son âyetlerini varlık mertebeleri ile ilişkili şekilde tefsir etmiştir. Bosnevî âyetleri tefsir ederken “Allah” isminin varlık mertebesinde hüviyet-i gaybiyyeye ve gayb-ı mutlaka karşılık geldiğini ve tüm esmâyı câmi olduğunu söyler. Âyet-i kerimede “hüve” zamiri Allah’ın mutlak gaybına işâret ederken “Allah” ismi ise Hakk’ın hüviyet-i gaybiyye mertebesinden ulûhiyet mertebesine tenezzülünü ifade etmektedir. Varlıkta Hakk’ın varlığından başka şey olmayıp ilâhî isimlerin hakikatlerinde ve imkâna mahsus mazharların hakikatlerinde tecellisi ile sereyân eden O’dur. Âyetin bu kısmı “hüve” ile başlayıp yine “hüve” ile biterken Hakk’ın her şeyin başlangıcı ve sonunun olmasına işâret vardır.

Bu risâle 1040 yılında yazılmıştır. Eserin nüshası şu şekildedir:

¹³⁴ (Hicr: 15/99).

¹³⁵ Bosnevî burada Şeyh Cemâleddin Bâkîncâr’ın yakîn hakkındaki iddialarına karşı çıkmaktadır. Yakîn dört mertebe üzeredir: İlim, ayn, Hak ve hakikat. Yakînden murat ilmi’l-yakîn değildir. Bu mertebe haber mertebesidir. Murat edilen kulun şuhûd sahibi olduğu mertebedir. Yani aynü’l-yakîndir. Aynü’l-yakîn ibadetlere bağlanmıştır. Ubûdiyet mertebelerini geçmesi ve ubûdiyetin hakikatine tahakkuku itibariyle hakku’l-yakîn ve hakikat-ı yakîn olur. Aynü’l-yakîn mertebesinden geçtikten sonra ubûdiyetin kemâli ile ahadiyet mertebesine ne kadar yakınlaşırsa yakîn de o derece artacaktır. Bu mertebe de hakku’l-yakîn olarak ifade edilir. Onun üzerinde hakikatü’l-yakîn vardır ki ondan daha üst mertebe yoktur. Âyette geçen yakînin anlamı ise hitap açısından Hz. Peygamberi şamildir. Ümmetinden havâssının dışındakileri kapsamaz. Risâle hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Ali Ekber Ziyaî, “Abdullah Bosnevî Efendi ve ‘Sırr-ı Yakîn Risâlesi” *Misbah*, 3(9), 2014, 81-95.

Cârullah Efendi Nu: 2129, 150^b-156^a, 6 vr.

1.2.3.3.7. Kitâbü tecelli'n-nûri'l-mübîn fî mir'âti "iyyâke na'bûdü ve iyyâke neste'in"

Bosnevî bu risâleyi, “(Rabbimiz) *Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz*” âyetinde¹³⁶ tecelli eden anlamları açıklamak maksadıyla kaleme almış ve eserine âyetin ismini vermiştir.

Kul, ancak ubûdiyyet-i mahza için yaratılmıştır. Kulun özgürleşmesi, onun sadece Allah’a kul olması ve beşerî sıfatlarından tecerrüd etmesi ile gerçekleşir. Böyle bir tecerrüd; ahadiyete, kalbin cem‘ileşmesine ve azîmetin küllî olmasına bağlıdır. Bunlara sahip olan kul küllî bir fakr ile tahakkuk eder. Kul, Hak’tan daima yardım talebinde olmalıdır. Cenâb-ı Hak Fâtihâ’yı kulun namazdaki hâli kılmıştır. Fâtihâ’nın ilk kısmı vücûb dairesi, son kısmı imkân dairesi ve Allah ile kulu arasında olan kısmı ise berzahı temsil eder. Berzahı temsil eden kısım, kulun ubûdiyyeti ve Hakk’ın ma‘bûdiyyetidir. Vücûb dairesi feyzde ve ilâhî yardımda bulunma mertebesidir. İmkân dairesi ise yardım talebinde olma ve istifâde dairesidir. Burada iki vecih vardır: Biri kulun rabbi tahsis etmesi diğeri ise rabbin kulu tahsis etmesidir. Birincisi kulun yardım talebinde ve ibadetinde rabbi hususi kılması iken ikincisi Hakk’a zâtî bir ubûdiyet ile ibadet edilmesidir. İbâdet varlıktan gelen tecelli ile olur. Zâtî ibadet ise ancak ilâhî isimlerin cümlesinin mazhariyetinde meydana gelir.

Fâtihâ’nın kul ile Allah arasında berzah olan bu bölümünü işârî açıdan ele alan ve 1028 yılında yazılan risâlenin nüshaları şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 49^b-52^b, 3 vr.

Şehid Ali Paşa Nu: 2288, 1-3, 3 vr.

İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 46^b-47^b.

Hacı Mahmud Efendi Nu: 2396/19, 151b-157a, 6 vr.

¹³⁶ (Fâtihâ: 1/5).

1.2.3.3.8. Kitâbü'l-müstevî'l-a'lâ fî ş-şürbî'l-ahlâ fî tefsîri kavlihî Te'âlâ “ve kâne ‘arşuhû ‘ale'l-mâ”

Bosnevî bu risâlede, “Arşı, su üzerinde iken hanginizin daha güzel davranacağını denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur” âyetinde¹³⁷ Rahmân’ın arşının suyun üzerinde olmasını ifade eden ibareleri açıklamaktadır.

Çeşitli zümrelerden insanlar arşın suyun üzerinde olmasını farklı anlamışlardır.¹³⁸ Fakat bu düşünceleri basiret dairesinde değildir. Mahlûkâtta ilk yaratılan şey arştır. O, Hakk’ın marifetinden kaynaklanır. Arşın yaratılışı ile kast edilen sadece arşın yaratılması olmayıp insanları zulmetten ve dalâletten kurtulmasıdır. Arş hakkındaki bu gibi tartışmalardan ötürü Bosnevî risâleye bu ismi vermiştir. Anlam olarak *en güzel meşrepte en güzel yüce istiva etme yeri* anlamına gelen başlıkta işâret edilen arştır.¹³⁹

1028 yılında İznikmîd diye bilinen ve bugünkü yeri İzmit olan bölgede kaleme alınan risâlenin nüshaları şöyledir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 52^b-62^a, 10 vr.

Şehid Ali Paşa Nu: 2788, 11-24, 13 vr.

İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 19^b-21^b.

1.2.3.3.9. Risâle fî tefsîri kavlihî Te'âlâ “hattâ izâ'stey'ese'r-rusul”

“Nihayet peygamberler ümitlerini yitirip de kendilerinin yalancı sayıldıklarını anladıkları sırada onlara yardımımız gelir ve dilediğimiz kimse kurtuluşa erdirilir. Fakat suça gömülmüş olanlardan azabımız geri çevrilmez” âyetinin¹⁴⁰ tefsiri olan bu risâle işârî yorumun çok baskın olmadığı bir tefsir örneğidir. Eserin kütüphane nüshaları şöyledir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 70^a-72^a, 2 vr.

Hacı Mahmud Efendi Nu: 2396, 102-106, 4 vr.

¹³⁷ (Hûd: 11/7).

¹³⁸ Bosnevî arş ile ilgili asıl konuya âlemin zuhûrunu ifade eden girişten sonra başlar. Asıl konu arşın ne olduğu, ilk yaratılan şey oluşu ve ondan oluşan şeylerin ilmidir. Bosnevî'ye göre bu keşfî bilgiler ile bilinebilir. Nitekim nice filozoflar gökbilimciler bu hususta araştırmışlar fakat bazen isabet edebilmişler çok kez de hata etmişlerdir. Onların bu ilimleri de felek-i atlasa kadardır. Felek-i atlasın üzerinde iki felek vardır. Onlar da arş ve kürsüdür. Abdullah Bosnevî, *Kitâbü'l-müstevî'l-a'lâ*, 52^b-53^a.

¹³⁹ Bosnevî, *Kitâbü'l-müstevî'l-a'lâ*, 53^a-55^b.

¹⁴⁰ (Yûsuf: 12/110).

1.2.3.3.10. Risâle fî kavlihî Te‘âlâ “ve levlâ en yekûne’n-nâsü ümmeten vâhideten”

Bosnevî bu risâlede, “Eğer insanlar tek tip bir topluluk haline gelecek olmasaydı rahmânı inkâr edenlerin evlerine (her biri) gümüşten tavan, yukarı çıkmak için kullanacakları merdivenler yapardık. (Ayrıca) evleri için kapılar, üzerlerinde yaslanıp istirahat edecekleri koltuklar yapar, altınla da süslerdik. Ama bunların hepsi dünya hayatına ait geçici faydalardan ibarettir, rabbinin katında âhiret (mutluluğu) ise takva sahiplerine mahsustur” âyetlerini¹⁴¹ tefsir etmektedir. Allah katında bu âlemin hiçbir değeri yoktur. Fakat insan bu âleme gönderilmiş, âlem ona mahsus olmuştur. Dolayısı ile beşerî sıfatlar ile vasıflanan insan dünyaya meyleder.

Bosnevî âyeti işâret dili ile yorumlar. Eğer insanlar ashâb-ı vücûd-i tevhid-i ilmî ve ashâb-ı şuhûd ehli olsalardı, ashâb-ı vücûd-i tevhid-i ilmî kendilerinde vücûd isnadı bulurlar ve müteayyin Hakk’ı görmezlerdi. Böyle bir zuhûru kendilerini saptıran bir şey olarak telakki ederlerdi. Vahdetten ayrılacaklarını düşünürlerdi. Şuhûdî tevhîd, yani her şeyde müteayyin olanı ve tecelli edeni müşâhede sahibi etmedikçe onların düşünceleri iflah olmaz. Vücûdî taayyünler ile perdeli olanlar ile birlikte olmayın. Böyle müşâhedeyle sahip olanlar ise zâtî vahdete yönelir, kâmil kulluk ile tahakkuk ederler. Kâmil kulluk ile de hakîkî tevhidi müşâhede ederler.

Bosnevî âyeti bir de hakikat dili ile yorumladığını ifade eder. Hakîkî dile gelince, Allah’ın cemâlini müşâhede ederek insanlar, tek bir ümmet olacak olmasalardı, rahmânın varlığını kendi varlığı ile gizleyen ve kemâli kendisine izafe edenlerin kalplerine zâhir işlerin ve kevnî tasarrufların gümüşünden bir tavan yapardık. Bu ulûhiyet hazretine yönelen kullar için bir rahmettir.

Bosnevî’nin güzel bir işâri tefsir örneği olan bu risâlesinin nüshaları şöyledir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 72^b-76^a, 4 vr.

Hacı Mahmud Efendi Nu: 2396, 1-9, 9 vr.

¹⁴¹ (Zuhruf: 43/33-35).

1.2.3.3.11. *Risâle fî kavlihî Te‘âlâ “ve hüve’llezî haleka’s-semâvâti ve’l-arza fî sitteti eyyâm”*

Bosnevî bu eserinde, “Gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden O’dur” âyetini¹⁴², semâvât ve arzın yaratılışındaki hikmet olarak yorumlamıştır.

Bosnevî’nin bu risâlesi, bir önce zikrettiğimiz risâlesinin hemen sonrasında, diğer risâlelerin aksine arada ayırım olmadan kaleme almıştır. Semâvât ve arzın altı günde yaratılışı ifade edilirken, burada bahsedilen günler atlas feleğinin günleridir. Semâvât ve arzın yaratılmasının amacı insanın yaratılmasıdır. Çünkü insan ile marifet ve dolayısıyla kâmil anlamda ilâhî ibadet meydana gelir. Daha sonra insan, kendilerinden hangisi daha iyi amel işleyecek diye semâvât ve arzda imtihan edilir. Böylece ilâhî marifet tahakkuk eder. Semâvât, arz, arş ve suyun tamamının yaratılmasının amacı bizim imtihanımızdır. Talep edilen ise nefsi mücâhedeler ile marifete ulaşip imtihanı vermektir. Böylece kalpte istidât ve ilâhî kemâllerin tecellileri elde edilir ve Rabbânî marifete ulaşılır. İlâhî marifet, irâdenin taalluk ettiği şeydir. İnsan ise onun neticesidir.

1030 yılında yazılan risâlenin nüshası şöyledir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 76^a-77^b, 2 vr.

1.2.3.3.12. *Risâle fî kavlihî Te‘âlâ “ve lekad erselnâ Mûsâ bi âyâtînâ”*

Bosnevî burada, Kurân-ı Kerîm’in “Andolsun biz Mûsâ’yı âyetlerimizle ve apaçık bir kanıtlarla gönderdik” âyetindeki¹⁴³ âyât kelimesini, dokuz âyet olarak yorumlamaktadır. Dokuz âyet ile Bosnevî; asa, el, tufan, çekirge, bit, kurbağalar, kan, seneler, ürünlerin azalması ve çamura bulanması hadiselerine işâret etmektedir.

Risâlede Bosnevî Tevrat’ın Firavun’un boğulmasından önce mi indiği yoksa sonra mı indiği meselesine de değinmektedir. Kadı Beydavî’ye göre Tevrat Hz. Mûsâ’ya Firavun boğulduktan sonra verilmiştir. Bosnevî ise boğulmadan evvel Cenab-ı Hakk’ın, Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn’un Firavun’a gönderilme emri veya Hz. Mûsâ’nın diğer emir ve yasak âyetlerinin Tevrat’ta olduğunu iddia eder. Fakat henüz bu dönemde Tevrat, Hz. Mûsâ’ya verilen on emri içermiyordu. On emir, Firavun’un helakinden sonra topluca inen âyetlerdir. Bu yönüyle Beydavî’nin tek yönlü yorumu Bosnevî tarafından reddedilmiştir.

¹⁴² (Hadîd: 57/4).

¹⁴³ (Hûd: 11/96). (Mû’mîn: 40/23).

1030 yılında yazılan nüshası şöyledir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 76^b-78^b, 3 vr.

1.2.3.3.13. *Risâle fî tefsîri kavlihî Teâlâ “yâ Mûsâ inni’s-tafaytüke”*

Bosnevî bu risâlesinde A‘râf Sûresi’nin 144-146. âyetlerini tefsir eder.¹⁴⁴ O, diğer risâlelerinde olduğu gibi bu risâlede de vahdet-i vücûd düşüncesiyle âyetlere yaklaşır. Örneğin, Hz. Mûsâ’nın Allah tarafından seçilmesi ile ilgili âyete yaptığı açıklamalarda varlık mertebelerine işâret eder. Ona göre Cenâb-ı Hak; Hz. Mûsâ’yı ilk olarak ilmî hazrette, ikinci olarak rûhî-mîsâkî neş’ette ve üçüncü olara ise hissî-beşerî neş’ette seçmiştir. Şârih, Hz. Mûsâ’nın seçilme nedenini; onun zatındaki gayr-ı mec‘ûl olan istidâtına, ezeli-küllî istidâtı üzere olan zâtî muhabbetin Hak tarafından yönelmesine, böyle bir hakikatin İsrâiloğulları’nın hakikatlarını kapsıyor olmasına bağlamıştır.

Abdullah Bosnevî’nin işâri olarak tefsir özelliklerini taşıyan risâlenin nüshaları şöyledir:

Hacu Mahmut Efendi Nu: 2040/8.

İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 30^b-32^a.

Hacı Mahmut Efendi Nu: 2396/13, 224-235, 11 sayfa.

1.2.3.3.14. *Kitâbü lübbi’l-lüb fî beyâni ekli’s-şürb*

Bosnevî bu risâleyi, “*Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez*” âyeti¹⁴⁵ bağlamında işâri bir yorumla kaleme almıştır. Cenâb-ı Hak, bizim için yarattığı varlık mertebelerinde bize “iyi için” diye emretmiş “fakat israf etmeyin” diye de neyh etmiştir. Böylece insanın rabbine vuslatında ve ibadetinde hayatı ve nesli devam etsin. Cenab-ı Hak bizi israf etmekten neyh etti ki böylece en büyük yakınlığa ve en büyük lezzete erişelim.¹⁴⁶

1033 yılında yazılan yeme ve içmenin insânî kemâlin devamının aracı olarak yorumlandığı bu eserin kütüphanelerdeki nüshaları şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 80^b-83^b, 3 vr.

¹⁴⁴ (A‘râf: 7/144-147).

¹⁴⁵ (A‘râf: 7/31).

¹⁴⁶ Abdullah Bosnevî, *Kitâbü lübbi’l-lüb fî beyâni ekli’s-şürb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, Nu: 2129, 81^b-83^b.

Hacı Mahmud Efendi Nu: 2396/8, 141-154, 13 sayfa.

1.2.3.3.15. *Kitâbü sırrı'l-feyz ve'l-'asr fî tefsîri sûrati'l-'asr*

Bosnevî'ye göre sûrede ifade edilen zaman kavramı üç şekilde anlaşılabilir ki biri Allah'ın kendisi üzerine yemin ettiği ve içerisine geceyi, gündüzü, güneşi, ayı, yıldızları alan mefhumdur. Bununla beraber Bosnevî, vahdet-i vücûd ile uyumlu şekilde zamanı kendi içinde ilâhî marifetin husûle geldiği, insânî-kemâlî sûretlerin yettiği yer olarak da yorumlar. İşte bu, âlemin ve zamanın amacıdır. Özel yönden zamana bakılırsa cem' ve vücûd hazretinden rabbânî sıfatların nurlarının yayılması ve ilâhî tecellilerin mazharıdır. Böylece Hak, zaman üzere yemin etmiştir. Çünkü zaman ile rubûbiyetin eserleri zuhûr eder ve zaman içinde ubûdiyet hükümleri tahakkuk eder. Buradaki âyette zaman üzerine yemin etme diğer âyetlerde zamanı ifade eden mefhumlar üzerine edilen yeminlerden daha geneldir. Dolayısı ile böyle genel bir yemini ifade eden âyet, mahlûk olan insanın ibadet ve irfan bakımından hüsrânına işâret etmektedir.

'Asr Sûresi'ndeki zaman kavramını çeşitli yorumlarla içeren ve 1033 yılında kaleme alınan risâlenin nüshası şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 97^b-102^b, 5 vr.

1.2.3.3.16. *Kitâbü keşfi's-sırrı'l-mübhem fî evveli sûrati'l-Meryem*

Bosnevî, Meryem Sûresinde Hz. Zekeriya'nın Rabbine nida edişindeki rahmeti bu risâlede vahdet-i vücûd çerçevesinde ele alınmaktadır.¹⁴⁷

Bosnevî, esere sûre başındaki hurûf-u mukatta'ayı çeşitli yönlerden yorumlayarak başlar. Huruf-u mukatta'a ile ilgili olarak tefsir ilminde bilinen mâlûmâtı zikrettikten sonra Bosnevî âyette yer alan huruf-u mukatta'a harflerini - كَيْلَعَصَن - sırası ile Hz. Peygamber'de olan *el-Kâfi*, *el-Hâdî*, *el-Muhyî*, *el-Âlim* ve *el-Adl*, *es-Sâdık* ve *es-Sabûr* isimlerine haml eder.

Bosnevî daha sonra ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَّرِيَّا âyetindeki *rahmet* ile ilâhî isim ve sıfatların Hakk'ın kendinde zatı ile aynı olduğunu vurgular. Hz. Zekeriya yaşlandığı vakit kendisinden sonra bir vâris-i kâmil yoktur. Yaşlandıkça rabbine yönelen ve kendisinde nübüvvet mazhariyeti dışında bu dünya âlemine dair bir nisbet kalmayan Hz. Zekeriya rabbinden bir vâris-i kâmil istemiştir. Çünkü vâris-i kâmil ile en kâmil manada ilahi

¹⁴⁷ (Meryem: 19/1-2).

isimler tezahür eder ve o vâris-i kâmil dini ayakta tutmakla memurdur. Bu nedenle Allah onun nidasına karşılık vermiş ve ona aynı Hz. Mûsâ'ya Hz. Hârûn'ı rahmet olarak verdiği gibi Hz. Yahya'yı rahmet olarak vermiştir. Hz. Yahya ile Hz. Zekeriya vâris-i kâmil yokluğu ızdırabından kurtulmuşken ilâhî isim ve sıfatlar da en kâmil mazhar sayesinde zuhûr ve tecelli yokluğundan kurtulmuşlardır.

1034 yılında yazılan, Hz. Zekeriya ve Hz. Yahya ile rahmet arasındaki ilişkiyi vahdet-i vücûdun vücûd ve vâris-i kâmil konuları ile temellendiren risâlenin kütüphanelerdeki nüshası şu şekildedir:

Cârullah Efendi Nu: 2129, 88^b-96^b, 8 vr.

1.2.3.3.17. *Risâletü lübbi'n-nüvât fî hakîkati'l-kıyâmi ile's-salât*

Bosnevî'nin en kısa risâlelerinden biri olan eser tek varaktan oluşmaktadır. “*Ey iman edenler! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi ve ellerinizi dirseklerinize kadar yıkayınız.*” âyeti¹⁴⁸ bu risâlenin konusudur.

Bosnevî risâlesinde kıyam ile ilgili olarak namazdaki kıyâmdan ziyade müminin ezanı duyduğunda her türlü işini bırakması, namaza yönelmesi ve abdest alıp namaz için yaptığı hazırlıklar olarak bir değerlendirmede bulunur. Bu meyanda kendisi olmadan müminin namaz kılamayacağı ve kıyam edemeyeceği şey ise abdesttir. Bu nedenle namaza kıyam edeceğimiz zaman Allah bize abdest almayı emretmiştir. Bosnevî kıyâmı, fıkıh ilmindeki namazın rukünlerinden olan kıyâm ile daha geniş bir çerçevede ele alır.

Risâlenin kütüphanedeki nüshası şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 102^b-103^a. 1 vr.

1.2.3.3.18. *Kitâbü keşf-i esrâri'l-berarati fî tefsîri kavlihî Te'âlâ “kutile'l-insânü mâ ekferah”*

Bu risâle, “*O kahrolası insan ne nankör! Allah onu neden yarattı? Bir nutfeden yarattı da ona şekil verdi. Sonra ona yolu kolaylaştırdı. Nihâyet onun canını aldı ve kabre koydu. Sonra dilediği bir vakitte onu yeniden diriltecek. Hayır! İnsan Allah'ın emrettiğini yapmadı*”¹⁴⁹ âyetini tefsir eden bir eserdir.

¹⁴⁸ (Mâide: 5/6).

¹⁴⁹ (Abese: 80/17-23).

İnsan ilk olarak nutfeden yaratıldığına bakınca onun her bakımdan zayıf olduğunu görür. O, gerek güçlenme sebebi olan gıdadan olsun gerekse de yetiştirme mahallinden olsun hep zayıftır.

Bosnevî'ye göre insanın babasının sulbünden anasının rahmine intikalinden kıyamete kadar altı vatan vardır. İlki rahmet tavırlarından olan ilk tavırda nutfeden yaratılmasıdır. İkincisi ilk tavırdan intikal etmesi ve diğer rahmet tavırlarında seyretmesidir. Üçüncüsü anasından doğmasıdır. Dördüncüsü ölmesidir. Bu ilk dört vatani akıllı olan herkes bilir. Bu nedenle Cenâb-ı Hak “Öyleyse insan neden yaratıldığına bir baksın”¹⁵⁰ şeklinde hitap etmiştir. Beşincisi kabre konulması ve altıncısı onun dirilmesidir. Bu ikisi lisan-ı nübüvvet ve şeriat-ı ilâhî ile sabittir. O ikisini teşri-i nübüvvet ile mümin olan bilir.

1039 yılında yazılan eserin nüshası şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 113^b-117^b, 4 vr.

1.2.3.3.19. *Kitâbü ziyâ‘i’l-lüma‘ ve’l-bark*

Abdullah Bosnevî'nin mezkûr risâlesinde “*Ey iman edenler! Hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman Allah ve Resûlüne uyun...*”¹⁵¹ âyetini işârî olarak yorumlar. Bosnevî'ye göre kula hayat verecek şeylerden ilki kulun kalbini¹⁵² beşerî sıfatlardan arındıracak, ulvî mertebelere yükseltecek sâlih ameldir. İkincisi tevhiddir. Üçüncüsü ihlâs ile Allah'a ibadet etmektir. Dördüncüsü ise kulun varlık düşüncesini kendisinden kaldırarak fenâ düşüncesine varmasıdır.

Kula hayat verecek nimetleri işârî olarak yorumlayan risâlenin nüshaları şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 144^b-146^a, 2 vr.

Haşim Paşa Nu: 21.

¹⁵⁰ (Abese: 80/18). (Târık: 86/5).

¹⁵¹ (Enfâl: 8/24).

¹⁵² Kalp Allah'ın evidir. Kalbin iki kapısı bulunmaktadır ki birinden ilâhî hazineler, diğerinden ise vehim kalbe girer. Allah'ın kişi ile kalbi arasına girmesi ise Allah'ın kalbi koruması, ilâhî feyizlerin kalbe akmasıdır. Kalbe akan feyiz de tüm azalara sirayet eder. Böylece Allah bu özelliğe sahip olan kulu hem kalben hem de bedenen ihya eder. Yukarıdaki ayetin devamında “O'na döndürüleceksiniz” ayeti ise kulun kesretin kaynağı olan vücûdî ta‘ayyünlerde yok olmasıdır. Birgül Bozkurt, “Abdullah Bosnevî'nin ‘Kitâbu diyâ‘i’l-lem‘ ve’l-bark min hadrati’l-cem‘ ve’r-ratk’ Adlı Risâlesi” *Journal of Islamic Research*, 31(3), 2020, 675-685.

Ankara İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon Nu: 2144, 21-23, 2 vr.

1.2.3.3.20. *Tefsîru sûre-i ve'l-âdiyât*

Abdullah Bosnevî'nin 'Âdiyât Sûresi'ni işâri olarak tefsir ettiği bu risâle Sultan IV. Murad'ın kırk gün süren Bağdat seferi üzerine telif edilmiştir. Abdullah Bosnevî seferin zaferle sonuçlanması ile bu sureyi hem Türkçe hem de Arapça olarak tefsir etmiştir.

Peygamber Efendimiz Benî Kinâne kavmi üzere bir sefer düzenlemiş fakat bir ay boyunca o seferden haber alamamıştır. Munafıklar ise müslümanların seferde katlolunduklarına dair dedikodular yaymışlarken Cenâb-ı Hak Hz. Peygamber'e bu âyetleri indirmiştir. Bosnevî de Sultan IV. Murad'ın seferinin yaklaşık kırk gün sürmesi ve seferden haber alınamaması ile Hz. Peygamberin seferinin arasında bağ kurmuştur.

Daha sonra Bosnevî, âyetler ile insan arasında da bağ kurar. Hak Teâla insanı adem zulmetinden kurtarıp ona vücûd nuru ile varlık vermiş, tüm isim ve sıfatların onda zuhûr edeceği şekilde onu yaratmıştır. Fakat insan, beşerî sûreti ve hayvânî unsurî sıfatları ile Rabbine âsî ve nimetlerine karşı münkir olmuştur. Bu bölümde Bosnevî nankörlüğü, Hakk'ın insana varlık bahşına ve küllî mazhar olarak verdiği nimetlere karşı nankörlükle birleştirir. Böyle bir yorum Bosnevî'nin temsilcisi olduğu Ekberî gelenek ile uzlaşmış bir yorumdur.

Abdullah Bosnevî'nin Türkçe yazdığı risâle Arapça olan nüshasına nazaran daha muhtasardır. Dil çözümlemeleri Arapça olan nüshada daha fazladır.¹⁵³ Eserin nüshaları şu şekildedir:

Kasidecizâde Nu: 745, 1-5. (Türkçe).

Hacı Mahmud Efendi Nu: 2396, 33-61, 28 sayfa. (Arapça).

1.2.3.3.21. *Kitâbü meşriki'r-rûhâniyyi ve ma'zebi'l-cismâniyyi fî tefsîri kavlihî Teâlâ "izâ beleğa mağribe's-şemsi vecedehâ teğribü fî aynin hamîetin"*

Abdullah Bosnevî bu risâlede, "Nihayet güneşin doğduğu yere ulaşınca, onu öyle bir kavim üzerine doğar buldu ki, onlar için güneşe karşı bir örtü yapmamıştık" âyetini¹⁵⁴ işârî olarak yorumlar.

¹⁵³ Bu eser hakkında hazırlanan çalışma için bkz. Mehmet Akif Alpaydın, "Abdullah Bosnevî'nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Sûresi Tefsiri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 2017, 367-385.

¹⁵⁴ (Kehf: 18/90).

Bosnevî diğer âyetlerdeki yaklaşımında olduğu gibi bu âyete de işârî açıdan yaklaşır. Örneğin muhakkikler nezdinde mağrib, cisimler âlemi; meşrik, ruhlar âlemi; şems ise ruhtur. Zülkârneyn peygamber ise cismâniyet ve müşâhedeyi talep eden rûhâniyet ile vasıflanmış olan sâlikin kalbidir. Ruh bedene bağlıdır ve sonra ruh bedenden soyutlanır. Böylece ruhlar ve cisimler âleminde Hakk'ın tecellilerini müşâhede eder. Sâlikin kalbi, ruhun bâtını olan ve insan bedeninin sarhoşluğunu müşâhede eden mertebeye ulaştığında, ruhun güneşini kara bir balçıkta batır halde görür. Diğer taraftan o, rahimdeki *alakadır*. *Alaka*, nutfe ile kanın karışmasıdır. Orada ruhun taayyününe göre insânî neş'et gelişir. Ruh orada hem batır hem de doğar. Diğer bir vecihle *ayn-ı hamîe*'de güneşin batışı; Hakk'ın takayyüdünden, tabii sûretler ile tecellisinden ibarettir.

Eserin kayıtlı nüshaları Carullah Efendi Nu: 2129, 70^b-72^a ve Hacı Mahmud Efendi Nu: 2396/11, 203-211 arasında mevcuttur.

1.2.3.3.22. *Risâle fî kavlihî Te'âlâ "veleîn ezekna'l-insâne minnâ rahmeh"*

Abdullah Bosnevî bu risâlede, "Eğer insana tarafımızdan bir nimet tattırır da sonra ondan çekip alırsak tamamen ümitsizliğe düşer, nankörleşir" âyetinin¹⁵⁵ klasik anlamda bir tefsirini yapmaktadır. Âyet tefsirlerini ihtiva eden diğer risâlelerinin aksine bu risâle, vahdet-i vücûda dair işârî bir yorum taşımaz.

Eserin kütüphanelerdeki nüshaları şöyledir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 78^b-79^b, 2 vr.

İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 48^a-48^b.

Hacı Mahmut Efendi Nu: 2396/20, 157a-160a, 3 vr.

1.2.3.3.23. *Risâle fî tefsîri âyeti "yâ eyyühe'n-nâsü'büdû rabbeküm"*

Abdullah Bosnevî bu risâlede "Ey İnsanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk edin ki takvâyâ eresiniz" âyetini¹⁵⁶ tefsir etmektedir. Ona göre Hak Teâlâ âlemi, ilâhî isimlerinin ve sıfatlarının mazharı olsun diye yaratmıştır. Zuhûrun dönüp dolaştığı yer ise insandır. İnsan, ilâhî ve kevnî sûretleri barındırması hasebiyle en güzel sûrette yaratılmıştır. Daha sonra insan esfel-i sâfilîne gönderilmiştir ki ilâhî sûretler küllî

¹⁵⁵ (Hûd: 11/9).

¹⁵⁶ (Bakara: 2/21).

bir mazhar şeklinde onda oluşsun. İnsan orada Allah'tan perdelendiğinde ona peygamberler gönderilmiştir.

Cenâb-ı Hak bu âyette Hz. Peygamber vasıtası ile hitap buyurmuş ve insanlara ubûdiyyet-i mahza ile tahakkuku emretmiştir. Ubûdiyyet-i mahza, cömertlik ve cem hazretinden ilkâ ve ta'lîm-i ilâhîyi gerektiren Allah'a karşı takvâyı ihtiva eder.

Abdullah Bosnevî ile ilgili temel biyografik eserlerde böyle bir eser ismine ulaşamadık. Fakat güncel bazı çalışmalar içerisinde böyle bir kaydın olduğunu fark ettik.¹⁵⁷ Aşağıda zikredeceğimiz kayıt ise bu bilgiyi destekler mâhiyettir. Ancak zikredilecek nüsha, müellif hattı ile değil müstensih hattı ile yazılmıştır. Bosnevî'nin bu risâlesinin nüshaları şu şekildedir:

İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164,34^a-35^a.

Hacı Mahmud Efendi Nu: 2396/16, 136a-140b, 5 vr.

1.2.3.3.24. *Risâle-i nûn*

Bu eser, Bosnevî'nin Osmanlı devlet görevlilerine bakış açısı hakkında bilgi veren bir risâledir. Bosnevî eserinin başında Mustafa Paşa (muhtemelen IV. Murad dönemi sadrazamlarından Kemankeş Kara Mustafa Paşa) adında bir vezire (bir yerde sadru'l-a'zam diye de söyler) övgü ile bahsedip dua eder.

Eser, Bosnevî'nin Kalem Sûresi'nin ilk âyetlerini işârî olarak tefsir ettiği bir risâledir.¹⁵⁸ İşârî tefsir özelliği taşıyan risâlenin merkezinden *nûn* harfinin işâret ettiği hakikat vardır. *Nûn*, Kalem Sûresi'nin ilk âyetlerinde gizlenmiş olan *kalem* mürekkebinin denizidir. *Nûn* ve *kalem* gizlenmiş hakikatler harflerinin cevherleri ve gizlenmiş gaybî incelik kelimelerinin incileridirler. O ikisi, icmâlî ve toplu olarak *fark* ve *tafsîl sâhiline* terkîb satırları yoluna dizilmiştirler.

Eserin kütüphanelerdeki kayıtları şöyledir:

Haşim Paşa Nu: 21, 73-75, 2 vr.

İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 49^a-52^a.

Hacı Mahmut Efendi Nu: 2396/21, 160a-168a, 8 vr.

¹⁵⁷ Hidayet Aydar, *Abdullah Bosnevî ve Tefsir Risâleleri*, 92-93.

¹⁵⁸ (ن وَالْقَلَمُ وَمَا يَسْطُرُونَ)

1.2.3.3.25. *Risâle raf‘i’l-hicâb fî ittisâli’l-besmele bi fâtihati’l-kitâb*

Bosnevî bu risâlede peygamber efendimizden nakledilen ve *Fütûhât*’ta geçen “*Muhammed Mustafa (s.a.v) Cebrâîl’den, o da Mîkâîl’den, o da İsrâfîl’den şöyle nakletmiştir: Allah Teâla buyurdu ki: ‘Ey İsrâfîl! İzzetim ve celâlim, cömertliğim ve keremim hakkı için, kim ‘Bismillâhi’r-rahmâni’r-rahîm’i Fâtihâ’ya bitişik olarak bir kere okursa şahit olun ki ben ona mağfiret ederim. İyiliklerini kabul eder, kötülüklerini affeder, dilini ateşle yakmam. Onu kabir azabından ve büyük korkudan kurtarırım. Ve o kimse bana bütün nebilerden, velilerlerden önce kavuşur*”¹⁵⁹ hadisini incelemektedir.

Abdullah Bosnevî mezkûr hadisi zâhirine uygun şekilde kısaca açıkladıktan sonra işâret dili ile hadisi yorumlar. Hadisi yorumlarken hakkında müstakil bir risâlesinin de bulunduğu diğer hadisten faydalanır. Kulun rabbini nefsinde veya toplulukta anmasına dair olan hadis ile irtibatlı şekilde ele alındığında kul, Fatihâ ile bitişik şekilde rabbini zikretmiş olur. Kulun Allah’ı zikrinden murad besmele-i şeriftir. Öyleki kul her namazın başında bu şekilde Allah’ı zikreder. Kul, Hakk’ı kıraatinde hâzır kılar çünkü Hak zikredenle birliktedir. Kulun nefsinde gerçekleşen zikir onu ihsan rütbesine ulaştırır. İhsan rütbesine ulaşan kul Allah’ı müşâhede eder. Kul bu müşâhedede ısrarcı olursa ve varlığını Hak ile boyama yönünden hükmederse Hak ona cem‘î-esmâ‘î olarak tecelli eder. Bu tür tecelli kulda kalan varlık bakiyesini siler. Küllî mağfirete ve ahadî-cem‘î sırra girer. Hadiste zikredilen Allah’ın kulun günahlarını bağışlaması ile ilgili bölüm ile buraya işâret vardır.

Hak yönünden ise, kul nefsinde Allah’ı zikrettiğinde Allah da onu nefsinde zikreder. Hak onu kendi nefsinde zikrettiğinde ona ulûhiyet hazretinden bütün isimlerin feyzini akıtır. Kul bu hazrete göre zuhûr eder. Ulûhiyet hazretinin tahtında gizlenir. O vakit Hakk’ı bu zuhûr ve şuhûd ile hamd ederse cem‘ ve vücûd hazretinden feyz edilen bir feyiz ile hamd eder. Böylece besmeledeki zikir ve zikrin Fâtihâ’daki münâcatta olan bitişikliği affı gerektirir. Bu, mağfiret nurlarının varlık bakiyesinin silmesi ile kulun gizlenmesi anlamına gelir.

Risâlenin nüshaları şöyledir:

¹⁵⁹ Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiye*, VIII,304-305.

Carullah Efendi Nu: 2129, 47^b-48^a, 1 vr.¹⁶⁰

1.2.3.3.26. *Başlıksız Risâle*

Bosnevî'nin bu risâlesi Hz. Peygamberin eşleri arasında kendisine karşı vuku bulan muhalefetlerinden dolayı nâzil olan âyetleri ele alır. Fakat Abdullah Bosnevî'nin böyle bir risâlesinin olduğuna dair daha önce bir kayıt bulamadık. Burada zikretmemizin nedeni ise bu risâlenin Abdullah Bosnevî'ye ait olan risâleleri içeren bir mecmuada bulunuyor olması ve risâlenin sonunda kırmızı mürekkeple yazılan “*nukile min hattı'l-müellifi*” ibâresini içeriyor olmasıdır. Hz. Peygamber'e muhalefeti daha genel bir boyutta da inceleyen risâlenin nüshası şöyledir:

Hacı Mahmut Efendi Nu: 2396/12, 212-224, 12 sayfa.

1.2.3.4. Abdullah Bosnevî'nin İşârî Hadis Yorumuna Dair Eserleri

1.2.3.4.1. *Kitâbü'l-müfâdeleti'l-esmâ beyne efdali'l-beşer ve'l-melei'l-a'lâ:*

Risâlenin kaynağı peygamber efendimizden vârid olan bir kudsî hadistir. “Allah Teâlâ diyor ki ‘ben, kulumun hakkımdaki zannı üzereyim. O, beni andıkça ben onunla beraberim. O, beni içinden anarsa ben de onu içimden anarım. O, beni bir cemaat içinde anarsa ben de onu daha hayırlı bir cemaat içinde anarım. O, şâyet bana bir karış yaklaşacak olursa ben ona bir zir‘a yaklaşırım. Eğer o, bana bir zir‘a yaklaşacak olursa, ben ona bir kulaç yaklaşırım. Kim bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak giderim. Kim bana şirk koşmaksızın bir arz dolusu günahla gelse ben de onu bir o kadar mağfiretle karşılarım.”¹⁶¹ Risâlede hadisin sadece “O, beni içinden anarsa ben de onu içimden anarım. O, beni bir cemaat içinde anarsa ben de onu daha hayırlı bir cemaat içinde anarım (mele-i a'lâ).” kısmı ele alınmaktadır.

Meleklerin mi yoksa insanın mı daha üstün olduğu âlimler tarafından hep tartışıl gelmiştir. Bazı âlimler bu ibareyi nâs kabul edip meleklerin daha üstün olduğunu

¹⁶⁰ Ayrıca bu risâlede Abdullah Bosnevî ile ilgili biyografik bilgi sayılacak bir detaya değinilmemektedir. Abdullah Bosnevî bu risâleyi İznikmîd olarak bilinen İzmit'te 1036 yılında Ömer Ağa olarak bilinen birinin evinde yazmıştır. Abdullah Bosnevî, *Risâle raf'i'l-hicâb fî ittisâli'l-besmele bi fâtihati'l-kitâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 2129, 48^a.

¹⁶¹ Buhârî, Tevhîd, 15. Müslim, Zikr, 2.

kabul etmişler iken bazı âlimler ise insanlardan sâlih olanların meleklerden daha üstün olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁶²

Bosnevî, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ında geçen ve rüyasında Hz. Peygamber'e bu konuda soru sorduğunu aktarır. *Fütûhât*'ın yüz doksan sekizinci bâbında İbnü'l-Arabî, gördüğü rüya sonucu mele-i a'lânın daha üstün olduğu düşüncesini kabul etmiştir. Hatta kendisi, böyle bir rüya olmasaydı insanın daha üstün olduğu fikrini kabul edeceğini söyler.¹⁶³

Bosnevî, meleklerin üstünlüğünü bulundukları âlemin yüceliğinden kaynaklandığını ifade eder. Buradan yola çıkarak İbnü'l-Arabî'nin rüyası hakkında Bosnevî şöyle söyler: “Rüyada nebinin şeyhe zikrettiği şeye gelince deriz ki; kulun bir toplulukta Allah'ı zikretmesi sonra Allah'ın onu daha hayırlı bir toplulukta zikretmesi ve daha hayırlı toplulukta nebinin olmayışı, o topluluğun mutlak olarak daha üstün olduğuna delalet etmez.”¹⁶⁴ Bosnevî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin kabul ettiği bu görüş mutlak anlamda insanın daha üstün olduğunu reddetmektir. Çünkü iki kısım da birbirlerine mutlak anlamda üstün değildir.

1027 yılında yazılan eserin kütüphanelerde bulunan nüshaları şöyledir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 6 vr.

Hacı Mahmud Efendi Nu: 2396, 95-120, 25 sayfa.

Ankara İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon Nu: 2144, 8-12, 4 vr.

İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 12^a-16^a.

1.2.3.4.2. *Kitâbü gafri'l-mutlak 'inde zehâbi'l-âlemi'l-fark*

Abdullah Bosnevî bu risâlede ruhların birbirlerinden farklı olmaları ve birbirleri ile kaynaşmış olmaları ile ilgili “*Ruhlar toplanmış cemaatler gibidirler. Onlardan birbiriyle daha önce tanışanlar kaynaşır, tanımayanlar ise ayrılırlar*”¹⁶⁵ hadisini çeşitli şekillerde inceler. Bu anlamda Allah, ulvî-ruhî mertebede ruhları yaratmıştır. Fakat ulûhiyet mertebesi küllî zuhûru ve cem'î şuhûdu sağlayan küllî mazharı gerektirir. Böyle bir

¹⁶² Mustafa Öz, “Tafdil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXIX, 369. Ulvi Murat Kılavuz, “İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56(1), 5-25.

¹⁶³ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye I-VIII*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2013, IV, 78.

¹⁶⁴ Abdullah Bosnevî, *Kitâbü'l-müfâdeleti'l-esmâ beyne efdali'l-beşer ve'l-melei'l-a'lâ*, 37^b-38^a.

¹⁶⁵ Buhâri, Enbiya, 2.

mazhar ruhlarda olmayınca Allah onları varlık dairesinin en aşağısı olan unsurî sûret üzere göndermiştir. İlm-i ilâhî hazretinde ruhların hakikatlerinin farklılaşmaları hissî beşerî sûrette de farklılaşmalarını gerektirir. Ruhlar âleminde olan ihtilaf veya kaynaşma, ilm-i ilâhî mertebesinde eşyanın hakikatının farklılaşması veya aynı olması ile ilgilidir.

Bosnevî'nin en hacimli risâlelerinden olan eser 14 varaktan oluşmaktadır. 1040 senesinde kaleme alınan risâlenin nüshaları şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 118^b-131^a.

1.2.3.4.3. *Kitâbü sırr-ı ta'ayyün-i ervâhi'l-enbiyâ ve ashâbi'l-cem' fî merâtibi's-semâvâtî's-seb'*

Bosnevî, Hz. Peygamber'in “Âdem ilk semâdadır, İsâ ikinci, Yûsuf üçüncü, İdrîs dördüncü, Hârûn beşinci, Mûsâ altıncı ve İbrâhîm (aleyhimü's-selâm) ise yedinci semâdadır” hadisini bu risâlede açıklar.¹⁶⁶ Bosnevî'ye göre bu semâlar ile o nebiler arasında münasebet vardır.

Bosnevî, Konevî'nin *Fukûk* isimli eserinde peygamberlerin ruhlarının gayr-ı mütehayyiz olduğunu söylediğini ifade eder.¹⁶⁷ Konevî'ye göre peygamberlerin ruhlarının semalara nisbet edilmesinden murat; onların mertebelerinin, ilimlerinin, hâllerinin ve ümmetlerinin mertebelerinin o semalara olan kuvvetli nispetleridir. O peygamberlerin hâlleri, semâların hükümlerinin sûretleri olmuştur.

1041 senesinde yazılan eserin nüshaları şu şekildedir:

Carullah Efendi Nu: 2129, 146^b-150^b, 4 vr.

Ankara İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon Nu: 2144, 23-27.

1.2.3.4.4. *Risâle fî ma'nâ “arafe nefsehû fekad 'arafe rabbehû”*

Abdullah Bosnevî bu risâlede, Hz. Peygamber'in “Nefsini bilen Rabbini bilir” hadis-i şerifini¹⁶⁸ vahdet-i vücûdun varlık, yokluk, fena, bekâ ve marifet konuları ile işlemektedir. Bosnevî'ye göre Hakk'ı bilmek, kulun kendisinde vücûd görmemesi ile

¹⁶⁶ Bosnevî'nin zikrettiği hadis-i şerifte peygamberlerin belirli semalarda oluşu, Kütüb-i Sitte eserlerinde Hz. Peygamberin miraç mucizesi anlatılırken nakledilmektedir. Buhârî, Salât, 1. Müslim, Îmân, 259.

¹⁶⁷ Fakat Abdullah Bosnevî'ye göre peygamberlerin ruhları gayr-ı mütehayyiz değildir, madde ve sûretten mücerred değildir. Çünkü yedi semâ unsurüdür. Abdullah Bosnevî, *Kitâbü sırr-ı ta'ayyün-i ervâhi'l-enbiyâ ve ashâbi'l-cem' fî merâtibi's-semâvâtî's-seb'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, Nu: 2129, 146^a.

¹⁶⁸ İsmâil b. Muhammed el-'Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve Müzîlû'l-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdisi 'alâ elsineti'n-nâs I-II*, Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, Beyrut 1998, II, 262.

mümkündür. Bazı sûfiler Hakk'ın fenâ ve fenâdan sonra olan bekâ ile bilinebileceğini iddia ederler. Oysa fenâ ve fenâdan sonraki bekâ halleri varlığın ispatından sonra hâsıl olan şeylerdir.

Risâlenin nüshaları şöyledir:

İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 44^a-46^a.

Haşim Paşa Nu: 21, 81-82, 1 vr.

1.2.3.5. Abdullah Bosnevî'nin Münacaat ve Kasideleri

1.2.3.5.1. Münâcât

Abdullah Bosnevî bu eserde ahadiyyet hazretinden başlayarak unsurî neş'ete varana değin vahdet-i vücûdun varlık mertebelerini vurgular şekilde münâcâtını oluşturmuştur. Fakat buradaki zikredilen münâcât üslûbundaki eser, Bosnevî'nin daha önce zikredilen *Metâli 'u'n-nûri's-seniyy* isimli eserinden bağımsız değildir. *Münâcât*, *Metâli 'u'n-nûri's-seniyy* isimli eserden hemen sonra zikredilmiştir. Girişinde *Metâli 'u'n-nûri's-seniyy* 'yde zikredilen özleri içeren ilâhî münâcâtlar ve bir nevi hüsn-i hâtimesi olduğu ifade edilmiştir. *Metâli 'u'n-nûri's-seniyy* eserinde Hz. Peygamber'in ana babasının imanı konusu hakikat-i Muhammediyye çerçevesinde varlık mertebeleri ile uyumlu olarak ele alınmıştır. Eserin nüshası:

Ayasofya Nu: 2077, 44-46, 2 vr.

Ayrıca Bosnevî'nin eserlerinin bulunduğu bir mecmuada bir münâcât daha bulunmaktadır:

İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 58^a-58^b, 59^a-59^b.

1.2.3.5.2. Kasîde

İzmir Nu: 802, 133-134, 1 vr.

1.2.3.5.3. Kasîde fî menâkib-i enbiyâ

Kılıç Ali Paşa Nu: 1037, 132-137, 5 vr.

1.2.3.5.4. Kasîde-i yâyiyye

Es'ad Efendi Nu: 3796, 62-63, 1 vr.

Zikredilen bu eserler dışında Bosnevî'nin tercüme eserleri de bulunmaktadır. *Makâsıd-ı envârî gaybiyye ve mesâid-i ervâh-ı tayyibe* bunlardan biridir. Bu eser, Ali b.

Siyâvuş (ö. 818/1415) isimli bir şahsa ait olup Abdullah Bosnevî tarafından Farsça'dan Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Farsça'dan çevirilen bu eserin ismi *Makâsıd-ı nâciye fi'l-mebde'* ve *'l-me'âd ve'l-me'âş*'tır. Bosnevî tercüme ederken eseri, *Makâsıd-ı envâr-ı gaybiyye ve Mesâid-i ervâh-ı tayyibe* olarak isimlendirmiştir. Eserin muhtevası ise başlıktan anlaşılacağı üzere mebd'e' ve me'âd konularından oluşmaktadır. Mebd'e' ve me'âş konuları bu eserde vahdet-i vücûdun varlık anlayışı, ilâhî isimler ve sıfatlar görüşleri ile açıklanmıştır.¹⁶⁹

Nurosmâniye Nu: 4896, 79 vr.

Veliyüddin Efendi Nu: 1855, 94 vr.

İstanbul Üniversitesi Türkçe Yazmalar Nu: 2233, 92 vr.

Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kitaplığı Nu: 00276, 73 vr.

Bursalı Mehmet Tâhir ve bazı araştırmacılara göre Abdullah Bosnevî'nin *Tercüme-i terşihât* adında bir eseri vardır. Ancak *Terşihât* eseri ulaşabildiğimiz kadarıyla 16. yüzyılda Nasuh Çelebi adıyla bilinen Mustafa Belgrâdî (ö. 981/1573) tarafından Osmanlı Türkçesi ile yazılmış bir eserdir.¹⁷⁰ Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu 2594 numaralı koleksiyonda ise Arapça bir nüsha bulunmaktadır. Bosnevî'ye atfedilen tercüme Âtîf Efendi Nu: 196'da 248 varak ve Beyazîd Nu: 3702'de 79 varak olarak yer almaktadır.

Abdullah Bosnevî'ye nispet edilen eserlerden biri de *Gülşen-i Râz-ı Ârifân* adlı eserdir. Yapılan bir çalışmaya göre bu eser Abdullah Bosnevî'ye değil, yine bir Melâmiyye-i Bayrâmiyye şeyhi olan Sarı Abdullah Efendi'ye aittir.¹⁷¹ Bosnevî'nin bir de mektubu bulunmaktadır. Mektubun bir nüshası Pertev Paşa Nu: 619 207-208. sayfalarda bir varak olarak mevcuttur. Yine Allah'ın "Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin" demesinin hikmeti, Allah'ın kullarının günah işlemelerine müsaadesi, ameller karşılığında cennetin bahşedilmesi, cehennemnin yaratılmasındaki hikmet,¹⁷² Allah'ın

¹⁶⁹ Detaylı bilgi için bkz. Gümüş, *Abdullah Bosnevî'ye Nispet Edilen 'Makâsıd-ı envâr-ı gaybiyye ve Mesâid-i ervâh-ı tayyibe' İsimli Eser ve Tahlili*, (Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2019.

¹⁷⁰ Bu eser hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Yusuf Bahri Gündoğdu, *Nasûh Çelebi (Mustafa el-Belgrâdî)'nin Terşihât İsimli Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.

¹⁷¹ *Gülşen-i Râz-ı Ârifân* adlı eser hakkında yapılan çalışma için bkz. Bünyamin Ayçiçeği, *Sarı Abdullah'ın Hayatı, Eserleri ve Gülşen-i Râz Adlı Mesnevisinin Transkripsiyonlu Metni*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2001.

¹⁷² Bkz. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 54^b.

İbrâhîm peygamberi halîl diye nitelemesinin hikmeti, İbrâhîm peygamberin Hz. Muhammed'e salâtta ortak olması, Allah'ın Hz. Mûsâ'ya *fekûlâ lehu kavlen leyyinan* derken Hz. Muhammed'e neden onlara karşı kararlılıkla mücadele et dediği,¹⁷³ Allah'ın neden diğer peygamberlere Hz. Mûsâ gibi konuşmadığı, Allah'ın neden Yahya peygamber için seyyid ve Hz. Muhammed için *abd* dediği ve Allah'ın neden halifeleri üç kişi (Hz. Âdem, Hz. Dâvûd ve Ebû Bekr r.a.) kıldığı¹⁷⁴ gibi çeşitli konularda notlar bulunmaktadır. Ayrıca çok küçük boyutlarda olan âyet açıklamaları bu notlar arasında bulunmaktadır.¹⁷⁵

Abdullah Bosnevî'nin şârihliğini ve yorumculuğunu ortaya koymak için ikinci bölümde onun *Fusûsu'l-hikem*'e yazdığı şerhi *Tecelliyâtü 'arâ'isi'n-nusûs fî menassati hikemi'l-Fusûs*'unun mukaddimesinde açıkladığı başlıklar misdak olarak kullanılmıştır. *Fusûsu'l-hikem* gibi bir eserin şerhinden önce böyle bir mukaddimenin yazılmasının en önemli nedeni eserin daha iyi ve doğru anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Bu bağlamda Bosnevî, Cendî ve Kâşânî gibi sûfilerle başlayan Kayserî ve diğer vahdet-i vücûda kâil sûfiler ile devam eden *Fusûsu'l-hikem* şerhlerine mukaddime yazma geleneğinin bir parçasıdır.¹⁷⁶

Abdullah Bosnevî'nin *Tecelliyât*'ının mukaddimesinde zikredilen on iki aslı günümüz harflerine aktaran bir çalışma bulunmaktadır.¹⁷⁷ Bu on iki asıl şöyledir:

- İbnü'l-Arabî'nin hâtem-i velâyet olması ve *Fusûsu'hikem*'in onun bâtını olan velâyet-i külliyye-i Muhammediyye'nin zevki üzere olması,
- Gayb-ı Mutlak, gayb-ı hüviyet, lâ taayyün, taayyün-i evvel, ev ednâ, 'amâ ve mertebeleri, ahadiyet mertebesi ve kâb-ı kavseynin beyanı,
- İlâhî isim ve sıfatlar
- A'yân-ı sâbite
- Hazerât-ı hams
- Vücûd ve İnsân-ı Kâmil
- Hurûf ve Kelimât

¹⁷³ Bkz. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 60^b.

¹⁷⁴ Bkz. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 61^b-63^a.

¹⁷⁵ Bkz. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça Yazmalar Nu: 3164, 57^b.

¹⁷⁶ Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî ve "Şerhu Fusûsi'l-Hikem" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 114.

¹⁷⁷ İlhami Çiftçi, *Abdullah Bosnevî'nin Fusûs Şerhi Mukaddimesinde İbn-i Arabî Düşüncesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2019.

- Nübüvvet, Risâlet ve Velâyet
- İlm-i zâhir ve ilm-i bâtın
- Muhabbet Makamı
- Mürşid-i Kâmil
- Hakikat-i Muhammediyye

İkinci bölümde Bosnevî'nin on iki aslı sadece mukaddimede söylenilenlerle sınırlı kalmamaktadır. Bu çalışmada Bosnevî'nin mukaddimede zikrettiği on iki asıl yine onun vahdet-i vücûda dair şerhleri ve diğer eserleri ile birlikte değerlendirilecek ve başlıklar muhtevalarına göre belirli bir sıralamaya tabi tutulacaktır. Böylece ilk iki başlık dışında ontolojik bağlamdan epistemolojik bağlama doğru bir akış sağlanmaya çalışılacaktır. İlk iki başlık ise İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* ve tasavvufî bilginin mâhiyetini açıklamaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

ABDULLAH BOSNEVÎ'NİN ŞERH GELENEĞİNE KATKILARI

2.1. VELÂYETİN HÂTEMİ İBNÜ'L-ARABÎ VE *FUSÛSU'L-HİKEM*'İ

Abdullah Bosnevî'nin mukaddimede ele aldığı konuların ilki husûsî velâyet ve İbnü'l-Arabî'dir. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin eserlerini anlayabilmek için her şeyden evvel yapılması gereken İbnü'l-Arabî'nin ve eserlerinin nasıl değerlendirilmesi gerektiğini belirlemektir. Bunun için Abdullah Bosnevî, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî düşüncedeki yerini açıklamaya çalışır.

Bosnevî'nin ilgili yorumlarına geçmeden önce İbnü'l-Arabî ve eserleri ile ilgili ciddi anlamda araştırmalar yapıldığını belirtmek gerekir. Bu araştırmalar neticesinde İbnü'l-Arabî bazen *şeyh-i ekber* bazen de *şeyh-i ekfer* diye isimlendirilmiştir.¹⁷⁸ Bu durum İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin içeriklerinin çok farklı bağlamlarda yorumlandığını göstermektedir. Araştırmacıların onun hakkında farklı sonuçlara ulaşmalarında İbnü'l-Arabî düşüncesinin varlık görüşü, paradoksal söylemleri, şeriâtın zâhirine aykırıymış gibi görünen ifadeleri ve en önemlisi tasavvufî tecrübenin ifade edilmesindeki zorluk gibi etmenlerden bahsedilebilir. Bosnevî, husûsî velâyet konusuyla irtibat kurarak İbnü'l-Arabî'yi şeyhü'l-ekber vasfıyla ele alır ve onu suçlayıp eleştiren ifadeleri büyük bir hata olarak görür.

Abdullah Bosnevî, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncesindeki yerini göstermek için meseleyi vahdet-i vücûd anlayışı bağlamında ele alır. Allah Teâlâ; Zât'ının gaybı ile isim, sıfat ve şe'nlerin kesretinden münezzehtir. Tüm ilâhî isimler ve sıfatlar O'nun Zât'ında istihlâk hâlinindedir. Vahdet-i vücûd düşüncesinde bu mertebe bilinmezlik mertebesidir.¹⁷⁹ Böylece Hak Teâlâ kendi kemâlâtı olan ilâhî isim ve sıfatları zâhir olsun diye âlemi yaratmıştır. Âlem yaratıldığında *cesed-i müsevvâ* gibi olmuştur. Cesed-i müsevvâ gibi olan âlemin ruhu olarak da insan yaratılmıştır. Hz. Âdem ile özdeşleşen insan, sûret-i

¹⁷⁸ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî*, Mustafa Kara (Haz.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2020, 123. Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, 58-60. Kılıç, "İbnü'l-Arabî", XX, 512.

¹⁷⁹ Bu anlamda Allah Teâlâ, "Bilinmez bir hazine idim, bilinmeyi murad ettim. Bilinmek için halkı yarattım" buyurmuştur. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 132.

ilâhiyye üzere yaratılmış ve Hakk'ın esmâ ve sıfâtını izhâr etmekte kendisindeki birleştiricilik nedeniyle en yetkin varlık olmuştur.¹⁸⁰

Hiz. Âdem, unsurî varlığı bakımından varlık mertebesinde son gelenlerin ilkidir. Dolayısıyla unsurî neşette yaratılan peygamberlerin de ilkidir. Allah Teâlâ, İbnü'l-Arabî'nin zâhirî nübüvvet olarak nitelediği peygamberliği Hiz. Âdem ile izhâr etmiştir. Zâhirî peygamberlik ile zuhûr eden Hiz. Âdem, *hakikatü'l-hakâyıktan* ilâhî bir destek (*imdâd*) alır.¹⁸¹

Hiz. Âdem'den sonra peygamberlerin her birinde nübüvvet emri ile husûsî şeriat zâhir olmuştur. Bütün peygamberlerin nübüvvetini kuşatan *nübüvvet-i âmme-i mutlak*anın (mutlak genel nübüvvet) ve bütün ilâhî isimleri kapsayan *ism-i a'zam*ın sahibi ise Hiz. Muhammed'dir.¹⁸² Onun beşerî zuhûru ile emr-i nübüvvet, marifet ve zuhûr artık tamamlanmıştır. Rûhâniyeti bakımından Hiz. Muhammed, Hiz. Âdem'in varlığından önce de nebidir. Bu durumda o, bütün enbiyâ ve evliyânın ruhlarına imdâd eder. Hiz. Muhammed, Hiz. Âdem'in varlığından sonra da bütün peygamberlere ve ümmetlerine *velâyet-i mutlakası* ve *nübüvvet-i külliyyesi* ile imdâd eder.¹⁸³

Emr-i nübüvvet, Hiz. Muhammed'in beşeriyeti ile mühürlenmiştir. Onun vefatından sonra *velâyet-i mutlaka* vasıtası ile bütün şeriatların sırları, velâyete ve Hak Teâlâ'nın birliğine taalluk eden hikmetleri onun vârislerine ve halifelerine feyz olunur. Nitekim “*Siz insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.*” diye buyrulur.¹⁸⁴ Bosnevî'ye göre bu âyette Hiz. Muhammed'in ümmetinin velâyetlerinden kaynaklanan üstünlüğü bulunur.¹⁸⁵

Abdullah Bosnevî, Hiz. Muhammed'in genel nübüvvetin ve velâyetin sahibi olduğunu anlattıktan sonra konuyu İbnü'l-Arabî'ye bağlar. Hiz. Muhammed bütün

¹⁸⁰ Bosnevî, *Tecelliyât*, 3.

¹⁸¹ *Hakikatlerin hakikati* diye tâbir edilen şey tüm peygamberlerin ve velîlerin kandilidir. Peygamberlerin ve velîlerin kandili varlık mertebesinde taayyün eden ilk hakikattir. Hak Teâlâ'nın bilinmezlik mertebesinde sonra taayyün eden ilk mertebenin hakikati Hiz. Muhammed'in rûhâniyetidir. Bosnevî, *Tecelliyât*, 3.

¹⁸² İbnü'l-Arabî'nin *kelime* diye işâret ettiği her nebi, ümmetlerin istidatları ve üzerilerinde hâkim olan ilâhî isim üzere zuhûr eder. Her bir nebi bütün ilâhî isimler için bir mazhardır. Ancak onların zuhurları, hakikatleri ve dayanakları olan belirli ilâhî isimlerin daireleri içindedir. Bosnevî, *Tecelliyât*, 3.

¹⁸³ Bosnevî, *Tecelliyât*, 3. İbnü'l-Arabî velâyet için kullandığı anlamlardan birisi genel peygamberlik anlamındaki veliliktir. Velâyet genel peygamberliktir. Velâyet en kuşatıcı felektir. Kendisi ile birlikte şeriatın da bulunduğu nübüvvet ise özel nübüvvtür. el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 535.

¹⁸⁴ (Bakara: 2:110).

¹⁸⁵ Bosnevî, *Tecelliyât*, 3.

nebilerin velâyetlerini aldığı kandil olması hasebiyle ilimleri, zevkleri ve kuşatıcı kâmil hikmetleri mutlak-küllî velâyetinden tek bir sûrette izhâr eder. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in küllî ruhunun en kâmil mazharı, en kapsayıcı meclâsı, hakikati ve velâyeti, *hâtem-i velâyet-i Muhammediyye* (Muhammedî velâyetin mührü) olan Muhammed b. Ali b. Arabî'dir. Yani Bosnevî için Hz. Muhammed'in velâyetinin zuhûr ettiği en yetkin kimse şüphesiz İbnü'l-Arabî'dir ve onunla Muhammedî velâyet mühürlenmiştir.¹⁸⁶

Muhammedî velâyetin kendisi ile sona erdiği İbnü'l-Arabî, en meşhur eseri *Fusûsu'l-hikem*'i Hz. Peygamber'den almıştır.¹⁸⁷ Böyle bir tecrübenin oluşabilmesi velâyetle irtibatlıdır. Kişi bilgiyi, Muhammedî makama vâris olmakla, alabileceği en doğrudan kaynaktan alır. Bosnevî'ye göre bu hususta gerekli olan en önemli şey, Muhammedî-kemâlî-insânî hakikat için ceset gibi olan şeriatın zâhiri ile mütehakkık olduktan sonra şeriatın ve nübüvvetin bâtını olan *velâyet-i mutlaka-i Muhammediyye-i ilâhiyyeye* vâris olmaktır. Böyle bir kimse mezkûr velâyet mertebesinde marifet nurlarını alır. Daha sonra elde edilen ilimlerin ve hikmetlerin özü ile tahakkuk eder. Böyle kimseler insân-ı kâmil mertebesine ulaşabilenlerdir. Onlar zâhir ile bâtın, Hak ile halk, cem ile fark, kesret ile vahdet arasında büyük bir berzah olurlar. Nitekim Allah'ın halifeleri, evliyâları beşerî sıfatlarından insilâh olup ilâhî sıfatlar ile bezenmişlerdir. Bu durumda onlar Allah'ın boyası ile boyanmışlardır. İbnü'l-Arabî, Abdullah Bosnevî'ye göre, böyle bir sûfidir. *Fusûsu'l-hikem* adlı eseri de bu makamdan elde edilmiş bir eserdir.¹⁸⁸

Abdullah Bosnevî'ye göre İbnü'l-Arabî, tüm fiil, amel, söz, sıfat, ahlâk, zevk ve hâllerinde fenâfillâh mertebesine erişmiştir. O; bu mertebede benliğini eritmiş, Hakk'ın varlığı ile bâkî, bütün Muhammedî makam ve mertebelerde Hakk'ın varlığına tâbi olmuştur. Hal böyle olunca İbnü'l-Arabî, marifet ve ilimlerin kemâlâtına sahip kâmil bir vâristir. Yani İbnü'l-Arabî, kevnî ve ilâhî mertebelerin hepsini kuşatan Muhammedî velâyetin aynasıdır. Nasıl ki peygamberlerin sonuncusu ile nübüvvet hatmolunmuş ise

¹⁸⁶ Bosnevî, *Tecelliyât*, 3.

¹⁸⁷ İbnü'l-Arabî eserinin girişinde şöyle söyler: “627 senesi Muharrem ayının son on günü Şam'da gösterilen bir rüyada Hz. Peygamberi (s.a.v) gördüm. Elinde bir kitap vardı. Bana ‘Bu *Fusûsu'l-hikem* kitabıdır. Onu al ve yararlanmaları için insanlara ulaştır’ diye emretti. Ben de ‘Bize emredildiği gibi, Allah’a, peygamberine ve içimizden olan yöneticilere itaat ederiz ve sözlerini dinleriz’ dedim. Böylece söylenme istenileni tam olarak anladım, niyetimi temizledim, herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmaksızın Allah'ın elçisinin belirttiği tarzda bu kitabı insanlara ulaştırmak için niyetimi arındırdım.” İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 19.

¹⁸⁸ Bosnevî, *Tecelliyât*, 3.

aynı şekilde nübüvvetin bâtını temsil eden *velâyet-i Muhammedî*'nin de bir son ile hatmolunması gerekir. Yani Bosnevî'nin işâret ettiği üzere İbnü'l-Arabî, *Muhammedî özel velâyetin* hâtemidir. Çünkü İbnü'l-Arabî, *velâyet-i ilâhiyye-i Muhammediyye*'nin özelliği ile zâhir olmuştur. O, tıpkı diğer nebilerinki gibi Hz. Muhammed'in bâtını olan *mutlak velâyetten* meded alır. Dolayısıyla bu kaynaktan istimdâd eden herhangi bir şahıs o kaynağın izni ile hareket eder.¹⁸⁹

Bosnevî'ye göre kâmil kimse Muhammedî kemâli bulduktan sonra ilâhî ilmi vasıtasız şekilde Muhammedî ruhtan alır. Muhammedî ruh ise tüm mezheplerin kaynağıdır. O halde şöyle bir sonuca varılır: Tüm mezheplerin aslı kâmilin varlığında tab' olunmuş Muhammedî mezhep üzere olur. Bu durumda kâmil için Muhammedî denilir. İbnü'l-Arabî sülûkuna başlamadan evvel Endülüs coğrafyasındayken Mâlikî mezhebindendir. Fakat sülûk ile kemâle ulaştıktan sonra artık Muhammedî olmuştur.¹⁹⁰ Bosnevî'ye göre o, *hâtem-i velâyet-i Muhammediyye*dir. Sonuç olarak *velâyet-i Muhammediyye* ile Hz. Muhammed'den vasıtasız şekilde ilim alan ya da *veçh-i hâs* ile Allah'tan vasıtasız şekilde ilim alan kimse zâhirde içtihad için özel bir mezhep üyesi olmaya muhtaç değildir.¹⁹¹

¹⁸⁹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 4. Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, (çev. Atila Ataman), Sufi Kitap, İstanbul 2020, 79, 108-112. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 40. Chodkiewicz üç velâyet türünün hâteminden bahseder. Birincisi mutlak velâyet hâtemidir ki o Hz. İsa'dır. İkincisi Muhammedî velâyetin hâtemidir ki o İbnü'l-Arabî zamanında yaşamış bir Araptır. Son olarak Hz. Muhammed, zâhiri olarak hâtem-i enbiyadır. Ama bâtını olarak o, aynı zamanda umumî-Muhammedî velâyetin hâtemidir. Michel Chodkiewicz, *Velâyet Mührü*, (çev. Birol Biçer), Sufi Kitap, İstanbul 2022, 169. Abdullah Bosnevî için Muhammedî velâyet için iki çeşit vardır: Umûmî Muhammedî velâyet ve husûsî Muhammedî velâyet. Husûsî Muhammedî velâyet İbnü'l-Arabî ile son bulmuştur.

¹⁹⁰ Bosnevî'nin eleştirdiği bir husus vardır ki o da bazı âlimlerin İbnü'l-Arabî'nin Mâlikî mezhebinin müntesibi olduğunu iddia etmesidir. Âlimler, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde serdettiği bazı meseleleri zâhir âlimlerine karşı müdafa etmek için bazı yazılar kaleme almışlar ve tartışma konusu olan meseleleri İbnü'l-Arabî'nin Mâlikî mezhebinden olmasına bağlamışlardır. Bazıları da İbnü'l-Arabî'nin tartışma konusu olan meselelerini zâhire doğru tevil etmeye çalışmışlardır. Bosnevî için bu kimseler de İbnü'l-Arabî'yi savundukları kişilerin düştüğü hatalara düşmüşlerdir. Meseleleri zâhire doğru tevil etmeye çalışmak ya da müellifin zâhiren Mâlikî mezhebinden olduğuna iddia etmek ilâhî hakikatleri zâhir ile kayıtlandırmak demektir. Ayrıca Bosnevî, İbnü'l-Arabî'nin aslı Mâlikî olan özel bir mezhebe müntesip olmadığını iddia eder. İbnü'l-Arabî, Muhammedî asıl ve Ahmedî şeriat üzeredir. Nitekim Hz. Muhammed de kendi zamanında o şeriat ve din üzereydi. Hz. Muhammed'in ashabı bu konuda mütefiktirler. Çok ilginç şekilde Bosnevî şöyle bir iddiada bulunur: Her kâmil cehâleti zamanında dört mezhepten bir mezhep üzere neşv-ü nemâ bulup sülûk etmiştir. Kâmilin cehâlet zamanında dört mezhepten biri ile sülûk etmesinde garip olan nedir? Ya da kâmil için bir mezhep ile amel etmek cehâlet midir? Bunlar tasavvufî düşüncenin yapısını anlamak açısından önemli sorulardır. Bosnevî, *Tecelliyât*, 4. İbn Arabî'nin mezhebi hakkında bazı görüşler için bkz. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 48.

¹⁹¹ Mezhep müçtehidleri içtihad yaparken şüphe ve zan ile hükmederler. Fakat velî için yakîn vardır. Yakîn, kesin bilgiyi ifade eder. Velînin kesin bilgiye sahip olması onun bilgiyi Allah katından ya da Hz. Muhammed'in *özel velâyeti* katından alması demektir. Allah'tan ya da Hz. Muhammed'den vasıtasız şekilde alınan bilgide kıyas câiz değildir. Bu durum Hz. Muhammed henüz hayattayken kıyasın câiz

Abdullah Bosnevî, İbnü'l-Arabî'nin konumunu velâyet bağlamında değerlendirdikten sonra *Fusûsu'l-hikem* eserinin tasavvufî düşüncedeki yerini belirlemeye çalışır. Özel bir velâyet bağı ile ortaya çıkan tasavvuf eserinin muhtevası muhatapları karşısında daha fazla önem kazanır. *Fusûsu'l-hikem*, Muhammedî makamın menbaından vârid olan bir kitaptır. Bu makam *mutlak Muhammedî velâyet* makamıdır. Yani bu makamdaki vârid olması bakımından *Fusûsu'l-hikem*, Hz. Muhammed'in zevkini taşıyan bir eserdir.¹⁹²

Bosnevî'nin tarifi ile *Fusûsu'l-hikem*, “kümmel-i enbiyânın zevk-i Muhammedî ve meşreb-i cem‘-i ahadîde olan cem‘i ulûm ve ve ezvâklarıdır.” Yani *Fusûsu'l-hikem*, kelimeler olan peygamberlerde bâtın haldeki hikmetlerin tek bir kaynaktaki ilimleri ve zevkleridir. Hz. Peygambere *cevâmî‘ul-kelim* özelliği verilmiş olması hasebiyle bütün peygamberlerin bâtınlarındaki ilâhî hikmetler, tek bir kaynaktan onun vâris-i kâmil olan İbnü'l-Arabî'ye *Fusûsu'l-hikem* kitabı vasıtası ile verilmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber rüyada İbnü'l-Arabî'ye, vücûdî anlamda Allah'ın kelimeleri olan nebilerin bâtınlarındaki ilâhî hikmetlerin insanlara ulaştırılmasını buyurmuştur. Bu hususta vâris-i kâmil olan kimse mutlak velâyet kaynağından beslendiği için o kaynağın izni ile hareket eder. Dolayısı ile *Fusûsu'l-hikem* eseri, ilâhî bir izinle kaleme alınan bir eser olmuştur. Bu da eserde yer alan muhtevanın İbnü'l-Arabî'nin bizzat kendisi tarafından değil o makamın bir gereği olarak ortaya çıkarıldığını ifade eder.¹⁹³

İbnü'l-Arabî'nin en önemli eserlerinden olan *Fusûsu'l-hikem*, kendisine Hz. Peygamber tarafından bir rüya vasıtası ile verilmiştir. İbnü'l-Arabî rüyasında Hz. Muhammed'i görmüş ve Hz. Muhammed kendisine bu kitabı insanlar faydalansın diye yaymasını emretmiştir.¹⁹⁴ Bu hususta sûfilerin bilgi edinme yöntemlerinden biri olan rüya karşımıza çıkar. *Fusûsu'l-hikem*'in İbnü'l-Arabî'ye rüya yoluyla verilmesinde diğer önemli detay, görülenin Hz. Muhammed olmasıdır.

olmamasına benzemektedir. O halde Bosnevî'ye göre keşif sahibi olan sûfiler nezdinde Hz. Muhammed hep mevcuttur. Onlar Hz. Muhammed hiç vefât etmemiş gibi bir düşünce ile hareket etmişlerdir. Bosnevî, *Tecelliyât*, 4. İbnü'l-Arabî yukarıda bahsettiğimiz üzere kâmilin mezhebi hakkında mesnet teşkil edecek ifadelerini *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinin üçyüz altmış altıncı bâbında kullanır. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, 86.

