

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANA BİLİM DALI

*RŪMÎ BİR HURŪFÎ: İBN FİRİŞTE VE ERKEN 9./15. YÜZYIL
RŪM DÜNYASINDA HURŪFİLİĞİN YENİDEN İNŞASI*

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Efecan İrfan ALCA

Danışman:
Doç. Dr. Özlem ÇAYKENT

İSTANBUL

2024

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI

***RŪMÎ BİR ẖURŪFÎ: İBN FİRİŞTE VE ERKEN 9./15.
YÜZYIL RŪM DÜNYASINDA ẖURŪFİLİĞİN YENİDEN
İNŞASI***

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Efecan İrfan ALCA

Danışman:
Doç. Dr. Özlem ÇAYKENT

İSTANBUL
2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tarih Anabilim Dalı'nda 200322YL03 numaralı Efecan İrfan ALCA'nın hazırladığı “*Rūmī Bir Hurūfī: İbn Firişte ve Erken 9./15. Yüzyıl Rūm Dünyasında Hurūfiliğin Yeniden İnşası*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 18/09/2024 günü (10:30 – 12.00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Doç. Dr. Özlem ÇAYKENT
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Feridun M. EMECEN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Ertuğrul İ. ÖKTEN
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Efecan İrfan ALCA

18.09.2024

ÖZ

Bu tezin ana konusu erken 9./15. yüzyılda Rûm’da Türkçe Hürûfî literatürünün ilk düzyazı eserlerini üretmiş Hürûfî davetçisi İbn Firişte’nin Hürûfilik anlayışıdır. Araştırmacıların İbn Firişte’nin eserlerine olan ilgisi metin neşri düzeyinde kalmıştır. Ayrıca, araştırmacılar Hürûfiliğin monolitik bir hareket olduğu kabulü temelinde İbn Firişte’nin eserlerini Farsça Hürûfî eserlerinin *mot à mot* Türkçe tercümeleri olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple İbn Firişte’nin görüşleri ayrı ve bütünsel bir inanç sistemi olarak incelenmemiştir. Bu tezde İbn Firişte’nin eserleri bütünsel ve ayırt edici bir perspektifle değerlendirilecektir. İbn Firişte Cevat Sucu’nun yerel entelektüel olarak kavramsallaştırdığı entelektüel modelinin bir örneğidir. İbn Firişte belirli bir inanç dizisini Farsça’dan Türkçe’ye aktaran pasif bir tercüman değil, inanç sistemini yaymasına yardımcı olacak tercümeler üreten bir davetçi-tercümandır. Davet programıyla uyumlu olarak, Hürûfiliği erken 9./15. yüzyıl *Rûmu*’nun kültürel, politik-dinsel, sosyo-dinsel bağlamlarına ve entelektüel çevresine uygun bir hâle getirebilmek için yeni bir teknik vokabüler geliştirmiştir. Ayrıca, hangi metinlerin Türkçe’ye tercüme edileceğini belirleyen yüksek seçiciliği de bu programın bir parçasıdır. Bu sebeple İbn Firişte’nin eserleri Hürûfiliğin yeniden inşa edildiği birbiriyle ilişkili ve orijinal eserlerdir. Bu tezde İbn Firişte’nin eserleri kozmogoni-kozmoloji, antropoloji-profetoloji ve eskatoloji olmak üzere üç kategoride incelenecektir. İbn Firişte eserlerini 819/1416’da Bedrû’-d-dîn-Börklüce Muştafâ hareketinin yenilgisinden sonra Aydın bölgesinde üretmeye başlamıştır. Eserlerinin hedef alıcısının bu hareketle ilişkili olan ve *âbdâl* olarak adlandırılan derviş toplulukları olması güçlü bir ihtimaldir. İbn Firişte ‘Alî figürünü vurgulayarak ve Ekberi bir vokabüler kullanarak ‘Alî bağıslı ve Ekberi inançlar taşıyan bu topluluklara hitap etmeye çalışmaktadır. Ayrıca, İbn Firişte bu dönemde *Rûm*’daki Hristiyanlara ve Müslümanlaşan Hristiyanlara hitap etmek için Hristiyanlığa ait unsurları da kullanmaktadır. Ankara Muhârebesi sonrasında çözölen Osmanlı politik iktidârı 822’ler/1420’ler boyunca etkinliğini arttırmaktadır. Bu dönemde *velî-kutb* modeli aracılığıyla politik faktörler olarak ortaya çıkan şüfî liderlerin Osmanlı hânedânına yönelik tehdidi zayıflamaktadır. Hürûfîlerin Fazlullâh’ın kurtarıcı olarak gelişiyile ilişkilendirdikleri *Kıyâmet*’in bu politik bağlamda yazılmış İbn

Firişte'nin eserlerinde politik yönü olan ve yakında gerçekleşecek bir son dönemden soyut, manevî-entelektüel ve gerçekleşmiş bir kurtuluşa evrildiği görülmektedir. Sonuç olarak bu çalışmanın ana iddiası İbn Firişte'nin Hürûfiliğinin 819/1416 sonrası *Rûm* dünyasının sosyopolitik ve sosyo-dinsel bağlamına uygun olarak geliştirilmiş bütünsel ve orijinal bir inanç sistemi olmasıdır.

Anahtar Kelimeler

Firişteoğlu, İbn Firişte, Hürûfilik, Erken 9./15. Yüzyıl *Rûm* Entelektüel Tarihi, Modernite Öncesi İslam Dünyasında Tercüme, Mesihçilik, İslam Ezoterizmi.

ABSTRACT

The fundamental subject of this thesis is Ḥurūfī views of Ibn Firishte, an early 9th/15th century Ḥurūfī missionary who produced first prose works of Turkish Ḥurūfī literature in *Rūm*. Researchers' interest on his works has remained at the level of primary text publication. Also, researchers evaluate Ibn Firishte's works as *verbatim* Turkish translations of the Persian Ḥurūfī works on the basis of the ongoing approach in the field that presents Ḥurūfism as a monolithic movement. Therefore, Ibn Firishte's views have not been examined as a distinct and full-fledged belief system. Moving from this defect in the literature, Ibn Firishte's works are going to be evaluated from a differentiative and comprehensive perspective. Ibn Firishte is an example of the intellectual model conceptualized as vernacular intellectual by Cevat Sucu. Ibn Firishte was not a passive translator transmitted a set of fixed beliefs from Persian to Turkish, but a propagandist-translator who produced translations to support the spreading of his belief system. Appropriately with this proselytizing agenda, he developed a new technical vocabulary to adapt Ḥurūfism to the cultural, politicoreligious, sociopolitical contexts and intellectual milieu of the early 9th/15th century *Rūm*. Also, his high selectivity in which parts of the Persian Ḥurūfī texts to be translated into Turkish was a part of this agenda. Through analyzing Ibn Firishte's works as interrelated and original texts this thesis aims to show that Ibn Firishte's works were translations in which he restructured Ḥurūfism. In this thesis, Ibn Firishte's works are going to be examined in three categories as cosmogony-cosmology, anthropology-prophetology and eschatology. Ibn Firishte started to produce his works in Āydīn region after the defeat of Bedrū'd-dīn-Börklüce Muṣṭafā movement in 819/1416. It is highly possible that his target audience were the certain dervish groups called *ābdāl* that affiliated with this movement. Ibn Firishte through emphasizing 'Alī image and utilizing Akbari vocabulary aimed to address these 'Alid groups that had Akbari beliefs. Also, he used Christian elements in order to appeal to Christians and Islamized Christians in *Rūm*. Ottoman political authority that dissolved after the Battle of Ankara increased its influence throughout the 822's/1420's. During this period, ṣūfī leaders who could appear as political factors threatening the Ottoman dynasty through utilizing *velī-quṭb*

political model weakened. *Qiyāmah* that was associated with Fażlullāh's coming as a saviour by Ḥurūfīs evolved in Ibn Firishte's works that were produced in this political context from an immediate Last Hour with political implications to an abstract, spiritual-intellectual and present salvation. In conclusion, the main thesis of this work is that Ibn Firishte's Ḥurūfism is a full-fledged and original belief system that has been developed in accordance with the sociopolitical and socio-religious contexts of *Rūm* after 819/1416.

Keywords

Firishteoğlu, Ibn Firishte, Ḥurūfism, Intellectual History of Early 9th/15th Century *Rūm*, Translation in the Pre-Modern Islamicate World, Messianism, Islamicate esotericism.

ÖNSÖZ

Goethe şaheseri *Werther*'i “bu yavrusunu kanıyla besleyen bir pelikan gibi kendi kalbimin kanıyla beslediğim bir eserdir” sözleriyle tasvir ediyor.¹ Biz insanlar da tâli'in karşımıza çıkardığı insanların manevî beslemesiyle yaratılan eserleriz. Hayatta karşılaştığım bazı insanların entelektüel sergüzeştindeki katkıları olmasaydı bu tez ortaya çıkmayacaktı. Bu sebeple tek tek hepsine saygılarımı ve şükranlarımı arz etmek istiyorum.

Tez sürecinde gördüğüm en büyük desteği tez danışmanım Özlem Çaykent'e ve hocam Ertuğrul İsmail Ökten'e borçluyum. Taslakları ve tez metnini okuma, eleştirilerini, önerilerini, sorularını paylaşma ve tartışma zarafetini, manevî teşviklerini benden esirgemediler. Bu sebeple kendilerine saygılarımı ve şükranlarımı arz ediyorum. Öğrenim hayatım boyunca karşılaştığım maddî ve manevî külfetlerin hallinde insanı hayrete düşüren bir alicenâplıkla yardımlarını esirgemeyen annem Serpin Alca'ya ve babam Osman Kadri Alca'ya minnettârım. Tezin yazılması esnasında manevî ve maddî yardımlarını, tez üzerine defalarca tartışma lûtfunu benden esirgemeyen çok kıymetli dostum Fatma Betül Uğur'a, tezin yazım ve teslim sürecinde desteğini benden esirgemeyen sevgili arkadaşım Öznur Balcı'ya saygılarımı ve şükranlarımı arz ediyorum.

¹ J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* (Berlin: Verlag von Hermann Seemann Nachfolger, 1907), s. 97.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xi
TABLO LİSTESİ	xii
ŞEKİL LİSTESİ	xiii
ŞEMA LİSTESİ	xiv
GİRİŞ	1
1. İbn Firişte ve Hurûfîlik: Bütüncül ve Ayırt Edici Bir Yaklaşım	1
2. Literatür ve Metod: Hurûfîlik Çalışmaları, Birincil Kaynaklar ve Tematik Okuma	5
1. BÖLÜM: ERKEN 9./15. YÜZYILDA HURÛFİLİK, RÛM VE İBN FİRİŞTE	10
1.1. Alfâ ve Omega ile Gelen Mesih: Fażlullâh	10
1.2. Rûmî Bir Hurûfî: İbn Firişte ve Eserleri	15
1.3. Rûm’da Hristiyanlar, Yahudiler ve Cemâ’i-Sünni Politik İktidârın İnşası	24
1.4. Rûm’da Ekberilik ve Harfçilik	28
1.5. “Taklîdât-ı Cehliyye” Hükmederken: Rûm’da Politika, Toplum ve Türkçe Metinsel Üretim	30
2. BÖLÜM: HURÛFÎ VE ‘İLM-İ HURÛF: İBN FİRİŞTE’NİN HURÛFÎ İNANÇ SİSTEMİ	37
2.2. Câvidân-nâme, Kân, İncil: İbn Firişte’nin Yazılı Kaynakları	38
2.2. Mûsâ’nın Levhaları: Yapıştırılmış Gerçeklikler, Parçalanmış Metinler	41
2.3. Ölçü ve Ölçüt: Haţt-ı İstivâ ve ‘İlm-i Hurûf	42
2.4. Bilgiden Kurtuluşa: Hurûfî ‘İlm-i Hurûf ’u Nasıl Uygular?	46
3. BÖLÜM: KOZMOGONİ VE KOZMOLOJİ: İBN FİRİŞTE’NİN HURÛFÎ VARLIK TEORİSİ	54
3.1. İbnü’l-‘Arabî’nin Varlık Teorisi: Tanrısal İsimler ve ‘Ol’ Komutu	55
3.2. Câvidân-nâme’deki Varlık Teorisi: 28/32 Tanrısal Kelime	57
3.3. İbn Firişte’nin Kozmogonisi: 28/32 Tanrısal Kelime	59
3.4. İbn Firişte’nin Kozmolojik Modeli: Âdem-i Kebîr	65
4. BÖLÜM: ANTROPOLOJİ VE PROFETOLOJİ: İBN FİRİŞTE’NİN İNSANIN KURTULUŞU TEMELLİ TARİH MODELİ	72
4.1. İlkseil Âdem: Kaybedilmiş Kelimeler	73