¹⁹² Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, 350. Afifi, *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, 70.

¹⁹³ Bosnevî, *Tecelliyât*, 3, 5.

¹⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûs al-Hikam*, 26.

Abdullah Bosnevî, *Fusûsu'l-hikem* şerhinin Hz. İshâk kısmında misâl âleminin insandaki iki uzantısından biri olan rüyada Hz. Muhammed'in görülmesini açıklar. Normal şartlarda vahdet-i vücûd öğretisine göre hayâl âleminin uzantısı olan rüyâlar tâbire muhtaçtır. Ancak bazı rüyalar bunlardan farklıdır. Hz. Muhammed'i rüyada müşâhede etmek bu türdendir. Hz. Muhammed'in rüyada görülmesinin hususiyeti şeytanın onun sûretine bürünememesidir. Şeytan, *ism-i Muzill*'in ve *sıfat-ı dalâlin* mazharıdır. Diğer isimlerden şeytanın bir payı ve kâbiliyeti yoktur. Olsaydı Hz. Âdem'e secde etme kâbiliyeti kendisinde bulunurdu. Böylece şeytan ismini de almazdı. Şeytanın, bütün ilâhî isim ve sıfatları câmi olan Hz. Muhammed'in sûretine temessül etmesi bu yüzden mümkün değildir. Bu mesele hakkında Bosnevî şöyle der: "Eğer (şeytan için) ol sûret ile mütecessed olmağa onda kâbiliyet olaydı, mü'min olmağa dahi onda kâbiliyet olurdu."¹⁹⁵

Hz. Muhammed'in rüyada görülmesinde ve şeytanın onun sûretine bürünememesi rüyanın güvenilirliğini artırır. Bosnevî için Hz. Muhammed'in görülmesi onu sanki his âleminde görmek gibidir. Dolayısıyla rüyada Hz. Muhammed'den işitilen her söz, emir, tavsiye veya yasak sanki hayattaymış gibi ondan alınır. Bu durum, sûfilerin senedi olmayan hadisleri kullanmasının en temel nedenidir. Hz. Peygamber rüyada kişiye neyi emrederse kişi onu emir telakki eder, neyi yasaklarsa da ondan olduğu şekliyle kaçınır. *Fusûsu'l-hikem* bu kategoride değerlendirilmesi gereken bir eserdir. Çünkü eser bizzat Hz. Muhammed tarafından İbnü'l-Arabî'ye verilmiş ve ondan insanlara ulaştırması istenilmiştir. Bosnevî şöyle bir imada bulunur: Eğer Hz. Muhammed hayatta olsaydı yine o sözler ondan sâdır olurdu. Ondan sâdır olan şey neye delâlet ederse etsin aynı dünyadayken sâdır olmuş gibi ahzolunur. Çünkü Hz. Peygamberi rüyada müşâhede etmek histe müşâhede etmek gibidir.¹⁹⁶

Fusûsu'l-hikem'in anlamlarına vâris olabilecek kimseler ise *verese-i Muhammedîn*'den bir kısmıdır. Bosnevî bu hususta Muhammedî mirasa kâbil olanların hepsini zikretmez. Çünkü bu makama vâris olanların da az bir kısmı vardır ki onlar *makâm-ı hâtem-i Muhammedî* ve *cem'-i Zâtî*'ye muttali olan kimselerdir. Bu özellikle zuhûr eden kimseler *Fusûsu'l-hikem*'in sırlarına vâkıf olabilirler. Onların vâkıf oldukları bu kitap Allah'tan vâsıtasız şekildedir ve içindeki ilim Muhammedî hazretten inâyet-i

¹⁹⁵ Bosnevî, *Tecelliyât*, 211.

¹⁹⁶ Bosnevî, *Tecelliyât*, 25-26.

ilâhiyye ve zâtî bir râbîta ile vârid olmuştur. Muhammedî verâsetin vârisi olmayanlardan başka kimseler *Fusûsu 'l-hikem* 'in sırlarına vâkıf olamazlar. Onlar bu kitabın Muhammedî hakikat mertebesinde geldiğine dair bir delil ararlar. Ancak onlara sunulabilecek tek delil Allah'tır.¹⁹⁷

Abdullah Bosnevî'ye göre İbnü'l-Arabî'yi eleştiren müçtehidler nazar ve istidlâl ehli kimselerdir. Nazar ve istidlâl, İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasını anlamaya engeldir.¹⁹⁸ Onlar istidlâl ile hüküm verirler ve gâlib zanna itibar ederler. Eğer onlar keşif ve şuhûd ehli olsaydılar, Allah ve resûlü katında emir ne ise o şekilde onu müşâhede ederlerdi. Müçtehidler içtihad ettiklerinde kendileri için iki ecir vardır. Biri isâbet ettikleri içindir. İsâbet edemediklerinde içtihadın faziletinden ötürü de onlar için bir ecir vardır. Ârif olan kimse ise keşif ve şuhûd ehlidir. İlâhî ilimde bir hakikat ne üzere ise onu o hakikat üzere müşâhede eder. İlâhî ilimde o hakikat izhâr edilmeye müsait ise ve onun izharına müsaade edilirse ârif onu izhâr eder. Müçtehidin aksine ârif bir hakikati sevap için izhâr etmez. Çünkü o, sırf kullukla zâhirdir. İlâhî emre imtisâl etmekten başka bir şey onun ilgisi dâhilinde değildir. Bu sevap kazanma arzusu dahi olsa durum bundan ibarettir.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Bosnevî, *Tecelliyât*, 3. *Fusûsu 'l-hikem* kitabının vârid olduğu kaynak gereği içerisinde taşıdığı marifetler zaman zaman insanlar tarafından ciddi anlamda eleştirilmiştir. Akıl, fikir, nazarın etkisi katında boğulup kalan kimseler ilâhî marifetlerin bilgisinden perdeli olduklarında bu eseri hedefe koymuşlardır. Çünkü o kimseler bu eserin hangi kaynaktan olduğunu, o kaynağın gerektirdiği ilim ve zevkleri bilmezler. Akıllarının yürüttükleri şekilde elde ettikleri bilgiler ile kendilerinin doğru inanç üzere olduklarını iddia ederler. Bosnevî bu insanları *erbâb-ı elfâz ve hurûf* diye isimlendirilir. Nitekim onlar harflerin ve lafızların zâhirinde takılı kalmış ve bâtınına ubûr edememişlerdir. Böyle insanların tasavvufî tecrübe sonucunda ulaşılan makam hakkında bir bilgileri olmadığı için *Fusûsu 'l-hikem* 'in nasıl bir eser olduğunu ve Hz. Muhammed'den (yani mertebe-i ahadiyye-i cem'îyyeden) vâsıtasız şekilde nasıl alındığını bilemezler. Bilmedikleri şeyi de inkâr etmişlerdir. Fakat ârif olan kimseler için *Fusûsu 'l-hikem* bir vuslat ve hasrettir. Çünkü onlar bu eserin hangi mertebeden geldiğini bilirler ve o mertebeden gelen marifetlere susamışlardır. Bu gibi farklardan ötürü bu kitabın içerisinde barınan manalar zâhir ehlinde saklanmış. Onun içerisindeki ince manalar *ehl-i zurûf* için perdelidir. Bosnevî, *Tecelliyât*, 3.

¹⁹⁸ Sûfilerin nazar ve istidlâl ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2011, 115-127.

¹⁹⁹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 5. Ârif ile müçtehid arasında zikrettiğimiz tarzda bir farklılık ortaya çıktığında aslında iki kimsenin bilgiyi elde edişleri arasındaki fark âşikar olur. Bu durumda müçtehid kimse içtihadında bazen isabet eder bazen de isabet edemez. İsabet edemediğinde o hakikatin aksine bir şey üzere itikad kurar. Ârif ise hakikati ilâhî ilim üzere müşâhede ettiği için onu izhar ettiği vakit izhâr ettiği şey müçtehidin itikadına ve içtihadına ters düşer. Bu durumda müçtehidin içtihadına taklid üzere devâm eden diğer insanlar ârifin ilmini inkâr ederler. Hatta bazen ârifi ilhâd ve zındıklıkla itham ederler. Bu durumda müçtehid ve takipçileri bilerek ya da bilmeyerek hata ederler. Çünkü sonsuz olan ilâhî ilmi müçtehidin içtihadı ile sınırlamak doğru değildir. Bu hususta vârid olan çokça âyet-i kerîme mevcuttur. “De ki: ‘Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave etsek (denizlere deniz katsak); Rabbimin sözleri tükenmeden önce denizler tükenirdi.’ (Kehf: 18/109). “Onlar O'nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar.” (Bakara: 2/255). “Size pek az ilim verilmiştir.” (İsrâ: 17/85). “O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir, onlar

Fusûsu'l-hikem'in sırlarına vâkıf olamayan kimseler eser hakkında reddiyeler yazmışlardır. Hatta bu hususta İbnü'l-Arabî'yi bazen tekfir dahi etmişlerdir. Velâyeti bakımından İbnü'l-Arabî'nin eriştiği kemâl mertebesinin nasıl bir gerçekliğe sahip olduğunu idrak edemediklerinden ötürü onun hakkında bazen hulûl ve ittihad suçlamalarında bulunmuşlardır. Bosnevî bu gibi suçlamaları çok büyük bir hata olarak değerlendirebilir. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin velâyeti ile Hz. Muhammed'den aldığı bu eser ve içerisindeki muhtevâ yüksek kemâl mertebesinden vârid olmuştur. Bu makamdan vârid olanı inkâr etmek ise sanki Hz. Muhammed'in söylediklerini inkâr etmek gibidir. Hatta bu durum daha da ileri boyuta varabilir. Yani zâhirî bakımdan değil, bâtinî bakımdan Allah'ın kelâmının sırlarına, hakikatlerine ve inceliklerine karşı inkâr söz konusu olur.²⁰⁰

Fusûsu'l-hikem kitabı ilâhî ilimlerin gizemlerini taşıyan bir kitaptır. İlâhî ilimlerin gizemlerine ulaşmakla ilgili İbnü'l-Arabî şöyle söyler:

“İlâhî ilimlerin gizemlerine ulaşmak, teşriî peygamberliğin bir özelliği değil; peygamber, veli, uyan ve uyulan gibi Allah'ın kullarına yayılmış bir özelliktir. Dostum! Hiç mi insâfın kalmadı? Peygamberin getirdiği bilginin sırlarına vâkıf olmak, velilerin Firavunları ve Allah'ın sâlih kullarının deccâlleri olan fakihler ve akılcılar için de mevcut değil midir? Allah, kendisine farz kılınan şeyle amel eden herhangi birimize şunu der: ‘Allah’tan korkunuz. O size öğretir. Allah her şeyi bilendir’²⁰¹ Başka bir âyette ise ‘Allah’tan korkarsanız size furkân verir.’²⁰² buyurur.”²⁰³

kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.” (Âl-i İmrân: 3/7). “Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur.” (İsrâ: 17/36).

²⁰⁰ Bosnevî, *Tecelliyât*, 6. Allah Teâlâ bir âyette ilimde râsih olanlar ifadesini kullanmaktadır. Bosnevî'nin işâret ettiği üzere bu, eşyanın hakikatini olduğu hâl üzere ilm-i ilâhîdeki şekliyle bilmektir. Bu bilgi ise ârif olan kimselerin bilgisidir. O halde eşyanın ilm-i ilâhîdeki ayn-ı sâbitlerinin bilgisine sahip olan bir kimsenin getirdiği bilgiyi reddetmek Hakk'ın bilgisini reddetmektir. Nitekim ilimde derinleşmek âyet ile sâbit bir hakikattir. Bosnevî ise bu ayeti vahdet-i vücûdun ayn-ı sâbitelerinin bilgisi ile yorumlamaktadır. O halde o bilgiyi inkâr etmek ilm-i ilâhîdeki bilgiyi inkâr etmek anlamına gelir. Dolayısıyla *Fusûsu'l-hikem* içerisinde ihtiva edilen mâlûmmâlûmâtı, zâhir bir anlayışın eleğinden geçmiyor diye herhangi bir nassın işâreti olmadan inkâr ve reddetmek doğru bir eylem değildir. Aksine Hz. Peygamber'in rabbinde ilmini artırmasını talep etmesinde bu gibi insanlar için işâret vardır. Zâhir fehmin kavrayamadığı bir meselede inkâr etmek yerine Allah'tan onun hakkında ziyadelik talep etmek gerekir. Bosnevî, *Tecelliyât*, 7.

²⁰¹ (Bakara: 2/282).

²⁰² (Enfâl: 8/29).

²⁰³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 125.

Abdullah Bosnevî, Hz. İsmâîl fassında *Fusûsu'l-hikem*'in muhtevâsını değerlendirir. Bu fasta İbnü'l-Arabî “Bu yüzden müminler çok, ârifler az oldu” der. İlâhî hitap keşfin dili ile değil nazar-ı aklînin verdiği bilgi üzere gelmiştir. Bu yüzden müminler, âriflerden çoktur. Bu durum muhatabın istidâtı ve kabiliyetinden kaynaklanmaktadır. Yani ilâhî hitap havâssın lisanı üzere değil, umûmun lisânı ile zâhir olmuştur. Eğer ilâhî hitap keşfin verdiği bilgi üzere ya da havâssın lisanı üzere nâzil olsaydı umûm onu istidâtları ve kabiliyetleri nedeniyle anlayamazdı. Oysaki Allah Teâlâ insanı kaldıramayacağı şeylerle mükellef tutmaz. Bu nedenle hitap umûm ve nazar-ı aklî ile dir. Dolayısıyla hitâb-ı ilâhî ile teklif herkes üzere vaciptir. Keşfin verdiği bilgi ise daha özeldir. Çünkü keşif, istidât ve kabiliyet meselesidir. *Fusûsu'l-hikem* gibi eserler keşif bilgisi üzerine vârid olan kaynaklardır. Dolayısı ile bu eserler içerisindeki muhtavâ havâssın idrak edebileceği türdendir. Aslında bu ayrım vâhiy bilgisi ile keşif bilgisinin bir ayrımından ibarettir.²⁰⁴

Akıl erbâbı, kitâb-ı *Fusûs* 'un içerisinde şeriatın zâhirine muvafık olan şeyleri anlar. Fakat şeriatın ve Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu kitâbın bir de bâtını vardır. Bâtin olan ilâhî incelikler *Fusûsu'l-hikem*'de mündemiçtir. Akıl erbâbı olan kimseler bu kez o inceliklere vâkıf olmaktan mahrum kalır. Çünkü şeriatın bâtınındaki incelikler olarak bilinen bilgiler bazen şeriatın zâhirine muvafık gibi görünmez. Bu nedenle onlar bu kitabı eleştirirler. *Fusûsu'l-hikem*'in ihtivâ ettiği bilgi, Allah'ın resûlüne inzâl ettiği fakat Allah resûlünün onu şeriatında izhâr etmediği türdendir. Nitekim Hz. Peygamber onu gizlemekle mükellef olmuştur.²⁰⁵

Abdullah Bosnevî, İbnü'l-Arabî ve *Fusûsu'l-hikem*'in önem ve değerini izâh ettikten sonra eserin amacına vurgu yapar. Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed'in ümmetini insanlar içerisinde çıkan en hayırlı ümmet olarak nitelemiştir.²⁰⁶ En hayırlı ümmet olan Hz. Muhammed'in ümmetinin içindeki ârifler *şeri'at-ı külliyye-i câmi'a* ile tahakkuk edip Hz. Muhammed'in *velâyet-i külliyyesi* ve *hakikat-i cem'iyyesine* ulaşırlar. Böylece zâhir ve bâtin, imkân ve vücûb, nübüvvet ve velâyet hükümlerini birleştirir. Paradoksal şekilde zıtları bir araya getiren ârifler *kâb-ı kavseyn* makamında Muhammedî kemâl ile vasıflanırlar. Bu da *insân-ı kâmil* olmak demektir. O halde *Fusûsu'l-hikem* 'in en

²⁰⁴ Bosnevî, *Tecelliyât*, 194.

²⁰⁵ Bosnevî, *Tecelliyât*, 9.

²⁰⁶ “Siz insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.” (Âl-i İmrân: 3/110)

temeldeki amaçlarından birisi *Muhammedî velâyet* vârislerini makâm-ı hilâfet olan insân-ı kâmil makamına ulaştırmaktır. Ondan sonra ekmeliyet mertebesi olan *ev ednâ* mertebesine teveccüh ettirmektir. *Fusûsu'l-hikem* kitabı meşreb-i cem'-i ahadî mertebesi olan *ev ednâ* mertesinden nâzil olmuş bir kitaptır. O halde diyebiliriz ki *Fusûsu'l-hikem* ile tam anlamıyla tahakkuk edebilmek için Muhammedî özel velâyet yoluyla önce *kâb-ı kavseyn* makamına ve oradan da *ev ednâ* makamına urûc etmek gerekir. Böylece *Fusûsu'l-hikem* kitabı bu makamlara erişen kimselerin tam anlamı ile idrak ettiği bir kitaptır.²⁰⁷

2.2. ZÂHİR VE BÂTİN İLİMLERİ

Tasavvufun hâl ilmi olarak ortaya çıkmasıyla keşfi bilginin imkânı da ortaya çıkmıştır. Vahiy, keşif, ilkâ, ilhâm, vâridât gibi kavramlar arasında temel farklılıklar bulunuyor olsa da temelde bunlar Allah-kul arasındaki irtibatı işâret ederler. Örneğin vahiy konusunda Allah'ın peygamberlere iletmiş olduğu ve mükelleflerin uymakla sorumlu sayıldığı kutsal metinler akla gelir. Fakat daha geniş çerçevesi ile Allah'ın bazı hayvanlara, peygamber olmayan bazı insanlara vahyetmesi peygamberlere olan vahiylerden farklıdır. Benzer şekilde –temeldeki fark unutulmamak kaydıyla- kalbin tasfiye ve tezkiyesiyle kul için çeşitli ilhâm ve keşifler gerçekleşebilir. Bu gibi bilgi türleri Allah'ın kullarının kalplerine ilkâ ettiği hakikatlerdir. Sûfîlerin bu tarz bilgi türleri kulun yaşanabilir ve hissedilebilir hâle getirdiği dînî hakikatlerin ürünüdürler.²⁰⁸

İslâm düşünce tarihinde tasavvufî bilginin meşruiyetine dair ciddî eleştiriler yapılmıştır. Tasavvufî bilginin ve dolayısıyla tasavvuf ilminin meşruiyetine dair yöneltilen eleştiriler genelde tasavvufun dinin zâhir boyutundan çok bâtın boyutuyla ilgisinden kaynaklanır.²⁰⁹ Tasavvuftaki zâhir-bâtın düalizmi tasavvufun ilimleri nasıl sınıflandırdığı hakkında bilgi verir.

Tasavvuf ilminde zâhir ve bâtın meselesi en temel konulardan biridir. Örneğin erken dönem tasavvuf eserlerinden olan *er-Risâle*'de zâhir-bâtın düalizminin yansıması

²⁰⁷ Bosnevî, *Tecelliyât*, 9.

²⁰⁸ Benzer bilgiler için bkz. Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, 158-168. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 99-234.

²⁰⁹ Ali Tenik, *Tasavvufî Bilgi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, 32.

şeriat-hakikat olarak karşımıza çıkar. Sûfilere göre şeriatsız hakikat olmaz. Nitekim bu iki kavram birbirleri ile sıkı sıkıya bağlıdır.²¹⁰

Sûfiler zâhiri atarak sadece bâtın ile meşgul olmayı uygun görmemişlerdir. Nitekim amel olmadan amelin meyvası hâsıl olmaz. Zâhirsiz bâtın olmayacağı gibi amelsiz de meyva olmaz. Sûfiler için ilim ve amel birbirlerinden ayrılmazlar. Nitekim amel ile ilim birlikte faydalıdır Ayrıca ameller ile âmil olan kimse bilmediklerini öğrenir.²¹¹ Bu da amellerin vesile olduğu kalpteki marifetlerdir. Sûfilere göre diğer âlimler iştigal ettikleri ilimlerin bilgilerini tetkik ederken yöntem, metot ve konu bakımından öz olan hakikati unutmuşlardır. Diğer bir tâbirle hakikatsiz şeriat ile uğraşmışlardır. Dinin zâhiri olan emir ve yasaklar ile ilgili hükümler verirlerken bu konulara dair tartışmalarda boğulmuşlardır. İnsanların imanlarına dair tartışmalar arasında ise amellerin faziletlerinden ve yaşanabilir hâlden uzaklaşmışlardır.

Tasavvufi düşüncede Allah'ı bilme konusunda kalpte marifet oluşturmamayan ilimler ya eksiktir ya da hakkıyla ifa edilememiştir. Nitekim Allah'ı en iyi bilen Allah'tan gereği gibi korkan kimselerdir.²¹² Kalpte Allah'a dair bir marifet belirmeyince âlimin Allah'tan hakkıyla korkması nasıl düşünülebilir? İşte tasavvufun sistematize ettiği bâtın ilmi – bazılarına göre marifet ilmi- insanı Allah'a götüren, imanı artırdıkça artıran, kalpte yakîn ve marifet meydana getiren ilimdir. Allah'a dair bilgiyi kalpte husûle getiren ilim sayesinde marifet ehli Allah'tan hakkıyla korkan kimseler olur.²¹³

17. yüzyılda Osmanlı düşünce sahasında Ekberî geleneğin önemli temsilcilerinden Abdullah Bosnevî'nin ilm-i zâhir ve ilm-i bâtın tasnifi de zâhir-bâtın doğrultusunda şekillenmiştir.

Abdullah Bosnevî, Hz. Peygamber'in ilmi üç kısma taksim ettiğini aktarır: Bunlardan ilki Allah Teâlâ'nın resûlullâha öğrettiği ilimdir. Resûlullâh da o ilmi

²¹⁰ Kuşeyrî şeriatı; mükellefiyeti olan, Allah'ın emir ve yasaklarına uymak, kulluğu eksiksiz yerine getirmek şeklinde tanımlarken zâhir-bâtın meselesinde zâhiri ifade eder. Diğer yandan zâhir-bâtın meselesinde bâtına tekâbül eden hakikat, müşâhedeye bağlanmaktadır. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 82-83.

²¹¹ “Kim bildiği ile amel ederse Allah onu bilmediklerine vâris kılar.” Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-esfiyâ* (Haz. Mustafa Abdulkadir Ata), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2018, X, 15.

²¹² Nitekim bir âyet-i kerimede şöyle buyrulur: “Allah'a karşı ancak kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar.” (Fâtır: 35/28).

²¹³ Örneğin bu hususta Ebû Tâlip el-Mekkî, Hammad er-Râvî'nin âlim olarak değil de râvî olarak öne çıktığını işaret eder. Ebû Tâlip el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, (çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi), Semerkand Basım Yayın Dağıtım, İstanbul 2009, II, 115.

ümmetine tebliğ etmiştir. Bu ilim nübüvvet dili ile ümmetlerin kabiliyetlerine göre inzâl olunan ilimdir. İkinci kısım ilim Allah Teâlâ'nın özel istidâdı hasebi ile resûlullâha verdiği ilimdir. Nübüvvet mertebesi o ilmi iktizâ ettiği için resûlullâha bu ilim verilmiştir. Fakat resûlullâh bu ilmin ümmete tebliğ edilmesinden men edilmiştir. Üçüncü kısım ilim ise Allah Teâlâ'nın resûlullâha bildirmediği ilimdir. Bu, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sınırlarından dolayıdır. Eğer o ilim ona verilseydi nübüvvet esnasında nübüvvete fütûr gelebilirdi. Eğer Allah Teâlâ, nübüvvet esnasında peygamberine bu ilme müteallik olan ilim ve sırları keşf ettirseydi, resûlullâhın üzerine şuhûd-i Hak ve vahdet-i Hak düşüncesi baskın gelirdi. Kesretin gereklerinden olan nübüvveti yerine getiremezdi. Çünkü şuhûd-i Hak ve vahdet-i Hak gibi düşünceler vahdet hâlinde zuhûr eder. Bosnevî'ye göre bu ilim *ilm-i kazâ ve kader, ilm-i sırr-ı kader, ilm-i tevhîd, ilm-i vahdet, ilm-i velâyet-i külliyye-i Muhammediyye* diye isimlerle isimlendirilebilir.²¹⁴

Bosnevî'nin ilme yaklaşımı tasavvufî bilginin mâhiyeti ile doğrudan ilişkilidir. Bununla beraber o, ilimde derinleşen kimseler ile tasavvufî bilgi arasında irtibat kurar. Bir müçtehid peygamberlere indirilen husûsî şeriatın zâhirini idrak etmekle ilimde derinleşen kimselerden olabilir. Abdullah Bosnevî ise bir kimsenin ilimde derinleşmesini, Hakk'ın bilgisi ile insanın bilgisi arasındaki ilişki ile açıklar. Hak Teâlâ eşyayı mâhiyeti ne ise o şekilde bilir. Eşyanın aslı, esmâ-i ilâhiyyenin aynaları olan ayn-ı sâbitelerdir. Bir de ayn-ı sâbitelerin dıştaki gerçeklikleri vardır. Bunlar ayn-ı sâbitelerin görüntüleridir. Bosnevî'ye göre bir kişinin ilimde derinleşmesi ayn-ı sâbite bilgisine vâkıf olması ile gerçekleşir. O halde zâhirî anlamda ilimde derinleşmek eşyanın olduğu hakikat üzere bilinmesi anlamına gelmez. Asıl manasıyla ilimde derinleşmek eşyanın hakikatini olduğu hâl üzere bilmekle olur. Âl-i İmrân Sûresi'nin ilk âyetlerinde geçen ilimde derinleşmek

²¹⁴ Abdullah Bosnevî burada resûlullahtan bir hadis zikreder. Bu hadise göre ilim üçe ayrılmıştır: “*Rabbim bana üç ilim öğretti: İfşâ etmeyi emrettiği ilim, ifşâ etmeyi nehyettiği ilim ve ifşâ etmekte beni serbest bıraktığı ilim.*” Yine Bosnevî, ilmin üçüncü kısmı ile ilgili şöyle söylemektedir: “Ve bir kısmı dahi budur ki Allah Teâlâ onu resûl aleyhisselâma i'lâm etmedi. Kavmini Allah Teâlâ'ya daveti hîninde ve kayd-ı nübüvvet ile takayyüdü hâlinde. Tâ kim davette ona fütûr lâzım gelmeye. Ve ol ilim; ilm-i kazâ ve kader, ilm-i sırr-ı kaderdir. Ve ilm-i tevhîd ve ilm-i vahdet ve ilm-i velâyet-i külliyye-i Muhammediyye'dir. Nitekim resûl aleyhisselâm bazı evkâtte bâtını olan velâyet-i mutlakasına ve âlem-i vahdete teveccüh edip davetten münhalî' olurdu. Ve ol zamanda âlem-i halk ve kesretten bir şey müşâhede etmezdi. Onun için vech-i Hakk'a nazarın lezzetin suâl etti.... Pes eğer Allah Teâlâ nebî aleyhisselâma hîn-i davette velâyete ve vahdet-i Hakk'a müte'allika olan ulûm ve esrârı keşf etse onun üzere şühûd-i vahdet-i Hak gâlip olup emr-i davet ve ihtidâ mu'attal olurdu. Resûl aleyhisselâm duasında bu aksâm-ı selâseye işâret eyledi. “*Allah'ım! Nefsini isimlendirdiğin bir yarattığına bildirdiğin, kitâbında indirdiğin veya katındaki gayb ilminde sakladığın tüm isimler ile istiyorum.*” (Ebu'l-Ya'lâ, Müsned, 5297) Bosnevî, *Tecelliyât*, 6.

ifadesi²¹⁵ ile işâret edilen aslında eşyanın hakikatini *alâ mâ hiye aleyh* bilmektir. Bu tarz bir bilme hem Allah'ın hem de ârifin bilmesidir.²¹⁶

Allah Teâlâ herkese akılları ölçüsünde hitap eder. O'nun halka hitabı umûm üzeredir. Ancak her bir ferdin istidâtistidâdı diğerlerinden farklıdır. Böyle olunca bazıları genel anlamda insanların anladıklarından daha özel anlamları idrak eder. Bu hususta hadis-i şeriflerde kelâmın anlaşılmasında farklı seviyelerin olduğu da ifade edilmiştir. Bir hadiste Kur'ân'ın yedi batn üzere indiği, başka bir hadiste hiçbir şeyin zâhîrinin ve bâtının olmamasının mümkün olmayacağı, yine başka bir hadiste her harfin bir haddinin ve her bir haddin bir matlâının bulunduğu zikredilmiştir.²¹⁷ Bu gibi hadislerle bakıldığında ilâhî kelâmda farklı anlam düzeylerinin bulunabileceği âşikâr olur. Fakat insanların mükellefiyetlerinin sâbit olduğu anlam, zâhir olan anlamdır.²¹⁸

İnsanların fehimleri istidâtları ölçüsündedir. İlâhî isimlerin gerekleri olan ayn-ı sâbiteler de istidâtlar hasebiyle oluşur. Bosnevî Hakk'ın umûm ve hususa hitabını ve insanların fehimini bu yaklaşıma benzer anlatır. Bir kimsenin istidâdı daha geniş ve daha toplayıcı ise vâcib olan ilk manayı görmekle birlikte istidâdı sayesinde ilk mananın da ötesine geçer. İlâhî isimlerin gayr-i mütenâhî olması hasebiyle bir kimsenin ayn-ı sâbitesindeki istidâdı daha kuşatıcı ise idraki de daha kuşatıcı olur. İstidatı zayıf olan kimsenin anlayışı sadece zâhir anlam üzere olur. Ancak istidâdı zayıf olsa da anladığı anlam reddedilmez. Çünkü onun aldığı anlam zâhir anlamdır ve zâhir anlamın mükellefiyeti vardır. Bosnevî'ye göre Hak; her bir mahlûk, mâlûm, lafız ve fehimde mazhara göre zâhirdir. Buna karşılık O, manada bâtındır. Yani istidâdı tam olan kimseler Hakk'ı Hak ile müşâhede edebilirler.²¹⁹

Abdullah Bosnevî ilm-i zâhiri iki kısma ayırır. Birincisi, ilk anlayış üzere Kur'ân'ın zâhirinden istifade eden ilimdir. Bu ilim türü şer'î sınırları, dînî hükümleri ve İslâmî

²¹⁵ “Sana kitabı indiren O’dur. Onun bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun tevilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) Yalnız akl-ı selim sahipleri düşünüp anlar.” (Âl-i İmrân: 3/7)

²¹⁶ Bosnevî, *Tecelliyât*, 7.

²¹⁷ “Her bir âyetin bir zâhiri bir bâtını vardır. Her âyet için bir had (sınır) ve her had için bir matla' (hakikatini müşâhede yeri) vardır.” Bu hadisin anlamı ve sıhhati hakkında bkz. Selvi, “Her Âyetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, 7-41.

²¹⁸ Bosnevî, *Tecelliyât*, 143.

²¹⁹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 144.

akideleri içerisine alan kısımdır. Kur'ân'ın zâhirinden müstefâd olan ilim, bâtın ilmi için beden gibidir.²²⁰ Çünkü zâhir ve bâtın birbirinden ayrılmayan hakikatlerdir. Bâtının her türlü olumsuzluklardan tasfiye ve tezkiye edilebilmesi için dikkat edilmesi gereken ilk şey şeriatın zâhirine muvafık olmasıdır. Onun gerekleri ile amel etmeksizin bâtının istenilen anlamda şekillenmesi mümkün olmaz.

İlm-i zâhirin ikinci kısmı zâhir duyular ile hâsıl olan ilimdir. Bu sınıfta yer alan ilim, insanın zâhirine özel olan yollar vasıtası ile elde edilmektedir. İnsanın beş duyusu olan görme, duyma, dokunma, koklama ve tatma gibi insânî âzâlar vasıtası ile bu ilimler elde edilir. Zikredilen vasıtalarla elde edilen her bir ilim insanî neş'ette hâsıl olur. Dolayısıyla bu gibi vasıtalar insan neş'etinde zâhiren ilim elde etme araçlarıdır. Abdullah Bosnevî, "...Onlara âyetlerimizi âfâkta göstereceğiz..."²²¹ âyetini bu doğrultuda yorumlar. Nitekim âfâk, âlemde yayılmış olan ilâhî âyetleri ve rabbânî ilimleri alır ve onu bâtına gönderir.²²² Bu kısımda Bosnevî, âfâk ile insanın havâss-ı zâhiresini yani duyu organ ve âzâlarını kasteder.

İlm-i zâhir hakkında bilgi verdikten sonra Bosnevî ilm-i bâtını iki kısma tâbi tutar. Bu iki kısımdan ilki Kur'ân'ın butûnundan neş'et eden ilimdir. Bosnevî bu ilmi tevhid ilmi diye niteler. Bu ilim; ilâhî sırları ve gaybî hakikatleri içerisine alan ilimdir.²²³

İlm-i bâtının ikinci kısmı ise bâtın duyular ve ruhânî yetiler ile hâsıl olan ilimdir. Bu kısımda ilimler, rûh-i hayvânî, rûh-i aklî, rûh-i fikrî, rûh-i kudsî ve meclâ olan kalb-i kâbil ile elde edilir. Zikredilen bu araçlar insanın havâss-ı bâtinesidir. Bu doğrultuda Bosnevî, "...Onlara âfâkta ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz..."²²⁴ âyetinde geçen *enfûsihim* ibaresini yorumlar. Çünkü ona göre bu kelime ile insanî neş'etin bâtın duyuları sayesinde elde edilen ilme işâret edilmektedir. Bâtın ilminin bu kısmında yer alan araçlar; ilmi, bâtından ve gaybî neş'etten elde eder. Daha sonra elde edilen ilimler insanın zâhir ve unsurî neş'etine gönderilir. Nasıl ki ilm-i zâhir ruh için bedendir, bu ilim de beden için rûhtur. İlm-i zâhir ve ilm-i bâtın birlikte olmadan ayakta duramazlar.²²⁵

²²⁰ Bosnevî, *Tecelliyât*, 19.

²²¹ (Fussilet: 41/53).

²²² Bosnevî, *Tecelliyât*, 19.

²²³ Bosnevî, *Tecelliyât*, 19.

²²⁴ (Fussilet: 41/53).

²²⁵ Bosnevî, *Tecelliyât*, 19.

Bâtın ilmi gayr-ı mahsûrdur yani sınırlanmamıştır. Hakk'ın tecellileri tecdîd-i halk ile sürekli devam eder. Sürekli bir halk ediş söz konusu olduğunda Hakk'ın esmâ ve sıfatları sürekli olarak tecelli eder. Dolayısıyla Hakk'ın bilinmesi sürekli olarak devam etmektedir. O halde Hakk'a dair ilimde bir sınırlamadan bahsetmek doğru olmaz. Çünkü Hakk'ın isimleri gayr-ı mütenâhîdir. Fakat fehm-i zâhir yani insanın zâhirî kuvveleri vasıtası ile elde ettiği idrak sınırlıdır.²²⁶

Diğer taraftan iki ilim türü ez-Zâhir ve el-Bâtın isimlerinin tecellileridir. Bu nedenle aralarında bir mugâyeret bulunmaz. Bu durum İbn Kâsi'nin ilâhî isimler teorisi ile de ilgilidir. Nitekim bu isimlerin baktığı hakikat Hakk'ın varlığıdır. İsimlerin kendileri yönünden bakıldığında ise mugâyeret husûle gelir. Örneğin nübüvvet zâhirî bir emirken velâyet bâtınî bir emirdir. Nübüvvet ile bilgi almak vasıtalıdır. O, halk ve kesret işidir. Nübüvvet, emr-i maruf ve Hakk'a imana davettir. Aynı zamanda nübüvvet itiraz mahallidir. Hz. Mûsâ hem resûl ve hem de Allah'ın kendisine özel bir şekilde konuştuğu kimsedir. Özel bir tecelli ile Allah'ın kendisine konuştuğu Hz. Mûsâ, ilm-i bâtın hususunda Hızır'a itiraz etmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ ism-i Zâhir'in tecellisi olan nübüvvet gereğince hareket etmekteydi. Hızır ise ism-i Bâtın'ın tecellisi olan velâyet ile davranmaktaydı. İsm-i Zâhir'in makamı risâlet ve nübüvvetin gereği zâhire muvafık olmayan işlerde itiraz etmektir. Oysa ism-i Bâtın'ın makamı olan velâyetin gereği adem-i itirazdır. Velâyet ile bilgi almak vasıtasızdır. Velâyet ile insan veçh-i hâssı ile bilgi alır. Nübüvvetin aksine velâyet, vahdet ve Cemâl'in müşâhedesidir. Velâyet mertebesinde insan âhirete taalluk eden mükâfatlardan ve dünyaya taalluk eden hazzlardan geçmiştir. Dolayısıyla velî, vahdet-i Hakk'ı müşâhede etmek ile meşguldür. Bu durum esasında ism-i Zâhir ve ism-i Bâtın'ın kendi hakikatlerine bakan yönlerinin farklılıklarından kaynaklanmaktadır.²²⁷

²²⁶ Bu ilm-i zâhirin kısıtlı olduğu anlamına gelmez. Genel anlamıyla ilimde bir nihayet yoktur. Bosnevî'nin ifadesi ile insanlara umûm ve husus lisanı ile hitap edilirken insanlardaki ayn-ı sâbitelerinin istidatları nedeniyle farklı kavrayış düzeyleri gözlemlenmesi mümkündür. Buna ek olarak insan ilmi bazen peygamberlerin haber vermeleri ile bazen nübüvvetin dili ile bazen ilâhî bir talim ile bazen de ilâhî bir tecelli ile elde ederler. Son zikrettiğimiz öğrenme Muhammedî özel velâyetin hâtemine mahsus bir öğrenmedir. Nitekim Hz. Muhammed, bildiği ile amel edenin Allah'ın inayeti ile bilmediğini öğrenebileceğini ve ilmin bir olup Allah'ın onu dilediğinin kalbine yerleştireceğini zikreden hadislerle işâret etmiştir. Bosnevî, *Tecelliyât*, 7.

²²⁷ Hz. Mûsâ, mertebesi olan nübüvvet gereği zâhire uymayan işlerde Hızır'a muhalefet etmiştir. Diğer yandan Hızır, Hz. Mûsâ'nın kendisi ile yolculuk etme isteğine muhalefet etmemiştir. Hatta Hz. Mûsâ'nın her defasında kendisine itiraz etmesine belli bir müddet muhalefet göstermemiştir. Bu durum Hızır'ın velâyet makamının itiraz makamı olmaması ile ilgilidir. Hz. Mûsâ'ya risâletin ve şeriatin bilgisi verilirken

İnsan, ilâhî sûret üzere yaratılmış bir varlıktır. Böylece neş’et-i insâniyyesi üzere o, ilm-i zâhir ve ilm-i bâtının arasını cem etmelidir. Öyle olmalı ki zâhiri zâhir ile ve bâtını bâtın ile müşâhede edebilsin. Yine insanın kemâlinin hâsıl olabilmesi için zâhir ile bâtını birleştirmesi gerekir. Aksi hâlde kemâlde noksanlık meydana gelir. Nitekim ehl-i zâhirin bazıları, ilmi zâhire hasretmekle kemâlde eksikliğe maruz kalırlar. Yine ehl-i bâtının bazıları da ilmi, bâtına hasretmekle kemâlde eksikliğe maruz kalırlar. Her iki grup ilmi hasrettikleri alanla diğer kısımlardan perdelenmişlerdir. Bosnevî bâtın ilimlerinin ihmâl edilmesi hususunda Hz. Musâ’nın kavmini örnek vermektedir. Nitekim onlar, aklî müdrekleri ve gaybî mertebelerinde gaybî bir müşâhede ile Hakk’ı müşâhede etmezler. Buna karşılık Bosnevî, zâhir ilimlerin ihmâline örnek olarak Hz. İsâ’nın kavmini örnek verir. Çünkü onlar zâhirden tecerrüdleri ve rûhânî yönde inhimâkleri nedeniyle hissî meclâlarda ve kevnî mazharlarda zâhir olan Hakk’ı müşâhede edemezler.²²⁸

Bosnevî’ye göre zâhir-bâtın ve ilm-i zâhir-ilm-i bâtın arasını cem eden kâmil topluluk Hz. Muhammed’in ümmetidir. Bu özellik Muhammedî kemâl diye nitelendirilir. Kemâl-i Muhammedî, zâhirle bâtın arasını cem etmekle olur. Zâhir ve bâtın arasını cem etmek ancak *kâb-ı kavseyn* mertebesinde olur. *Kâb-ı kavseyn* mertebesi insân-ı kâmil ve hilâfet mertebesidir. Bu mertebede kavs-ı zâhir ve bâtın, kavs-ı vücûb ve imkân bir araya gelmiştir. Bu mertebede insân-ı kâmil her iki tarafa da eşit seviyede nâzırdır. İnsân-ı kâmil, kavs-ı vücûb ile kavs-ı imkân arasında berzahtır.²²⁹

Muhammedî kemâle nâil olan insân-ı kâmil, berzah olması hasebiyle zâhir ve bâtın arasını birleştirir. Bu cümlelerin ontolojik anlamı olmakla birlikte epistemolojik anlamı da bulunur. Yani insân-ı kâmil ilm-i zâhir ile ilm-i bâtın arasını cem eder. Muhammedî kemâle erişen insân-ı kâmil, ism-i Zâhir ile zâhir olur ve bâtının hükümlerini inkâr etmez. Yine o, ism-i Bâtın’ın hükümleri zâhir olduğunda zâhirin hükümlerini reddetmez. İnsân-ı kâmil olmayan kimseler ise bu dengeyi kuramaz. Yani onlar ism-i Zâhir’in hükümleri ile zâhir olduklarında bâtının hükümlerini inkâr ve reddederler. Bununla birlikte insân-ı

Hızır’a velâyetin bilgisi verilmiştir. Bunlardan biri zâhirin bilgisiyken diğeri bâtının bilgisidir. Bosnevî’nin göstermek istediği şey aslında zâhir ilmine vâkıf olan zâhir mertebesinde bulunan kimsenin bâtın bilgisine itiraz etmesi söz konusuysa bâtın bilgisine vâkıf olan kimse her ne kadar zâhir bilgisi kendisine diğeri gibi tam verilmese de ona itiraz etmez. O halde buradan şu sonuç çıkacaktır: Âlim, ârifin bilgisini reddedebilirken ârif, zâhire de mugâyir olmadığı müddetçe âlimin bilgisini reddetmez. Çünkü ârif bilir ki zâhir ile bâtın beden ve ruh gibi birbirinden ayrılmayan iki hakikattir. Ya da tek bir hakikatin iki veçhesidir. Bosnevî, *Tecelliyât*, 7.

²²⁸ Bosnevî, *Tecelliyât*, 7, 19.

²²⁹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 19.

kâmil olmayan bazı insanlar bâtın ile mukayyed olduklarında ve zâhirden bâhaber olduklarında zâhirin bazı hükümlerini reddederler. İlm-i zâhir ve ilm-i bâtın bazı hususlarda birbirlerine muhaliftir. Tıpkı ism-i Zâhir ve ism-i Bâtın'ın bir noktada birbirlerinden farklı olması gibi. Muhammedî kemâl her iki ilim arasını birleştirmektedir.²³⁰

İlâhî ilimler ve rabbânî marifetler aklî ve nazarî yöntemlerle elde edilen ilimlerden değillerdir. İlâhî ilimler ve rabbânî marifetler inâyet-i ilâhiyye ile meydana gelir. Bu ilmin hâsıl olabilmesi için kişinin kendisindeki zâhirî kuvveleri ortadan kaldırması gerekir. Daha doğru bir ifade ile kişinin amaçladığı şeyin talep edilen Hak Teâlâ olması lazımdır. Bosnevî'nin ifadesi ile ilâhî bir inâyetle elde edilen rabbânî ilimleri iki grup inkâr eder. Birisi mukallidler ve diğeri şeriatın zâhirine vâkıfken bâtınına vâkıf olamayan ulemâdır. Mukallid olanlar, zâhir ulemânın itikadları ve içtihadları üzere taklid ederler. Diğer grup ise zâhirî ilimlere vâkıftır fakat onlar Kur'ân'ın bâtınından ve ilâhî inceliklerinden uzaktırlar. Netice itibarı ile her iki grup da ilâhî feyzden mahrum kalmışlardır. Nitekim Bosnevî, “Hayır, hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır.” âyetini bu minvalde yorumlar.²³¹

Zâhir âlimleri şeriatın hükümlerine hürmet göstermekle ve onu muhafaza etmekle muhakkak ecir sahibidirler. Ancak Bosnevî'nin tâbiri ile doğru ilimden perdelenmişlerdir. Onların ihmal ettikleri en önemli mesele ilâhî ilmi, zâhirî içtihatla sınırlandırmalarıdır. Bosnevî için bu edebin terki anlamına gelir. Ulemâ kendilerinin aksine ilâhî ilmi zâhirî şeriata hasretmeyen velileri sapkın olarak görür. Bu da edebi terk etmenin başka bir yönüdür.²³²

²³⁰ İnsân-ı kâmil; ekmeliyet makamına teveccüh edip, “...Sizi üzerinde tasarrufa yetkili kıldığı maldan harcayın...” (Hadîd: 57/7) doğrultusunda zâhir ve bâtın ilimlerinden insana verilen şeyin cümlesinden geçer. Bütün hissî sûretlerden, aklî ve gaybî nefislerden, vücûb isimlerinin hakikatlerinden ve kevnî mazharların hakikatlerinden kalb-i meclâ ve azimet-i külliyye ile ahadiyyet hazretine azimet edip kalbini ona mir'ât-ı tâmmе ve mazhar-ı küll etmekle makâm-ı ev ednâya ve hazret-i Muhammediyye'ye vâsıl olur. Bosnevî, *Tecelliyât*, 7.

²³¹ (Mutaffifin: 83/14). Zâhir âlimlerinin içinde bulundukları durumu gösteren başka âyetleri Kur'ân'da bulmak mümkündür. Örneğin; “Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir.” (A'râf: 7/179).

²³² Böyle bir şekilde terk-i edep eden kimseler ise Bosnevî'nin yorumu ile şu âyetin mazharı olurlar: “İnananlar arasında hayâsızlığın yayılmasını arzu eden kimseler var ya; onlar için dünya ve âhirette elem dolu bir azap vardır. Allah bilir, siz bilmezsiniz.” (Nûr: 24/19) Bu durumda Allah dilerse onları içinde bulundukları durumdan ötürü cezalandırır ve dilerse de şeriatın sınırlarını koruma arzuları vesilesi ile kötülüklerini affeder. Bu anlamda âyet, âyet-i vâ'iddir. Zâhir âlimlerinin şeriatın sınırlarını korumaya çalışma gayretleri ile birlikte şeriatın bâtınına vâkıf olan ârifler hakkındaki kötü zanları doğru bir tutum

2.3. VARLIK MERTEBELERİ VE HAZERÂT-I HAMS

Abdullah Bosnevî *Fusûsu'l-hikem* şerhine başlarken mukaddime mâhiyetinde *merâtibü'l-vücûd* meselesini ele alır. Sözlükte kaybolan şeyi bulmak, bir şeye ulaşmak; sahip olmak, zengin olmak anlamlarındaki *vecd* kökünden türeyen *vücûd*, aynı kökten türeyen *vicdân* ile birlikte algılamak (idrâk) anlamında da kullanılır.²³³ Tasavvufî düşüncede ise vücûd kavramı daha çok bir şeye erişmek, ulaşmak ve olan bir şeyi bulmak anlamlarında kullanılmaktadır.

İslam düşünce geleneğinde olduğu gibi felsefenin de temel ilgi ve araştırma alanlarından biri varlık kavramıdır. Felsefenin varlık hakkındaki görüşü daha sonraları İslam düşüncesindeki varlık düşüncesini de etkilemiştir. Varlığın, özellikle Eflâtun'un ideler âlemiyle ve Aristoteles'in metafiziği “mevcut olması bakımından mevcut” olarak incelemesi daha sonra Plotinus'un sudûra dayanan varlık anlayışı düzleminde ele alınması varlık hakkındaki nazariyeler bakımından dönüm noktası kabul edilebilir.

Bu düşünceler etrafında Tanrı, bazen varlık veren bir hakikat bazen de hareket ettirici ilk neden olarak değerlendirilmiştir. Plotinus'un sudurcu varlık anlayışı Eflâtun'un nazariyesini yeniden yorumlamış, Onun varlık görüşü üzerinden yeni bir nazariye ortaya koymuştur. Muhakkak öncesinde ve sonrasında varlık ile ilgili görüşleri olan filozoflar vardır. Fakat İslâm düşüncesindeki varlık nazariyelerini etkilemesi açısından bu üç kesim oldukça önemlidir.²³⁴

olmaz. Çünkü âyet-i kerimenin işaret ettiği üzere zan gerçek bilgi hakkında bir yarar sağlamaz. Bosnevî, *Tecelliyât*, 9.

²³³ Ali Durusoy, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 137.

²³⁴ Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, (ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2017, 603. Varlığın düşüncede problematik ve soyut olarak ele alınması çok gerilere götürülebilse de bu hususta ilk çağ filozoflarından Parmenides karşımıza çıkar. Parmenides'in varlığı daha sistematik halde düşüncede incelemesi meselesi daha sonra Grek felsefesine miras kalmıştır. Sonraki dönemlerde daha da sistemleşen felsefî miras ile karşılaşan Müslüman düşünürler varlığın mâhiyeti ve kaynağı hakkında düşüncelerini ortaya koymak zorunda kalmışlardır. Bu bağlamda kelâmcılar ve Müslüman filozoflar varlık meselesini İslâmî perspektiften ele almaya çalışmışlardır. Bkz. Abdullah Çakır, “Abdullah Bosnevî’de Varlık-İmkân ve Yokluk”, *Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi*, (Doktora Tezi), Bursa 2019, 16-17. Fârâbî sudurcu varlık görüşünü Yeni Eflâtunculuk ile ilişkilendirerek onu İslâm düşünce geleneğine dâhil eden ilk düşünürdür. Hatta ona göre Plotinus ile öne çıkan sudurcu anlayış olmadan ilâhî olan kavranamaz ve bu da bir tür Aristoteles eleştirisi olarak kabul edilir. Oluşturduğu birikimin kendisinden sonra gelenleri büyük ölçüde etkilemesi bakımından belki de en önemli olan nokta Fârâbî'nin Aristoteles düşüncesi ile Yeni Eflâtunculuk düşüncesi arasını uzlaştıma çabasıdır. Bu uzlaştırma çabası Aristo'nun ilk hareket ettiricisi ile Yeni Eflâtunculuğun “bir”ini birleştirmeye çalışarak yapmıştır. Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, 608-611. Varlık ile ilgili olarak İslâm filozofları arasında çok önemli yerde duran diğer müslüman düşünür İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ söz konusu olduğunda onun

Tasavvufta ise vücûd çeşitli dönemlerde çeşitli yönlerden tanımlanmış bir kavramdır. Erken dönem tasavvuf eserlerinde vücûd tek bir kavram olarak ele alınmamıştır. O dönemde vücûd; sûfinin manevî yolculuğunda bir başlangıcı, süreci ve sonucu ifade etmektedir. Bu süreç temelde şöyle ifade edilmektedir: Tevâcüd, vecd ve vücûd... Örneğin Kuşeyrî *tevâcüdî*, sûfinin seyr-i sülûkunda vecd hâlini kasten talep etmeye çalışması; *vecdî* sûfinin tevâcüd ile veya bazen tevâcüdsüz belli bir mânevî hâle ulaşması, kalbine bu hâlden dolayı kasıtsız olarak ve zorlama olmadan doğan manaları; *vücûdu* ise *vecdden* sonraki aşama şeklinde tanımlamıştır. Tevâcüd başlangıç; vecd, başlangıç ve son arasındaki vasıta, vücûd ise nihâyettir. Bu anlamda vücûd ile Kuşeyrî'nin kastettiği şey, bazı manevî tecrübelerden sonra sûfinin bulduğu ya da ulaştığı bir hâldir. Sûfî geçtiği belli başlı merhalelerle beşeriyet izlerini silmeye çalışmakla kendi varlığını silip Hakk'ın varlığını ortaya çıkarmaya çalışır.²³⁵

Tasavvuf düşüncesinde İbnü'l-Arabî ile birlikte vücûd kavramı metafizik düzlemde ontolojik ve epistemomolojik yönleri ile yeniden yorumlanır. Yani ilk dönemlerden farklı olarak vücûd kavramı psikolojik, derûnî ve manevî bir hâlden daha çok ontolojik bir sistemin en temel yapı taşı olmuştur.

Aslında İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ifade ettiği şey, “mertebelerde nuzûl eden bir varlık” anlayışıdır. Erken dönem sûfilerinin ifadelerinde varlıkta urûc eden (yukarı doğru çıkan) bir süreç anlaşılır. Onlar, urûcu sâlikin çeşitli makamlardan ve hâllerden geçerek Hakk'ın varlığını bulması olarak ifade etmişlerdir. Bu anlama işâreten İbnü'l-Arabî, kendisinden önce yaşayan sûfilerin tasavvufi sistemlerinin doğru fakat eksik olduğunu ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin kendisi ile tamamlanan taraf ise psikolojik ve derûnî anlamda anlaşılan urûcun diğer tarafıdır. Diğer taraf ise varlığın nuzûlüdür. Yani ontolojik ve

metafiziğe dair yazdığı *Kitâbü 'ş-şifâ* isimli eseri akla gelir. İbn Sînâ metafizikle ilişkili şekilde varlığı ele alırken, onu bütüncül bir tarzda genel bir yüklem olarak düşünür. Zaten varlık dediğimiz şey; ona göre üzerinde şüphe barındırmayan, bedihî bir kavramdır. Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ALFA Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2017, 214.

²³⁵ Bu bağlamda Kuşeyrî Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'den şöyle nakletmiştir: “Ben yirmi senedir bulma ve kaybetme (hâli) arasındayım. Rabb'imi bulduğumda kalbimi kaybettim. Kalbimi bulduğumda ise Rabb'imi kaybettim.” Vücûd sahibi olan kimsede *sahv* ve *mahv* hâlleri zuhûr eder. O kimsenin sahvı, Hak ile bekâsı; mahvı da Hak ile fenâsıdır. Bu iki hâl, sâhibü'l-vücûd olan kimselerde sürekli birbirini takip eder. Böyle bir hâle ulaşan kimse ise Hak ile iştir ve Hak ile görür.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, 62-63. Benzer görüşler için bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, 351-359. Hücvîrî ise döneminde semâ uygulamasının da görülmeye başlaması ile birlikte vücûd kavramını semâ kavramı ile değerlendirmiştir. Ona göre sûfilere göre vecd ve vücûd semâda kendileri için peyda olan ve zuhûr eden iki hâlin varlığını kabul etmektir. Bunlardan biri üzüntü ve dertle diğeri şşe vecd ve murada bitişik olur. Tevâcüd ise zorlama ile kulun kendini vecde getirmeye çalışmasıdır. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 467.

epistemolojik yöndür.²³⁶ Daha önce sūfinin sürekli olarak seyr-i sülûku sayesinde kesâfetten arınıp letâfete ulaşarak Hakk'ın varlığında kendi varlığını ifnâ etme düşüncesi bulunur. Bu anlamda erken dönem sūfilerinin *tevâciüd-vecd-vücûd* şeklinde kavramsallaştırmaları Hakk'a ulaşmada sâlikin kat ettiği süreç ve hâllerdir. İbnü'l-Arabî ile birlikte urûcun diğer kavısını gösteren nuzûldan bahsetmek mümkün olmuştur. O halde varlığı dairevî, bir anlamda Hak'tan nuzûl etmek ve uzaklaşılan asla tekrar rucû etmek şeklinde ifade etmek gerekir.

İbnü'l-Arabî ve özellikle onun ardından gelen Konevî vücûd kavramına hem İslâm filozoflarının sistemlerinden yararlanarak hem de kendilerinden önceki sūfilerin birikimlerini yorumlayarak daha genel ve ontolojik bir anlam yüklemiştir. Konevî'nin metafiziğin konusu hakkındaki “varlık olması bakımından varlık Hak'tır” önermesinin İbn Sînâ'nın önermesi ile ilişkili olduğu açıktır. İbn Sînâ, en kuşatıcı ve üstün olan ilmin metafizik olduğunu söyler. Ona göre metafiziğin konusu, üzerinde hiçbir şüphe olmayan apaçık şeyin, yani varlığın kendisidir. Bu hususu da “varlık olmak bakımından varlık” şeklinde izâh eder. İbn Sînâ'nın işâret ettiği varlık, genel manada zihinde ve hariçte bulunan her şeye yüklem olan varlıktır. Konevî ise bu önermeyi yeniden yorumlar ve “varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” şeklinde bir önerme ile ortaya koyar.²³⁷ Bu anlamda Konevî düşüncesinde, İbn Sînâ metafiziğinin üzerinde şüphe bulunmayan varlığı Hak Teâlâ'nın varlığı olur. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu değil de sorunu olarak ele aldığı şey, Konevî'de konu olarak kabul edilir.²³⁸

²³⁶ Benzer düşünceler için bkz. Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 243.

²³⁷ Konevî, *Miftâhü'l-gayb (Tasavvuf Metafiziği)*, 32.

²³⁸ O halde Konevî için Hakk'ın varlığına dair hiçbir şüpheden bahsedilemez ve O'nun varlığı apaçıktır. Konevî metafizik ilmini yeniden yorumlarken bir ilmin ilim olabilmesi için onun konusunun, meselesinin ve ilkesinin olması gerektiğini vurgular. O zaman Konevî'nin yorumladığı metafiziğin konusu, meselesi ve ilkesi nedir? *Miftâhü'l-gayb'ta* bu konuyu vuzuha kavuştururken genel anlamı ile metafiziği şöyle tanımlar: “Belirtilen mesele anlaşılınca şöyle deriz: Metafizik, mevzusu –ki mevzusu Hak'tır- her şeyi ihata ettiği gibi her ilmi kuşatır. Bu itibarla metafiziğin bir mevzusu, ilkeleri ve meseleleri vardır. Her ilmin mevzusu metafiziğin mevzusunun fer'i iken başka ilmin ilkeleri ve meseleleri metafiziğin mevzu ve ilkeleridir. Metafiziğin mevzusu Hakk'ın varlığı iken ilkeleri O'nun varlığının levâzımı olan ana hakikatlerdir. “Zât isimleri” diye isimlendirilen bu hakikatlerin bir kısmı âlemde hükmü ortaya çıkan ve Hakk'ın kendileriyle bilindiği isimlerdir. Bir kısmı ise Hakk'ın “tesir” perdesinin ardından tanındığı isimlerdir; bu kısım “ebrâr” sınıfından olan âriflerin payıdır... Metafizikte meseleler ana isimler –ki isimler ilkelerdir- sayesinde açıklanan bu isimlerin hakikatleri, mertebeler, mekânlar, her kısmın hükümlerinin tafsîlatının kendileriyle ilişkisi ve bunun yeridir. Ayrıca bu nispet ve eserler ile ortaya çıkan vasıflar, özellikler, fer'î isimler vb. gibi şeyler de metafiziğin meseleleridir. Bütün bunlar iki şeye döner: Hakk'ın âlemle ve âlemin Hak ile irtibatının bilinmesi ile daha sonra işâret edeceğimiz üzere bu iki irtibattan bilinebilir ve bilinemez meseleler...”Konevî, *Miftâhü'l-gayb (Tasavvuf Metafiziği)*, 32-34.

Vahdet-i vücûd düşüncesine göre varlık olan Hak, tek olan varlıktır. Ondan başka herhangi bir varlık söz konusu değildir. O, mutlak varlıktır ve varlığı zorunludur. O, varolan tüm şeylerin kaynağıdır. Abdullah Bosnevî'nin bir eseri İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ının ilk cümlesinin şerhi üzerinedir. Bir şârih olarak Bosnevî bu şerhte varlık, imkân ve yokluk kavramlarını vahdet-i vücûd nazariyesine göre açıklar.

Bosnevî'ye göre her şey halk ve Hak'tan ibarettir. Hak ve halk ya *vücûd-i mahz* ya *'adem-i mahz* veya *imkân-ı mahz*dir. 'Adem-i mahz anlamındaki sırf yokluk ezelen ve ebeden varlığı kabul etmez. İmkân-ı mahz anlamındaki sırf mümkün ezelen ve ebeden varlığı da yokluğu da bir sebep vasıtası ile kabul eder. Vücûd-i mahz anlamındaki sırf varlık ise ezelen ve ebeden yokluğu kabul etmez. Yokluğu kabul etmeyen sırf varlık Hak Teâlâ'nın varlığıdır. Sırf mümkün âlemin kendisidir. Sırf yokluk ise Bosnevî'ye göre imkânsızdır.²³⁹

Sırf yokluk imkânsız olunca varlık nereden meydana gelecektir? Varlığın, mümkün olan âlemin kendisinden kaynaklanması beklenemez. Çünkü âlem, bir sebebe binâen varlığı ya da yokluğu kabul eden şeydir. O halde geriye kalan tek şey, sırf varlıktır. Eşyanın oluşunu doğrudan sırf varlık olan vücûd-i mahza bağlamak tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Hak Teâlâ, vücûd-i mahz olarak düşünüldüğünde Hakk'ın varlığı ile halkın varlığı arasında ilişki problematik olabilir. Vücûd-i mahz anlamıyla Hak Teâlâ'nın sırf varlığının yanında varlığa gelecek herhangi bir şey yoktur. Olsaydı, Hak'tan başka ikinci bir şeyin olması gerekirdi. Bu da zikredilen mertebede kesrete neden olacağından imkânsızdır.²⁴⁰

Hak Teâlâ, kendi zâtında kendi kemâlâtını idrak etmek ve onu kendinden ayrı olmayan ilmi ile bilmek istediğinde yine kendinden ayrı olmayan ilâhî isim ve sıfatları gereği çeşitli mertebelerde zuhûr eder.²⁴¹ Başka bir ifadeyle Hakk'ın yetkinliğini gösteren

²³⁹ Bosnevî, *Kitâbu enfesi'l-vâridât*, 140^a. Yine Bosnevî yokluğu ele alırken onu olumlu bir yönden yorumlar. Ona göre adem ikiye ayrılır: 'Adem-i mukayyed ve 'adem-i mutlak. Âdem-i mukayyed varlığı kabul ederken 'adem-i mutlak varlığı kabul etmez. Birincisinin varlık kabul etmesinden dolayı ikincisine karşı bir üstünlüğü vardır. Çünkü varlık şerefli ve şerefli. Fakat 'adem-i mutlak, varlıkta yani varlık sıfatında Hakk'a ortak olmaması yönü ile 'adem-i mukayyede karşı üstündür. Şeriat dilinin ifade ettiği tenzih bilgisi bir yönüyle buna tekabül eder. Mevcutlar varlık ile şereflenince –bu bazen ortaklık ve davadır– o zaman Meryem Sûresi'nde dokuzuncu ayette şöyle buyurulmuştur: "... Nitekim daha önce de sen hiçbir şey değil iken seni yarattım." Böylece Allah, insanın şerefini varlığında yokluğa dönmek olarak kılmıştır. Bosnevî, *Kitâbu enfesi'l-vâridât*, 143^b.

²⁴⁰ Bosnevî, *Kitâbu enfesi'l-vâridât*, 143^b.

²⁴¹ Hak Teâlâ'nın kendi kemâlâtını müşâhede etmesi için vücûd-i mahz olan varlığından taayyün etmesi söz konusudur. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesinde mevcudun varlığı sırf yokluktan gelmez.

ilâhî isim ve sıfatlar, Hak'tan sürekli olarak varlığa çıkma talebinde bulunurlar. Bilinmek muhabbeti ile ilâhî isimler arasında kuvvetli bir bağ vardır. Nitekim vahdet-i vücûd takipçileri buna işâret eden bir hadis-i kudsiyi dile getirirler: “Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim. Bilineyim diye halkı yarattım.”²⁴²

Hak Teâlâ, bilinmek istediğinde kendini kendi içkinliğinde bulunan bir ilimle bilmiş ve bu şekilde taayyün etmiştir.²⁴³ Varlık'ta tek olan hakikat O'nun bilinme muhabbeti ile başlayarak çeşitli mertebelerde, istidât ve kabiliyetler hasebince zuhûr etmiştir. Hak Teâlâ'nın çeşitli mertebelerde zuhûr edişi dairesel olarak sanki yayın bir yanı gibi aşağı doğru nuzûl etmesidir. Böylece tek olan hakikat nisbî bir kesrete bürünür ve vahdetten kesrete doğru bir hareket ortaya çıkar. Nisbî bir kesret diye ifade edilmesinin nedeni aslında taayyün eden ile taayyün edilen meclânın aynı hakikat olmasıdır.²⁴⁴

Hak Teâlâ, bilinmek için taayyün edince ilâhî isim ve sıfatları ile bilinir hâle gelir. Bu bilme zât bakımından değildir. İlâhî isim ve sıfatlar ile bilmedir. İlâhî isim ve sıfatlar her ne kadar Hakk'ın aynı olsalar da bize Hak hakkında zâtî bir bilgi vermezler. Ancak Hakk'ın kemâlini göstermesi ve O'nu tanıtmayı bakımından ilâhî isim ve sıfatlar *mefâtihi'l-gayb*'tirlar.²⁴⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre yoktan var etmek, hakikî anlamından ziyade varlıktan koku almamış a'yân-ı sâbiteden yaratılması demektir. A'yân-ı sâbite varlık veya yokluktan ziyade ara bir kavram olan “subût” ile nitelenir. Onların Allah adına sâbit hakikatleri varken kendi adlarına mevcut bir nispetleri yoktur. Bosnevî, bu konuda İbnü'l-Arabî'nin yorumundan ilhâm alarak “... Ve onu ancak bilinen bir kader üzere indiririz” (Hicr: 15/21) ayetini yorumlar. Buna göre eşyanın aslı olan gayb hazinelerinin belli bir ölçü ve kader nispetinde indirilişi ma'dûm için her yönden mümkün değildir. Dolayısıyla bu şeyler zâtları bakımından yoklukla, Allah Teâlâ'nın varlığı bakımındansa varlıkla nitelenirler. Oysa bu, izâfî aslî bir varlık ve izâfî yokluk demektir. O halde eşya sâbit aynlarına nazaran yokluktan, Allah katındaki hazine olan yokluğun yokluğundan (o da varlıktır) ve her şeyin kendisinden yaratıldığı ‘amâdan yaratılmaları bakımından varlıktan meydana gelmişlerdir. Yani oluş Varlık'tan varlığadır. Bu da İbnü'l-Arabî'nin “Hamd eşyayı yokluktan ve (yokluğun) yokluğundan varlığa çıkaran Allah'a âittir.” sözünün açıklamasıdır. Bosnevî'nin bu sözü ile ilgili açıklaması için bkz. Bosnevî, *Kitâbu enfesi'l-vâridât*, 142^b.

²⁴² İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l Hafâ*, (tahk. Yusuf b. Muhammed), Dimeşk, Mektebetü İlmî'l-Hadis, 2001, II, 132. Yaratılış gayesi hakkında bkz. Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, 77.

²⁴³ Bizim bilmediğimiz anlamda bir nefesle (nefes-i rahmânî) Hak, ilâhî isimlerin varlığa çıkma talebine karşılık vermiştir. Yani İbnü'l-Arabî için yaratma eylemi varlık bahşetme anlamına gelir. Hak Teâlâ'nın bilinme arzusu ile zuhûr etmesi birbirleriyle çok yakın ilişkilidir. Bir tür iştîyâk olan bilinme arzusu, ilâhî nefese ya da onunla aynı şey olan ‘amâyâ bağlanır. Nefes sembolüyle, Hakk'ın bilinme arzusu doğrultusunda ilâhî isimlere varlık bahşetmesi vahdet-i vücûd düşüncesinin en önemli iddiasıdır. İlâhî nefes, bilinmeye duyulan iştîyâktan hâsıl olur. Yani sevgi ve iştîyâk nefesi gerektirmiştir. Nefes ise bu iştîyâka yönelik bir harekettir. Dolayısıyla mevcûdâtın varlığı bu şekilde ilâhî bir sevgiye bağlanmıştır. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 264-268.

²⁴⁴ Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 258.

²⁴⁵ İbnü'l-Arabî, Hakk'ın bilinme arzusu ile âlemi yaratma sebebi düşüncesine bağlı olarak İmâm Gazzâlî ve bazı hükemânın “Âleme bakılmadan Allah'ın bilinebileceği” düşüncesini eleştirir. Çünkü Hak hep ifade ettiğimiz gibi âlemi kendine ait olan kemâlâtlar zâhir olsun diye yaratmıştır. O halde âlem Hakk'ın

Hak Teâlâ, bilinmek muhabbeti ile halkı yaratmayı murad edince iki şekilde tecelli eder: *Feyz-i akdes* diye bilinen gaybî tecelli ve *feyz-i mukaddes* diye bilinen şehâdet tecellisi. Hakk'ın mutlak bilinmezliği bakımından ve henüz mevcûdâtın varlıkları bilfiil değil bilkuvve kendisinde olduğu ilk tecelli *feyz-i akdes* tecellisidir. Bu tecellide hâriçte herhangi bir vücûd yoktur. Mevcûdâtın varlığının hârice çıkışı ikinci bir tecelli ile gerçekleşmektedir: Şehâdet tecellisi ya da *feyz-i mukaddes*. Bu tecelli ile birlikte varlıkların hakikatleri olan a'yân-ı sâbiteleri zuhûr etmiştir.²⁴⁶

Muhakkik sûfilere göre Allah'ın isimleri sonsuzdur. O halde ilâhî isimlerin varlık alanları da sınırsızdır. Ancak bazı ilâhî isimler kendilerinden daha üstün başka bir ilâhî ismin hükmü altına girerler. Bazı ilâhî isimler de bazı ana isimlere döner. İlâhî isimler arasında böyle bir derecelenme olduğunda aynı durum varlık mertebeleri için geçerli olur. Yani ilâhî isimlerin oluşturduğu varlık alanları olan hazretler diğer başka hazretlerin altına girer veya sonsuz sayıda hazretler bazı ana hazretlere hasredilir. O halde sonsuz sayıda varlık mertebeleri bazı ana mertebelere ircâ edilmektedir.²⁴⁷ Bu itibarla vahdet-i vücûd ehli sûfiler varlığı bazen iki bazen üç bazen dört bazen beş bazen altı bazen yedi bazen de kırk mertebede ele almışlardır.

Sûfiler, Hakk'ın tecelli ve taayyününü göstermek ve insanın anlayışına yaklaştırmak için varlığı belirli mertebelerle izâh etmişlerdir. Bu genelde *merâtibü'l-vücûd* diye bilinir. Ancak onlar mertebe-merâtib kavramının yerine başka bir kavram daha kullanırlar. O da *hazret* kavramıdır. Hazret kavramı Bosnevî'nin de kullandığı bir kavramdır.²⁴⁸

ulûhiyetini, rubûbiyetini, râzikiyyetini, hâlikiyyetini ve bunun dışında sayısız bağıntılarını izhâr eden bir sahadır. Durum böyle olduğunda ve Hak âlemi bu gayeyle yarattığında âleme bakılmaksızın Hakk'ı bilmek nasıl mümkün olur? Nitekim İbnü'l-Arabî bu eleştirilerin neticesinde onların düşüncesinin birer galat olduğunu iddia eder. Çünkü Hak Teâlâ âlemi kendi ilâhî isimleri ile bu isimlerden etkilenen varlıklar arasındaki bağıntının izhârı için yaratmıştır. Böylece Hakk'a dair marifet husûle gelir. Eğer âlem olmasaydı Hakk'ı bu kez ilah olma özelliği veya diğer bağıntılarının özellikleri bilemezdik. Bu durumda O'nun hakkında sadece onun ezeli ve ebedî olduğunu bilebilirdik. Bu, âleme bakılmaksızın Zât-ı Mutlaka için düşünülebilir. Gazzâlî gibi düşünürlerin iddiaları ancak bu durumda geçerli olur. Yoksa me'lûh olan âlem bilinmeyince Hakk'ın ilahlığı bilinmez. Bosnevî, *Tecelliyât*, 188.

²⁴⁶ Feyz ve feyz çeşitleri hakkında detaylı bilgi için bkz. el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 152-154, Afifi, *Fususü'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, 72-77, 100, 250, 292, 314, 376.

²⁴⁷ Bkz. El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 218.