4.2. Tenzil'in Başlangıcı: İbrāhīm'in Şuḥūf'u, Kabbala, Sefer Yezira ve Cifr.....	79
4.3. Tenzil'de İkinci Aşama: Mūsā	83
4.4. Maternal (Ümmī) Veliler ve Te'vīl: İlk Ümmī Peygamber 'İsā	85
4.5. Sonsal/Mühürsel (Ḥātemī) Kelimeler: Tenzil'in Tamamlanması, Muhammed ve Kān	90
4.6. Te'vīl'in Başlangıcı: Ümmī Veliler, 'Alī ve İmāmlar.....	99
5. BÖLÜM: İBN FİRİŞTE'NİN FAZLULLĀH ve KİYĀMET TEORİSİ: ERKEN 9./15. YÜZYIL RŪM DÜNYASINDA MESİHÇİLİK VE APOKALİPTİSİZM.....	108
5.1. İmām, Kutb, Kıyāmet: 7./13. Yüzyıl Sonrası Farsî (Persianate) Dünya'da Yeni Politik Otorite Modelleri ve Eskatolojik-Apokaliptik Beklentiler	109
5.2. Erken 9./15. Yüzyıl Rūm Dünyası'nda Politik Kriz, Eskatolojik-Apokaliptik Beklentiler ve Mesihçilik.....	121
5.3. Mesih, Men 'İndehu 'İlmü'l-Kitāb, Şahīd: Fazlullāh ve Erken Hurūfîler'de Kurtarıcı	134
5.4. İbn Firişte'nin Fazlullāh ve Kıyāmet Teorisi	138
SONUÇ.....	145
BİBLİYOGRAFYA	149
1. Birincil Kaynaklar.....	149
2. Araştırma Eserleri	151
ENVANTER	166
EKLER	172
ÖZGEÇMİŞ.....	189

KISALTMALAR

Kısaltma	Karşılık
A.e.	Aynı eser
A.g.e.	Adı geçen eser
Bkz;	Bakınız
Çev.	Çeviren
Haz.	Hazırlayan
Nr.	Numara
S.	Sayfa
Vr.	Varak

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: İbn Firişte'nin Eserleri.....	17
Tablo 2: <i>İşk-nāme</i> 'nin Bölümleri.....	18
Tablo 3: İbn Firişte'nin Kozmolojik Modelinde Evrenin Katmanları.....	67
Tablo 4: İbn Firişte'nin Kurtuluş Tarihi.....	72



ŞEKİL LİSTESİ

- Şekil 1:** İbn Firişte'ye göre 28/32 Tanrısal Kelimenin Algılanış (*İdrāk*) Aşamaları...51
- Şekil 2:** İbn Firişte'nin Kozmogonisi.....61



ŞEMA LİSTESİ

Şema 1: İbn Firişte'nin Muhtemel Aile İlişkileri.....	20
Şema 2: İbn Firişte'nin Hürûfî Silsilesi.....	23



GİRİŞ

1. İbn Firişte² ve Hürüfilik: Bütüncül ve Ayırt Edici Bir Yaklaşım

Hristiyanlık ve Bektaşilik aleyhindeki reddiyeleri ile tanınan Osmanlı müderrisi İshak Harpūtī (ö., 1309/1892)³ Bektaşileri Hürufi inançlarını benimsemekle suçlamak amacıyla 1291/1874 tarihinde “Sırların Açıcısı ve Zararlı Kişilerin Tepeleyicisi” (*Kāşifü'l-Esrār ve Dāfi'ü'l-Eşrār*) başlıklı bir kitap yayınlamıştır. Harpūtī Bektaşilerin “gizlice” (*sırran*) okuduğu bir eser olarak nitelendirdiği, Hürufi İbn Firişte (ö., 854/1450 sonrası) tarafından 9./15. yüzyılda yazılan *'İşk-nāme*'nin 1288/1871 tarihinde matbu olarak kamuoyuna sunulmasıyla bu eserdeki “küfürleri” (*küfriyāt*) Müslümanlara açıklamak için uygun bir fırsat doğduğunu belirtmektedir. “Müslümanları düşkün hâle getirmek için uğraşan toplulukların en başta geleni” olarak suçladığı Bektaşilerin İslam ile uzlaştıramayacak inançlara sahip olduklarını ve bu sebeple “Müslüman toplumunun bir parçası olmadıklarını” kanıtlamayı hedeflediğini açıklayan Harpūtī bu hedefi gerçekleştirmek için yazdığı reddiyenin merkezine *'İşk-nāme*'yi yerleştirmektedir.⁴

Harpūtī'nin Arnold J. Toynbee (1889-1975) tarafından kavramsallaştırılan, tanınmayan (*the unknown*) kültürün saldırısı karşısında aşına olunan (*the familiar*) kültürü aşırı şekilde koruma tutumu geliştiren tutucu (*zealot*) tipini hatırlatan bir tepkisellikle bu reddiyeyi yazdığı söylenebilir.⁵ Batı doğrultulu Osmanlı modernleşmesi bağlamında ortaya çıkan bu tepkisellik Harpūtī'yi İslam imgesi karşısında konumlandığı Hristiyanlık

² Bu tezin konusu olan Hürufi eserlerinde ismini *'İzzü'd-dîn 'Abdü'l-mecîd bin Firişte et-Tîreviyye/Tîrevî* olarak kaydetmektedir. Bkz; İbn Firişte, *Sa'âdet-nāme*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin 000656/4, vr. 124b; *'İşk-nāme*, Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa 00172-002, vr. 52b; *Hidāyet-nāme*, Millet Kütüphanesi A. E. Şeriyye 1350, vr. 1b; *Ahîret-nāme*, Millet Kütüphanesi A. E. Şeriyye 1363, vr. 1b; *Ahîret-nāme*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 6920, vr. 2a. Modern literatürde İbn Firişte'nin ismi genellikle Ferişteoğlu/Firişteoğlu Abdülmecid olarak zikredilmektedir. Fakat birincil kaynaklarda isim Arapça formuyla kaydedildiği için bu tezde İbn Firişte şeklinde kullanılacaktır.

³ Aksi belirtilmediği sürece tarihler hicrî/milâdî formunda verilecektir.

⁴ İshak Harpūtī, *Kāşifü'l-Esrār ve Dāfi'ü'l-Eşrār* (İstanbul: 1291), s. 2-3. Orijinal metin için bkz; Envanter, nr. 1.

⁵ Arnold J. Toynbee, *Civilization on Trial* (New York: Oxford University Press, 1948), s. 193-195; Toynbee'nin *zealot* kavramının bir değerlendirmesi için bkz; Charles Issawi, *Cross-Cultural Encounters and Conflict* (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 9-11.

imgesini eleştirmeye teşvik ettiği gibi İslam toplumu içerisinde İslam inancına ve toplumsal bağlarına zarar veren bir topluluk olarak tasavvur ettiği Bektaşîlerin inançlarını eleştirmeye de sürüklemiştir.

Çarpıcı olan husus ise Harpûti'nin çağdaşı olan Bektaşîlere yönelik eleştirisinin merkezine kendisinden yaklaşık dört yüzyıl önce yaşamış bir Hurûfi'nin eserini yerleştirmesidir. 10./16. yüzyıldan itibaren Osmanlı dünyasında belirgin şekilde ortodoks hâle gelen Cemâ'i-Sünni entelektüel çerçeveye eklemlenen Osmanlı 'ulemâ zümresinin bu çerçevenin dışına çıkan İbn Firişte'yi sapkınlık ile suçlayan tek mensubunun Harpûti olmaması şaşırtıcı değildir.⁶ Harpûti'den yaklaşık üç yüzyıl önce yaşayan Tâşköprizâde de (ö., 968/1561) bir *Ku'rân* ayetine (25:53) referansla İbn Firişte'yi “tuzlu ve acı su” (*milhûn ucâc*) olarak damgalamaktadır.⁷

Osmanlı tarihinin çok farklı iki döneminde iki karşıt tarafından sapkınlık sembolü olarak sunulan, ancak Bektaşîler gibi ortodoks entelektüel çerçeveye mesafeli olanların eserlerini tekrar tekrar okuduğu İbn Firişte'nin Hurûfilik anlayışı bu çalışmada incelenecek ana meseledir. Hurûfilik tarihi açısından İbn Firişte'nin önemi Hurûfi görüşlerini 9./15. yüzyıl *Rûm* dünyasının Türkofon alıcısına (okuyucu ve dinleyici) aktarmak amacıyla yazdığı Türkçe düzyazı eserlerden kaynaklanmaktadır. Fatih Usluer, İsmail Arıkoğlu, Özer

⁶ Marshall Hodgson Cemâ'i-Sünni kavramını 2./8. yüzyılın ikinci yarısında 'Abbâsi hilâfet sisteminin kuruluşundan sonraki İslam tarihinin büyük kısmında Müslüman toplumların Şî'i veya 'İbâzî olmayan çoğunluğu tarafından benimsenen İslam anlayışını ifade etmek için Sünni kavramının alternatifi olarak önermektedir. Hodgson Sünni kavramını Şî'ilik'te sünnet kavramının olmadığını çağrıştırdığı için yanıltıcı bulmaktadır. Cemâ'i kavramı Sünni kavramıyla ifade edilen “Müslüman toplumunun çoğunluğu tarafından benimsenme” niteliğini daha iyi ifade etmektedir. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), s. 1:276-279. Osmanlı 'ulemâsının Cemâ'i-Sünni pozisyonunun gelişimi için bkz; Derin Terzioğlu, “How To Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion,” *Turcica* 44 (2012-2013): s. 313-318; Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), s. 129-133.

⁷ *Kur'ân* referanslarında 1924 Kahire edisyonu kullanılmıştır. Çalışmanın devamında referanslar metin içinde sure ve ayet numaralarıyla verilecektir. Kahire edisyonu için bkz; *Muşhafû'l-misâhe ve'l-emîriyye*, Kâhire: El-Maṭba'atü'l-emîriyye, 1342. Tâşköprizâde İbn Firişte'yi İbnü'l-Melek'in (ö., 821/1418'den sonra) kardeşi olarak zikrederek eleştirmektedir. İbnü'l-Melek ve İbn Firişte arasındaki akrabalığın niteliği ileride tartışılacağı gibi şüphelidir. Tâşköprizâde'nin kaydı: “Bahsedilen mevlânın (İbnü'l-Melek) sapkın Hurûfi topluluğunun lideri olan Fazlullâh-ı Tebrîzî'nin çevresinden bir kardeşi vardı. Şaşılabacak şey, birisi tuzlu ve acı su, birisi ise tatlı ve susuzluğu gideren su.” Orijinal metin için bkz; Envanter, nr. 2. Tâşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Eş-Şa'ka'iku'n-Nu'mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, haz., Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), s. 90. Yayındaki Türkçe tercüme değil, yalnızca Arapça metin kullanılmıştır. Bu çalışmadaki tercüme aksini belirtilmediği sürece bu çalışmanın yazarına aittir.

Şenödeyici ve Halil Karabulut gibi araştırmacıların İbn Firişte'nin eserlerine olan ilgisi metin neşri ve Hurûfilik çalışmalarında ikincil planda kullanma düzeyinde kalmıştır.⁸ İbn Firişte'nin Hurûfilik anlayışının bir araştırma konusu olarak belirlendiği, eserlerinin ayrı metinler olarak değil, bütüncül bir perspektif ile incelendiği ve görüşlerinin tarihsel bağlamına yerleştirildiği bir çalışma ortaya konulamamıştır.

İbn Firişte'nin Hurûfilik anlayışı hakkında müstakil bir çalışmanın yokluğunda iki faktör rol oynamış gibi görünmektedir. Birinci faktör İbn Firişte'nin eserlerinin Farsça Hurûfi metinlerinden yapılan salt tercümeler olarak değerlendirilmesidir. Türkçe Hurûfi literatürü alanındaki en üretken araştırmacılardan olan Fatih Usluer'in İbn Firişte'nin eserlerini erken dönem Hurûfilerin meydana getirdiği Farsça literatürden Türkçe'ye yapılan "sistematik" (*système*) ve "anlaşılır" (*compréhensible*) tercümeler olarak nitelendirmesi bu yaklaşımın bir örneğidir.⁹ İbn Firişte'nin en önemli eseri olan *'Işk-nāme'*nin tenkitli neşrini hazırlayan İsmail Arıkoğlu da *'Işk-nāme'*yi "muhtasar" bir *Cāvidān-nāme-i Şağır* tercümesi olarak tanımlamaktadır.¹⁰ Hamid Algar *'Işk-nāme'*nin *Cāvidān-nāme'*ye nispeten son derece kısa bir eser olduğuna dikkat çekerek salt tercüme yaklaşımını isabetli bir şekilde sorgulamıştır.¹¹

Hurûfilik'in merkezî figürü olan Fazlullāh-ı Esterābādī (ö., 796/1394) ve diğer erken dönem Hurûfileri tarafından üretilen Farsça eserlerden yapılan ve *mot à mot* aynı pasajların tercüme edilmesi hâlini alabilen alıntılar İbn Firişte'nin metinlerinin omurgasını oluşturmaktadır. Fakat İbn Firişte'nin eserleri salt tercümeler değil, 9./15. yüzyıl *Rûm*

⁸ Bazı örnekler için bkz; Fatih Usluer, İsmail Arıkoğlu ve Özer Şenödeyici, *Hurufilik Bilgisi: Ferišteoğlu Abdülmecid Külliyyatı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014); İsmail Arıkoğlu, "Ferišteoğlu'nun Cavidan-name Tercümesi: Işk-name (inceleme-metin)," (Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006); Özer Şenödeyici, "Alevî-Bektaşî Eskatolojisi Açısından Ferišteoğlu'nun Âhiretnâme'si," 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni* (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2007): 1:263-294; Özer Şenödeyici, "Hurûfilik'i Ön Yargıdan Arındırmak Bağlamında Ferišteoğlu'nun Hidayetnâmesi'nin Tetkiki ve Neşri," *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 3 (2009): 87-146.