²⁴⁸ Hazret; yakında olma, önünde bulunma gibi anlamlara gelirken vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde ise daha çok varlık mertebelerini için kullanılır. Bu bağlamda Demirci hazret kelimesini şöyle tanımlar: "Varlığın genel mertebeleri ve âlemdaki bütün tecellileriyle birlikte ilâhî veya kevnî hakikat..." Devamında vahdet-i vücûd açısından daha açıklayıcı şekilde şu ifadeleri kullanır: "Allah'ın her sıfatı, her ismi ve her fiili belirli bir hazret meydana getirdiği gibi belirli bir sıfatın, ismin ve fiilin her bir tecellisine de hazret

Vahdet-i vücûd nazariyesinde muhakkik sûfîlerin en fazla kullandıkları varlık mertebesi tasnifleri şöyledir:

Dörtlü varlık mertebesi tasnifi

- Mertebe-i Lâhût
- Mertebe-i Ceberût
- Mertebe-i Melekût
- Mertebe-i Nâsut

Beşli varlık mertebesi tasnifi:

- Mutlak gayb hazreti
- Muzaaf gayb hazreti
- Mutlak bilinemeze yakın olan ceberût âlemi
- Duyular âlemine yakın olan melekût âlemi
- Şehâdet âlemi

Yedili varlık mertebesi tasnifi:

- Lâ Taayyün
- Taayyün-i Evvel
- Taayyün-i Sânî
- Mertebe-i Ervâh
- Mertebe-i Misâl
- Mertebe-i Şehâdet
- Mertebe-i İnsân-ı Kâmil

İbnü'l-Arabî'nin varlık tasnifleri birkaç açıdan çeşitlenmektedir. O, varlığı bazen *vücûd li-zâtihî* (aynında mevcut olan vücûd), *mevcûd billâh* (Allah ile mevcûd olan) ve üçüncü şey (ne vücûd ne de 'ademle nitelenen şey) olarak tasnif ederken bazen de *vücûd-*

denir. Buna göre Allah'ın sıfat, isim ve fiillerinin sayısı kadar, diğer bir ifadeyle sonsuz sayıda hazretler (hazarât) vardır." Buna göre hazret; Hakk'ın sıfat, isim ve fiillerine bağlı olan varlığa dair bir kavramdır. Hazret kelimesi ile ifade edilen bir diğer anlam ise değişik hakikatlerin özel bir biçimde birleşmesinden meydana gelen yeni bir hakikati ifade etmektir. Bir önceki anlam çerçevesinde ele alırsak; daha çok ilâhî isim, sıfat ve fiillerin oluşturduğu varlık alanları ifade edilir. Rahmânî hazret gibi... İkinci anlamı ele aldığımızda ise anlaşılan şey daha çok zuhûrdaki mazharla ilgilidir. Hayal hazreti gibi. Çünkü hayal hazreti değişik hakikatlerin bir araya gelmesi ile oluşan ve ayrı bir özelliğe sahip olan bir hazrettir. Mehmet Demirci, "Hazret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, XVII, 146.

i mutlak (mâhiyeti bilinemeyen), maddeden soyutlanmış mevcûd, mekân ve hayyiz kabul eden mevcûd ve bizâtihî değil bi't-tabîa hayyiz kabul eden mevcûd diye tasnif eder. Yine bazen de *vücûdü's-şey' fî aynihî, vücûdü's-şey' fî ilmihî, vücûdü's-şey' fî'l-elfâz ve vücûdü's-şey' fî'r-rukûm* diye varlığı dörtlü tasnife tâbi tutmuştur. Yine bir başka dörtlü taksimât ise şöyle gelmektedir: *Zâtü'l-vücûd, Ahadiyye, Vâhidiyye ve Vücûd'un zâhire çıkması*.²⁴⁹

İbnü'l-Arabî'nin en önde gelen takipçilerinden olan Konevî'nin varlık tasnifi beşli mertebeden oluşmaktadır. Konevî'ye göre bu sayı ne eksik ne de fazladır. Ona göre beşli varlık mertebesi şu şekilde oluşur: *Bâtın hazreti, ruhlar hazreti, insân-ı kâmil hazreti, misâl hazreti ve zâhir hazreti*. Konevî'nin ele aldığı beşli varlık tasnifinde Hakk'ın mutlak varlığını ifade eden ve lâ taayyün diye bilinen mertebe tasnife dâhil edilmez. Çünkü Hakk'ın mutlak varlığı hazret olmaktan ötedir.²⁵⁰ Onun tasnifinin ilki Hakk'ın ilminin de dâhil olduğu bâtın hazretidir. Bunun karşısında ise duyulur âlem olan zâhir hazreti bulunmaktadır. Bu iki kutbun tam ortasında insân-ı kâmil mertebesi bulunur ki iki mertebeye bakan yönü vardır. Çünkü o, berzahtır. İnsân-ı kâmil mertebesinin gayba bakan tarafında ise ruhlar mertebesi bulunurken zâhire bakan tarafında misâl âlemi bulunur. Bu mertebeleri şöyle sıralamak da mümkündür: *Mânevî, rûhânî, misâlî ve hissî*. Bu dört mertebeyi kuşatan ise insân-ı kâmil mertebesidir.²⁵¹

Konevî ile birlikte İbnü'l-Arabî düşüncesinin en önemli takipçilerinden olan Fergânî, Hakk'ın mutlak bilinemez olduğu mertebesini varlık tasnifine dâhil etmiş ve altılı bir mertebe karşımıza çıkarmıştır. Bunun dışında diğer beş mertebe Konevî'nin mertebeleri ile benzerlik gösterir. Cendî ise hayâl âlemini iki kısma ayırırken insânî

²⁴⁹ Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 259-262.

²⁵⁰ Ekrem Demirli'ye göre Konevî varlık tasnifini beşli ve yedili olarak yapmıştır. Ona göre Konevî'nin bu konudaki görüşleri tam belli değildir. Demirli bu hususun nedenlerine dair bazı açıklamalar yapar. Onun çalışmasında Konevî için esas alınan beş varlık mertebesi vardır. Bu mertebeler; *lâ taayyün, taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni, ruhlar mertebesi, misâl mertebesi, şehâdet ve insân-ı kâmil mertebesi* şeklindedir. Bu tasnifte Demirli *lâ taayyün mertebesini* ilk mertebe sayar. Bu bahiste yine *lâ taayyün*ün hükme konu olamayacağı, âlemin kaynağı ve mebde'i sayılamayacağı zikredilmektedir. *Lâ taayyün* ve *taayyün* aslında birbirleri ile çelişen kavramlardır. Demirli'ye göre *lâ taayyün*ün mertebe olarak zikredilmesinin nedenleri şöyledir: Birincisi *taayyün* mertebelerini sıralamanın ancak *lâ taayyün* mertebesinden başlanarak yapılabilmesi; ikincisi ise bizzat *taayyün* ve mertebe kavramının nispi ve izâfiligini bu kavramın ifade etmesidir. Detaylı bilgi için bkz. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 243-257. Konevî'nin öğrencisi Fergânî ise mertebe tasnifini altılı yapar. O, açık şekilde *lâ taayyün* mertebesinin ilk mertebe sayar. William C. Chittick, "el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlâhî Hazret", (çev. Turan Koç), *İbnü'l-Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, (ed. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul 2011, 162.

²⁵¹ Chittick, "el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlâhî Hazret", 157.

hazretten ayrı bir mertebe olarak söz etmez. Böylelikle beşli bir bir mertebe tasnifi yapar. Vahdet-i vücûd düşüncesinin önde gelen düşünürlerinden olan Kâşânî de beşli varlık mertebesini kullanmıştır. Bu hazretler; *Zât hazreti*, *Ulûhiyet hazreti*, *Rubûbiyet hazreti*, *Misâl hazreti* ve *Şehâdet hazreti* şeklinde zikredilir.²⁵²

Beşli varlık tasnifi ile öne çıkan vahdet-i vücûd düşüncesi şârihlerinden biri de Dâvûd el-Kayserî'dir. Onun varlık tasnifi belli açılardan Konevî'ye benzese de belli başlı farklılıklar bulunur.²⁵³ Diğer yandan onun bir başka varlık tasnifi on üç mertebeden oluşur. Bu on üç mertebeden oluşan tasnif de beşli hazretten türeyen bir tasniftir.²⁵⁴ Diğer şârihler gibi o da âlemin fertlerinden her bir ferdin bir ilâhî isme alâmet olduğunu ifade eder. Dolayısıyla âlemin fertlerinden her bir fert ile Hakk'ın isimleri bilinir. Allah'ın isimlerinin sonsuz olması dolaylı olarak âlemlerin sonsuz olması demektir. Ancak küllî ilâhî mertebeler beş tane olduğu için Kayserî bu âlemleri temelde beş hazrette/mertebede toplar. Kayserî'nin zikrettiği beş ilâhî mertebe diğer bir ifadeyle hazarât-ı hams şöyledir:

- Mutlak Gayb Hazreti
- Mutlak Gayb Hazretine Yakın Olan Muzaaf Gayb Hazreti
- Şehâdet Âlemine Yakın Olan Muzaaf Gayb Hazreti
- Mutlak Şahâdet Âlemi
- İnsânî Âlem

Kayserî'nin Mutlak Gayb Hazreti ile ifade ettiği şey ayn-ı sâbitelerin oluşturduğu gayb âlemidir. Bunun karşısında ise mülk âlemi olarak bilinen şehâdet âlemi gelmektedir. Bu iki mertebe arasında muzaaf gayb hazreti gelir ki ikiye ayrılır. Biri mutlak gayb hazretine yakinken diğeri ise şehâdet âlemine yakın olan mertebedir. İlki melekûtî-ceberûtî ruhlar âlemi ya da akıllar ve soyut nefisler âlemi olarak bilinirken ikincisi misâl âlemi olarak da bilinmektedir. Kayserî'nin ifadesi ile muzaaf gayb hazretinin ikiye ayrılmasının nedeni ruhların hem şehâdet âlemine uygun sûretlerinin olması hem de

²⁵² Chittick, "el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlâhî Hazret", 161-171.

²⁵³ Chittick'e göre hazretlerin beşe ayrılmasının şöyle ifade edilir ve bu Konevî'den varlık tasnifi ile Kayserî'ye varlık tasnifi arasındaki benzerlikler ve farklılıklar hakkında bilgi verir. "Gayb ve Şehâdet diye iki temel hazret vardır. Ancak, tıpkı bazı şeylerin başka bazılarından daha görülür olduğu gibi bazı şeyler de başka bazılarından daha görünmezdir. Buna göre, her iki hazret izâfî ve hakikîye ayrılabilir. Hakikî gayb, isim ve sıfatlar ile Allah'tır. İzâfî gayb ruhlar âlemidir. Gerçek şehâdet duyular âlemiyken izâfî şehâdet de hayâl âlemidir. Son olarak kâmil insan bu dört hazreti kuşatır." William C. Chittick, "el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlâhî Hazret", 160.

²⁵⁴ İmamoglu, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 103-106.

mutlak gayb âlemine uygun sûretlerinin olmasıdır. Tüm bu mertebeleri yani mutlak gayb hazretini, mutlak gayba yakın muzaaf gayb hazretini, şehâdet yakın muzaaf gayb hazretini ve şehâdet âlemini kendisinde toplayan, tüm bu mertebelerin hakikatlerini kendisinde barındıran mertebe insânî âlemdir. Bu mertebe insanın ontolojik ve epistemolojik kuşatıcılığını ifade eder.²⁵⁵

Abdullah Bosnevî *Fusûsu'l-hikem* şerhine yazdığı mukaddimenin iki bölümü varlık mertebeleri ile ilgilidir. O, bir bölümde hazerât-ı hams diye bilinen varlık mertebesini ele alır. Ancak hazerât-ı hamsın gaybî mertebelerini ayrı bir bölümde işler. Yani bu bölümde gaybî varlık mertebeleri açıklanır. Bosnevî gaybî taayyün mertebelerini *taayyün-i sâni* yani *sâbit aynlar* diye bilinen mertebe ile bitirir. O, bu bölümde gaybî varlık mertebelerinin tümünü ele almaz. Ruhlâr âlemi ve misâl âlemi gibi mertebeleri burada zikretmez. Onun ayrı başlık olarak gaybî taayyünleri anlattığı şeyler, benimsediği varlık mertebesi tasnifinin mutlak gayb tarafını temsil eder.

Abdullah Bosnevî'nin varlık mertebesi anlayışı hazerât-ı hams diye bilinen varlık mertebesi tasnifinden türemiştir. Bu bağlamda onun mutlak gayb hazreti olarak ifade ettiği varlık mertebesi lâ taayyün, taayyün-i evvel, a'yân-ı sâbite ve hakâyık-ı ilmiyye mertebesi olarak karşımıza çıkar. Ervâh-ı ceberûtiyye mertebesine gelindiğinde ise Bosnevî'nin bu mertebeden kastettiği soyut akıllar ve nefisler mertebesidir. Mukayyed misâl âlemi de âlem-i menâm olarak ifade edilmektedir. His ve şehâdet âlemi, âlem-i mülk ve âlem-i kevn ve fesâd olarak nitelendirilmektedir. Diğer bir ifade ile bu mertebe oluş ve bozuluş âlemidir. Son mertebe olan kuşatıcı mertebe yani hazret-i insâniyye-i kemâliyye-i cem'îyye-i câmi'a mertebesi bütün varlık mertebelerinin neticesidir. Bütün mertebelerde olan hakikatleri toplayan ve o hakikatleri kuşatıcı özelliğe sahip olan insanın hakikati mertebesidir. İnsân-ı kâmilin mertebesi, toplayıcılık ve kuşatıcılık bakımından, bu mertebede yer almaktadır. Dolayısıyla bu mertebede ele alınan önemli konulardan biri insân-ı kâmil meselesidir.²⁵⁶

Dâvûd el-Kayserî'nin hazerât-ı hamsı ile karşılaştırıldığında Bosnevî'nin varlık mertebesinde misâl âlemine ayrı bir önem verdiği görünür. Çünkü Kayserî'nin beşli varlık mertebesinde izâfî gayb âlemi çerçevesinde ikiye ayrılan kısmın ikincisi misâl

²⁵⁵ Davud el-Kayserî, *Mukaddemât*, (çev. Hasan Şahin, Seyfullah Sevim), Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997, 40-42.

²⁵⁶ Bosnevî, *Tecelliyât*, 15.

âlemi iken Bosnevî buradaki varlık mertebesi tasnifinde misâl âlemini mutlak ve mukayyed olarak ikiye ayırmaktadır. Bosnevî misâl âlemine ikiye ayırmakla Cendî'nin varlık mertebesi anlayışıyla paralellik gösterir.

Abdullah Bosnevî'nin varlık mertebelerine dair ayrı bir risâlesi de bulunur. Bu eserde Bosnevî, Cîlî'nin kırklı varlık tasnifine göre bir tertibâtta bulunmaktadır. Kaldı ki aynı eserde Bosnevî, Cîlî'nin bu tasnifte hatalarının olduğunu da ifade etmektedir.²⁵⁷ *Tecelliyât* isimli eserdeki varlık tasnifine tekrar dönersek ilâhî mertebelerde nihâyet olmamakla birlikte Bosnevî'nin şöyle bir tasnifi karşımıza çıkar:

- Hazret-i gayb-ı mutlak
- Hazret-i ervâh-ı ceberûtiyye
- Hazret-i misâl-i mutlak
- Hazret-i misâl-i mukayyed
- Hazret-i his ve şehâdet
- Hazret-i insâniyye-i kemâliyye-i cem'îyye-i câmi'a.²⁵⁸

Bosnevî'nin benimsemiş olduğu varlık mertebeleri tasnifi altılı varlık tasnifiyken mutlak gayb hazreti ile ilgili açıklamaları daha çok yedili varlık tasnifine yakındır. Yani mutlak veya izâfî gayb mertebelerinden ziyade onun bu bölümdeki kısımları lâ taayyün, taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni mertebelerinden oluşur. Bu durum Konevî'nin varlık mertebesindeki açıklamalarına benzer.

2.4. BOSNEVÎ'NİN VARLIK MERTEBELERİ GÖRÜŞÜ

2.4.1. Mutlak Gayb

Bosnevî gayb mertebelerini açıklarken ilk olarak gayb kavramından başlar. Ona göre gayb-ı ilâhî iki kısma ayrılır:

Gayb-ı İlâhî

²⁵⁷ Bosnevî, Abdullah Bosnevî, *Kitâbü kura'r-rûhiyyi'l-memdûd li'l-ezyâfi'l-vâridine min merâtibi'l-vücûd*, Süleymâniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 1-27.

²⁵⁸ Bosnevî, *Tecelliyât*, 15.

Şatr-ı Vâhid	Şatr-ı Sâni
İzz-i ahmâsı makamında nu'ût ve kuyûddan ve ahkâmıdan ve ta'alluk-i icmâlîden gayrı medârikin ta'allukâtından münezzeh olan kemâlinde mutlakdır. (Lâ taayyün)	Esmâ ve sıfat hazretinin miftâhıdır. Bâtını, nefes-i rahmânî olan 'amâdır. (Taayyün-i evvel)

Mutlak Gaybın Lâ Taayyün Mertebesi

Bosnevî'nin ilâhî gaybı incelediği ilk kısımda işâret ettiği husus, gayb mertebesinin ilkinin *lâ taayyün* mertebesi olduğudur. Bu mertebe için kullandığı *şatr* ifadesi, mertebenin mâhiyetinin bilinir olmasından kaynaklanmaz. Bu mertebede şatr veya lâ taayyün isimlerinin kullanılması bu mertebenin asıl olması ve şatr-ı sâni'nin ona delâlet etmesindendir. Burası Hakk'ın gayr-ı müte'ayyin olmasından dolayı lâ taayyün mertebesi olarak ifade edilir. Çünkü bu mertebede Hak; zât, hüviyet ve taayyünsüzlüğü bakımından Zâtî bir ahadiyyet²⁵⁹ ve hakîkî bir vahdet olarak herhangi bir vasıf, sıfat, isim, resim ve hükümle nitelenemez. Böyle olduğunda Hak; bilinemez, kuşatılamaz, müşâhede edilemez, herhangi bir şey ile vasıflanamaz. Bu mertebede Hakk'a bir idrakin ulaşması mümkün değildir. Hak Teâlâ bu mertebede *hüve hüve (hiye hüve değil)*²⁶⁰ olup esmâ ve sıfat O'nda müstehlektir. Dolayısı ile vahdet-i hakîkî ve ahadiyyet-i zâtî gibi bir özelliğin bulunduğu bu mertebede herhangi bir kesretten yani çokluktan bahsetmek mümkün değildir.²⁶¹ Hatta bu mertebe adına kullanılan vahdet mefhumu ancak tenzihi ifade etmek ve anlayışı kolaylaştırmak içindir. Gayb-ı İlâhî'nin lâ taayyün kısmına herhangi bir idrak

²⁵⁹ Bosnevî bu mertebe ile ilgili ahadiyyetten bahsederken onun dahi bir niteleme olduğunu söyler. Yani bu mertebe ile ilgili olarak idraklerin erişeceği bir nokta yoktur. Bosnevî, *Kitâbü kurâ'-r-rûhiyyi'l-memdûd*, 3^b. Ona göre ahadiyyet 'amâ mertebesinin sıfatıdır. Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtibü'l-vücûd İle İlgili Bir Risâlesi*, 62.

²⁶⁰ Hakk'ın Hüve Hüve oluşu onun lâ taayyün mertebesinde herhangi bir ikiliğe yani kesrete dâhil olmadığını göstermek içindir. İki zamir ayniyyet bildirir. Hakk'ın hiye hüve olması ise işâret zamirleri bakımından ikiliği yani kesreti meydana getirir. Hak bu mertebede ise hiye hüve olmaktan münezzehtir. Esmâ ve sıfat Hak'ta müstehleke oldukları haysiyetle Hak bu mertebede hüve hüve olup ikilik hâlinde değildir. Hak, bilinmek arzusu ile ilâhî isimlerin mazhar talepleri doğrultusunda taayyün ettiğinde ilâhî isimler istihlâk hâlinde açığa çıkarlar. Yani taayyün ettikçe gayriyyet başlar. Bu ise hüve hiye olarak ifade edilir.

²⁶¹ Çokluklar Hakk'ın eşyalarda istidat ve kabiliyetleri ile mazharlar olmaları bakımından tecellisinden ibarettir. Onların asılları ise Hakk'ın ilâhî ilimde sâbit olmaları ile mâlûmdurlar. Lâ taayyün mertebesinde her türlü sıfat istihlâk hâlinde. Dolayısı ile bu mertebede çokluğa dair bir şey yoktur. Bosnevî, *Kitâbü kurâ*, 3^b.

ulaşamadığı için bizim bu mertebeyi niteleme veya onu dile getirme şansımız bulunmaz.²⁶²

Mutlak anlamda Zât için ahadiyyet mertebesinde kesret bulunmaz. Bu mertebede her şey Hak'ta istihlâk hâlinindedir. Hal böyle olunca Hakk'ı tavsif edecek bir şey de yoktur. Örneğin bu mertebede Allah'a Allah diyebilmek dahi mümkün değildir. Çünkü Hakk'ın mutlak olduğu mertebede O'na bu ismi verecek herhangi bir ikilik yoktur ve her şey Zât'ta müstehlektir. O'nu Allah olarak nitelememiz ilâhî isim ve sıfatlar haysiyetiyledir. Allah ismi ulûhiyet mertebesine işâret eden bir isimdir. Bunun varlık mertebelerinde taayyün-i evvel mertebesinde karşılığı vardır. Lâ taayyün mertebesinde Hak, âlemden ganidir.²⁶³

Hak Teâlâ'nın lâ taayyün mertebesindeki birliği ahadiyyet-i zâtî'dir. Ahadiyyet üç mertebeden oluşur: *Ahadiyyet-i Zâtîyye*, *ahadiyyet-i esmâ ve sıfât* ve *ahadiyyet-i ef'âldir*. Birincisi Hakk'ın mutlaklığını ifade eder. Abdullah Bosnevî bu hususa bir açıdan şöyle yaklaşır:

“Her şey için bir ahadiyyet vardır ki ona mahsûsadır. Ve ol ahadiyyet şu'ûn-i zâtîyyeden -ki onlara a'yân-ı sâbite ve hakâyık-ı ilmiyye denilir- her bir şe'nin ahadiyyeti ile men'ûte olan zâta 'adem-i mugâyereti haysiyetiyledir. Zira ahadiyyet şu'ûn-i zâtîyyeden her bir şe'nde sereyân-ı zâtî ile sâriyedir. Pes tilke's-şu'ûndan her bir şe'n zât-ı ahadiyyenin aynıdır. Ve şu'ûndan her bir şe'n âharın aynıdır. Zât-ı ahadiyyette şu'ûnun istihlâkî itibariyle ve zât dahi cemi'-i şu'ûnun aynıdır. Ve onlarda onun adem-i inhisârı itibarıyla. Pes ayn-ı zât olan Hak kaçankim şu'ûndan her bir şe'nde ve a'yândan her bir 'aynda şu'ûn ve a'yânın hasebiyle zuhûr etse, onlardan her birisinin mazharında husûsiyyet-i mu'ayyene ile müte'ayyin olsa ve sereyân-ı zâtî ile ol şu'ûnun suverinde sereyân etse ol şu'ûnun suverinde bir sûret zât-ı Hakk'a mugâyir olmaz. Zira her bir sûret Zât'ın aynıdır haysiyyet-i mahsusa ile ki ol haysiyyetle Hak o sûrette zâhir oldu. Pes

²⁶² Bosnevî, *Tecelliyât*, 11. Bosnevî, *Kitâbu hal'i'n-na'leyn*, 38.

²⁶³ Bosnevî, *Tecelliyât*, 26. Lâ Taayyün mertebesinin bir merite olup olmadığı sürekli tartışılır. Örneğin Konevî gibi bazı sûfiler bu mertebeyi varlık mertebesinde zikretmezler. Çünkü bu merite mutlak anlamda bilinemez ve herhangi bir taayyüne sahip değildir. Abdullah Bosnevî, varlık mertebelerini zikrederken büyük ölçüde hazerât-ı hamsden etkilenmiştir. Gayb mertebelerini mutlak gayb ve izâfî gayb olarak taksim etmiştir. Öyle anlaşıyor ki Bosnevî, lâ taayyün mertebesini mutlak gayba dâhil etmektedir. Çünkü buradaki lâ taayyün mertebesi kendisinden sonraki mertebenin menşeidir.

külde zâhir olan zât ahadiyyedir. Ve küllde onun sereyânı sırât-ı müstakimdir. Ve bu sırât tevhîd-i zâtîdir.”²⁶⁴

Ahadiyyet-i esmâ ve sıfât sayılamayan tüm isim ve sıfatlar ile Zât’ın bir olmasıdır. İlâhî isim ve sıfatlardaki kesret taakkulde ve nisbette sabittir. Bosnevî buna ahadiyyetü’l-ilâhiyye der. Bu itibar ile vahdet, Vâhid’in zâtı değil, özelliğidir. *Ahadiyyet-i ef’âl* yani fiillerdeki birlik ise vâhidiyyettir. Dolayısı ile o Zât tüm fiillerin çıkış yeridir. Bu birlik tesir eden ve tesir edilendir. Vâhid olan Zât tesir eden ve O’nun dışındaki her şey ise tesir edilendir. Bosnevî buna *ahadiyyet-i rubûbiyyet* de der.²⁶⁵

Hakk’ın lâ taayyün mertebesindeki varlığı için bir tür ayniyetten söz edilir. Yani bu mertebede Hakk’ın varlığı O’nun aynıdır. Fakat Hak; tecelli ile taayyün ettiğinde, a’yânda ve oluşlarda idrak ve müşâhede edildiğinde her şey Zât’ından farklı olur. Bu hususta Abdullah Bosnevî, vücûdun Hakk’a zâid bir sıfat mı olduğu yoksa O’nun aynı mı olduğu hususunda Cîlî’yi eleştirir. Cîlî, Hakk’ı lâ taayyün mertebesinde tenzih etmek isterken ve onu herhangi bir şey ile nitelemek istemezken vücûdu da Hakk’a zâid olarak görür. Cîlî’nin aksine Abdullah Bosnevî için vücûd Zât’a zâid bir sıfat olmayıp Hakk’ın aynıdır. Dolayısı ile Hakk’ın bir başlangıcı yoktur. Bosnevî’ye göre Cîlî, vücûdu Hakk’a zâid bir sıfat olarak nitelerken sanki Hakk’ın taayyün-i evvel mertebesinde varlığa geldiğini imâ etmiş gibi görünür. Yani O’nun için bir başlangıç hâsıl olmuş gibi bir hata ortaya çıkar. Bu ise Hak için doğru bir niteleme değildir. Nitekim Hak ile vücûd değil, müteaayyin ile taayyün farklıdır.²⁶⁶

Lâ taayyün mertebesinde herhangi bir nitelemeden söz edilemeyeceği için bazı sûfîler bu mertebeye için ‘*adem-i mukaddem ale’l-vücûd*’ tanımını kullanmışlardır. Cîlî gibi sûfîler böyle bir tanıma kullanırken Hakk’ın sırf zâtına işâret etmeyi amaçlarlar. Bosnevî için bu kullanım da doğru değildir. Çünkü Hak ile vücûdu gayriyyet ilişkisi ile

²⁶⁴ Bosnevî, *Tecelliyât*, 30.

²⁶⁵ Bosnevî, *Tecelliyât*, 91. Abdullah Bosnevî’nin mutlak gayb hazretine dâhil ettiği kavramlar arasında tenezzülât-ı seb’anın ahadiyyet, vahdet ve vâhidiyet mertebeleri bulunmaktadır. Yani o yedili varlık mertebesi tasnifinde üç ayrı mertebeye olarak ele alınan mertebeleri mutlak gayb mertebesi çerçevesinde zikretmiştir. Mutlak gaybta mündemiç olan bu mertebelerde Hakk’ın tevhidi ayrı ayrı sereyân eder. İlk mertebede tevhid-i zâtî, ikinci mertebede tevhîd-i esmâ ve sıfât ve üçüncü gayb mertebesinde tevhîd-i ef’âldir. Bosnevî’nin tâbiri ile de ahadiyyet-i zâtîyye, ahadiyyet-i esmâ ve sıfât ve ahadiyyet-i ef’âldir.

²⁶⁶ Bosnevî, *Kitâbü kurâ*, 8^a. Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtibü’l-vücûd İle İlgili Bir Risâlesi*, 46. Benzer düşünceler için bkz. Demirli, *İslâm Meteafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 227.

değerlendirmek yukarıda zikredildiği gibi O'nun için olan "kıdem"i ortadan kaldırmak demektir.²⁶⁷

Mutlak Gaybın Taayyün-i Evvel Mertebesi

Mevcut olan her varlığın hakikati ezeli ilimde sabittir. Ezeli olan ilâhi ilim ise Hakk'ın taayyününden ibârettir. Çünkü lâ taayyün mertebesinde herhangi bir isim ve sıfattan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısı ile eşyanın hakikatlerinin izdüşüm mahalli olan ilâhi ilim de Zât-ı ilâhi'de müstehlektir. Eşyanın varlığının hakikati a'yân-ı sâbite (muhakkik sûfiler dışında ma'dûm, mâhiyet ve şey olarak da bilinir), ilâhi ilimde sâbit olan hakikatlerdir. Eşyanın varlığa çıkması Hakk'ın tecellisi, ifâzası ve rahmânî nefesi iledir. Bu durum Hakk'ın zâtı üzere emr-i zâid olarak değerlendirilir.²⁶⁸ Bosnevî, Hakk'ın mutlak oluşu ve sıfatları ile oluşu mertebeleri arasındaki farkı şöyle anlatmaktadır:

"... Ondan sonra tahkîk, eğer Zât-ı İlâhiyye bu nisepten ulûhiyet ve rubûbiyet gibi âriye olaydı ilâh olmazdı. Ve hâlbuki bu nisebi bizim a'yânımız ihdâs eyledi. Yani mertebe-i ulûhiyette müte'ayyine olan Zât-ı Mûcide –Zât-ı Mutlaka değil- eğer o mertebenin levâzımı olan niseb-i ilâhiyyeden âriye olaydı ilâh olmazdı. Zât-ı Mutlaka olurdu. Velâkin ol mertebede bu Zât bu nisepten âriye olmaz. Zira ol mertebenin muktezâsı esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye ve niseb-i rabbâniyyedir. Ve bunlar tahakkukta niseb-i halkiyyeye mütevakkıfedir. Zira ulûhiyet ve rubûbiyet ve hâlikîyyet ve râzıkîyyet vesâir niseb-i ilâhiyye dahi hakâyık-ı izâfiyyedir. Onların vücûdu niseb ve izâfât iledir. Pes ulûhiyyet me'lûhiyyetle ve rubûbiyyet merbûbiyyetle mütehakkıkadır. Ve bu nisebten tenzih olunmayan Zât, mertebe-i ulûhiyette müte'ayyine olan Zât-ı Mûcide'dir. Zât gınâ-i zâtîsi hasebiyle değildir. Zira itlâk-ı zâtîsi hasebiyle âleminden ganî olduğu gibi esmâ-i ilâhiyye ve niseb-i rabbâniyyeden dahi ganîdir. Zât-ı Mutlaka isim ve resimden ve nu'ût ve sıfâttan ve bir şeyle mahkûm aleyh olmaktan ganîdir. Pes Zât için ulûhiyetine tahakkuku taayyün-i evvel mertebesinde Zât'ın cemî-i tayyünât-ı gaybiyye-i zâtiyye ve niseb-i ilâhiyye ve halkiyye ile zuhûru iledir. Pes eğer Zât, niseb-i ilâhiyye ve halkiyyeden müte'arriye olaydı Zât-ı mutlaka olurdu. İlâh ile tesmiye olunmazdı. Ve hâlbuki zuhûr ve izhâr için ve kemâl-i celâ ve isticlâ Zât için mertebe-i ulûhiyyetin subûtu lazımdır."²⁶⁹

²⁶⁷ Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtibü'l-vücûd İle İlgili Bir Risâlesi*, 55.

²⁶⁸ Bosnevî, *Tecelliyât*, 11-12.

²⁶⁹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 187.

İlâhî gayba dâhil olan lâ taayyün mertebesinden sonra *taayyün-i evvel* mertebesi gelir. Taayyün-i evvel mertebesi, vahdet-i vücûd sûfilere arasında, varlığın zuhûra geldiği ilk mertebe olarak nitelendirilir. Muhakkik sûfilere göre Varlık'ın mazharlarda ve meclâlarda zuhûr ve tecelli etmesinde, mutlak gayb hazretinden şehâdet âlemine varana kadar mutlak olandan mukayyed olana doğru varlık açılımı vardır. Gayb mertebelerinden genellikle tenzih ile bahsedilirken sonraki mertebeler teşbih ile ifade edilir. Sûfiler Varlık'ın mutlak gaybtan şehâdet mertebesine doğru nuzûl edişini varlık mertebeleri ile göstermeye çalışırlar. Onların varlık tasniflerinde her bir mertebe kendisinden sonraki mertebelerin bâtını ve içkin yapısı olarak telakki edilir.²⁷⁰ Bâtın ve içkin olan her mertebe kendisinden sonra gelen diğer mertebeleri kapsar. Sonra gelen varlık mertebeleri ise bâtın mertebelerin zuhûra gelişinden ibârettir. Yine zâhir olan mertebeler bâtın olanların tafsîlatından ibârettir. O halde sırf Varlık olan Hak, tafsîlâtı şekilde bilinmek isteyince her türlü isim ve sıfatın kendisinde müstağrak olduğu icmâlî halden tafsîlî hâle doğru nuzûl eder.

Taayyün-i evvel mertebesi varlığın açılması ve nuzûlunu anlamak açısından çok önemlidir. Kaldı ki bu mertebede taayyünü ifade etmesi açısından, kendisi ile diğer şeylerin meydana geldiği 'amâ arasında ilişki vardır. 'Amâ, lâ taayyünün taayyün-i evvel kısmına yakın olan tarafıdır. Dolayısıyla lâ taayyünün zâhirinin devamıdır. Varlık mertebelerinde her ne kadar bir aşamadan bahsetmek tamamıyla izâfî olsa da oluşu ve varlığı anlamamız açısından insan zihni ister istemez böyle bir yönelime girmektedir. Bu anlamda Hakk'ın mutlak anlamda bilinemezliğini işâret eden ahadiyyet ya da taayyünsüzlük mertebesi, taayyün-i evvel mertebesi ile bilinebilir. Bu nedenle taayyün-i evvel mertebesi ile başlayan mertebeler sayesinde biz, Hak Teâlâ hakkında bilgi sahibi oluruz. Taayyün-i evvel ve sonrasında gelecek olan taayyün-i sâni mertebelerinin gerekleri olan ulûhiyet ve rubûbiyet özelliklerinden hâlî olan bir Hak'tan bahsetmek aslında Hakk'ın bilinemezliğine dair konuşmaktır. Varlık mertebelerinde taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni mertebelerinin câmi olduğu ulûhiyyet, rubûbiyyet ve ayn-ı sâbiteler Hakk'ın bilinir olmasını sağlar. Eğer ulûhiyet veya ayn-ı sâbitelerin dayandığı hakikat anlamında bir ilâhtan bahsedemiyorsak o halde hiçbir şekilde hakkında bilgi sahibi olamadığımız bir Varlık'tan bahsediyoruz demektir. Oysaki bu mertebenin lâzımları ilâhî

²⁷⁰ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 245.

isim ve sıfatlar ile rabbânî nispetlerdir. Bu mertebeden sonra gelen her şey, birbirinden temâyüz etmiş ayn-ı sâbiteler dâhil, taayyün-i evvelin lâzımlarıyla irtibatlıdır. Dolayısıyla şöyle bir sonuçtan bahsetmek gerekir: İlahlıktan bahsetmek me'lûhiyet ile mümkündür. Rablıktan bahsetmek merbûbiyetle mümkündür. Esmâ, sıfât-ı ilâhiyye, niseb-i rabbâniyye gibi özellikler Hakk'ın mutlaklık yönüne işâret etmezler. Bunlar sayesinde biz Hakk'ı ve O'nun âlemle ilişkisini tespit ederiz. Mutlak anlamda Hakk'ın varlığı ise esmâ ve sıfâttan dahi münezzehtir.

Bosnevî'ye göre taayyün-i evvel mertebesi, lâ taayyün mertebesine göre zâhir iken kendisinden sonra gelen mertebelere göre gaybtır.²⁷¹ Yani her mertebe kendinden sonra gelen varlık mertebesine göre gaybtır. Taayyün-i evvel mertebesi, bilinmek muhabbeti ile taayyün eden Hakk'ın kendisini açtığı ilk mertebedir. Taayyün-i evvel mertebesi iki kısma ayrılır:

Taayyün-i evvel (Şatr-ı Sâni)

İtlâk-ı gaybînin devamıdır. Şatr-ı evvel (lâ taayyünden) bâkiye olan nisbettir. İsm-i zâhirin bâtını haysiyetiyle ki o vecih ile zâhirin bekâsı ve müsemmâ olan bâtına delâleti sahih oldu. Bu nisbet-i bâtına gaybtan infisâli kabul etmez. Zira o nisbet, zâhir ile bâtın-ı mutlak beyninde câmi' olan emirden ibârettir. Ki o emir şatreyn beyninde fâsıladır... Taayyün ve imtiyâzdan sonra şatr munfasılı men eder. Şatr-ı evvel (lâ taayyün) ile imtizâc ve ittihâddan vâhidiyyet, o hadd-i fâsılın na'tıdır. Pes o had, ma'kûl ve gaybîdir. Onun için ayn zâhire olmaz... Hüküm zâhiredir, aynı zâhire değildir. Ve o nisbet-i bâkiye için yine kezâlik bir vecih	İkinci kısım ise zâhirin devamıdır. Taayyün-i evvelin bâtında bulunan ta'addüd nisbetinin itibarıdır. Bu mertebede, mertebe-i 'amâda gayb-ı mutlak olan Zâhir mümtâz hale gelir. Bu mertebe Hak, kendi nefsinin kendi nefsiyle zâhiriyyet-i ûlâsı ile müşâhede eder. Hakk'ın kendi zâtı kendi zâtına esmâ-i zâtiyye ve niseb-i asliyye ile zâhir olur. Bu mertebede ta'ayyün makâm-ı ahadî-i zâtî ve taayyün-i cem'î hükmü ile bir taayyündür. ²⁷²
--	---

²⁷¹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 12.

²⁷² Bosnevî, *Tecelliyât*, 12.

dahi vardır ki zâhîrin devamıdır. Ve o takayyüd ve ta'addüddür. O, nisbet-i 'ademiyyedir, emr-i vücûdî değildir.	
--	--

İki Mertebe Arasındaki Berzah: 'Amâ

Bu mertebenin diğer ismi '*amâ mertebesidir*.²⁷³ Özelliği ise ahadiyettir. Bu mertebede taayyün eden sıfatların toplamı esmâ-i zâtîyye yani zâtî isimlerdir. Bu mertebede taayyün eden ilâhî isimlerin hükümleri ve sıfatların lâzımlarının toplamından hâsıl olan akledilir sûret ulûhiyet sûretidir.²⁷⁴ Böylece Hak Teâlâ'nın ilâh olma özelliği zuhûr eder. Bosnevî taayyün-i evvel mertebesinde iki kısımdan bahsederken ilk kısım olan lâ taayyünü yani ahadiyyet mertebesini taayyün-i evvel mertebesinin bâtını olarak alırken yine bu mertebeyi taayyün-i evvelin faili olarak ifade eder. Bosnevî'nin fail mertebe olarak ifade ettiği kısım 'amâ' mertebesidir. Lâ taayyünde herhangi bir zuhûrdan bahsedilemeyeceği için mertebe-i 'amâ, taayyün-i evvelde zikredilmiştir. Mertebe-i 'amâ, lâ taayyün ile taayyün-i evvel arasındaki berzaktır. Birincisinin zâhiri, ikincisinin bâtınıdır.

'Amâ mertebesi vahdet-i vücûd düşüncesinde önemli bir yer tutar. Bunun nedeni ise ona atfedilen berzah olma özelliğidir. 'Amâ, lâ taayyünden taayyüne geçişte berzah olup zıtlıkların (taayyünsüzlük ile taayyünün) birleştiği denizdir. Bu noktadan bakıldığında mutlak bilinmezlikten bilinmeye doğru geçişin köprüsü mertebe-i 'amâ'dır. 'Amâ'nın bu özelliğini doğru kavrayabilmek, Bosnevî'ye göre, taayyün-i evvel hakkında bilgi sahibi olmakla mümkündür.²⁷⁵ Böylece Bosnevî 'amâ'nın lâ taayyün ile taayyün-i evvel arasında berzah oluşunu göstermekle bilinmezlik ile bilinme ya da taayyünsüzlük ile taayyün arasında geçişi de ifade etmeye çalışır. Taayyün-i evvel, isim ve sıfatların henüz ayrışma bulunmadan zuhûr ettiği mertebedir. Daha sonra birbirinden temeyyüz

²⁷³ Bu terim ilk olarak Hz. Peygambere bizi yaratmazdan evvel Allah'ın nerede olduğuna dair sorulan bir soru üzerine Hz. Peygamberin "Altında ve üstünde hava bulunmayan 'amâdaydı" şeklinde cevap vermesi ile karşımıza çıkar. Vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde Rahmân'ın sûretini ilk kabul eden işte bu 'amâdır. Bosnevî'nin de işaret ettiği üzere bu anlamda nefes-i rahmânî ile eş anlamlıdır. Bkz. Akar, *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi*, 129.

²⁷⁴ Bosnevî, *Tecelliyât*, 12.

²⁷⁵ Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtibü'l-vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, 56.

edecek olan isim ve sıfatlar kesretin illeti olur. Bu bakımdan değerlendirilirse ‘amâ mertebesi vahdetten kesrete geçişin de berzahı olur.

Bosnevî’ye göre ‘amâ mertebesinde taayyün eden isim ve sıfatlar zâtî isim ve sıfatlardır. ‘Amâ bir taraftan lâ taayyüne bakarken diğer taraftan taayyün-i evvel tarafına bakar. Berzah olması gereği onun iki tarafa bakması ve iki tarafı birleştirmesi gerekir. O, lâ taayyünden ayrılmayı kabul etmeyen, ıtlakı ile ona yakın olan fakat hükmünün ise taayyün-i evvelde ortaya çıktığı bir nisbettir. Bu, vücûdî değil ademî bir nisbettir. ‘Amâ bir taraftan birleştirirken bir taraftan da ayıran bir hadd-i fâsıldır. Yani o, iki şatr olan lâ taayyün ile taayyün-i evvelin birbirine karışmasını önler. Öyle ki mertebe-i ‘amâ bir taraftan iki şatrın özelliklerini taşıırken diğer taraftan iki tarafın özelliklerini ayırmaktadır.²⁷⁶ Çünkü taayyün ile müteayyin aynı değildir. ‘Amâ’nın hükmü taayyün-i evvelde çıkarken lâ taayyünden infisâli de kabul etmez. Buradan hareketle daha önce ‘amâ için kullanılan ahadiyyet sıfatının Bosnevî tarafından taayyün-i evvel mertebesi için de kullanıldığını görmekteyiz. Taayyün-i evvel, diğer adı ‘amâ olan nefes-i rahmânînin şehâdete dönük inbi‘âsından ibarettir.²⁷⁷ Bu anlamda ‘amâ, mahlûkâtın kendisinden yaratıldığı hakikattir.

‘Amâ’nın lâ taayyün ile taayyün-i evvel arasında ademî bir nisbet olduğu ifade edilmişti. İki yöne bakması itibarı ile ya da iki şatrı hem birleştirmesi hem de ayırması yönüyle bu mertebe için nasıl bir zuhûr veya taayyünden bahsedilmelidir? Kartal’ın çalışmasından varılan sonuca göre ‘amâ mertebesinde herhangi bir taayyün ya da taayyünsüzlükten bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bu mertebede eğer taaayün olsaydı kendisinden sonra taayyün-i evvel gelmezdi. Eğer kendisi taayyünsüzlük mertebesi olsaydı bu sefer de ona nisbet denmezdi.²⁷⁸

Abdullah Bosnevî’ye göre gaybî bir nisbet olan ve sıfatı ahadiyyet olan ‘amâ, nefes-i rahmânîdir. İlâhî nefes, Hakk’ın bilinmek arzusu olan ilâhî sevgi ile ilâhî isimlerin mazhar talepleri karşısındaki araçtır. Bu yönüyle varlığın nedenidir. Bu anlamda ilâhî nefes ile ‘amâ aynıdır. ‘Amâ da mahlûkâtın kendisinden yaratıldığı hakikattir. İnsandaki nefes nasıl mahreçlerde çıkışı bakımından farklılık gösteriyorsa vücûd da mazharlardaki

²⁷⁶ Bosnevî, *Kitâbü kurâ*, 4^a

²⁷⁷ Bosnevî, *Kitâbü kurâ*, 8^a. Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtibü’l-vücûd İle İlgili Bir Risâlesi*, 63.

²⁷⁸ Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtibü’l-vücûd İle İlgili Bir Risâlesi*, 61.

kabiliyet ve istidâtlara göre farklılık gösterir. Lâ taayyün ile taayyün-i evvel arasında nisbet-i gaybiyye olan amâ ya da nefes-i rahmânî için mertebeler vardır. Şöyle ki:

Nefes-i Rahmânî'nin taayyün-i evvelin kalbi gaybında icmâli ve indimâcî mertebesi: Bu mertebe nefesin, lâ taayyün ve ıtlak ve ahadiyyeti mertebesidir. Bu, teneffüs edenin nefesinde nefesin teneffüs edenin aynı olması gibidir.

Nefes-i Rahmânî'nin taayyün-i evvelin bâtınından inbi'âsı ve ondan imtidâdî mertebesi: İlâhî gayb mertebelerinden bir mertebe ile taayyünsüz, insanın kalb-i bâtınından nefes-i insânînin mücerred elif ile inbi'âsı ve imtidâdî gibi. Elif, 'amâ sûretinin mazharıdır. Özelliklerin potansiyel olarak bir olduğu nefes-i rahmânîdir.

Taayyün-i evvel ile nefes-i Rahmânî'nin taayyünü mertebesi: Nefes-i insânînin elif mertebesinde hemze ile taayyünü gibidir. Nefes-i insânî elifi, hemzenin mahreci olan kalpte müteayyin olur. Hemze kalb-i insânî mertebesinde taayyün-i evveldir. Nefesin kaynağı olan kalbin bâtınına nispetle hecelere (mekâtî') en yakın olandır. Harfler ve kelimeler nefes-i insân ile taayyün eder.

Nefes-i Rahmânî'nin taayyün-i evvelde berzahıyyeti ve hüviyyeti ile taayyün ile lâ taayyün arasını cem'ıyyeti itibârı: Bu mertebe taayyün ile lâ taayyün arasını birleştiren, Zâhir ve Bâtın'ın aynı olan hakikattir. Çünkü taayyün-i evvel ile zâhir olan, bâtının aynıdır. Hemze taayyün edip zâhir olduğunda aynı zamanda berzah olur. Yani hemze bu özelliği ile kendisinden oluşan diğer harfler ile kendisinden evvelki mertebenin ıtlâkı arasında berzah olur.

Nefes-i Rahmânî'nin taayyün-i evvelden imtidâdî mertebesi: Nefes-i insânînin mahreçlerinin ilki olan kalp mertebesinden –ki hemzenin mahrecidir- diğer mahreçler üzere açılması ve yayılması gibi.²⁷⁹

Nefes-i Rahmânî çeşitli mertebelerde bâtın ve zâhir oluşu ile zuhûr etmektedir. 'Amâ yani manevî buhar mertebesinde zuhûr eden nefes-i rahmânî daha sonra üç yönde yayılır: Ulvî, süflî ve cem'î-ahadî-berzahî... Nefes-i rahmânînin aynında artık fiilî ve infi'âlî taayyün vardır. 'Amâ ise iki sûrette zâhir olur: Biri 'amâ-i Rab ve diğeri 'amâ-i merbûbtur. 'Amâ-i Rab, varlığın taayyün etmesinde etken olarak zuhûr ederken ilâhî rabbânî sûretleri ve vücûbî hakânî taayyünler ile belirir. Bu, 'amânın ulvî yöne doğru

²⁷⁹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 13. Bosnevî, *Kitâbu hal'i'n-na'leyn*, 41-43.

yayılmasıdır. ‘Amâ-i merbûb ise süflîye doğru yayılır. Edilgen (infî‘âlî) mazharların hakikatlerini içerir. İmkâna dair olduğu için o, ‘amâ-i merbûbtur. Ondan kevnî neşet ve yaratılış âlemi meydana gelmiştir.²⁸⁰

Taayyün-i evvelde ayrılan kısımların ikincisi Zâhir isminin hükmünün diğer mertebeye nazaran daha baskın ortaya çıktığı yerdir. Burası, Hakk’ın kendi nefsi kendi nefsiyle müşâhede ettiği yerdir. Bosnevî’nin de dile getirdiği üzere bu mertebede ayrışmışlık olması tamamıyla cem’î bir şekildedir. Başka bir deyişe ilâhî isimler bu mertebede küllî bir birlik hâlinde aynü’l-küll (bütünün aynı) olup nisbet-i ma’kûle olarak ile ayrışmışlardır.²⁸¹ Dolayısı ile burada ta‘addüd yani çokluk nisbîdir. Hakîkî bir kesretten bahsetmek mümkün değildir.

Taayyün-i evvel mertebesi iki yöne sahiptir. Birincisi mutlak gaybın ve Bâtın isminin devamıyken diğeri Zâhir isminin devamıdır. Bu dikkate alındığında taayyün-i evvel mertebesi, bâtını olan lâ taayyün mertebesinden taayyün etmiştir denir. Diğer yönüyle de kendisinden sonraki mertebeye işâret eder denir. Bu mertebede Hakk’a muttasıl ve murtabıt olan bir şey yoktur. Çünkü bu mertebe lâ taayyünün aynıdır. Ancak taayyün farkı vardır. Lâ taayyünün aynı olması yine bu mertebede esmâ ve sıfâtın bilkuvve olarak Hak’ta bulunmasından gelir. Henüz esmâ ve sıfât arasında aynî bir ayrışma yoktur. Ayrışma olsa da ta‘akkuldedir. Peygamber efendimiz bir hadis-i şerifte öyle buyurmuştur: “Allah var idi, O’nunla beraber bir şey yok idi.”²⁸² Bu hadis-i şerif ile sûfîlerin anladığı, Allah’ın varlığına birşeyin muttasıl olmadığıdır. Orada taayyün ve zuhûr vardır. Esmâ ve sıfât arasında birlik vardır. Esmâ ve sıfâtın birlik hâlinde bulunduğu bu mertebede Hak için kuşatıcı isim olan Allah ismi kullanılır. Bu mertebede aynî olarak kesret-i esmâ ve sıfât dahi O’na muttasıl olmaz. Esmâ ve sıfâtın kesreti âlem ile zâhir olur. Âlem, bu mertebe Hak’ta aynî olarak mevcut değildir. Bu bağlamda taayyün-i evvel

²⁸⁰ Bosnevî, *Tecelliyât*, 13. ‘Amâ’nın itlâka ve zâhire olan nisbetlerine göre ‘amâ-i rab ve ‘amâ-i merbûb olarak nitelendiğini ifade etmiştik. ‘Amâ’nın bu özelliği aslında diğer şârihler arasında da dikkate alınan bir konu olduğu aşîkardır. Örneğin Cendî ulvî sûretlerin maddesi olarak gördüğü ‘amâ-i rabb’e direkt olarak ‘amâ ismini verirken süflî sûretlerin maddesi olarak gördüğü ‘amâ-i merbûb’a gamâ ismi vermektedir. Ona göre bu varlık dairesini tamamlayan ‘amânın iki kısmıdır. Yine Cendî’ye göre ilk ‘amâ (Bosnevî’de ‘amâ-i Rab) taayyün-i evvelden önceyken ikinci olan gamâ (Bosnevî’de ‘amâ-i merbûb) taayyün-i evvelden sonradır. Akar, *Müeyyed Cendî’ye Göre varlık ve Bilgi*, 129.

²⁸¹ Bosnevî, *Kitâbü kurâ*, 9^a. Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtibü’l-vücûd İle İlgili Bir Risâlesi*, 64.

²⁸² Buhârî, *Bed’ü’l-halk*, 1.

mertebesi mezkûr hadisin işâret ettiği mertebedir. Lâ taayyünden farkı; esmâ ve sıfâtın lâ taayyünde istihlâk halinde olması, taayyün-i evvelde ise bilkuvve hâlde olmasıdır.²⁸³

Mutlak Gaybın Taayyün-i Sâni Mertebesi

Taayyün-i evvel mertebesinden sonra ilâhî isimler arasındaki cem'î birlik bir amaç doğrultusunda değişir. Yani ilâhî isimler arasında gayriyyet ortaya çıkar. İlâhî isimler arasında gayriyyetin ortaya çıkması *taayyün-i sâni* mertebesinde gerçekleşir. Nitekim yine bu mertebenin diğer adı *sâbit aynlar* mertebesidir. İlâhî isimler arasındaki ayrışmanın bir nedeni mazharların istidâtlarıdır. Mazharlar sâbit aynlardır. Sâbit aynların hepsinin istidâtları ilâhî isimleri topluca karşılamaya kâbil olmaz. Bu nedenle onlar üzerinde özellikle sâni olan bazı özel isimler bulunur ki bu isimler onların rabb-i hâssıdır.²⁸⁴

Zâhir ismi ile tecelli-i sâni, taayyün-i evvel mertebesinde akledilebilir olan nispetler üzere tecelli eder. Nisbî çokluk yani kesret aynî bir kesreti gerektirir. Taayyün-i evvelde akledilir olan sûretler taayyün-i sâni mertebesinde zuhûra gelir.²⁸⁵ Bosnevî bu mertebeyi ikiye ayırır:

²⁸³ Bosnevî, *Tecelliyât*, 26. Abdullah Bosnevî'nin ifadesi ile Zât-ı Mutlaka ile ilâhî isimler arasında bir mertebe vardır ki o mertebeye ulûhiyet mertebesi denir. Ulûhiyet mertebesi vahdet-i vücûd düşüncesinde taayyün-i evvel mertebesi için kullanılan bir tâbirdir. Taayyün-i evvel mertebesinde Hak Teâlâ için bir kesretten bahsedilmez. Çünkü bu mertebede Hak Teâlâ'nın tüm isimleri tek bir ismin hükmü altındadır. O isim, ism-i câmi olan Allah ismidir. Bundan sonraki mertebe ise isimlerin ilimde birbirinden temeyyüz ettiği yerdir. Bu mertebe sûfilere göre sâbit aynlar mertebesi olarak kabul edilir. Çünkü sâbit aynlar, ilâhî isimlerin mazharlarıdır. Allah Teâlâ, mutlaklığı bakımından Tek'tir yani Ahad'dır. Bu nedenle mutlaklık mertebesi ahadiyyet mertebesi olarak da ifade edilmiştir. Mertebe-i ulûhiyetse ilâhî isimler ile Mutlak Zât arasındaki bir mertebedir. Zaten ilâhî isimlerin ilk söz konusu olduğu taayyün-i evvel mertebesi için diğer bir kullanım mertebe-i ulûhiyettir. İlâhî isimlerin menşei olması bakımından mertebe-i ulûhiyet, âlemdeki çokluğun da kaynağıdır. Bu yönüyle Allah Teâlâ, esmâ-i ilâhiyye-i kesîrenin külliyyetidir. Bâtınlığı ve mutlaklığı bakımından ise Allah Teâlâ Ahad'dır. Tüm esmâ ve sıfatlardan ya da herhangi bir kesretten müberrâdır. Her bir isim bu mertebede diğerinin aynıdır. Bu yönüyle taayyün-i evvel önceki mertebenin özelliğini taşır. Taayyün-i evvel mertebesi diğer yandan kendisinden sonraki mertebenin özelliğini de taşır. Nitekim bu mertebede ilâhî isimler arasında bir ayrışma söz konusudur. Ayrışmaya söz konusu olan ilâhî isimlerdir. Taayyün-i sâni mertebesinde ayrışan ilâhî isimlerin taayyün-i evvel mertebesinde külliyyeti söz konusudur. Bu nedenle tüm isimleri kuşatan Hak Teâlâ için bu mertebede ism-i câmi Allah ismi olmuştur. Bu mertebede ilâhî isimlerden ve ism-i câmiden bashedildiği için de ulûhiyetten bashedmek gerekir. Bosnevî, *Tecelliyât*, 224-225.

²⁸⁴ Bu durumda mazharın rabb-i hâssı olan ilâhî isim ulûhiyetin tamamı hakkında bilgi vermez. Çünkü diğer ilâhî isimler o mazharda söz konusu isme müşârik değildir. İlâhî isimlere toplu şekilde mazhar olmaya kâbil olan aynlar, insân-ı kâmillerin sâbit aynlarıdır. Bu nedenle onlar ulûhiyet hakkında daha tam bilgiye sahip olabilirler. Bosnevî, *Tecelliyât*, 224.

²⁸⁵ Bosnevî, *Kitâbu hal'i'n-na'leyn*, 39.

Kavs-i vücûb: Esmâ-i ilâhiyye ve niseb-i rabbâniyyeyi müştemildir.	Kavs-ı imkân: hakâyık-ı kevnîyye ve suver-i imkâniyyeyi müştemildir. ²⁸⁶
--	---

Zikredidilen diğer mertebelerde olduğu gibi Bosnevî her bir kısmın kendinden öncesine bakan yüzünü ve kendinden sonrasına bakan yüzünü vurgular. Bu kısımlar hem birbirinden ayrı özelliklere sahip gibi görünür hem de birbirlerinden ayrı şeyler değildir. Bu, vahdet-i vücûd düşüncesinden öncelik-sonralık, teklik-çokluk gibi kavramların birbirlerine nispetlerinin izâfî olmasından kaynaklanmaktadır. Yine bu durum, varlığı zorunlu olan Hakk'ın kendi nefsiyle kendini müşâhede edip çeşitli mertebelerde olan kâbiliyet ve istidâtlarla zuhûr ve tecelli etmesinin yegâne sonucudur.

İmkân dairesindeki kevnî neşetin ilki *kalem-i a'lâ*dır. Kalem-i a'lâ özelliği bakımından cem'î, ahadî, berzahî, hakâyık-ı ilâhiyye-i müessire-i fe'âleyi ve hakâyık-ı halkiyye-i müteessire-i infi'âliyyeyi içinde toplar. Berzah olması nedeniyle kalem-i a'lâ her iki taraftan yani vücûb ve imkân, zâhir ve bâtın, a'lâ ve esfelden ayrı değildir. Tüm hakikatleri icmâlî olarak kendisinde barındıran hakikattir.²⁸⁷

2.4.2. Ervâh-ı Ceberûtiyye Mertebesi

Dâvûd el-Kayserî gibi vahdet-i vücûd düşünürlerinin çoğu ile benzer şekilde Bosnevî'nin varlık mertebesi tasnifinin ilk aşaması mutlak gayb hazreti ile oluşur. Bu mertebe ile Bosnevî'nin kastettiği şey, ayn-ı sâbiteler ve ilmî hakikatler âlemdir. Dolayısı ile bu mertebe ilmî bir hazrettir. Bundan sonra ise ervâh-ı ceberûtiyye mertebesi gelir.

Bosnevî'nin varlık mertebesini temsîlî olarak gösterdiği ontolojik hakikat şüphesiz İbnü'l-Arabî'den ilham alınmıştır. Buna göre Hak Teâlâ; bilinme arzusu ile celâ ve isticlâ

²⁸⁶ Bosnevî, *Tecelliyât*, 12. Bosnevî'nin serdettiği iki kavsın alanını birleştiren yetkin varlık ise insân-ı kâmindir. O, hakâyık-ı hakâniyye-i vücûbiyye ve niseb-i ef'âl ile esmâ-i ilâhiyye ve rubûbiyyet arası ile hakâyık-ı imkâniyye ve a'yân-ı kiyâniyye arasını birleştirir. Bu iki kavs arasında taayyün eden ve hükümlerini cem eden mertebeye de *kâb-ı kavseyn* olarak isimlendirilir. Bu mertebede taayyün eden insan hilâfete lâyıktır. Bosnevî, *Tecelliyât*, 12. Bosnevî, *Kitâbu hal'i'n-na'leyn*, 40.

²⁸⁷ Bosnevî, *Tecelliyât*, 14.

zuhûrunun kemâli için kendisi ile *halânın*²⁸⁸ hükmünün ortaya çıktığı ve ilk ilâhî mazhar olan ‘amâ ve gaybın karanlığındaki bir dairenin içinde olan cevher gibi soğuk cansız su diye bilinen *unsur-ı a‘zamı* yaratmıştır. Bu unsur, âlem için bir nokta gibidir. Altında ve üstündeki çevreden her bir noktaya karşılık gelir.²⁸⁹

Allah ilk olarak *müheyyem ruhları*²⁹⁰ yaratmıştır. Ardından *akl-ı evvelî*²⁹¹ yaratmıştır. Sonra *nefs-i küllîyi, tâbiatı, hebâyı, cismi, küllî şekli* yaratmıştır. Allah, *hebâ*²⁹² aynasındaki cisme iki zıtlık vermiştir. Arşı ise ‘amâî madde olan bir sudan yaratmış böylece arşta su gâlip gelmiştir. Sonra Allah, Celâl nazarı ile o cevhere nazar etmiş, cevher hayâ gereği erimiş, böylece çözülmüş ve su akıp gitmiştir. Allah’ın arşı da semâ ve arzın varlığından evvel olan bu suyun üzerindedir.²⁹³ Allah’ın arşının kendisinin üzerinde bulunduğu suyun mâhiyetini tartışırken Bosnevî aslında soyut akıllar ve ruhlar ile ilgili bilgi verir. Akl-ı evvelin yaratılması meselesi bu minvalde değerlendirilir.

Bosnevî’nin soyut akıllar ve mücerred ruhlar olarak bahsettiği şey akl-ı evvel ile başlar. Başka bir eserinde *mele-i a‘lâ* konusunu ele alırken topluluğun (mele’) ikiye ayrıldığını ve birinin *a‘lâ*, diğerrinin ise *esfel* olduğunu söyler. A‘lâ olan tabî‘i olandır. Bunlar yedi semânın üstünde olan ve kendilerinde unsurî bir şeyin olmadığı rûhânî ve ulvî ruhlardır. Bunlar da iki kısma ayrılır. Biri Allah’ın Celâl ve Cemâl arasındaki sübbûhî nurlarından ve ‘amâî maddeden yarattığı mahlûkâttır. Bunlar, Zât’ın cemâlinin sübbuhâtında kendinden geçmiş olan ruhlardır. Onlar, Zât’a bir emirle ibadet etmezler. Onların ibadetleri herhangi bir emre bağlı değildir. Onlar, Rabb’lerinde yaşadıkları heyemândan ötürü kendilerinden başka ruhları tanımazlar. Bu ruhlar, Hz. Âdem’e secde

²⁸⁸ “Boş olmak, boş kalmak” gibi anlamlara gelen *halâ* felsefî anlayışa göre “cisimden bağımsız var olan boyut” veya cismin doldurduğu varsayılan farazî boşluk” şeklinde açıklanır. Bkz. İlhan Kutluer, “Halâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XV, 221-225.

²⁸⁹ Bosnevî, *Kitâbü’l-müstevî’l-a‘lâ*, 54^a.

²⁹⁰ Heymân ve müheyyem, meleklerden kerrûbiyyûn ve insanlardan da Tekler’in (efrâd) ortak oldukları haldir. Tanrının kendilerini herkesten habersiz bıraktığı ve böylece başkasına iltifat etmeyen kimselerdir. Melekler içinde Efrâd, Allah’ın cemâl ve celâlinde kendilerini kaybetmiş, âmâde kılınmış ve idare eden meleklerin dışındakilerdir. Kendisini Tanrı’nın sevgisinde yitirmiş melekler, ilk akıldan bir şey almazlar ve ilk akılın onlar üzerinde bir otoritesi de yoktur. Bkz. El-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, 379.

²⁹¹ İlk akıl, İbnü’l-Arabî’nin varlıkta ilk zuhûr edene verdiği on isimden biridir. İlk akıl insân-ı kâmil mertebesi ile aynıymış gibi düşünülse de onun mertebesine erişemez. İlk akıl, Hakk’ın câmî sûreti olan insân-ı kâmilin bir parçasıdır. Bkz. El-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, 269-272.

²⁹² *Hebâ*, içinde Allah’ın âlemin sûretlerini yarattığı sonradan var olmuş maddedir. Bkz. El-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, 219-220.

²⁹³ Bosnevî, *Kitâbü’l-müstevî’l-a‘lâ*, 54^a. Yaratılışın ilkesi ve kaynağı ile ilgili filozoflar çeşitli unsurlar hakkında iddialar öne dürmüşlerdir. İbnü’l-Arabî en büyük unsurun su olduğunu düşünür. Detaylı bilgi için bkz. El-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, 134-135.

ile emrolunmayan ruhlardır. Diğer topluluk ise Hakk'ın subûhî tecellisinden başka bir tecelli ile varlığa getirdiği ruhlardır. Bunlar *arz-ı beyzâda*²⁹⁴ mütehayyiz olan ruhlardır. Onlar burada tesbîh ve takdis ile heyemân halindedirler. Onlar da bu hallerinden ötürü kendilerinden başka ruhları bilmezler ve imamları akl-ı evveldir. Bu ruhlardan; Cebrâîl, Mîkâîl, İsrâîl ve Azrâîl gibi ilâhî mertebelerin perdeleri olanlar vardır. Onlar yedi semânın üzerinde beşerî-unsurî sûretlerde temessül ederler.²⁹⁵

Yukarıdaki topluluklara mukâbil olan topluluk ise *mele-i esfel*dir. Mele-i esfel unsurî olmakla birlikte iki kısma ayrılır: Biri diğerinin daha aşağı olmasından dolayı a'lâdır. Bunlar yedi semânın ruhlardır. Mele-i esfelin ikinci kısmı kısmı ise a'lâ olana nispetle esfel olandır. Bunlar da unsûrî sûretler, zulmânî ve tabî'î cisimlerdir.²⁹⁶ Mele-i a'lâ, nûrî ve ulvî sûretlerdir. Onlar; kuvvet ve tesir sahibi, etken ve feyiz ashabı bir topluluktur. Mele-i esfel ise süflî, tesir edilen, edilgen, kabul ve infial ashabı topluluktur. Mele-i esfel, mele-i a'lâdan müstefid olup onlara dayanırlar. Mele-i esfele feyiz ve meded ancak mele-i a'lâ cihetinden gelmektedir. Kâmiller de ervâh-ı mutahhara ve envâr-ı mukaddese ile desteklenirler.²⁹⁷

Tekrar Bosnevî'nin ceberûtî ruhlar âlemi ile kastettiği soyut akıllar ve nefislerin olan akl-ı evvel konusuna dönersek o, mele-i a'lânın ilk yaratılanı, önce geleni ve müheyemûn ruhlarının dışındakilerinin imamıdır. Akl-ı evvel, Hz. Muhammed'in hakikati ve ruhudur. Nitekim o, "Allah'ın ilk yarattığı şey benim aklım, ruhumdur" demiştir.²⁹⁸ Allah'ın ilk yarattığı şey, akl-ı evveldir. Akl-ı evvel ile özdeşleşen hakikat-ı Muhammediyye ya da rûh-ı Muhammedî, âlemin icadı için ilâhî gayedir. Onunla celâ ve isticlâ husûle gelir. Onda Hak; cem'î-Zâtî ve tafsîlî-küllî-esmâî bir şekilde zuhûr eder.²⁹⁹

²⁹⁴ Bazı mutasavvıflar beyzâ terimi ile melekût âlemini kastederler. Bunların anlayışına göre melekût âlemi, Allah'ın dünyadan çok uzaklarda yarattığı ve meleklerin bulunduğu beyaz bir âlemdir. Dünyaya çok uzak oluşu sebebiyle burada bulunan meleklerin Allah'ın Âdem ve İblîs'i yarattığından ve Allah'a âsi yaratıkların bulunduğundan bile habersiz oldukları söylenir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Beyzâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, 100.

²⁹⁵ Bosnevî, *Kitâbü'l-müfâzeleti'l-esmâ*, 37^{a-b}.

²⁹⁶ Bosnevî, *Kitâbü'l-müfâzeleti'l-esmâ*, 37^{a-b}.

²⁹⁷ Bosnevî, *Kitâbü'l-müfâzeleti'l-esmâ*, 41^a.

²⁹⁸ Bosnevî, *Kitâbü'l-müfâzeleti'l-esmâ*, 41^a.

²⁹⁹ Bosnevî, *Kitâbü'l-müfâzeleti'l-esmâ*, 41^a.

2.4.3. Âlem-i Misâl

Bosnevî'nin altılı varlık mertebesi bağlamında buraya kadar olan mertebeler yani mutlak gayb ve ervâh-ı ceberûtiyye mertebesi kendilerinden sonraki mertebeler için gayb ve bâtın mertebeleridir. Sonra gelen mertebeler ise misâl âlemine dairdir. Beşli varlık mertebeleri tasniflerinde misâl âlemi bazen melekût âlemi içerisinde değerlendirilir. Bazen de misâl âlemi beşli varlık mertebelerinde ayrı bir mertebe olarak tasnif edilir. Yedili varlık tasniflerinde misâl âlemi mertebe-i ervâh ile mertebe-i şehâdet arasında bulunan bir mertebedir. Misâl âlemi de etken ve edilgen mertebeler arasında, ayrıca gayb hazretleri ile şehâdet hazretleri arasında berzahtır. Misâl âlemi, merâtibi birleştiren bir hakikate sahiptir. Bosnevî nazarında ise misâl âleminin her iki kısmı yani mutlak ve mukayyed misâl âlemleri ayrı birer varlık mertebeleridir.³⁰⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre misâl âlemi ya da diğer adıyla hayâl âlemi, sadece insanda bulunan tahayyül kuvvesinden ibaret olan bir şey değildir. Nitekim hayâl kavramı mutlak hayâl âleminden başlayıp –ki bu kısım mutlak gayb ve âlem-i ervâh-ı ceberûtiyyeden sonra gelir- idrak edilebilen duyulur âlemde son bulan –insandaki hayâl kuvveti de dâhil- bütün araçları kapsayan bir hakikattir.³⁰¹ Aslında sûfiler böyle bir tanımla birlikte hayâl âlemi ile ilgili sadece epistemolojik ve psikolojik bir açıklama yapmazlar. Onların hayâl hakkında epistemolojik ve psikolojik açıklamaları, ontolojik bir yapıdan türer. Hayâl âlemi ontolojik anlamda latîf sûretlerin kesîf sûretlere bürünmesidir. Dolayısıyla Hakk'ın tafsîlî şekilde bilinmesi için bir berzahtır. Bu ifadeleri tersine çevirdiğimizde kesîf olanın latîf olana dönmesi anlamı ortaya çıkar ki bu durum Hakk'ın icmâlî olarak bilinmesidir. Aslında varlık dairesinin nuzûl ve urûcunu ifade eder mâhiyetle anlattığımız iki yönün ikincisi her şeyin hakikatinin aslına döndürülmesine ve tüm işlerin Hakk'a dönmesine işâret etmektedir.

³⁰⁰ Misâl âlemi ile ilgili ilk düşünceler İslâm öncesi döneme kadar geri götürülebilmektedir. Nitekim bir kaniya göre Platon'un idealer âlemi nazariyesi, misâl âlemi ve cisimler âlemi arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. Müslümanlar arasında misâl âlemine dair ilk düşünceler ise Şihâbüddîn Sühreverdî (ö. 587/1191) ile başlayıp takipçileri ile devam eder. Vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde İbnü'l-Arabî ve takipçileri, misâl âlemi hakkında kendilerinden önceki düşünürlerin düşüncelerini incelemişler ve kabul etmedikleri yerleri tadil etmişlerdir. Böylece İslâm düşüncesinde misâl âlemine dair teoriler genel hatları ile İshrâkî ve İrfânî gelenekle şekillenmiştir. Muhammed Bedirhan, "İslâm Ezoterizminde Misâl Âlemi Doktrini: Mekânsızlık Ülkesi ve Kozmik Şehirler", 18. "DOST" İslâm'a Hizmet Ödülleri Takdimi Gecesi İçin Hediye Olarak Hazırlanan Bir Kitap, Nefes Yayınevi, İstanbul 2022, 199.

³⁰¹ Ebû Zeyd, *Sûfî Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, 54.

Misâl âlemi ya da hayâl âlemi zıt olan âlemleri birbirine yaklaştırdığı için birleştirici bir özelliğe sahiptir. Hayâl âlemi, zıt olan âlemlerden ne ayırdır ne de bu zıt âlemlerin aynıdır. Hayâl âlemi bu anlamda gayb ve şehâdet âlemlerini birleştirip maddî olan sûretleri manevileştirirken manevî sûretleri de maddî sûretlere büründürür. Hayâl sûretler ile algılanır. Letafetten kesâfete ya da kesafetten letâfete doğru olan sûretleştirme sürecinde hayal âleminde olan sûretler ne maddî sûretlerdir ne de gaybî sûretlerdir. Bunun yerine daha çok iki zıt kavram arasında bir ara kavram olan misâlî/hayalî sûretler olarak karşımıza çıkar.³⁰²

Âlemde Hak Teâlâ'dan başka her şey değişme kabul eder. Hak Teâlâ ise gerçek Varlık'tır. O'nun dışındakilerin hepsi izâfî ya da hayâlî varlıktırlar. Hayalî varlık –hakîkî varlığa nispeten- yok olmakla ve sürekli olarak değişmeyi kabul etmekle nitelenir. Sûad el-Hakîm'in ifadesi ile âlem, hayâlde zuhûr etmiştir. Nitekim ona göre buradaki hayâl 'amânın kendisidir'.³⁰³ Bu anlamda hayâlin ontolojik yönünü tespit ederken Ebû Hâmid de benzer tespitlere ulaşmış görünmektedir. Nitekim mutlak ve mukayyed misâl olarak ikiye ayrılan misâl âleminin ilki Hak Teâlâ'nın, mümkün varlıkların sûretlerinin aynalarıyla tecelli ettiği aklî mertebeyi temsil eder. Mezkûr mertebe ulûhiyet mertebesi, 'amâ, hakikatlerin hakikati, ve hakikat-i Muhammediyye mertebesidir'.³⁰⁴

Hayâl âlemi ile ilgili çeşitli sınıflandırmalar yapılmıştır.³⁰⁵ Örneğin İbnü'l-Arabî hayâlî dört kısma ayırmaktadır: Mutlak hayâl, gerçekleşmiş hayâl, ayrık hayâl ve bitişik hayâl. Mutlak hayâl mertebesi tüm hayal mertebelerini kuşatan mertebedir. Nitekim

³⁰² Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 173. Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 160.