⁹ Fatih Usluer, "Le Houroufisme: La doctrine et son influence dans la littérature persane et ottomane" (Doktora Tezi, L'Université Paris Sciences&Lettres, 2007), s. 24.

¹⁰ Arıkoğlu, "Işk-name (inceleme-metin)," s. 3, 61.

¹¹ Hamid Algar, "Horufism," *Encyclopaedia Iranica*. Son erişim 8 Nisan, 2024. <https://www.iranicaonline.org/articles/horufism>.

dünyasında üretilen Türkçe literatürde yaygın şekilde rastlanan, farklı eserlerden seçilen parçaların tercümelerinin ve yazarın kendisine ait fikirlerin bir arada sunulduğu eserlerdir.

İbn Firişte metin üzerinde etkisi olmayan bir aktarıcı/tercüman değil, yüksek derecede etkin bir seçicilik ile farklı metinleri bir araya getiren, tercüme eden, değiştiren ve fikirlerini metne ekleyen aktif bir yeni metin yaratıcısıdır. Çünkü İbn Firişte için tercüme kendi Hürûfî inanç sistemini alıcısına ulaştırmanın, inançsal propagandanın bir aracıdır. Bu açıdan İbn Firişte Cevat Sucu'nun "yerel entelektüel" (*vernacular intellectual*) olarak kavramsallaştırdığı klasik olmayan dilde metin üreten bilgin tipinin bir örneğidir. Yerel entelektüel tipinin işlevi Mısır veya İran gibi merkezî İslam topraklarında (*Islamic cosmopolis*) üretilmiş metinlerdeki epistemik birikimi 9./15. yüzyıl Rûm dünyasının Türkofon toplumuna aktarmaktır. Bu aktarımın aracı ise bu dönemde edebî bir dil hâline gelmeye başlayan Türkçe'nin kullanıldığı, tercüme ve özet formlarını birleştiren, *muhtaşar* olarak da adlandırılan eser formudur.¹² Yerel entelektüel kategorisine dâhil edilebilecek bilginlerce üretilen eserler belirli bir birikimin belirli bir alıcı topluluğuna aktarılması amacıyla yazıldığı için bu tür eserlerde alıcı topluluğunun ve yazarın kültürel, entelektüel ve politik eğilimlerinden kaynaklanan müdahaleler fazladır. Yerel entelektüel tipinin bir örneği olan İbn Firişte'nin eserleri belirli bir literatür temelinde yazılan, bu literatür ile diyalogunu yüksek düzeyde devam ettiren, fakat salt tercümeler olarak değil, belirli bir birikimin yeniden yaratıldığı eserler olarak değerlendirilmesi gereken eserlerdir.

İbn Firişte'nin Hürûfîlik anlayışına yönelik ilgisizliğin diğer sebebi ise araştırmacıların çoğu tarafından benimsenen Hürûfîliği monolitik bir hareket olarak inceleme eğilimidir. Orkhan Mir-Kasimov'un belirttiği gibi Hürûfîliğin öğretisi yönünden çok Hürûfîlerin politik faaliyetlerine odaklanılması bölgesel, kültürel ve sosyopolitik farklılıklar doğrultusunda ortaya çıkan farklı Hürûfî topluluklarının ve öğretisi ayrışmalarının göz ardı edilmesine sebep olmuştur.¹³

¹² Cevat Sucu'nun *vernacular intellectual* kavramı için bkz; Cevat Sucu, "The Marvelous Sciences in 'Acebû'l-Uccâb: Disseminating and Reframing of Occult Knowledge for the Ottoman Audience in the Early Fifteenth Century" (Yüksek Lisans Tezi, Central European University, 2020), s. 14-19.

¹³ Orkhan Mir-Kasimov, *Words of Power: Hürûfî Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam: The Original Doctrine of Faḍl Allāh Astarābādī* (New York: I. B. Tauris, 2015), s. 29-30.

İbn Firişte'nin eserlerinin bütüncül ve ayırt edici perspektif ile incelenmemesi eksikliğinden hareket edilerek hazırlanan bu tezdeki ana problematik bir araştırma konusu olarak ele alınacak İbn Firişte'nin Hurûfilik anlayışının Fażlullāh'ın, erken dönem Hurûfilerin ve erken 9./15. yüzyıl *Rûm* entelektüel çevresinin oluşturduğu üçgendeki konumudur. Bu çerçevede İbn Firişte'nin Hurûfilik anlayışının diğer Hurûfilerin görüşlerinden farklılaşan cepheleri, dönemin Ekberilik gibi diğer entelektüel akımları ile etkileşimi, Hurûfiliğin Fażlullāh sonrasında Anadolu'da yaşadığı dönüşümde İbn Firişte'nin rolünün ne olduğu gibi problemler tartışılacaktır. İbn Firişte'nin erken 9./15. yüzyıl *Rûm* dünyasının entelektüel, sosyo-dinsel ve politik-dinsel bağlamlarına uygun olarak Ekberi, 'Alîci-şüfi ve Hristiyan geleneklerine ait kavramları, temaları, metaforları ön plana alan bir Hurûfî sistemi geliştirdiği gösterilecektir. İbn Firişte'nin Hurûfî sistemi *Rûm*'daki bu üç geleneği benimseyen topluluklarla Hurûfilik arasında bir uzlaş zeminini kurma denemesi olarak görülebilir. Ayrıca, İbn Firişte erken 9./15. yüzyıl *Rûm* dünyasının politik konjonktürü ve *Rûm* entelektüel çevresinde canlanan eskatolojik-apokaliptik eğilimler bağlamında orijinal bir *Kıyāmet* teorisi geliştirmiştir.

2. Literatür ve Metod: Hurûfilik Çalışmaları, Birincil Kaynaklar ve Tematik Okuma

İbn Firişte'yi konu alan bir entelektüel tarih çalışması olan bu tezin ana literatür eksenini Hurûfilik çalışmalarıdır.¹⁴ Edward G. Browne'ın 1896 senesinde yayınladığı Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nin Farsça el yazmaları katalogunda OM Ee. 1.27 numaralı el yazmasının *Cāvidān-nāme* olduğunu tespit etmesiyle başladığı araştırmaları modern Hurûfilik çalışmalarının milâdı olarak kabul edilmektedir. Takip eden dönemde Browne erişebildiği Farsça, Türkçe ve Arapça Hurûfî metinleri hakkında bilgiler ve alıntılar sunduğu, Elias J. W. Gibb'in Türkçe literatür hakkındaki katkılarını da içeren 1898 ve 1907 tarihli iki makale yayınlamıştır.¹⁵ Hurûfilik ve İsmā'îlilik arasındaki bağlantıya ve Hurûfî metinlerine

¹⁴ Modern Hurûfilik literatürünün genel bir değerlendirmesi için bkz; a.g.e., s. 23-31.

¹⁵ Edward G. Browne, "Some Notes on the Literature and Doctrines of the Hurûfî Sect," *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (Ocak, 1898): s. 61-94; Edward G. Browne, "Further Notes on the Literature of the Hurufis and Their Connection with the Bektashi Order of Dervishes," *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (Nisan, 1907): 533-581.

ilk kez Browne dikkat çekmiştir. Fazlullāh'ın İsmā'îli etkileri taşıyan bir öğreti geliştirdiği ve *Cāvidān-nāme*'nin Lūrī'ye ve Kürtçe'ye benzeyen bir Batı Farsça diyalektinde yazıldığı sonuçlarına varmıştır.¹⁶

Browne sonrası dönemde literatüre en önemli katkı Şādık Kiyā'dan gelmiştir. Kiyā *Cāvidān-nāme*'nin ve erken dönem Hurûfî metnlerinin dili olan Esterābād diyalektinin (Farsça literatürde bu diyalekte Gorgānî de denilmektedir) bu diyalekt ile yazılmış eserlerden ve *Cāvidān-nāme*'den örneklerle zenginleştirilmiş bir sözlüğü olan *Vāje-nāme-e Gorgānî*'yi yayınlamıştır.¹⁷ *Vāje-nāme-e Gorgānî* Esterābād diyalektinin anlaşılmasında kilit öneme sahip bir eserdir. Hurûfî literatürünün yoğun şekilde kullanıldığı diğer bir referans eseri ise Abdülbaki Gölpınarlı'nın hazırladığı, Türkiye kütüphanelerindeki Hurûfî elyazmalarına dayanan *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*'dur.¹⁸ Bu iki eser Hurûfî metinlerinde kullanılan remzlerin (öğretisel önemi olan kelimeler ve kavramlar yerine kısaltma veya inançsal amaçlarla kullanılan semboller) ve karşılıklarının listelerini de içermektedir.

Shahzad Bashir'in 2005 tarihinde yayınladığı *Fazlallah Astarabadi and The Hurufis* başlıklı kitabı Hurûfîlik çalışmalarına başarılı bir giriş kitabı niteliği taşımaktadır.¹⁹ Hurûfî doktrini ve tarihi hakkında genel bilgi sunan çalışmalar arasında Hellmut Ritter'in 1954 tarihli "Die Anfänge der Hurūfisekte" başlıklı makalesi, Orkhan Mir-Kasimov'un 2009 tarihli "Étude de textes hurūfî anciens: l'œuvre fondatrice de Faḍlallāh Astarābādī" başlıklı makalesi, *Encyclopaedia Iranica*'daki Hamid Algar'ın "Hourufism," "Faḍlallāh Astarābādī" ve Orkhan Mir-Kasimov'un "Jāvdān-nāma" maddeleri öne çıkmaktadır.²⁰

¹⁶ Edward G. Browne, *A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1869), s. 69-70.

¹⁷ Şādık Kiyā, *Vāje-nāme-e Gorgānî* (Tehrān: Dāneşgāh-e Tehrān, 1330.)

¹⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurūfîlik Metinleri Kataloğu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1973.)

¹⁹ Shahzad Bashir, *Fazlallah Astarabadi and The Hurufis* (Oxford: Oneworld, 2005.)

²⁰ Hellmut Ritter, "Die Anfänge der Hurūfisekte," *Oriens* 7/1 (30 Haziran, 1954): 1-54; Orkhan Mir-Kasimov, "Étude de textes hurūfî anciens: l'œuvre fondatrice de Faḍlallāh Astarābādī," *Revue de l'histoire des religions* (1 Nisan, 2009): 247-260; Hamid Algar, "Hourufism," *Encyclopaedia Iranica*, son düzeltme 23 Mart 2012, <https://www.iranicaonline.org/articles/hourufism>; Hamid Algar "Faḍlallāh Astarābādī," *Encyclopaedia Iranica*, son düzeltme 17 Ağustos 2011, <https://iranicaonline.org/articles/astarabadi-fazlallah-sehab-al-din-b>; Orkhan Mir-Kasimov, "Jāvdān-nāma," *Encyclopaedia Iranica*, son düzeltme 13 Nisan 2012, <https://www.iranicaonline.org/articles/javdan-nama>.

Ḥurūfîlik hakkındaki en geniş kapsamlı çalışma Orkhan Mir-Kasimov'un 2015 tarihinde yayınladığı *Words of Power: Ḥurūfî Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam: The Original Doctrine of Faḍl Allāh Astarābādī* başlıklı kitaptır.²¹ Mir-Kasimov Faẓlullāh'ın görüşlerini tarihsel bağlamına yerleştirmeyi amaçladığı bu eserde *Cāvidān-nāme*'yi yoğun şekilde incelemektedir. Eserin en önemli katkılarından birisi *Cāvidān-nāme*'nin ve Ḥurūfî eserlerinin Ḥurūfî *te'vîl* anlayışı gereğince tematik olarak “parçalanmış” (*fragmentary*) bir şekilde tasarlandığı görüşüne dayanılarak geliştirilen Ḥurūfî metinlerinin baştan sona doğrusal olarak değil tematik olarak bölümlenerek okunması metodudur.²² Bu metodun kullanılmasıyla Ḥurūfî metinleri yazarlarının tasarımlarına uygun olarak düzenli hâlde okunabilir. Mir-Kasimov'un *Cāvidān-nāme*'deki ve diğer Ḥurūfî metinlerindeki çeşitli temalar hakkındaki makeleleri de göz ardı edilmemelidir.²³ Türkçe Ḥurūfî literatürünün en geniş kapsamlı olarak incelendiği çalışmalar ise Fatih Usluer'in 2007 tarihli “Le Hourofisme: La doctrine et son influence dans la littérature persane et ottomane” başlıklı doktora tezi ile bu tezin gözden geçirilmiş hali olan *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren* başlıklı kitaptır.²⁴

Ḥurūfîlik çalışmalarında birincil kaynaklar ile ilgili ana problem *Cāvidān-nāme*'nin ve diğer Ḥurūfî metinlerinin büyük kısmının hâlâ yayınlanmamış olmasıdır. İbn Firişte'nin eserlerinin çeşitli transkripsiyonları hazırlanmış olmasına rağmen bütüncül ve sistematik bir inceleme için bu tezde bu eserlerin el yazmaları temel alınacaktır. İbn Firişte 826/1423 ve 854/1450 seneleri arasında, Türkçe Ḥurūfî literatürünün ilk sistematik düzyazı örnekleri olan

²¹ Orkhan Mir-Kasimov, *Words of Power: Ḥurūfî Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam: The Original Doctrine of Faḍl Allāh Astarābādī* (New York: I. B. Tauris, 2015.)