³⁰³ Sûad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 204.

³⁰⁴ Ebû Zeyd, *Sûfî Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, 56.

³⁰⁵ Bedirhan, misâl âlemindeki sûretleri üç ana grupta inceler ki bunlar; nesnel gerçeklik taşımayan soyut anlamlar, nesnel gerçeklik taşıyan soyut varlıklar ve somut varlıklar. Kitap ve sünnette yer alan din, ip, gömlek, süt, bal, yedi başak, yedi öküz vb. sûretler misâl âleminde vuku bulan sûretlerdir. Bu sûretlerde müşâhede edilen şeyler soyut anlamlar taşıırken nesnel bir gerçekliğe de işaret etmezler. Dolayısıyla bu sûretlerin misâl âlemindeki müşâhadesi tâbire muhtaçtır. Üç ana gruptan ikinci gruba giren ise nesnel gerçeklik taşıyan soyut varlıklardır. Buna Hakk'ın, ruhların ve meleklerin çeşitli sûretlerde rüyada ve ru'yette müşâhede edilmesidir. Hz. Peygamberin rüyada görülmesi de bu hususla ilgilidir. Nitekim Bosnevî bu hususa *Tecelliyât*'ında değinmiştir. Ona göre Hz. Peygamberin rüyada görülmesinde görülen şey peygamberin vefat ettiğinde kendisinden herhangi bir eksilme olmayan ruhunun beden sûretiyle müşâhede edilmesidir. Uykuda görülen bu sûret Medine'de medfûn olan Hz. Peygamber'in bedensel sûretteki ruhudur. Uykuda Hz. Peygamber'in bedensel sûrette müşâhede edilmesi hissî cesedden bir şey eksiltmez. Her ruhun durumu da böyledir. Şeytan, rüyada görülen Hz. Peygamber'in ruhuna bürünemez. Üçüncüsü ise somut nesnelerin misâl âleminde müşâhede edilmesidir. Kaldı ki somut nesnelerin misâl âleminde müşâhede edilmesi dıştaki varlığa bazen mutabakat sağlar ve bazen de sağlamaz. Bedirhan, "İslâm Ezoterizminde Misâl Âlemi Doktrini: Mekânsızlık Ülkesi ve Kozmik Şehirler", 201-202. Benzer düşünceler için bkz. Bosnevî, *Tecelliyât*, 207-211.

mutlak hayâl ‘amâdır. O, âlemin kendisinde zuhûr ettiği şeydir. Gerçekleşmiş hayâl ise mutlak hayâl veya varlıkların sûretlerini kabul ettikten sonra gerçekleşmiş olan bizzat ‘amâdır. Mutlak hayâl ile gerçekleşmiş hayâl arasında şöyle bir fark vardır. Mutlak hayâl varlıkların sûretleri ile şekillenmeyi, âlemin kendisinde zuhûr etmesini kabul eden hakikattir. Gerçekleşmiş olan hayâlde kabul edicilik yönünden sonra gerçekleşen bir durum söz konusudur. Ayrık hayâl ise histe zuhûr eden, tahayyül eden ve görenin şahsında idrak edilen hayâldir. Buna örnek olarak Cebrâil’in Dıhyetü’l-Kelbî sûretinde temessül etmesi örnek verilebilir. Bitişik hayâl de insandaki hayâl gücüdür.³⁰⁶

2.4.3.1. Mutlak ve Mukayyed Misâl Âlemleri

Bosnevî’nin misâl âlemine dair olan taksimi, mutlak ve mukayyed misâl âlemlerinden oluşur. O benimsediği altılı varlık tasnifinde misâl âleminin iki kısmının her birini ayrı varlık mertebesi olarak kabul eder. Onun mutlak misâl âlemi olarak bahsettiği şey, âlemin hayâl oluşu ile yakından ilgilidir. Varlık mertebeleri açısından misâl âlemini ele aldığımızda, mutlak misâl âlemi ‘amâ ile başlar. Her iki anlamın yani ‘amâ ile hayâlin ortak noktası, her şeyin kendilerinde oluşmaya başladığı hakikatler olmasıdır. Bu anlamıyla mutlak misâl âlemi ontolojik olarak varlıktaki zıtlıkları birleştiren noktadır. Nitekim varlık mertebesi düzleminde düşündüğümüzde, ‘amâ mertebesi; Hak ile halk ve vahdet ile kesret arasında bir köprüdür. Mutlak misâl âlemi de bir ile çok, Hak ile halk, mana ile madde, letâfet ile kesâfet, ulvî ile süflî âlemler arasını cem eden bir âlemdir. Tenezzülât bakımından misâl âlemi; soyut-mücerred manalar ve ruhların, somut-maddî sûretler olarak müşâhede edilmesine işâret eder. Diğer taraftan urûc ile bakıldığında kesîf ve maddî halde olan sûretlerin rûhânî olarak müşâhede edilmesine, sûretlerdeki çokluğun Hak’taki birliğe dönüşmesine, her şeyin O’na döndüğünün müşâhede edilmesine işâret eder.

Bosnevî’nin mutlak misâl âlemi ile kastettiği şeyin ilk sırada zikredilen mutlak hayâl mi olduğu yoksa insanda bulunan hayâl kuvvetine kadar olan gerçekleşmiş ve munfasıl hayâl âlemi mi olduğu meselesi net değildir. Bosnevî’nin mutlak misâl âleminde kastettiği şey, mananın somutlaşması temelinde gerçekleşen ontolojik bağlamdır. Çünkü İbnü’l-Arabî’nin mutlak, gerçekleşmiş ve ayrık hayal âlemleri ruhânî

³⁰⁶ Suâd el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, 204-205.

anlamaların maddileşmesine ya da duyularda idrâk edilmesine doğru olan nuzûl sürecini çağrıştırır. Nitekim Abdullah Bosnevî'nin mutlak-mukayyed hayâl âlemi fikri, İbnü'l-Arabî'nin dörtlü misâl âlemi fikrinin sâdeleştirilmiş hâlidir. İbnü'l-Arabî'nin mutlak, gerçekleşmiş ve munfasıl hayâl âlemleri Bosnevî'de mutlak misâl âlemine işâret eder. Muttasıl hayâl âlemi de Bosnevî'nin mukayyed misâl âlemine işâret eder.³⁰⁷

Bosnevî'nin mukayyed âlem tasnifine giren muttasıl hayâl iki kısma ayrılır. İnsanın zihnî tahayyülünün ürünü olan ve tahayyülden hâsıl olmayan kısım olarak ifade edilen bu iki kısımdan birincisi irâdî düzeyde gerçekleşmektedir ve burada insanın tasavvur gücü önemli rol oynamaktadır. İnsanın irâdî olarak idrak ve tahayyül düzeyinde tuttuğu birinci kısımda insan, duyuları ile algıladığı şeyleri duyular kaybolduktan sonra zihninde tutâbilir. İnsan ya duyulardan aldığı sûretleri tek tek zihninde saklar ya da hislerden aldığı bu sûretleri tasavvur yetisi birleştirir ve yeni sûretler elde ederek muhafaza eder. Parça parça duyulardan elde edilen ve tasavvur gücüyle birleştirilip yeni oluşturulan küllî sûretler duyulardan parça parça elde edilenlerin aksine hissedilebilir olmayabilir. Muttasıl hayâlin bu kısmı tahayyül gücü ile hâsıl olan ve insânî düzeyde irâdî olan kısımdır. Muttasıl hayâlin ikinci kısmı ise uykudaki insanın hâli gibidir. Yani uykuda insanın duyuları uyanık olduğu gibi aktif değildir. Bu durumda insanın hayâl gücü aktif hale gelir. Uyku halinin bu özelliğinden dolayı bu kısımdaki tecrübe salt tahayyülün ürünü değildir. Çünkü uyku hâlinde oluşan bu tecrübe kendiliğinden gerçekleşir.³⁰⁸

İnsanda olan hayâl kuvvesi vahdet-i vücûd düşüncesinde muttasıl hayâl çerçevesinde değerlendirilir. Bosnevî'nin mutlak ve mukayyed olarak ikiye ayırdığı misâl âlemi göz önünde bulundurulursa muttasıl hayâl, Bosnevî'nin ayırımında mutlak hayâl ile mukayyed hayâl arasında bir ara konumdur. Çünkü muttasıl hayâl, munfasıl hayâlden oluşur. Munfasıl hayâl sürekli mana ve cisimlere konu olur. Bu bağlamda daha çok ontolojik bir çağrışımı ifade etmektedir. Bosnevî'ye göre muttasıl hayâlin hangi kategoride değerlendirilebileceğine dair yaklaşımımız Bosnevî'nin mukayyed misâl âlemini âlem-i menâm olduğunu söylemesinden kaynaklanmaktadır. İnsanın hayâl kuvvesi muttasıl hayâl ile ilgili olan bir güçtür. Fakat bu hayâl kuvvesi, muttasıl hayâlin sadece bir kısmıdır. Bununla birlikte hayâl gücünden farklı olarak uyuyan insanın hâli

³⁰⁷ Bosnevî'nin zikrettiği mukayyed misâl âlemi, âlem-i menâmdır. Bosnevî, *Tecelliyât*, 207, 255.

³⁰⁸ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 190. Bosnevî, *Tecelliyât*, 207, 255.

gibi tahayyülden meydana gelmeyen kısmı vardır³⁰⁹ ki Bosnevî'nin mukayyed misâl âlemi olarak kastettiği kısım burasıdır. Diğer yandan insanın hayâl kuvvesini içeren muttasıl hayâl insânî boyutu temsil etmektedir. Bu anlamıyla muttasıl hayâl munfasıl hayâlden farklılaşır. Nitekim muttasıl hayâl ile munfasıl hayâl arasındaki fark birincisinin varlığı sahibinin varlığına bağlı iken ikincisinin varlığı sürekli mana ve cisimlere konu olmasıdır.³¹⁰

Bu haliyle muttasıl hayâl insânî boyutu temsil ederken mutlak misâl âlemi ile mukayyed misâl âlemi arasındaki sınırı oluşturmaktadır. İnsan uykusunda veya uyanıkken hayâl âlemini müşâhede edebilir. Ârif olan kimse ise muttasıl hayâli ile eşyanın hakikatini munfasıl hayâlde müşâhede edebilir. Cebrâîl'in munfasıl hayâlde zuhûr etmesi söz konusu iken onun algılanması muttasıl hayâlde gerçekleşmektedir. Hal böyle olunca muttasıl hayâl munfasıl hayâlin insandaki uzantısı ve insanın hayâl âlemini müşâhede edebilme yetisidir. Ârif, muttasıl hayali ile eşyanın hakikatini munfasıl hayâlde müşâhede ederken onun marifeti ve hayâl kuvvesi böylece mutlak hayâlden oluşmaktadır. Ontolojik olarak munfasıl hayâli etkileyen mutlak hayâl dolaylı olarak insânî düzeyi temsil eden muttasıl hayatı da etkiler. Kaldı ki mutlak hayâl aynı 'amâ gibi her şeyin kendisinde zuhûr etmesini kabul etmesi yönünden bilinebilir olan her şeyin kaynağıdır.³¹¹

2.4.3.2. Misâl ve Şehâdet Âlemleri Arasındaki İrtibat: Tâbir İlmi

Mutlak hayâl âlemi ile latif sûretlerin kesîf hâle büründürülmesinde ya da tam tersinde sûretler, tâbir edilmelidir. Bu mertebenin en önemli özelliklerinden biri sûretlerin yorumlanması gereğidir. Sûretlere bürünen hakikatler doğrudan algılanmaz ve tâbire ihtiyaç duyarlar. Çünkü asıl olan yani maddeden mücerred olan manalar kendisinin altındaki sûretlere ya da kendisine nazaran daha somut olan sûretlere bürünür. Bu anlamıyla görülen sûretler hakikatin kendisini doğrudan ifade etmez. Bu noktada müşâhede edilen sûret ile asıl hakikata ulaşmak gerekir. Aynı durum misâl âleminin insandaki uzantısı olan mukayyed hayâl âlemi için de vardır. İbnü'l-Arabî'nin

³⁰⁹ El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 205.

³¹⁰ El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 205.

³¹¹ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 189.

Fusûs 'unda zikrettiği gibi hayâl hazretinde gerçekleşen suverî tecelliler başka bir ilme muhtaçtır ki o ilim de Bosnevî'nin ifadesiyle *tâbir ildir*.³¹²

Tâbir ilmi vâsıtası ile hayâl hazretinde müşâhede edilen şeydeki Allah'ın murâd-ı ilâhîsini anlamak mümkündür. Tâbir ilminin hâsıl olması, esmâ-i ilâhiyye dekâyıkının inkişâfı ve bâtına müteallik olan esmâ ile zâhirin haytası altında olan esmâ arasındaki münasebetin inkişâfı iledir. Çünkü sûretler ve onların anlamları arasında olan münasebet ile nefislerin mertebelerini bilen, ilm-i tâbiri bilmeye muktedir olur. Yani şehâdet âleminde zuhûr eden hakikatler hayâl mertebesindeki sûretlere göre şekillenir. Şehâdet âlemi hayâl âlemine göre zâhirken hayâl âlemi de şehâdet âlemine göre bâtındır. Bâtına taalluk eden esmânın hakikati ile zâhire taalluk eden esmâ arasındaki esmânın ilişkisini bilmek bu anlamda önemlidir. Bu hususta en meşhur örnek Hz. İbrâhim'in rüyasında oğlunu kurban ederken görmesidir. Hz. İbrâhim'in rüyası hayâl hazretine mahsus bir vakıadır. Aslında oğlu sûretinde görülen şey *keş* olan koçtan başkası değildi. Fakat Hz. İbrâhim tâbire muhtaç olan bu rüyayı tâbir etmeyip zâhiri üzere amel etti. Rüyada görülen keş ile Hz. İshâk arasındaki ilişki zâhir ve bâtına dair bir ilişkidir. Daha doğru bir ifadeyle hayâl hazretinde olan rüyada görülen ile zâhir arasında bir münasebet söz konusudur. Hz. İbrâhim'in rüyada gördüğü koç neden başka bir hayvan değildi? Ya da kıymet olarak daha üstün olan deve gibi bir hayvan değildi? Bunun belki de en temel nedeni koçta zâhir olan hakikattir. Onda zâhir olan *inkiyâd-ı ilâhî* ve teslimiyet ile zâhirdeki koç arasında ilişki vardır. Nitekim Hz. İbrâhim'in oğlu babasının rüyasını öğrendiğinde tam bir teslimiyet göstermiştir.³¹³

Uykuda görülen rüya, âlem-i hayâldendir. Bulunduğu hazret gereği tâbire muhtaçtır. Fakat bazı rüyalar vardır ki tevil gerektirmez. Hayalde görülen şey, o sûret üzere hayâlde görüldüğü gibi histe hâriç ve vâki olacak olursa, diğer bir tâbir ile histe vuku bulan ile hayâl hazretinde görülen mutabakat sağlarsa o rüya için tâbir gerekmez. Çünkü aslı olan hayâl hazreti ile his âlemi arasında mutabakat sağlanmıştır. Eğer rüyada görülen ile histe tecrübe edilen arasında mutâbakat olmazsa o halde o rüya teville muhtaçtır.³¹⁴

³¹² Bosnevî, *Tecelliyât*, 208.

³¹³ Bosnevî, *Tecelliyât*, 207-208.

³¹⁴ Bosnevî, "rüyada görülen sûretler hariçte olan sûretlere mutâbık olmazsa bu sûretler yoruma tâbi tutulur" der. Bosnevî, *Tecelliyât*, 208. Gayb ile şehâdet, metafizik ile fizik arasında berzah olma özelliği taşıyan misâl âleminin, diğer bir tâbirle hayâl âleminin insana yansıyan hatta kendisiyle insanı diğer varlıklardan

Hız. İbrâhîm mezkûr rüyayı müşâhede etmiştir. O aynı zamanda bir nebidir ve Allah onun oğlu için bir koç feda etmiştir. O halde nebi olmayan kimse rüya gördüğünde ve rüyasını tevil etmediğinde ne olur? Allah Teâlâ onun için de bir şey fedâ eder mi? İbnü'l-Arabî'nin bu hususta zikrettiği kişi Bakiyy b. Muhalled'dir.³¹⁵ Baki b. Muhalled, rüyasında süt içtiğini müşâhede etmiş ve rüyasını zâhiri ile yorumlamıştı. Bu nedenle uyandığında boğazından süt gelmişti. Eğer rüyasını sütün zâhiri ile değil de Hz. Muhammed'in zikrettiği gibi ilim ile yorumlasaydı o süt boğazından gelmezdi ve ilimden mahrum kalmazdı.³¹⁶

Hayâl âleminin insandaki uzantısı olan rüyâyı tâbir etmenin başka usûlleri de bulunur. Nitekim bu İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği ve Bosnevî'nin de şerh etmeye çalıştığı bir husustur. Bu defa göz önünde bulundurulması gereken şey, görülen rüyada Hak Teâlâ müşâhede ediliyorsa, o rüyayı aklî delilin kabul edip etmemesi meselesidir. Aklî delil ile kastedilen filozofların iddia ettiği tarzdan ziyade şeriat dilindeki delildir.

Eğer aklî delil, görülen rüyayı kabul etmiyorsa rüya, *Hakk-ı meşrû'* üzere tâbir edilir. Yani bu rüya şeriatın Hak Teâlâ hakkındaki ifadeleri ile tevil edilir. Örneğin rüya gören kimse Hakk'ı bir yerde veya bir sûrette görse ve gördüğü yer veya sûret gelip giçici bir durumda olsa, yani zevâl bulan bir hâlde olsa, o rüya aklî delile göre ya rüyayı görenin ya da rüya görülen mekânın durumuna göre tevil edilir. Bazen de her iki durum göz önünde bulundurulur. Eğer rüyayı gören fesad ehlinden ise mekân da salâhiyetli bir mekân ise mekân hakkında Hakk-ı meşrû' ile tâbir yapılır. Eğer rüyayı gören sâlih kimse ise ve mekân fâsid bir mekân ise rüyayı gören Hakk-ı meşrû' üzere tâbir edilir. Her ikisi sâlih bir durumda ise her ikisi böyle yorumlanırken her ikisi de fâsid ise o zaman aklî delil katında noksanlığı gerektiren sûret-i kemâliyye reddedilir. Bu hususa delil ise

ayırır bir özelliği bulunur. Vahdet-i vücûd sûfîlerine göre hayal kuvveti beş duyu organı gibi kuvvetli çalışan bir yetidir. Hayal hissî olan ile hissî olmayan, soyut ve somut manaları olan şeyleri bir araya getirir. Dolayısı ile hayal iki zıt alanı birbirine yaklaştırmakla berzah özelliği kazanmaktadır. Berzah âleminde algılanabilen verileri de sembollere dönüştürerek onları tâbir edilmesi, yorumlanması gereken sembollere dönüştürmektedir. Bu şekliyle hayâl vasıtası ile insan misâl âleminden idrak sahibi olabilmektedir. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 172.

³¹⁵ Abdullah Bosnevî bu kişiyi Bakiyy b. Muhalled diye değil Takiyy b. Muhalled diye zikreder. Fakat bu kişinin Müsned adında bir eseri olduğu bilinmektedir. Bu kişi ise Baki b. Mahled'dir. Mahmud Erol Kılıç ve Abdurrahim Alkış'ın birlikte tahkik ettiği *Fusûs* metninde ise bu isim Bakiyy b. Muhalled diye zikredilmektedir. Bazı araştırmacılara göre Bakiyy b. Muhalled zâhirîlik muhitini hazırlayan önemli kimselerdendir. M. Yaşar Kandemir, "Bakî b. Mahled", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, IV, 541-542.

³¹⁶ Bosnevî, *Tecelliyât*, 208.

Hakk'ın kıyâmet günü noksanlık sûretinde tecelli ettiğinde inkâr edilmesi ve kemâl sûretinde tecelli ettiğinde kabul edilmesidir.³¹⁷

Hakk'ın görüldüğü rüya eğer aklî delile uyum sağlıyorsa o halde bu rüya aynen bırakılır ve tevil edilmez. Örneğin Hak Teâlâ rüyada güneş ve ay gibi olan nûrî sûretlerden bir sûrette tecelli ettiyse o sûret tevil edilmez. Nitekim âhirette Hak Teâlâ bizler tarafından Bedir gibi nûrî bir sûrette müşâhede edilecektir. Bu sûret orada tevil edilmeyecektir. Rüyada Hakk'ı Bedir gibi nûrî bir sûrette müşâhede etmek de bunun gibidir. Fakat zâhir ulemâsı bunun âhirette Hakk'ı görmek gibi olduğunu kabul etmez. Çünkü bu âlemde Hakk'ın tecelli etmesi ve O'nun müşâhede edilmesi tecelli edilenin istidâdı ve müşâhede edenin istidâdı ile ilgilidir. Bu bakımdan belki âhirette Hakk'ı müşâhede etmek daha kâmil olabilir. Çünkü orada herkes için perde kalkacaktır. Fakat zâhir ulemâsının zikrettiği şekliyle Hakk'ı sadece âhirette müşâhede etmek Hakk'ı sınırlamaktan ibarettir. Ashâb-ı keşf ve şuhûd ise Hak Teâlâ gerek dünyevî neşette ve gerek uhrevî neşette tecelli etsin O'nu kabul eder ve Hakk'ı bir kısımla kısıtlamaz. Çünkü ârif, Hak her nasıl ve hangi sûrette tecelli ederse etsin O'nu tanır.³¹⁸

2.4.3.3. Yaratıcı Hayal Gücü

İnsandaki hayal gücünün bir diğer özelliği ise *himmet* ile birlikte yaratıcı bir fonksiyonun bulunmasıdır. İnsan vehmi ile varlığı olmayan bir şeyi hayâlinde oluşturabilir. Oluşturulan şeyin varlığı ise hariçteki bir varlıktan ziyade hayal kuvvetinde olan bir şeydir. Böyle bir hayal gücü genel manada tüm insanlara nispet edilebilir. Ârif

³¹⁷ Bosnevî, bu hususa örnek teşkil edecek bir hikâyeyi nakleder. Arap şehirlerinden birinde sâlih kimselerden bir kimse Hakk'ı uykusunda görür. Rüyasında müşâhede ettiği Hak kendi evinin dehlizlerindeydi. Rüyasında Hak Teâlâ ona iltifat etmemiş ve yüzüne bir tabanca vurmuştu. Rüyaı gören rüyasından uyandığında endişe haline bürünmüştü. O kişi rüyasını İbnü'l-Arabî'ye anlatmıştı. Onun büyük bir endişe halinde olduğunu gören İbnü'l-Arabî, ona Hakk'ı ne mekânda müşâhede ettiğini sordu. Rüyaı gören kimse ise Hakk'ı ikâmet ettiği evinin dehlizlerinde müşâhede ettiğini söylemişti. Bunun üzerine İbnü'l-Arabî, rüyada Hakk'ın böyle müşâhede edilmesi hakkında evin bulunduğu yerin gazaplı olduğunu tâbir etti. Sâlih olan ve rüyaı gören kimse ise bundan haberdâr değildi ve evini satın alırken bunu araştırmış değildi. Bunun üzerine evi aldığı yerin durumunu araştırınca bu evin yerinin eskiden bir mescidin vakfında olduğunu ve zorla satın alınmış olduğunu görmüştü. Bunun üzerine o kimse evi o mescidin vakfına geri vermiş ve Hakk'a tövbe etmiştir. Bosnevî, *Tecelliyât*, 211.

³¹⁸ Bosnevî, *Tecelliyât*, 211. Hak Teâlâ her bir mevtin ve her bir hazrette o mertebenin gereğine göre tecelli eder. O'nun tecellisi nefes-i rahmânî ve vücûd-i sübhânî iledir. Hak; mânâlar âlemi, âlem-i ervâh, misâl-i mutlak, misâl-i mukayyed ve diğer mevtin-ı gaybiyye gibi mertebelerde hafî sûretler ile sâridir. O halde vücûd-i Rahmân için sûret-i ilmî, sûret-i rûhânî, sûret-i misâlî, sûret-i hayâlî ve diğer gaybî sûretler gibi sûretler hâsıl olur. Bununla beraber zâhir mertebelerde Hak için sûret-i şehâdî vardır. Her bir mertebedeki sûret üst mertebedeki sûretlere göre zâhir sûretlerden sayılır. Hak her bir âlemde sûretlerde tecelli eder. Vücûd tektir. Fakat tek olan Vücûd-i vâhid mertebelerin sûretlerinde sûretlerin farklılığına göre tecelli eder. Tecellinin farklı olması mertebelerde ve mevtinlarda sûretlerin farklı olmalarından kaynaklanır.

olan sūfinin hayâl kuvveti bağlamında bir şeyi oluşturabilmesi ise *himmet* ile. Bu noktada ârif olan kimse genel anlamda avâmdan ayrılır. Onun hayâl kuvveti ile bir şeyi oluşturması bakımından avâmdan ayrıldığı diğer nokta ise oluşturduğu şeyin hariçte de olmasıdır. Bu genel itibariyle insandaki hayâl kuvveti ile oluşan ve varlığı sadece hayal kuvvetinde kalan şeyden başkadır.³¹⁹

Ârifin himmeti ile oluşturabildiği şey normalde kendisinden gaflet olunduğu durumlarda varlıktan düşer. Çünkü mevcut olan şeyin varlığının devamı onun sebebi olan şeyin devamlılığına bağlıdır. Bosnevî'ye göre ârif için böyle bir durum söz konusu olmaz. Ârif oluşturduğu o şeyin varlığını korumaktan zâil olmaz. Ancak bu durumda ârifin cemî-i hazerât-ı ilâhiyye-i kevnîyyeyi zabt etmiş olmalıdır. Yani ârif kevnî ilâhî mertebeleri ile ünsiyet kuruyor olmalıdır. Bu durumda ârif, himmeti ile oluşturduğu şeyden bir an gafil kalsa ve oluşturulan şeyin üstünde olan başka bir mertebeyi hıfz ediyor olsa ya da o mertebe ile ünsiyet kuruyor olsa dolaylı olarak himmeti ile oluşturduğu şeyi de korur. Nitekim bu bağlamda vurgulanan nokta ârif olan kimsenin hual gücü vasıtasıyla himmeti ile oluşturduğu şeyi korumasından zâil olması beklenmemesidir.³²⁰

Bosnevî'ye göre hayal kuvvetinde birşeyi halketme dört çeşittir: *Vehmî*, *teslî-i himmet*, ârif-i kâmilin halkı ve *halk-ı hakîkî*. Bir şeyi *vehmî* olarak oluşturmada, oluşturulan şey hayal kuvvetinden hariç bir varlığa sahip değildir. *Teslî-i himmet* yani himmetin ışığında olan halketme açıklandığı üzere oluşturulan şeyin varlığı hariçte mevcut olmasıdır. Fakat himmet sahibi ondan gaflet etse o şeyin hariçteki varlığı yok olur. Hayâl kuvvetinde üçüncü tür halketme ise tüm hazretleri zapteden, onlarla ünsiyet kuran ârif-i kâmilin halkıdır. Ayrıca ârif-i kâmilin halkettiği şey de hariçte bir varlığa sahiptir. Fakat bir öncekinden farklıdır. Eğer ârif halkettiği şeyin varlığından gaflet etse, bu kez o şeyin varlığı hariçte yok olmaz. Nitekim yukarıda bahsedildiği üzere ârifin ilâhî hazretlerle ünsiyet kurması ve birinden ya da birkaçından gaflet etmesi halkettiği şeyden

³¹⁹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 217.

³²⁰ Bosnevî şöyle der: “İmdi şöyle mâlûm ola ki; bir şeyin halkına ârifin himmeti budur ki, ârif huzur-ı kalb ile cem’iyyet-i hâtır katında isticmâ’-ı kuvâ ve vehm ve fikir ile kendi nefsinin ol şeyin icâdına teslî eder. Ve ol şey, mahall-i himmet olan kalbten hâriçte sâye-i mevcûdât gibi mevcûd olur. Âsîf-ı arş-ı Belkıs’ı Sebe’de i’dâm edip huzur-ı Süleymân’da onun mislini icâd ettiği gibi. Ve arş hâriçte mevcûd ve mahsûs olduğu gibi... Ve ammâ ârifin gayrı olan avâmdan her birisi tahayyül ve vehimle kalbinde bir şey ihdâs eder. Velâkin kuvvet-i kudsiyye ruhundan hâlî olmakla ol kâlib muhdesi min külli’l-vücûh tesviye etmeye ve hâriçte izhâr etmeye kâdir değildir. Pes ârifin halkı mahall-i himmetten hâriç mevcûd olduğu, ârifin kemâлиндendir. Ve ol mahlûkun ruhu ârifin himmetidir. Pes himmet onu hıfz etmekten zâile değildir...” Bosnevî, *Tecelliyât*, 218.

gaflet ettiği anlamına gelmez. Mertebeler gereği ârif halk ettiği o şeyi dolaylı olarak da hıfz eder. Son olarak dördüncü tür halk etmeye gelince bu *halk-ı hakîkî*dir. Bu tür halketme Allah'a mahsustur.

Hakk'ın halkı ile diğerlerinin ve özellikle ârifin halkı arasında fark vardır. Özellikle ârifin halketmesinden bahsetmemizin nedeni onun halkettiği şeyde gaflet söz konusu olsa da oluşturulan şeyin hariçteki varlığının istimrârıdır. Bu noktada Bosnevî muhtemelen bilinçli olarak Hakk'ın yaratmasını *halk etme* ile ârifin buna benzer kuvvetini *îcâd* ile niteler. Muhtemeldir ki Bosnevî bu noktada okuyucuya hayâl kuvvetinde bir şeyin oluşturulma sürecini anlattıktan sonra Hakk'ın oluşturması ile ârifin bir şeyi oluşturmasının farkını anlatmak için kavramlar arasında bir ayrıma gitmiştir.

Hak ile ârifin bir şeyi oluşturmasındaki farka tekrar dönersek Bosnevî, ârifin *îcâd* ettiği şeyi umumî yön üzere her sûrette hıfz etmek mümkün değildir. Belki sûretlerin bazısını hıfz eder ve geri kalan sûretler dahi o bazı sûretler ile hıfz olunur. Bunun aksine Hakk'ın yarattığı şeyler tafsîlât yönüyle bir devamlılık üzerinde hıfz olunur. Mahlûkun hıfzedilmesinde Allah için bir gaflet söz konusu değildir.³²¹

Ontolojik olarak gayb ve şehâdet âlemleri arasında berzah olma özelliği taşıyan misâl âleminin vahdet-i vücûd düşüncesinde çok önemli yer tuttuğu âşikârdır. Latîf olan manalar tenezzül etmeden evvel yani şehâdet âleminde zuhûr etmeden evvel bir arketipleri bulunur ki bu arketipler aslında hayalî-misâlî sûretlerdir. Bu sûretlere göre şehâdet âleminde zuhûr gerçekleşir. Bu anlamda şehâdet âleminin gayb âlemine bağlanmasında ontolojik olarak misâl âlemi önemli bir ara konumdur. Öte yandan hayâl âleminin bir diğer önemli yani insanı diğer varlıklardan ayırmasıdır. Çünkü insanda hayal yetisi varken diğer mahlûkatta bu yoktur. İnsan bu hususta Hakk'ın *Bedî'* isminin mazharıdır. Özellikle ârif-i kâmilin hayâl yetisi bu konuda çok önemlidir. Ârif-i kâmil marifeti elde etmede olduğu gibi ilâhî hazretlerle ünsiyet kurması ve onlar zabtetmesi bakımından diğer insanlardan daha kapsayıcıdır. İşte bu özelliği ile ârif, kalbin himmeti ile dışta varlığı olmayan birşeyi husûle getirebilmektedir. Bu konuya getirilen bir yoruma göre ise ârif aslında bir şeyi husûle getirmez. Çünkü âlemde yaratma sürekli olarak Hakk'ın esmâ ve sıfâtının tecellisidir. Ârif ise sürekli halde olan ve esmâ ve sıfâtın tecellisinden ibaret olan tecellileri aktif olarak tahayyül etmektedir. Bu noktaya ise

³²¹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 219.

manevî yolculuğu vasıtasıyla ârif Hakk'ın sıfatlarının kendisinde tecelli etmesi ile ulaşır.³²²

2.5. HAK VE HALK İLİŞKİSİ AÇISINDAN İLÂHÎ İSİMLER

Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de ilâhî isimlerinin bulunduğunu çeşitli âyetlerle bizlere bildirir: *“Allah, kendisinden başka ilâh olmayandır. En güzel isimler O'na mahsustur.”*³²³ *“En güzel isimler O'nundur. Göklerde ve yerlerde olanlar O'nun şanını yüceltmektedir. O Gâlib'tir, hikmet sâhibidir.”*³²⁴ *“En güzel isimler Allah'ındır. O halde O'na o en güzel isimlerle dua edin.”*³²⁵ *“De ki: İster Allah deyin ister Rahmân deyin, hangisini deseniz olur. Çünkü en güzel isimler O'na aittir.”*³²⁶

Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'de kendisine ait olduğunu bildirdiği ilâhî isimler, İslâm âlimleri tarafından çeşitli yönlerle ele alınmıştır. Örneğin kelâm ilminin ilk dönemlerinde tevhid bahsi bağlamında ele alınan en önemli konulardan biri Allah'ın isimleridir. Özellikle Allah'ın isimlerinin O'nun aynı mı yoksa gayrı mı olduğu konusu epey tartışılmıştır. Bu minvalde Allah'a âit olan isimlerin Allah'ın varlığına eklenen bir şey mi yoksa O'nun varlığında içkin bir şey mi olduğu konusu dikkat çekmiştir. Yani ilâhî isimler ile ilgili olarak onların ezeli bir hakikat olup olmadıkları kelâm ekollerince ciddi anlamda tartışılmıştır.³²⁷

Tasavvuf ilmi tarihinde ise ilâhî isimleri konu edinen ilk eser Abdülkerîm Kuşeyrî'nin *et-Tahbîr fi't-tezkîr* adlı eseridir.³²⁸ Kuşeyrî bu eseri Tirmîzî'nin naklettiği *“Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim bunları sayarsa cennete girer. O, kendisinden başka ilâh olmayan Allah'tır; O, Rahmân, Rahîm, Melîk, Kuddûs, Selâm, Mü'min, Müheymin, Azîz, Cebbâr, Mütekebbir, Hâlik, Bâri', Musavvir, Gaffâr, Kâhâr, Vehhâb, Rezzâk, Fettâh, Alîm, Kâbid, Bâsıt, Hâfid, Râfî', Mu'iz, Müzîl, Semî', Basîr, Hakem, Adl, Latîf, Habîr, Halîm, Azîm, Ğafûr, Şekûr, Alî, Kebîr, Mukîr, Hasîb, Celîl, Kerîm, Rakîb,*

³²² Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 186.

³²³ (Tâhâ: 20/8).

³²⁴ (Haşr: 52/24).

³²⁵ (A'râf: 7/180).

³²⁶ (İsrâ: 17/110).

³²⁷ İsim-müsemma ilişkisi ve ilâhî isimlerle ilgili İslâm düşüncesi tarihinde ileri sürülen görüşler için bkz. İlyas Çelebi, “İsim-Müsemma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 548-549.

³²⁸ Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, 137.

Mucîb, Vâsi', Hakîm, Vedûd, Mecîd, Bâis, Şehîd, Hakk, Vekîl, Kavî, Metîn, Velî, Hamîd, Muhsî, Mubdî', Mu'îd, Muhyî, Mumît, Hayy, Kayyûm, Vâcid, Mâcid, Vâhid, Samed, Kâdir, Muktedir, Mukaddim, Muntakim, Afıvv, Gafûr, Rauf, Mâlikü'l-mülk, zü'l-celâli ve'l-ikrâm, Muksit, Câmi', Ğanî, Muğnî, Mânî', Dârr, Nâfi', Nûr, Hâdî, Bedî', Bâkî, Vâris, Râşid, Sabûr."³²⁹ hadisi bağlamında kaleme almıştır.

Kuşeyrî'den sonra ilâhî isimler ile ilgili tasavvufî mâhiyette yazılan diğer eserlerin Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-esnâ'sı* ve İbn Berrecân'ın *Şerhu Esmâillâhi'l-hüsnâ'sı* olduğu söylenebilir.³³⁰ Bu eserler incelendiğinde muhtevanın; isimlerin müsem mânî'nin aynı olup olmadığı, ilâhî isimlerin belirlenim şekilleri gibi genelde kelâmî açıdan ilâhî isimlerin özelliği ve tasavvufî açıdan da fenâ düşüncesi çerçevesinde ilâhî isimlerle ahlâklanmak olduğu öne çıkmaktadır.³³¹

İbnü'l-Arabî sonrasında ilâhî isimlerle ilgili dikkat çeken en önemli husus ilâhî isimlerin salt bir ahlâklanma veya daha öncelerde olduğu gibi kelâmî bir takım mülâhazalardan ibaret olmadığıdır. Onun nazarında ilâhî isimlere yüklenen fonksiyonlar bunlardan çok daha ötededir. İbnü'l-Arabî, ilâhî isimleri daha çok âlemin zuhûra çıkma illeti olarak değerlendirir ve onları ontolojik boyuta taşır. Bundan sonra ilâhî isimlerle ilgili tasavvufî eserler İbnü'l-Arabî'nin *Keşfü'l-ma'nâ an sırrı's-mâillâhi'l-hüsnâ'sı*, Sadreddîn Konevî'nin *Şerhu esmâi'l-hüsnâ'sı*, Tilimsânî'nin *Me'âni'l-esmâi'l-ilâhiyye'si* gibi örneklerle devam eder.³³²

Vahdet-i vücûd düşüncesinde temel kavramlardan biri, ilâhî isim ve sıfatlardır. İbnü'l-Arabî'nin oluşturduğu tasavvufî düşünce başta Konevî olmak üzere takipçileri tarafından sistematik hâle getirilmeye çalışılmıştır. Buna bazen tasavvuf ilminin yarım kalan kısmının tamamlanması bazen de tasavvuf ilminin yeniden düzenlenmesi gözü ile bakılabilir. Öyle ya da böyle İbnü'l-Arabî sonrası dönemde tasavvuf ilmi metafizik olarak daha müdevven bir hâle gelmiştir. Bu dönemden sonra Konevî'nin büyük gayretleri ile ilim olarak tasavvufun artık bir konusu, ilkesi ve sorunları bulunur. İşte tam bu noktada, bu dönemde tasavvufun ya da metafizik anlamda ilm-i ilâhînin ilkeleri ilâhî isim ve

³²⁹ Tirmîzî, Deavât, 82.

³³⁰ Bu eserlerin muhtevaları hakkında detaylı bilgi için bkz. Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, 147-164.

³³¹ Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, 294-298.

³³² Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, 164-178.

sıfatlar olmuştur.³³³ Öyleki sûfiler ilâhî isimler için *mefâtihi'l-gayb* yani gaybın anahtarları diye bir isimlendirme yapmışlardır.³³⁴ Çünkü ilâhî isimler Hak hakkındaki bilgilerimizi belirlerler. Hakk'ı bilmemiz O'nun isimlerini bilmemizdir. Onlar vasıtası ile biz Hak hakkında bilgilerimizi artırırız.³³⁵ İlâhî isim ve sıfatlar Hakk'ın şe'n ve tecellileridir. Ayrıca ilâhî isimler âlemde bulunan eşyaların da asıllarıdır. Dolayısı ile ilâhî isimler hakkında bilgi sahibi olmak âlem hakkında da bilgi sahibi olmak demektir. Âlemde olan her şey ilâhî isimler vasıtası ile Hakk'a bağlanır. O halde ilâhî isimlerden konuşmak Hakk'ın âlemle ve âlemin Hak'la irtibatı hakkında konuşmaktır.

Konevî'nin Hakk'ın zâtının levâzımı olan³³⁶ ilâhî isimleri metafiziğin ilkeleri olarak belirlenmesinde en önemli etken, ilâhî isimlerin Hak ile âlem arasında kurduğu ilişkidir. Âlemdeki her şey Hakk'ın isimlerinden bir isimdir. Hakk'ın isimleri sonsuzdur.³³⁷ O halde Hak ile âlem arasındaki ilişki de sonsuzdur. Âlemde zuhûr eden kesretin ana sebebi ilâhî isimlerin meydana çıkma arzusudur. Bunlar kuvve hâlinde fiil hâline çıkan nispetlerdir.

Abdullah Bosnevî esmâ-i ilâhiyyeyi şöyle tanımlar:

³³³ Konevî, *Miftâhu'l-gayb Tasavvuf Metafiziği*, 32. Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, (ed. M. Cüneyd Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2013, 523.

³³⁴ Dâvûd el-Kayserî'de sıfatlar için bkz. Kayserî, *Mukaddemât*, 24.

³³⁵ Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de insanın yaratılması ile ilgili ayetleri zikrederken, kendisinin tüm isimleri insana öğrettiğini zikreder (Bakara: 2/31). Allah'ın insana öğrettiği isimler ile ilâhî isimler arasında sûfiler bağ kurmaya çalışır. Çünkü ayette zikredilen ve insana öğretilen isimlerin meleklerle karşı bir tür üstünlük husûle getirdiği âşikârdır. Hz. Âdem'e öğretilen isimler ile meleklerin Allah'ın emri ile Hz. Âdem'e secde etmesi arasında bir bağ vardır. Muhakkik sûfiler "*Allah, Âdem'i kendi sûretinde yarattı.*" (Buhârî, İsti'zân, 1.) hadisi ile irtibat kurup Bakara Sûresi'ndeki âyeti belli bir çerçevede anlamaya çalışırlar. Allah'ın kendi sûreti üzere yarattığı insan, isimlerin öğretilmesi hususunda öncelik kazanmaktadır. Kul, isimleri bilmekle Hakk'ın sûreti üzere olur ve Hakk'ın sûreti üzere oldukça halife olur. Muhakkik sûfilerin sürekli vurguladıkları gizli bir hazine olan Hakk'ın bilinmesi, insanın Hakk'ın sûreti üzere olup halife olması ile yakından ilişkilidir. İnsan gizli bir hazine olan Hakk'ı bilmek için yaratılmıştır. Diğer taraftan ise Hakk'ı mutlak olması bakımından bilmek mümkün değildir. Çünkü O'ndan başka bir şey yoktur ki biri diğerini bilebilsin. O halde Hakk'ı bilmek konusunda en iyi olanak O'nu isim ve sıfatları bakımından bilmektir. Bu, insana diğer varlıklardan üstün olma ve halife olma özelliğini sunar. İnsân-ı kâmil, Allah'ın isimlerinin hepsini bilendir. Hangi dönemde olursa olsun sûfiler arasında yetkinliğe ulaşmak asıl gayedir. İlk dönem sûfilerinde yetkinlik daha çok Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmaktır. İbnü'l-Arabî ile birlikte gaye ilâhî isimlere taalluk kesbedip onlarla tahakkuk ettikten sonra onlarla tahalluk etmektir. Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, 297, 310.

³³⁶ Avni Konuk *Fusûs Şerhi'nin* mukaddimesinde hayat, ilim, semî', basar, irâde, kudret, kelâm, tekvin gibi sıfatların Hakk'ın zâtının levâzımı olduğunu ifade eder. Bu isimlerin imamı ise hayat sıfatıdır. Hayat'ın olmadığı yerde hareket yoktur. Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 18.

³³⁷ İlâhî isimler nâss ile kıraat edilmesi bakımından sayılabilir. Fakat cüz'îyyâtı açısından sayısızdır. Bkz. Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 19.

“... Yani eğerçi kim esmâ-i ilâhiyye gayr-ı mütenâhiyye olduysa ondan sâdır olan âsâr-ı gayr-ı mütenâhiye hasebiyle ve eğerçi kim ümmühât-ı esmâya ve hazret-i esmâ olan usûl-i mütenâhiyyeye râci olduysa ve ale’l-hakîka vücûdda Hakîkât-ı Vâhide’den gayrı yoktur ki bu niseb ve izâfâtın cemîsini kabul eder ki onlardan esmâ-i ilâhiyye ile kinâyet olunur.”³³⁸

Bosnevî’nin tanımı üzerinden ilâhî isimler ile ilgili tartışılan bir konuya değinmek gerekir. Yani isim-müsemmâ ilişkisidir. İsim ve isimlendirilen aynı mıdır? İslam düşüncesinde bu konu özellikle Kelâm ilmi sahasında epey tartışılmıştır. Mutezile mezhebinin ilâhî isimlerin kadîm olanın çokluğu düşüncesi işte tam bu konu ile ilgilidir. Onlar ilâhî isimleri Allah’ın zatının aynı olarak görmemiş ve ilâhî isimlerin ezeli olduğunu reddetmişlerdir. Ehl-i Sünnet düşüncesinde ise kelâm âlimleri bu konuda isimlerle ilgili olarak onların Zât’ın ne aynı ne de gayrı olduğunu söyleyerek isimlerin Allah’ın zatından ayrı bir şey olmadığını vurgulamışlardır. Vahdet-i vücûd düşüncesinde ise Hak bilinmek arzusu ile tecelli ettiğinde tecelli eden sûretler olan sıfat ve isimler Hak’tan ayrılırlar.³³⁹

Diğer yandan sıfatlar Hakk’ın *tecelli-i hâssından* ibâret olduğu için ve Zât’ın üzerine eklenmiş bir şey olmadığı için sıfat Zât’ın aynı olur.³⁴⁰ İbn Kâsî’nin ilâhî isimler teorisi bu konuda oldukça belirleyici bir yaklaşımı temsil eder. Vahdet-i vücûd düşüncesinde Hakk’ın mutlaklığı ve vahdeti bakımından isim müsemmanın aynıdır. İsimler, O’nun Zâtından müstehlektir. Bu mertebede henüz hiçbir gayriyyet ilişkisi bulunmaz. Bu yönü ile ilâhî isimler Hakk’ın aynıdır. Tecellî ve zuhûr bakımından ilâhî isimler çeşitli mazharlarda, tecelligâhlarda Hak vasıtası ile zuhûr ve tecelli ederler. Tecellî ve zuhûr ettikçe gayriyyet ya da kesret artar. Bu anlamıyla da her isim kendine mahsus bir yöne çekilir. Yani her ilâhî isim en başta olduğu Hakk’a işâret etmeleri bakımından birbirinin aynı iken kendi özel manalarına işâret etmeleri bakımından birbirlerinden ayrı olur.³⁴¹

³³⁸ Bosnevî, *Tecelliyât*, 130.

³³⁹ Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, 227.

³⁴⁰ Bkz. Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 19.

³⁴¹ Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, 144. Bu konuda Musakhanov Tilimsânî’nin ilâhî isimler nazariyesini analiz ettiği çalışmasında şöyle söyler: “İbn Arabî’ye göre kim ‘İsim müsemmanın kendisi değildir’ diyorsa isimlerin isimlerini murâd etmiştir. Çünkü isimlerin isimleri lafız ve lakaplardır. Kim ki ‘İsim müsemmanın kendisidir’ diyorsa kadîm isimleri kastetmiştir. Çünkü buradaki birlik bütün açılardandır ve burada çokluk yoktur.” Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, 255.

Abdullah Bosnevî genel anlamda diğer vahdet-i vücûd sûfîleri gibi isim ve sıfatları Zât-ı Mutlaka'da istihlâkî itibariyle Hakk'ın aynı olduğunu söyler. Çünkü Zât-ı Mutlaka için bu mertebede kesret nâmına bir şey yoktur. İsim ve sıfatlar O'nda müstehlek bir haldedir. Bu bakımdan yani isim ve sıfatlar Hakk'ın mutlaklığı bakımından Zât'ın aynıdır. Ayrıca bu itibarla her bir isim ve sıfat Hakk'ın mutlaklığı yönünden bu mertebede diğer isim ve sıfatların da aynıdır. Çünkü sıfatlar arasında bir temâyüz yoktur. Bu tıpkı tohumda ağacın dallarının yaprakları, çiçekleri ve meyvelerinin bulunması gibidir. Bu durumda ağacın tohumunda potansiyel olarak bulunan yaprak, çiçek ve meyve tohumun aynıdır. Yine bu durumda potansiyel olarak yaprak, çiçek ve meyve de tohumun aynıdır.³⁴²

Bosnevî isimlerin Zât'a delâlet etmesi ile ilgili olarak isimler için iki delâlet olduğunu ifade eder. Biri sıfat ile Zât'a delâlet etmesi iken diğeri ise özel manaya delâlet etmesidir. Her isim bu özel manayı talep etmektedir. Bu itibarla her isim diğerrinin gayrı olur. Bu, daha önce zikredildiği ve Bosnevî'nin kendisinden naklettiği gibi İbn Kâsi'nin ilâhî isimler teorisi bağlamında değerlendirilir. Bu şekilde ilâhî isimlerden her biri kendi özel manasına işâret ederek birbirinden farklılaşır. Böylece mutlak birlik halinden kesret hâline doğru dönen ilâhî isimler müsem mânın ve Zât'ın gayrı olurlar. Eğer isimler kendi özel manasına değil de Zât'a delâleti yönü ile ele alınırsa diğer bir deyişle Hakk'a bakan yönü dikkate alınırsa birbirlerinin aynı olur. Nitekim Hak Teâlâ için tüm isimler vardır. İsimler ile işâret olunan bir olan Hak'tır. Böyle olduğunda tüm isimler tek bir merciye yani Hakk'a ircâ olunur. İsm-i a'zam vasıtası ile tüm isimler Hakk'a bağlanır ve Hakk'ın aynı olur. Hâsılı, ilâhî isimler bir bakıma gayriyyetle nitelenirken bir bakıma da ayniyyetle nitelenir.³⁴³ Bosnevî, İbn Kâsi'den naklen şöyle söyler:

“Muhakkak her ilâhî isim bütün ilâhî isimlerle isimlendirilir ve onlarla nitelenir. Çünkü her ilâhî isim Zât'a delâlet eder.”³⁴⁴

İlâhî isimler Zât'a delâlet etmeleri bakımından Hakk'ın ve diğer isimlerin aynıdır. Fakat Bosnevî'ye göre durum tüm yönlerden böyle değildir. Bosnevî'nin mutabakat delâleti olarak ifade ettiği şey, aslında ilâhî isimle işâret edilen şeyin Vücûd'un bir sıfatı

³⁴² Bosnevî, *Tecelliyât*, 14.

³⁴³ Bosnevî, *Tecelliyât*, 14. Bosnevî, *Kitâbu hal'i'n-na'leyn*, 28. Alkan, *Abdullah Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu: Hal'u'n-na'leyn fi'l-vusûli ilâ hazreti'l-cem'ayn Üzerine Bir Değerlendirme*, 569-570.

³⁴⁴ Bosnevî, *Kitâbu hal'i'n-na'leyn*, 29.

olduğu ve bir ilâhî ismin O'nun tüm yönlerini kapsayan bir mana olmadığıdır. Bu durumun hilâfına olan isim ise *ism-i a'zam*dır. İsm-i a'zam, mutabakat delâletine sahip olduğu gibi ulûhiyyete tam bir mazhar olması açısından Hakk'ın Zât'ına zâtî bir delâlet içindedir. İsimlerin ayniyyet ve gayriyyet meselesini ele alan Bosnevî nihâyet olarak isimlerin Zât'ın hem aynı ve hem de gayrı olduğu kanaatine varmıştır.³⁴⁵

Hak ile âlem arasındaki ilişkiyi tesis eden ilâhî isimler, Hakk'ın kemâlâtının bilinmesi için anahtardır. Fakat her bir ilâhî isim birbiri ile eşit derecede değildir. Bazen bir ismin başka bir ismin hükmü altına girdiği İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde vurgulanır. İbnü'l-Arabî'nin takipçisi olarak bilinen Tilimsânî de bu durumu ifade ederken *usûl* ve *furû'* isimleri diye bir ayrım yapar.³⁴⁶ O halde ilâhî isimler arasında derecelenmeden bahsetmek mümkündür. Örneğin vahdet-i vücûd düşüncesindeki anlayışa göre İrâde sıfatı ile İlim sıfatı aynı derecede değildir. İlim, İrâde'den derece bakımından daha üstündür. Bilgi olmadan bir şeyin olmasının irâde edilmesi İlim sıfatını İrâde sıfatından daha üstün yapar.

Diğer yandan âlemde her an yeni bir yaratma meydana gelir ve her bir yaratma diğerinden farklıdır. Dolayısıyla yaratmada tekrar yoktur. İşte bu bakımdan âlemde tekrarsız olarak zuhûra gelen her şey Allah'ın isimleridir. Bu ise âlemde tekrarsız şekilde zuhûr eden isimleri sonsuz yapar. Bu sonsuz isimler ise temelde bazı ana isimlere ircâ edilebilir. Onların bazı ana isimlere ircâ edilebilmeleri, âlemdeki isimlerin bazı başka isimlerin hükmü altına girdiğinin göstergesidir. İlâhî isimler bakımından tüm isimleri hükmü altına alan, onları kuşatan bir kuşatıcı isim vardır ki o isim “ism-i a'zam” olarak bilinir: *Allah*... Allah ismi âlemde kesret hâlinde bulunan ilâhî isimleri toplar ve kuşatır.

Izutsu'nun İbnü'l-Arabî'nin sözlerinden yapmış olduğu bir çıkarıma göre Allah isminin delâlet ettiği şeyin dışında kalan her şey tecelli mahallidir. Mahallerde tecellinin az ya da çok oluşu veya mahallerdeki istidâtlardan ötürü tecelliler arasında derecelenme meydana gelir. Derece ve mertebe meydana geldiğinde ise bir isim kendisinden derece ve mertebe bakımından daha üstün ya da yüksek olan başka bir ismin hükmü altına girer. Tıpkı varlık mertebelerinde olduğu gibi üst mertebelerin kendilerinden sonra gelen

³⁴⁵ Bosnevî, *Tecelliyât*, 14, 130. Bosnevî, *Kitâbu hal 'i n-na'leyn*, 29. Alkan, *Abdullah Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu: Hal 'u n-na'leyn fi l-vusûli ilâ hazreti l-cem'ayn Üzerine Bir Değerlendirme*, 569-570.

³⁴⁶ Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, 182.

mertebeleri icmâlî olarak barındırmaları gibi ilâhî isimler arasında da böyle bir benzerlikten bahsetmek mümkündür.³⁴⁷

İsimlerden bazısı bazısına göre kuşatıcılık bakımından daha üstündür. Nitekim Bosnevî bu gibi isimleri usûl isimlerine benzetmektedir. Fakat Bosnevî Tilimsânî gibi bu isimlerin usûl ismi olduğunu açıkça söylemez. Bunu isimlendirme olarak söylemez. Usûl gibi olan bu isimlere tâbi olan yine bazı isimler vardır. Bosnevî *Tecelliyât*’ında bir yerde sonsuz olan ilâhî isimlerin başka isimlerin altına girdiğine dair şöyle söyler: “Esmâ-i ilâhiyye usûl-i mütenâhîye râci olur ki bu da ümmühât-ı esmâdır.”³⁴⁸ Bazı yerlerde isimlerin isimleri olarak bilinen ve diğer ilâhî isimlere nazaran kuşatıcılığı söz konusu olan isimler, Bosnevî’nin ifadesi ile bazen “isimlerin anaları” olarak dile getirilir.

Vahdet-i vücûd sûfîleri gibi Bosnevî de ilâhî isimleri Zât, sıfât ve fiil isimleri olarak bir taksime tâbi tutar. Bir isim zikredilen üç mertebede sabit olduğunda iki veya tek mertebede sabit olan diğer isimlerden ayrılır. Bu isimlerin her biri için bir kemâl vardır. Üç mertebeden hâsıl olan kemâl o isme mahsus olur ki bu özelliği ile o isim diğer isimlerden ayrılır. O isim için, kendisinde böylesine bir kemâl hâsıl olduğundan ötürü, bir rubûbiyet özelliği meydana gelir. Bu şekilde bir kemâlden gelen rubûbiyet özelliği diğer isimler için geçerli değildir. Nitekim Allah ve Rahmân isimleri bu kapsayıcılığı barındıran isimlerdir. Bu nedenle bu bağlamda kuşatıcı olan isimler için rubûbiyet özelliği vardır.³⁴⁹

İlâhî sıfatlar bu bağlamda iki kısma ayrılır: Sıfât-ı külliyye-i ihâtiyye-i tâmmе-i câmi‘a ve bunların gayrı olan sıfât-ı cüz’iyyedir. Hayat, ilim, irâde, kudret, semî‘, basar, kelâm gibi yedi sıfat küllî kuşatıcı ve tam bir kuşatıcı özelliği olan sıfatlardır. Hâlıkıyyet ve Râzıkıyyet gibi sıfatlar ise cüz’î sıfatlardandır.³⁵⁰

³⁴⁷ Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, 152-153. Örneğin İlâhî isimlerin derecelenmelerine örnek olması açısından Tilimsânî, usûl ve furû‘ isimleri bağlamında, Allah ve Rahmân isimlerini usûl isimlerinden sayıp bu isimlerin diğer tüm isimleri kapsadığını söyler. Allah isminin Rahmân isminden önce zikredilmesi ise ona göre tamamıyla takdîridir. Fakat her şeyin varlığa gelmesinde Rahmân ismi Allah isminden daha önceliklidir. Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, 182-183. Yine Tilimsânî mertebelere ait isimleri Allah ismi altında, varlığa taalluk eden isimleri ise Rahmân ismi altında toplar. Bkz. Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, 233.

³⁴⁸ Bosnevî, *Tecelliyât*, 130.

³⁴⁹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 14. Bosnevî, *Kitâbu hal’i’n-na’leyn*, 28. Alkan, *Abdullah Bosnevî’nin Nas Yorumculuğu: Hal’u’n-na’leyn fi’l-vusûli ilâ hazreti’l-cem’ayn Üzerine Bir Değerlendirme*, 569-570.

³⁵⁰ Bosnevî, *Tecelliyât*, 15. Dâvûd el-Kayserî’de sıfatlar için bkz. Kayserî, *Mukaddemât*, 24.

Bosnevî, başka bir şekilde, ilâhî sıfatları îcâbî ve selbî olarak ikiye ayırır. Îcâbî sıfatlar; hakîkî, sırf izâfî ve izafet sahibi olanlar şeklinde kısımlara ayrılır. Hayat ve vücûb gibi sıfatlar hakîkî sıfatlardandır. Evveliyyet, Âhiriyyet gibi sıfatlar ise sırf izâfî sıfatlardır. Rubûbiyyet, ilim ve irâde gibi sıfatlar ise izafet sahibi olan sıfatlardandır. Selbî sıfatlara gelince ise gınâ, kuddûsiyye ve subbûhiyye gibi sıfatlar bu kısma dâhildir. Bu sıfat taksimleri Davûd el-Kayserî’de de gördüğümüz taksimattandır.³⁵¹ O halde Bosnevî için ilâhî isim ve sıfatlar genel hatları ile Zât, sıfat ve fiil isimleri; Evvel, Âhır, Zâhir ve Bâtın isimleri; sıfatlar da küllî ve cüz’î, îcâbî ve selbî gibi kısımlara ayrılabilmektedir.

İlâhî isimler âlemin varlığının sebebidir.³⁵² Vahdet-i vücûd düşüncesinin takipçisi olan sûfîler eşyanın asıl hakikatlerini a’yân-ı sâbiteye bağlarlar. A’yân-ı sâbite mümkünlerin ilm-i ezeldîdeki hakikatleri ve ilâhî isimlerin oradaki sûretleridir. İlâhî isimler, her bir aynın iktizâsı hasebiyle vücûd-ı vâhid-i Hakk’ın zuhûrudur. Dolayısı ile eşya a’yân-ı sâbiteye, a’yân-ı sâbite ise ilâhî isimlere tâbidir.³⁵³ İlâhî isimler, isimlendirilmeleri bakımından sıfatlardan kaynaklanırken sıfatlar ise Zât’ın bilinmesinden dolayı zuhûra gelir. O halde varlıkta a’yân-ı sâbiteden başlayıp ilâhî isimler ve sıfatlar ile Zât’a varan ontolojik bir silsile olduğundan bahsetmek mümkündür.³⁵⁴ Bosnevî bir ifadesinde Zât ve ilâhî isimler arasındaki ilişkiyi şöyle dile getirmektedir:

“İmdi şöyle ma’lûm ola ki esmâ-i evvel, ki onlardan şu’ûn-u ilâhiyye ve esmâ-i zâtiyye ile tâbir olunur, hakikat-ı vâhide olan Zât’ın hazâinidir. Ve Zât, hazret-i ahadiyyet itibarıyla tekessürden ganîdir. Ve ammâ Zât’ta müstehleke olup hazret-i vâhidiyyette ki Allah’ın ilmî mazharıdır, tafsîl ile mufasssala olan hakâyık ve a’yâna Zât’ın nisep ve izâfâtı itibarıyla kesret ile zâhiredir. Ve O’nun a’yâna olan nispeti O’nun sıfatıdır. Her nispetle Zât’ın zuhûru ismidir ki o nispet ile O’nun zuhûru O’na o isim ile tesmiyeyi i’tâ eder.”³⁵⁵

³⁵¹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 15. Kayserî’de sıfatlar için bkz. Kayserî, *Mukaddemât*, 24.

³⁵² Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, 146-147.

³⁵³ İbnü’l-Arabî ve genel anlamda takipçilerine göre eşyalar a’yân-ı sâbiteye tâbidirler. A’yân-ı sâbiteler ise ilâhî isimlere tâbidir. Çünkü a’yân-ı sâbiteler ilâhî isimlerin sûretleridir. İbnü’l-Arabî’den farklı olarak ise Tilimsânî, a’yân-ı sâbite kavramını -varlık ve yokluk arasında üçüncü bir kavram olmasını kabul etmediğinden eşyaların direkt olarak ilâhî isimlere tâbi olduğunu iddia eder. Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, 244-245. Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, (çev. Muhammed Bedirhan), Nefes Yayınları, İstanbul 2013, 184.

³⁵⁴ Bkz. Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 18.

³⁵⁵ Bosnevî, *Tecelliyât*, 130.

Eğer Hak isim ve sıfatları ile tecelli etmeseydi bilinmez olarak kalırdı. Zât, mutlak olarak kalır ve Hak hakkında bir bilgi sahibi olamazdık. Dahası Hakk'ı bilmeye muhatap olan şeylerin varlığı da mümkün olmazdı. Çünkü Zât, mutlak olduğu sürece Hak'tan başka bir şeyin var olması mümkün değildir. Bu minvalde ilk olarak sıfatlar ve isimler zuhûr eder. Bu anlamda ilâhî isim ve sıfatlar hem Hakk'ın bilinmesinde hem de âlemin bilinmesinde hatta âlemin varlığa gelmesinde çok önemli nispetlerdir.

Bosnevî'ye göre varlıkta a'yân-ı sâbiteden ilâhî isimlere, ilâhî isimlerden sıfatlara ve sıfatlardan Zât-ı Mutlak'a doğru içe dönüş vardır. Bunun tam tersi de varlıkta açığa çıkmadır. Bosnevî için de sıfât-ı ilâhiyye esmânın hakikatleridir. İsimler sıfat-ı ilâhiyyenin sûreti ile zâhir olur.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde ontolojik olarak iki aşamalı bir feyzden bahsedilir: Feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes. Feyz-i akdes, Hakk'ın taayyün-i evvel mertebesindeki feyzidir. Bazen 'amâ olarak da nitelendirilir.³⁵⁶ Feyz-i akdes Hakk'ın kendini kendisine izhâr ettiği bir tecellidir. Bu yönden bu tecelli zâtî bir tecellidir.³⁵⁷ Bu mertebede zuhûr eden ilâhî isim ve sıfatlar hakkında ayrıışmışlık hâinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak Bosnevî bu mertebede ilâhî isimler ile ilgili ilmî bir ayrıışmışlık hâinden bahseder. Bütün mevcutların sûretleri bilkuvve olarak Hakk'ın bilincindedir. İlâhî isimlerin ayrıılmışlık hâli ile Bosnevî muhtemelen ilâhî isimlerin kap ve mazharları olan a'yân-ı sâbitenin varlık kokusu koklamadığı hâlini ifade etmektedir.

Feyz-i mukaddes tecellisi ise çokluk sûretine doğru olan süreci ifade eder. Bu tecelli, tecelli-i şuhûdî ve tecelli-i vücûdî olarak bilinir.³⁵⁸ İlmî mertebede ilmî sûretler olan ilâhî isimlerden oluşan çokluk hükümleri ve eserleri ile Hak Teâlâ bilinir olur. Bu çokluk feyz-i mukaddes ile kevnî aynlar ve imkâna dair sûretler mazharlarında zâhir olur.³⁵⁹ Feyz-i akdes bilkuvve tasavvur edilen mümkünlerin sûretlerinin akledilir oluşunu ve duyulur âlemde varlıklarının olmayışını ifade ederken feyz-i mukaddes a'yân-ı sâbitenin akledilir âlemden duyulur âleme çıkmasını, bilkuvve olanın bilfiil olana dönüşünü ifade eder. İlm-i ezeliye bilkuvve olan hakikatler ve varlıktan koku koklamamış olan a'yân-ı sâbite ilm-i ezeliyedeki hakikatlerine göre feyz-i mukaddes ile varlık kokusu

³⁵⁶ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 153.

³⁵⁷ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 211.

³⁵⁸ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 212.

³⁵⁹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 14.

koklar. Haricî bir varlık husûle gelir. Sâbit hakikatler hâricî varlıklara dönüşür. Fakat bazı isimler vardır ki o isimlerin hüküm ve eserleri kevnî mazharlarda zâhir olmazlar. Onlar ilâhî ilimde sabittirler. Hak'tan başka kimsenin onlara ittilâi olmaz. Ancak Allah rasûllerden, nebîlerden ve velilerden dilediği kullarını ilmî hazrete muttali kılar. Böylece o kimseler ilmî sûretleri keşf ile müşâhede ederler.³⁶⁰

2.6. BİR VE ÇOK ARASINDA A'YÂN-I SÂBİTE

A'yân-ı sâbite; vahdet-i vücûd düşüncesinde sûfîlerin Allah'ın âlemi yaratması, O'nun âlemle ilişkisi, birlik ve çokluk, kazâ ve kader gibi konuların açıklanmasında sûfîlerin anahtar kavramlarından biridir. Özellikle âlemin yaratılması meselesinde a'yân-ı sâbite, eşyanın aslı ve hakikati olarak nitelenir. Yani bu, hissî ve haricî varlıkların bir de zihnî veya akledilir yapısına işâret eder. Bu düşünce Platon'un idealar görüşünü anımsatsa da İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbitesi daha derin anlamları ihtiva eden bir kavramdır.³⁶¹

Abdullah Bosnevî'nin varlık mertebeleri görüşünde de işâret edildiği üzere Hak, mutlaklığı bakımından düşünüldüğünde –ki düşünmek mümkün değildir- herhangi bir vasıfla vasıflanamaz. O'na *Vücûd* denmesi dahi O'nun varlığına işâret etmek içindir. Mutlaklığı hâlinde iken her şey Hak'ta istihlâk hâlinindedir. Birbirlerinden ayrılmış, temâyüz etmiş bir varlıktan bahsetmek mümkün değildir. Bu demek değildir ki Hakk'ın isim ve sıfatları O'ndan hariç bir şeydir. Onlar sadece istihlâk hâlinde bulunurlar. Yani bu mertebede Hak'ta ilim sıfatı vardır fakat O, Âlim diye isimlendirilmez. Çünkü bu mertebede ilim, âlim ve ma'lûmda birlik vardır, aynı şeydir. Hak Teâlâ taayyün edince –ki bu ilk taayyün taayyün-i evvel mertebesi olarak bilinir- mutlak bilinemezlik hâlinde bilinmeye doğru kendini açmıştır. Bu mertebede yine isim ve sıfatlar birdir. Hak, bu mertebede isim ve sıfatları icmâlî olarak yine kendisinde bulundurur ve onları bilir. İsimlerin Zât'tan gayriyyeti söz konusu değildir. Bu mertebenin mutlaklık mertebesinden ilk farkı taayyünün kendisidir. Tüm isimleri kendisinde toplu olarak barındırmasından ötürü Hak, bu mertebede *Allah* diye isimlendirilir.

³⁶⁰ el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 153.

³⁶¹ el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 70.

Sıfat ve isimlerin icmâlî olarak bilindiği bu mertebeden sonra Hak, kendini Zâhir ismi gereğince isimlerin tafsîlî olarak bilinmesine doğru açar. Sıfat ve isimlerin gerekleri olan tümel ve tikel anlamların sûretleri birbirinden temâyüz etmiş olarak bilinir. Bu, sûfîler arasında *taayyün-i sâni* olarak ifade edilir. Bilinen ve ilmî sûret olarak nitelenen şeyler, eşyanın ve kevnî varlıkların hakikatleridir. İşte bu ilmî sûretlere *a'yân-ı sâbite* denilmiştir. Onlar, ilâhî isimlerin kapları ve mazharlarıdır. A'yân-ı sâbite, *feyz-i akdes* tecellisi ile ilâhî isimlerin ve sıfatların zuhûruyla Allah'ın ilminde sâbit oluşları bakımından bilinirler. Bu mertebede onların ne kendilerine ne de Zât'a dair henüz bir bilinçleri yoktur. Bu haliyle akledilir olan ve varlıktan koku almayan a'yân-ı sâbite *feyz-i mukaddes* tecellisi ile varlıktan koku alır yani hissî ve haricî âlemde zuhûra gelir.³⁶²

Abdullah Bosnevî'nin a'yân-ı sâbite meselesini *Tecelliyât* ve *Sirru'l-hakâyiki'l-ilmiyye fî beyâni'l-a'yânî's-sâbite* adlı eserlerinde diğer konulardan müstakil şekilde işler.

İlk olarak vahdet-i vücûda kâil olan tüm sûfîler gibi Abdullah Bosnevî a'yân-ı sâbitenin; tohumda ağacın potansiyel olarak bulunması gibi nefes-i ilâhînin yayılmasından önce birlik şekliyle Zât-ı Mutlaka'da bulunduğunu söyler. A'yân-ı sâbite, ilmî mertebede ilâhî şe'nler ve rahmânî nefesler vasıtasıyla taayyün etmiş zâtî-akdesî bir tecellidir. Onlar, ilâhî ilimde sabittir ve hâricî varlığa nazaran ma'dûmdur. Başka bir deyişle varlıktan koku almamışlardır.³⁶³ O, böylece a'yân-ı sâbitenin mâhiyeti ile ilgili özet bir bilgi sunarken a'yân-ı sâbite ile ilgili birkaç konuyu da öne çıkarır. Bunlardan ilki a'yân-ı sâbitenin sâbitliğidir. Bu hususta Bosnevî şöyle der:

“Şöyle mâlûm ola ki a'yân-ı sâbite, hazret-i 'ilmiyye-i zâtiyyeden şu'ûn-u zâtiyye ve esmâ ve sıfât-ı ilâhiyyenin suveridir ki Zât-ı İlâhiyye, taayyün-i hâs ile hazret-i 'ilmiyyede onların suverinde müteayyine ve mütecelliyedir. Ve onlar 'ademiyyet üzere sâbitedir. Vücûd ile muttasıfa değildir. Ve kezâlik a'yân-ı sâbite mümkünâtın ilm-i ilâhîde sâbite olan hakâyıktır...”³⁶⁴

Suad el-Hakîm, a'yân-ı sâbite mefhumunu izâh ederken *ayn* ve *subût* kavramlarının özelliklerini vurgular.³⁶⁵ Ayn kelimesi; hakikat, zât ve mâhiyet anlamları ile

³⁶² Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 216-217.

³⁶³ Bosnevî, *Kitâbu sirri'l-hakâyık*, 158^a.

³⁶⁴ Bosnevî, *Tecelliyât*, 15.

³⁶⁵ “Ayn-ı sâbite iki lafızdan oluşur. İbnü'l-Arabî *ayn* ile hakikati, zâtı ve mâhiyeti kestederken; *subût* veya *sâbit* ile de insan mâhiyeti veya üçgenin zihindeki varlığı gibi zihnî veya aklî varlığı kasteder. Söz konusu zihnî varlık insan bireylerinin veya üçgen bireylerinin dıştaki varlığı gibi, zaman ve mekânda, zihnin

ilişkilendirilirken aslında varlık ile ilgili bir anlam çağrışımı yapar. Fakat ayn ile kastedilen şey daha çok mâhiyet ve hakikattir. Dolayısı ile varlık ve mâhiyet birbirinden ayrı şeylerdir.³⁶⁶

Subût kavramı ise varlıkla yokluk arasında bir ara terimi ifade eder. Bu çok önemli bir husustur. Çünkü İbnü'l-Arabî ve takipçileri, varlıkla yokluk arasında ya da Hak ile halk arasında bulunan sâbit aynlar ile âlem hakkında konuşurlar. Hâl böyleyken onların âlemin oluşu ile ilgili söylemlerinin doğru anlaşılması bakımından sâbit aynların mâhiyetinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Sûfiler *sâbit* olmak ile dışta varlığı olmayan fakat akledilir ve zihnî bir varlığı olan hakikati işâret eder.³⁶⁷ A'yân-ı sâbite dışta varlığı olmaması yönüyle “yok” ile nitelenirken Hakk'ın ilm-i ezelîsinde sâbit olması yönüyle “var” olarak nitelenir.³⁶⁸ A'yn-ı sâbite, Hakk'ın ilm-i ezelîsinde olması onun subûtu ile ilgilidir. Çünkü onun tek başına bir varlığı yoktur. Dolayısı ile onun hakkında akledilir yönü veya zihnî olan hakikatler için “var” olma yönü daha çok “sâbit” olma ile ifade edilmiştir. Sâbit ve vücûd arasında fark vardır. Sâbit olan her şey bir yönden mevcut değildir. Her mevcut da bir yönden sâbit değildir. Hariçte olan tüm eşya fânî ve gayr-ı sâbitedirler.³⁶⁹

A'yân-ı sâbitenin ilm-i ilâhîde sabit olması ile bağlantılı olarak Bosnevî onların, Zât-ı Mutlaka'da da bulunduğunu söyler. O, bunu tohumda ağacın potansiyel olarak bulunması ile örneklendirir. Şöyle ki çekirdek ya da tohum, toprağa ekildikten sonra gerekli şartlar sağlandığında filiz, fidan, ağaç, yaprak ve meyveler meydana getirir. Meyvede bulunan çekirdek de tekrar aslına yani tohuma döner. Burada dikkat etmemiz gereken asıl şey; henüz filiz, fidan, ağaç, yaprak ve meyve varlıkta yokken tohumda onların mündemiç olması dolayısıyla onların henüz bu halde dahi tohumun aynı olmasıdır. Bu anlamda a'yân-ı sâbite, Hakk'ın mutlaklığında istihlâk hâlinde bulunan hakikatlerdir. Fakat tohumdan sonra fidan, ağaç, yaprak ve meyve gibi unsurlar varlığa geldiğinde onlar artık zâtları bakımından tohum olarak nitelenmezler. Hak Teâlâ da

dışında gerçekleşmek anlamındaki var olma hâlinin zıddıdır. O halde İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbiteden söz ettiğinde varlıkların şahıslarının bulunduğu duyulur ve hâricî âlemin yanında eşyanın hakikatlerinin veya akledilir mâhiyetlerinin bulunduğu akledilir âlemin varlığını ifade etmiş olur. Dış varlıktan yoksun bu a'yân-ı sâbiteyi İbnü'l-Arabî genellikle yok olan şeyler anlamında ma'dûmât veya umûr-i ademîyye diye niteler.” El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 70.

³⁶⁶ el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 70.

³⁶⁷ el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 70.

³⁶⁸ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 218.

³⁶⁹ Bosnevî, *Kitâbu sirri'l-hakâyk*, 159^b.

bilinmek arzusu ile çeşitli mertebelerde mutlaklığından taayyün etmiştir. O'nun ilminde bulunan sâbit hakikatlerin istidâtlarına göre varlıkta çeşitlenme olmuştur. Tıpkı tohumdaki fidan, ağaç, yaprak ve meyveler gibi.³⁷⁰

Abdullah Bosnevî'nin a'yân-ı sâbite ile ilgili öne çıkardığı hususlardan diğeri ise onların ilâhî isimlerin sûretleri ve kapları olduğudur. Bu anlamıyla a'yân-ı sâbite ilâhî isimlerin mazharıdır. Hakk'ın sayılamayacak kadar çok ilâhî ismi olduğuna göre ayn-ı sâbiteler de o kadar çoktur. Çünkü ilâhî isimler feyz-i mukaddes tecellisi vasıtasıyla ayn-ı sâbiteler mazharında varlık boyasına bürünürler. Bundan dolayı sûfiler Allah'ın âlemde sınırsız isimlerinin olduğunu söylerler. İlâhî isimlerin mazharları ve sûretleri olması bakımından a'yân-ı sâbite, Hakk'ın ilm-i ezeliinde sâbit olan hakikatlerdir. Fakat var ile yok arasında bulunan ve feyz-i akdes tecellisi ile oluşan bu hakikatler henüz varlıktan koku almamışlardır.³⁷¹

A'yân-ı sâbite, feyz-i akdes tecellisinden sonra kendilerine ve Zât'a dair şuura sahip değildir. Bu açıdan onlar hâricî varlıkta olmaması ya da kendi başlarına haricî bir varlıkla nitelenmemeleri yönüyle yok hükmündedirler. Onların yok hükmünde olması Mu'tezile'nin ma'dûm kavramına benzer.³⁷² İbnü'l-Arabî, eşyanın hakikati ve aslı olması bakımından a'yân-ı sâbite ile irtibatlı olarak *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin başında "Hamd eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden Allah'a aittir"³⁷³ anlamında bir söz söyler. Burada yokluk ile kastedilen şey, a'yân-ı sâbitenin haricî varlığa nazaran yok olması –fakat Allah'ın ilmine nazaran sâbit olması- anlamıdır.

Bosnevî'ye göre a'yân-ı sâbite Hakk'ın nefes-i rahmânîsi vasıtasıyla ilmî mertebedeki ilk taayyünleridir. Bu bakımdan a'yân-ı sâbite için iki itibar bulunur: Birisi a'yân-ı sâbitenin Hakk'ın ismi ve sıfatları için ayna olmasıdır. İkincisi ise Hakk'ın

³⁷⁰ Bosnevî, *Kitâbu sirri'l-hakâyık*, 158^a.

³⁷¹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 15. Bosnevî, *Kitâbu sirri'l-hakâyık*, 159^b.

³⁷² A'yân-ı sâbitenin mâhiyeti ile ilgili baktığımızda bazı düşünürlerin onu İbn Sînâ'nın mümkünlerine bazılarının ise Mu'tezilenin ma'dûm kavramına benzettiğini ifade edebiliriz. Özellikle ma'dûmunun şey olması, yani haricî varlığa çıkmazdan evvel ma'kûl bir yapısının olması a'yân-ı sâbite ile ma'dûm arasında benzerliği meydana getirmektedir. İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite kavramını ifade ederken bazen ma'dumât olmaları yönüne de vurgu yapması düşünürlerin a'yân-ı sâbite ile ma'dumun aynı şey olduğunu söylemelerini sağlamıştır. Bkz. Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 263.

³⁷³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 15.

varlığının a'yân-ı sâbite için ayna olmasıdır. A'yân-ı sâbite Hakk'ın tecellisi için bir mazhar olduğu gibi Hakk'ın tecellisi de a'yân-ı sâbite için bir mazhardır.³⁷⁴

Birinci itibara göre haricî varlıkta, a'yân-ı sâbitenin kabiliyetlerine göre taayyün eden Hakk'ın varlığından başka bir şey zuhûr etmez. Bu, çok sayıda aynaya yüzünü çeviren kişinin o aynalarda birden fazla yüz görmesine benzer. Bu anlam itibara alınırsa taaddüdün yani çokluğun nedeninin Hakk'ın isim ve sıfatlarına ayna olan a'yân-ı sâbite olduğu anlaşılır. A'yân-ı sâbitenin Hakk'ın tecellisi için ayna olması ve varlıkta sadece Hakk'ın vücûdu olduğu itibarı aynaların yok olarak müşâhede edilmesi anlamına gelir. Yani varlıkta müşâhede edilen Hakk'ın varlığı ve taayyününden başkası değildir.³⁷⁵

İkinci itibar ise Hakk Teâlâ'nın varlığının a'yân-ı sâbite için ayna olmasıdır. Bu itibarla varlıkta a'yân-ı sâbiteden başka bir şey yoktur denilir. A'yân-ı sâbite için gaybta ayna olan Hakk'ın varlığı ancak a'yân-ı sâbite ardından tecelli eder. Bu durumda müşâhede edilen Hakk'ın varlığının tecellisinde zuhûr eden a'yân-ı sâbitedir. Mevcut olan şeylerin aynaları Hakk'ın tecellisinde zâhir olan hakikatlerinin sûretleridir. Yani zuhûr eden, aynaların kendileri değil sûretleridir.³⁷⁶

Bosnevî'nin ifade ettiği üzere a'yân-ı sâbite, mertebeleri bakımından ikiye ayrılır. Varlıktan koku almayan gaybî yönü olması söz konusu iken bu kısım *gaybî a'yân-ı sâbite* diye bilinir. Diğeri ise *vücûdî a'yân-ı sâbitedir*. Onlar varlık mertebelerinde gaybî a'yân-ı sâbitelerin sûretlerinde Hakk'ın tecellisi ile mevcutturlar ve gayr-ı sâbitelerdir.³⁷⁷ Buna göre âlemin zihnî varlığı, öncelikle onun a'yân-ı sâbitesinde nefes-i akdes ile Zât'ın tecellisinden meydana gelir. Yine âlemin aynî varlığı, a'yân-ı sâbitenin sûretleri olarak karşımıza çıkarken onlar da ilâhî isim ve sıfatların tecellilerinde ibarettir. Aslında bu şekilde âlemde a'yân-ı sâbite sûretlerinde sereyân eden Hakk'ın tecellileri müşâhede edilir. Hakk'ın feyz-i akdes ve sonra feyz-i mukaddes tecellileri olmasaydı a'yân-ı sâbitenin varlığı kaybolurdu.³⁷⁸ O halde Hak mukayyed olan a'yân-ı sâbite sûretlerinde tecelli ederek a'yân-ı sâbite sûretlerinde kendi nefsi ile kendine delil olmuş olur.

³⁷⁴ Bosnevî, *Kitâbu sırri'l-hakâyık*, 158^b-159^b.

³⁷⁵ Bosnevî, *Kitâbu sırri'l-hakâyık*, 158^b-159^b.

³⁷⁶ Bosnevî, *Kitâbu sırri'l-hakâyık*, 158^b-159^b.

³⁷⁷ Bosnevî, *Kitâbu sırri'l-hakâyık*, 158^b-159^b.

³⁷⁸ İbnü'l-Arabî Yûsuf kelimesindeki Nûrânîlik hikmetinde ayn-ı sâbiteler ile bağlantılı olarak âlem hakkında şöyle söyler: “Âlem diye isimlendirilen bu ilâhî gölgenin ortaya çıktığı yer mümkünlerin aynalarıdır. Gölge söz konusu aynalar üzere uzar. Böylece gölgeyi bu aynın varlığının kendisine yansımaları ölçüsünde algılasın. Hakk'ın “en-Nûr” ismi sayesinde idrak gerçekleşir ve bu gölge mümkünlerin aynaları

A'yân-ı sâbite için iki nispet vardır ki biri Hakk'a diğeri de eşyadır. Hakk'a bakan yönü itibariyle a'yân-ı sâbite Hakk'ın zâtî şe'nleridir. İsimlerin ve sıfatların tecellilerinin sûretleridir. Onlar gaybî-ilâhî hakikatlerdir. Eşyaya olan nispetine ise a'yân-ı sâbite eşyanın hakikatleri, dayanakları ve asıllarıdır. A'yân-ı sâbite eşyanın asılları olduğunda, vücûdî sûretler ve hâller a'yân-ı sâbite üzere taayyün ederler. Tecelli eden hakikat böylece varlık dairesinde çeşitlenir. Hiçbir şey ayn-ı sâbite hazinesi olmaksızın Hak'tan insana ulaşmaz.³⁷⁹

Bosnevî başka bir yerde ise a'yân-ı sâbitenin iki nispetini nitelerken şöyle söyler: “İtibâr-ı evvel üzere a'yân-ı sâbite için ebdân gibidir ervâh ve itibâr-ı sâni üzere ervâh gibidir ebdân için.”³⁸⁰ A'yân-ı sâbite, Hakk'a bakan yönünden yani onların Hakk'ın ilminde sâbit olmaları ve esmâ ve sıfâtın hakikatlerinin sûretleri olması yönünden, ruhun bedeni gibidir. Eşyaya yani mümkünâta bakan yönüyle de a'yân-ı sâbite bedenler için ruhlar gibidir.

Buraya kadar a'yân-ı sâbitenin iki yönü açıklanmaya çalışılır. Kemâl mertebesine erişmek isteyen insan, a'yân-ı sâbitenin bu iki yönünden mahrum kalmamalıdır. Yani kâmil kişi a'yân-ı sâbite hakikatlerinin bazı bilgilerine vâkıf olmalıdır. Eğer onun hakkındaki bilgilere vâkıf olunursa olay ve sebeplerin arkalarındaki hikmetler anlaşılır ve beyhude çabalara girilmez.

Ancak burada vurgulanmaya çalışılan bilme türü şudur: Acaba a'yân-ı sâbitede veya onların sûretlerinin mazharlarında müşâhede edilen a'yân-ı sâbitenin kendisi midir yoksa Hak Teâlâ'nın tecellisi midir? Çünkü a'yân-ı sâbitenin bir kendi hakikati ve bir de Hakk'ın mazharları olma hakikati vardır. Bir kısım insanlar vardır ki onlar a'yân-ı sâbite mazharlarından Hakk'ı müşâhede ederler. Bosnevî'nin tâbiri ile onlar Celâl'den Cemâl ile halktan Hak ile perdelenmişlerdir. Onlar için ehl-i Cemâl ifadesi kullanılır. Onlar

üzerine bilinmeyen bir gizlilik tarzında uzar.” Devamında yine “Mümkünlerin aynaları aydınlık değildir. Çünkü onlar ma'dûmdurlar. Subût ile nitelenseler bile vücûd ile nitelenmiş değillerdir. Çünkü varlık nurdur.” Aynı yerde ‘...Hakk'ın gölgesinin nasıl uzadığına bakmaz mısın? Dileseydi onu durağan bırakırdı.’ (Furkân: 25/45) Yani Hak'ta gölgeyi bilkuvve tutardı. Hak, gölge olacak şekilde mümkünlere tecelli etmeseydi, gölge de varlıkta zuhûr etmeyen mümkünler gibi kalırdı... Algıladığımız şey mümkünlerin aynalarında Hakk'ın varlığıdır. Her şey hüviyeti bakımından O'nun varlığıdır. Sûretlerin değişmesi yönünden ise mümkünlerin aynalarıdır.” İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 106-107. İbnü'l-Arabî, a'yân-ı sâbiteye dair olarak başka bir yerde “Mümkünler, asılları olan yoklukta sabittir. Varlık ise mümkünlerin kendiliklerinde ve aynalarında bulundukları hâllerin sûretleriyle Hakk'ın varlığıdır.” diye söyler. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 99.

³⁷⁹ Bosnevî, *Kitâbu sırri'l-hakâyık*, 159^b.

³⁸⁰ Bosnevî, *Tecelliyât*, 15.

cem'-i ahadîde ve ıtlak-ı zâtîde bâkî kalan ekâbir-i müheyyemîndir. Bununla birlikte Hakk'ın varlığında a'yân-ı sâbitenin sûretlerini, Hak'ta halkı müşâhede edenler bulunur. Bunlar; Cemâl'den Celâl ile Hak'tan halkla ve halktan Hak'la perdeli olmayan kemâl ehlidir. Onlar; halkta Hakk'ı ve Hak'ta halkı müşâhede ederler.³⁸¹ Bir de ilmî hazrette olan a'yân-ı sâbite ilmini bilemeyen insanlar vardır. Onlar Hakk'ın varlığında a'yân-ı sâbitenin sûretlerini müşâhede edemezler. Halk ile Hak'tan perdelenmişlerdir. Onlar ne halkta Hakk'ı ve ne de Hak'ta halkı müşâhede edebilirler. Onların müşâhede ettikleri tek şey halkî sûretlerdir. Bu nedenle onlar hem a'yân-ı sâbiteden ve hem de Hak'tan perdelenmişlerdir.³⁸²

2.6.1. A'yân-ı Sâbite Bilgisi: Kazâ ve Kader

A'yân-ı sâbitenin ilişkili olduğu bir diğer konu kader ve kaza meselesidir. Kader ve kazaya vukûfiyet a'yân-ı sâbiteye vukûfiyetle ilişkilendirilmiştir.³⁸³ A'yân-ı sâbite âlemdeki her şeyin aslıdır ve ilm-i ezelîde sâbit olan hakikatlerdir. Kazâ ve kader bilgisini belirleyen şey, a'yân-ı sâbitenin kendisidir. İbnü'l-Arabî, Hakk'ın eşyanın ayn-ı sâbitesinin ilâhî ilimdeki hâlini bilmesini ve bu bilgiye göre hükmetmesini *kazâ* diye nitelendirir. Bu anlamıyla *kazâ* Allah'ın ezelî ilminde sâbit olan ve kendi hakikatleri hakkındaki bilgiyi Allah'a veren ayn-ı sâbitelere dair Allah'ın hükmüdür. Yani *kazâ* Hakk'ın ezelî ilminde sâbit olan ayn-ı sâbiteleri bilmesi ve ayn-ı sâbitelerin bu bilgisine dair verdiği hükümdür.³⁸⁴

Kader ise ilm-i ezelîdeki sâbit ayınların hakikatlerinin bilinmesi ve onlara dair hüküm olan kazânın belirli bir zamanda, mekânda meydana geleceğinin belirlenmesidir. Kazâ, zaman ve mekân gibi şeylerden mutlak manada uzak iken kader içerisinde bu anlamda bir belirlenmişlik söz konusudur. İzutsu bu iki kavram arasındaki farkın kazânın zamanın ötesinde tümel olan ayn-ı sâbitelerin ilâhî bilinçle bilinmesi ve anlaşılması, ikincisinin ise zamanın belli bir ânyla irtibatlandırılması ve o zamana göre taayyün etmesi şeklinde olduğunu dile getirir.³⁸⁵

³⁸¹ Bosnevî, *Kitâbu sirri'l-hakâyık*, 159^b.

³⁸² Bosnevî, *Tecelliyât*, 190.

³⁸³ Bosnevî, *Kitâbu sirri'l-hakâyık*, 159^b.

³⁸⁴ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 240-241.

³⁸⁵ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 240-241.

A'yân-ı sâbite konusunda ona vâkıf olmak kazâ ve kader meselesine vâkıf olmanın yolu olarak değerlendirilir.³⁸⁶ Çünkü a'yân-ı sâbite kendilerindeki istidât ve kabiliyetleri ölçüsünde Hakk'a bilgi verirler. Hak'tan gelen ise vücûd tecellisidir. Bu vücûd tecellisi her bir aynda kabiliyetleri ölçüsünde farklılaşır ve aynlar arasında farklılaşma meydana gelir. O halde bu konu ayrıca iyilik ve kötülüğün kaynağı ile de ilgilidir. Çünkü a'yân-ı sâbite subût hâlinde hangi durum üzere ise hâricî varlıkta o sûret üzere ortaya çıkar. Dolayısıyla a'yân-ı sâbite Hakk'a verdiği bilgi bakımından etkindir, hâkimdir. Bu demektir ki dış varlıkta olan iyilik veya kötülük a'yân-ı sâbite hakikatlerine göre zuhûr eder. Eğer kişinin aynı dünyada şekâvet ve naks hâlinde ise bu, o kişinin gaybî olan ayn-ı sâbitesindeki durumundan ötürüdür. İbnü'l-Arabî zaten bu duruma "Sen ancak kendini över ve kendini kınarsın" diyerek işâret eder. A'yânın subûtu halinde gerektirdiği şey eğer dalâlet veya hidâyet ya da hayır veya şer ise hâricî varlık ona göre zuhûr eder. Bu özellikler Hak'tan gelen varlık tecellisi olmaksızın vâki olmayacağı için her şeyin Allah katından geldiği kabul edilir. A'yân da kendi istidâtları ile Hakk'a bu özelliklerinin bilgisini sunar. Dolayısıyla kişinin hayır ve şerde kendisi hakkında hâkimi olan yine kendisi olur.³⁸⁷

İbnü'l-Arabî, a'yân-ı sâbitenin künhüne vâkıf olmak ile kader meselesi arasındaki ilişkiyi kurduktan sonra kulların kadere bakışında Allah'ın apaçık bir delilinin olduğunu söyler. Bu delil, *hüccetü'l-bâliğa*'dır. Hak Teâlâ, a'yânın istidât ve kâbiliyetleri ile eşya üzerinde hükmeder. A'yân da kendi istidâtları ve kâbiliyetleri ile hükümde etkindir. A'yânın künhüne vâkıf olmayan, daha doğru bir tâbirle emri, *alâ mâ hüve aleyh* müşâhede etmeyen kimse kaderin sırrından bîhaberdir. Bu kişi, başına gelen herhangi bir olumsuz

³⁸⁶ İbnü'l-Arabî kazâ ve kaderin a'yân-ı sâbite ile ilgili bağına ele alırken Şit kelimesindeki hikmette şöyle söyler: "... Bunların bir kısmı, bütün hâllerinde Allah'ın kendisi hakkındaki bilgisinin dışta var olmadan önce (Allah'ın bilgisindeki) sâbitlik halinde bulunduğu duruma göre olduğunu bilir. Hakk'ın ona verdiği şey, kendi hakikatinin Hakk'a verdiği bilgidir. O hakikat, (ilâhî ilimde) sâbitlik hâlinde bulunduğu durumda kendisi hakkında Hakk'a bilgi vermişti. Böylece insan Allah'ın onun hakkındaki bilgisinin nereden olduğunu anlar... (Kader sırrını öğrenen kimselerden) ayrıntılı olarak bilenler, kabaca ve özet olarak bilenlerden daha tam ve üstündür. Çünkü kaderi tafsîlâtla bilen kişi Allah'ın bilgisinde kendisi hakkında (belirlenmiş) şeyi ya Allah'ın bildirmesiyle veya ayn-ı sâbitisini ona göstermesiyle öğrenmiştir. Allah, kulun hakikatini verdiği bilgiyi kula bildirmiş ve sabit hakikatini ve sonsuz hâllerin o hakikat üzerinde değişmesini kula göstermiştir. Bu bilme daha üstündür. Çünkü bu durumda kişinin bilgisi, Allah'ın onu bilmesi gibidir. Çünkü bilgi aynı kaynaktan (Allah'ın bilgisindeki sâbit hakikatten) alınmıştır. Şu var ki kul hakkındaki bu durum kendisi hakkında takdir edilmiş bir inâyettir. Bu inâyet de kişinin sâbit hakikatinin hâllerinin arasındadır. Keşif sahibi, Allah kendisini buna muttali kıldığında, yani sâbit hâllerinin hakikatlerini öğrettiğinde –ki dıştaki varlığı o hakikate göre meydana gelir- kulun gücü Hakk'ın yokluk hâllerinde bu sâbit hakikatleri nasıl bildiğini öğrenmeye yetmez. Çünkü söz konusu hakikatler, sûretleri olmayan niteliklerdir." İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 47. Bosnevî, *Tecelliyât*, 191.

³⁸⁷ Bosnevî, *Tecelliyât*, 196.

durumda Allah’a, niçin böyle bir şey başımıza geldi diye sual eder. Ceza ile karşılaştığında cezanın sebebi olan davranışların kaderinde ezelden belirlendiğini söyler. Kendisinin cezalandırılmasının bir zulüm olduğunu iddia eder. Oysa Hak Teâlâ bizim üzerimize ancak ezeldeki mâlûmiyetimizin kâbiliyeti ve istidâdı üzere hükmeder. Hak, her şeye tecellisini yayar. A’yân-ı sâbite için istidât ve kâbiliyetler onların sûretlerinde yani a’yân-ı vücûdiyyelerinde belirleyicidir.³⁸⁸ Bu bilgi keşif ehli olmayan perdeli kimseler için âhirete kalan bir bilgidir. Onlar bu meseleye ancak âhirette vâkıf olurlar. Çünkü onlar kader hakkında bu keşfi a’yân-ı sâbitenin olduğu ilm-i ezelîden almamışlardır. Buna karşılık keşfi bu mertebeden alan ârifler olayları oldukları hâl üzere idrak ederler.³⁸⁹

2.6.2. İlmin Ma’lûma Tâbî Olması ve Ma’lûmun Fâiliyeti

İbnü’l-Arabî, ayn-ı sâbiteleri kader bağlamında değerlendirirken ilmin mâlûma tâbî olmasını dile getirir ki bunun özünde yatan aslında ayn-ı sâbite kavramıdır. Bilindiği üzere insanın bilgisinin meydana gelmesi için öncelikle bilgiye konu olan şeyin vuku bulması gerekmektedir. Bilgiye konu olan şey ise bilinendir. Bilgi ilim, bilen âlim ve bilinen malûmdur. İnsanda eşyaya dair bilginin oluşmasının ölçütü bilinen şeyin varlığıdır. Bilinen şey husûle gelmeli ki insanda bilgi meydana gelsin ve insan âlim olsun. Allah için de ilim malûma yani bilgi bilinene tâbî midir? Bu düşünce itibara alındığında Allah’ın bir şeyi bu şekilde bilmesi tenzih düşüncesi ile çelişmez mi? İbnü’l-Arabî

³⁸⁸ Nitekim Bosnevî’ye göre bu durum “Allah onlara zulmetmedi fakat onlar kendi nefislerine zulmettiler” âyetinin mefhumudur. Çünkü Hak eşyaya tecelli eder. Eşyanın ilmî sûretler olan aynlarından istidatların farklılıkları ise onları birbirlerinden ayırır. Bu, eşyada ifazayı da etkiler. Nitekim istidadı daha tam ve kabiliyetli olan daha kâmil olur. Kader konusunda durum bundan ibarettir. Çünkü kaderde ifazadaki kabiliyet ve istidat nedeniyle farklılıklar oluşur. Abdullah Bosnevî bu hususu daha belirgin hale getirmek için şöyle der: “Ehl-i hicâbın hücceti bizim fiilimiz Hakk’ın takdiri ile. Ve Hakk’ın hücceti budur ki takdirim kudretime ve kudretim irâdetime ve irâdetim ilmime tâbidir. Ve ilim sizin mâlûmiyyetinizin muktezası hasebiyledir.” Bosnevî, *Tecelliyât*, 192. Ayrıca Hakk’ın mâlûmu bilmesi konusu daha sonra yine ele alınacaktır.

³⁸⁹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 191. Hatta İbnü’l-Arabî ârifin himmet göstermeyi pek istememesi konusunu da a’yân-ı sâbiteye bağlamıştır: “Bu müşâhede halinde arif, kendisiyle çekişenin hakikatinin (ilâhî ilimdeki) sâbitlik ve yokluk hâlindeki durumundan ayrılmadığını görür. Her şey subût hâlindeki özelliğiyle dış varlığa çıkmıştır. Hiçbir şey kendi hakikatini aşamaz ve yolunu değiştiremez.” İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 139. Bu bağlamda ârif bilir ki eşya, aslı olan a’yân-ı sâbite hâlinde Allah’ın ilm-i ezelisinde sâbittir ve ondan ayrılmayıp onun sûreti üzere zuhûr eder. Bu bilgi ârifte hâsıl olunca o himmet etmeye gerek görmez. Aynı yerde İbnü’l-Arabî şöyle söyler: “... ‘Allah hidayete ulaşacakları en iyi bilendir.’³⁸⁹ Başka bir yerde “Allah, (ilâhî ilimde) sâbit hakikatleriyle hidayete ulaşacakları hakkında kendisine bilgi verenleri en iyi bilendir. Böylece Allah, bilginin bilinene tâbî olduğunu ortaya koydu. (İlâhî ilimde) Sâbitlik ve (dışta) yokluk hâlinde, mümin olan kimse, varlığında da bu şekilde ortaya çıkar.” İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 142.

çizgisinde tüm bunların cevabı vardır. İlim malûma tâbidir ve bu, Hakk'ın eşyâya dair bilgisinde bir eksiklik oluşturmaz.

Hakk'ın bilgisinin iliştği a'yân-ı sâbite Hakk'a kendi istidâtları hakkında bilgilerini verir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde kaderin, cebrî bir sistemmiş gibi algılanmasının önüne geçilir. Çünkü eşyanın a'yân-ı sâbitesi neyse hâric varlıkta eşya o hakikat üzere zuhûr eder.

Bosnevî, Konevî'den şöyle nakleder: “Kendisine, mukabelesinde insan için olan ayn-ı sâbite diye zikredilen sûretlere ilişen ilâhî hakikat, Rabb'inin kendi nefsinde ezeli ve ebedî olan ilminin sûretinden ibârettir. Bu; Rabb'inin sûretinin, O'nun zâtı ve şu'ûnu olan ilminin sûretinden ibâret olması gibidir. Âlemin sûretleri ise O'nun ilim nispetlerinin sûretlerinden ibârettir. Kendisinden konuşanın makamının zevkinde Hakk'ın ilminin nispetleri O'nun varlığının taayyünlerinden ibârettir. Öyleki bu taayyünler hakkında biz, çokluğu bakımından Rabb'in hâlleri, birliği bakımından ise aynıdır demiştik. Her mevcudun hakikati, ezeli olarak Rabb'inin ilmindeki taayyününün nispetinden ibârettir ve ehlullahtan muhakkiklerin ıstılâhı ile *a'yân-ı sâbite* diye isimlendirilir. Diğerlerinin ıstılâhı ile ise *mâhiyet*, *ma'lûm-ma'dûm*, *şey* ve *sâbit* diye isimlendirilir.”³⁹⁰

Abullah Bosnevî, a'yân-ı sâbite kavramı ile kazâ-kader konusunu birlikte ele alırken önemle üzerinde durduğu şey ilmin malûma tâbi olmasıdır. İlm-i ezeli sâbit bulunan hakikatler Hakk'a kendileri hakkında bilgi verir. A'yân-ı sâbite, Hakk'ın ilminde bulunuşları bakımından sâbit, dış varlıkta olmayışları bakımından ise yokturlar. A'yân-ı sâbitenin Hakk'ın ilm-i ezeliinde bulunması ve Hakk'a kendisi hakkında bilgi sunması açısından ilim malûma tâbi olur. Yani Hak, sâbit olan bu hakikatlerin kendisine verdiği bilgiler üzere hükmeder. Bu da üzere kazâ diye isimlendirilir. Dolayısı ile bilginin hâsıl olması a'yân-ı sâbite ile olur. Bilgi de bilinene yani a'yân-ı sâbiteye tâbi olmuş olur. A'yân-ı sâbite, Hakk'ın ilm-i ezeliindeki hakikatler olduğundan ilmin mâlûma tâbi olmasında vahdet-i vücûd şârihleri ve Bosnevî için bir beis yoktur. Bu konuda Abdulkerim el-Cîlî'nin görüşleri ise istisna teşkil eder.

³⁹⁰ Bosnevî, *Kitâbu sirri'l-hakâyık*, 159^a. Demirli, *Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 336. Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 259. Konevî, *Miftâhu'l-Gayb Tasavvuf Metafizigi*, 70.

Abdullah Bosnevî, H. 1027 senesinde Bursa'da iken, ilmin malûma tâbi olması konusunda *Kitâbu kenzi'l-mahtûm fî teb'iyeti'l-'ilmi li'l-ma'lûm* adında bir risâle kaleme almıştır.³⁹¹

Bu risâlede Bosnevî'nin ele aldığı ilk nokta; Cîlî'nin Hakk'ın ilim sıfatı dairesinde kendini ve halkını bilmesinin bir olduğuna dair düşüncesidir. Cîlî'ye göre Hakk'ın ilmi kısımlara ayrılmış değildir. Cîlî, böyle bir söylem ile Hakk'ın zâtî-ezelî ilim sıfatı ile hem kendini hem de halkını bildiğini ifade eder. Bu iki bilme türü de birbirinden ayrı değildir ve kısımlara ayrılmaya ihtiyaç duymaz. Yani Hakk'ın mahlûka ve kendi nefesine taalluk eden ilim sıfatı tek bir sıfattır.³⁹² Hak Teâlâ'nın kendi nefesine ve halka taalluk eden ilminin aynı ilim olduğu ve onların kısımlara ayrılmasının gerekli olmadığı düşüncesi Bosnevî'ye göre doğru değildir. Çünkü ona göre Hakk'ın kendi nefesine ve zâtına olan ilmi ile mahlûkâta olan ilminin taalluku aynı değildir. Bu, Hakk'ın gaybî-mutlak zâtını, mâlûmât ve izâfetlerin kesretinden tenzih etmek içindir. Her ne kadar ahadiyyet ve cem' mertebesinde Hakk'ın ilmi, zâtına ve kevninin (oluşunun) aynına nispetle bir olsa da çokluk mefhumlarına nispetle Hakk'ın ilmi sayılır ve kısımlara ayrılır. Çünkü taakkul mertebesinde taallukları bakımından mâlûmât ilmi çoğaltır. Bunun anlamı şöyledir: el-Alîm ismine taalluk eden ilim, el-Habîr ismine taalluk eden ilimden başka olur. Böyle olunca Hakk'ın kendi zâtına ilişen ilimle halka ilişen ilmi nasıl tek ilim olur? Bosnevî'ye göre eğer Abdulkerîm el-Cîlî, Hakk'ın kendini bilmesi ile halkını bilmesi bir ilimdir demek yerine Hakk'ın kendini bilmesi halkını bilmesinin aynıdır deseydi mâlûmu *alâ mâ hüve aleyh* bilirdi. Yani Hakk'ın vahdet mertebesinde kendi nefisini bilmesi ile halkını bilmesinin bir olduğunu bilirdi.³⁹³

Abdulkerîm el-Cîlî, Hak Teâlâ'nın kendisine ve halkına dair bilgisini tek bir bilgi olarak ele aldıktan sonra bir yönden de iki bilginin arasını ayırmaya çalışır.³⁹⁴ Ona göre Hak Teâlâ kendisi için olan şeyler ile kendi nefisini bilir ve oldukları hâl üzere de halkını

³⁹¹ Bu senede Bosnevî birisi vasıtası ile Abdulkerîm el-Cîlî'nin *İnsân-ı Kâmil* kitabına ulaşmıştır. Cîlî bu eserinde ilmin mâlûma tâbi olmasına dair görüşlerini de yazmıştır. Bosnevî; Cîlî'nin özellikle ilmin mâlûma tâbi olması hususunda İbnü'l-Arabî'ye itiraz etmesinde ve irâde, kudret, ihtiyâr, 'adem-i mahz ve bazı diğer konularda hatalı olduğunu düşünmüştür. Bunlardan ilmin mâlûma tâbi oluşu ile ilgili olarak da zikredilen risâlesini kaleme almıştır. Bosnevî, bu eserinde Cîlî'nin görüşlerini eleştirirken ona saygı göstermeyi de ihmal etmez. Nitekim ondan bahsederken fâzıl şeyh ve yüksel menzile sahip kimse diye bahseder. Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 171^a.

³⁹² Abdulkerîm Ceylî, *İnsân-ı Kâmil*, (çev. Abdulkadir Çiçek), Kurtuba Kitap, Ankara 2016, 237.

³⁹³ Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 171^b.

³⁹⁴ Ceylî, *İnsân-ı Kâmil*, 238.

bilir. Onun bu görüşünde Bosnevî'ye göre bir açmaz vardır. Eğer Hak Teâlâ kendisi için olan şeyler vasıtası ile nefsinı biliyorsa kendine dair ilmi başka şeylerden müstefâd olur. Bu anlamda Hak Teâlâ'nın ilminin kaynaklandığı şeyler sıfatlar, isimler, zâtî veya esmâî mümkünler olabilir. Allah'ın kendi nefesine ilmi eğer bir sıfattan kaynaklanıyorsa o halde Hakk'ın ilmi o sıfattan müstefâddır. Aynı şekilde Hak Teâlâ'nın halkına dair ilmi onların oldukları hâlleri üzere olduğu için ilâhî ilim bu kez de onların oldukları hâllerden müstefâd olur. Bosnevî'ye göre Cîlî, bu açmazı fark etmiştir ve şöyle söylemiştir: "Muhakkak Hakk'ın ilminin kendisinden başka bir şeyden müstefâd olduğu düşünülmesin diye mâlûmât kendi nefsinden Hakk'ın ilmine ilim i'tâ etmez."³⁹⁵

Bosnevî, Cîlî'nin benimsediği görüş nedeniyle düştüğü açmazı İbnü'l-Arabî'den nakilde bulunarak açıklamaya çalışır. İbnü'l-Arabî, Üzeyrî kelimedeki kader hikmetinde "Bu bilgiyi gerçekte bulundukları duruma göre mâlûmât Allah'a vermiştir" der.³⁹⁶ İbnü'l-Arabî'nin burada murad ettiği şey, Hakk'ın mâlûmâta olan ilmidir. Hakk'ın mâlûmâta dair ilmi, O'nun mâlûm hakkındaki ilminin onların oldukları hakikatleri üzere ilişkisi demektir. Eğer mâlûm, ezelen Hakk'a ilişmeseydi Hak için ilim hâsıl olmazdı.

Hakk'ın ilmi, nisbî olarak Zât'tan ayrılması bakımından –Zât'ın aynı olması bakımından değil- O'ndan taayyün eden ilk lâzımdır. Zât'tan taayyün eden ilk lâzım, esmâ ve a'yân diye tâbir edilen tüm taayyünâtın toplamıdır. Eşya, bu nisbî ilimde mürtesimedir yani tasarlanmıştır. Nisbî ilim de kendi nefislerinde oldukları hâl üzere taayyün eden mâlûmâta ilişir. Böylece ilim mâlûma tâbi olmuş, mâlûm da Hakk'a el-Âlim isimini vermiştir. Hakk'ın ilmi mâlûmâta ancak mâlûmâtın kendilerinde oldukları hâller üzere ilişmiş olur.³⁹⁷

Bosnevî'ye göre Hakk'ın ilmini, ilâhî ilimde mürtesime olan a'yân-ı sâbitelerden alması bir sorun değildir. Yani Hakk'ın ilmini nisbî ilâhî ilimdeki a'yân-ı sâbitelerden alması onlardan müstefâd olması anlamına gelmez. Bunun nedeni burada hakîkî değil nisbî bir ayrışmanın olmasıdır. Hak'tan lâ taayyün mertebesinden sonra taayyün eden ilk lâzım ilimdir. Bu, nisbî bir ilimdir. Zira onda mürtesime edilmiş yani belirlenmiş olan mâlûmâta ilişmesinden evvel ilmin Zât'tan taayyünü ve onun oluşu Hak için ezeli Zâtî bir sıfattır. Mâlûm olduğu üzere taayyün-i evvelin, lâ taayyün mertebesinden tek farkı

³⁹⁵ Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 172^a. Ceylî, *İnsân-ı Kâmil*, 238.

³⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 144.

³⁹⁷ Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 172^a. Bosnevî, *Tecelliyât*, 191-193.

taayyünün kendisidir. Bu mertebede hâlen bir birlik hâli hâkimdir. Diğer mertebenin aksine bu mertebede mutlak bilinmezlik hâli yoktur ve bu mertebenin ilk lâzımı ilim sıfatıdır. Diğer mertebe ile aynı şekilde bu mertebede ilim, âlim ve mâlûm birdir. Bu mertebeden sonra ilâhî isimler gibi hakikatler arasında temâyüz etme başlar ve ilim mâlûma icmâlen değil mufassalan tâbi olur.³⁹⁸

Bu anlamda Hakk'ın ilmi, kendisinde irtisâm hâlinde olan a'yân-ı sâbiteye ilişmektedir ve a'yân-ı sâbitenin subût buldukları mahal, ilm-i ezelîdir. Böylece ilm-i ezelîde subût hâli bulan a'yân-ı sâbite, kendi durumlarına göre Hakk'a bilgiyi i'tâ eder. İbnü'l-Arabî'nin "Hakk'ın mâlûmâtı kendi nefislerinden Hakk'a ilim verir." sözünün anlamı şöyle olur: Hakk'ın ilminde taayyün etmiş ve mürtesime olmuş ve sonra Hakk'ın ilmi kendisine taalluk etmiş mâlûmâta Hakk'ın ilmi ancak onun ilmî sûretlerden kendisinde olduğu hâli üzere ilişir. İlmin mâlûm ile ilişkisi bu şekilde olduğunda ilim mâlûmâ tâbi olmuş olur. Ayrıca taayyünden evvel ahadiyyet (ve taayyün-i evvel mertebesi olan vahdet) mertebesinde, Hak'ta her şey içkin ve müstehlek olduğundan dolayı Hakk'ın ilminin bir şeyden istifade etmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Ahadiyyet mertebesinde Hakk'ın ilmi zâtına taalluk ettiğinde O'nun ilminin başkasından müstefâd olması gerekmez. Çünkü Hak Teâlâ'nın ilmi bu mertebede Zât'ının gayrı değildir. Bu durum ilmî hazrette de (taayyün-i evvel ya da vahdet mertebesinde) böyledir.

İlmî hazrette Hak Teâlâ'nın ilmi, ilâhî isimlere ve a'yân-ı sâbiteye taalluk eder. İlmî hazretteki ilâhî isimler ve a'yân-ı sâbite Hakk'ın aynıdır. Bu anlamda Hak Teâlâ'ya kendilerinden ilim veren mâlûmât ile kastedilen ilmî-gaybî bilinenlerdir. Çünkü ilmî-gaybî bilinenler olan mâlûmât, gaybî-ilâhî taayyünlerin ilkidir. Bu anlamdaki ilâhî mâlûmâta ve a'yân-ı sâbiteye Hakk Teâlâ'nın ilmi, ilmî hazrette ve yokluk hâlindeki zâtî istidâtları ve kendilerinde gizlenmiş hâlleri ölçüsünce taalluk eder. Bu, eşyâ üzerinde hâkim olan kaderin sırrıdır ve eşyanın yaratılmasında ilâhî meşî'ete de taalluk eder.³⁹⁹

Bosnevî'ye göre ilim, Hak ile mâlûm arasındaki bir nispettir. Hakk'a nispeti açısından ilim zâtî-ezelî bir sıfattır. Zâtî-ezelî olan sıfatla Hak, isimlere dair nispetleri ve ilmî hakikatleri mâlûmâtın sûretlerine bakmaksızın bilir. Bu durum Hak Teâlâ'nın ilminin eşyaya yani akdes tecellisi ile husûle gelen ilâhî isimlere ve yoklukları hâlinde

³⁹⁸ Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 172^a.

³⁹⁹ Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 172^b.

a'yân-ı sâbiteye taalluk etmesinden ve O'nun taayyününden evveldir. Çünkü Hak Teâlâ, zâtî ilmi ile eşyayı mücmelen bilir.⁴⁰⁰

Burada dikkat çekilmesi gereken husus, Hakk'ın zâtî ilmi ile bilmesi ile kendisinden taayyün eden ilmi ile bilmesi arasındaki farktır. Nitekim zâtî ilim ile Hak Teâlâ mücmelen bilirken taayyün eden ilmi ile bir öncekine nazaran tafsîlî şekilde bilir. Aynı şekilde kendi hâlleri üzere husûsî ilmî mâlûmâta taalluk eden ilim Hak'tan taayyün eden ve ilk lâzım olan ilme nazaran daha mufassaldır. Yine aynî-hissî mâlûmâta taalluk eden ilim, ilmî mâlûmâta taalluk eden ilme nazaran daha mufassaldır. Yani ilimde varlık mertebeleri ile doğru orantılı bir detaylanma söz konusudur. İcmâl mertebesinden tafsîl mertebesine gelindikçe ilmin tafsîlâtı da artar.⁴⁰¹

Varlık mertebelerinde ilmin mâhiyetinin değişmesi ilâhî ilmin başka şeylerden müstefâd olmasını gerektirmez. Ancak Bosnevî bu hususta şuna dikkat çeker: Hakk'ın ahadiyet mertebesinde kendi zâtının aynı olan mutlak ilmin mâlûma tâbi olması gerekmez. Bosnevî, mutlak ilmin olduğu mertebede Hakk'ın varlığından başka bir şeyin olmadığını da söyler. O mertebede ilim, âlim ve mâlûm birdir. Çünkü ahadiyet mertebesinde herhangi bir ayrışma yoktur. Aynı durum ilmî hazret olan vahdet mertebesi için de geçerlidir. Çünkü bu mertebede ilâhî bir nispet ve taayyünün ilk lâzımı olan ilim sıfatı Hakk'ın aynıdır. İlmî olan bu hazrette ilâhî isimler ve tüm hakikatler arasında herhangi bir ayrışma yoktur. O yüzden bu mertebede hâlen bir birlik hâli vardır ve ilim, âlim, mâlûm kavramları tek bir hakikattir.⁴⁰²

Abdulkerrîm el-Cîlî, ilmin mâlûma tâbi olması hakkında İbnü'l-Arabî'nin yanlışlığını söyler.⁴⁰³ Nitekim Cîlî'ye göre Allah, mâlûmâtı aslî bir ilimle bilir. Bosnevî, Cîlî'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki görüşlerini nispeten sert bir şekilde eleştirir. Ona göre Cîlî emri, aklının ve dirâyetinin gücü ile anlamaya çalışmıştır. İşin aslını *alâ mâ hüve aleyh* idrak edememiştir. Onun bilgisi keşf ve şuhûd üzere değildir. Bu nedenle Cîlî hata etmiştir.⁴⁰⁴

⁴⁰⁰ Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 172^b.

⁴⁰¹ Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 172^b.

⁴⁰² Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 172^b.

⁴⁰³ Ceylî, *İnsân-ı Kâmil*, 238.

⁴⁰⁴ Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 172^b.

Cîlî'nin Hakk'ın ilminin mâhiyeti hakkındaki iddiası, O'nun mâlûmu aslî ilmi ile bilmesidir. Aslî ilim zâtî ilimdir. Aslında Bosnevî'nin ahadiyet mertebesine mahsus bahsettiği ve bu mertebede Hakk'ın zatının aynı olan ilim, Cîlî'nin aslî ilim dediği şeydir. Oysa Cîlî, Hak'tan taayyün eden ve ilk lâzım olan ilmi kabul etmez. Zaten o, ilmin kısımlara ayrılmayacağını söyleyerek buna işâret eder. Cîlî'nin aslî ilim ve Bosnevî'nin zâtî ilim diye bahsettiği şey ahadiyet mertebesi bakımından aynı şeydir. Yani bu mertebede Zât'a Zât'tan başka bir şey taalluk etmez. Çünkü ilim bu mertebede Hakk'ın zâtının aynıdır. Bosnevî'ye göre burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır: Hak Teâlâ, ahadiyeti açısından mutlak anlamda bilinemezdir. Burada taayyünden dahi bahsedilemez. Bu mertebede Hakk'ın ilmi ve mâlûmu diye bir şey yoktur ki Hak el-Âlîm diye vasıflansın. Tüm bilinenler ve tüm nispetler bu mertebede Hak'ta müstehlektir. Dolayısıyla Hak Teâlâ'nın bu mertebede bilmesi ahadî-cem'î-zâtî bir bilmedir. Bu bakımdan da Cîlî ile Bosnevî'nin zâtî ilim görüşleri farklılaşır.⁴⁰⁵

Hak'tan taayyün eden ilme gelindiğinde o, mâlûmâtın irtisâm hâlinde olduğu ilim mertebesidir. İlim, Hak'tan taayyünün ilk lâzımıdır. Hakk'ın ilmi mâlûmâta olduğu hâl üzere ilişir ve Hak o sûreti olduğu hâl üzere bilir. Böylece malûm; Hakk'ın ilmi üzere hükmeder ve Hakk'ın ilmini kendisinin olduğu hâl üzere ilmi belirler. İbnü'l-Arabî bu hususa işâreten *Fütûhât*'ında şöyle söyler: “Sonra bilmelisin ki; bilgi denilen şey, bu bilgi nedeniyle âlîm diye isimlendirilenin özel bir yöneliminden ve ilgisinden ibarettir. Bu ilgi bilinen Zât'a dönük olarak meydana gelmiş bir nispettir. O halde bilgi mâlûmdan sonra gelir, çünkü bilgi ona tâbidir ve işin gerçeği budur. Gerçekte bilgi mertebesi bilinenler iken bilgi de bilen ile bilinen arasındadır. Muhakkike göre, bilginin bilinende bir tesiri yoktur, çünkü bilgi ondan sonra gelir...”⁴⁰⁶

Bilen (Hak) ile bilinen arasında bir nispet olan ilmin iki yönü vardır: Hakk'a nispetle ilâhî ilim ve mâlûma (halka) nispetle ilâhî ilim. Hakk'a nispetle ilâhî ilim, zâtî bir ilimdir. Hak Teâlâ zâtî ilmi ile mâlûmâtın ilâhî ilimdeki sûretlerin taayyününe bakmaksızın esmâî nispetleri ve ilmî hakikatleri bilir. Bu ilim ahadiyet mertebesine taalluk eden ilimdir. Mâlûma nispetle ilâhî ilme gelince o, zâtlarında oldukları hâlleri üzere ilâhî ilmi husûsîleştirir ve belirler. Bu yönüyle mâlûm, ilâhî ilmi belirlemesi ve

⁴⁰⁵ Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 173^a.

⁴⁰⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 16/279. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/327.

husûsîleştirilmesi bakımından yani kendisi hakkında Hakk'a bilgi vermesi bakımından ilâhî ilim üzere hükmeder.⁴⁰⁷

Bosnevî Hakk'ın ilminin mâlûma ilişmesini, güneşin ışığına benzetir. Güneşin ışığına baktığımızda ışık renklerden bir renk ile renklenmemiştir. Ne zamanki güneşin ışığı çeşitli renklerle olan şişelere yayılır, o zaman güneşin ışığı şişelerin renklerine göre sınırlanır. Güneşin ışığı şişelerde onların renklerine göre zuhûr eder. İlm-i ilâhî de böyledir. Mâlûmâta müteallık olan ilm-i ilâhî Allah için ezeli olarak sabittir. Fakat Allah'ın ilmi mâlûmâta mâlûmâtın özelliklerine göre taalluk eder.⁴⁰⁸

Abdulkerîm el-Cîlî'nin bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: Mâlûmât Hakk'a kendileri hakkında bilgi verir. Fakat bu bilginin mâhiyeti Hakk'ın öncelikli olarak bilmesine bağlıdır. Yani ilim mâlûma tâbi değildir. Mâlûmâtın Hakk'a kendileri hakkında bilgi vermesi, önceden Hakk'ın onlar hakkındaki bildiği şeyleri mâlûmâtın iktizâ etmesinden dolayıdır. Bu demektir ki öncelikle Hak Teâlâ onları aslî bir ilim ile bilmiş ve mâlûmât bu bilgiye göre şekillenmiştir. İlm-i ilâhîde mâlûmâtın taayyünü kendilerinin istidât ve kabiliyetlerine göre değil ancak Hakk'ın bilgisine göre olur. Böylelikle Cîlî, Hakk'ın başkasından ilim almakla müstefâd olduğu düşüncesini aşmaya çalışır. Böyle olmasaydı Hakk'ın nefsinde âlemlerden ganî olması gerçekleşmezdi.⁴⁰⁹

Abdullah Bosnevî'nin Cîlî'nin görüşlerini eleştirdiği diğer nokta, Hakk'ın aslî ilminden bir müddet sonra mâlûmât hakkındaki hükmedişidir. Nitekim ilk olarak mâlûmâta Hakk'ın ilmi aslî bir ilimle ilişir. Sonra Hak Teâlâ mâlûmâtın gereğine göre hükmeder. Ancak mâlûmât zaten aslî ilmin şekline göre taayyün etmiştir. Bu nedenle Hak Teâlâ yine aslî ilmine göre hükmetmiş olur. Mâlûmâtın gereklerine göre değil.⁴¹⁰ Bosnevî'ye göre Cîlî'nin Hakk'ın aslî ilmi ile mâlûmâtı bilmesi şeklindeki ifadesi tutarsızdır. Çünkü aslî ilim Hakk'ın ahadiyet hazretinde kendi zâtında kendinin aynı olan ilmidir. Yine vahdet mertebesinde ilim ilk lâzımdır. Ancak yine bu mertebede bir birlik

⁴⁰⁷ Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 173^b.

⁴⁰⁸ Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 173^b.

⁴⁰⁹ Sonra mâlûmâtın zâtları kendilerinden bir emirle bâzı şeyleri iktizâ eder. Yani bu önce Hakk'ın onları aslî ilimle bilmesi ve sonra onlar hakkında hükmetmesi demektir. Hak Teâlâ, kendi aslî ilminden sonra mâlûmâtın gereklerine göre ikinci kez hükmedeceği vakit ancak aslî ilminin onları bilişine göre hükmeder. Bu Cîlî'ye göre Hakk'ın mâlûmâta olan bilgisinin aynıdır. Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 174^a.

⁴¹⁰ Ceylî, *İnsân-ı Kâmil*, 238.

hâli olacağından ilim, âlim ve mâlûm birdir. Dolayısıyla Hakk'ın zâtında müstehlek olan a'yân-ı sâbiteye ve gaybî mâlûmlara Hakk'ın ilminin ilişmesi sorun olur. Bu da Cîlî'nin Hakk'ın kendine olan zâtî ilmi ile halkına olan nisbî ilmi arasındaki farkı ve ilmin mertebelerini bilemeyişiinden kaynaklanmaktadır. Yine Hakk'ın aslî ilminden sonra mâlûmâtın gereklerine göre hükmetmesi de muhâldir. Hak ancak onların yani mâlûmâtın gerekleri üzere bilir ve hükmeder. Önce bilip sonra bilgiye göre taayyün edip sonra tekrar mâlûmâtın gereklerine göre hükmederek değil. Çünkü Hak Teâlâ ahadiyet ve vahdet mertebelerinde mâlûmâtı icmâlî olarak bilir. Fakat ilmin mâlûma tâbi olduğunu iddia edecek kesret hâli henüz yoktur. Merâtib-i vücûdda nuzûl devâm ettikçe tafsîlî bilme artar. Yani ilim ile mâlûmâtın iktizâsı arasında bir mühlet olduğunu iddia etmek yanlıştır. Sonuçta ilim mâlûma tâbidir.⁴¹¹

Bosnevî'nin, Cîlî'nin mâlûmâtın gereklerine göre hükmetme görüşü hakkında yönelttiği eleştirilerden biri şudur: Eğer ilk olarak Hakk'ın aslî ilmi ile bilmek söz konusu olur, daha sonra bu bilgiye göre taayyün hâsıl olur ve Hak Teâlâ mâlûmât hakkında onların gereklerine göre hükmedecek olursa mâlûmâtın zâtlarında gereklerinin olduğu kabul edilmiş olur. Zaten bu gerekler, ilim kendilerine iliştiğinde mâlûmâtın zâtlarının kuvvesinde olmamış olsaydı, bir müddet sonra mâlûmâtın o gerekler zuhûr etmezdi. Hak Teâlâ ise kendisinin aslî ilimle bildiği mâlûmâtın gereklerine göre tekrar hükmetmiş olmazdı. Bu durumda Hakk'ın ilminin mâlûma onların gerekleri hasebince iliştiği görüşü sâbit olmuş olur. Çünkü mâlûmâtın ilm-i ilâhîde bilkuvve bulunması gibi, mâlûmâtın zâtlarındaki gerekler de mâlûmâtta bilkuvve bulunur. Yani Hakk'ın ilminin mâlûmâta ilişmesi demek mâlûmâtın kuvvesinde olan gerekleri bilmesi demektir.⁴¹²

Cîlî'ye göre a'yân-ı sâbite ya da mâlûmat kendileri hakkında Hakk'a bilgi i'tâ ettiklerinde ya da ilim mâlûma tâbi olduğunda, Hak âlemlerden ganî olmamış olur.⁴¹³ Yani Hakk'ın el-Âlim diye nitelenmesinde mâlûmâta veya ayn-ı sâbiteye ihtiyacı olmuş olur ki Hak kendi nefsinde el-Âlim'dir. Hakk'ın böyle bir iftikâr halinde olması ise muhaldir.⁴¹⁴

⁴¹¹ Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 174^a.

⁴¹² Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 174^b.

⁴¹³ Ceylî, *İnsân-ı Kâmil*, 239.

⁴¹⁴ Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 175^a.

Bosnevî bu söze karşılık Hakk'ın zât bakımından âlemlerden ganî olduğunu söyler. Fakat Hak, isimleri bakımından âlemlerden ganî değildir. Çünkü âlem, Hakk'ın isimlerinin eserlerinin ve hükümlerinin zuhûr etmesi için mahaldir. İlmî mâlûmat, ilâhî isimler ve a'yân-ı sâbitedir.⁴¹⁵

Ayrıca ilim, ilâhî bir nisbettir. Bilinenler dahi ilâhî nispetlerdir. İlâhî nispetler arasında taalluk ise zâtî gınâya zarar vermez. İlâhî bir nispet olması bakımından ilim Zât'ın aynı değildir. İlmin Zât'ın aynı olmaması, Hakk'ın nispeti ve taayyünü olması bakımındandır. Mâlûm da ilmin gayrı değildir. Bu durumda Hakk'ın başka bir şeye ihtiyaç hâlinde olması söz konusu değildir. İşte bu, Hakk'ın gınâsına zarar vermeyen nispetin başka nispete taalluk etmesidir.⁴¹⁶

⁴¹⁵ Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 175^a.

⁴¹⁶ Bosnevî, ilmin mâlûma tâbî olmasının Hak Teâlâ'nın gınâsına zarar vermediğini göstermek amacıyla ilm-i ilâhîyi ikiye ayırır: *Zâtî-ahadî-cem'î ilim* ve *tafsilî-esmâî-sıfâtî ilim*. Zâtî ilim tahakkuk etmesinde mâlûmâta bağlı değildir. Çünkü o Zât'ın aynıdır. Nisbî ilmî kesret ve aynî vücûdî kesret Zât'ta müstehlektir. İlmin Zât'a taalluku iki yönden olur. İlki, Hakk'ın kendi nefsinin taakkulu sahasında taayyünü bakımındandır. Bu ilim, her âlimin ilmindeki ve her akledenin taakkulundaki Hakk'ın taayyününe nispetle mutlak taayyündür. İkincisi ise Hakk'ın ilminin Hakk'ın zâtına taallukudur. Bu ilim, Hakk'ın kendi nefsinde Zât'ının taayyününde sınırsız oluşu ve Zât'ının ıtlâkı bakımından Zât'ı ile marifetidir. Bu marifet, küllî icmâlî bir marifettir. Esmâî-ilâhî-cem'î ve esmâ-i hüsnâsı ile Hakk'a izafe edilen ilim mâlûmâta iki yönden taalluk eder. İlk olarak bu ilim, bir devir veya devrelerde vücûda dâhil olmayı takdir eden mâlûmâtlara ilişir. Ancak sonsuz olmaları bakımından tüm mümkünlere nispeten o ilim mâlûmâta ancak küllî icmâlî bir taalluk olarak ilişir. Mâlûmât Hakk'ın ilminde taayyün eder ve bazısı bazısından temâyüz eder. Bu ilim zikredildiği gibi mâlûmâtın zâtlarının iktizâlarına göre a'yân-ı sâbitelere ve ilmî mâlûmâtlara ilişir. İkinci yön ise ilmin; aynî hakikatler, kevnî mazharlar, isimlerin zuhûru ve isimlerin varlık mertebelerinde taayyünü ile taalluk etmesidir. Zuhûr bakımından her işte Hak için bir iş vardır. Zuhûr bakımından böyle olan ilim ancak işin aynı ile varlıkta tahakkuk etmesinden sonra olur. İşte bu nedenle ilim mâlûma bağlı olur. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın "Tâ ki bilelim" (Muhammed: 47/38) âyeti; Hakk'ın esmâ-i hüsnâsı ve sıfât-ı 'ulyâsı bakımından kendisine izâfe edilen ilmin, aynî mâlûmâtların hakikatlerine, zuhûrlarına ve taayyünlerine bağlı olmasına işaret eder. Bağlı olma ilâhî nispetler arasındadır. Bazı nispetler bazısına bağlı olur. Varlıkta bu türden yani nispetler arasında yenilenme zâtî ilimde bir kesret gerektirmez. Çünkü Zât'ın ahadiyyetinde ilim, âlim ve ma'lûm Zât'ın aynıdır, gayrı değildir. Hakk'ın bilmesinde esmâî-ilâhî-cem'î ve esmâ-i hüsnâsı bakımından ikinci yön, ilmin nispetlere bağlı olması şeklindedir. Biliriz ki Hakk'ın vücûdu her mertebenin ölçüsüne göre zuhûr eder. İlmin de Hakk'ın vücûduna tâbidir. Varlık mertebelerinde O'nun vücûdunun zuhûr ettiği her şey, ilminin zuhûr ettiği şeydir. Böylece Hakk'ın ilmi ilk olarak ahadiyyet mertebesinde tahakkuk eder. Daha sonra ilmî mertebede tahakkuk eder. Ondan sonra şehâdî-hissî mertebede ve sonra kemâlî-insânî-cem'î mertebede ve özellikle Muhammedî sûrette tahakkuk eder. Bosnevî, *Kitâbu kenzi'l-mahtûm*, 175^{a-b}.

2.6.3. A'yân-ı Sâbitenin Yaratılmışlığı

Kazâ ve kader meseleleri, ayn-ı sâbitelerin kendilerine dair olan bilgiyi Hakk'a vermeleri ve bu bağlamda ilmin mâlûma tâbi olmasından sonra Bosnevî'nin ayn-ı sâbiteler hakkında ele aldığı diğer bir konu onların yaratılıp yaratılmadığı meselesidir.⁴¹⁷

Bosnevî bu hususta ayn-ı sâbitelerin yaratılmadığı yani gayr-ı mec'ûle olduğunu savunur. Bosnevî Hak ve a'yân-ı sâbitelerden başka üçüncü bir şeyin gelmediğini söyler. A'yân-ı sâbite; zâtî istidâtlarının sûretleri ile tecellinin taayyünü bakımından nefes-i rahmânî, akdesî-zâtî tecelli ile taayyün eden gaybî ve ilmî hakikatlerdir. Eğer a'yân-ı sâbite yaratılma ile nitelenmiş olsaydı Hakk'ın ilmi için zarf-mazrûf problemi ile karşı karşıya gelirdi. Bosnevî de bunu Hakk'ın hakikatinin ca'l ve te'essürden münezzeh olduğunu söyleyerek ifade eder. Eğer ca'l ile muttasıf olsaydı hâriçte mevcut olurdu. Fakat a'yân-ı sâbite varlıktan koku koklamamıştır. Hakk'ın ilmi yaratmasında önce gelir. O halde ilâhî ilimde sâbit olmaları bakımından a'yân-ı sâbiteler kadîm olarak nitelenirler.⁴¹⁸

Abdullah Bosnevî, a'yân-ı sâbiteyi ele alırken Eş'ârîlerin ve filozofların görüşleri hakkında da konuşur. Ona göre a'yân-ı sâbite kavramının bir gaybî yönü ve bir de vücûdî yönü vardır. Gaybî yön bakımından a'yân-ı sâbite Hakk'ın ilminde sâbit olan ilmî hakikatlerdir. Vücûdî aynlar ise a'yân-ı sâbite diye isimlendirilmezler. Çünkü sâbit değillerdir. Vücûdî aynların zuhûru a'yân-ı sâbiteye göredir. A'yân-ı sâbite kendileri hakkındaki bilgileri Hakk'a verdiklerinden dolayı bir özellikleri bulunur. Hak kendi ilminde sâbit olan bu hakikatleri, onların zâtlarının gereği üzere bilince onların hakkında hükümde bulunur. Bu bakımdan sâbit aynlara göre kazâ ve kader ilmine uygun şekilde zuhûr eden vücûdî aynların bir mucidinin olması lazımdır. Vücûdî aynlar nefisleri bakımından yoktur. A'yân-ı sâbite için geçerli olan sâbit olma durumu onlar için söz konusu değildir. Varlığa gelmeleri için başka şeylerin varlığına muhtaçtırlar.⁴¹⁹

Eş'arî'lere göre vücûdî aynlar, cins ve fasıldan mürekkep olan sâbit hakikatlerdir. Bu, insana nispetle “hayvân-ı nâtık” tanımlamasında olduğu gibidir. Fakat sınırlı olan

⁴¹⁷ A'yân-ı sâbitenin yaratılıp yaratılmadığı meselesi hakkında bkz. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 218-222.

⁴¹⁸ Bosnevî, *Kitâbu sırri'l-hakâyk*, 159^a. Bosnevî, *Tecelliyât*, 15. Cumali Kösen-Mansur Koçinkağ, “Abdullah Bosnevî'nin ‘Sirrü'l-hakâiki'l-ilmiyye fî Beyâni'l-A'yânî's-sâbite’ Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik, 326. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 218. Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, 72.

⁴¹⁹ Bosnevî, *Kitâbu sırri'l-hakâyk*, 160^a.

insana nispetle onun hakikati sabit değildir. Çünkü insanda bulunan hayat ve nutk gibi özellikler ruhun ayrılması ile ondan izâle olur. Senin sâbit olmaman yönünle yani fâni olman yönünle sendeki “hayvân-ı nâtık” özelliği de sâbit değildir.⁴²⁰

Beşerî-insânî-türsel hakikate gelince, yani ilk olarak Hz. Âdem’de zuhûr eden oluşun sûretinin neticesi olan yöne gelince, ondan beşerî şahıslar ve fertlerin sûretleri zuhûr eder. Türsel insânî hakikat, bu türde hâtemü’l-evliyâ ile mühürlenir. Bu bakımdan o da sâbit değildir. Kıyâmet gününde insânî hakikat çözülür, âlemde mevcut olan diğer hakikatler dönüşür. Sönen ve fâni olan şeye de nasıl sâbit denilebilir? İşte bu anlamda Eş’ârîler bazı arazlar ve mevcutlarda olanlar dışında nefesler ile emrin yenilenmesini anlamamışlardır. Cevherler ve aynlarda da bu durumu anlamamışlardır. Onlar âlemin hepsinin arazların toplamı olduğunu bilemediler. Eğer araz iki zamanda bâkî kalmıyorsa âlem de her zamanda değişir.⁴²¹

Filozoflardan özellikle şüpheciler olarak bilinen *Hisbâniyye* ise âlemin araz ve aynlar olduğunu kabul etmişlerdir. Onlar âlemin araz ve aynlar olduğunu, onların her ikisinin de iki zamanda bâkî kalamayacağını söylerler. Fakat onlar bu kez de sûretten önce olan akledilir cevherin aynının birliğini idrak edemediler. Âlem ancak o akledilir cevherin aynının birliği ile varlığa gelir. Akledilir cevherin aynının birliği ise ancak âlemle akledilir.⁴²²

Eş’ârîlerin âlem görüşü ile irtibatlı olarak Bosnevî, Nesefî’nin *Metnü’l-‘akâid* eserinde zikrettiği bir maddeyi nakleder ve buna bir itiraz getirir. Nesefî burada ehl-i Hak’ın eşyanın sâbit olduğunu ve onla bilginin tahakkuk ettiğini söyler. Bosnevî, eğer burada ehl-i Hak olarak kastedilen mukakkikler ise sâbit olanın a’yân-ı sâbite olduğunu söyler. Ancak ona göre burada ehl-i Hak diye zikredilen ibarede kastedilen daha çok ehl-

⁴²⁰ Bosnevî, *Kitâbu sırri’l-hakâyk*, 160^a.

⁴²¹ Bosnevî, *Kitâbu sırri’l-hakâyk*, 160^a.

⁴²² Bosnevî, *Kitâbu sırri’l-hakâyk*, 160^a. “İbnü’l-Arabî, iki grubun âlemin yapısıyla ilgili düşüncesini mukayese ederek eleştirir. Birincisi Eş’ârîlerin araz görüşüdür. Eş’ârîler, âlemin mâhiyeti gereği iki anda bâkî kalamayan arazlardan meydana geldiğini söylerler. Âlem, sürekli yenilenen veya sürekliliği olmayan arazlardan oluşan bir bütündür... İbnü’l-Arabî’nin eleştirdiği diğer felsefî ekol ise sofistlerdir. Onlara göre her şey bir yanlısamadır ve âlem bütünüyle değişimşerin toplamıdır... İbnü’l-Arabî’ye göre her iki akım varlığın mâhiyeti ile ilgili bir gerçeği tespit etmiş olmalarına rağmen yanlış sonuçlar çıkartmışlardır. Sofistler, varlıkta sürekliliğin bulunmadığını ve her bir şeyin bir akış ve değişme içinde olduğunu söylerken gerçeğin bir bölümünü ifade etmişlerdir. Ancak bu tespitten *varlıkta değişmez ve sâbit bir gerçek* bulunacağı sonucuna ulaşamamışlardır. Eş’ârîler ise âlemin oluştuğu arazlar hakkındaki doğru ve gerçekçi düşüncelerinin mantıksal sonucunu görememiştir...” Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, 299-300.

i sünnetten akâid erbâbı ve Eş'ârilerin çoğunluğudur. O zaman eşyanın aslı diye murad edilen hâricî mâhiyetler olur. Bosnevî'ye göre bunun ilâhî bir dayanağı ve aslı yoktur.⁴²³

Hakikatlerin hakikati olan insanlık hakikati ise ezelî, ebedî, dâimî ve sâbittir. İnsanlık hakikatinde gaybî aynlar ve tüm hakikatler zuhûr eder. Hakikatlerin sûretleri ve vücûdî aynlar tecelli-i ilâhî ve nefes-i rahmânî ile zuhûr eder. A'yân-ı gaybiyye, bu hakikatin bâtınındaki ilimde sabittir. Onun için ilmî subûtluktan zâil olma söz konusu değildir. Çünkü onun subûtu ademiyyet üzeredir. Ma'dûm olan şey için ise ademiyyetten zâil oldu demek mümkün değildir.⁴²⁴

Kevnî sûretler ve vücûdî aynlar, aynın düşüncesinde sabittirler. Onların üzerlerine tecelliler takip eder. Fakat ilk tecellinin aslına dönmesinden ve başka bir tecellinin varlığından dolayı her zamanda fânî olmaları sebebiyle sâbit değildirler. Onlar halleri üzere sâbit zannedilirler fakat durum böyle değildir. Âlemdeki zâhir sûretler ilmî mertebedeki a'yân-ı sâbitelerin sûretleridir. A'yân-ı sâbitelerin üzerlerine takip eden tecelliler ezelen ve ebeden zevâl bulmaz. Çünkü a'yân sayısızdır. Bu şekilde tecelliler de böyledir.⁴²⁵

2.7. ONTOLOJİK KEMÂLİN TEMSİLİ: İNSÂN-I KÂMİL

İbnü'l-Arabî ve takipçileri ile gelişen vahdet-i vücûd düşüncesinin en önemli kavramlarından biri *insân-ı kâmil*dir. Bu düşünce çerçevesinde insân-ı kâmil kavramı hem ontolojik hem de epistemolojik bir öneme sahiptir. İnsân-ı kâmil kavramı varlıksal manada bir yetkinliğe sahip oluşu ifade ederken bunun yanısıra marifet açısından olan bir yetkinlik de taşımaktadır. Bir düşüncenin temelinde yatan ontolojik sistemin epistemolojik sistemi etkilediği âşikârdır. Nitekim vahdet-i vücûd düşüncesinde varlık anlayışı bilgi düşüncesini kuvvetli bir şekilde etkilemiştir. Bu bağlamda insân-ı kâmil

⁴²³ Bosnevî, *Kitâbu sirri'l-hakâyık*, 160^a.

⁴²⁴ Bosnevî, *Kitâbu sirri'l-hakâyık*, 160^b.

⁴²⁵ Bosnevî, *Kitâbu sirri'l-hakâyık*, 160^b. İbnü'l-Arabî Âdem kelimesindeki İlahlık hikmetinde umûr-i külliyyeyi anlatırken şöyle söyler: “Tümeller dışta varlığa sahip olmasalar bile, zihinde akledilir ve bilinir olarak mevcuttur. Onlar dış varlıktan gizlenmiştir ve sürekli bu durumdadırlar. Buna mukâbil dışta varlığı olan her şeyde tümellerin hükmü ve etkisi vardır. Hatta tümeller dıştaki varlıkların aynısıdır, onlardan başka değildir. Onlardan derken dıştaki şeylerin somut varlıklarını kastediyorum. Tümeller sürekli akledilirdir; akledilir olmaları yönünden gizli, (aynı oldukları) dış varlıkları bakımından görünürlerdir. Dış varlıklar, akıldan kaldırılmaları ve akledilir olmalarını ortadan kaldıracak şekilde, dışta var olmaları mümkün olmayan bu tümel durumlara dayanır...” İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 28.

teorisi İbnü'l-Arabî sisteminde varlık ile marifet düşüncesini birlikte cem etmekte önde gelen kavramlardan birisidir.

İnsân-ı kâmil terimi İslâm felsefesi ve tasavvuf tarihinde ilk defa İbnü'l-Arabî tarafından kullanılmıştır.⁴²⁶ O'nun en başta insân-ı kâmil ile kastettiği kişi Hz. Muhammed'dir. O, asâleten bu makamın sahibidir. Bunun yanı sıra diğer insanlar arasında özellik itibariyle Muhammedî sıfatlarla vasıflananlar vekâleten insân-ı kâmil olarak isimlendirilirler.⁴²⁷ O zaman Hz. Muhammed, bilfiil insân-ı kâmidir. Muhammedî sûretlerle bezenen insan-ı kâmil ise bilkuvve insân-ı kâmidir. Bu minvâlde Suâd el-Hakîm şöyle bir açıklamada bulunur: “Dolayısıyla terim esasta insân-ı kâmil olarak yaratılmış sahibine, nitelenme yönüyle de ona ulaşma çabasında olan insanlara verilen bir isimdir.”⁴²⁸

Hak ile halk arasında berzah olması açısından insân-ı kâmil halifedir. Halife ise sorumlu olduğu tebaanın ihtiyaç ve beklentilerini karşılamakla mükelleftir. İnsân-ı kâmil denildiğinde ilk kastedilen Hz. Muhammed'dir. Dolayısıyla tebaa olan ve taayyün eden ilk mertebeden sonra gelen diğer mertebelerin varlık bakımından Hakk'a muhtaç olmaları ile insân-ı kâmilin varlık feyzinde Hak ile halk arasında berzah olması göz önünde

⁴²⁶ El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 289. Tabii ki bu terimin daha önce mana olarak başka düşünürler tarafından kullanılmadığı anlamına gelmez. İbnü'l-Arabî'nin bu kavramı ilk kez kullanması lafzî bağlamdadır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini ele aldığımızda, onun kendinden önceki tasavvufî ve felsefî mirastan bihaber kaldığını söylemek doğru olmaz. O, kendisinden önceki düşünürlerin ve sûfilerin birikimlerini almış ve kendi sistemi içerisine bütünleştirmiş bir sûfi-müelliftir. Şunu ifade etmek gerekir ki İbnü'l-Arabî kendisinden önceki bilgi birikimini kendi sisteminde kullanırken öylesine bir tavır takınmış değildir. O; daha önceki birikimleri almış, yorumlamış, kimi zaman bu birikimleri daha da genişletmiş, terimlere yeni anlamlar yüklemiş, sınırların ötesinde yeni yorumlar getirmiş ve dolayısıyla özgünlüğünü her daim korumuş bir sûfidir. İşte bu manada insân-ı kâmil düşüncesi buna örneklik teşkil eder. Şu var ki ilk dönem sûfileri ahlâkî bakımdan kendisini gerçekleştiren kimseler için *velî* gibi isimler kullanmışlar ve kendilerinin gösterdikleri kerâmetleri anlatmak için kitaplar kaleme almışlardır. Bu tarz isimlendirmeler toplum arasında kâmil olan insanları diğer insanlardan ayırt eden şeylerdir. Burada İbnü'l-Arabî'nin aslında ilk yaptığı ve en önemli olanı; onun insân-ı kâmilini ontolojik ve epistemolojik olarak ele almasıdır. İnsanın varlıktaki yeri ve Hakk'ın marifetinde önemi ve değeri, İbnü'l-Arabî'nin insân-ı kâmil nazariyesi ile başka bir boyut kazanmıştır. Öyle ki vahdet-i vücûd düşüncesinde insan en şerefli varlık, göz bebeği, kevn-i câmi, halife, berzah ve temel gaye olmuştur. İbnü'l-Arabî, insanı bu denli kıymetli bir konuma yerleştirirken Kur'an ve sünnetten delil de getirir. Örneğin; “... Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” (Bakara: 2/30), “Andolsun ki biz insanı şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık” (İsrâ: 17/70), “Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti” (Bakara: 2/31), “Biz emaneti göklere, yer küreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi” (Ahzâb: 33/72) gibi âyetler İbnü'l-Arabî'nin insanın kıymetine dair düşüncesini açıklarken dayandığı âyetlerdir. Bununla birlikte “... Allah Âdem'i kendi sûreti üzere yarattı” (Buhârî, İsti'zân, 1), “Ben peygamber iken Âdem ruh ile ceset arasında bulunuyordu” (Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/129) gibi hadisler de İbnü'l-Arabî'nin insanın konumunu ele alırken temel aldığı hadislerdendir.