²² Tematik okuma metodundan ileride bahsedileceği için burada yalnızca değinmekle yetinilecektir. A.g.e., 32-37.

²³ Orkhan Mir-Kasimov, “The Ḥurūfî Moses: An Example of Late Medieval ‘Heterodox’ Interpretation of the Qur'an and Bible,” *Journal of Qur'anic Studies* 24/1 (Eylül 2011): s. 21-49; “Ummīs versus Imāms In Ḥurūfî Prophetology: an attempt at a Sunnī/Shī'ī synthesis?” *Unity in Diversity*, haz., Orkhan Mir-Kasimov (Leiden: Brill, 2014), s. 221-246.

²⁴ Fatih Usluer, “Le Hourofisme: La doctrine et son influence dans la littérature persane et ottomane,” (Doktora Tezi, L'Université Paris Sciences&Lettres, 2007); *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren* (İstanbul: Kabalcı, 2009.)

Sa'ādet-nāme, *İşk-nāme*, *Hidāyet-nāme*, *Āhîret-nāme*, *Terceme-i Risāle-i Hurūf* ve *Terceme-i Hāb-nāme* başlıklı altı metin, ayrıca *Ķānūn-ı İlāhî* başlıklı bir *Ķu'rān* sözlüğü üretmiştir.²⁵

Yüzyıllar boyunca süren kopyalama faaliyeti sonucunda İbn Firişte'nin eserlerinin çok sayıda el yazması nüshası üretilmiştir. Bu tezde metin kritiğinin hâlâ işlevsel olan “daha eski tarihli el yazması daha az hata içerir” ve “daha az katmanlı metin orijinal metne daha yakındır” ilkelerinden hareket edilerek birincil kaynak olarak İbn Firişte'nin eserlerinin en eski tarihli ve eklemelerin az olduğu nüshaları kullanılacaktır.²⁶ İbn Firişte'nin en kapsamlı eseri olan *İşk-nāme* için Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa Koleksiyonu'ndaki 00172-002 numaralı 857/1453 tarihli nüsha kullanılmıştır.²⁷ *Āhîret-nāme*'nin en eski tarihli nüshaları ise Millet Kütüphanesi A. E. Şeriyye Koleksiyonu'ndaki 1363 numarası nüsha ile Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'ndaki 6920 numaralı nüshadır. *Hidāyet-nāme* için Millet Kütüphanesi A. E. Şeriyye Koleksiyonu'ndaki 1350 numaralı nüsha kullanılmıştır. *Sa'ādet-nāme* için İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Koleksiyonu'ndaki 000656/4 numaralı nüsha kullanılmıştır. *Ķānūn-ı İlāhî* için Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu 01979-001 numaralı nüsha kullanılmıştır. *Terceme-i Risāle-i Hurūf*'un İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Koleksiyonu'ndaki 000656/11 numaralı nüshası ve *Terceme-i Hāb-nāme*'nin İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Koleksiyonu 001321/02 numaralı nüshası olmak üzere yalnızca birer nüshası mevcuttur.

Yukarıda değinildiği gibi Mir-Kasimov *Cāvidān-nāme*'nin British Library Oriental Manuscripts kısmındaki 5957 numaralı nüshasındaki anonim bir nota dayanarak *Cāvidān-nāme*'nin tematik şekilde okunması için bir “analitik çerçeve” (*analytical framework*)

²⁵ Eserlerinin tam bir listesi için bkz; Fatih Usluer, “Firişteoğlu, Abdülmecid İbn-i Firişte İzzeddîn,” *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ahmet Yesevi Üniversitesi, 21.01.2014. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/firisteoglu-abdulgucid-ibni-firiste>. Ana eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz; Usluer, “Le Hourofisme,” s. 65-68.

²⁶ Geç tarihli nüshaların erken tarihli nüshalardan kopyalanmış olma ve erken tarihli nüshaların geç tarihli nüshalardan kopyalanmış olma ihtimalleri bu ilkeyi zayıflattığı için bu ilkenin her zaman dikkatle kullanılması gerektiği unutulmamalıdır.

²⁷ *İşk-nāme*'nin bu nüshası iki ayrı metinden oluşmaktadır. Birinci metin Fazlullāh'ın *Cāvidān-nāme*'si, ikinci metin *İşk-nāme*'dir. *İşk-nāme*'nin sonunda tarih bulunmamakla birlikte *Cāvidān-nāme* son varaktaki ebced karşılığı 857 olan ز خ ن ر harfleriyle tarihlendirilmektedir. 857 tarihi böyle elde edilmektedir. İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 50b.

geliştirmiştir. Anonim notta *Cāvidān-nāme*'nin başlangıcında yedi kez tekrarlanan “başlangıç” (*ibtidā*) kelimesine referansla altı tematik *ibtidā*-bölüm hâlinde tasarlandığı bilgisi yer almaktadır.²⁸ Mir-Kasimov’un bu nottan ilhâm alarak geliştirdiği analitik çerçevede metin kozmogoni-kozmoloji, profetoloji (*prophetology*) ve soteriyoloji-eskatoloji olmak üzere üç ayrı bölümde tematik olarak yeniden bölümlendirilerek incelenmektedir.²⁹ Bu tezde İbn Firişte’nin Hürûfî sistemi Mir-Kasimov’un geliştirdiği bu analitik çerçeveye uygun olarak öncelikle kozmoloji-kozmogoni, ikinci aşamada antropoloji-profetoloji, üçüncü aşamada eskatoloji-soteriyoloji kategorilerine ayrılarak incelenecektir.

²⁸ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 35-36.

²⁹ A.g.e., s. 37-38.

1. BÖLÜM: ERKEN 9./15. YÜZYILDA HURÛFİLİK, RÛM VE İBN FİRİŞTE

1.1. Alfa ve Omega ile Gelen Mesih: Fazlullāh

Hristiyan Kutsal Kitabı'nın Vahiy kısmının mechûl yazarının anlattığı, tarihin belki de en meşhûr görünümünde 'İsā'nın Elen alfabesinin ilk ve son harflerine atıfla “*alfa* ve *omega* benim, ilk ve son, ezel ve ebed benim” diyerek öncesizliğini ve sonrasızlığını ilan ettiği aktarılmaktadır.³⁰ 'İsā'dan yaklaşık on dört yüzyıl sonra başka bir Golgota'da (Naḥcıvān'daki Alıncāk Kalesi) 'İsā'nınki ile benzer derecede trajik bir kaderle hayatı sona eren başka bir mesih olan Fazlullāh da harfler, tanrısallık, sonsuzluk ve insan arasında tasavvur edilen bağlantılara dayanan bir hareketin yaratıcısı ve merkezi figürü olmuştur. Fazlullāh ve onun *Cāvidān-nāme-e İlāhī* adlı ana eseri etrafında şekillenen bu hareket çağdaşları, çoğunlukla da karşıtları tarafından Hurûfilik olarak adlandırılmıştır.³¹

Hurûfilik İslam kültür çevresinin ezoterik ve harfçi (*lettrist*) entelektüel geleneklerinin mirasçısı olduğu için bu geleneklerin ana hatlarına değinilmelidir. Noah D. Gardiner “çeşitli dini bağlamlarda ‘kurtuluşa ilişkin’ (*salvific*) bilgiyi inisiye edilmiş takipçilerden oluşan ‘seçili’ (*selected*) bir elite tahsis etme şeklindeki toplumsal tutumlar ve pratikler” olarak tanımladığı ezoterizm ile *Ku'rān* merkezli hermenötik teorilerin

³⁰ “ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος,” Vahiy 22:13. Hristiyan Kutsal Kitabı'na ve Tanah'a referanslar metin içerisinde bölüm ve ayet numaralarıyla verilecektir. Referanslarda Yunanca ve İbranice orijinal metinlere ulaşılabilen <https://biblehub.com/interlinear/> websitesi kaynak alınmaktadır.

³¹ Fazlullāh ve takipçileri hareketlerini *Hurûfî* kelimesi ve türevleriyle ilişkilendirmemiştir. Birçok örnekte Hurûfî kavramına Fazlullāh'ı ve takipçilerini İslam bilim geleneğinde yer alan '*ilmü'l-hurûf*' disiplini bozmakla suçlayan karşıtları tarafından kullanılan pejoratif bir *exonym* olarak rastlanmaktadır. Mesela, Cornell H. Fleischer harfçi yorumlarıyla tanınan 'Abdu'r-raḥman-ı Bistāmî'nin (ö., 858/1454) Fazlullāh'ı ve hareketini eleştirirken bilinçli olarak Hurûfiliği ve harfçiliği (*harfiyye*, *ehl-i harf*) ayırdığını, kendi yorumlarını harfçilik kategorisine dâhil ettiğini belirtmektedir. Cornell H. Fleischer, “Ancient Wisdom and New Sciences: Prophecies at the Ottoman Court in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries,” *Falnama: The Book of Omens*, haz., Massumeh Farhad, Serpil Bağcı (Washington D. C.: Arthur M. Sackler Gallery, 2010): 234-235. Fakat modern araştırmacılar '*ilmü'l-hurûf*'la ilgilenen diğer topluluklardan ayırmak için Fazlullāh'ın hareketini Hurûfilik olarak adlandırmaktadır. Bu tezde Hurûfilik kavramının pejoratif bir *exonym* olarak ortaya çıktığı hatırlanarak literatürdeki bu konvansiyona sadık kalınacaktır. Ayrıca, Orkhan Mir-Kasimov'un belirttiği gibi Hurûfîlerin kendilerini Müslüman toplumundan ayrılan, İslam kâidelerini kabul etmeyen bir topluluk olarak tasavvur etmedikleri için Hurûfî benzeri tahsisçi ve ayrıştırıcı bir topluluk adını benimsemekten bilinçli olarak kaçındıkları vurgulanmalıdır. Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 2.

birleştirilmesini İslam ezoterizminin ayırt edici özelliği olarak saptamaktadır.³² Gardiner'in tanımladığı türdeki İslam ezoterizminin ilk örneklerine 2.-3./7.-8. yüzyıllarda Şī'i-İsmā'īli topluluklarda rastlanmaktadır. İsmā'īlilik bünyesinde geliştirilen ve İslam ezoterizminin tarihî seyrinde belirleyici bir rol oynayan metafizik ve epistemolojik kabullerden/araçlardan birisi *bāṭın- zāhir* ayrımıdır. *Bāṭın-zāhir* ayrımı ile *Ku'rān*'ın, dinî metinlerin, hatta her varlığın ezoterik (*bāṭinī*) ve eksoterik (*zāhirī*) anlam katmanlarına sahip olduğu ve ezoterik anlamı tanrısal kaynaktan bilgi alabilme (*ilhām/vahy*) özelliğine sahip *imām* dışında kimsenin bilemeyeceği şeklinde iki temel fikir/inanç ortaya konulmaktadır.³³

İsmā'īli toplulukların benimsediği *bāṭın-zāhir* ayrımına 3./9. yüzyıldan itibaren taşavvuf çevrelerinde de rastlanmaktadır. Mutaşavvıfların bu ayrıma kazandırdığı yenilik İsmā'īlilerin *imām* figürüne özgülediği tanrısal kaynaktan bilgi alma yoluyla ezoterik anlamı elde edebilme durumuna herkesin mistik bir tecrübe (*keşf*, kalbin/zihninin tanrısal kaynağa açılması) yaşayarak ulaşabileceği fikridir.³⁴ 4./10. yüzyılda Selçukîlerin Şī'i Büveyhîler ve Fātimîler karşısındaki politik mücadelesinin başarıya ulaşması sonucunda başlayan Cemā'i-Sünni çizgilere uygun, yeni bir normatif taşavvufun şekillenmesi sürecinde taşavvuf içerisindeki ezoterik görüşlerin bastırılmasına yönelik eğilim güçlenmiştir. İki yüzyıl kadar etkisi azalan ezoterist eğilimin taşavvuf içerisinde tekrar canlanması 7./13. yüzyılda İbnü'l-'Arabî (ö., 638/1240) ve el-Bünî (ö., 622/1225) gibi Batı İslam dünyasından (*el-Endelüs* ve *el-Mağrib*) Doğu İslam dünyasına göç eden mutaşavvıfların öncülüğünde gerçekleştirilmiştir.³⁵

³² Noah D. Gardiner, "Esotericism in A Manuscript Culture: Aḥmad al-Būnī and His Readers through the Mamlūk Period," (Doktora Tezi, The University of Michigan, 2014), s. 55.

³³ İslam tarihinin ilk dönemlerinde dinî bilgi kaynağı problematiği hakkında öncü ve literatürü sarsan bir çalışma için bkz; Patricia Crone, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986.) Crone 'Abbāsi öncesi dönemde İslam toplumunda dinî bilginin belirleyici kaynağı olarak halîfelik makamının kabul edildiği ve peygamberin sünneti kavramının 'Abbāsîler ile birlikte geliştirildiği tezini savunmaktadır. Erken dönem (2.-3./8.-9. yüzyıllar) Şī'i topluluklarının *imām* figürünün dinî bilgi kaynağı olma niteliği hakkında geliştirdikleri yorumlar için bkz; Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, çev., David Streight (New York: State University of New York Press, 1994), s. 69-79.

³⁴ Gardiner, "Esotericism," s. 58-59.

³⁵ A.g.e., s. 62-64.

İbnü'l-‘Arabî’nin ve takipçilerinin yarattığı entelektüel zenginlikten (Ekberilik) İbnü'l-‘Arabî’nin eserleri aracılığıyla dolaysız veya ‘Azîz en-Nesefî (ö., 700/1300) gibi mutaşavvıflar, özellikle de Nürü’d-dîn el-İsferâyînî (ö., 717/1317) ve Sa’dü’d-dîn el-Ĥamûî (ö., 649/1252) gibi Kübrevîler aracılığıyla dolaylı olarak aktarılmış kavramlar ve düşünceler *Câvidân-nâme*’deki öğretinin iki ana kaynağından birisidir.³⁶ Bu bağlamda Mir-Kasimov, *Câvidân-nâme*’deki *te’vîl-ümmîlik* ilişkisi fikri ile İbnü'l-‘Arabî’nin *velâyetin nübüvvetten* üstün olduğu fikrine dayanan *velâyet* teorisi çerçevesinde mesihçi (*messianic*) ve mehdîci yorumlar geliştiren Nesefî ve Ĥamûî gibi Ekberîlerin, özellikle de *te’vîl* ve *Mi’râc* ile *velâyet*, *tenzîl* ile *nübüvvet* arasında ilişkiler kuran İsferâyînî’nin görüşleri arasındaki benzerliklere dikkat çekmektedir.³⁷

Câvidân-nâme’deki varlık ve bilgi teorilerinin yüksek derecede etkili bir Ekberi paradigma çerçevesinde geliştirildiği göze çarpmaktadır. İbnü'l-‘Arabî’nin metafizik sisteminde varlıkların mutlak bir (*aḥadiyyet*) aşamasında kayıtsız ve aşkın bir durumda olan mutlak varlıktan (*el-vücûdu’l-muṭlāk*) emanasyon (taşma, *feyz*) ve zuhur (manifestasyon, *tecellî*) aracılığı ile her an aktarılan varoluş sayesinde yokluktan varlık durumuna geçebildikleri kabul edilmektedir.³⁸ Bu kabul *Ḳu’rân*’da tanrının varlıkları yaratırken kullandığı söylenen “ol” (*kün*, كُن) komutunun bütün yaratıkların kaynağı olduğu ve tanrının özünde (*zât*) nitelik (*şîfat*) olarak bulunan kelimelerin varlıklara nefes yoluyla var oluş verdiği şeklinde açıklanmaktadır.³⁹ Kurtuluş bilgisini elde etmenin yolu ise kendi benliğini (*nefs*) tanımaya başlayan insanın mistik bir tecrübe yaşayarak mutlak varlığın ilk ortaya çıkış aşaması olan *ḥaḳîkat-ı Muḥammediyye* mertebesine ulaşması, böylelikle mükemmel insan (*el-insânü’l-kâmil*) makamına gelmesi olarak gösterilmektedir.⁴⁰

³⁶ *Câvidân-nâme*’deki Ekberilik kaynaklı vokabüler ve görüşler hakkında bir inceleme için bkz; Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 400-431.

³⁷ A.g.e., s. 400-404.

³⁸ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), s. 19-38.

³⁹ Usluer, “Le Hourofisme,” s. 83.

⁴⁰ Izutsu, *Sufism*, s. 39.

Ḥurūfîlerin metafizik teorilerinde de mutlak bir aşamasındaki (*ḥazret-i aḥadiyyet*) mutlak varlıktan taşan ilk varlığın “ol” (*kün*, كن) sesi olduğu öncülünden hareket edilmektedir. *Kün* sesinin bölünmesiyle oluştuğu kabul edilen Arap alfabesindeki 28 ve Fars alfabesindeki 32 ses/harf/kelime var olan her şeye zamanın her anında var oluş vererek bütün varlıkları meydana getiren temel bileşenler olarak bu teorilerde merkezî bir role sahiptir.⁴¹ Bashir’in belirttiği gibi bu teorilere göre Tanrısal ses (*sound*) ve dil (*language*) ile maddelik (*materiality*) ve varlıklar (*bodies*) arasında *kün* sesinin söylendiği yaratılış anından itibaren sürekli olarak devam eden mutlak bir ilişki vardır.⁴² Ḥurūfî metafizik teorilerinin mikrokozmos cephesinde ise Ekberi *el-insānū’l-kāmil* teorisi ile uyumlu olarak, 28/32 tanrısal kelime tamamlanmış formunda varlıklar arasında yalnızca Âdem’e verilmiştir. Bundan dolayı da Ḥurūfîler kendi benliğini tanıma yoluyla bu bilgiye ulaşabilecek tek varlığın insan olduğunu kabul etmektedir.⁴³

Cāvidān-nāme’nin diğer entelektüel kaynağı ise Browne’ın 19. yüzyılın sonunda *prima facie* olarak ortaya koyduğu görüşe uygun olarak İsmā’îli geleneklerdir. 7./13.–8./14. yüzyıllarda Naşîru’l-dîn et-Ṭūsî (ö., 672/1274) ve Ḥayder el-Âmulî (ö., 787/1385’ten sonra) gibi entelektüellerin öncülüğünde Şî’î düşünce dünyasında erken İsmā’îli eserlerine yönelik ilgi artmaktadır. Mir-Kasimov İsmā’îli eserlerine yönelik ilgi sonucunda Şî’î entelektüel çevrelerinde canlanan ezoterik-harfçi üretimin *Cāvidān-nāme*’deki öğretiyi Ekberi paradigmadan daha fazla etkileyen bir entelektüel kaynak olduğunu öne sürmektedir.⁴⁴ Matthew Melvin-Koushki de *Cāvidān-nāme*’deki Ḥurūfîliğin 2./8.-6./12. yüzyıllarda yaşanan uzun bir süreç sonucunda İslam dünyasında normal ve meşrû bir uğraş hâline gelen Cemā’i-Sünnî ve Şî’î harfçiliğinden çok İslam tarihinin erken dönemlerindeki gnostik ve sinkiretik Şî’î harfçiliğine benzeyen unsurlar taşıdığını belirterek bu görüşe katılmaktadır.⁴⁵

⁴¹ Ḥurūfî metinlerinde 28 Arap ve 32 Fars harfi ile ses, harf ve kelime kavramları sık sık birbirlerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu sebeple Ḥurūfîlerin varlığın asıl, ezeli, ebedî ve tanrısal bileşenleri olduğuna inandıkları sesler/harfler/kelimeler çalışmanın kalan kısmında 28/32 tanrısal kelime kavramı ile ifade edilecektir.

⁴² Bashir, *Fazlallah*, s. 48.

⁴³ A.g.e., 45-52.

⁴⁴ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 404-421.

⁴⁵ Matthew Melvin-Koushki, “The Occult Challenge to Philosophy and Messianism in Early Timurid Iran: Ibn Turka's Lettrism as a New Metaphysics.” *Unity in Diversity*, haz., Orkhan Mir-Kasimov (Leiden: Brill, 2014), s. 252.

Ḥurūfîlik 7./13. yüzyılda Ekberi paradigmanın İslam dünyasının hemen hemen bütün bölgelerinde etkisini hissettirmesi ve İran'daki Şî'i entelektüel çevrelerde erken İsmâ'îli geleneğe ilginin artması sonucunda İslam ezoterizmi içerisinde harfçi eğilimlerin canlandığı bir tarihsel bağlamda ortaya çıkmıştır.⁴⁶ İslam harfçiliğini el-Būnî'nin popüler bir hâle getirdiği tarzda harflerin büyü gibi uygulamalarda kullanıldığı pratik harfçilik ve İbnü'l-'Arabî'nin metafizik, tarih, taşavvuf gibi bütün bilgi disiplinlerini kapsayacak bir şekilde sistematize ettiği gibi teorik harfçilik olarak iki türe ayırmak mümkündür.⁴⁷ *Cāvidān-nāme*'deki ve diğer Ḥurūfî metinlerindeki temel epistemolojik kabul '*ilmü*'l-*hurūf*' ve '*ilmü*'t-*te'vîl* (harflerin bilgisi ve yorumlama bilgisi) olarak adlandırılan bilgi disiplinlerinin insana hem bu dünyada hem de öteki dünyada kurtarıcı bilgiyi sağladığı inancıdır. İnsana dünyevî ve ebedî kurtuluşu sağlama vaadi açısından pratik bir tarafı olan Ḥurūfîlik bu vaadi gerçekleştirme yolunu el-Būnî tarzı harfçilikteki maddî araçlarda değil teorik bir sistemde sunduğu için teorik harfçilik kategorisinde değerlendirilmelidir. Fakat Ḥurūfîliği İslam harfçiliği ile ilişkilendirirken Melvin-Koushki'nin belirttiği gibi araştırmacıların sıklıkla yaptığı Geç Orta Çağ İslam bilimler sınıflandırmasında yer alan '*ilmü*'l-*hurūf* ile '*ilmü*'l-*hurūf* disiplinini "aşırı, ütopyacı, devrimci ve İslam'ı aşan" (*transgressive, utopian, revolutionary, post-Islamic*) bir eşiğe taşıyan Ḥurūfîliği ayırt edememe hatasından kaçınmak gerekmektedir.⁴⁸ Mir-Kasimov *Cāvidān-nāme*'deki '*ilmü*'l-*hurūf* anlayışını "evreni Tanrı'nın ontolojik yazısı ve var olma gücü verici Kelimesi'nin transkripsiyonu olarak algılayan, eşyanın ve varlıkların dış formlarından onları üreten görünmeyen Kelime'ye ulaşmak için kullanılan bir geçit (*passage*)" şeklinde tanımlayarak "ontolojik hermenötik" (*ontological hermeneutics*) olarak kavramsallaştırmaktadır.⁴⁹

⁴⁶ İslam tarihindeki harfçilik hakkındaki en kapsamlı, veciz ve başarılı değerlendirmelerden birisi için bkz; Matthew Melvin-Koushki, "The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Şā'in al-Dīn Turka İsfahānī (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran," (Doktora Tezi, Yale University, 2012), s. 171-280; Fleischer 'Abdu'r-raḥman-ı Bisṭāmī'nin harfçiliği bağlamında İbnü'l-'Arabî'nin sistemi ile birlikte '*ilmü*'l-*hurūf*'ün kozmik düzenin, tarihin, dinî metinlerin anlaşılması, hatta geleceğin bilinebilmesi için kullanılacak kapsayıcı bir disiplin hâlini aldığını belirtmektedir. Fleischer, "Ancient Wisdom," s. 234-235.

⁴⁷ Melvin-Koushki, "The Quest," s. 199-200.

⁴⁸ Melvin-Koushki, "The Occult Challenge," s. 247.

⁴⁹ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 1-2.

1.2. *Rûmî* Bir Hürûfî: İbn Firişte ve Eserleri

Hürûfîler tarafından kurtuluş bilgisini getirerek tarihi tamamlayan bir figür olarak kabul edilen Fazlullâh'ın 796/1394 tarihinde öldürülmesi Hürûfiliğin farklı kollara ayrılması sürecinde belirleyici bir kırılma noktasıdır. Hürûfiliğin merkezî figürü olan kişinin beklenmedik bir şekilde ölmesi Hristiyanlık veya Şabetaycılık gibi bir çok mesihçi hareketin tarihinde benzerlerine rastlanan bir şekilde Fazlullâh'ın ölümünü Hürûfîlerin karşısına açıklanması zorunlu bir mesele olarak getirmiştir.⁵⁰ Hürûfîlerin bir kısmı Fazlullâh'ın *ilm-i hürûfu* getirmesiyle tarihin tamamlandığı ve kıyametin başladığı inancını benimsemiştir. 'Alîyyü'l-Â'lâ (ö., 822/1419) gibi bazılarıysa Fazlullâh'ın tekrar ortaya çıkacağı, Konstantinopolis'in fethi gibi kıyamet alametlerini gerçekleştireceği gibi görüşlerle zenginleştirilmiş bir 'ikinci geliş' (*parouisa*) inancı geliştirmiştir.⁵¹

Fazlullâh'ın ölümü sonrasında Tīmūrî İrani'nde ve Azerbaycanı'nda politik otoritenin baskılarıyla karşılaşan Hürûfîler farklı bölgelere yönelmiştir. Fazlullâh'ın ölümüyle beraber ortaya çıkmaya başlayan öğretisel farklılaşmalar ve bölgesel ayrışmalar Hürûfîlik içerisinde çeşitli alt-grupların şekillenmesine uygun bir zemin meydana getirmiştir. *Rûm*⁵² Fazlullâh'ın ölümünü takip eden 9./15. yüzyılın ilk yarısında Tīmūrî dünyasından Hürûfîlerin sığındıkları ve Hürûfî hareketini yaymaya çalıştıkları bir bölgeye dönüşecektir.