⁴²⁷ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 300.

⁴²⁸ Bkz. El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 290.

bulundurulmalıdır.⁴²⁹ Bu bağlamda *şârih-i Fusûs* olan Bosnevî *Tecelliyât* eserinde şöyle söyler:

“Pes bir ehada bir şey vâsıl olmaz ki onu talep eder ve ona ihtimâm eder. İllâ onun rabb-i hâssı olan ismin hizânesinden ve hazretinden ve onun ayn-ı sâbitesinden ki ilm-i ilâhîde onun taayyünü hakîkîdir. Velâkin hakikat-ı Muhammediyye’nin imdâdı ile vâsıl olur ki cemî‘-i hazâin-i esmâiyyeyi câmi‘dir... Pes her ‘atâ ve ni‘met ve tecellî ki Zât-ı ilâhiyyeden cûd ve kerem hazâini olan esmâ-i ilâhiyye hazerâtından onların mezâhirine vâsıl olsa, ki ol mezâhir esmâdan ol ‘atâ ve ni‘meti müstemide olsa, hakikat-ı Muhammediyye berzahıyyeti ile vâsıl olur. Pes hakikat-ı Muhammediyye her himmeti mümiddedir. Her hâceti kâziyedir.”⁴³⁰

Bu bölümde Abdullah Bosnevî, insân-ı kâmilin ontolojik yönüne vurgu yapmaktadır. Bosnevî, okuyucuyu insân-ı kâmil kavramına şöyle ulaştırmaktadır: “Şöyle mâlûm ola ki vücûd, vâhiddir. Onun için zuhûr vardır ve ol âlemdir. Ve butûn vardır ve ol esmâdır. Ve berzah-ı câmi‘a var ki âlem ile esmâ beynini fasıldır... Ve ol berzah insân-ı kâmilidir...”⁴³¹

Bosnevî, varlık bağlamında insân-ı kâmilin berzah olma özelliğine vurgu yapar. Berzah olması yönüyle âlem ile esmâ, diğer bir tâbirle zuhûr ve butûn arasını ayıran bir hakikattir. Zuhûr ve butûn kavramları birbirleri için aynadırlar. Bu ikisi arasında olan şeyler topluca (ve detaylıca) zuhûr ve butûn için aynadır. Bu, şu demektir: İnsân-ı kâmil olan berzah zâhir ve bâtın arasında olan her şey için aynadır ve bu aynada bulunan şeyler toplu ve detaylı bir haldedir. Bu yönüyle insân-ı kâmil *ez-Zâhir* ve *el-Bâtın* isimleri arasında berzaktır. Böyle olunca insân-ı kâmil hakikatinde ontolojik olarak bir

⁴²⁹ Halife nasıl sorumlu olduğu mülkü ve teba‘ayı korumak zorunda ise Hakk’ın halifesi olan insan da âlemi öylece korur. Çünkü o bizatihi âlemin işlevselliğini temin eder. Afifi, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 81-82. Bu bağlamda halife olan kimse, üzerine halife olduğu şeyin beklentilerini ve ihtiyaçlarını karşılaması gerekir. Burada insân-ı kâmilin ontolojik mertebesine gönderme vardır. Nitekim varlık mertebeleri nazara alındığında Hak’tan taayyün eden ilk mertbe taayyün-i evvel mertebesidir. Taayyün-i evvel mertebesi bazen hakikat-ı Muhammediyye, bazen ‘amâ, bazen ilk akıl, bazen insân-ı kâmil ve bazen de berzahların berzahı vb. isimlerle tanımlanmaktadır. Yani insân-ı kâmil mertebesi Hak ile halk arasındadır. Kendinden sonra gelen tüm hakikatler üzere halifedir. Halifenin tebası ondan bir şey istediğinde onu yerine getirmesi gerekir. Halifenin tebasını koruması gerekir. Aslında bu, insân-ı kâmilin Hak ile halk arasındaki ilişkiyi tesis etmesidir. İbnü’l-Ârabî Âdem Fass’ında insanın Hak ile halk arasında berzah oluşuna dikkat çeker.

⁴³⁰ Bosnevî, *Tecelliyât*, 34.

⁴³¹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 15.

toplayıcılık ve birleştiricilik içkindir. Bu açıdan insân-ı kâmil hem Hak hem de halk için aynadır:

“Pes nitekim zât-ı Hak kitâb-ı cümelîdir. Ve ümm-i câmi‘dir. Cemî‘-i kütüb için kütübün tafsîlinden evvel. Ve Hakk’ın kendi nefesine ilmi kitâb-ı mübîn-i tafsîlîdir ki Zât’ta mücmel olan şey’-i mübîn ve mufassaldır. Kezâlik insân-ı kâmil kitâb-ı cümelîdir. Ve ümm-i câmi‘dir. Cemî‘-i kütüb için onların tafsîlinden evvel. Ve onun kendi nefesine ilmi kitâb-ı mübîn-i tafsîlîdir ki onda kuvvet ve icmâlde olan şey’-i mübîn ve mufassaldır. Pes nitekim Hakk’ın kendi zâtına ilmi kendi zâtına mir’âttir. Ve zâtı onda zâhiredir. Ve O’nunla müte‘ayyinedir. Pes insân-ı kâmilin kendi nefesine ilmi insân-ı kâmil için mir’âttir. Ve onda zâhirdir. Ve onunla müte‘ayyindir. Pes zât-ı Hakk’la insân-ı kâmil beyinde külliyye ve icmâl cihetiyle ve zât-ı Hak’ta eşyânın kümûnu cihetiyle muzâhât vardır. Ve ilm-i Hak’la ilm-i insân-ı kâmil beyinde mazhariyyet haysiyetiyle muzâhât vardır. Zira insân-ı kâmilde mücmel olan şey onun ilm-i tafsîlîdir. Pes insân-ı kâmil zât-ı Hakk’a mir’ât-i tâmmedir. Ve bu muzâhât sebebiyle ve zât-ı Hak külliyye ve cümeliyye veçhi üzere onun üzere mütecelliyeye ve onunla onda zâhiredir. Ve insân-ı kâmilin ilmi dahi Hakk’ın ilmine mir’âttir. Ve Hakk’ın ilmi O’nun üzere mütecellâ ve onla zâhirdir. Pes her şey ki zâtta vech-i küllî ve icmâlî üzere münderiç ola pes ol şey insân-ı kâmilde vech-i küllî ve icmâl üzere münderiçtir. Ve ilm-i Hak’ta vech-i cüz’î ve tafsîl üzere zâhir olan şey pes ilm-i insân-ı kâmilde vech-i cüz’î ve tafsîl üzere zâhirdir. Belki Hakk’ın ilmi insân-ı kâmilin ilmidir.”⁴³²

Abdullah Bosnevî’den naklettiğimiz pasajlarda insân-ı kâmilin Hakk’a mazhar ve O’na ayna olması özelliği vurgulanır. Bununla beraber daha önceden zikredildiği üzere insân-ı kâmilde bir tür birleştiricilik özelliği vardır. Bosnevî bu bölümde Hak ile insân-ı kâmil arasında bir takım benzerliklerin olduğunu ortaya koymaya çalışır. Tafsîl ve taayyünden evvel Hak, her hakikatin toplu bir özetidir. Daha doğru bir deyişle Hak, taayyün etmezden evvel kendisinde tüm hakikatleri barındırandır. Birleştirici olan her şeyin temelidir. Öyleyse her şeyin kendisinde içkin bulunduğu Hak, her şeyi icmâlen ve tafsîlen bilen bir varlıktır. İnsân-ı kâmile gelindiğinde ise onun ilmi de Hakk’ın ilmi gibi birleştiricidir. İnsân-ı kâmil de kendisinde içkin olan şeyleri icmâlen ve tafsîlen bilen bir hakikattir. Hakk’ın ilmi Hakk’a aynadır. Hak, ilmi ile ilminde zâhir olur. İnsân-ı kâmilin

⁴³² Bosnevî, *Tecelliyât*, 16.

ilmi de insân-ı kâmil için aynadır. İnsân-ı kâmil de kendi ilminde zâhir olur ve onla müteayyin olur. Böylelikle Bosnevî insân-ı kâmil ile Hakk'ın zâtı arasında küllî olma ve Hakk'ın Zât'ında eşyanın gizlenmesi ya da içkin olması gibi yönlerle benzerlik kurar. Hakk'ın ilmi ile insân-ı kâmilin ilmi arasında bir ilişki vardır. Bu ilişki insân-ı kâmilin Hakk'ın mazharı olmasından gelmektedir. Zira insân-ı kâmil Hakk'ın tam bir aynasıdır. Hakk'ın zâtı, tümellik ve topluluk ciheti üzere insân-ı kâmil üzere tecelli eder ve onunla zâhir olur. Hal böyleyken Hakk'ın ilmi insân-ı kâmilin ilmidir. Mazhariyet açısından Hakk'ın zâtı insân-ı kâmilin zâtı olur.

İnsân-ı kâmilin birleştirici varlık olması mâhiyeti onun hem Hakk'a hem de halka benzemesine vesiledir. Ancak insân-ı kâmilin Hakk'a benzemesi Bosnevî nezdinde açıklanmaya muhtaçtır. Hak Teâlâ için tam bir ayna olan insân-ı kâmil O'na nasıl benzer? Yetkin varlık diye tâbir edilen şey Hakk'ın nasıl mazharı olur? İnsanın kemâle ulaşması Hak Teâlâ'ya benzemesi midir? Yoksa insân-ı kâmilin Hak olması mıdır? Bu minvalde Bosnevî şöyle devam eder:

“Ve O'nun zâtı insân-ı kâmilin zâtıdır. İttihâd ve hulûlsuz. Zira ittihâd ve hulûl mevcûdeynden hâsıl olur. Ve hulûl dahi böylecedir. Zira vücûdda vücûd-i vâhiden gayrı yoktur. Zira eşyâ Hakk'ın vücûdu ile mevcûde ve kendi nefisleri ile ma'dûmedir. Pes Hakk'la nice müttehid olur şol şey ki O'nun vücûdu ile mevcûd ola ve kendi nefsi ile ma'dûme ola? Pes nitekim zât-ı Hak'la insân-ı kâmilin zâtı beyinde ve ilm-i Hakk'la ve insân-ı kâmilin ilmi beyinde mezâhât vardır. İcmâl ve tafsîl cihetiyle.”⁴³³

Hakk'ın zatının insân-ı kâmilin zâtı olması zâhir âlimlerinin eleştirdiği şekilde ittihâd ve hulûl anlamı içerecek minvalde değildir. Hulûl sözlükte “bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek, konup yerleşmek” gibi anlamlara gelir. İttihâd ise “iki şeyin birleşmesi temelinde olan insan ile Tanrı'nın birleşmesi” anlamlara gelmektedir.⁴³⁴ İttihâd ve hulûlden bahsedebilmek için iki ayrı varlık alanından bahsetmemiz gerekmektedir. Nitekim vahdet-i vücûd nazariyesine göre varlık tektir. Vücûdda yani varlıkta Hak'tan gayrisi yoktur. Bu önerme ile vahdet-i vücûd nazariyesi varlığı tek düzlemde ele almış,

⁴³³ Bosnevî, *Tecelliyât*, 16.

⁴³⁴ Hulûl ve ittihâd için bkz. Kürşad Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XVIII/341-344. Ayrıca *Fusûsu'l-hikem*'e dair bazı tartışmalı konular ve insân-ı kâmil nazariyesi hakkında tartışmalı konular hakkında bkz. Abdurrezzak Tek, “*Fusûsu'l-Hikem*'e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Balı Efendi'nin Bakış Açısı”, *Uludağ Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(2), 2005, 109-112.

hulûl ve ittihadın olabilmesi için gereken iki ayrı varlık alanını kabul etmemiştir. Hak'tan başka olan her şey âlem diye isimlendirilir ama âlem Hakk'a nazaran var kendisine nazaran yok hükmündedir. Dolayısıyla âlemdaki eşyalar varlıklarında Hakk'a muhtaçtırlar. Kendi nefislerine bakıldığında varlık sahibi değildirler. O halde doğal olarak vahdet-i vücûda kâil olan sûfîler gibi Bosnevî, hulûl ve ittihadın olması için gereken ikinci bir varlık alanını kabul etmediğinden bu iki tehlikeli kavramın anlamsız olduğunu söylemiştir.

Bosnevî, insân-ı kâmil ile Hak arasında ilişki ve benzerlikleri tesis ederken bununla yetinmez. Taayyün eden diğer hakikatler olan kalem-i a'lâ, levh-i mahfûz, arş ve kürsî gibi hakikatlerle de ilişki kurar. Nitekim icmâl ve tafsîl gibi özellikleri kendisinde barındırması bakımından insân-ı kâmil zikredilen hakikatlere benzer. Örneğin insân-ı kâmilin ruhu –ki insân-ı kâmil ile akla ilk gelen Hz. Muhammed'dir- ile kalem-i a'lâ arasında ilişki vardır. Her şey kalem-i a'lâ'da icmâlî bir şekilde bulunduğu gibi insân-ı kâmilde de icmâlî şekilde bulunur. Çünkü o yaratılan ilk hakikattir. Nitekim peygamber efendimiz bir hadisinde “Ey Câbir! Her şeyden önce Allah'ın ilk yarattığı şey senin peygamberinin nurudur”⁴³⁵ buyurmuştur. Levh-i mahfûzda ise her şey tafsîlî bir şekilde bulunur. Kaldı ki her şey insân-ı kâmilin kalbinde de mevcuttur. Yine her şey yaratılış açısından arşta mücmelen bulunduğu gibi insân-ı kâmilin cisminde de mücmelen bulunur. Arşa mukabil kürsîde her şey mufassal şekilde bulunurken insân-ı kâmilin cisminde de her şey mufassal şekilde mevcuttur. Bu şekilde Abdullah Bosnevî aslında insân-ı kâmilî tüm yaratılış ile özdeşleştirmektedir. Âlemin tüm hakikatleriyle insân-ı kâmil özdeş olduğundan ya da onlar insân-ı kâmilde icmâlî ve tafsîlî şekilde içkin olduğundan, âlem en iyi insân-ı kâmil tarafından bilinir.⁴³⁶ Buradan hareketle daha sonra de geleceği üzere aslında Bosnevî insân-ı kâmilî tüm varlıklara mâl olan ve sirâyet eden bir hakikat olarak sunar:

⁴³⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I/262-265-266.

⁴³⁶ Bosnevî bu hususta şöyle söyler: “Pes kezâlik kalem-i a'lâ ile insân-ı kâmilin ruhu beyinde ve levh-i mahfûz ile insân-ı kâmilin kalbi beyinde ve arş ile insân-ı kâmilin cismi beyinde ve kürsî ile insân-ı kâmilin nefsi beyinde muzâhât vardır. Pes bunlardan her birisi ona muzâhî olan şey için mir'attir. Pes her şey ki kalem-i a'lâda mücmeldir. Pes ol şey insân-ı kâmilde mücmeldir. Ve her şey ki levh-i mahfûzda mufassaldır. Pes ol şey insân-ı kâmilin kalbinde mufassaldır. Ve her şey ki arşta mücmeldir. Pes ol şey insân-ı kâmilin cisminde mücmeldir. Ve her şey ki kürsîde mufassaldır. Pes ol şey insân-ı kâmilin nefsinde mufassaldır. Pes insân-ı kâmil cemi'-i kütüb-i ilâhiyye ve kevnîyyeyi câmi'dir. Nitekim Hakk'ın kendi zatına ilmi cemi'-i eşyaya O'nun ilmini müstelzimdir. Ve kendi zatına ilminden cemi'-i eşyayı âlimdir...” Bosnevî, *Tecelliyât*, 16.

“...Zira insân-ı kâmil icmâlen ve tafsîlen eşyânın hüviyetidir. Nefsini bilen Rabb’ini bilir. Şeyh, *Kitâbü’l-Esrâr*’da buyurmuştur ki: “Ben Kur’an’ım, seb’u’l-mesânî’yim Ben ruhun ruhuyum, kapların ruhu değil.” Allah ‘azze ve celle buyurmuştur ki “*Kitâbını oku. Bugün hesap görücü olarak sen kendine yetersin.*”⁴³⁷ Ve Allah Teâla buyurmuştur ki: “*İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur’ân’ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabb’inin her şeye şâhit olması yetmez mi?*”⁴³⁸ Ve Hak Teâla “*Elif Lâm Mîm. İşte kitap, onda asla şüphe yoktur*”⁴³⁹ der. Pes elif ile Zât-ı ahadiyyeye işâret olunur. Ezel-i âzâlda eşyanın evveli olduğu haysiyetiyle. Ve lâm ile a’yân-ı mümkinât üzere münbesit olan vücûda işâret olunur. Ve mîm ile kevn-i câmi’a ki insân-ı kâmilidir işâret olunur. Pes Hak Teâla, âlem ve insân-ı kâmil kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Pes şöyle ma’lûm ola ki insân-ı kâmilin mertebesi bundan evvel zikrolunduğu gibi bahr-ı vücûb olan esmâ-i ilâhiyye ve hakâyık-ı rabbâniyye beyninde ve bahr-ı imkân olan suver-i kevnîyye ve hakâyık-ı imkânîyye beyninde berzahıyyettedir. Tarafeyn ile muhakkıktır. Ve tarafeyne ale’s-seviyye nâzırdır...”⁴⁴⁰

Abdullah Bosnevî bu paragrafla birlikte insân-ı kâmilin tümel bir hakikati ve toplayıcılığı bulunduğuna işâret etmektedir. Nitekim eşyanın hüviyeti olmak ile eşya ile ünsiyet kurmak arasında ilişki kurulması gerekir. İnsân-ı kâmilin, ontolojik hakikatinde eşyanın hakikatlerinin içkin olması bu ilişkiyi temelde tesis eden şeydir. Onun Hakk’a mazhar olması, birleştiricilik ve zıtları toplama gibi özelliklerinden gelir. Nitekim insân-ı kâmil Hakk’ın esmâ ve sıfâtının en iyi ve en toplu şekilde müşâhede edilebileceği varlıktır. Bu nedenle o Rahmân’ın sûreti üzere yaratılmıştır. O, yani insân-ı kâmil, ilâhî ve kevnî sıfatların tümünü kendinde birleştiren câmi varlıktır. O yüzden İbnü’l-Arabî ve vahdet-i vücûd sûfîleri arasında insanın kendisini tanımasının, bilmesinin önemine vurgu yapılmaktadır. Kendini bilen Rabb’ini bilir. İnsan kendinde zuhûr eden esmâ ve sıfâtları bildiği ölçüde Hakk’ı bilmiş olur. Çünkü Hakk’ın esmâ ve sıfâtını göstermede en iyi, en yetkin olan mazharlar âlem ve insandır. Biri *insân-ı kebîr*’dir. Diğeri ise *âlem-i sağîr*’dir. Bu bağlamda âlem ile insan arasında ilişki vardır, hatta onlar birbirlerinin kardeşleridir. Nitekim Allah Teâlâ âfâkta ve enfüste âyetlerin gösterilmesini zikretmiştir. İbnü’l-Arabî

⁴³⁷ (İsrâ: 17/14).

⁴³⁸ (Fussilet: 41/53).

⁴³⁹ (Bakara: 2/1-2).

⁴⁴⁰ Bosnevî, *Tecelliyât*, 16.

takipçileri bu âyette zikredilen âfâk ve enfüsü insan ve âlem diye yorumlayabilmişlerdir.⁴⁴¹

Bosnevî'ye göre varlık bir kitaptır. Nitekim o, Bakara Sûresi'nin başında yer alan hurûf-ı mukataa tefsiri ile buna işâret etmiştir. Bosnevî, *elif* ile Zât-ı ahadiyyete, *lâm* ile a'yâna yayılan varlık tecellisine ve *mîm* ile kevn-i câmî olan insan-ı kâmile işâret olduğunu zikretmiştir. Bu bağlamda *elif-lâm-mîm*, yani Zât-ı ahadiyyet, a'yân-ı mümkünâta yayılan varlık ve insân-ı kâmil; üzerinde şüphenin olmadığı kitaptır. İnsân-ı kâmil ise öyle bir kitaptır ki vücûb ve imkân denizleri arasında berzaktır. "Aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmazlar."⁴⁴² İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre bu âyette zikredilen şey berzah olmanın özelliğidir. Aynı zamanda insân-ı kâmil berzah iken iki taraf ile ünsiyet kuran varlıktır. Yani hem vücûb hazretleri ve hem de imkân hazretleri ile ilişki içerisinde. İnsân-ı kâmil iki taraf olan vücûb ve imkân ile tahakkuk eden hakikattir.

İnsân-ı kâmilin ontolojik hakikatlerine değinen Bosnevî daha sonra ona mertebe olarak vurgu yapmaktadır. Daha önce zikrettiğimiz üzere insân-ı kâmil en önce Hz. Muhammed'dir. O, âlemin etrafında döndüğü bir kutup gibidir. İnsanlar arasındaki sâlikler kendilerinde olan kınanmış sıfatlardan kurtularak ve ilâhî sıfatlarla bezenerek Muhammedî sûrete vasıflanma gayretindedirler. Çünkü onlar Muhammedî makamın vârisi olarak Hakk'a vâsıl olmak isteyen kimselerdir. Öyle ki mertebeleri kateden ve Muhammedî sûret ile vasıflanan insan da insân-ı kâmil diye isimlendirilir. Fakat onun insân-ı kâmil diye isimlendirilmesi asâleten değil vekâletendir. Çünkü o makamın asıl sahibi olan Hz. Muhammed'dir. Diğer insân-ı kâmiller onun vekilleri ve vârisleridir. Hz. Muhammed bu anlamda kendisinden ışıltı alan kandile benzer. Velhâsıl, Muhammedî sûrete bürünmekle bu makama ulaşan kimse kemâl derecesine ve hilâfet makamına ulaşmış demektir. Dolayısıyla o kimse yetkin ve kâmil insan olur. Bu mertebe kâmil olma mertebesidir. Bu mertebeye ulaşmadan insanın kâmil olması ve mürşid olması söz konusu değildir. İnsân-ı kâmil mertebesinin üstü ise *ev ednâ* mertebesidir ki o da ekmeliyyet mertebesidir. Bu mertebe Zât-ı Hak'ta istihlâk olma mertebesidir. İstihlâk hâlinde kalan şey sadece Hakk'ın varlığıdır. Bu hususta Bosnevî'nin ifadeleri şöyledir:

⁴⁴¹ Nefsini bilmenin Hakk'ı bilme için vesile olması hakkında bkz. Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, 177-178.

⁴⁴² (Rahmân: 55/20).

“Ve bu mertebeye bâliğ olmayan kimesne sûrette insandır, hakikatte insân değildir. Ve âleminde hilâfet ile zâhir olan bu mertebeden zâhir olur. Ve bu mertebe ile mütehakkik olamayan derece-i kemâle ve derece-i hilâfete bâliğ değildir. Ve halife mürşid-i kâmil dahi değildir. Ve bu mertebenin fevki mertebe-i ev ednâdır ki mertebe-i ekmeliyyettir. Ve ol hazret-i ahadiyyettir ki istihlâk-i Muhammedî makamıdır. Ve bu makam asâleten Muhammed (s.a.v.)’in makâmıdır. “Allah dilediğini doğru yola hidâyet eder.”⁴⁴³”⁴⁴⁴

Abdullah Bosnevî’nin insân-ı kâmil ile ilgili ele aldığı meselelerden biri de onun değeridir. Çünkü âlemde insân-ı kâmilden ekmel bir varlık yoktur. Çünkü o varlık ontolojik yaratılışından gelen bir ekmeliyete sahiptir. Hem de Hakk’ı bilme potansiyeli bakımından kendisinden daha üstün bir varlığın olmaması özelliğine sahiptir. Âlemin yaratılma gâyesi olan marifet için en üstün varlık insân-ı kâmdir. Dolayısıyla o, âlemin yaratılma sebebidir. Sûfîler arasında *levlâke* hadisi olarak bilinen ve “Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım”⁴⁴⁵ kutsî hadisi bu hakikate işâret etmektedir. Her ne kedar hadisin sıhhati ve anlamı ile ilgili tartışmalar söz konusu olsa da sûfîlerin burada anladıkları şey İnsân-ı kâmilin Hakk’ın bilinmesinde en önemli varlık olduğudur.⁴⁴⁶ O insân-ı kâmil ise Hz. Muhammed’dir.

Diğer insanlar arasında Hz. Muhammed’in kandilinden ışıktan alan ve Muhammedî sûretle bezenen insanlar vardır. Bu kâmil insanlar da insân-ı kâmil için ruhânî kuvvetler mertebesinde dirler. Onlar, nebiler ve nebilerin mertebelerinden verâset alan velilerin mertebeleridir. Bununla birlikte kemâl derecesine ulaşamayan, Muhammedî sûretle bezenemeyen, insân-ı kâmil mertebesine ulaşamayanlar sûrette yani şekilde insandırırlar. Hayvânlar ile insanlar arasında bu bakımdan fark yoktur. Çünkü insanın diğerlerinden ayıran şey ondaki birleştiricilik, toplayıcılık kabiliyetleri ve bu sayede Hakk’ı en kâmil manada bilebilme potansiyelidir.⁴⁴⁷

İbnü’l-Arabî düşüncesinde insân bildiğimiz tarzda toplulukları oluşturan insan değildir. İnsân potansiyel bir yetenektir. Bu potansiyel nedeniyle diğer varlıklar değil de ancak insan, insan diye isimlendirilmiştir. Buna kıyasen diğer insanlar, Hakk’ın esmâ ve sıfâtını yansıtmaları bakımından potansiyel yetenek olan insana –potansiyeli açığa

⁴⁴³ (Nûr: 24/46).

⁴⁴⁴ Bosnevî, *Tecelliyât*, 16.

⁴⁴⁵ Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, II/164.

⁴⁴⁶ Afîfî, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 81-82.

⁴⁴⁷ Bosnevî, *Tecelliyât*, 16.

çıkarması bakımından bu insân-ı kâmil-dir- şekilsel anlamda benzediği için insan diye isimlendirilmişlerdir. Yani anlaşılan o ki İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde insân kavramına yüklenen anlam beşer insandan çok daha ötedir.

Filozoflar insanı tanımlarken onun düşünen yapısına dikkat çekerler. Böylece onu diğer canlılardan özellik olarak ayırmak isterler. Çünkü tanım yapmak hadleri yani sınırları belirlemektir. Filozoflar, bu özellik ile insan ile diğer canlılar arasındaki sınırı çizmeye çalışmışlardır. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre bu yanlış bir tanımdır. Ona göre bu önermenin yani insanın düşünen canlı olması önermesinin yanlış olduğu Kur'an ve sünnete bakıldığında ortaya çıkar.⁴⁴⁸

Filozofların insanı düşünen canlı olarak tanımlamaları aslında tanımlama hükmünün gereğini yansıtmamaktadır. Oysa âlemdeki her şey canlıdır. Bitkiler, hayvanlar, insanlar ve aklımıza gelmeyen her şey canlıdır. Canlılık gereği olarak onlar Hakk'ı tespih ederler. Hakk'ı tespih etmek bir tür bilmeyi ve bilinci gerektirir. Âlemde kuru-yaş, ne var ne yok Hakk'ı zikreder. Fakat onların zikirleri sıradan insanların idrakine yansıyan bir vâkıa değildir. Onların Hakk'ı tespih etmelerine dair insanın idraki keşif bilgisi ile olur. İbnü'l-Arabî âlemdeki her şey için bazen hayvân-ı nâtık bazen de hayy-ı nâtık şeklinde isim verir.⁴⁴⁹ Bu bağlamda değerlendirdiğimizde insanın düşünen canlı olması onu diğer canlılardan ayırmaz. Onu diğerlerinden ayıracak başka bir özelliğin olması gerekmektedir ki bu özellik de insanın kemâle olan yatkınlığı ve ondaki potansiyeldir. Bu potansiyeli değerlendiren ve kendisinden perdeyi kaldırabilen insan, kâmil olur.

⁴⁴⁸ El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 286. "... Çünkü bize göre cemâd (cansız, donuk) ve bitki diye isimlendirilen şeyler de, doğal olarak keşif ehlinen başkaları tarafından algılanamayan gizli bir ruha sahiptir ve söz konusu ruh hayvandaki gibi duyumsanamaz. O halde keşif ehline göre her şey düşünen canlı (hayvan-ı nâtık), hatta düşünen diridir (hayy-ı nâtık)..." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I/425. Bu hususa binâen Bosnevî de şu ifadeleri kullanır: "Zira ehl-i keşf ve şuhûd katında cemî'-i mevcûdât hayydır. Ve her hayy Hallâk'ını âlimdir... Müsebbihten tesbîh sâdır olmaz illâ onun hayatından sonra. Ve dahi marifetinden sonra ki onun için kemâlât sâhibi hâlık ve rabb vardır ki onu halk edip terbiye eder... Pes vücûd olduğu mekânda ilim ile akıl dahi mevcut olur. Velâkin kaçankim mahall, tesviye-i insâniyyeye mâni' olması yani mahall-i akıl ve idrâkin zuhûrunu mücib olan i'tidâl mahalline bâliğ olmasa, hayât ile idrâk ol mahallin bâtınında bâkî kalır. Ve mahalde zâhir olmaz." Bosnevî, *Tecelliyât*, 205.

⁴⁴⁹ "Allah Teâlâ şöyle buyurur: 'Her şey O'nun övgüsünü tespih eder.' Burada şey kelimesi belirsizdir ve ancak kimi tespih ettiğini bilen canlı ve düşünen kimse tespih edebilir. Bir rivayette, müezzinin sesinin ulaştığı her yerdeki kuru-yaş (canlı-cansız) eşyanın onun lehinde tanıklık edeceği bildirilmiştir. Âyet ve hadisler bu tarz bilgilerle doludur. Biz ise böyle rivayetlere inanmakla birlikte, bu inanca keşfi de ekledik. Bu meyanda, gözümüzle görerek ve kulaklarımızda duyarak, taşların Allah'ı dille zikrettiğini duyduk. Taşlar, Allah'ın yüceliğini bilen kimselerin konuşması olarak her insanın algılayamayacağı şekilde bize hitap etmiştir." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I/425-426.

İnsân-ı kâmil tamlamasının ilk bölümü olan insan kelimesini tamamlayan diğer kelime kâmil olmaktır. Nitekim İbnü'l-Arabî düşüncesinde insanı anlatâbilmenin yolu kâmil olmayı anlamaktan geçer. Birbirini tamamlayan bu iki kelime vahdet-i vücûd düşüncesinde birbirlerinden bağımsız değerlendirilemez. Çünkü daha önce de anlatıldığı üzere İbnü'l-Arabî'nin insan olarak zikrettiği varlık, sırf beşerî özelliklerle vasıflanmış olan varlık değildir. Bu şekliyle insan ile hayvan arasında zaten bir fark yoktur. İbnü'l-Arabî'nin işâret ettiği insan prototipi kâmil olmaya yatkın olan bir varlıktır. O, beşerî sıfatlardan insilâh edip ilâhî sıfatlarla bezenen bir varlıktır. O, Hakk'ın âlemi yaratmasında temel etken olan varlıktır. Hakk'ın aynasıdır. Öyle ki Hakk'ın isimleri ile ahlâklanmış bir varlıktır insan.⁴⁵⁰

İbnü'l-Arabî'nin de insan ile kastettiği şey, beşerî özellikte olan varlıktan başkadır. İnsanda olan kemâle yatkınlık ve kâmil olma potansiyeli, yaratılışındaki güzellik ve en aşağılara gönderilip tekrar çıkabilmesi, cismâniyet ve rûhâniyet ile donanması vb. özellikler onu diğer varlıklardan ayıran en önemli hususlardır. Onun murad ettiği tanımla insan Allah'ın kendisini müşâhede ettiği ayna olan insandır. Allah'ın kendisini müşâhede ettiği ayna olması, insanın kendisinde ilâhî özellikleri barındırması ile alakadır. Bu şekliyle insan hem cismânî özelliklerle ve hem de ilâhî özelliklerle ünsiyet kurmuş olan bir varlıktır. Bu özelliği taşıyan kimse Allah'ın halifesi olarak tasvir edilmektedir.⁴⁵¹

Vahdet-i vücûd düşüncesinde kâmil kavramı ahlâkî olmanın çok ötesinde bir kavramdır. Ahlâkî anlamda kemâlâtan ziyâde burada kastedilen şey varlıksal, oluşsal ve bilgisel manada insanın kemâlâtıdır. Yani kâmil olmak ile kastedilen şey ontolojik ve epistemolojik olarak yetkin varlık olmaktır. Yani insan var oluşu ve bilgisi ile kâmildir. İlâhî ve kevnî özelliklerin insanda bulunması, insanın onlarla ünsiyet kurabilmesi onu

⁴⁵⁰ Tasavvuf ilminin temel amacı insanı Hakk'a götürmek iken O'na giden yolun nasıl aşılabileceğini insana öğretmektir. Çünkü yolculuk hâlinde yolcunun kendisini güvende tutâbilmesi için ihtiyaç duyduğu şeyler olmalıdır. Tasavvuf ilmi yolcu yani sâlik için yolculuğu güvenli hale getirmede bir araçtır. İnsan Hakk'a ulaşmak için kendisini ruhânî gelişimini ve manevî doygunluğunu sağlayabilmelidir. Ahlâkî, ruhânî ve manevî açıdan gelişimini gösterebilen insan marifet konusunda yetkin biridir, yani kemâl sâhibidir. Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, 298.

⁴⁵¹ Halife kavramı siyasi anlamda bir kurum olandan çok daha geniş çerçevelere uzanan bir mana ağına sahiptir. Bu özelliği taşımayan kimse ise halife ya da kâmil insan olmaz. Aksine hayvan-insan olur. Anlaşılan o ki kendisindeki potansiyeli gerçekleştirilemeyen, perdeyi kaldıramayan ve keşfin verdiği bilgiye ulaşamayan kimse İbnü'l-Arabî'nin bahsettiği anlamda bir insan değildir. Belki de o hayvan ile aynı düzlemde olan bir varlıktır. Bkz. El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 289.

ontolojik manada kâmil yapar. Diğer yandan insanın Allah'ı bilmede diğer varlıklardan daha birleştirici olması onu epistemolojik manada kâmil yapar.⁴⁵²

İnsanın vücûdî manada kâmil olması, onun Hak ile halk arasında, Allah ile âlem arasında birleştirici ve ayırıcı berzah olmasıyla da ilgilidir. Böylece o ilâhî ve kevnî sıfatlar ile bezenen varlıktır. O, ilâhî ve kevnî sıfatları hem birleştirir, her şeyin asla dönmesini idrâk ettirir. Diğer taraftan ise Hak ile halkın karışmasını, ilâhî ve kevnî sıfatların birbirine girmesini de engeller. Böylece Allah ile âlem arasını ayıran-birleştiren hakikat olur. İlâhî isimlerle zuhûr etmesi bakımından Hak olur, kevnî sıfatlarla bezenmesi bakımından ise halk olur. İnsanın marifet açısından kâmil olması, kendisinde bulunan birleştiricilik yani ilâhî ve kevnî sıfatları birleştirmesi ile bilgisinde tam olması demektir. Ontolojik bağlamda kendisinde bulunan özellikler sayesinde insân-ı kâmil, marifette yetkindir. O, peygamberler de dâhil olmak üzere velilerin ışığını aldığı kandildir.⁴⁵³

İnsân-ı kâmil hakkındaki değerlendirmelerini yapan Abdullah Bosnevî, Hz. Peygamber'in beşerî yönüne de vurgu yapar. Daha doğrusu Hz. Peygamber'in nefs-i nâtika yönünün olmasına vurgu yapmaktadır. Çünkü o, "Ben insanların efendisiyim"⁴⁵⁴ buyurmuştur. Bosnevî'nin zikrettiği üzere de âlem ile insan arasında ilişki vardır. Bu şekliyle âlem, *insân-ı kebîrdir*. Bu anlamdaki âlem hayvân-insandan önce yaratılmıştır. Yani o tesviyede önce gelendir. Bu hali ile âlem donuk kalan bir hakikattir. Yani âlemde ruh ve cilâ eksik kalır. Ta ki âlemde insân-ı kâmil olan Hz. Peygamber neş'et eder, o zaman âlemin ruhu ve cilâsı yerine gelmiş olur. Âlem işlevsel hâle gelmiş olur. Bu işlevsellik marifettedir. İnsân-ı kebîr olan âlem insân-ı kâmilin zuhûru ile insân-ı tâm yani tam bir insan olmuştur.

Muhakkak şu vardır ki âlem insân (yani insân-ı tâm) olmaz. Ta ki onda insân-ı kâmil olan Hz. Peygamber'in nefs-i nâtikasız zuhûr edene değin. İnsanın neş'eti de insan olmaz. Ta ki onda nefs-i nâtika özelliği olmadığı sürece. Nefs-i nâtika da kâmil olmaz. Ta ki onda ilâhî sûretler zuhûr etmediği sürece. Tesviye edilmiş, şekillendirilmiş ceset gibi olan âlem sûretinde ilâhî sûretlerle zuhûr eden Hz. Muhammed âlemin ruhu olur. Bu yorumlar ile Bosnevî'nin insanın nefs-i nâtika olma özelliğinin ihmal edilmediği âşikârdır. Çünkü nefs-i nâtika olmak insân-ı kâmil olan Hz. Peygamber'in zuhûrunun

⁴⁵² el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 290.

⁴⁵³ El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 290-291.

⁴⁵⁴ Tirmîzî, *Menâkıb*, 1.

ayrılmaz parçasıdır. Bu anlamda nefs-i nâtika insanın beşerî yönünü temsil eder. İnsanın beşerî yönü de ilâhî sûretler onda zuhûr etmediği sürece kâmil olmaz. O halde insân-ı kâmil ontolojik olarak berzah olduğu gibi, yani imkân ve vücûb hazretlerini birleştiren-ayırarak hakikate sahip olduğu gibi, nefs-i nâtika ve ilâhî sûretlerle olan yönünü de birleştiren-ayırarak hakikate sahip olmalıdır.

Sonuç olarak şöyle bir ilişki ortaya koymak mümkündür. Âlemin işlevselliği insan olmadan yerine gelmez. O insan da şekilsel anlamda zikredilen insandan farklı olan insân-ı kâmilidir. İnsân-ı kâmil olan kişi beşerî sıfatlarının yanında ilâhî sıfatlarla vasıflanan insandır. İnsân-ı kâmil makamının asıl sahibi ise Hz. Muhammed'dir. O halde Hz. Muhammed'in nefs-i nâtıkası zuhûr etmeden âlemin işlevselliği tamamlanamaz. Dolayısıyla insan ve âlem birbirini tamamlayan iki önemli unsurdur. Bu hususta Abdullah Bosnevî insân-ı kâmil ve özelde Hz. Muhammed için şöyle söyler:

“Şöyle ma'lûm ola ki insân-ı kâmil ki âlemde ondan ekmel yoktur, insândan nefs-i nâtika mertebesindedir. Ve ol seyyidimiz Muhammed (s.a.v.)'dir ki âlemden gâyet-i matlûbe oldur. Ve onun mertebesinden nâzilîn olan kümmel-i insândan kuvâ-yı rûhâniyye mertebesindedir. Ve onlar enbiyâ aleyhimü's-selâm ve enbiyânın merâtibinden nâzilîn olan kimesnelerin mertebeleridir ki insândan kuvâ-yı hissiyye mertebesindedir. Ve onlar verese-i enbiyâ olan evliyadır, Rıdvânullahi Teâlâ aleyhim ecma'în. Ve bunların bâkisi ki şekilde insân sûretindedir. Ve sûrette hayvânîn cümlesindendir. Ruh-i hayvânî menzilesindedir ki nümüvv ve ihsâsı i'tâ eder. Ve biz onun için deriz: resûl aleyhi's-selâm nefs-i nâtikadır. Zira resûl aleyhi's-selâm der ki “Ben insanların seyidiyim.”⁴⁵⁵ Ve âlem nâstandır. Zira âlem cirimde insân-ı kebîrdir. Tesviyede mütেকaddimdir. Tâ kim resûl aleyhi's-selâmın neş'eti sûreti onda zâhir ola. Nitekim Allah Teâlâ insanın cesedini kendi rûhunun onda nefhinden evvel tesviye ve ta'dîl eyledi. Ondan sonra kendi rûhundan ona nefh eyledi. Pes âlem onla insân-ı tâm oldu. Ve sûret-i âlemden melâike insanın hayâlinde zâhire olan sûret-i kebîrdir. Ve kezâlik cîn dahi sûret-i hayâliyye gibidir. Pes âlem insân olmaz illa onun nefs-i nâtıkası olan insânın vücûduyla. Nitekim neş'et-i insân insân olmaz illa nefs-i nâtıkası ile. Ve insândan nefs-i nâtika kâmile olmaz illa sûret-i ilâhiyye ile. Pes bu ecilden ötürü âlemin nefs-i nâtıkası ki resûl aleyhi's-selâmdan ibârettir, derece-i kemâle hâiz oldu, bitamâmihâ sûret-i ilâhiyye onda zuhûr etmekle. Pes sûret-i âlem cesed-

⁴⁵⁵ Tirmizi, Menâkıb, 1.

i müsevvâ gibi oldu. Sûret-i ilâhiyye ile resûl aleyhi's-selâm onun rûhu gibi oldu. "Allah dilediğini doğru yola hidâyet eder."⁴⁵⁶

2.8. VARLIĞIN SEMBOLÜ: HARFLER VE KELİMELER

Sûfiler arasında harf ve kelime (hurûf ve kelimât) kavramları etimolojik anlamlarından çok daha farklı bir anlamda kullanılır.⁴⁵⁷ Özellikle İbnü'l-Arabî ve takipçileri ile birlikte bu kavramlarla anlatılmak istenen yapı kozmolojik bir şekle bürünmüştür. Yani bu kavramlarla vahdet-i vücûda kâil olan sûfiler bazen varlığı, insanı, Hz. Muhammed'i, kâinâtı ve bazen de yaratılışı açıklamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda âlem dediğimiz şey, 'büyük kozmik söylemdir.' Dolayısıyla zuhûr eden her varlık bu kozmik söylemdeki bir harfi simgeler. Harflerin potansiyel olarak bulundukları hâlleri ile dış varlıkta duyulur hâle gelmeleri süreci ile varlığın zuhûra gelmesi arasında benzerlik vardır.⁴⁵⁸

Âlemin varlığa gelişinde etken olan nefes-i ilâhî ile insan nefesi arasında benzerlik vardır. Diğer bir tâbirle yaratma olgusu harfler ve kelimelerden ayrı değerlendirilebilecek bir şey değildir. Nitekim Allah, bir kelime ile henüz varlık sahasına çıkmamış olan hakikatlere varlık verir. Varlık verilen hakikatler âlem dediğimiz şeyin kendisi olur. İşte

⁴⁵⁶ (Nûr: 24/46). Bosnevî, *Tecelliyât*, 16.

⁴⁵⁷ Harf ve kelime ile ilgili olarak özellikle kelime ile ilgili İbnü'l-Arabî'den önce ciddi anlamda fikirler öne sürülmüştür. Örneğin Hristiyan düşüncesinde Hz. İsa Tanrı'nın kelimesi olarak telakkî edilirdi. Dolayısı ile onlar için vahiy denilen şey ete kemiğe bürünen manada Hz. İsa'nın bedeniydi. Hristiyan inancında ete kemiğe bürünmüş sûreti ile Hz. İsa Tanrı'nın yeryüzündeki rahmetidir. Tanrı, yeryüzünde kullarının hâllerini görmüş, onları bu sıkıntılardan kurtarmak maksadı ile Hz. İsa sûretinde yeryüzünde temessül etmiş ve insanlar için bizzat kendisi acı çekmeyi yeğlemiştir. Bu anlamda Tanrı ile insan arasında bir tür irtibatı veya Tanrı'nın insanlar üzerinde etkisi olarak değerlendirilebilir. Fakat kelime ile ilgili ileri sürülen fikirler daha da eskiye gider. Dikkat çekici olan şey ise kelime ile ilgili aşağı yukarı aynı özelliklerin görülmesidir. Bu anlamda eski Yunan kültürüne kadar varan kelime nazariyelerinde kelime Tanrı-âlem arasında bir irtibat aracıdır. Bu anlamda Tanrı onlar için insanın beşerî yapısı ile aracısız ulaşamadığı bir varlıktır. Böyle bir değerlendirme ile tarih içerisinde kelime bazen *düşünme kuvveti*, *ilâhî ruh*, *ilâhî irâde*, *ilâhî akıl*, *faal akıl*, *ideaların ideası*, *yaratma vâsıtası*, *ikincil tanrı*, *insan zihninin arketipi*, *Tanrı ile âlem arasındaki berzah*, *Tanrı'nın ilk oğlu*, *büyük oğul*, *ilâhî sûret*, *meleklerin ilki*, *Tanrı'nın kendi sûretinde yarattığı ilk insan*, *halife*, *hakikatü'l-hakâyık*, *şefaatçi*, *en büyük imam* gibi isimlerle tanımlanır olmuştur. Özellikle bunlar arasında Yahudîler ile Stoacılar arasındaki kelime nazariyelerini birleştirmeye çalışan Philon'un *Logos* kavramı öne çıkmıştır. Hal böyleyken bazen İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesindeki bazı nazariyelerin İslâm dışındaki kaynaklardan mı alındığı konusu tartışılır olmuştur. Öyle ya da böyle şöyle bir gerçek vardır ki İbnü'l-Arabî, eğer kendisinden önceki kültür ve düşüncelerden etkilenmişse bile, sisteminde özgün bir yapı ortaya koymuştur. Örneğin onun düşüncesinde *kelime* denilen olgu sadece aşkın olana ulaşmak için aracı değildir. Diğer taraftan o mümkünler arasındandır. Her şey aslında potansiyel bir kelimedir. İslâm öncesi düşüncelerdeki kelime nazariyesi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. İmamoğlu, *Dâvud Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 206-210.

⁴⁵⁸ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 4(10), 2006, 173-176.

âlem için büyük kozmik söylem tâbiri buradan gelmektedir. Bu şekilde âlem Allah'ın harf ve kelimelerinden oluşan bir varlık yığıdır. Âlemdeki her bir hakikat Allah'ın harfî ve kelimeleridir. Harfler ve kelimelerin varlığa gelmesinde etken olan nefes ile Allah'ın harf ve kelimelerinin meydana geldiği metafizik anlamda nefes-i Rahmânî arasında ilişki vardır. Nefes-i Rahmânînin, varlığın farklı mertebelerinde ve *halâ*daki zuhûru ile göğüsten çıkan, farklı noktalarda, mahreçlerde yansıyan ve ağız vasıtası ile duyulur hale gelen insan nefesi arasında benzerliği kavrayan kimse İbnü'l-Arabî'nin düşüncesindeki yaratılışı da kavrar.⁴⁵⁹

Âlem, Zât-ı Mutlaka'da içkin olan ve birbirinden temâyüz etmemiş ilâhî isim ve sıfatların kendilerini göstermek için varlığa çıkma taleplerinden oluşan bir şeydir. Çünkü ilâhî isim ve sıfatlar Hakk'ın kemâlâtını izhâr eden nispetlerdir. Mazhar ve tecelligâhlar olmadan ilâhî isim ve sıfatların kendilerini göstermeleri, başka bir deyişle Hakk'ın kemâlâtını izhâr etmeleri mümkün değildir. Durum böyle olsaydı Hakk'ın isimleri işlevsiz kalırdı. Bu anlamda âlem, nefes-i Rahmânî ile varlığa gelmiştir ki Hakk'ın isimleri işlevsiz kalmasın. Tâbii ki âlemin yaratılmasının nedenini şekilde Hakk'ın isimlerinin işlevsiz kalmaması olarak anlatmak tek başına doğru olmaz. Nitekim ilâhî isim ve sıfatların varlık talepleri Hak tarafından kabul olunmuştur ki bu da Hakk'ın kendi kemâlâtını müşâhede etmesi ve kendisinin bilinmeyi arzu etmesi demektir. O halde Hak'ta içkin halde bir tür darlıkta bulunan ilâhî isim ve sıfatlar varlığa çıkma talebinde bulunurlar. İşte bu darlık, sûfiler arasında, insanda nefes alma gereğinin darlığı olarak imgelenebilir. Bu anlamda nefes-i Rahmânî'den oluşan Hakk'ın metafizik anlamda teneffüsü ile insanın teneffüsü arasında ilişki kurulmuştur. Nefes ise çeşitli duraklardan geçip harfleri oluşturur. Harfler, birbirinden farklı şekillerde dizilip harfleri oluşturur. Kelimeler ise birleştğinde cümleleri ve onlar da kitapları oluşturur. İşte Hakk'ın yaratması ile insanın nefesi arasında böyle bir benzerlik ilişkisi vardır.⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi*, 173-176. Yukarıdaki paragraftaki düşüncüyü İbnü'l-Arabî eseri *Fütûhât*'ta şu şekilde söyler: "Allah sana yardım etsin, bilmelisin ki: İsevî ilim, harfler ilmidir. Bu nedenle İsa'ya 'üfleme' verildi. Üfleme, hayatın ruhu olan yüreğin içinden çıkan havadır. Hava çıkış yolunda kesintiye uğradığında, kesinti yerleri harfler diye isimlendirilir ve harflerin varlıkları ortaya çıkar. Bunlar birleştğinde ise manalar duyuşal olarak ortaya çıkar. Bu, ilâhî mertebeden âleme gözüken ilk şeydir. Yoklukları hâlinde ve ilâhî emir varlık ile onlara ulaştığında, onu kabul istidatına sahiptir. Allah var olmalarını istediğinde 'ol' (*kün*) demiş, onlar da oluşmuş, dış varlıklarında ortaya çıkmışlardır. Binânaaleyh kendisine yaraşan sözle ilâhî kelâm, hakikatlerin Allah'tan algıladığı ilk şeydi." İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II/32.

⁴⁶⁰ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 168-170.

İbnü'l-Arabî'nin düşünce zemininde kavramların ve bilhassa harfler ve kelimelerin nasıl ontolojik olarak yorumlandığı âşikârdır. Onun takipçilerinden olan ve onun vahdet-i vücûd nazariyesinin anlaşılmasında çok önemli eserleri bulunan Abdurrezzâk Kâşânî, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye* isimli eserinde harf ve kelime kavramlarını ele almıştır.

“Harfler: ‘Aynlardan kaynaklanan basit, yalın hakikatleri ve zuhûr etmemiş olan ilk mâhiyetleri ifade eder. Yani eşyanın, meşîet-i ûlâda birbirinden temeyyüz etmezden evvel, kümûnda iken bulunduğu durumdur.”⁴⁶¹

Kâşânî, kelimeyi; ilâhî hakikatler, mâhiyetler, hakikat-ı Muhammediyye, ayn-ı sâbite, insân-ı kâmil, Hakk'ın taayyünleri ve hâricî mevcutlar şeklinde tanımlar. Bunlardan akledilebilir olanlar mânevî veya gaybî kelime, hâricî âlemde olanlar vücûdî kelime, mücerred olanlar ise kelime-i tâmme olarak isimlendirilmiştir.⁴⁶²

İbnü'l-Arabî düşünce sahasında çok önemli bir yere sahip olan Kâşânî'nin tanımları göz önünde bulundurulduğunda İbnü'l-Arabî'nin harfler ve kelimelere linguistik anlamlardan çok daha öte varlıksal anlamlar yüklediği ortaya çıkar. O halde İbnü'l-Arabî'nin harfler ve kelimelere dair görüşleri ile varlık mertebeleri arasındaki görüşler benzerlik ifade etmelidir. Diğer bir ifade ile harfler ve kelimeler varlığın mutlak gayb âlemlerinde taayyününden şehâdet âlemlerine kadar olan nuzûlunu simgeleyen araçlardır. Bu anlamda Konevî *Miftâhu'l-gayb* isimli eserinde şöyle söyler:

“Mutlaklığı ve asâleti cihetinden kelâm, kendi kendisiyle ya da başkası ile konuşanın ilminin sûretidir; bilinen şeyler ise, kelâmın harfleri ve kelimeleridir ve her birisinin mânevî bir mertebesi vardır.”⁴⁶³

İbnü'l-Arabî'nin çevresinde şekillenen vahdet-i vücûd düşüncesinde harfler ve kelimeler sadece epistemolojik manada bir takım sırlı manalara erişme aracı değildir. Daha ötesinde harfler ve kelimeler yaratılışın temellendirildiği sembollerdir. Bu anlamda âlemin tümü Allah'ın kelimeleridir. Bazen de tikel manada –fakat kendisi küllî bir hakikattir- insân-ı kâmilin kendisi kelimedir. Bazen kelime ya da kelâm *kün (ol)*'dur. Bazen ilâhî mana taşıyan, harfler ve kelimelerden meydana gelen Kur'an insan ile

⁴⁶¹ Abdurrezzak Kâşânî, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, (çev. Abdurrezzak Tek), Bursa Akademi, Bursa 2014, 272.

⁴⁶² Kâşânî, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, 287-288.

⁴⁶³ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, 354.

kardeştir. Velhâsılı anlaşılan odur ki İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde harfler ve kelimeler hem epistemolojik ve hem de ontolojik anlamları kapsayan kavramlardır.

İbnü'l-Arabî *kelimeyi*; tekil-belirsiz, tekil-belirli ve çoğul olarak metinlerinde kullanmıştır. Tekil-belirsiz olarak kullanıldığında bunun çoğulu *kelimât* olarak gelir. *Kelimât* olarak kullanıldığında bu kalıp var olan her şeyi ifade eder. Çünkü âlemdeki her şey Allah'ın varlıklarıdır. Yani onlar Allah'ın kelimeleridir. Bu bağlamda âlem kelimelerden oluşan bir nüsha veya bir kitaptır. *Kelime* lafzının tekil-belirsiz olarak kullanımı ise her bir peygamberin Allah'ın sıfatını temsil etmesidir. Bu bağlamda her bir peygamber kelimedir. *Fusûsu'l-hikem* eseri de bu düzlemde oluşan bir metindir. Nitekim eserde her bir peygamberde tecelli eden özellikler zikredilmektedir. Bütün özellikleri kendisinde barındıran ve kuşatıcı olan ise Hz. Muhammed'dir. *Kelime* lafzının tekil-belirli formu ise Hz. Muhammed için kullanılır. Hz. Muhammed'in beşerî yönünden de farklı olarak onun nûrânî yönü hakikat-ı Muhammediyye olarak bilinir. Nitekim hakikat-ı Muhammediyye mertebesi insân-ı kâmil mertebesi ile de müsemmadır. İnsân-ı kâmil denildiğinde ise ilk kastedilen Hz. Muhammed'dir. Bu temelde hakikat-ı Muhammediyye, Hak ile halk arasında berzahtır.⁴⁶⁴ Tekil-belirli formu ile *kelime* insân-ı kâmil mertebesine tekâbül eder ki bu filozofların *Logos* nazariyesine bazı noktalarda benzer. Fakat vahdet-i vücûd düşüncesinde kelime filozoflardan farklı olarak mümkün mevcutlardan biri olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Kelime lafzının anlamlarından biri karşıdaki kişiye açık şekilde etkide bulunma ve yaralamadır. Bu anlamda kelime lafzı edilgenlik ifade etmektedir. Bu şekilde değerlendirildiğinde her bir mevcut var olmaları bakımından Hakk'ın varlığına muhtaçtır. Her bir varlık Hakk'ın varlık tecellisi karşısında kâbil olandır. Hakk'ın varlık tecellisi karşısında edilgen yapıdadır.⁴⁶⁵

Varlığa kelime denilmesindeki diğer bir neden ise onların hakikatlerinin *kûn (ol)* emrine muhatap olmaları ve bu kelime ile varlığa gelmeleridir. Bu durumu Bosnevî ferdiyyet-i selâse kavramı ile açıklamıştır. Ferdiyyet-i selâse hem Hak tarafında ve hem de halk tarafındadır. Hakk'a nispetle bu üçlü birlik zât, irâde ve sözdür. Halka nispetle ise şeylik, işitme ve imtisaldır. Burada söz ile Bosnevî'nin ve genelde tüm şârihlerin

⁴⁶⁴ El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 319. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 297-310.

⁴⁶⁵ İmamoğlu, *Dâvud Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 223.

kastettikleri şey “Biz bir şeyi irâde ettiğimizde ona sözümler ol demekten ibarettir ve oluverir” âyetindeki *kün (ol)* lafzıdır. Tüm âlem işte ilâhî zâtın irâdesi ile ortaya çıkan bu sözün muhatabı ve eseridir. Şeylik hâli olan subût hâlinde bulunan varlıkların hakikatleri de bu emri işitmişler ve Hakk’a boyun eğmişlerdir.⁴⁶⁶

Gaybî anlamda harfleri ayn-ı sâbiteler ile aynı hakikatler olarak gören sûfilere göre harfler, her şeyden soyut ve ilâhî ilimde kendiliği bakımından bulunduğu şey demektir. Bu bakımdan kelime ile aralarında farklılık vardır. Çünkü kelime çeşitli lâzımlarını ve sıfatlarını da taşıyan dahası bir takım harflerden oluşan bir olgudur. Mücerred ve basit olması bakımından akla gelen harflerdir. Fakat harfleri birleştirmesi ve kuşatması bakımından akla gelen şey ise kelimedir. Hatta İbnü’l-Arabî harflerden mürekkep olan kelimeyi insân-ı kâmil ile aynı görmüştür. Çünkü insân-ı kâmil kuşatıcılık bakımından önde gelen hakikattir. Diğer bir açıdan ise o, kelimeyi bireysel manadaki insanla eş tutar. Çünkü fert olarak insan âlemle benzerdir. İnsan küçük âlemdir. Hakikatinde birçok tikel özellikleri barındırır ve onları insan olarak birleştirir. Nasıl harfler tek tek haldeyken birleşip kelimeyi oluşturuyorsa tikel manada özellikler, isim ve sıfatların tecellileri insanda birleşir. Böylece insan harflerden birleşik olan kelime gibi isim ve sıfatların tecellilerinden birleşik olan varlık hâline gelir. Nitekim insandaki birleştiriciliğe önceki bölümlerde değinilmişti.⁴⁶⁷

2.8.1. Abdullah Bosnevî’de Harfler ve Kelimeler

Abdullah Bosnevî harfler ve kelimelere, vahdet-i vücûd düşünce geleneğinin takipçisi olarak, İbnü’l-Arabî gibi bakarak onlara ontolojik manada anlam yükler. Onun Müeyyed Cendî’nin Allah ismindeki harflere dair mülâhazası hakkında kaleme almış olduğu bir risâlesi ile birlikte *Fusûs* şerhi olan *Tecelliyât*’ında harfler ve kelimelere dair beyânâtı bulunmaktadır. Özellikle *Tecelliyât*’ında harfler ve kelimeleri çok yoğun şekilde ontolojik manada işlemiştir.

Abdullah Bosnevî’ye göre harfler ve kelimeler iki kısma ayrılır. Birinci kısmı *hurûf-ı ilâhiyye* ve *kelimât-ı ilâhiyye* oluşturur. Buna karşılık ikinci kısmı ise *hurûf-ı*

⁴⁶⁶ Topçuoğlu, *Abdullah Bosnevî’nin Kitâbu enfesi’l-vâridât fî şerhi evveli hutbeti’l-Fütûhât İsimli Risâlesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme*, 289-291.

⁴⁶⁷ İmamoğlu, *Dâvud Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 270.

vücûdiyye ile *kelimât-ı vücûdiyye* oluşturur.⁴⁶⁸ Bosnevî, harfler ile ilâhî gaybta kâmin hâlde bulunan tikel hakikatleri kasteder. Benzer şekilde Konevî; mâlûmlar -kelâm bahsinde mâlûmlar kendisi ile ya da başkası ile konuşanın ilminin sûreti olan harfler ve kelimelerdir- sadece kendilerini bilen nefsinde şekillenmeleri açısından ele alındıklarında, ‘bâtın harfler’ olurlar; fakat bunlardan her birisi, tekil olarak düşünülmelidir der. Devamında ise; her bir hakikati kendisine tâbi sıfat ve lâzımları ile birlikte dikkate alınırsa, bu bilinen hakikat, bu itibar ile ‘bâtın kelime’ olur der.⁴⁶⁹

İlâhî gaybta içkin hâlde bulunan tikel hakikatlerin toplanması ile kelime husûle gelir.⁴⁷⁰ İşte bu anlamda kelime-i gaybiyye ya da kelime-i ilâhiyye kavramı karşımıza çıkar. İlâhî ilimde tikel, mücerred hâlde bulunan harfler kelimeye taayyün eder. Bosnevî’nin kelime-i gaybiyye ya da kelime-i ilâhiyye diye bahsettiği şey Konevî’de ‘bâtın kelime’ ile karşılanır.⁴⁷¹ Bu anlamıyla da kelime kuşatıcı merteye olan insân-ı kâmil mertebesine tekâbül eder. Nitekim insân-ı kâmil mertebesi sûfiler nezdinde kelime olarak da isimlendirilmiştir.⁴⁷²

Suad el-Hakîm’in kelime lafzını belirli-tekil kalıbı ile yani *el-kelime* ile kullanılan varlığın işâret ettiğini iddia ettiği merteye bu mertebedir. Bu merteye Hz. Muhammed’in mertebesidir. Nitekim hakikat-ı Muhammediyye, nûr-ı Muhammedî ve rûh-ı Muhammedî gibi isimlerle de müsemmadır. Bu merteye Hak ile halk arasında berzah olan bir mertebedir. Her ne kadar basit olmaklık ve mücerred olmaklık bakımından harfler kelimelere nispeten daha kâmil olsalar da harfleri kuşatması bakımından kelimeler de harflerden daha kâmindir. Harfleri kuşatması bakımından bu mertebede kuşatıcılık ve hakikatleri kendisinde barındırma özelliği vardır. Ayrıca bu merteye varlık mertebeleri ile mukayese edildiğinde kendisi ile diğer varlık mertebelerinin oluştuğu mertebedir.⁴⁷³

⁴⁶⁸ Bosnevî, *Tecelliyât*, 17.

⁴⁶⁹ Konevî, *Miftâhu’l-gayb*, 356.

⁴⁷⁰ Sûad el-Hakîm’e göre harfler herhangi bir âlemdeki tikel hakikatlerden ibarettir. Söz konusu hakikat eğer subût âleminde ise *görünmez harf*, dış varlık âleminde ise *hâricî harf* olarak isimlendirilir. Bu hakikatlerin birleşimi ile de kelimeler ortaya çıkar. El-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, 200.

⁴⁷¹ “Mâlûmlar sadece kendilerini bilen nefsinde şekillenmeleri açısından ele alındıklarında, “bâtın harfler” olurlar; fakat bunlardan her birisi, tekil olarak düşünülmelidir. Eğer her bir hakikati kendisine tâbi sıfat ve lâzımları ile dikkate alınırsa, bu bilinen hakikat, bu itibar ile “bâtın kelime” olur.” Konevî, *Miftâhu’l-gayb*, 356.

⁴⁷² İmamoğlu, *Dâvud Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 270.

⁴⁷³ İmamoğlu, *Dâvud Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 253.

Bosnevî'nin taksimini bu şekilde ele almak gerekirse Dâvûd Kayserî gibi sûfilerin harflerin ilâhî ilimde sâbit olarak bulunan ve birbirinden ayrılmış ayn-ı sâbitelere işâret ettiğini söylemek doğru olmayabilir. *el-Kelime* olarak ifade edilen hakikat-ı Muhammediyye mertebesi gayb hazretlerinden taayyün-i evvel mertebesine karşılık gelir. Bu mertebede, daha önceki bölümlerde vurgulandığı gibi, Hakk'ın zâtı ile isimleri arasında bir ayrışma yoktur. Bu mertebenin taayyünsüzlük mertebesinden farkı sadece taayyündür. Temâyüzün gerçekleştiği mertebe ise taayyün-i sâni mertebesidir. Taayyün-i sâni mertebesi a'yân-ı sâbitelerin mertebesidir. Bu mertebede, ilâhî ilimde bulunan ayn-ı sâbiteler, âlemdaki eşyanın ilm-i ezelîdeki hakikatleridir. Eğer harfler ile bu mertebede birbirinden temâyüz etmiş ayn-ı sâbiteler anlatılmak istenirse hurûf-ı ilâhiyyenin kelime-i ilâhiyyeye önceliği söz konusu olmaması gerekir. Çünkü bu anlamda *el-keleme* taayyün-i evvel mertebesine karşılık gelir. Fakat harfler ile ilm-i ilâhîde içkin halde bulunan, basit ve mücerred hakikatler olarak temâyüzün olmadığı mertebe kastedilmiş ise bu anlamda harflerin kelimelere bir tekaddümü söz konusu olabilir. O zaman harfler Ebû Hamid'in ifadesiyle ilâhî isimlerin ve varlık mertebelerinin bâtını olurlar.⁴⁷⁴ Bosnevî hurûf-ı ilâhiyye ile ilgili şöyle söyler:

“Pes hurûf-ı ilâhiyye-i gaybiyye gayb-ı guyûbta kâmin olan şe'n-i zâtîdir. Nüvât içinde şecere gibi. Pes şu'ûn-i ilâhiyye ta'ayyünât-ı Hakk'ın a'lâ merâtibi oldukları i'tibariyle ve sîğa-i vücûdiyyeden evvel Hakk'ın ilm-i zâtisinde eşya için ta'akkulâtın esnâ merâtibi oldukları i'tibariyle onlardan her bir şe'n hurûf-ı gaybî ile tesmiye olunur.”⁴⁷⁵

Buradan hareketle Bosnevî, harfleri gaybların gaybında gizli halde bulunan zâtî şe'nler olduğunu söyler. Örnek olarak da ağacın tohumda içkin olmasını verir. Nitekim tohumda potansiyel anlamda bir ağaç hakikati vardır. Tohum henüz ağaç değildir. Fakat ağaçtan ayrı bir şeydir demek de doğru olmaz.

Harflerin ilmî taayyünü ve taaddüdü nispetleriyle ve onların eşyanın asılları olmaları itibarıyla gaybî harfler Zât'ın gayrı olurlar.⁴⁷⁶ Bosnevî'nin böyle bir kanıya varması ile ilâhî isimlerin Hakk'a ve halka delâletleri arasında benzerlik vardır. Vahdet-i vücûd düşüncesinde Hakk'ın ilmindeki a'yân-ı sâbite'nin ilâhî isimlerin mazharları

⁴⁷⁴ Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 325-326.

⁴⁷⁵ Bosnevî, *Tecelliyât*, 17.

⁴⁷⁶ Bosnevî, *Tecelliyât*, 17.

olması bakımından ilâhî isimler eşyanın aslıdır. İbn Kâsi'nin ilâhî isimler teorisi dikkate alındığında her bir ilâhî isim Hakk'a delâletleri açısından birbirlerinin ve Hakk'ın aynıdırlar. Fakat kendilerine delâletleri açısından, yani kendi özel manalarına delâletleri açısından her bir isim birbirinden farklılaşır. İlâhî isimler de böyle Zât-ı Mutlaka'da istihlakleri ile Hakk'ın aynı olurlarken kendi özel manalarına delâlet etmeleri bakımından Hakk'ın zatının gayrı olurlar. Varlıkta ise Hak'tan başka gerçek varlık olmadığından harfler arasında temeyyüz nisebîdir. Yani hakikî bir ayrışmadan söz etmek gerçek anlamda mümkün değildir. O yüzde varlık tektir. Harflere dair öncelikle Zât-ı Hak'ta istihlakları itibarı ve sonra da temeyyüz-i nisebî ile Zât-ı Hak'tan ayrışmaları itibarı göz önüne alındığında hurûf-ı gaybiyye eşyanın taayyünleri için ilkeler hâline gelir. Bosnevî'nin harflere bakış açısı, bu açıdan değerlendirildiği takdirde, ilâhî isimler ve aynı 1 sâbiteler ile eş değer olduğu iddia edilebilir. Ebû Hâmid'in İbnü'l-Arabî'nin harfler nazariyesinde yaptığı çıkarıma göre bir uyarılama yapmak gerekirse, her bir aynın bânını ilâhî isimlerdir. Her bir ilâhî ismin ve her bir mertebenin bânını ise melek-ruh olan gaybî-ilâhî harflerdir.⁴⁷⁷

Gaybların gaybında içkin halde bulunan zâtî şe'nler olan harfler ile kelimenin zuhûru gelmektedir. Nitekim Bosnevî kelime-i ilâhiyye ile ilgili şöyle söyler:

“Ve sîğa-i vücûdiyyeden evvel her bir şe'ni onun levâzımı ile ta'akkul etmek itibariyle ol şe'n kelime-i gaybiyye ile tesmiye olunur.”⁴⁷⁸

İlâhî harfler ve kelimelere dair Bosnevî'nin bu tanımlamaları arasında gayb hazretlerindeki mertebeleri görmek mümkündür. Her iki tanımda harfler ve kelimeler için taakkul etmek ifadesi kullanılmaktadır. Bu anlamıyla harfler ve kelimeler akledilir soyut hakikatler olarak ele alınabilir. Tikel soyut akledilir anlamıyla harflerin herhangi bir lâzımı yoktur. Fakat onların lâzımı ile ele alındığında ortaya kelime çıkar. Bu şekilde olan harfler ve kelimeler vücûdî taayyünden evvel olan kısımları oluştururlar.

Hurûf-ı ilâhiyye ve kelimât-ı ilâhiyyenin devamında Bosnevî'nin taksimâtı devam eder: Hurûf-ı vücûdiyye ve kelimât-ı vücûdiyye.⁴⁷⁹ Gaybî ve ilâhî mertebelere karşılık olarak vücûdî mertebeler vardır. Bu mertebelerde varlık kokusu vardır. Varlık kokusu

⁴⁷⁷ Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 325-326.

⁴⁷⁸ Bosnevî, *Tecelliyât*, 17.

⁴⁷⁹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 17.

vardır ile murad ettiğimiz şey daha önce varlık hâlinde olmayıp subût halinde bulunan harfler ve kelimeler artık varlıksal hâle dönüşmüşlerdir. Yani taayyün etmişlerdir. Harfler ve kelimeler artık hâricî varlıkta taayyün etmişlerdir. Harfler ve kelimelerin vücûdî olarak taayyün etmesini insan dilindeki taayyünü olarak anlamak mümkün olabilir. Ama vahdet-i vücûd düşüncesinde harfler ve kelimeler sadece insan dilinde mücerretlikten mürekkepliğe giden ve sonra da iletişimi sağlayan araçlar değildir. Dilin varlık ile ilişkisi vardır ve dil, varlığın zuhûra gelişini açıklayan en güzel örnektir. Bu anlamı ile ele alırsak harfler hâriçte zuhûr eden tek tek hakikatlerdir. Tek tek hakikatler ise birleşerek kelimeleri oluşturur. Dolayısı ile âlemdeki her şeyin Allah'ın kelimesi olması söz konusudur. Tikel anlamda hakikatleri kendisinde barındıran, hakikatleri birleştirmesi ile bilinen toplayıcı varlık insan da Allah'ın kelimesidir. Aynı şekilde tüm hakikatleri kendilerinde barındıran ve kuşatıcılığı ile kâmil olan insanlar arasında nebiler ve veliler vardır. Onlar da Allah'ın kelimelerinden birer kelimelerdir. Yine onlar da asılları olan *kelime-i câmi'a* olan *hakikat-ı Muhammediyye* 'ye işâret ederler.⁴⁸⁰

2.9. BİR NEDEN BİR GÂYE: MUHABBET

Tasavvuf düşüncesinde ortaya çıkan ıstılâhlardan biri olan *muhabbet-mehabbet* teriminin oluşumunu erken dönemlere kadar dayandırmak mümkündür. Sözlükte *muhabbet-mehabbet* genellikle buğzun tersine sevgi anlamında kullanılmakta olup sevgi ile oluşan meyli ifade eder. Muhabbetin daha da coşkulu olması ise *aşk* ile ifade edilmiştir. Hatta sûfîler arasında muhabbetin coşkulu olan hâlini ifade eden *aşkın* Allah'a ya da Allah'ı sevmeye kula atfedilip atfedilemeyeceği hususu tartışılmıştır.⁴⁸¹ Muhabbet, bazen istemek anlamında kullanılan bir terimdir. Fakat istemek ile muhabbet arasında kuvvet bakımından derece farkı vardır. Nitekim muhabbet, istemekten daha kuvvetlidir. Muhabbet terimi bazen de *habbe* köküne de dayandırılır. *Habbe* buğday ve arpa gibi yiyecek maddelerinin taneleridir. Kalbinin tanesini isabet almak şeklinde geçen *habebtü fülânan* kalıbı sevgiyi ifade etmekte kullanılır.⁴⁸²

⁴⁸⁰ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 268.

⁴⁸¹ Aşk hakkında bkz. Halil Baltacı, "Aşkın Kazandığı Tasavvufî Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve Irâkî Çizgisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 34(2), 2014, 23-44.

⁴⁸² Isfehânî, *Müfredât*, 257-259.