⁵⁰ Mir-Kasimov Fazlullâh'ın eserlerinde Fazlullâh'ın statüsünün açık bir şekilde tanımlanmadığını belirtmektedir. A.g.e., s. 13. Fakat Fazlullâh'ın *'ilmü'l-hurûf* ve *'ilmü't-te'vîl* denilen bilgiyi *Câvidân-nâme* ile açıklayarak insanlık için yeni bir çağı başlatan *şâhibü't-te'vîl* olduğu inancı Fazlullâh'ı Hürûfiliğin merkezî figürü haline getirmiştir. Fazlullâh'ın merkezî konumu sayesinde erken dönem Hürûfîleri Fazlullâh figürü temelinde soteryolojik görüşler geliştirebilmişlerdir. Bu açıdan Melvin-Koushki'nin Hürûfiliği '15. yüzyıl İrani'nde hakim olan şüfî-Şî'i mesihçiliğini (*messianism*) en uç noktaya taşıyan' bir hareket olarak nitelendirmesi isabetlidir. Melvin-Koushki, "The Quest," s. 236.

⁵¹ Bashir, *Fazlallah*, s. 92-95.

⁵² İslam tarihinde Anadolu'yu adlandırmak için kullanılan *Rûm* kavramı bu tezde konu alınan tarihsel bağlamda Roma ve Selçukî mirası temelinde 7./13. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlayan Türkmen beyliklerinin politik hâkimiyeti altında yaşayan toplumu ifade etmektedir. Başlangıçta coğrafi olarak Anadolu ile sınırlı olan bu toplum 753/1352 tarihinden itibaren Osmanlıların Rumeli'deki varlığının kalıcı hale gelmesi ile birlikte Balkan yarımadasına da yayılmaya başlamıştır. 9./15. yüzyıl için Fırat ve Tuna havzaları arasındaki bölgeyi *Rûm* dünyası olarak isimlendirmek yanlış değildir. Bu kabulün tarihsel temelleri için 10./16. yüzyıl Osmanlı elit zihniyetinde *Rûm* kavramının Batı Anadolu ve Rumeli'yi karşılamasının bir örneği olarak Sehi'ye (ö., 955/1548) ve 'Aşık Çelebi'ye (ö., 979/1572) bakılabilir bkz; Selim S. Kuru, "The Literature of Rum: The making of a literary tradition (1450-1600)," *The Cambridge History of Turkey: The Ottoman Empire as a World Power, 1453-1603*, haz., Suraiya N. Faroqhi, Kate Fleet (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 2:548. *Rûm* kavramı hakkında entelektüel bir değerlendirme için bkz; Cemal Kafadar, "Introduction: A Rome's

Usluer Hürûfiliğin ana inançlarını oluşturan Fazlullâh ve çevresinin düşüncelerini ve faaliyetlerini erken dönem (*la première époque*) Hürûfiliği olarak dönemselletirmektedir.⁵³ ‘Alîyyü’l-Ā‘lā, ‘İmādü’l-dīn-i Nesīmī (ö., 820/1417,) Mîr Şerîf, Refî‘î (ö., 411/1409 sonrası) gibi erken dönem Hürûfîleri Fazlullâh’ın ölümünü takip eden senelerde ve daha önceleri Rûm’a gelmiştir.⁵⁴ ‘Alîyyü’l-Ā‘lā’nın ve kardeşi Seyyid Hüseyn’in 800/1397 ve 809/1406 seneleri arasındaki davet faaliyetleri İstanbul’a ve Osmanlı hâkimiyetindeki Sırp bölgelerine (*il-e Lâz*) kadar uzanmıştır.⁵⁵ ‘Alîyyü’l-Ā‘lā *Kürsî-nâme*’sinde kendisinden önce bazı Hürûfîlerin (*ez ihvân*) Rûm’a gittiğini, fakat Hürûfî metinlerini Rûm’a ilk kez kendisinin ulaştırdığını belirtmektedir. Ayrıca Rûm ve Lâz bölgelerinde elit (*kibâr*) ve halktan (*şîğâr*) kişileri Hürûfîliğe korkusuzca (*bî-tersâ*) davet ettiğini kaydetmektedir.⁵⁶ Refî‘î de Balkanlara gelmiş ve Preveze’de ölmüştür.⁵⁷

Hürûfîlerin Rûm’a yönelişi hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Shahzad Bashir İslam geleneğinde yer alan Konstantinopolis’in fethiyle ilgili eskatolojik beklentilerin Hürûfîleri Rûm’a yönlendirmiş olabileceğini belirtmektedir.⁵⁸ Fakat yalnızca politik baskıdan kaçma ve öğretilerini yayma amaçları da Hürûfîleri Rûm’a yönlendirmiş olabilir. 9./15. yüzyıl boyunca Rûm dünyası dinî ve politik sebeplerle Tîmûri dünyasından ayrılmak zorunda kalanlar için sığınabilecek bir bölge olmuştur.⁵⁹

of One’s Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum,” *Muqarnas* 24 (2007): 7-25.

⁵³ Usluer, “Le Hourofisme,” 23.

⁵⁴ Bashir, *Fazlallah*, s. 97; Usluer, “Le Hourofisme,” s. 22-24.

⁵⁵ Hüseyin Ongan Arslan, “‘Ali al-A‘lā and the Early History of Horufism,” *Journal of Persianate Studies* 15 (2022): 54-55.

⁵⁶ Kiyā, *Vāje-nāme*, s. 283.

⁵⁷ Fatih Usluer ve Fırat Yıldız, “Hurufism among Albanian Bektashis,” *The Journal of International Social Research* 3/15 (2010): 270.

⁵⁸ Bashir, *Fazlallah*, s. 115-116.

⁵⁹ Abdurrahman Atçıl, “Mobility of Scholars and Formation of a Self-Sustaining Scholarly System in the Lands of Rûm during the Fifteenth Century,” *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, haz., A. C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız. (Würzburg: Ergon Verlag, 2016): 321.

Tablo 1
İbn Firişte'nin Eserleri

Eser	Yazılma Tarihi
<i>Sa'ādet-nāme</i>	Şafer 826/Ocak 1423
<i>İşk-nāme</i>	Şevvāl 833/Haziran 1429
<i>Hidāyet-nāme</i>	Rebi'ü'l-evvel 838/Ekim-Kasım 1434
<i>Kānūn-ı İlāhī</i>	Şa'bān 854/Eylül-Ekim 1450
<i>Āhiret-nāme</i>	(?)
<i>Terceme-i Risāle-i Hurūf</i>	(?)
<i>Terceme-i Hāb-nāme</i>	(?)

Rūm'a geldiği bilinen ve yukarıda adları zikredilen erken dönem Hurūfîlerin arasında Türkofon okuyucuya/dinleyiciye Hurūfî fikirlerini aktarabilecek eserler ürettiği bilinen tek kişi Türkçe şiirleriyle Hurūfî hareketinin en etkin davetçilerinden olan Nesīmî'dir.⁶⁰ Tablo 1'de gösterilen Türkçe Hurūfî literatürünün ilk kapsamlı düzyazı eserleri ise İbn Firişte'ye aittir. İbn Firişte'nin ilk eseri olan *Sa'ādet-nāme*'de ağırlıklı olarak Hurūfîliğin varlık ve insan teorileri yer almaktadır. *İşk-nāme*'nin bu çalışmada kullanılan en eski tarihli nüshası *Cāvidān-nāme* ile aynı yazmada yer almaktadır. *İşk-nāme*'nin kapsamı ve *Cāvidān-nāme*yle birleştirilmesi bu eserin İbn Firişte'nin görüşlerini ortaya koyduğu ana metin olduğunu göstermektedir. Hurūfî inancı doğrultusunda 32 bölüme ayrılan *İşk-nāme*'nin her bölümünde belirli bir temanın Hurūfî yorumu aktarılmaktadır. Bu temalar Tablo 2'de bölüm numaralarıyla gösterildiği şekilde taşavvufî, eskatolojik, inançsal-epistemolojik ve ritüelistik olarak 4 kategoride sınıflandırılabilir.

⁶⁰ Kathleen R. F. Burrill Refi'î'ye ve Laṭîfî'ye (ö., 990/1582) dayanarak Nesīmî'nin Anadolu'da geniş bir propaganda faaliyeti yürüttüğünü belirtmektedir. Kathleen R. F. Burrill, *The Quatrains of Nesimî: Fourteenth-Century Turkic Hurufî* (The Hague: Mouton, 1972), s. 30.

Tablo 2
‘Işık-nāme’nin Bölümleri

Taşavvufi	İnançsal- Epistemolojik	Eskatolojik	Ritüelistik
1. Sevgi (‘ışık/muhabbet)	3. <i>Mi’rāc</i>	2. <i>Hamd</i> Sancağı (<i>Livāü’l-Hamd</i>)	9. <i>Hacc</i>
7. Sarhoşluk (<i>sekr</i>)	4. <i>Ku’rān</i> ’ın Öncesizliği (<i>Kıdemi’l-Ku’rān</i>)	6. Yeryüzünün ve göklerin altı günde yaratılması (<i>ḥalkū’s-semāvāt</i> ve <i>’l-ārz fī sitteti</i> <i>eyyām</i>) <i>Mī’ād</i> Çadırı (<i>Haymetü’l- Mī’ād</i>) <i>Dābbetü’l-ārz</i>	13. Orta Ümmet (<i>Ümmeten Vusṭā</i>)
10. <i>Raḥmet</i> ve Tanrı korkusu (<i>taḳvā</i>)	5. <i>Yedi Baṭın</i> (<i>seb’ati baṭn</i>) ve Âdem’in Yüzü (<i>Vech-i Âdem</i>)	8. <i>Dābbe</i>	14. Orta Namaz (<i>Şalātü’l-Vusṭā</i>)
12. Ruhların tanrıyla sözleşmesi (<i>elest</i>)	11. Yeryüzünün insanlara miras bırakılması (<i>mirāşü’l-ārz</i>)	20. Baldır’ın Açılması (<i>Keşfü’s-</i> <i>sāk</i>)	16. Orta Ümmet (<i>Ümmeten Vasāten</i>) Yıkık Tapınak (<i>Beytü’l-’Atik</i>) Nūḥ’un Gemisi (<i>Sefīnetü’n-Nūḥ</i>)
	15. Yasak Ağaç (<i>şecere</i>)	23. Güneş’in Batıdan Doğması (<i>Ṭulū’-ş-şems min</i> <i>mağribihā</i>)	19. <i>Hacc</i> <i>Ṭavāf</i> ‘Umre Yaratılanlar (<i>Ḥalk</i>) <i>Hacerü’l-esved</i>

	17. Besmele	24. <i>Mehdī</i>	22. Baldır Üzerinde Secde (<i>Secdeti</i> <i>'ale's-sāk</i>)
	18. Harflerin insana teslimi (<i>emānet</i>)	25. <i>Besmele, Mehdī,</i> <i>Mesīh</i>	
	21. Harflerin Birliği (<i>Tevhīdū'l-Hurūf</i>)	26. <i>Mehdī</i> 'nin Çıkışı ve Dinlerin Birleşmesi	
	29. En büyük tanrısal ismin varlığı çevrelemesi (<i>iḥāṭatū'l-ismi</i> <i>ā'zam</i>)	27. <i>İncīl, Mesīh,</i> <i>Havāriler</i>	
	30. Tanrının görülmesi (<i>Ru'yetullah</i>)	28. Ka'be Hazinesi (<i>Kenzū'l-Ka'be</i>)	
	31. Rahim (<i>rahm</i>) ve Havvā		
	32. <i>'Alī</i>		

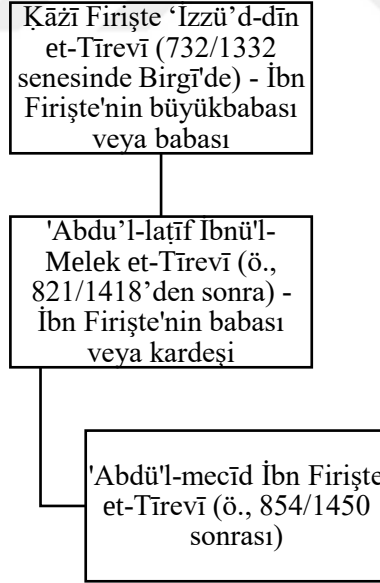
'Işk-nāme sevgi (*'ışk*) kavramının ve Âdem-Havvā ilişkisinin Hürufi yorumuyla başlamaktadır. 2. ve 22. bölümler arasında Hürufi yorumun nasıl yapılacağı, 28/32 tanrısal kelime ve Âdem'in yüzü gibi ana Hürufi inançları, ibadetlerin Hürufi yorumları yer almaktadır. Böylece bu bölümlerde inançsal ve epistemolojik temeller alıcıya verilmektedir. Ayrıca eş zamanlı olarak ibadetlerin Hürufi yorumlarının aktarılmasıyla Müslümanlara hayatlarındaki dinî pratiklerin Hürufi anlamları öğretilmektedir. 22. ve 28. bölümler arasında *Mehdī* ve *Mesīh* gibi eskatolojik temalar üzerinde durulmaktadır. 29. ve 32. bölümler tanrının gerçek hâliyle keşfedilmesiyle ilgilidir. Hürufi inancında Hürufilerin yeni bir algılama biçimini kullanacağı bir dönem olduğuna inanılan zamanın sonuyla ilgili konulardan tanrının keşfine geçiş bilinçli bir tercih gibi görünmektedir.

İbn Firişte'nin *Hidāyet-nāme*, *Âhiret-nāme* ve *Terceme-i Risāle-i Hüruf* başlıklı üç eseri ise çeşitli inançsal-epistemolojik, eskatolojik, tasavvufi ve ritüelistik konularda Hürufi yorumların yer aldığı kısa eserlerdir. *Terceme-i Hāb-nāme* Seyyid İshak'ın *Hāb-nāme*'sinin genişletilmiş Türkçe tercümesidir. Fazlullāh'ın hayatı, misyonu, yaşadığı olağanüstü olaylar, görüşleri hakkında bilgiler veren hagiyografik bir eserdir. Büyük oranda Fazlullāh'tan

yakınları aracılığıyla nakledilen rüya yorumlarından oluşmaktadır. *Ḳānūn-ı İllāhī* ise Arap alfabesine göre 28 bölüme ayrılmıştır. *Ḳu'rān*'da kullanılan çeşitli kelimeleri kullanım şekilleriyle sunan bir *Ḳu'rān* sözlüğüdür.

Metinlerinin önemine rağmen İbn Firişte hakkındaki biyografik bilgiler son derece kısıtlıdır ve neredeyse tamamen kendi eserlerine dayanmaktadır. Yukarıda bahsedildiği gibi eserlerinde ismi '*Abdü'l-mecīd bin Firişte* olarak yer almakta, '*İzzü'd-dīn* lakabı bazen kendisi bazen babası veya büyükbabası için kullanılmaktadır. *Sa'ādet-nāme*'de ve *Ḳānūn-ı İllāhī*'de *et-Tīrevīyye/et-Tīrevī* nisbesi belirtilmektedir.⁶¹ Tīreli bir Hürufî olarak erken dönem Hürufîlerinin çoğunun aksine İranofon dünyadan değil *Rūm* dünyasındandır. Ayrıca *Sa'ādet-nāme*'de Hānefî mezhebinden olduğu da kaydedilmektedir.⁶²

Şema 1 İbn Firişte'nin Muhtemel Aile İlişkileri



Meşhur seyyah İbn Battūta'nın (ö., 770/1368-69) *Er-Rihle* adıyla anılan seyahatnâmesinde Birgī'de karşılaştığını kaydettiği Ḳāzī Firişte 'İzzü'd-dīn'in İbn Firişte'nin

⁶¹ İbn Firişte, *Sa'ādet-nāme*, vr. 124b; *Ḳānūn-ı İllāhī*, Bağdatlı Vehbi 01979-001, vr. 1b.

⁶² İbn Firişte, *Ḳānūn-ı İllāhī*, vr. 1b.

babası olması ihtimali literatürde tartışılmıştır. İbn Battûta 732/1332 senesinde Bîrgi’de karşılaştığı Kâzî Firişte ‘İzzü’l-d-dîn’e dindarlığı sebebiyle Farsça melek anlamına gelen *firişte* unvanının verildiğini belirtmektedir.⁶³ Fatih Usluer’in kısıtlı ve çelişkili kayıtlar temelinde bu tür akrabalık ilişkilerinin kurulmasına şüpheli yaklaşılmaması uyarısıyla birlikte tekrar ettiği bu bilgi 732/1332 senesinde Bîrgi’de olan Kâzî Firişte’nin 9./15. yüzyılın ilk yarısında ölen İbn Firişte’nin babası olmasının son derece düşük bir ihtimal olması sebebiyle ikna edicilikten uzaktır.

Tâşköprizâde aynı dönemde Tîre’de yaşayan, Tîre’deki Ferišteoğlu Medresesi’nin müderrisi olan ve İbnü’l-Melek künyesiyle anılan Hânefi fakîhi ‘Abdu’l-laîf ile İbn Firişte’nin kardeş olduğunu kaydetmektedir.⁶⁴ İbn Firişte ve İbnü’l-Melek’ten yaklaşık bir yüzyıl sonra yaşayan Tâşköprizâde’nin bu kaydına dayanılarak İbn Firişte ile İbnü’l-Melek’in kardeş olduğu görüşü son yıllara kadar sorgulanmadan kabul edilegelmiştir. İbn Firişte’nin *Ķānūn-ı İllāhī* başlıklı eserinde isminin ‘*Abdū’l-mecīd bin ‘Abdu’l-laîf bin Firişte ‘İzzū’l-d-dīn et-Tīrevī*’ olarak kaydedilmesi meseleyi daha da karmaşıktırmaktadır.⁶⁵ Bu kayıttan İbn Firişte’nin İbnü’l-Melek’in oğlu, Kâzî Firişte’nin ise torunu olduğu sonucu çıkmaktadır. Birincil kaynaklardaki bilgilerin son derece çelişkili olması İbn Firişte’nin ailesi hakkında tutarlı bir yargıya varmayı engellemektedir.⁶⁶ İbn Firişte ile İbnü’l-Melek’in yakın dönemlerde aynı şehirde yaşaması, her ikisinin de ‘İzzü’l-d-dīn künyesi ve *Melek/Firişte* ismi ile ilişkilendirilmesi akraba olmaları ihtimalini kuvvetlendirmektedir. İkisinin de Kâzî Firişte ‘İzzü’l-d-dīn ile ilişkisi olabileceği ihtimali gözardı edilmemekle birlikte bu ilişkinin baba-oğul ilişkisi olması ihtimaline yukarıda bahsedilen zaman farklılığı sebebiyle şüpheyile yaklaşılmalıdır. Bu üç kişi arasında bir akrabalık ilişkisi kurulacaksa İbn Firişte’nin İbnü’l-Melek’in oğlu olduğu, İbnü’l-Melek’in ise Kâzî Firişte ‘İzzü’l-d-dīn’in oğlu olduğu mevcut veriler (kayıtlar ve zamansal fark) ışığında en kabul edilebilir görüştür. Akrabalık ilişkileri hakkındaki kayıtların yanısıra İbn Firişte’nin eserlerinde görülen ileri derecedeki Arapça,

⁶³ İbn Battûta, *The Travels of İbn Battûta A. D. 1325-1354*, çev., C. Defrémery ve B. R. Sanguinetti (Cambridge: The Hakluyt Society, 1962), 2:438-439.

⁶⁴ Orijinal metin için bkz; Envanter, nr., 2. Tâşköprülüzâde, *Eş-Şa’kâik*, s. 90.

⁶⁵ Bkz; Ekler, nr. 11. İbn Firişte, *Ķānūn-ı İllāhī*, vr. 1b.

⁶⁶ Bu görüşlerin genel bir değerlendirmesi için bkz; Fatih Sarıkaya, “İbn Melek ve Ailesi.” *MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (Mart, 2017): 640-656.

Farsça ve İslam ilimleri vukûfiyeti Usluer'in de belirttiği gibi onun 'ulemā zümresinden bir aileye mensup olması ihtimalini arttırmaktadır.⁶⁷ Özellikle *Ḳānūn-ı İlāhī* İbn Firişte'nin Arapça morfoloji (*eş-şarf*) ve sentaks (*en-naḥv*) bilgisine ve *Ḳu'rān*'a yüksek düzeyde vâkıf olduğunu göstermektedir.

Tire'de yaşayan İbn Firişte ilk eseri olan *Sa'ādet-nāme*'yi Şafer 826/Ocak 1423 tarihinde yazmıştır. 8./14. yüzyılın ikinci yarısında ve 9./15. yüzyılın ilk yarısında Ege Denizi'nde yürütülen gazâ hareketlerinde elde edilen ganimetlerin, köle ticaretinin ve İtalyan devletlerine yönelik tahıl ihrâcının Aydın Beyliği'ne kazandırdığı mâlî getiriler sayesinde Birgi ve Tire gibi şehirlerde entelektüel hayat canlanmıştır.⁶⁸ 1462-1468 yılları arasındaki bir tarihte hazırlanan TT.d. 0001/1 M. numaralı Aydın İli Mufasssal Defteri Aydın Sancağı'nda en fazla vergi toplanan yerleşim biriminin 46.590 akçe ile Tire Şehri olduğunu göstermektedir. Mezkur meblâğın büyük kısmı ticarî ve tarımsal faaliyetlerden alınan *kıst*, *bâğ-bâğçe* 'öşrü, *bâğçe* ve *asma ḥarâc* vergilerinden sağlanmaktadır.⁶⁹ Tire'nin zenginliği tarım ve ticaretten kaynaklanmaktadır. Tire'deki entelektüel üretim açısından Aydınolu 'İsâ'nın (ö., 792/1390) şairi 'İmâd b. Mes'ûd es-Semerḳandî'nin hazırladığı ve Sara Nur Yıldız'ın "Tire Koleksiyonu" (*Tire Miscellany*) olarak isimlendirdiği koleksiyon özellikle dikkat çekicidir. Tire Koleksiyonu şiir, *edeb*, tıp, tasavvuf gibi farklı alanlardaki çeşitli Arapça metinlerin Farsça tercümelerinden oluşmaktadır.⁷⁰ Erken 9./15. yüzyılda Tire'deki ekonomik ve entelektüel faaliyetin diğer bir göstergesi ise İbn Firişte'nin akrabası olan İbn Melek'in müderrislik yaptığı Ferišteoğlu Medresesi ve bu medrese için vakfedildiği düşünülen Tire Bedesteni'dir.⁷¹ Bu veriler ışığında İbn Firişte'nin eserlerini yazdığı erken 9./15. yüzyılda Tire'nin en azından Aydın bölgesi ölçeğinde önemli bir ekonomik ve entelektüel merkez olduğu söylenebilir. İbn Firişte'nin klasik İslam kültürüne, entelektüel

⁶⁷ Usluer, "Firişteoğlu, Abdülmecid İbn-i Firişte İzzeddin."

⁶⁸ Sara Nur Yıldız, "Aydinid Court Literature in the Formation of an Islamic Identity in Fourteenth-Century Western Anatolia," haz., Andrew C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız. *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia* (Würzburg: Ergon Verlag, 2016): 197-198.

⁶⁹ M. Akif Erdoğan ve Ömer Bıyık, *TT 0001/1 M. Numaralı Aydın İli Mufasssal Defteri (Metin ve İnceleme)*, (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2015), s. 63.

⁷⁰ Yıldız, "Aydinid," s. 217-226.

⁷¹ Ferišteoğlu Medresesi için bkz; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İFAV, 2005): 1:226-227. Muhtemelen Ferišteoğlu Medresesi için vakfedilen Tire Bedesteni için bkz; Şakir Çakmak ve Görkem Yalçın, "Yeni Bulgular Işığında Tire Bedesteni," *TÜBA-KED* 17 (2018): 13-24.

birikimine ve Arapça ile Farsça'ya vukûfiyeti de Tîre'deki ekonomik şartların yarattığı entelektüel ortamın bir sonucu gibi görünmektedir. İbn Firişte'nin ilk eserini yazmasından kısa bir süre sonra 830/1426 tarihinde Tîre Osmanlılar tarafından işgâl edilip Aydın Sancağı'nın merkezi hâline getirilmiş, diğer Aydın şehirleriyle birlikte ekonomik ve kültürel önemini yitirmeye başlamıştır.⁷²

Şema 2 İbn Firişte'nin Hürûfî Silsilesi



Şema 2'de gösterildiği gibi İbn Firişte *Sa'ādet-nāme*'de Fażlullāh'ın çevresinden Seyyid Şemsü'd-dîn Muḥakkıķ'ın yetiştirdiği Mevlānā Bāyezīd'in aracılığıyla Hürûfî hareketine katıldığını kaydetmektedir.⁷³ *Pîr* ve *mürşīd* olarak isimlendirdiği Bāyezīd sayesinde Fażlullāh'ın ilmini öğrenerek “*taḳlīdāt-ı zulmāniyye-i cehliyyeden ḫalāş*” bulduğunu belirtmektedir.⁷⁴

⁷² Franz Babinger, “Tîre,” *The Encyclopaedia of Islam: New Edition* (Leiden: Brill, 2000), s. 10:538-539.