Muhabbet kavramı çeşitli şekillerde Kur'ân-ı Kerîm'de geçer: *Muhabbet* şeklinde bir yerde, *hubb* şeklinde ise dokuz yerde ve aynı kökten türeyen kavramlar yetmiş iki yerdedir. Kur'ân-ı Kerîm'de muhabbet Allah'a nispet edildiğinde, Allah'ın muttakileri, muhsinleri, temiz olanları, tevekkül ehlini, Hz. Peygamber'e ittiba edenleri, sabırlı olanları, adaletli olanları sevdiğini; haksızlık ve zulmedenleri, münkirleri, gûnahta ısrarcı olanları kibirli olanları, nankörleri, gerçeğe karşı çıkanları, hainleri, aşırılığa gidenleri ve şımarıkları ise sevmediğini ifade eder. Sevgi insana nispet edildiğinde ise Allah sevgisi, imân ve müminler arasındaki sevgi kastedilmektedir.⁴⁸³ Bu anlamları ile değerlendirildiği takdirde hem Allah'a ve hem de insana nispet edildiğinde karşılıklı bir sevgiden bahsedilebilmektedir.

İbnü'l-Arabî, kapsamlı eseri olan *Fütûhât*'ında muhabbete bir bölüm ayırır. Bu bölümde muhabbet çok değerli bir makam olarak zikredilmiştir. İbnü'l-Arabî, muhabbet kelimesini, türevlerinin geçtiği şekilde, Kur'an ve hadislerdeki kaynaklarını açıklamaktadır. Bu rivâyetlerde Allah'ın; övülen özellikleri barındıran kulları sevdiği ve yerilen özellikleri barındıran kulları ise sevmediği vurgulanır. Hadislerdeki kaynakları ele alan İbnü'l-Arabî, sûfiler arasında meşhur olan *kenz-i mahfî* hadisine atıf yapar. Daha sonra üzerinde durulacağı gibi burada o, varlığımızın ilâhî sevgiden hâsıl olduğunu vurgular.⁴⁸⁴

İbnü'l-Arabî, muhabbeti kulun Allah'a yakınlaşması ve Allah'ın kula yakınlaşması olarak değerlendirir. Onun böyle düşünmesinde şu hadis önemlidir: “*Kul, farzları ifa ederek bana yaklaşır. Nâfîlerle de ben onu sevinceye kadar bana yaklaşır. Ben onu sevince onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olurum. O zaman benimle görür, benimle işitir, benimle tutar.*”⁴⁸⁵ Farz ve nafîle ibadetleri yapmak yani kurb-i ferâiz ile kurb-i nevâfili yerine getirmek Allah ile kulu arasında muhabbeti tesis eder. Allah ile kul arasında en sonunda öyle bir muhabbet tesis edilir ki Allah o kula kendisi ile görme, duyma ve tutma basireti tahsis eder.⁴⁸⁶

⁴⁸³ Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2020, XXX/384.

⁴⁸⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII/172.

⁴⁸⁵ Buhârî, *Rekâik*, 38.

⁴⁸⁶ Genelde sûfiler ve özelde Abdullah Bosnevî için her iki kurb için birbirleri arasında ilişki mevcuttur. Esas anlamda farz ibadetlerin yerine getirilmesi olarak bilinen kurb-i ferâiz kulluk sıfatları halinde gerçekleşir. Diğer taraftan kurb-i nevâfil Hakk'a yaklaşmak için kurb-i ferâizin ötesinde olan bir hâldir. İnsanın Hakk'a ulaşmak için en başta yerine getirmesi gereken şey kurb-i ferâiz ibadetleridir. Çünkü o kul

İbnü'l-Arabî'ye göre muhabbet çok değerli bir makâm olmakla birlikte varlığın da aslıdır. Varlığın aslı olması ise Allah'ın âlemi yaratırken bilinmeye dair muhabbetidir. Bu muhabbet sayesinde mahlukât varlığa gelmiştir. Bu minvalde İbnü'l-Arabî şiirinde şöyle söyler:

“Sevgiden sudûr ettik

Sevgi nedeniye yaratıldık”⁴⁸⁷

İbnü'l-Arabî, akıl sahiplerinin inancına göre olan ve Allah'ı sırf tenzihçi bir yaklaşımla tanımlamanın O'nun bilinemeyeceğini ifade eder. Eğer Allah'ı bilmede sırf akli kanıtlarla yetinseydik Allah'ı bilemezdik. O, mutlaklığı halinde kalırdı. Durum böyle olduğunda insanlar Allah'ı sevemezdi. Bununla birlikte Allah, şeriatinin diliyle ‘Allah şöyledir ya da böyledir’ diyerek nitelemelerde bulununca O'nun hakkında olumlu nitelemeler sabit olmuştur. Böylece insanlar Allah'ı tanır ve Allah'ı sever. Bu nitelemeler ve nispetler sevgiyi zorunlu kılar. İbnü'l-Arabî'ye göre bu, Allah'ın gizli bir hazine iken âlemi yaratmasının ve bu şekilde bilinmesinin anlamıdır. “Âlemde Allah'tan başkası sevilmez” sözü ile İbnü'l-Arabî bu hakikate atıf yapar. Çünkü Hak, mutlaklığı ve sırf tenzih ile bilinen hâlden âlemi yaratması ile tenezzül eder. Âlem ise Allah'ın esmâ ve sıfatının zuhûru olduğundan ve varlıkta tek olan Allah olduğundan aslında varlıkta seven de sevilen de Allah'ın kendisidir. O halde sevginin mevzusu Allah'ın kendisidir. Çünkü Allah, kendini bilmiş ve bilmesi ile âlem meydana gelmiştir. Âlem, Allah'ın kendini bilmesi ile meydana geldiğinden Allah için ayna olarak yaratılmıştır. Aynada bakanın

için bir yükümlülüktür. Kulluğun gereği kurb-i ferâizdir. Fakat kul Allah'a nâfile ibadetler ile yaklaşmayı arzuladığında Hak o kula bazı yetiler bahşeder. Nitekim bu konuda bilinen meşhur kudsi hadisler mevcuttur. Kul nâfile ibadetlerle Hakk'a ulaşmayı murad ettiğinde Hak o kulun işitmesi, görmesi vb. idraki olur. Kurb-i nevâfil kul üzerine zâid ibadetlerdir ve bu nedenle fer'dir. Kurb-i nevâfil ile kul Hakk'a ulaşmaya çalıştığında beşerî sıfatlarından insilâh eder. Hakk'ın sıfatları ile bezenir. Bu durumda kendi benliği Hakk'ın benliğinde fenâ bulur. Fenâ halinde olan kulun bu halinde kulun hakikati değil sıfatları fânidir. Bu nedenle o kulda Hak ism-i Bâtın ile tecelli eder. Sıfatları fânî fakat aynı bâki olduğu için Hakk'ın sıfatları kulun idrakâtı olur. Şimdi burada aslında bir döngüden bahsetmek mümkündür. Hakk'ın bâtın ve kulun zâhir olduğu ilk mertebeden sonra Hak zâhir ve kul bâtın olmuştur. Aynı bâki, sıfatları fânî kul arayan ve muhib olduğundan ötürü sülûku cezbeli olur. Fenâsı bekâsını sâbıktır. Fakat kulun daha sonra tekrar ilk mertebesine dönmesi söz konusudur. Bu kez farklı bir idrak ve bilinçle döner. Bu mertebede kulun bekâsı fenâsını sâbıktır. Önceki mertebede muhib ve arayan olan kul, kurb-i nevâfil sahibidir. Bu mertebede ise bekâsı fenâsını sâbık olan kul için kurb-i ferâiz tekrar hâkim olur. Aslında bu kişinin sülûkunun başında henüz beşerî sıfatları ile de muttasıfken bulunduğu şeriatın zahirine bağlı olma durumuna benzer. Fakat bu kez o kişide Hakk'ın sıfatları hâkim ve o kişi Hak ile görür, işitir. Dolayısıyla fenadan sonraki bekâ halinde kul için farklı bir bilinç söz konusudur. Kurb-i ferâiz mertebesinde kul Hakk'ın görmesi ve işitmesi olur. Farklı bilinç ile ifade edilmek istenen aslında budur. Bu hususa işâret eden sahih haberler mevcuttur. Bosnevî, *Tecelliyât*, 187.

⁴⁸⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII/173.

kendisini görmesi gibi âlemi seven aslında Allah'ı sever. Daha doğrusu âlem aynasında Allah kendisini sevmiştir.⁴⁸⁸

Allah'ın âlemi yaratmasında etkin olan unsur ilâhî muhabbettir. Çünkü bu muhabbet Allah'ın bizi kendisi için sevmesidir. Bu durumun hakikatinin beyanı “Gizli bir hazineydin bilinmek istedim ve bilinmek için de âlemi yarattım” ifadesidir. Bir âyette şöyle buyurulmuştur: “Cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım.”⁴⁸⁹ Âyette buyurulduğu üzere Allah, insanları ve cinleri kendisine ibadet etsinler diye yaratmıştır. Ameller ise Allah'ı bilmemizi sağlayan ve bizleri bu sayede kurtuluşa, mutluluğa ulaştıran eylemlerdir. Nitekim âlem de sürekli olarak Allah'ı tespih ederek O'na ibadet eder.⁴⁹⁰ İbnü'l-Arabî muhabbeti üçe ayırır: İlâhî, rûhânî ve tâbîî muhabbet. İlâhî muhabbet, Allah'ın bize ve bizim O'na muhabbet duymamızdır. Rûhânî muhabbet, kendisi sayesinde muhabbet duyulmanın razı olacağı şeylere koşmayı gerektiren bir sevgidir. Tâbîî muhabbet ise insanların çoğunda bulunan muhabbettir. Burada muhabbet eden muhabbet edilene karşı tüm amaçlarına ulaşmayı hedefler. Fakat diğer muhabbet türlerinde amaca ulaşmak adına irâde ve kasıt yoktur.⁴⁹¹

⁴⁸⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII/181-183.

⁴⁸⁹ (Zâriyât: 51/56).

⁴⁹⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII/186. İbnü'l-Arabî'nin ibadetler ile ilgili açıklamaları için bkz.

İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Gâyât*, (Çev. Osman Nuri Karadayı), Sonçağ Yayıncılık, Ankara 2021, 100, 113.

⁴⁹¹ İbnü'l-Arabî muhabbeti değerlendirirken onu; Allah'a Allah için muhabbet, kulun Allah'a kendisi için muhabbeti, kulun Allah'a kendisi ve Allah'ı için olan muhabbeti ve zikredilenlerden bağımsız olarak nedensiz muhabbet olarak kısımlara ayırır. Muhabbet, zıtlıkları birleştiren bir olgu olduğundan hem Allah'a Allah için olan muhabbeti hem de Allah'a kulun kendisi için olan muhabbeti birleştirir. Diğer taraftan ise Allah kendisini 'gayret' özelliği ile tavsif etmiştir. Bu özelliği ile O, sevginin tamamıyla kendisine tahsis edilmesini murad eder. Böyle murad edince nefse doğal bir sûrette tecelli eder. Öyle ki nefis bu tecelliden ötürü Allah'ı asla inkâr edemez. Nefs o tecelli sûretine yönelir ve o sûret ile Hakk'ı tanır. Bu tecelli sûreti ile nefis, sebepleri Allah için sever. Bu alamet kula açıldığında Allah, ona ruhânî ve doğal bir sûrette tecelli eder. Bu durumda ise nefis, Allah'ı Allah ile görür ve Allah'ı Allah ile sever. Bu durumda Hak, hem seven hem de sevilen olur. Muhabbetin bu mertebesinde nefsin görmesinden ziyade Hakk'ın Hakk'ı görmesi ve sevmesi vardır. Burada iki durumdan bahsetmek mümkündür. Allah'a Allah için olan muhabbet ile Hakk'ın mutlaklığı arasında bir ilişki vardır. Bu durumda Hak, sevginin açılmasını yani bilinmeyi murad eder. Bu şekilde Hak, tâbîî bir sûrette tecelli ettiğinde nefis Hakk'ı tanır. İbnü'l-Arabî'nin ifadesi ile de nefis, Hakk'ın bilinmek istemesini sağlayan muhabbetinin kendi bânında olduğunu idrak eder. Nefs, Hakk'ın bilinme arzusunun ve bilinmeyi sevenin özelliğinin bir sûret ile varlığa açılmasının anlamının teneffüs etmek olduğunu bilir. Teneffüsün nefesi ile de muhabbet ilkesinden dolayı tanınmak istediği âlemde zuhûr eder. Bu ise kendisi ile diğerlerinin yaratıldığı 'amâdır. 'Amâ, âlemin cevheridir. Âlemin sûretlerini ve ruhlarını sürekli olarak kabul eder. Hakk'ın bize olan muhabbeti de bundan ibarettir. Hakk'ın âleme olan muhabbeti nefes-i Rahmânî ile olurken bizim Hakk'a olan muhabbetimiz Hakk'ın *kün (ol)* kelâmını işitmemizdir. Âlemde seven yok olmadığı sürece muhabbet zâil olmaz. Sevilen ise bazen yok hükmünde olabilir. Nitekim bizim Hakk'ı işitmemiz kendiliğimiz bakımından yokluğumuz halindedir. Varlık ile yokluk arasındaki ara olan subût hâlinde Hakk'ı işitmemiz ile varlığımız gerçekleşmiştir. Fakat bu yoktan var olma olarak değerlendirilmez. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII/185.

Muhabbet, Abdullah Bosnevî açısından değerlendirilecek olursa ilk olarak onun tasavvufîhâl ve makamlar arasındaki konumuna işaret ettiği görülür. Muhabbet başlığının altında daha önce de bahsedildiği üzere sûfiler arasında muhabbet kavramının hâl mi yoksa makam mı olduğu konusunda çeşitli fikirler öne sürülmüştür. Genel hatları ile ele alındığında hâl, çalışma ve gayret olmaksızın Allah'ın bir lütfudur. Makam ise mücâhede ve riyâzet gibi yöntemlerle elde edilir. Yine makamın sâlik üzerinde kalıcı bir etkisi varken hâlin etkisi tıpkı şimşegin parlaması gibi anidir. Muhabbet bu bağlamda ele alındığında onun, sâlikin riyâzet ve mücâhede ile elde edilen ve sâlikte kalıcı bir etkisi olan bir makam mı yoksa Allah'ın sâlike bağışladığı ve kulda aniden doğup kaybolan bir hâl mi olduğu gerçeği ile karşı karşıya kalırız. Abdullah Bosnevî'ye göre muhabbet bir makamdır. Öyle ki muhabbet makâmâtın en âlî olanıdır.⁴⁹² Bu şekilde ele alındığında Bosnevî muhabbeti, kulun kendisinin riyâzet ve mücâhede gibi tasavvufî yöntemlerle ulaştığı bir menzil kabul eder. Muhabbet, kulda kalıcı bir etki bırakması dikkate alındığında bilinçli bir şekilde varlığa kendisi ile baktığı bir kavram olur. Bu makama erişen sâlik, âlemin ne amaçla zuhûra geldiğini bilir ve onda tecelli edeni müşâhede eder.

Abdullah Bosnevî muhabbet makamını tüm makamlardan ve hâllerden üstün tutar. Muhabbetin kendisinden türediği *hubb-i ilâhî* bütün mevcûdâtta dolaşır. Bunun anlamı daha önce bahsedildiği gibi bütün mevcûdâtın zuhûr etmesinin arka planındaki nedenin *hubb-i ilâhî* olmasıdır. *Hubb-i ilâhî*, Hakk'ın gizli bir hazine iken bilinmek istemesi ile halkı yaratması ile yakından ilgilidir. Dolayısı ile muhabbetin kendisinden ortaya çıktığı *ilâhî sevgi* ile Hak Teâlâ esmâ ve sıfatları ile bilinmek istemiş, bilinmek için bilen ve bilinenin olması gerekmiştir. İşte bu nedenle bilinme sevgisine hizmet eden mevcûdâtta *hubb-i ilâhî* sürekli dolaşır. Böylece varlıkta devamlılık sağlanırken Hak da bilinmeye devam eder. Aksi takdirde Hakk'ın kemâlâtı müşâhede edilemezdi. Böyle bir ilâhî amaç için husûle gelen muhabbet kavramı da tüm hâllerden ve makamlardan üstündür. Bu nedenle muhabbetten evvel vâki olan bir hâl veya makam ancak muhabbet için bir araçtır. Böylesi tüm hâller ve makamlar muhabbet makamı içindir. Yine herhangi bir makam veya hâl ki muhabbet makamından sonra vâki olsun, onlar da muhabbet makamından müstefâddırlar. Çünkü muhabbet varlığa bakış açısıdır. Muhabbet varlığın aslıdır.⁴⁹³ Muhabbet makamına bu gözle bakıldığında, yani muhabbet varlığın açılması olarak

⁴⁹² Bosnevî, *Tecelliyât*, 20.

⁴⁹³ Bosnevî, *Tecelliyât*, 20.

görüldüğünde ya da varlığın zuhûr etme nedeni ve ilkesi olarak görüldüğünde, bu kavram Hz. Muhammed'in makamı olarak değerlendirilir. Nitekim Hz. Peygamberin beşerî özelliğinden daha geniş şekilde düşünüldüğünde onun rûhânî özelliği ile irtibatlandırılan bir mertebe vardır ki o da hakikat-ı Muhammediyye'dir.

Muhabbet gibi hakikat-ı Muhammediyye de varlığın aslıdır. Hz. Peygamber *hubb-i ilâhînin* sûretidir. Öyle ki bu mertebe diğer tüm mertebelerin zuhûra gelmesine vesiledir. Bu meyanda özellikle vahdet-i vücûda kâil olan sûfiler arasında “*Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım*”, diğer bir tâbirle *levlâke* hadisi oldukça yaygındır. Bu anlamda Abdullah Bosnevî, “*De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin*”⁴⁹⁴ âyetini muhabbet makâmı ve hakikat-ı Muhammediyye mertebesi ile uyumlu bir şekilde yorumlamıştır. Eğerkişi mahbûb-i ilâhî cemâlini müşâhede etmeyi dilerse *hubb-i ilâhîye* teşebbüs etmelidir. Çünkü mevcûdâtın zuhûru nasıl ilâhî sevgi ile meydana geliyorsa aynı şekilde Hakk'a vuslat da *hubb-i ilâhî* ile kolay olur. Bununla aslında varlık dairesine dair bir işâret bulmak mümkündür. Nitekim varlıkta nuzûl ve urûc vardır. Varlık dairesinin iki yanından biri olan ve varlığın zuhûr edişini simgeleyen taraf Hak'tan halka doğru nuzûlüdür. Diğer taraftan tüm kesafetten arınıp perdeleri kaldırmakla mevcûdâtın arkasındaki asıl tek varlığa ulaşmak söz konusudur ki burası varlık dairesinin urûcunu simgeler. Bilinmek muhabbeti ile nasıl mevcûdât zuhûra geliyorsa aynı şekilde bilinme muhabbetine muhatap olan kul bilinene ulaşmalıdır. Hatta bu nokta öyle bir yere varır ki baştaki gibi bilen ile bilinen bir olur. Bu durum Hak ile halkın ittihadı değildir. Zaten varlıkta Hak'tan başka varlık yoktur. İttihad ise iki şey arasında mümkün olur.⁴⁹⁵

Abdullah Bosnevî, ilâhî muhabbeti İbrâhim Fası'nda onun bir insan üzerinde sârî olması çerçevesinde değerlendirir. Bu fassta Hz. İbrâhim'in neden *Halîl* ismi ile isimlendirildiği ele alınır. Hz. İbrâhim ilâhî sıfatlarla vasıflandığı için onun hakkında ilâhî sıfatlarla tahallül ettiği değerlendirilmesi yapılır. Yani Hz. İbrâhim bütün isimleri ve sıfatları birleştirip kâmil bir mazhar olması yönüyle *Halîl* diye isimlendirilmiştir. Öyle ki Hz. İbrâhim bütün isimler ve sıfatlarla tahakkuk edince tüm isimler ve sıfatlar onunla kaim olmuştur. Diğer taraftan varlık bakımından da Hz. İbrâhim Hakk'ın varlığı ile kaimdir. Sonuç olarak Hz. İbrâhim, Hakk'ın esmâ ve sıfâtı ile tahakkuk etmiş ve kâmil bir mazhar olmuşken onun için zâtî bir muhabbet söz konusudur. Bu zâtî muhabbet Hz.

⁴⁹⁴ (Âl-i İmrân, 3/31).

⁴⁹⁵ Bosnevî, *Tecelliyât*, 20.

İbrâhim'in tüm hakikatlerinde zatında sereyan eder. Hz. İbrâhim'in Hakk'ın isim ve sıfatları ile sıfatlanması vesilesi ile kendisine *Halîl* ismi verilmesi yani onun ilâhî isim ve sıfatlara tahallül etmesi iki varlığın birbirine karışması anlamında bir imtizâc hareketi değildir. Bu anlamda *tahallül* veya *tahlîl*, Hakk'ın esmâ ve sıfâtının tecellisinden ve kulun onlarla tahakkukundan ibarettir. Kul bu isim ve sıfatlarla tahakkuk ettiğinde Hakk'ın varlığında ve sıfatlarında mahv olur. Bu mertebede kul için fenâ söz konusu olmakla beraber burada kul Hakk'ın sıfatlarıyla ve Hakk'ın kıyâmıyla kâimdir. Ta ki kul böylece Hakk'ın isimleri ile isimlendirilebilsin. O halde Hz. İbrâhim'in hulleti veya onun Halîl diye isimlendirilmesi onun sûret-i ilâhiyye ile zuhûr etmesindendir. Bu da kul için zâtî muhabbetin vesilesidir.⁴⁹⁶

Sonuç olarak Bosnevî'ye göre muhabbet bir makam olmakla kulun kendisinin riyâzet ve mücâhede gibi tasavvufî yöntemlerle ulaştığı bir menzil olur. Muhabbet, kulda kalıcı bir etki bırakması dikkate alındığında bilinçli bir şekilde varlığa kendisi ile baktığı bir kavram olur. Bu bağlamda muhabbet makamı ulaşılması gereken en üst mertebedir ki o mertebe insân-ı kâmil ve hakikat-i Muhammediyye mertebesidir.

Bosnevî, muhabbet kavramını çok daha geniş bir açıdan yorumlar. Bu yorumlama da vahdet-i vücûdun varlık düşüncesi ile iç içedir. Yani Bosnevî, muhabbet kavramına ontolojik bir anlam yükler. Nitekim vahdet-i vücûd düşüncesinde âlemin varlığa gelmesi muhabbete bağlanmıştır. Muhabbet yaratılışın gayesine taalluk eden bir kavramdır. Çünkü muhabbet Hakk'ın bilinme arzusudur. Muhabbet, varlığın devamının sebebidir. Eğer varlıkta muhabbet olmasaydı âlem var olmazdı. Çünkü bilinme muhabbeti bilen varlığını gerektirir.

⁴⁹⁶ Abdullah Bosnevî, İbrahim peygamber örneğindeki gibi kulun Hakk'ın esmâ ve sıfâtı ile tahakkuk ve tahallül etmesini hulûl ve ittihadan tefrik etmeye çalışır. Buna dair İbnü'l-Arabî'nin araz olan rengin cevherde yayılması ifadelerini ele alır. İbrahim aleyhisselâm mazhariyeti hasebi ile zât-ı ilâhiyyedir. O, sıfât-ı ilâhiyyede mütehalldir. Bu durumda o mef'uldur. Yani anlatılan şey aslında İbrahim aleyhisselâmın zatının zât-ı ilâhiyyede gizlenmesidir. Çünkü kulun sıfatları Hak'ta fanidir. İlâhî sıfatlar ile vasıflanan kul daha sonra zâhir olur. Bu durum rengin renklenene nispeti gibidir. Yani nasıl renk renklenenin tüm cüzlerinde yayılmış ise Hakk'ın sıfatları da kulun cüzlerinde sereyân eder. Renk arazdır. Araz olan renk, renklenenin cevherinin mekânında meydana gelir. Fakat Hakk'ın sıfatlarının kulda sereyân etmesi rengin renklenende meydana gelmesinden daha farklıdır. İlk bakışta çelişkili ifadeler kullanıldığı görülebilir. Burada anlatılmak istenilen şey renk renklenenin aynı gibi görünmesi ve hissi algıda renk ile renklenilen arasında fark bulunmamasıdır. Yani renk ile renklenen birbirinden ayrı düşünülmez. Fakat bu durumda ilâhî sıfatlar ile mazhar olan Halîl arasında aynı ilişkiyi kabul edersek Hakk'ın Halîl olan İbrahim aleyhisselâm için zarf olduğu düşüncesi meydana çıkar. Ya da tam tersinde Halîl olan İbrahim aleyhisselâmın Hak için zarf olması düşüncesi ortaya çıkar. Bu doğrultuda hulûl düşüncesi ile karşı karşıya gelmek söz konusudur. Fakat tüm bunlar bâtıl şeylerdir. Bosnevî, *Tecelliyât*, 183.

2.10. HAKİKATİN ÜÇ FARKLI VEÇHESİ: NÜBÜVVET, RİSÂLET VE VELÂYET

Şüphesiz tasavvufî düşünce içerisinde yer alan ve çok önemli bir konuma sahip olan konulardan biri de nübüvvet, risâlet ve velâyet düşüncesidir. Üç kavram arasında çeşitli açılardan ilişkiler bulunmakla birlikte tasavvufun tarihi süreci içerisinde bu ilişki daha da girift hâle gelmiştir.

Nübüvvet, kelime olarak haber vermek anlamına gelirken yüce Allah ile akıl sahibi kulları arasında elçilik yapmak anlamında tarif edilmiştir. Nitekim elçilik yapan kimseye *nebî* ismi verilmiştir.⁴⁹⁷ *Risâlet* kelimesinden türeyen *resûl* kavramı ise sözün ve mesajın taşıyıcısı olarak kullanılmıştır.⁴⁹⁸ Sözün ve mesajın taşıyıcısı olan kimseye ise bu anlamda *resûl* denilmiştir. *Nebî* ve *resûl* kavramları, anlamlarındaki benzerlikler nedeniyle birbirlerinin yerlerine kullanılmıştır. Fakat İslâm âlimleri arasında *nebî* ve *resûl* kavramları arasında fark vardır. Âlimlerin ekserisinin iddia ettikleri üzeri *resûl*, Allah'ın vahiy yoluyla kitap ve şariat verip bunları insanlara tebliğ etmekle görevlendirdiği elçidir. *Nebî* ise Allah'ın insanları, resûllerine indirdiği kitap ve şariata inanmaya davet etmesi için vahiyler verip bunları tebliğ etmekle görevlendirdiği elçidir.⁴⁹⁹ *Nebî* ve *resûl* arasında anlam bakımından böyle bir fark bulunmakla beraber tasavvufî düşüncede bu kavramlar daha çok velâyet düşüncesi ile ilişkilendirilmiştir.

Râgıp el-İsfahânî'ye göre *velî* kelimesi *velâe* fiilinden türemiştir. Bu yönden bakıldığında iki şey arasında kendilerinden olmayan bir şeyin girmesine izin verilmemesi anlamı çıkmaktadır. Bu ise yakınlık anlamına gelmektedir. *Velâyet* ise yardım anlamına gelir.⁵⁰⁰ Bunun dışında velâyet; rubûbiyet, mehabbet anlamlarına da gelmektedir. Yine velâyet, velî kelimesinin mastarıdır.⁵⁰¹

Velâyet kelimesinin kendisinden türediği *v-l-y* köküne bağlı olarak çeşitli kavramlar Kur'an'da geçmektedir. Çeşitli şekillerde tam olarak iki yüz yirmi yedi defa âyetlerde yer alır.⁵⁰² Velî ve evliyâ şeklinde Kur'an-ı Kerîm'de bazı âyetlerde şöyle

⁴⁹⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 1031.

⁴⁹⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 1031.

⁴⁹⁹ Cemâlettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2012, 161.

⁵⁰⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 1181.

⁵⁰¹ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Sözlüğü*, 1181.

⁵⁰² Chodkiewicz, *Velâyet Mührü*, 37.

geçmektedir: “Bilesiniz ki Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur.”⁵⁰³, “Gerçek şu ki, iman edenler ve Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenler ile (hicret edenleri) barındıranlar ve yardım edenler, işte birbirlerinin velisi olanlar bunlardır.”⁵⁰⁴ Bu gibi âyetlerde müspet manada anlaşılan velî kelimesi bazı yerlerde ise menfî şekilde geçmektedir: “Ey iman edenler, müminleri bırakıp kâfirleri veliler edinmeyin.”⁵⁰⁵, “Çünkü bunlar Allah’ı bırakıp şeytanı veli edinmişlerdi.”⁵⁰⁶ Yine Kur’ân-ı Kerîm’de veli kelimesinin Allah’ın kendisinin bir ismi olarak kullanıldığını görmekteyiz: “İşte böyle; çünkü Allah, iman edenlerin velisidir; kâfirlerin ise velileri yoktur.”⁵⁰⁷, “O, Allah’tan başka bir veli ve bir yardımcı bulamaz.”⁵⁰⁸ Bunların dışında veli kelimesi ile bağlantılı olsun veya doğrudan veli kelimesi şeklinde geçen nice âyetler bulunmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’in yanısıra hadis-i şerîflerde de veli kelimesi geçmektedir: “Veli kullarımın arasında benim indimde en makbul olanı malı mülkü en hafif olan, namazdan zevk alan, Rabbine kulluk vazifelerini kâmilten yerine getiren ve ona gizlice ibadet edendir. O, insanlar arasında fark edilmez.”⁵⁰⁹ “Mutlaka Allah’ın kullarından bazı kimseler vardır ki onlar ne nebî ne de şehittirler. Fakat Allah katındaki makamlarından dolayı nebîler ve şehitler onlara gıpta eedeceklerdir... Mahşer günü onlara nurdan kürsüler sunulacaktır. Yüzleri nurlu olacaktır... Bunlar Allah’ın veli kullarıdır.”⁵¹⁰, “Her kim benim velime düşmanlık ederse Ben ona savaş açarım.”⁵¹¹

Yukarıda kısmen verilen âyet ve hadisler dikkate alındığında velî isminin bazen insanlar için kullanıldığı, bazen şeytan için kullanıldığı ve en önemlisi Allah’ın esmâ-i hüsnâsından biri olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu itibarla velî ismi Allah ile kulları arasında ortak bir kullanıma sahiptir. Allah hakkında bu isim kullanıldığında kul hakkında kullanıldığından daha farklı bir anlama sahip olduğu unutulmamalıdır. Fakat Kur’ân ve sünnette yer aldığı şekliyle veli kelimesi dost olmak, sevilmek, yakın olmak, hâmisi

⁵⁰³ (Yûnus: 10/62).

⁵⁰⁴ (Enfâl: 8/72).

⁵⁰⁵ (Nisâ: 4/144).

⁵⁰⁶ (A‘râf: 7/30).

⁵⁰⁷ (Muhammed: 47/11).

⁵⁰⁸ (Nisâ: 4/123).

⁵⁰⁹ Tirmîzî, Zühd, 35.

⁵¹⁰ Tirmîzî, Zühd, 53.

⁵¹¹ Buhârî, Rikâk, 38.

olmak gibi anlamlarda kullanılır. Öyle ki veli olan ve olunan arasında bir tür yakınlık vardır ve kendilerinden olmayan şeyin aralarına girmesine izin verilmez.

Tasavvuf düşüncesinde yer alan bir kavram olması bakımından velâyetin temelde Kur'ân ve sünnete dayandırılabiliyor olması mutasavvıflar adına önemlidir. Yukarıda anlamları verildiği üzere velî kavramı ile velî olan ve olunan arasında bir irtibat sağlanır. Bu öyle bir irtibattır ki iki taraf arasında yakın olmayı tesis eder ve kendilerinden olmayan şeyin aralarına girmesine izin vermez. Bu anlamda veli ismi Allah ile kulu arasında kullanıldığında bu defa Allah ile kul arasında irtibattan söz etmek gerekir. Bu çerçevede Allah'ın Velî olması O'nun kullarına yardımcı olması, onları himâye etmesi ve onlara yakın olması anlamlarına gelir. Kulların velî olması ise onların belki çeşitli yöntemlerle Allah'a yakınlaşması ve bu durumda Allah'ın onlara yakınlık makamını bahşetmesidir. Nitekim farz ibâdetleri yerine getirdikten sonra nâfile ibâdetleri yerine getirmekle Allah'ın kullara bir tür ilâhî bilinç kazandırdığı hadis-i şeriflerde vârid olmuştur. Erken dönemlerde telif edilen tasavvufî eserlerde velî bu tür bir yakınlıkla tarif edilmiştir. Bu bağlamda veli, nefsânî ve beşerî özelliklerinden arınan, Allah'a teveccüh eden, kendi nefsinde fânî ve Hak ile bâkî olan bir kuldur.⁵¹²

İslâm düşüncesinin ilk zamanlarında velilik düşüncesi öylesine girift bir mâhiyet taşımamaktadır. Peygamber efendimiz döneminde sürekli olarak ilim ve amel ile iştigal eden, sürekli olarak peygamber efendimizin dizinin dibinde duran ehl-i suffa sahabileri bulunmaktaydı. Bu insanlar Hz. Peygamber'den dine müteallik ilimleri öğrenirler ve gerekleri ile amel ederlerdi. Bu insanlar sahabe arasında önemli bir yere sahip olmakla birlikte halk arasından fakir kimselerdi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra özellikle bazı sahabeler zühde yönelmiş ve bu konuda diğerlerinden temeyyüz etmişlerdir. Bu dönemde velâyet bağlamında yaşanan şeylere değer verilmiş ve sonraki nesillere aktarılmaya çalışılmıştır. Fakat bir sistem olarak velâyet kurumu henüz bulunmadığı için anlatılan ve akarılan şeyler buraya bağlanmamıştır. Velâyet kavramının sistem olarak ortaya çıkması bazı araştırmacılar tarafından Şii düşünceye bağlanmaktadır. Nitekim Şii düşüncede imâmet ile velâyet arasında bir bağ vardır. Bu nedenle daha sonraları velâyet meselesi

⁵¹² Salih Çift, "Tasavvufta Velâyet Kavramı Hakîm Tirmizî Örneği", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2*, (haz. Nahit Kayabaşı), Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı, İstanbul 2003, 118. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Abdullah Bosnevî'nin *Fusûsu'l-Hikem* Şerhinde Velâyet Düşüncesi", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2, 2014, 128.

tasavvuf ile Şiilik arasındaki benzerlik üzerinden ele alınmıştır.⁵¹³ Şiilik düşüncesinde velâyet daha çok imâmete hasredilmiş bir olgudur. Bu anlamda tasavvuf düşüncesinde Şiilikten farklı olarak herkesin Allah'ın velisi olabileceğine dair iddiaları bulmak mümkündür. Bu nedenle tasavvuftaki velilik söylemlerinin, Şiiliğin imâmete hasredilmiş velilik iddialarına karşı bir söylem olarak çıktığı da düşünülebilir.

Tasavvuf tarihinde velâyetin H. II ve III. asırlardan itibaren sistemleşmeye başladığı görülmektedir. Bazı araştırmacılar velâyet konusunda ilk konuşan kimsenin Hâkim et-Tirmîzî'nin olduğunu iddia etseler de bu tam anlamıyla doğru değildir.⁵¹⁴ Ondan önce İbrâhim b. Edhem (ö. 161), Fudayl b. İyâz (ö. 187), Maruf el-Kerhî (ö. 200), Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245), Beyazid el-Bistâmî (ö. 261) gibi sûfiler velâyet hakkında görüşler ortaya koymuşlardır.⁵¹⁵ Açıkçası velâyet düşüncesinin daha çok Hâkim Tirmîzî'ye atfedilmesinin nedeni onun bu konuyla ilgili ilk konuşan olmasından değil, velâyet konusunu daha sistemli hâle getirmesi ve kendisinden sonra özellikle İbnü'l-Arabî gibi bir şahsı etkilemiş olmasıdır. Bugünkü anlamda bir velâyet teorisinde tasavvuf ilminde bahsedilebiliyorsa öncelikle bu Hâkim Tirmîzî'nin sayesinde. Hâkim Tirmîzî'den geriye doğru gidildiğinde veli ile ilgili tanımlar genelde Kur'an ve sünnetten mülhem şekilde müminin özellikleri ile baskın olan tanımlardır. Hâkim Tirmîzî ile birlikte felsefî muhtevanın baskın olduğu bir velilik düşüncesi zuhûr etmektedir. Tirmîzî'nin bu düşüncesi ise onun meşhur eseri olan *Hatmü'l-Evliyâ* sayesinde tebârüz etmiştir. Anlaşılan o ki Hâkim Tirmîzî'ye gelindiğinde dönemsel olarak velâyet düşüncesi çeşitli evrimler geçirmiş bulunmaktaydı.⁵¹⁶

⁵¹³ El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 532. Chodkiewicz, *Velâyet Mührü*, 24-25.

⁵¹⁴ Çift, "Tasavvufta Velâyet Kavramı Hâkim Tirmîzî Örneği", 118.

⁵¹⁵ El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 532. Çift, "Tasavvufta Velâyet Kavramı Hâkim Tirmîzî Örneği", 118.

⁵¹⁶ Hâkim Tirmîzî, *Hatmü'l-Evliyâ* isimli eseri ile velâyeti genişleten ve daha geniş bir şekilde ele alan bir sûfidir. O, dönemine kadar veliliğe dair tartışılan konuları miras almakla birlikte özellikle Mutezile ve Şii âlimlerinin bu konudaki görüşlerini eleştirir. Şiiliğin velâyeti imamlara hasretmesi ve Mutezile'nin velâyet fikrini reddetmesi Tirmîzî'nin karşı çıktığı hususlardır. Bununla beraber o, veliliği çeşitli sınıflara ayırmıştır. Bu anlamda daha da ileri boyutta velâyet hiyerarşisi oluşturmuş ve hatmü'l-velâye fikrini ortaya koymuştur. Onun bir sınıflandırmasına göre velâyet iki kısımdır: *Velâyetü't-tevhîd* ve kulun kendisi ile hıyanetten çıktığı velâyettir. O, bu tasnifi ile mümin olan herkesin Allah'ın velisi olabileceğini işaret etmektedir. Bunun ötesinde bir başka sınıflandırma yapmaktadır: *Evliyâ-i Hakkillâh* ve *evliyâullah*. Birincisi genel anlamda Allah'ın emir ve yasaklarına uyan herkesin Allah'ın velisi olduğunu ifade eden bir sınıflandırmadır. Bu kısımda bulunan veliler seyrisülûklarında devam ederler fakat kurbet makamına ulaşamazlar. Yollarında bazen nefislerine yenik düşerler. İkinci kısım olan evliyâullah tanımı Hâkim Tirmîzî'nin daha özel görüşlerini ortaya koyar. Velâyetin bu kısmı Tirmîzî'ye göre ulaşılması gereken en üst sınıftır. Velâyet ile kurbet makamına ulaşan kulu Allah destekler ve nefis korkar. Bu iki kısım birlikte Tirmîzî'nin bahsettiği *abdâlân* grubu bulunur. Abdâlân her devirde bulunur ve sayıları eksilmez. Eksilme söz konusu olcaksın da birinin yerine başkası geçer. Her ne kadar ricâlullah düşüncesi ismen Tirmîzî'nin

İlk dönemlerden itibaren velilik hakkında biriken bir miras oluşmaktaydı. Nihâyet Hakîm Tirmîzî bu konuyu daha felsefî ve daha genel bir çerçeveye taşımıştı. Özellikle onun diğer sûfilerden farklı olarak ortaya koyduğu velâyet tasnifi ve hiyerarşisi velâyet konusunun nasıl büyüdüğünü göstermesi bakımından kayda değerdir. Hicri III. asırlarda seyrüsülûkun sistemleşmesi ile birlikte velâyeti temsil eden kurbet makamı amaç haline gelmişti. İbnü'l-Arabî de böyle bir velâyet mirasına ulaşmıştı. Bu haliyle İbnü'l-Arabî'nin miras aldığı velâyet; Kur'an ve sünnetten mülhem olan, Şiilik düşüncesi ile benzerlikleri ve farklılıkları bulunan, Mutezilenin kabul etmediği, tasavvuf-kelâm ve felsefenin etkilerinden etkilenen bir düşüncedir. Bu konuda genel hatlarıyla da İbnü'l-Arabî, Hakîm Tirmîzî'nin izini takip etmiştir.⁵¹⁷

İbnü'l-Arabî, velâyeti ilâhî yardım manasında kullanır. Bu anlamda kullanmasının bir nedeni hevâ, heves, şeytan, dünya gibi sâlike düşman olan mefhumlara karşı yürütülen mücadelede Allah tarafından desteklenmeyi ifade etmesidir.⁵¹⁸ Buna ek olarak İbnü'l-Arabî'nin velâyet anlayışı onun varlık anlayışı ile de irtibatlıdır. Bu anlamda velâyetin en üst mertebesi *nübüvvet-i âmmeden* yayılan ontolojik ve epistemolojik ilâhî yardımı işâret eder.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde risâlet, nübüvvet ve velâyet birbirlerine sımsıkı bağlıdır. Fakat bu sıkı ilişki bazen zâhir ulemâsı ve özellikle İbn Teymiyye gibi âlimler tarafından farklı anlaşılmış ve ciddi şekilde eleştirilere maruz kalmıştır.⁵¹⁹ Risâlet, nübüvvet ve velâyet kavramları birbirleri ile irtibatlı değerlendirildiğinde bazen veliliğin peygamberlikten üstün olduğu çıkarımları yukarıda bahsedilen ciddi eleştirilerden biridir. Bunun aksine erken dönemde Hücvîrî gibi sûfiler velâyetin nübüvvetten asla üstün olmayacağını vurgulamışlardır.⁵²⁰ İbn Teymiyye gibi âlimler sûfilerin bu gibi görüşlerinden haberdar olmalıdırlar. Fakat onların velâyet hakkında ciddi eleştiriler

eserlerinde geçmesi de abdalân fikri bu minvalde ele alınabilir. Eğer ki abdalân âleminden hâli kalacak olursa –bu kendileri âlemin kâim olduğu kimselerin tükenmesi anlamına gelecektir- Allah bir velî gönderir. İşte o velî de *hatmü'l-evliyâ*'dır. Buraya kadar anlaşılan o ki Tirmîzî velâyeti sınıflandırırken veliler arasında hiyerarşi de oluşturmuştur. Buraya kadar zikredilenlerden hiyerarşide en üst kısımda bulunanlar ise abdalândır. Çift, "Tasavvufta Velâyet Kavramı Hakîm Tirmîzî Örneği", 122-129.

⁵¹⁷ El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 533.

⁵¹⁸ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9(21), 2008, 223.

⁵¹⁹ İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği bazı eleştiriler için bkz. Mehmet Kubat, "İbn Teymiyye'nin İbn Arabî Eleştirisi", *Birey ve Toplum*, 9(18), 2019, 223-270.

⁵²⁰ Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 297-298.

yöneltmesinde en önemli neden Hakîm Tirmîzî'yi takip eden İbnü'l-Arabî gibi sûfilerin velâyet açıklamalarıdır. Bu hususta ise İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd sistemiyle derinleşen velâyet düşüncesi hemen önümüze çıkar.

İbnü'l-Arabî'ye göre her peygamber ve her nebi aynı zamanda bir velidir. Fakat bunun tersi mümkün değildir. Yani her veli peygamberdir demek onun iddialarından değildir. Eğer risâlet-nübüvvet-velâyet ilişkisinde hangi tarafın üstün olduğu meselesi ele alınacaksa bu değerlendirme tek bir şahısta bu üç vasfın bulunduğu durumda yapılmalıdır. Yani bir kul, hem resûl, hem nebî ve hem de velî olmalıdır ki bu durumda onun bu üç vasfından hangisinin üstün olduğu meselesi hakkında bir değerlendirme yapılabilsin. Nitekim böyle bir durumda İbnü'l-Arabî, bir şahsın bu üç vasfı da kendisinde taşıması söz konusu olursa, velâyet yönünün diğer yönlerden daha üstün olduğunu söyler. Çünkü peygamberlerin bâtınları velâyettir. Velî, Allah'ın isimlerinden biridir. Dolayısı ile o Hakk'ın veçhelerinden bir veçhedir. Aksi takdirde resûl olmayan bir velinin resûlden ya da nebî olmayan bir velinin nebiden üstün olması asla mümkün değildir.⁵²¹

Nübüvvet ve risâlet Hz. Peygamberden sonra kesilmiştir. Fakat velâyet devam etmektedir. Onun hem Allah'ın isimlerinden bir isim olması ve hakkında kesildiğine dair bir nas bulunmaması velâyetin devam edeceğine işâret etmektedir.⁵²² Eğer velâyet bitecek olsaydı, Allah'ın yardımı bitecek olurdu. Velâyetin kaynağını aldığı en genel velâyet makamı olan *nübüvvet-i âmme* mertebesinden sürekli bir yardım söz konusudur. Bu mertebe hakikat-ı Muhammediyye mertebesine işâret eder. Eğer bu mertebeden yayılacak olan yardım kesilecek olsaydı bu durumda âlemin sonu gelirdi. Yine bu, İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı neticesinde doğan bir durumdur.

İbnü'l-Arabî, nübüvveti velâyet bahsinden çok da ayrı tutmaz. Onun anladığı tarzda nübüvvet temelde ikiye ayrılır. Bunlardan biri Hz. Peygamber ile son bulan ve asla bu kurumun tekrar tesis edilmesi mümkün olmayan taraftır. İbnü'l-Arabî buna *teşriî nübüvvet* der. Buna mukabil hakkında herhangi bir kesilmenin mümkün olmadığı, kıyamete kadar sürecek olan bir nübüvvet vardır. Bu husus yanlış anlaşılmamalıdır. Çünkü İbnü'l-Arabî bu kısmı velâyet ile özdeşleştirmektedir. Bu tür nübüvvete *nübüvvet-*

⁵²¹ Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 351. Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", 226.

⁵²² Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 346.

i mutlaka veya *nübüvvet-i âmmе* ismi verilir. O halde son bulan ve kendisinden sonra bir nebinin gelmesinin düşünülmediği nübüvvet *nübüvvet-i âmmе*nin bir parçasıdır.⁵²³

İbnü'l-Arabî'nin 17. yüzyılda Anadolu'daki önemli takipçilerinden olan Abdullah Bosnevî de velâyet konusu ile ilgili açıklamalar ve bazı sınıflandırmalar yapmıştır. İbnü'l-Arabî gibi Bosnevî de velâyet konusunu nübüvvet ve risâletten ayrı düşünmez. Bu bağlamda Bosnevî'nin fikirleri İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini açıklayan, şerh eden bir mâhiyet taşımaktadır.

Bosnevî'ye göre nebî, Allah katından kendisine vahy-i ilâhî ile melek gelen kimsedir. Ona gelen vahiy bir şeriatı içerir. Allah Teâlâ o nebîye kendi nefsinde o şeriat ile ibadet ettirir. Fakat nebî, o şeriat ile başkalarına gönderilecek olursa resûl olur. Bu bağlamda nebîlerin resûl olarak nitelendirilebilmesi için kendilerine verilen şeriat ile başkalarına gönderilmiş olmaları gerekmektedir. Bu durum, âlimlerin ve sûfîlerin her resûl nebidir ama her nebî resûl değildir sözlerinin anlamıdır. Abdullah Bosnevî nübüvveti şu şekilde tanımlar: “Pes nübüvvet nebî için bir nisbet-i ihtisâsîdir. Allah ile ümmeti beyninde vâsitadır. Nübüvvet-i mutlaka-i hatmiyyeden onla ahz eder.”⁵²⁴ Yani nebide olsun ya da resûlde olsun nübüvvet Hak ile halk arasında araçtır.

Ardından Bosnevî nübüvveti iki kısma ayırır: *Nübüvvet-i bâtine* ve *nübüvvet-i zâhire*. Nübüvvet-i bâtine; resûl aleyhisselâm onu ism-i bâtında ve âlem-i gaybta hakikati ve ruhu ile gaybî ilâhî mertebelerde nebî, velî ve müminlerin hakikatlerine ve ruhlarına

⁵²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, III/382. Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri”, 224. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 347.

⁵²⁴ Bosnevî, *Tecelliyât*, 115. Ayrıca bu mertebenin Hz. Muhammed ile olan ilişkisini Bosnevî şöyle anlatmaktadır: “İmdi hakikat-ı muhammediyye ki Âdem onun sûreti üzere zâhirdir. Cemî'-i hazerât-ı ilâhiyyede hazret-i nefesiyye-i rahmâniyye-i 'amâiyye ve hazret-i 'ilmiyye-i esmâiyye-i ilâhiyyede ve 'akl-ı kâmil mertebesinde vücûd ve zuhûrundan sonra ve kezâlik mertebe-i levh-i mahfûzda ve suver-i tab'iyye-i 'arşıyye ve kürsiyyede ve ervâh-ı 'ulviyye-i külliyyede vesâir merâtib-i 'ulviyye ve rûhâniyyede ve misâliyye ve unsuriyyede ve bi'l-cümle sûret-i cem'iyye-i ilâhiyye-i insâniyye-i beşeriyyeye muntehâ olunca vâkıa olan cemî'-i hazerât ve merâtibte ulûhiyyet mazhariyetinde kâime ve müstemirre ve cemî'-i hakâyık ve ervâhı tevhîd-i zâta davet edip ondan müfiza ve mümidde olmaktan zâile değildir. pes cemi-i enbiya ve rusûl neş'et-i 'unsuriyyede mukaddem olan neş'et-i sâbıkada hakâyık ve rûhâniyyeti cihetiyle ahz ettikleri ilmi ve neş'et-i unsuriyye-i beşeriyyede meb'ûs olduklarında her birisi kendi nübüvvetine ve ümmet-i hâssına müteallik olan ilmi kendi hakikatinden ahz ettikte hakikat-i Muhammediyye'den ki mişkât-ı hâtem-i nebiyyîndir âhızdır. Zira hâtem-i enbiyâ eğerçi kim enbiyânın nübüvveti ve daveti zamanında vücûd-u beşerî ve cem'îsiyle zâhir değil idi. Vücûd-u tiynîsi ile onlardan muahhar idi. Amma hakikat-ı muhammediyye-i ilâhiyye-i külliyesiyle mevcut idi. Ve kezâlik nübüvvetlerinin inkitâ'ından sonra dahi dünya ve âhîret berâzih-i 'ulviyye ve rûhâniyyede velâyetletleri cihetiyle onun velâyeti mişkâtından ki mişkât-ı hâtem-i evliyadır ahz ederler dâimen ebeden.” Bosnevî, *Tecelliyât*, 123

Allah'tan haber verdiği şeylerdir. Âdem su ile balçık arasında iken ben nebî idim” hadis-i şerifi ile Hz. Peygamber nübüvvetin bu kısmına işâret etmiştir.⁵²⁵

Bosnevî'nin nübüvvet taksiminin ikincisi ise *nübüvvet-i zâhiredir*. Ona göre nübüvvetin bu kısmı da iki kısma ayrılır: *Nübüvvet-i teşri'iyye* ve *nübüvvet-i ta'rîfiyye*. Bosnevî bundan sonra nübüvvetin kısımlarını yine sınıflara ayırır. Yani nübüvvet-i teşri'iyye de iki kısma ayrılır: Birinci kısmı yeni şariat ile gönderilen nebilerdir. Bunlar resûllerdir. Nübüvvet-i teşri'iyyenin ikinci kısmı, özel bir şariat ile şariat verilen nebidir. Bu nebi yeni bir şariat ile görevlendirilmiş değildir. Kendisine şariat verilen nebilerin oluşturduğu nübüvvet de iki kısımdır: *Nübüvvet-i mutlaka-i külliyye-i âmmе* ve *nübüvvet-i mukayyede-i cüz'iyye-i hâssa*. Birinci kısım nübüvvet ile kastedilen Hz. Muhammed'in nübüvvetidir. Diğer taraftan bu, genel bir nübüvvettir. Buna mukâbil özel nübüvvet ise Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar olan ve kendisine yeni bir şariat verilen tüm nebilerin nübüvvetleridir. Bu kısımda olan nebilerin nübüvvetleri; hakikatleri ve dayanakları olan esmânın genişliği ve kuşatması, ümmetlerinin istidâtları ve kabiliyetleri hasebiyle farklı farklıdır. Ayrıca bu nebilerin nübüvvetleri Hz. Muhammed'in genel nübüvvetinin cüzleridir. Ayrıca kendilerine yeni bir şariat verilen ve genel nübüvvetin cüzü olan nübüvvet, kendilerine yeni bir şariat verilmeyen nebilerin nübüvvetlerine nispeten daha geneldir.⁵²⁶ Nübüvvetin külliliğine ve cüziliğine dair Bosnevî *Fusûs* şerhinde şöyle söyler:

“Şöyle mâlûm ola ki hakikat-ı insaniyye-i kemâliyye-i Muhammediyye zâhiriyyetiyle cemi-i taayyünât-ı ilâhiyye ve esmâiyyeyi hâviye ve usûl-i hakâyık-ı enbiyâyı câmi'adır. Cemi'-i hakâyık-ı enbiyâ onda müte'ayyinedir. Zira her bir nebi esmâ-i külliyyeden bir ism-i hâssa mazharıdır. Ve o isim hakikatiyle Hakk'a müsteniddir. Ve onun hasebiyle ahkâm-ı nübüvvet ve risâleti Hak'tan âhizdir. Ve esmâ-i ilâhiyye sa't-ı hüküm ve ta'allukta vesâir esmâya şümûlde mütefâvitedir. Pes enbiyâ beyninde tefâsul onların ahvâli ve usûlü olan esmânın tefâvütü hasebiyledir. Ve onların nübüvveti nübüvvet-i cüz'iyyedir. Velâkin herhangi bir nebinin me'haz-ı nübüvveti vâsıl-ı müstenidi olan isim sâir esmâya şümûlde evsa' ve sâir esmânın ahkâmı ve havâssını ecma' gibidir. Ol nebi cem'iyyet-i Muhammediyyeye akrebdir. Pes her nebi nübüvvete müte'allika olan ulûmu hakikatü'l-hakâyıkta onun hakikati ism-i ilâhîden ahz ettiyken

⁵²⁵ Bosnevî, *Tecelliyât*, 17.

⁵²⁶ Bosnevî, *Tecelliyât*, 17.

hakikat-i insâniyye-i kemâliyye-i Muhammediyye'den ahz eder. Ol ismin sa't-ı hükmü hasebiyle. Zira o hakikat cemi'-i hakâyıkın mebd'e'i ve mecma'ıdır. Ve bu mertebe-i ilâhiyyeye mişkât-ı hâtem-i enbiyâ derler."⁵²⁷

Abdullah Bosnevî'nin nübüvvet-i zâhirenin ikili taksimâtında zikrettiği nübüvvet-i ta'rîfiyye de iki kısma ayrılmaktadır. Nebilerin teşriî nübüvvetten başka yolla aldıkları ilim ve marifetleri de bulunur. Onlar bu ilim ve marifetleri velâyetleri yönüyle alırlar. Onlar bu tarz ilimleri Hak'tan vasıtasız şekilde alırlar ve insanlara ulaştırırlar. *Nübüvvet-i ta'rîfiyyenin* ikinci kısmı velilerin inbâ-i ilâhî ve keşf-i rabbânî ile hakikatleri gaybtan almasıdır. Bu tarz haber vermede yenilenmiş bir şeriat yoktur. Zira Hızır'ın nübüvveti bu kısımdandır. Hızır, sıddıkiyyet ile şer'î nübüvvet arasında ferdiyet ve kurbet makamında taayyün etmiştir. Kurbet makamı, mutlak nübüvvet makamıdır. Ona da ilâhî bir ihtisas ile nail olunur. Bu makamda ilâhî özellik vasıtasız olarak özel yön (vech-i hâs) ile Hak'tan alınır. Bu nübüvvet hayvanda dahi bulunur. Zira Allah Teâlâ bazı hayvanlara vahyettiğini Kur'ân'da buyurmuştur. Fakat bu kısımdaki nübüvvet için nebî ya da resûl ismi kullanılmaz.⁵²⁸

Teşriî nübüvvet, mutlak ilâhî nübüvvetin (velâyet-i ilâhiyye-i mutlaka) mertebelerinden bir mertebedir. O, mutlak ilâhî nübüvvetin zâhidir. Bununla birlikte teşriî nübüvvet Hz. Muhammed ile kesilmiştir. Ancak dünyevî ve uhrevî nübüvvet-i ta'rîfiyye, Muhammedî velâyet mazharlarından asla kesilmez.⁵²⁹

Mertebe-i velâyete vâsıl olan kimse için bilginin kaynağından elde edilişinde herhangi bir aracı yoktur. Tüm veliler ve nebiler velâyete dair bilgilerini *mişkât-ı hâtem-i velâyet* olan Hz. Peygamber'in velâyetinden alırlar. Nebiler ise teşriî nübüvvet bilgilerini vasıta ile alırlar. Nebiler, nübüvvetleri haysiyetiyle bilgileri hâtem-i velâyet-i Muhammediyye kandilinden almazlar. Çünkü nebiler için halkî nispetler vardır. Davet görevleri nedeniyle onlar halk arasında bulunmak zorundadırlar. Hâtem-i velâyet-i

⁵²⁷ Bosnevî, *Tecelliyât*, 115.

⁵²⁸ Bosnevî, *Tecelliyât*, 18, 115-116.

⁵²⁹ "... Ve bir i'tibâr ile hakikat-i ilâhiyye-i kemâliyye, hakikat-ı Muhammediyye'dir. Onun zâhiri nübüvvet-i külliyye-i Muhammediyye'dir. Ve onun bâtını velâyet-i mutlaka-i Muhammediyye'dir. Pes Muhammed sallallâhu teâlâ aleyhi ve sellem zâhirde hâtem-i nübüvvet ve bâtında hâtem-i velâyettir. Velâkin zâhirin muktezâsı kesret ve kayıttır. Ve bâtının muktezâsı vahdet ve ıtlaktır. Pes bir vecih ile zâhir ve bâtın biri birine muhâlif olmakla vahdetin ve esrâr-ı kazâ ve kaderin ahkâmı ahkâm-ı zâhire üzere gâlibe olup nebî aleyhisselâma hîn-i da'vette futûr lazım gelmesin deyü nübüvvet-i mutlakada onun nefsi-i kerîmesi müte'ayyinedir ki devr-i nübüvvette onun üzere daıdır." Bosnevî, *Tecelliyât*, 18, 115, 125.

Muhammediyye mertebesinde halka dair özellikler istihlâk hâlinde bulunur. Fakat nebilerin halka dair özellikleri Hakkiyyet diye ifade edilen Hakk'ın zâtında müstehlek olması, daha basit bir ifade ile nebilerin velâyet özelliklerinin bulunması sayesinde onlar bu mertebeye dair ilimleri hiç şüphesiz alırlar. Nebilerin nübüvvetleri haysiyetiyle aldıkları mertebe hâtem-i velâyet-i Muhammediyye değil, kâb-ı kavseyn ve daha alt mertebeler olan ilâhî-kevnî mertebelerdir. Bu durum, nübüvvetin zâhiriyyeti temsil etmesinden dolayıdır. Bu açıdan da değerlendirildiğinde nebî ve velî arasında üstünlük meselesi vuzûha kavuşur.⁵³⁰

Bosnevî nazarında Allah tarafından seçilmiş ve gönderilmiş olan enbiya velilerden daha üstündür. Çünkü teşriî nübüvveti taşıyan nebiler –her ne kadar teşriî nübüvvet artık kesilmiş olsa da- hem nübüvveti hem de velâyeti kendilerinde barındırırlar. Resûl olan nebiler de diğer tüm nebilerden daha üstündür. Çünkü onlar hem risâleti hem nübüvveti ve hem de velâyeti kendilerinde barındırırlar. Fakat risâlet-nübüvvet-velâyet yönlerini kendilerinde barındıran peygamberlerin velâyet yönleri daha üstündür. Çünkü velâyet ilâhî bir sıfattır.⁵³¹

Velâyet-nübüvvet-risâlet sıfatları bir şahısta birleştiği vakit o kimsenin velâyet yönünün daha kâmil olduğu, ayrı ayrı şahıslarda birleşmesi durumunda risâlet ve nübüvvetin velâyetten daha üstün olduğu ifade edilen bir durumdur. Bu hususta sadece velî olan kimse nebî ve resûlü takip etmekle, ona tâbi olmakla mükelleftir. Çünkü resûller risâletleri ile mükellef tutulan şeriâtı getirir. Nebîler o şeriâte insanları davet eder. Veliler

⁵³⁰Bosnevî, *Tecelliyât*, 115.

⁵³¹ Peygamberlerin velâyet özelliklerine sahip olması hakkında Bosnevî Hz. Peygamber'in "Benim için Allah ile bir vakit vardır" hadisini delil gösterir. "Ve rasul sallallahu teâla aleyhi ve sellem ahyânan ahkâm-ı kesretten münselih olup o mertebenin vahdetinden müsteğrak olduğunu "inne lî me'allahi vakten lâ yese'anî melekûn mukarrebun velâ nebiyyûn mürselun" kavli ile işaret eyledi." Bosnevî, *Tecelliyât*, 115. Nübüvvet mülkî bir yöndür. Risâlet de beşerî yönü temsil eder. Fakat bir başka yönden risâlet, daha üstün bir nübüvvet ile velâyetten ve nübüvvet dahi velâyetten daha üstündür. Bu bakımdan resûl, nebiden ve veliden daha üstün olur. Bu durum risâlet-nübüvvet-velâyet özelliklerini kendilerinde ayrı ayrı barındıran şahıslarda geçerlidir. Yani demek olur ki resûl olan kimse sadece nebî olandan daha üstündür. Yine resûl olan kimse velî olan kimseden de daha üstündür. Çünkü resûl kendisinde hem risâleti hem nübüvveti ve hem de velâyeti barındırır. Fakat velâyet, kendisinde nübüvvetin gereklerinden dolayı bâttır. Resûl olmayan nebî de sadece velî olan kimseden daha üstündür. Çünkü nebî risâleti kendisinde barındırmasa da nübüvveti ve risâleti barındırır. O halde velilerin peygamberlerden üstün olduğu şeklinde bir algı doğru değildir. Çünkü genelde İbnü'l-Arabî ve takipçileri, özelde ise Abdullah Bosnevî nebilerin ve resûllerin aynı zamanda birer velî olduklarını ve velâyet özelliklerinin kendilerinde bulunduğunu kabul eder. Bu noktada Bosnevî sûfiler arasında meşhur bir cümle olan "enbiyanın bidayetinin evliyanın nihayetidir" ifadesini nakleder. Çünkü nebî ve resûller vahy-i ilâhî ile desteklenmişler ve Rablerinden daha fazla bilgi almışlardır. Fakat akıl ile hükmedenlerin nihyeti ise velâyetin bidayetidir. Çünkü velâyet yolunda aklın akıl sır erdiremediği meseleler vardır ve bunlar insana keşf ve ilhâm-ı ilâhî ile mâlûm olur. Bosnevî, *Tecelliyât*, 18.

ve diğer insanlar bu şeriatlere uymakla mükelleftir. Çünkü resûl ve nebîlerin özellikleri toplayıcı olmalarıdır. Her ne kadar nübüvvetleri hasebiyle kesretin hükmü kendilerinde olması gerekse de onların bâtın olan velâyet özellikleri vardır. Bu anlamda sadece velî olan kimsenin nebî ve resûllerin şeriatlerini takip etmeleri ve onlara tâbi olmaları onların velâyet makamlarına hâlel getirmez. Nitekim her insan için her şeyde tekaddüm hâsıl olmaz. Kaldı ki peygamberlerde bile durum böyledir. Çünkü Hz. Peygamber Bedir esirleri hakkında ve hurmanın aşlanması meselesinde bu durumu bize nakletmiştir. Çünkü bu gibi dünyevî meseleler nübüvvetin gereklerinden olmayıp nebinin insanlara bu konuda tekaddüm etmesi şart değildir. Aynı şekilde hâtem-i evliyânın dahi velâyet-i ilâhiyye-i cem'îyye-i mutlakada taayyün etmesi, tüm ilâhî-kevnî mertebeleri ihâta etmesi, tüm nebiler ve velilerin ilimlerine maden olması gibi nedenlerden ötürü onun hâtem-i rusûlün şeriatına tâbi olması makamına hâlel getirmez. Söz gelimi velîlerin sonuncusu olan kimse son peygambere tâbiyeti vardır. O, zâhirde son peygamberin şeriatine tam bir tâbiyyet ile uyar. Bâtında ise Allah'tan gelen bir destekleme ve teyid ile sırda vasıtasız şekilde Allah'tan ahz eder. Böylece kendisi mişkât-i hâtem-i velâyette taayyün eder.⁵³²

Bosnevî, velâyetin ilâhî bir sıfat olmasından dolayı diğer vahdet-i vücûd şârihleri gibi onun felek-i âmm-ı muhît olduğunu zikretmektedir. Yani velâyet genel kuşatıcı bir mâhiyete sahiptir. Bu durum velâyetin genel anlamda Hz. Peygamberin ruhâniyetinde bulunmasından kaynaklanmaktadır. Ontolojik olarak Hz. Peygamberin ruhâniyeti; akl-ı evvel, hakikat-ı Muhammediyye, nûr-i Muhammedî, insân-ı kâmil gibi isimlerle bilinen mertebeye karşılık gelmektedir. Bu durumu Bosnevî'nin, İbnü'l-Arabî'den alıntılıdığı yerde de görmek mümkündür. Bu bağlamda kutup tektir. O da Hz. Muhammed'in ruhudur. Hz. Muhammed'in ruhu, bu mertebeye nispetle, bütün resûlleri ve nebîleri destekleyicidir.⁵³³ Hatta Bosnevî *Tecelliyât* eserinde velâyet ile mutehakkık olan kimseyi tarif ederken bu makamı da işâret ederek şöyle söyler:

“İmdi verese-i Muhammedînden bu makâmda bu şuhûd ile şol kimesne mutehakkık olur ki sa'y-ı kâbiliyye ve mazhariyye-i külliyye ile ta'ayyün-ü evvelin mazharı ola. Ve taayyün-ü evvel zâhiriyyeti ile cemî'-i esmâ-i ilâhiyye ve sıfât-ı rabbâniyye ile onun vücûd-u aynîsinden zâhir ola. Ve cem'îyye-i ahadiyyesi ile onun 'ayn-ı sâbitesinde muntâbî' ola. Ve 'ayn-ı sâbitesi husûsiyyet-i cüz'îyye ile mahsûsa olmaya. Mazhariyye-i

⁵³² Bosnevî, *Tecelliyât*, 120-122.

⁵³³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I/438. Bosnevî, *Tecelliyât*, 116-117, 132.

küllîyye vüs‘-i itlâkiyye ile cemi-i a‘yân-ı sâbite ve hakâyık-ı gaybiyyeyi ihâtat-ı cem‘iyye-i ahadiyye ile muhîta ve câmi‘a ola. Ve cemî‘-i a‘yân ve hakâyık onda muntâbika ola. Pes cemî‘-i a‘yânın ‘aynı ve hakâyıkın hakikatı ola.”⁵³⁴

Bu anlamda veliliğin en genel çerçevesini Hz. Peygamber’in velâyeti oluşturur. Kuşatıcı olmasından dolayı velâyet, ilâhî ve kevnî mertebeleri toplayan bir mertebedir. Nitekim Hz. Peygamber’in ruhâniyetini temsil eden ilk ve en genel mertebe berzahtır. O, ilâhî ve kevnî tüm mertebeleri içermektedir. Aynı zamanda ilâhî olan kevnî olan arasını da ayırmaktadır. Velâyetin genel kuşatıcı felek olması itibariyle nübüvvet onun bir mertebesidir. Abdullah Bosnevî *velâyet-i ilâhiyye-i âmme* mertebesini işâret eden *hakikat-ı insâniyye* ya da *nübüvvet-i mutlaka-i külliyye-i âmme* mertebesi için zâhir ve bâtın yönlerin mevcut olduğunu söyler. Onun zâhiriyyeti nübüvvet ve bâtınıyyeti ise velâyettir.⁵³⁵

Kula nispet edilen velâyet ile kastedilen şey, kulun Hakk’ın varlığında fenâ bulması ve Hakk’ın zâtında istihlâk olmasından ibarettir. Çünkü velî kendi nefesine nispetle velî olmaz. Dolayısıyla velî olan kimse kendisinde bir varlık görmez. Varlığından geçer, fenâ bulur ve Hak ile kâim olur. Velî, sırf kul olması hasebi ile Hakk’ın emrindedir. Hak onu izhâr ederse zâhir olur, gizlerse de bâtın olur. Çünkü veli kendisinde varlık bilmediği için Hakk’ın emrine göre davranır. Eğer kendi nefsiyle zâhir ve bâtın olsaydı abd-ı mahz değil, abd-ı bâtın veya abd-ı zâhir olurdu. Oysa aslolan abdullâh olmaktır. Abdullâh olmak ise abd-ı mahz olmayı gerçekleştirmektir. Kendi nefsiyle zâhir ve bâtın olmak değildir. Bu durum velâyetin gereklerinden biridir.⁵³⁶

Nübüvvet ile velâyet arasındaki ilişkiyi açıklayarak devam eden Bosnevî yukarıdaki nübüvvet taksimatı gibi velâyeti de kısımlara ayırmaktadır. Nitekim velâyet iki kısımdır: *Velâyet-i ilâhiyye-i Muhammediyye-i bâtine* ve *velâyet-i zâhire*. Enbiya ve evliyada farklı farklı olan velâyeti câmia ve tüm eşyanın özel yönlerini ve bütün mevcudatın a‘yân ve hakikatlerini şâmil olan velâyet, *velâyet-i ilahiyye-i mutlaka* ya da *velâyet-i ilâhiyye-i Muhammediyye*’dir. *Velâyet-i zâhire*, zâhir velâyettir ve beşerî mazharlar ile taayyün eder. Zâhir velâyet de iki kısımdır: *Velâyet-i âmme* ve *velâyet-i hâssa*. Velâyet-i âmme de iki kısımdır: Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e gelene değin

⁵³⁴ Bosnevî, *Tecelliyât*, 113-114, 124.

⁵³⁵ Bosnevî, *Tecelliyât*, 18.

⁵³⁶ Bosnevî, *Tecelliyât*, 18.

gelip geçen enbiya ve evliyanın velâyetleri ile kutupların ve diğer velilerin velâyetleridir. Abdullah Bosnevî, fetret zamanında olan tevhid ehlini bu bağlamda ele almaktadır. Onların velâyeti bir önceki nebi, veli ve kutupların velâyetlerine nispetle *velâyet-i hâssadır*. Ancak velâyet-i âmmeye dâhil olurlar. Husûsî olmaları genel velâyete nispetledir. Çünkü genel velâyet onların velâyetlerini kapsayan bir özelliğe sahiptir. Böylece velâyet-i âmme üç kısma ayrılmış olur. Bundan sonra Bosnevî, zâhir velâyetin içerisinde bulunan velâyet-i hâssayı iki kısma ayırır ki bunlardan ilki *velâyet-i hâssa-ı külliyye-i Muhammediyye*'dir. Bu velâyet, Hz. Peygamberin beşerî varlığında onun kendisine ve hatta onun vârisleri olan Muhammedî kutuplara özeldir. Bu itibarla Hz. Muhammed ve onun vârislerinin varlığı *velâyet-i ilâhiyye-i Muhammediyye-i bâtınenin* kandili gibi olur. Çünkü velâyet, *velâyet-i külliyye-i bâtine* iken onların varlığında bütün hüküm ve lazımları ile zâhir olur. Hz. Peygamberden sonra gelen kutuplarda *velâyet-i âmme-i külliyye* ve *velâyet-i hâssa-i Muhammediyye* toplanmış olarak bulunur. Hz. Peygamberin ümmeti olma ve onun kandilinden alma onlara böyle bir özelliği bahşeder. Velâyet-i hâssanın ikinci kısmı ise sülûk ehlinden müminlerin seçkinlerinin velâyetidir. Her bir mertebede, her bir makamda taayyün eden veli o mertebe nedeniyle tüm işlerinde Hakk'ı mevlâ edinir. Hak da ona yardım eder ki sâlik velâyet-i hâssa-i Muhammediyye ile tahakkuk etsin. Bunun yolu ise sâlikin her bir şeyden fani olmasıdır. Sâlik kendi varlığından fâni olur ve Hak ile bâki olur. Böylece o, her şeyde Hakk'ın varlığı ile Hakk'ı müşâhede eder.⁵³⁷ Böyle bir kemâle ulaşan veli Allah'ı bilmede de kâmil bilgiye ulaşır. Hakk'ın müşâhede edilmesinde kendisinde bir tecelli meydana gelir. Bu tecelli ile velî Hakk'ın zâhirini ve bâtınını müşâhede eder. Normalde müşâhede ile gelen bu ilim sadece hakikat-ı insâniyye-i kemâliyye-i Muhammediyye-i ezeliyye-i ebediyye için vaki olur. Eğer velî hakikat-ı insâniyye makamı ile mütehakkık olursa onun için de böyle bir müşâhede gerçekleşir.⁵³⁸

Muhammedî makamlarla tahakkuk eden velilerde iki kısım üzeredir: *Evliyâ-i merdûd-i mükemmel* ve *evliyâ-i müstehlek ve kâmil*. Abdullah Bosnevî ilk kısımda mükemmellikten geri döndürülmüş olduğu veliler gibi bir gruptan bahseder. Daha sonra bu kimseler için kendisi *huşyâr* nitelemesini yapar. Bununla Bosnevî'nin hangi velileri kastettiği ikinci grup ile anlaşılmaktadır. İkinci gruptaki veliler Hakk'ın zâtında istihlâk

⁵³⁷ Bosnevî, *Tecelliyât*, 18.

⁵³⁸ Bosnevî, *Tecelliyât*, 113.

olan ve bu sayede kemâle eren velilerdir. Bu veliler Hakk'ın sarhoşu olmuşlardır. Bu veliler, beşeriyetin darlıklarından kurtulup kâb-ı kavseyn mertebesinin ahadiyyetinde istiğrâkı bulmuşlardır. Samediyetin celâlini ve cemâlini müşâhede ederken mahvolmuşlardır. Bu mertebede bulunan taifenin nübüvvet tavrından payları yoktur. Çünkü bu öyle bir makamdır ki onları davetten alıkoyar. Bu makamın zevkinden dolayı davetle meşgul olamazlar. İlk grupta zikredilen velilerin huşyâr olmaları ile kastedilen şeyin onların henüz sarhoşluk halinde olmayışlarıdır. Bu durumda mükemmellik durumu ile Bosnevî, Hakk'ın ahadiyyetinde istihlâkini kastetmiş ve birinci grupta bulunan velilerin bu mertebede olmadıklarını beyan etmiştir. Böyle olunca merdûd-i mükemmel olan veliler hilâfet ve niyâbet hırkasını giyerler. Böylece onları halkı Hakk'a davet ederler.⁵³⁹

Abdullah Bosnevî, Hz. Şîit ile ilgili fassı şerh ederken velâyet meselesini de ele alır. Bu bölümdeki açıklamaları onun velâyet hakkındaki düşüncelerini daha da açıklar. Burada yukarıda benzer şekilde ifade edildiği gibi Bosnevî, hakikat-i Muhammediyye'nin zâhîrinin nübüvvet, bâtının velâyet olduğunu tekrarlar. Ancak nübüvvet ve velâyetin her biri için iki cem', yani birleştirme özelliği vardır: Cem'-i cem' ve cem'-i fark. Hz. Âdem'de olan cem'iyet, tafsîlden evvel insanın unsurî mazhariyetinin cem'iyâtının ahadiyyetidir. Bu yüzden Hz. Âdem, cem'-i cem' sûretidir. Tafsîlden sonra olan cem' ise cem'-i farktır. Bu, Hz. Âdem'den zâhir ve bâtın hâtemlerine varıncaya kadar insan türünden peygamberler ve evliyalardan olan kâmil mazharlardır. Bu mertebe için tüm övgülerin, ilâhî ve zâtî kemâlâtın cem'inin ahadiyyeti bulunur. Bu mertebe, eğer insân-ı kâmilin zâhiriyyeti mertebesinde olursa, nübüvvet olur. Onun hâtemi ise Hz. Muhammed'dir. Eğer tüm övgülerin ve kemâlât cem'inin ahadiyyeti, insân-ı kâmilin bâtını olan velâyet mertebesinde olursa; cem', onun ahadiyyetinin bâtınında müteayyin olup onunla kaim olur. Bu ise hâtem-i velâyettir. Hâtem-i velâyet için cem'-i cem' ahadiyyeti husûsî yani özel olacak olursa, onda kaim olan hâtem-i velâyet-i Muhammediyye-i hâssa olur. Hâtem-i velâyet-i hâssa da Hz. Muhammed'in en kâmil vârisidir. Eğer cem'-i cem' ahadiyyeti âmm yani genel olarak olursa, onda ve onunla kaim olan Hz. İsâ olur. Hz. İsâ ise hâtem-i velâyet-i âmmedir.⁵⁴⁰

⁵³⁹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 19, 114.

⁵⁴⁰ Bosnevî, *Tecelliyât*, 114.

Bosnevî'nin Muhammedî özel velâyet ile ilgili açıklamaları biraz daha karmaşıktır. Çünkü bu makamın hâtemi için iki kişiden bahsedilir. Bosnevî mukaddimesinde şöyle söyler: “Kâb-ı kavseyn makamında olan velâyet-i hâssa-i Muhammediyye Mehdî ile son bulmuştur. Velâyet-i âmme ise Hz. İsa ile son bulmuştur. Velâyet-i ilâhiyye-i zâtiyye-i Muhammediyye-i külliyye-i kemâliyye-i ekmeliyye-i insâniyye ise Hz. Muhammed'in en kâmil vârisi ile son bulmuştur. O da İbnü'l-Arabî'dir.”⁵⁴¹

Ancak Bosnevî, Hz. Şî't ile ilgili bölümde Dâvûd el-Kayserî'nin hâtem-i velâyetle ilgili bir sözünü aktarır. Dâvûd el-Kayserî, hâtem-i velâyet ile murad edilenin Mehdî olduğunun vehmedilmemesi gerektiğini söyler. Bosnevî'ye göre Kayserî'nin bu ifadesi Hz. İsâ ile Mehdî'nin birbirbirine karışmaması içindir. Hz. İsâ Arap soyundan zuhûr etmemiştir. Mehdî ise Hz. Peygamber'in evlatlarından zuhûr eder. Dolayısıyla o, Arap soyundan gelir.⁵⁴²

Abdullah Bosnevî, Muhammedî özel velâyet ile ilgili devamında şöyle söyler: “İmdi bunda hâtem-i velâyetten murad Mehdî olmadığı gibi İsâ aleyhisselâm dahi murâd değildir. Zira İsâ aleyhisselâm hâtem-i velâyet-i âmmedir. Bu ümmette olan velâyet-i âmme ki Âdem aleyhisselâmdan bed' oldundu, İsâ aleyhisselâm ile hatmolur.”⁵⁴³

Muhammedî özel velâyet ile ilgili Bosnevî, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ına başvurur. Hz. Muhammed Allah katında diğer peygamberlerden farklıdır. Farklı olduğu için de velâyet-i hâssasına uyan ve onun ahlâkı ile ahlâklanmış bir veliyi hak eder. İbnü'l-Arabî'ye göre bu kişi Mehdî değildir. Çünkü Mehdî, Hz. Peygamber'in soyundandır. Hâtem ise maddî soyundan değil, mânevî soyundandır. Yani hâtem, özellik bakımından Hz. Peygamber'e benzeyendir.⁵⁴⁴

Şu aşamada Muhammedî velâyetin hâtemi ile ilgili karşımıza iki kişi çıkar. Biri Mehdî'dir. Diğeri ise İbnü'l-Arabî'dir. Ancak Mehdî kâb-ı kavseyn makamına ulaşmıştır. Muhammedî özel velâyetin hâtemi ise kuşatıcılığı bakımından öne çıkar. O, Hz. Muhammed'in velâyet-i hâssası ile tahakkuk eden kimsedir. Onun özel velâyeti ile tahakkuk eden kimse özel ve genel velâyeti kuşatır. Abdullah Bosnevî'nin bu kuşatıcı

⁵⁴¹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 19, 114, 117.

⁵⁴² Bosnevî, *Tecelliyât*, 117.

⁵⁴³ Bosnevî, *Tecelliyât*, 117.

⁵⁴⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI/239. Bosnevî, *Tecelliyât*, 117.

velâyet makamının hâtemi olarak gördüğü kimse de anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Arabî'dir.

Abdullah Bosnevî, İbnü'l-Arabî'nin velâyetin hâtemi olduğu meselesini İbnü'l-Arabî'nin gördüğü bir rüyaya da bağlar. Nitekim Hz. Peygamber nübüvveti rüyasında peygamberliği bir kerpicin eksik olduğu binaya benzetmiştir. Eksik olan kerpiç ise Hz. Peygamberin kendisiydi. Bu şekilde eksik kerpiç tamamlanmıştır. Çünkü o peygamberlerin sonuncusudur. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle velilerin sonuncusu da aynı rüyayı görmelidir. O da duvarda iki kerpicin eksik olduğunu görür. Bu kerpicin biri altından ve diğeri gümüşten dir. Gümüşten olan kısım hakikat-i insâniyye mertebesinin zâhiri olan nübüvvettir. Buna karşılık altından olan kısımda bâtınını temsil eden velâyetdir. Öyle ki bâtın zâhirin aslı ve hakikatidir. Hâtemü'l-enbiyâ olan peygamberimiz velâyetle zuhûr etmemiştir. Onun velâyeti bâtınındadır. Bundan ötürü kendisi rüyasında eksik olan bir kerpiç müşâhede etmiştir. Bunun yanısıra hâtemü'l-evliyâ olan ise rüyasında iki kerpiç müşâhede eder. Çünkü kendisi velâyet ile zuhûr etmiştir. Böylece hâtemü'l-evliyâ olan kimse duvarda eksik olanı biri nebilerin sonuncusu ve diğeri velilerin sonuncusu olmasını görür. Bu iki eksik kerpiç ile de duvar tamam olur. Yani son nebî rüyasında nübüvvet makamından görürken son velî rüyasında velâyet makamından görür.⁵⁴⁵

2.11. EPİSTEMOLOJİK MİŞKÂT: MUHAMMEDÎ HAKİKAT

Hakikat-i Muhammediyye konusu tüm yönleri ile alındığında çok geniş bir konu bütünlüğüne sahiptir. Vahdet-i vücûd düşüncesinde hakikat-i Muhammediyye konusunu ontolojik olarak tüm sistemin omurgasını teşkil eder.⁵⁴⁶ Diğer yandan muhtemel ki şârih, tekrara düşmemek için konuyu bu başlıkta kısıtlı şekilde ele almıştır. Çünkü şerhin girişindeki mukaddimede Bosnevî altıncı kısmı insân-ı kâmil ve varlığın beyanına ayırmıştı ve insân-ı kâmilin daha çok ontolojik yönü ile ilgili ifadeler kullanmıştı.

İnsân-ı kâmilin diğer bir yönü ise epistemolojik tarafıdır. Bosnevî, hakikat-i Muhammediyye meselesini bu bölümde daha çok velâyet meselesi ile ilişkilendirir. O,

⁵⁴⁵ Bosnevî, *Tecelliyât*, 122.

⁵⁴⁶ Hakikat-ı Muhammediyye düşüncesi hakkında detaylı bilgi için bkz. El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 371-373. Halil Baltacı, “Şehy Hakîkî'nin İrşâdnâme Adlı Eseri Çerçevesinde Bayrâmî-Melâmîlerde ‘Hakikat-i Muhammediyye’ Anlayışı”, Vahit Göktaş, Harun Alkan (Ed.), *Hacı Bayram-ı Velî V, İlâhiyât*, Ankara 2020, 111-115.

konuyu “Hakikat-i Muhammediyye’nin ezelen ve ebeden imdâdı ve suver-i me‘ânî ve hakâyık-i rûhâniyyede ve suver-i hissiyyede enbiyâ ve evliyâ mazharı ile onun ifâzası beyanındadır.” başlığı altında ele alır.⁵⁴⁷

Abdullah Bosnevî, hakikat-i Muhammediyye mertebesinin ilâhî isimlerinin toplamından ibaret olduğunu ifade etmekle konuya başlar. Nitekim bu mertebenin özelliği ilâhî isimlere mazhar olmada olan birleştiricilik ve kuşatıcılıktır. Tüm ilâhî isimlerle tahakkuk edebilme sonucu ulaşılabilir makâm bu makamdır. Hakk’ın esmâ ve sıfâtının en yetkin mazharı olduğundan ötürü de bu makama insân-i kâmil makamı denilmiştir.

Hakikat-i Muhammediyye nebiler, veliler ve müminlerin ruhlarının hakikatlerine Muhammedî rûh ve ilâhî bir feyz ile yardım eder. Bosnevî bu ifadesi ile hakikat-i Muhammediyye mertebesinin altında bulunan mertebelere imdadına işâret eder. Bu anlamda daha önce giriş sadedinde söylenildiği üzere hakikat-i Muhammediyye mertebesi (Hz. Muhammed’in ruhaniyeti) nebilerin, velilerin ve hatta müminlerin kandilidir. Ondan feyz-i ilâhî ile beslenmektedirler. Henüz insanın unsûrî neşeti zuhûr etmemiştir. Ruhlar âleminde dahi durum böyledir. Hz. Âdem’in unsûrî neşetinden sonra Hz. Muhammed’in ruhaniyyetini temsil eden hakikat-i Muhammediyye, tüm nebilerin ve velilerin desteklendiği mertebe olarak karşımıza çıkar. Hakikat-i Muhammediyye, farklı farklı şeriatlar sûretinde enbiyâ mazharları ile farklı ümmetlere imdâd etmiş ve haber vermiştir. Bu şekilde zuhûr eden meded ve haber verme dolaylılık arz eder. Çünkü hakikat-i Muhammediyye nebilerin mazharlarında tecelli etmiş ve o mazharlar aracılığı ile insanlara haber vermiştir. Buna karşılık hakikat-i Muhammediyye’nin doğrudan imdâdı ve haber vermesi de söz konusudur. Hz. Muhammed; cismânî, beşerî, unsûrî sûretinde ilâhî dini vasıtasız şekilde haber verir ve ümmetine imdâd eyler. Tam burada Bosnevî “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim*”⁵⁴⁸ âyetini zikreder. Böyle bir atıfla onun kastettiği şey, Hz. Muhammed’in cismânî ve beşerî nübüvveti ile Hz. Âdem’den kendisine kadar gelen tek dinin artık tamamlandığıdır.⁵⁴⁹

Hakikat-i Muhammediyye’nin zâhiri olan nübüvvet-i mutlakasıyla beşerî varlıkta zuhûr eden Hz. Muhammed’in mazharı vefat ettikten sonra yine boş kalmaz. Hz.

⁵⁴⁷ Bosnevî, *Tecelliyât*, 23.

⁵⁴⁸ (Mâ‘ide: 5/3).

⁵⁴⁹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 23.

Muhammed'in vefatından sonra onun küllî hakikatının mazharları ve küllî ruhunun aynaları olanlar kutuplar bulunur. Feyz, imdâd, hidâyet ve irşâd gibi vazifeler artık Hz. Muhammed'in halifeleri olan (siyasi anlamda bir halifeden bahsedilmemektedir) kutuplar mazharları ile icra edilir.⁵⁵⁰ Kıyamete kadar da hiçbir zaman dilimi böyle kutuplardan hâli olmaz. Yine onların aracılığı olmadan imkân âleminin kâimiyyeti söz konusu olmaz. Onların varlıkları beden için bir ruh gibidir. Yani kutuplar âlemin ruhudur. Bu anlamda Bosnevî şu hadis-i şerife atıf yapar: “*Yeryüzünde Allah Allah diyen kalmayıncaya kadar kıyamet kopmaz.*”⁵⁵¹ Bosnevî hadis-i şerifi, yeryüzünde Hz. Muhammed'in vârisleri olan kutuplar kalmadıkça kıyamet kopmaz anlamında yorumlar. Bu yorumunu güçlendirmek için de Şâzelî şeyhlerinden Ebu'l-Abbâs el-Mursî'nin (ö. 685/1287) tefsirinden delil getirir. Ebu'l-Abbâs el-Mursî, “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz”⁵⁵² âyetini “*biz bir veliyi kaldırırsak ancak yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz*” şeklinde tefsir eder. Yine devamında şöyle söyler: “Bazı âriflere evliyâullâhın zamanda azaldığı hakkında sorular soruluyor. Eğer onlardan biri zamanda eksilseydi, semâ yağmurunu göndermezdi, yeryüzü ekinlerini üretmezdi. Vakit fesada uğradığında Allah'ın muradı onların gizlenmeleri olur. Zamanın ehli olan insanlar Allah'tan başkasından etkilenecek yüz çevirdiklerinde onlara artık öğüt fayda vermez. Bir mesaj onları Allah'a yöneltmez. Onlar, evliyâullâhın zuhûru için ehil hâline gelmezler. Bir bakıma evliyâullâh Allah'ın gelinleri gibidir. Mücrimler onları görmez. Ebû Talib el-Mekkî de muhatabı İbn Ziyâd'a şöyle söyler: “*Allah'ım. Yeryüzünü senin hüccetinle senin için kaim olanlardan hâli bırakma. Onlar sayıca az fakat Allah katındaki değerleri bakımından çokturlar. Kalpleri en yüksek mahal ile ilgilidirler. Onlar Allah'ın şehirlerinde ve kulları arasında olan halifeleridirler.*”⁵⁵³

⁵⁵⁰ Baltacı, “Şehy Hakîkî'nin İrşâdnâme Adlı Eseri Çerçevesinde Bayrâmî-Melâmîlerde ‘Hakikat-i Muhammediyye’ Anlayışı”, 117-118.

⁵⁵¹ Buhârî, İman, 131.

⁵⁵² (Bakara: 2/106).

⁵⁵³ Bosnevî, *Tecelliyât*, 23. Bosnevî'nin eserde Arapça metinlerini verdiği cümlelerin kaynaklarını henüz tesbit edemedik. Ebu'l-Abbâs el-Mursî'nin ise *el-Muharriru'l-vecîz* isminde bir eseri olduğu kayıtlarda olsa da biz bu esere ulaşamadık.

2.12. KEMÂLE REHBER: MÜRŞİD-İ KÂMİL

Abdullah Bosnevî'nin *Fusûsu'l-hikem* şerhine başlarken incelediği diğer bir konu vahdet-i vücûd düşüncesinin teorilerinden daha ziyade tarikat âdâbına dair konulardır. Onun burada özellikle üzerinde durduğu konu ise irşâd ile vazifeli olan mürşidlerin özellikleri ile ilgilidir. Bu hususta bir insanın ilâhî isimlerle tahakkuk edebileceği en yetkin mertebe insân-ı kâmil mertebesidir. O halde irşadla yükümlü olan şeyhlerin, mürşidlerin insân-ı kâmil özelliklerini kendilerinde barındırmaları gerekir. Çünkü kendisindeki eksikleri görmeyen başkasındakileri göremez ve ona rehber olamaz.

Bosnevî ilk tarikatların oluştuğu dönemden dört asır sonra yaşamış olan bir sûfidir.⁵⁵⁴ Onun eserlerinde özellikle vahdet-i vücûd düşüncesinin izleri görülür. Nitekim Bosnevî vahdet-i vücûd düşüncesinin ağır bastığı bir tarikat olan Bayrâmîyye'nin Melâmîyye kolundandır. Abdullah Bosnevî'nin halifelerinin ve intisap ettiği bir şeyhinin olduğunu düşünürsek onun tarikat âdâbını sürdürdüğü söylenebilir.

Bosnevî meseleye en baştan insanı anlatarak başlar. İnsan, Hakk'ın gayb-ı hüviyette gizli halde bulunan kemâlinin izhâr edilmesi için *ahsen-i takvîm* ve *ahsan-ı tersîm* üzere yaratılmıştır. Daha sonra aşağıların en aşağısı *esfel-i sâfilîne* gönderilmiştir. Esfel olan tâbiat âlemine gönderilen insana düşen şey şüphesiz Allah'ın vahdetine inanmak ve Hakk'ın kabulü için sâlih olan amellerle iştilal etmektir. Aslında Bosnevî, insanın şeriatın zâhirine sınıksı sarılması gerektiğini vurgular. Fakat insan için dahası da vardır. Şeriatın zâhirine sınıksı sarıldıktan sonra yaratılışına Hakk'ın irâdesinin ilişmesini gerektiren şey

⁵⁵⁴ Tasavvufun tarihi göz önünde bulundurulduğunda ilk olarak onun tasavvuf ilmi olarak sistemleştirdiği dönemler karşımıza çıkar. Bu dönemde tasavvuf aslında kendini bir ilim olarak ortaya koymak için terimler geliştirmiş, eserler ortaya çıkarmış ve İslâm düşüncesinde ele alınan konular hakkında bazen genelde zâhir ulemâsının fikirlerine uygun düşünceler benimsemiştir. Her şeyden önemlisi bu dönemde tasavvuf ilminin bir içeriği oluşmuştur. Ahlâkî yetkinleşme olarak açıklayabileceğimiz bu içerik sayesinde insan için Allah'ın bilgisine keşfen ulaşabilme imkânı doğmuştur. Tasavvufun yaşanabilir hâli olan pratik meseleleri teoriye kazandırılmış, bu konuda yaşanan sorunlar ve tehlikeler hatta bunlara karşı bazı tedbirler sûfîlerin eserlerinde zikredilmiştir. Bu dönemler H. III. asır ve sonrasına tekabül eder. Belki de bundan sonra geriye kalan şey tasavvufun kurumsallaşmasıdır. Tasavvufun kurumsallaşması demek, onun belli başlı bir sistem hâlini alması, yöntemlerinin ve metotlarının olması, şeyhlik ve müritlik uygulamaları, tasavvufun belli şekillerde pratik hâle dönmesi, zikirler ve hatta ileri zamanlarda bu işlemlerin yürüdüğü dergâhların oluşmaya başlaması demektir. Tasavvufun kendisini ilim olarak ortaya koyması sürecinde belli başlı terimler oluşmuş ve çeşitli eserler kaleme alınarak bir tasavvuf literatürü ortaya çıkmıştır. Sonrasında ise tasavvufî hayatların merkezi haline gelen dergâhlar, manevî hayatın rehberliğini tesis eden şeyh-mürîd ilişkileri, manevî hayatın sistematize edilmesinde pratik olarak işe yarayan evrâd eserleri ve tarikat âdâblarına dair eserler ortaya çıkmıştır. En genel anlamıyla tasavvuf tarikatlar ile kurumsallaşmıştır. Tarikatların zuhûr etmesi ise H. VI. asır ve sonralarına tekabül eder. Burada biz tarikatlar hakkında konuşmayacağız. Meselenin bizi ilgilendiren kısmı tasavvufun tarikat âdâbı hakkındaki bölümleridir. Bu anlamda Bosnevî'nin bizlere aktardığı bilgiler tasavvufun tarikat âdâbına dair bilgilerdir.

olan marifet-i ilâhîye, celâ ve isticlâ-i küllîye yönelmesi gerekir. Çünkü insanın mutluluğu bunda saklıdır. Bu ise şeriatın bâtınına yönelmektir.⁵⁵⁵

Küllî marifet, celâ ve isticlâ ancak insanın kemâli ile gerçekleşir. İnsanın kemâli ise vâhidiyyet ve kâb-ı kabseyn mertebesine ulaşmakla mümkündür. Bu mertebeden kastedilen insân-ı kâmil mertebesidir. Bu mertebeden sonra Muhammedî kemâli simgeleyen ev ednâ mertebesine, ahadiyyet hazretine ve Muhammedî özel velâyete (velâyete-i hâssa-i Muhammediyye) girmek gerekir. Bu mertebe, insanın kemâllerinin ilâhî isimlerin hepsiyle tahakkuk etmesiyle ulaşabileceği en son mertebedir. Ahadiyyet hazretine girmek, kemâl-i insânîye ulaşmak; Allah'ın evi olan kalbi şer'an ve âdeten kınanan sıfatlardan kurtarmak, kalbi murakabe ile temizlemek, kalbi kevnî taaallukâtan ve imkân âlemine dair bağlardan tahallî etmek, kalbin tüm yönleri ile vahdet mertebesine yönelmek, vahdet yönünden başka bir yere nazar edip oraya iltifat etmemek, Allah'a bağlanıp sürekli inkiyâd halinde olmak ve O'nun hükümlerinin altında teslimiyetten vazgeçmemekle mümkün olur. Nitekim âyet-i kerîmelerde bu şekilde zikredilmiştir.⁵⁵⁶

Tarik-i müstakîm yani doğru yol, tarik-i tevhid ve tarik-i vahdet-i Zât'tır. Bu anlamda mertebe-i uzmâ ve mekân-i zülfa olan vahdetin yüce değerini ârif olup bu tarik-i ümem ve sırât-ı akvem olan Zât'ın tevhidine sülûk etmek ancak resûl, nebî veya o mertebeye vâris olan Hakk'ın halifesi vâris-i kâmil vasıtası ile olur.⁵⁵⁷ Tarikat; dînî düşüncede gidilecek yol, izlenecek usûl, sülûk, hâl, âdet, meslek gibi anlamlara gelir. Tasavvufî anlamda tarikat için iki tanım yapılabilir: Doktrinel anlamda bir tarikat ve kurumsal anlamda bir tarikat. Doktrinel anlamda tarikat; insanın kendisinin ve evrenin hakikatlerine, bu hakikatleri bir bütün olarak kendisinde barındıran Hz. Muhammed'e, hakikatlerin kaynağı ve yaratıcısı olan Allah'a götüren rûhânî yoldur. Kurumsal anlamda tarikat ise Hz. Muhammed'e ve Allah'a mânevî açıdan erişmede rehberlik eden bir mürşide bağlı kimseler için konulmuş, manevî, ahlâkî ve sosyal kuralların bütünü ve bu

⁵⁵⁵ Bosnevî, *Tecelliyât*, 20.

⁵⁵⁶ Bosnevî, *Tecelliyât*, 20. İlgili âyetler: “Kim Allah'a sınıksız bağlanırsa, kesinlikle o, doğru yola iletilmiştir.” (Âl-i İmrân: 3/101). “Kimin dini, iyilik yaparak kendini Allah'a teslim eden ve hakka yönelen İbrahim'in dinine tâbi olan kimsenin dininden daha güzeldir? Allah, İbrahim'i dost edindi.” (Nisâ: 4/125). “Kim iyilik yaparak kendini Allah'a teslim ederse, şüphesiz en sağlam kulpa tutunmuştur. İşlerin sonu ancak Allah'a varır.” (Lokmân: 31/22).

⁵⁵⁷ Bosnevî, *Tecelliyât*, 20.

kurallara göre teşkilatlanmış müessesedir.⁵⁵⁸ İster doktrinel anlamda isterse kurumsal anlamda olsun tarikatların bir amacı vardır: Allah'a ve Hz. Muhammed'e vâsıl olmak.

Tarikatların amacı kişiyi manevî açıdan Allah'a götürmektir. Peki bu hususta yapılması gereken nedir? Kişi manevî açıdan Allah'a nasıl ulaşır? Tasavvufî yöntemler olan mücâhede, riyâzet gibi pratikler bu anlamda elbette önemlidir. Bununla birlikte Bosnevî, manevî açıdan Allah'a ulaşabilme yolunun resûl, nebî ve vâris-i kâmil olan bir veliye tâbi olmak olduğunu söyler. Ancak teşriî nübüvvet Hz. Muhammed'in nübüvveti ile kesilmiştir. Yani Hz. Muhammed'den sonra nebî veya resûl gelmeyecektir. Ama velâyet kesilmiş değildir. Muhammedî genel velâyet (velâyet-i âmme-i Muhammediyye) dünya ve âhiret bakımından ezelen ve ebeden kesilmez. O, tüm zamanlarda kâmil insan mazharlarından zâil olmaz. Kamil insan mazharları ise en şerefli Muhammedî vârisler olan kutuplar ve halifelerdir. Velâyet-i âmme-i Muhammediyye onlarda tecelli etmiştir. Fakat herbir zamanda onlardan sadece bir tane bulunur. Velâyet makamına irşâd etmek de sadece onun elinden olur. Bu şahısta *kutbü'l-aktâb*'tır. O, kutupların kutbudur.⁵⁵⁹

Bosnevî'nin dikkat çektiği bir husus bir zamanda ancak bir kutbun bulunmasıdır. O bir zamanda insân-ı kâmil makamına irşad etmekte ancak onun eli vardır. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'de aynı şeyleri zikretmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre genel biatleşme (mübâya'a) bilhassa zamanın tekine (vâhidü'z-zaman) yapılabilir. Çünkü zamanın teki, varlıklarda ilâhî sûrette ortaya çıkan kimsedir ve onun kendiliğindeki alameti budur.⁵⁶⁰

Herbir zamanda ancak bir kişinin kutup olarak belirdiği ve ancak onun insân-ı kâmil makamına irşad etmeye ehil olduğu Bosnevî ve İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği bir husustur. Bununla beraber Bosnevî, irşada ehil olabilecek başka kimseleri de zikretmeye çalışır. Hakikat-i Muhammediyye ya da insân-ı kâmil makamına irşad etmekte zamanın teki olan kutup ile birlikte kutbun emri ile o makama ulaşmış olan halifelerinin de elleri olabilir. Fakat bu, kutbun irşad etmesi gibi değildir. Çünkü bu defa vasıtasız bir şekilde irşad etme zuhûr etmez. Kutbun bizzat irşad etmesi vasıtasızdır. Kutba denk gelen onun aynına denk gelmiş demektir. Fakat başkasına yani halifelerine denk gelen kutbun sıfatına denk gelmiş demektir.⁵⁶¹

⁵⁵⁸ Ceyhan, *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, 27-29.

⁵⁵⁹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 21.

⁵⁶⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI/299.

⁵⁶¹ Bosnevî, *Tecelliyât*, 21.

Bosnevî'nin dikkat çektiği hususlardan biri de ashâb-ı makâmât-ı ârifinin bu sırdan gâfil olmasıdır. Çünkü onlar bu mertebeye yani hakikat-i Muhammediyye veya insân-ı kâmil mertebesine isâbet etmeden halkı irşada kalkışmışlardır. Kaldı ki Hakk'ı talep eden sülûk ehlinin birçoğu da bu sırdan gâfildir. Böyle insanlar her bir velinin, her bir insân-ı kâmilin Hakk'a irşâd ettiğini zannederler ve şöyle derler: "Allah'a giden yollar yaratılmışların nefesleri adedinceidir. Her bir mahlûkta Allah'ın eli vardır." Her bir mahlûkta Allah'ın elinin olması, her bir mahlûkun vücûh-i ilâhiyyeden bir veçhe mazhar olması ve bir ismin tecellisine meclâ olması bakımından doğrudur. Fakat her bir mahlûk ahadiyyet hazretinde ilâhî isimlerin cem'i için küllî bir mazhar değildir. Bu nedenle onda küllî bir zuhûr da yoktur. Sadece bir yönün müşâhedesini irşad için yeterli olsaydı sülûka niyetlenen ve yolun başında olan herkes irşada ehil olurdu. Zuhûr-i küllî ile zuhûr etmeyen, ilâhî isimlerin cem'ine ehil olmayan kimseler başkalarında tecelli eden esmâ ve sıfâtı idrak etmeye ve onları irşad etmeye kâbil olmazlar. İşte bu anlamda küllî olarak zuhûr etmeyen, karşısında irşad edilecek kimsenin zuhûrunu da anlayamaz. Kendi vücudunda Hakk'ı müşâhede etmeyen perdeli mahlûk, onun gibi kendi vücûdunda Hakk'ı müşâhede etmeyen başka bir perdeli mahlûk mazharında Hakk'ı nasıl müşâhede etsin? O, perdeli olana delil olmadığı gibi perdeli olan da ona delil olamaz. Böyle bir duruma işâreten Bosnevî şu dizeleri dile getirmiştir:

Sen ne bildin zebân-ı mürğânı,

Görmedin ey paşa Süleymân'ı.

Dağdan gelen her çoban O'nu

Enellâh nidâsını işitip Mûsâ'lık ile zâhir olmaz.

Ve âlemde mücerred olup bir kelîm ile seyahat eden

Rûhullâh olmağa layık ve

*Mürdeyi ihyâ etmeye müstehak olmaz.*⁵⁶²

Her bir zamanda taayyün eden kâmil kişi, ilâhî ruh mahalli olan kalbe benzer. Evliyalar ve halifeler onun âzâ ve organları gibidir. Bu anlamda o, parçaya nispetle bütün gibidir. Evliyalar ve halifeler onun parçalarıdır. Parçalar ise bütün gibi değildir. Eksik bir

⁵⁶² Bosnevî, *Tecelliyât*, 21.

mazhariyetle zuhûr eden tam bir mazhariyetle zuhûr eden gibi değildir. Her bir ismin mazharı farklıdır. Mertebeleri ayırabilen sâlik, tahkik ehinden olurken; bunları ayırt edemeyen, mülhit ve zındık olur. Her bir mazharda Hakk'ı müşâhede etmek ârif-i kâmilin işidir. Sâlike düşen ise mertebeleri temyiz etmektir. Bu yüzden sâlikin yapması gereken her yönden masivadan yüz çevirip bütün ilâhî isimlerin mazharı olan insân-ı kâmile biat etmektir. Böylece o, insân-ı kâmilin kalb-i kâbili mişkâtinde tecelli eden Hakk'a yönelir.⁵⁶³

Eğer sâlik; bu âlemden fânî olmayı ister, vahdet âleminde bekâ bulmayı diler, bir zulmet olan kesret âlemine gönül vermeyi ve tâbiatı sevmeyi bırakıp zuhûr-i küllî ile zuhûr eden bir insân-ı kâmile biat ederse âyet-i kerimde zikrolunan emre muvafık hareket etmiş olur. *“Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının, O'na yaklaştırmaya vesile arayın ve O'nun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz.”*⁵⁶⁴ Bu anlamda onun vesile edineceği kimse Muhammedî mişkâtın velâyetine mazhar olan biridir. Böyle bir veliye intisap ve inkiyâd eden, ona muhalefet ve itiraz etmemelidir. Doğruluk, samimiyet ve vefa üzere onunla sohbet hâlinde bulunmalıdır.⁵⁶⁵

Bosnevî kemâle ulaşmayı kâb-ı kavseyn mertebesine ve sonra ev ednâ mertebesine ulaşmaya bağlar. Bu makamlara ulaşmak resûl, nebî ve kâmil veliler vasıtaları ile olur. Her ne kadar teşriî nübüvvet Hz. Muhammed'in nübüvveti ile kesilmiş olsa da Muhammedî genel velâyet kesilmiş değildir. Bu makamın sahibi olan rûh-i Muhammedî kuşatıcı felektir. İlâhî makamlara ulaşmada gereken şeylerden biri kâmil bir veliyi vesile edinmektir. Böyle bir özellikteki kimseye *mürşid-i fâzıl* denir. Mürşid-i kâmil de Muhammedî velâyetin mişkâtının mazhariyeti ile kaimdir. Bununla beraber mürşid-i kâmil, insânî-kemâlî-ilâhî sûretler ile zâhirdir. Öyleyse sâlike düşen ona biat etmek, onu mürşid edinmek ve ona muhalefet etmemektir. Çünkü ona biat etmek resûlullâha ve Allah'a itaat etmektir. Yine ona isyan etmek Allah'a ve resûlüne isyan etmektir. Bu

⁵⁶³ Bosnevî, *Tecelliyât*, 21.

⁵⁶⁴ (Mâide: 5/35).

⁵⁶⁵ Bununla birlikte bu özellikteki olan kâmil kimsenin mertebe-i ev ednâdan tekrar kâb-ı kavseyne döndürülmüş olması gerekir. Çünkü ahadiyyet denizinden olan mertebe-i ev ednâda kalan kimse hâlâ Hakk'ın müşâhedesinden ötürü istiğrak halindedir. Bu halde olan kimse irşâda ehil değildir. Tasavvuf düşüncesinde bu, *bekâ ba'del'l-fenâ* veya daha çok *el-fark ba'de'l-cem* diye bilinmektedir. Bosnevî, *Tecelliyât*, 22.

durum mürşid-i kâmilin, Allah ve resûlunun mazhariyeti ile kaim oluşundan kaynaklanır. Çünkü mürşid-i kâmil, mazharların en câmîsi ve O'nun isminin en büyüğüdür.



SONUÇ

Tasavvufî eserlerin anlaşılması ve açıklanması diğer ilimlere nazaran çok daha zordur. Tasavvufun hâl ilmi olması, derûnî yapısı, yöntemlerinin farklılığı, zâhir-bâtın ilişkisi, mânevî olanın maddî olana aktarılmasındaki zorluklar tasavvufî şerhleri daha gerekli kılar. Sûfiler bu gibi zorlukları aşmak ve tecrübe ettikleri hâlleri ifade etmek için belli başlı yöntemler kullanmaya çalışmışlardır. Aslında bu, tasavvufî tecrübenin aktarılabilip aktarılamayacağı ile ilgilidir. Her ne kadar bazı sûfiler yaşanan tecrübelerin gizlenilmesi gerektiğini ifade etmişlerse de bazı sûfiler tecrübelerini aktarabilmek için sürekli bir çaba hâlinde olmuşlardır. Yaşanan tasavvufî tecrübenin ve elde edilen marifetin ifade edilmesinde karşımıza çıkan en önemli eserlerden biri İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı eseridir.

Tasavvufî eserlerin mâhiyetini, sûfilerin yaşadığı tecrübe ve müşâhedeleri belirler. Bunun dille ifade edilmesi ise zordur. Bu nedenle bu gibi eserler hep açıklanma durumunda kalmışlardır. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'i de hakkında en fazla şerh yazılan eserlerden biri olmuştur. Öyle ki bu eseri şerh etmek bir gelenek hâline gelmiştir. Bu gelenek Konevî, Tilimsânî, Fergânî, Cendî, Kâşânî ve Kayserî gibi sûfiler ile çok daha geniş coğrafyalara ulaşmış ve kendilerinden sonraki asırlarda Anadolu tasavvufî düşüncesinde ciddi tesirleri olmuştur. 17. yüzyılda *Fusûsu'l-hikem* şerh geleneğinin bir temsilcisi de Abdullah Bosnevî olmuştur.

17. yüzyılda Osmanlı tasavvuf düşüncesinde Abdullah Bosnevî, İbnü'l-Arabî düşüncesinin anlaşılmasında ve yayılmasında mühim bir şârihtir. Onun öne çıktığı en önemli husus ise vahdet-i vücûda dair şerhler kaleme almasıdır. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* eserine yazdığı şerh, ulemâ arasında meşhur olmuş, bu sebeple ona “şârih-i Fusûs” ünvanı verilmiştir.

Tespit edilebildiği kadarıyla Abdullah Bosnevî'nin altmış bir eseri bulunmaktadır. İrili ufaklı notları ise bu sayının dışındadır. Eserler belli bir sınıflandırılmaya tâbi tutulduğunda Abdullah Bosnevî'nin şârihlik ve yorumculuk özelliği daha da belirginleşir. Onun eserlerinin on altısı şerh türünde yazılmıştır. Yine bu eserlerden yirmi altı tanesi âyet yorumlarını ve dört tanesi hadis yorumlarını içerir. Eserlerinin dokuzu ise vahdet-i vücûdun kavram ve kaideleri ile ilgili yazılmış risâlelerdir. Bunların dışında dört eser kaside ve münâcât, iki eser de tercüme türündedir.

Abdullah Bosnevî'nin tasavvufî şerhleri arasında *Fusûsu'l-hikem* şerhi olan *Tecelliyâtü 'arâ'isi'n-nusûs fî menassati hikemi'l-Fusûs* adlı şerhi başta gelir. Yine onun *Fütûhât*'ın bazı bölümleri için yazdığı *Kitâbü Müntehâ*, *Kitâbü Tehakkuk*, *Kitâbü enfesi'l-vâridât* gibi eserleri de bulunmaktadır. Bosnevî'nin şerhlerinden biri de varlık mertebeleri ile ilgilidir. Bu şerh Şeyh Garseddîn'in eseri hakkında olup *Kitâbü kurâ* ismiyle yazılmıştır. Bosnevî'nin İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye Kasidesi*'ne yazdığı *Kurratü ayni's-şühûd* adında varlık mertebeleri ile ilgili başka bir şerhi de vardır. Vahdet-i vücûd düşüncesinin önemli sûfleri arasında olan Cendî'nin bir sözünün açıklanmasına dair kaleme aldığı *Risâle li ba'zi'l-keâm Müeyyed el-Cendî* eseri ile Cîlî'nin ilim hakkındaki görüşleri için kısmî şerh özelliği taşıyan *Kitâbü kenzi'l-mahtûm* eseri de mevcuttur. Bunların dışında Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir sözü için yazılan *Risâle fî kavli Cüneyd*, *Mesnevî* şerhi *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî* ve *Şerh-i Beyt-i Mesnevî*, fakr ile ilgili *Kitâbü enfâsi'l-miskiyye*, bir kaside şerhi olan *Şerhü kasîdeti'l-Münferice* ve dua şerhi olan *Risâle fî şerhi rabbi yessir* gibi eserleri Bosnevî'nin şerh özelliği taşıyan eserleri arasında öne çıkmaktadır.

Abdullah Bosnevî'nin, *Tecelliyât*'ında ilk ele aldığı konu, İbnü'l-Arabî'nin velâyet bakımından konumudur. Bosnevî'ye göre Hz. Muhammed, bütün nebilerin velâyetlerini aldığı bir kandildir. Bu nedenle o; ilimleri, zevkleri ve kuşatıcı kâmil hikmetleri küllî velâyetinden tek bir sûrette izhâr eder. Hz. Peygamber'in en kâmil mazharı *hâtem-i velâyet-i Muhammediyye* (Muhammedî velâyetin mührü) olan kişi Muhammed b. Ali b. Arabî'dir. Muhammedî velâyetin kendisi ile sona erdiği İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*'ini Hz. Peygamber'den almıştır. Hz. Muhammed unsurî neşetinden evvel mişkâtî ile nasıl diğer peygamberlerin kaynağı olmuşsa hususî velâyeti ile de ümmetinin kaynağı olmuştur. Böylece o, *hâtem-i velâyet-i Muhammediyye* olan İbnü'l-Arabî mazharı ile ilâhî incelikleri *Fusûsu'l-hikem* kitabında izhâr etmiştir.

Abdullah Bosnevî'nin eserleri onun varlık görüşleri hakkında bilgiler sunar. O, varlığın taayyün edişini gösteren varlık mertebeleri tasnifini altı mertebede inceler. Bunlar; gayb-ı mutlak, ervâh-ı ceberûtiyye, misâl-i mutlak, misâl-i mukayyed, his ve şehâdet ve insâniyye-i kemâliyye-i cem'îyye-i câmi'a mertebeleridir. Onun mutlak gayb hazreti ile ilgili açıklamaları tenezzülât-ı seb'a terimleri ileldir. Bu, Konevî'nin mutlak gaybı anlatırken kullandığı üslûba benzer. Abdullah Bosnevî'nin diğer vahdet-i vücûd düşünürlerinden ayrıştığı nokta varlık mertebeleri tasnifinde altılı tasnifi benimsemesidir.

Bosnevî nazarında misâl âleminin her iki kısmı yani mutlak ve mukayyed misâl âlemleri ayrı birer varlık mertebeleridir. Bu ikili ayrımla Bosnevî, hazerât-ı hams diye bilinen beşli varlık tasnifinden altılı varlık tasnifine geçer.

Bosnevî'nin varlık anlayışıyla irtibatlı değerlendirdiği meselelerden biri de ilâhî isimlerdir. O, genel anlamda diğer vahdet-i vücûd düşünürleri gibi isim ve sıfatları Zât-ı Mutlaka'da istihlâkî itibariyle Hakk'ın aynı olduğunu söyler. Ancak Bosnevî'nin *mutâbakat delâleti* olarak ifade ettiği şey, aslında ilâhî isimle işâret edilen şeyin Vücûd'un bir sıfatı olduğu ve bir ilâhî ismin O'nun tüm yönlerini kapsayan bir mana olup olmadığıdır. *İsm-i a'zam*, mutâbakat delâletine sahip olduğu gibi ulûhiyyete tam bir mazhar olması açısından da Hakk'ın Zât'ına delâlet eder. Dolayısıyla Bosnevî ilâhî isimlerin bir açıdan Zât'ın aynı bir açıdan da gayrı olduğu görüşündedir.

Bosnevî'nin varlık anlayışı ile ilgili ele aldığı konulardan bir diğeri mutlak gayba ilişkin a'yân-ı sâbite ve hakâyık-ı ilmiyye mertebesidir. Onun bu konudaki görüşleri genel anlamda vahdet-i vücûd düşünürleri ile aynıdır. Ancak Cîlî bu hususta istisna teşkil eder. Zira Cîlî, Hak Teâlâ'nın kendini ve mahlûkâtı bilmesini tek bir bilme olarak niteler. Bosnevî'ye göre Hakk'ın kendini ve mahlûkâtını bilmesinin tek bir bilme olması ancak ahadiyet mertebesinde geçerlidir. Çünkü bu mertebede bilgi, bilen ve bilinen birdir. Bosnevî, Cîlî'nin ilmin mâlûma tâbi olmaması görüşünü de eleştirir. Ona göre ilmin mâlûma tabi olmasını kabul etmek Hakk'ın bir şeye muhtaç olduğu anlamına gelir. Hatta Cîlî, İbnü'l-Arabî'nin bu hususta hatalı olduğunu dahi söyler. Bu noktada Bosnevî, ciddi bir İbnü'l-Arabî savunucusudur. Böylece o, ilmin mâlûma tâbi olduğunu çeşitli yönlerden ispatlamaya çalışır.

İbnü'l-Arabî gibi Bosnevî de varlık anlayışları bakımından filozofları ve kelâmcıları eleştirmiştir. Eleştirinin konusu ilmin tâbi olduğu sâbit hakikatler ile ilgilidir. Bosnevî'ye göre a'yân-ı sâbite yaratılmamıştır. Yaratılmış olsaydı, Hakk'ın ilminde değişme olduğu akla gelirdi. Ya da Hakk'ın ilmi için zarf-mazrûf problemi doğardı. Filozoflar ve kelâmcılar, a'yân-ı sâbitenin mâhiyetini kavrayamamışlar ve eşyanın aslı hakkında farklı farklı şeyler söylemişlerdir. Eş'ârîler, eşyanın aslının vücûdî aynlar olduğunu söylerken âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu ve âlemin sürekli tecdîd-i halk ile yenilendiğini anlayamamışlardır. Filozoflar ise âlemin cevher ve âraz olduğunu anlamışlar ancak bunların arkasındaki sâbit hakikatleri görememişlerdir.

Abdullah Bosnevî varlık düşüncesini harfler ve kelimeler üzerinden sembolleştirir. Nitekim ona göre harfler ve kelimeler iki kısma ayrılır: Birincisi *hurûf-ı ilâhiyye* ve *kelimât-ı ilâhiyye*dir. İkincisi ise *hurûf-ı vücûdiyye* ve *kelimât-ı vücûdiyye*dir. Bosnevî, harflerle ilâhî gaybta kâmin hâlde bulunan tikel hakikatleri kasteder. İlâhî gaybta içkin hâlde bulunan tikel hakikatlerin toplanması ile kelime husûle gelir. İlâhî ilimde tikel, mücerred hâlde bulunan harfler kelimedede taayyün eder. Böylece Bosnevî'nin kelime-i gaybiyye ya da kelime-i ilâhiyye diye bahsettiği şey ortaya çıkar. Bu anlamıyla da kelime kuşatıcı mertebe olan insân-ı kâmil mertebesine tekâbül eder. Harfler ve kelimeler hâricî varlıkta taayyün etmişlerdir. Bu anlamı ile ele alırsak harfler, hâricîte zuhûr eden tek tek hakikatlerdir. Tek tek hakikatler ise birleşerek kelimeleri oluşturur. Âlemdeki her şey Allah'ın kelimesidir. Tikel anlamda hakikatleri kendisinde barındıran, hakikatleri birleştirmesi ile bilinen toplayıcı varlık olan insan da Allah'ın kelimesidir. Bu durumla İbnü'l-Arabî'nin peygamberler için kelime ifadesini kullanması arasında da sıkı bir ilişki vardır.

Abdullah Bosnevî âlemin varlık sebebi konusunda diğer vahdet-i vücûd şârihlerine benzer şekilde ilâhî sevgiyi esas alır. Ona göre âlemin varlık sebebi Hakk'ın bilinmeye duyduğu muhabbeti ile özdeşleşmektedir. Böylece Bosnevî, ontolojik bir anlam yükleyerek muhabbeti varlık anlayışının temeline oturtur. Varlığın meydana gelmesindeki nedenin ilâhî sevgi olarak görülmesi ve muhabbet makamı ile özdeşleştirilmesi konusunda Bosnevî genel anlamda İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşünürleri ile aynı düşünür.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin en önemli konularından biri de *insân-ı kâmil* meselesidir. Bosnevî'nin düşüncesinde insân-ı kâmil en önce Hz. Muhammed'dir. O, âlemin etrafında döndüğü bir kutup gibidir. İnsanlar arasındaki sâlikler kendilerinde olan kınanmış sıfatlardan kurtularak ve ilâhî sıfatlarla bezenerek Muhammedî sûrete bürünme gayretindedirler. Çünkü onlar Muhammedî makamın vârisi olarak Hakk'a vâsıl olmak isteyen kimselerdir. Öyle ki mertebeleri kateden ve Muhammedî sûret ile bürünen insan da insân-ı kâmil diye isimlendirilir.

İnsân-ı kâmil mertebesi çeşitli isimlerle tanımlanabilen bir mertebedir ki bunlardan biri hakikat-i Muhammediyye'dir. Bu mertebenin ontolojik özelliklerine değinen Bosnevî epistemolojik açıdan da değerlendirmeler yapar. Hakikat-i Muhammediyye mertebesi

nebilerin, velilerin ve hatta müminlerin kandilidir. Hz. Muhammed'in cismânî ve beşerî zuhûru ile artık peygamberlik hatmolunmuştur. Ancak hakikat-i Muhammediyye'nin zâhiri olan nübüvvetin mazharı boş kalmaz. Hz. Muhammed'in vefatından sonra onun mazharları kutuplardır. İrşâd gibi vazifeler artık Hz. Muhammed'in varisleri olan halife ve kutuplar ile icra edilir.

Hakikat-i Muhammediyye feyzi en kâmil mazharlar olan insân-ı kâmillerde zuhûr eder. Bu pâyeye erişen insân-ı kâmillerden bazıları insanları irşat etmekle görevlidirler. Küllî marifet, ancak insanın kemâli ile gerçekleşir. İnsanın kemâli ise vâhidiyyet ve kâb-ı kabseyn mertebesine ulaşmakla mümkündür. Bunun için de mürşid-i kâmiller insanlar için rehberdir. Nitekim onlara rehber olacak peygamber artık gelmeyecektir.

Tasavvuf düşüncesindeki en önemli konulardan bir diğeri velâyet-nübüvvet-risâlettir. Abdullah Bosnevî'nin bu meseledeki düşünceleri İbnü'l-Arabî ile aynı eksen de buluşur. Bosnevî'nin nübüvvet ayrımı temelde iki kısımdan türer. Genel nübüvvetin bâtını tüm nebilerin ve velilerin ışıklarını aldıkları kandil olması bakımından velâyetle temsil edilir. Yine onun zâhiri ise genel anlamda peygamberlikle ilgilidir. Abdullah Bosnevî'nin nübüvvet ayrımından sonra gelen konu velâyet tasnifidir. Onun ilk velâyet tasnifi genel nübüvvetin bâtınıyla birleşir. Buna mukabil zâhir velâyet de iki kısma ayrılır: Genel ve özel velâyet. Bosnevî'ye göre genel velâyet Hz. İsa ile son bulmuştur. En genel velâyet olan Muhammedî husûsî velâyet ise Hz. Muhammed'in en kâmil vârisi olan İbnü'l-Arabî ile son bulmuştur. O, ev ednâ makamı ile tahakkuk etmiş bir velidir. Kâb-ı kavseyn makamında olan Muhammedî husûsî velâyet de Mehdî ile son bulmuştur. İbnü'l-Arabî'nin velâyeti, Mehdî'nin velâyetine göre daha kâmildir. Nitekim Mehdî'nin velâyeti kâb-ı kavsen makamındadır. Ancak İbnü'l-Arabî, Hz. Muhammed'in en kâmil vârisi olmakla vasıflanmıştır. Yani onun velâyeti ev ednâ mertebesine nâil olmayı da temsil eder.

Sonuç olarak Abdullah Bosnevî 17. yüzyılda Anadolu sahasında vahdet-i vücûd düşüncesinin en önemli temsilcilerinden biri olduğu ortaya çıkmaktadır. Onlarca eseri arasında vahdet-i vücûd düşüncesi ile kaleme alınmış şerhleri onun şârihlik vasfını gözler önüne sermektedir. Vahdet-i vücûda dair meseleleri açıklarken Bosnevî, genel anlamda diğer şârihlerle aynı fikirdedir. Ancak onun varlık mertebesi, a'yân-ı sâbite, ilmin mâlûma

tabi olması ve husûsî velâyete dair açıklamaları özgündür. Bu bakımdan Bosnevî döneminin önemli düşünürlerinden biridir.



KAYNAKÇA

- Acer, Abdurrahman, Öçal, Şamil, *Molla Câmî'de Varlık*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve Müzîlû'l-ilbâs ammâ iştehare mine'l-ehâdîsi 'alâ elsinet'in-nâs I-II*, Dâru'l-kütûbi'l-'ilmiyye, Beyrut 1998.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l Hafâ I-II*, (tahk.: Yusuf b. Muhammed), Mektebetü İlmi'l-Hadis, Dimeşk 2001.
- Addas, Claude, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrî-i Ahmer'in Peşinde*, (Çev.: Atila Ataman), Sûfî Kitap, İstanbul 2020.
- Afifi, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Afifi, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Afifi, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Çev.: Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1938.
- Afifi, Ebu'l-Alâ, "Mutezile'nin Ma'dûm nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite nazariyesinin karşılaştırılması", (Çev.: Cağfer Karadaş), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(6), 1994, 267-276.
- Ağbal, Davut, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Akar, Ayşe Mine, *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi*, (Doktora Tezi), Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2020.
- Akar, Ayşe Mine, "Abdullah Bosnevî'nin Allah İsminin Harfleri ile İlgili Bir Risâlesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", *AİBÜ İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 7(13), 2019, 258-282.
- Akkaya, Veysel, "Bir İbn Arabî Tâkipçisi: Şemsüddîn İsmâil b. Sevdekîn", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 25(1), 2010, 251-259.
- Aksu, Hüsamettin, "Hurûfilik" *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 408-409.

- Ali Çoban, “Ârife İşâret Yeter (Mi?): Osmanlı Tasavvufî Şerh Geleneği Üzerine”, Sezai Engin, Mesut Yılmaz, (Ed.), *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020.
- Alkan, Ercan, “Osmanlı Dönemi *Fusûsu’l-hikem* Şerh Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 15(30), 2017, 211-240.
- Alkış, Abdurrahim, *Abdurrezzâk Kâşânî ve ‘Şerhu Fususi’l-hikem’ Adlı Eserin Tahkik ve Tahlili*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Alpaydın, Mehmet Akif, “Abdullah Bosnevî’nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Sûresi Tefsiri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 2017, 367-385.
- Apaydın, Yasin, “Meşşâilik’ten Devralınan Miras: Ekberî Gelenekte Umûr-ı Külliye Kavramının Mâhiyeti ve Kapsamı”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6(2), 2020, 1043-1072.
- Arpaguş, Safî, “Tasavvufî Düşünce ve Şerh Geleneğinde Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-Muhyiddîn İbn Arabî İlişkisi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, 25, 2010, 211-238.
- Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Ekolü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.
- Aydar, Hidâyet, “Abdullah Bosnevî ve Tefsir Risâleleri”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 2018, 74-99.
- Ayçiçeği, Bünyamin, *Sarı Abdullah’ın Hayatı, Eserleri ve Gülşen-i Râz Adlı Mesnevîsinin Transkripsiyonlu Metni*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2001.
- Demirci, Mehmet, “Hazret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, XVII, 146-147.
- Baltacı, Halil, “Aşkın Kazandığı Tasavvufî Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve Irâkî Çizgisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 34(2), 2014, 23-44.

- Baş, Derya Çakır, “Fusûsu’l-hikem Şerhçiliği ve Ekberî Gelenek”, Erdal Baykırı (Ed.), *Sadreddin Konevî ‘Tasavvuf, Felsefe ve Din’*, (ss. 144-155), Necmeddin Erbakan Üniversitesi Yayınları, Konya 2018.
- Bankır, Malik, “Te’lif ve Tercüme Bir Eser: Şerh-i Cezîre-i Mesnevî”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyât Araştırmaları Enstitü Dergisi*, 11(27), 2005, 155-168.
- Bayraktar, Mehmet, “Dâvûd-i Kayserî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, IX, 32-35.
- Bedirhan, Muhammed, “İslâm Ezoterizminde Misâl Âleni Doktrini: Mekânsızlık Ülkesi ve Kozmik Şehirler”, 18. “DOST” İslâm’a Hizmet Ödülleri Takdimi Gecesi İçin Hediye Olarak Hazırlanan Bir Kitap, (ss. 197-231), Nefes Yayınevi, İstanbul 2022.
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmîlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyâtü ‘arâ’isi’n-nusûs fî menassati hikemi’l-Fusûs*, Dâru’t-tibâ’atü’l-Âmire, Kahire 1252.
- Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyâtü ‘arâ’isi’n-nusûs fî menassati hikemi’l-Fusûs*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, Nu: 1244, ts., vr. 542.
- Bosnevî, Abdullah, *Şerh-i Fusûs*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, Nu: 1247, ts., vr. 570.
- Bosnevî, Abdullah, *Kurratü ‘ayni’ş-şuhûd ve mir’atü ‘arâiyisi’l-gaybi ve’l-cûd*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, Nu: 1226, ts., vr. 1-139.
- Bosnevî, Abdullah, *Kitabü Müntehâ makâsıdî’l-kelimât ve Mübteğa teveccühi vücûhi’t-ta’ayyünât*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 42-48.
- Bosnevî, Abdullah, *Kitâbü kura’r-rûhiyyi’l-memdûd li’l-ezyâfi’l-vâridîne min merâtibi’l-vücûd*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 1-27.
- Bosnevî, Abdullah, *Kitâbü kenzi’l-mahtûm fî teb’iyyeti’l-’ilmi li’l-ma’lûm*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 170-179.
- Bosnevî, Abdullah, *Kitâbü’l-müstevî’l-a’lâ fî’l-meşrebi’l-ahlâ fî tefsîri ‘ve kâne ‘arşühû ale’l-mâ’*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 52-61.

- Bosnevî, Abdullah, *Risâletü'l-evbe fî beyâni inâbeti ve't-tevbe*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 62-69.
- Bosnevî, Abdullah, *Kitâbü enfâsi'l-miskiyye fî tenfisi'l-fevâyici'l-bâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 161-170.
- Bosnevî, Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, Süleymaniye Kütüphanesi Fâzıl Ahmed Paşa, Nu: 740, ts., vr. 1-578.
- Bosnevî, Abdullah, *Şerhu Beyt-i Mesnevî*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi, Nu: 2396/2, ts., vr. 10-16.
- Bosnevî, Abdullah, *Makâsıd-ı envâr-ı gaybiyye ve Mesâid-i ervâh-ı tayyibe*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, Nu: 1885, vr. 1-8.
- Bosnevî, Abdullah, *Risâle fî kavli Cüneyd*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 135-136.
- Bosnevî, Abdullah, *Kitâbü tecelli'n-nûri'l-mübîn fî mir'âti 'ıyyâke na'bûdü ve ıyyâke neste'în*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 51-52.
- Bosnevî, Abdullah, *Kitâbü lübbi'l-lüb fî beyâni ekli's-şûrb*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 81-83.
- Bosnevî, Abdullah, *Kitâbü sirri'l-feyz ve'l-'asr fî tefsîri sûreti'l-'asr*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 99-102.
- Bosnevî, Abdullah, *Kitâbü keşfi's-sirri'l-mübhem fî evveli sûrati'l-Meryem*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 95-96.
- Bosnevî, Abdullah, *Risâle fî raf'i'l-hicâb fî ittisâli'l-besmele bi fâtihati'l-kitâb*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 47-48.
- Bosnevî, Abdullah, *Kitâbü'l-müfâdaleti'l-esmâ beyne efdali'l-beşer ve'l-melei'l-a'lâ*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 35-41.
- Bosnevî, Abdullah, *Kitâbü gafri'l-mutlak inde zehâbi'l-âlemi'l-firâk*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 118-130.
- Bosnevî, Abdullah, *Kitâbu sirri ta'ayyüni ervâhi'l-enbiyâ ve ashâbi'l-cem' fî merâtibi's-semâvâti's-seb'*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 146-150.

- Bosnevî, Abdullah, *Kitâbü enfesi'l-vâridât fî şerhi evveli'l-Fütûhât*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, Nu: 2129, ts., vr. 140-143.
- Bosnevî, Abdullah, *Başlıksız Notlar*, İstanbul Üniversitesi Arapça Yazmalar, Nu: 3164, ts., vr. 54-58.
- Bozkurt, Birgül, “Abdulah Bosnevî’nin Vahdet-i Vücûda Dair Bir Risâlesi ya da Kitâbü Tehakkuk”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 11(1), 2016, 47-66.
- Bozkurt, Birgül, “Abdullah Bosnevî’nin ‘Kitâbu diyâi’l-bark min hadratı’l-cem‘ ve’r-ratk’ Adlı Risâlesi”, *Journal of Islamic Research*, 31(3), 2020, 675-685.
- Bursalı, Mehmet Tâhir, “Şârih-i Fusûs”, *Sırât-ı Mustakim Dergisi*, 6(137), Nisan 1911, 104-105.
- Bursalı, Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (Haz.: Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen), Meral Yayınları, İstanbul 1915.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Temâmü’l-feyz fî bâbi’r-ricâl*, (Çev.: Ramazan Muslu, Ali Namlı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2020.
- Ceyhan, Semih, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- Ceyhan, Semih, “Mesnevî”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2004, XXIX, 325-334.
- Ceyhan, Semih, “Şems-i Tebrîzî”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 511-516.
- Abdulkerim Ceylî, *İnsân-ı Kâmil*, (Çev.: Abdulkadir Çiçek), Kurtuba Kitap, Ankara 2016.
- Chodkiewicz, Micheal, *Velâyet Mührü*, (Çev.: Birol Biçer), Sûfî Kitap, İstanbul 2022.
- Çakır, Abdullah, *Abdullah Bosnevî’de Varlık-İmkân ve Yokluk*, (Doktora Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2019.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî’de Marifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “İbn Arabî’nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 4(10), 2006, 173-182.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “İbnü’l-Arabî’nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye’nin Bu Husustaki Eleştirileri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, 9(21), 2008, 213-255.
- Çakmaklıoğlu M. Mustafa, “Abdullah Bosnevî’nin *Fusûsu’l-Hikem* Şerhinde Velâyet Düşüncesi”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2, 2014, 126-146.
- Çakmaklıoğlu, M. M., “İbnü’l-Arabî’nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye’nin Bu Husustaki Eleştirileri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9(21), 2008, 214-253.
- Çakmaktaş, Büşra, “Fusûsu’l-hikem Şârihlerinin Mukaddime Yazma Gelenekleri ve Yazıcızâde Kardeşlerinin ‘el-Müntehâ’ Mukaddimesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(43), 2021, 165-189.
- Çavuşoğlu, Semiramis, “Kadıızâdeliler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 100-102.
- Çelebi, İlyas, “İsim-Müsemma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 548-549.
- Çiftçi, İlhami, *Abdullah Bosnevî’nin Fusûs Şerhi Mukaddimesinde İbn-i Arabî Düşüncesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2019.
- Damar, Abdullah, “Tasavvufî Terimlerin Oluşumu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7(17), 2016, 161-189.
- Demirci, Kürşat, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, XVIII, 341-344.
- Demirli, Ekrem, *İbnü’l-Arabî Metafiziği*, Sûfî Kitap, İstanbul 2016.
- Demirli, Ekrem, *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*, Sûfî Kitap, İstanbul 2015.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ALFA Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2017.

- Demirli, Ekrem, “Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 2007, 219-244.
- Demirli, Ekrem, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu”, *NAZARİYAT İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2(4), Nisan 2016, 1-29.
- Demirli, Ekrem, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 2013, 121-142.
- Demirli, Ekrem, “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü’l-Arabî’de Harf Sembolizmi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 2008, 223-236.
- Demirli, Ekrem, “Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18, 2007, 27-47.
- Demirli, Ekrem, “İbnü’l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19, 2008, 25-44.
- Demirli, Ekrem, “Sadreddin Konevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2008, XXXV, 420-425.
- Durusoy, Ali, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 137-139.
- Ekrem Demirli, “*Fusûsü’l-hikem* Şerhçiliği Hakkında Değerlendirmeler: Şârihlerin Temel Düşünceleri Nelerdi?”, Ercan Alkan, Osman Sâcid Arı, (Ed.), *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, (ss. 271-282), İSAR Yayınları, İstanbul 2018.
- El-Hakîm, Suad, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2017.
- el-Kayserî, Davud, *Mukaddemât*, (Çev.: Hasan Şahin, Seyfullah Sevim), Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997.
- el-Kayserî, Dâvud, *Tasavvuf İlmine Giriş*, (çev.: Muhammed Bedirhan), Nefes Yayınları, İstanbul 2013.

- Ercan Alkan, “Abdullah Bosnevî’nin Nas Yorumculuğu: Hal‘u’n-na‘leyn fi’l-vusûl ilâ hazreti’l-cem‘âyn Örneği”, Ercan Alkan, Osman Sâcid Arı (Ed.), *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, (ss. 527-577), İSAR Yayınları, İstanbul 2018.
- Erdemci, Cemâlettin., *Kelâm İlmine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2012.
- Erginli, Zafer, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, İstanbul 2016.
- Ergun, Sadettin Nuzhet, *İlm-i Tasavvuf*, (Haz.: Osman Nuri Karadayı, Abdulhamit Altuntaş), Hikemiyat, İstanbul 2020.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü’l-Arabî*, (Haz.: Mustafa Kara), Dergah Yayınları, İstanbul 2020.
- Gölpınarlı, Abdalbâki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Devlet Matbaası, İstanbul 1931.
- Gördük, Yunus Emre, “İşârî Tefsirde ‘Yorum-Algı’ Problemi ve Pratik Sonuçları Üzerine”, Kasım Şulul, Atilla Yargıcı, Hüseyin Kurt, Ömer Sabuncu, (Ed.), *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu*, (ss. 335-350), *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 2016, 335-350.
- Gördük, Yunus Emre. ““Tefsir-Te’vil” Ayrımı ve İşârî Tefsirin Öznel Mâhiyeti Bağlamında “Yorum-Algı” Sorunu”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(7) 2017, 1-27.
- Gümüş, Gülsüm, *Abdullah Bosnevî’ye Nispet Edilen ‘Makâsıd-ı Envâr-ı Gaybiyye ve Mesâid-i Ervâh-ı Tayyibe’ İsimli Eser ve Tahlili*, (Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019.
- Gündoğdu, Cengiz, “Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, 1(1), Kasım 1997.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri, *Nasûh Çelebi (Mustafa el-Belgrâdî)’nin Terşîhât İsimli Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Yer-Su Yayıncılık, Ankara 2018.
- Gürer, Dilaver, “Klasiklerimiz/XII Fusûsu’l-Hikem”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5(13), 2004, 395-442.

- Haşim Şahin, “Bayrâmiyye”, Semih Ceyhan (Ed.), *Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, (ss. 781-850), İSAM Yayınları, İstanbul 2015.
- Izutsu, Toshiko, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, (Çev.: Ahmed Yüksel Özemre), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- İbn Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (Çev.: Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015.
- İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-şifâ (Metafizik I)*, (Çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûs al-Hikam*, (Haz.: Mahmud Erol Kılıç, Abdurrahim Alkış), Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu’l-hikem*, (Tahk.: Ebu’l-A‘lâ Afifi), Dâru’l-Kütübi’l-‘Arabî, Beyrut 1946.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, (Haz.: Ahmed Şemseddin), Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1999.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye I-XVIII*, (Çev.: Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu’l-hikem*, (Çev.: Şerh: Ekrem Demirli), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2016.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin, *Kitâbu’l-Gâyât*, (Çev.: Osman Nuri Karadayı), Sonçağ Akademi, Ankara 2021.
- İmamoğlu, Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî’de Varlık Bilgi ve İnsan*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.
- İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ ve Tabakâtü’l-esfiyâ*, (Haz.: Mustafa Abdulkadir Ata), Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut 2018.
- el-İsfahânî, Ragıp, *Müfredât*, (Çev.: Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu), Çıra Yayınları, İstanbul 2012.
- Kandemir, M. Yaşar, “Bakî b. Mahled”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, IV, 541-542.

- Kara, Mustafa, “Abdullah Bosnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, I, 87.
- Karadaş, Cağfer, “Muhyiddin İbn Arabî’ye Göre İnsân-ı Kâmil”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 7(7), 1998, 453-465.
- Karadayı, Osman Nuri, “Mü’minler Parçaları Birbirine Bağlı Bina Gibidir Hadis-i Şerifinin İşârî Yorumları: İbnü’l-Arabî Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49, 2020, 259-290.
- Karadayı, Osman Nuri, Göven, Özgür, “Abdullah Bosnevî’nin ‘Kitâbü Müntehâ Makāsidi’l-kelimât ve Mübteğa teveccühi vücûhi’t-ta’ayyünât’ İsimli Risâlesinin Tahkiki ve Değerlendirmesi”, Hasan Yerkazan (Ed.), *Osmanlı Dönemi İlmî Çalışmaları I*, (ss. 33-78), Sonçağ Akademi, Ankara 2021.
- Kartal, Abdullah, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- Kartal, Abdullah, “İlk Türkçe Fusûsu’l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü arâisi’n-nusûs fî menassati hikemi’l-Fusûs”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(8), 1999, 305-315.
- Kartal, Abdullah, “Bursa’da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 6(6), 1994, 297-311.
- Kartal, Abdullah, “Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1), 2007, 97-120.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Istîlâhâtü’s-Sûfiyye*, (Çev.: Abdürrezzak Tek), Bursa Akademi, Bursa 2014.
- Kaya, Mahmut, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 139-140.
- Kılıç, Mahmut Erol, *İbnü’l-Arabî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2015.
- Kılıç, Mahmut Erol, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber, Sûfî Kitap*, İstanbul 2015.
- Kılıç, Mahmut Erol, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, XX, 493-516.

- Kılıç, Mahmut Erol, “Fusûsü’l-Hikem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1996, XIII, 230-237.
- Kılavuz, Ulvi Murat, “İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56(1), 2015, 1-32.
- Koç, Turan, (Ed.), *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- Konevî, Sadreddin, *Miftâhu’l-Gayb*, (Çev.: Ekrem Demirli), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, M. Nedim Tan, Ercan Alkan), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017.
- Kösen, Cumali, Koçinkağ, Mansur, “Abdullah Bosnevî’nin ‘Sirru’l-hakâiki’l-ilmiyye fî beyâni a’yâni’s-sâbite’ Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik”, *Kilitbahir [Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 15, 2019, 319-339.
- Kuba, Mehmet, “İbn Teymiyye’nin İbn Arabî Eleştirisi”, *Birey ve Toplum*, 9(18), 2019, 223-270.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, (Tahk.: Ma’rûf Mustafa Zerîk), *el-Mektebetü’l-‘Asriyye*, Beyrut 2003.
- Kuşeyrî, Abdulkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2021.
- Kutluer, İlhan, “Halâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XV, 221-225.
- Küçük, Hülya, *İlm-i Hurûfla İlgili Üç Risâle*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2020.
- Sezai Küçük, “Mevlevîlik”, Semih Ceyhan (Ed.), *Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, (ss. 489-546), İSAM Yayınları, İstanbul 2015.
- Mekkî, Ebû Tâlib, *Kütü’l-kulûb*, (Çev.: Yakup Çiçek, Dilaver Selvi), Semerkand Basım Yayın Dağıtım, İstanbul 2009.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, (Çev.: M. Beşir Eryarsoy), İşaret Yayınları, İstanbul 2006.

- Musakhanov, Orkhan, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar, Nu: 3357, ts., vr. 1b-94a.
- Nasr Hâmid, Ebû Zeyd, *Sûfî Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, (Çev.: Semih Ceyhan), Mana Yayınları, İstanbul 2018.
- Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", Cüneyt Kaya (Ed.), *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, (ss. 603-653), İSAM Yayınları, İstanbul 2018.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İz Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Öngören, Reşat, "Tasavvuf", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2011, XL, 119-126.
- Öz, Mustafa, "Tafdîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXIX, 369-371.
- Özdemir, Mehmet, "Abdullah Bosnevî'nin 'Şerh-i Beyt-i Mesnevî'si'", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 62, 2017, 171-181.
- Öztürk, Mustafa, (Ed.), *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, KURAMER, İstanbul 2018.
- Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum", *İslâmiyat*, 3, 1999, 101-120.
- Saklan, Bilal, "Kütü'l-Kulûb", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2002, XXVI, 501-502.
- Salih Çift, "Tasavvufta Velâyet Kavramı Hakîm Tirmîzî Örneği", Nahit Kayabaşı (Ed.), *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2*, (ss. 116-150), Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı, İstanbul 2003.
- Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1288.
- Selvi, Dilaver, "Her Bir Âyetin Bir Zâhiri Bir Batını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11(2), 2011, 7-41.

- Süreyya, Mehmet, *Sicill-i Osmânî*, (Haz. Nuri Akbayer), Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul 1996.
- Şahin, Bekir, “Abdullah Bosnevî’ye Atfedilen Yazma Eserlerin Genel Değerlendirilmesi”, *Akademik Sayfalar Dergisi*, 13(20), 2013, 324-329.
- Şensoy, Sedat, “Şerh”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 555-558.
- Tatlı, Bekir, “Fusûsu’l-hikem Şârihi Abdullah Bosnevî’ye (ö. 1054/1644) Ait Bir Risâle: er-Risâle fî temessüli Cibrîl”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6(15), 2005, 301-310.
- Tek, Abdurrezzak, (Haz.), *Bayrâmî Melâmîliği’ne Dair Melâmet Risâleleri*, Dergah Yayınları, İstanbul 2021.
- Tek, Abdurrezzak, “Fusûsu’l-Hikem’e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Balî Efendi’nin Bakış Açısı”, *Uludağ Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(2), 2005, 107-133.
- Telek, Serap, *Malkaralı Nev’î Yahya’nın ‘Keşfü’l-hicâb min vechi’l-kitâb’ Adlı Eserinin Metin ve İncelemesi 1a-119b Yaprakları Arası*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Tenik, Ali, *Tasavvufî Bilgi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Topçuoğlu, Emre, “Abdullah Bosnevî’nin ‘Kitâbü enfesi’l-vâridât fî şerhi evveli hutbeti’l-Fütûhât’ İsimli Risâlesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik İslâmî İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 4(1), 2021, 285-327.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma’ (İslâm Tasavvufu)*, (Çev.: Hasan Kâmil Yılmaz), Erkam Yayınları, İstanbul 2016.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Uludağ, Süleyman, “Kelâbâzî”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2002, XXV, 192-193.
- Uludağ, Süleyman, “Beyzâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, 100.

- Uludağ, Süleyman, “Muhabbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2020, XXX, 384-386.
- Vicdânî, Sâdık, *Tomar-ı Turuk-ı Âliye*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1338-1340.
- Yahya, Osman, *Müellefâtü İbn Arabî Târihuhâ ve Tasnîfûhâ*, (Çev.: Ahmed Muhammed et-Tayyib), el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-‘Âmme li’l-Kitâb, Kahire 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2022, XXV, 196-203.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensâr Neşriyât, İstanbul 2004.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sûfiler, Devlet ve Ulemâ*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2007.
- Yürük, Fatma Nur, *Malkaralı Nev’î Yahya’nın ‘Keşfü’l-hicâb min vechi’l-kitâb’ Adlı Fusûsu’l-hikem Şerhinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Ziyai, Ali Ekber, “Abdullah Bosnevî Efendi ve ‘Sırr-ı Yakîn Risâlesi’”, *Misbah*, 3(9), 2014, 81-95.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Özgür GÖVEN
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	
Y. Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	