⁷³ Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi OM Ee. 1.27 numaralı *Cāvidān-nāme* nüshasında Seyyid Şemsü'd-dîn'den bahsedilmektedir. Browne, *A Catalogue*, s. 86. *Sa'ādet-nāme*'deki kayıt için bkz; Ekler, nr., 17.

⁷⁴ İbn Firişte, *Sa'ādet-nāme*, vr. 124a.

Böylelikle kaynakların izin verdiği ölçüde İbn Firişte portresinin ana hatları ortaya çıkmaktadır. 8./14. yüzyılın ikinci yarısında veya 9./15. yüzyılın ilk yarısında Batı Anadolu’da doğmuştur. Muhtemelen bir ‘ulemā ailesinden gelmektedir. Arapça, Farsça ve İslam ilimleri vukûfiyeti medrese eğitimi aldığını açıkça göstermektedir. Fazlullāh çevresinden bir davetçi aracılığıyla Hürûfilikle tanışmıştır. Eserlerinin yazılış tarihlerinden 826/1423 ve 854/1450 seneleri arasında bu metinleri yazdığı, 854/1450 tarihinin ölümü için *terminus post quem* olduğu sonucu çıkmaktadır. *Rūmī* bir Hürûfî olan ve *Rūm* dünyasındaki ilk Türkçe düzyazı Hürûfî eserlerini üreten İbn Firişte’nin Hürûfilik anlayışı 9./15. yüzyıl *Rūm* dünyasının sosyopolitik ve entelektüel bağlamında değerlendirilmelidir. Bu bağlamın en belirleyici faktörlerinden birisi ise gelecek alt bölümde incelenecek olan Cemā’i-Sünni politik iktidâr ve Hristiyanlar arasındaki ilişkilerdir.

1.3. *Rūm*’da Hristiyanlar, Yahudiler ve Cemā’i-Sünni Politik İktidârın İnşası

9./15. yüzyıl *Rūm* toplumunun yapısı 5./11. yüzyılın ikinci yarısında sayısal olarak küçük bir yönetici-askerî topluluk olan Selçûkîlerin *Rūm* dünyasının büyük kısmını işgâl etmesiyle başlayan İslamlaşma süreci çerçevesinde şekillenmiştir. Selçûkî işgâli neredeyse tamamen Hristiyan (yüksek oranda Şark Ortodoks-Romalı veya Gregoryen-Ermeni) olan *Rūm* toplumu üzerinde Cemā’i-Sünni politik iktidârının inşa edilmesiyle sonuçlanmıştır. Cemā’i-Sünni politik iktidâr kavramıyla iki husus kastedilmektedir. Birincisi, kimlikleri, politik anlayışları, kültürel ve entelektüel terbiyeleri, müktesebâtları Cemā’i-Sünni kültür temelinde ve içerisinde şekillenen bir yönetici elit *Rūm* dünyasının büyük kısmında politik hâkimiyeti ele geçirmiştir. İkincisi, bu yönetici elit Cemā’i-Sünni dünyanın idarî, hukukî, askerî, toplumsal, kültürel birikimine dayanan (*zâviye*, *medrese*, *cāmi*’ gibi maddî varlıklardan klasik İslam hukuku ve vakıf gibi manevî varlıklara kadar her türlü politik hâkimiyet aracını kapsamaktadır) araçlarla politik iktidârını kurmuştur. Kısacası Cemā’i-Sünnilik muktedir zümrenin ve iktidâr yapısının belirleyici niteliğidir.

Cemā'i-Sünni politik iktidârın yarattığı birincil sosyoekonomik sonuç mâlî kaynaklarından mahrum kalan Şark Ortodoks Kilisesi'nin *Rûm* dünyasındaki örgütsel yapısının çözülmesidir. Bu çözülmeye toplumsal, ekonomik ve kültürel sahalarda ortaya çıkan vakumu Cemā'i-Sünni politik iktidâr özellikle vakıf ve taşavvuf kurumlarını kullanarak doldurmaya çalışmıştır. Vakıf ve taşavvuf kurumları aracılığıyla sağlanan politik ve sosyoekonomik avantajlar Hristiyan *Rûm* toplumunun İslamlaşması sürecinin başat faktörleridir.⁷⁵

Erken 9./15. yüzyıl *Rûm*'unda Cemā'i-Sünni politik iktidâra rağmen Hristiyanların sosyopolitik varlığı, hatta belirli bölgelerde politik hâkimiyetleri devam etmektedir. Âlâşehir'de Aydın himâyesindeki Hristiyan politik hâkimiyeti 8./14. yüzyılın sonunda Osmanlı hükümdârı I. Bâyezîd'in (ö., 805/1403) bölgeyi ele geçirmesiyle son bulacaktır.⁷⁶ Heath W. Lowry'nin tahrir defterlerine dayanan klasik vaka çalışmasında gösterdiği gibi Trabzon'da Hristiyan nüfus çoğunluğunun ortadan kalkması ve Trabzon halkının İslamlaşması 10./16. yüzyılın ikinci yarısını bulmuştur.⁷⁷ Cemā'i-Sünni yönetici elitin sosyopolitik varlıklarını belirli ölçüde koruyan Hristiyanlarla yakın temasına, ittifakına, Hristiyanların Hristiyan kimliği ile yönetici elite dahil olabildiğine dair örneklerle de rastlanmaktadır. 878/1472 gibi geç bir tarihte Osmanlıların Balkan Hristiyanlarını açınıcı olarak kullanması, Balkanlar'daki Hristiyan aristokratların bir kısmının Osmanlı *timâr* sistemine dâhil edilmesi bu tarz örneklerdir.⁷⁸

Yönetici elit ve Hristiyanlar arasındaki temaslar entelektüel sahaya da yansımaktadır. Romalı meşhur filozof Gemistos Plethon (ö., 1452/1454) 1380 senesinde Osmanlı hükümdârı I. Murâd (ö., 791/1389) sarayındaki bir Yahudi bilginden ders alabilmektedir. Roma İmparatoru II. Manuel (ö., 1425) I. Bâyezîd'in Müslümanlığa dönen saray tercümanının

⁷⁵ Speros Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Londra: University of California Press, 1971), s. 351-355.

⁷⁶ 'Âşıkpâşâzâde, *Tevârîh-i Âl-i 'Osmân* (İstanbul: Matba'-ı 'Âmire, 1332), s. 64-65.

⁷⁷ Heath W. Lowry, *The Islamization & Turkification of the City of Trabzon (Trebizond)*. (İstanbul: Isis, 2009), s. 147-170.

⁷⁸ Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, (New York: State University of New York Press, 2003), s. 51-54; Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954), s. 137-184.

gizlice Hristiyanlığını koruduğunu kendisine aktardığını kaydetmektedir.⁷⁹ Orh n'ın huzurunda Sel nik Ba episkoposu Gregorios Palamas ( ., 1357) ile yapılan Hristiyanlık-İslam tartışması gibi Cem 'i-Sünni yönetici elit ve Hristiyanlar arasındaki ilişkiler boyutunda uzlaşmacı eğilimlere işaret eden ve entelektüel platformda kendisini gösteren örnekler de bulunmaktadır.⁸⁰  ey  Bedr 'd-d n'in ( ., 823/1420) Sakız Adası'nda Hristiyan rahipler tarafından İkinci Mesih (*mes h-i s n *) olarak adlandırılması bilgisi entelektüel platformdaki bu tarz eğilimlerin politik yansımalarını da göstermektedir.⁸¹

İbn Firişte'nin eserlerini ürettiği erken 9./15. yüzyıl Aydın bölgesine bakıldığında ise Yunanca konuşan Ortodoks Hristiyan varlığına rastlanmaktadır. 1462-1468 yılları arasındaki bir tarihte hazırlanan TT.d. 0001/1 M. numaralı mufassal defter Aydın bölgesinde Hristiyan grupların ve Müslümanlar arasında yaşayan Hristiyanların olduğunu göstermektedir.⁸² Mezkur deftere göre, İbn Firişte'nin yaşadığı T re K z sı'na bağlı Foça k yesinin merkezinde (*nefs-i Foça*) *Ma alle-i K ff r n* ba lı ıyla kaydedilen ciddi bir Hristiyan nüfusu bulunmaktadır.⁸³ Toplam 242 vergilendirilen ailenin (*  ne*) bulunduğu *nefs-i Foça*'daki bu Hristiyan nüfus 46 vergilendirilen aileden oluşmaktadır (toplam vergilendirilen ailelerin %19'u).⁸⁴ İbn Firişte'nin muhtemel ölüm tarihi olan 854/1450 senesinden 42 sene sonra hazırlanan 896/1480 tarihli TT.d. 0008 numaralı tapu tahrir defterinde ise T re Sancağı'nda *Ma alle-i K ff r n* ba lı ıyla 53 vergilendirilmi  Hristiyan aile kaydedilmektedir.⁸⁵

T re'de Hristiyan nüfusa ek olarak Yahudi nüfusun olduğu da bilinmektedir. Siren Bora mezar ta larına dayanarak T re'deki Yahudi varlığını 13. yüzyıla kadar tarihlendirebilmektedir. Bu dönemde T re'deki Yahudi nüfusu ticaretle u ra an Doğu Roma

⁷⁹ Benzer  rnekler için bkz; Michel Balivet, "Culture ouverte et  changes inter-religieux dans les villes Ottomanes du XIVE si cle," haz., Elizabeth Zachariadou. *The Ottoman Emirate (1300-1389)* (Rethymnon: Crete University Press, 1993): 1-4.

⁸⁰ G. Georgiades Arnakis, "Gregory Palamas among the Turks and Documents of His Captivity as Historical Sources," *Speculum* 26/1 (Ocak, 1951): 106-109.

⁸¹ İ. Evrim Binba , *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-D n 'Al  Yazd  and the Islamic Republic of Letters* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), s. 124-125.

⁸² Erdo du ve Bıyık, *TT 0001/1 M.*, s. 9.

⁸³ Bkz., Ekler, nr. 12. A.g.e., s. 337.

⁸⁴ A.g.e., s. 39.

⁸⁵ Bkz; Ekler, nr. 13. Cumhurbaşkanlı ı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA), Tapu Tahrir (TT.d.), 0008, vr. 739.

Yahudilerinden (*Romanyot*) oluşmaktadır.⁸⁶ TT.d. 0001/1 M. numaralı mufassal defterde Tîre şehrinden alınan *küb* vergisinin miktarının Yahudiler şehri terk ettiği için düştüğü belirtilmektedir.⁸⁷ Böylece mezkur defterin hazırlandığı 1462-1468 döneminden önce Tîre’de Yahudi nüfusunun bulunduğu anlaşılmaktadır. Aynı defterde Tîre Şubası’sının haşşı olan bir Yahudi karyesi de (*karye-i Cuhūdlu*) kaydedilmektedir.⁸⁸ Tîre’de Yahudi nüfusunun bulunduğunu kesin olarak bildiğimiz bu dönemde İbn Firişte eserlerini yazmıştır.

Erken 9./15. yüzyılda İslamlaşmanın sosyopolitik ve ekonomik avantajlar yoluyla temposunu koruduğu, Hristiyanların Cemā’i-Sünni iktidârın hâkimiyetindeki toplumun ve hatta yönetici elitin içerisinde belirli konumlar elde edebildiği, taraflar arasında belirli bir dengenin sağlandığı açıktır. Palamas ve Şeyh Bedrū’d-dîn örneklerinin işaret ettiği şekilde Cemā’i-Sünni yönetici elit/toplum ve Hristiyanlar arasında klasik İslam hukukunun çerçevesini aşan bir uzlaşma noktasına dayanan yeni bir denge arayanlara da rastlanabilmektedir. Bu yeni denge arayaşlarından ileride detaylıca bahsedilecektir. Bu bağlamda Tîre hakkındaki nüfus kayıtlarının İbn Firişte’nin eserlerini yazdığı sırada bölgede Hristiyan ve Yahudi nüfusun bulunduğunu göstermesi önemlidir. İbn Firişte’nin bizzat içerisinde yaşadığı toplumda Hristiyanların ve Yahudilerin olması sayesinde eserlerindeki Hristiyan alıcıya hitap etme hedefi ve Hristiyan, Yahudi, Kabbalistik gelenekleriyle etkileşimi açıklanabilmektedir. İbn Firişte’nin sosyal ve entelektüel açıdan etkileşim hâlinde olduğu diğer bir erken 9./15. yüzyıl *Rûm* hareketi ise gelecek alt bölümde incelenecek olan Ekberiliktir.

⁸⁶ Siren Bora, “Tîre Yahudilerinin Coğrafi Kökenleri,” *Uluslararası Küçük Menderes Araştırmaları ve Tîre Tarihi Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Tîre Belediyesi Kültür Yayınları, 2018): 1:332.

⁸⁷ Bkz, Ekler, nr. 14. Erdoğan ve Bıyık, *T.T 0001/1 M.*, s. 225.

⁸⁸ Bkz; Ekler, nr., 15. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA), Tapu Tahrir (TT.d.), 0001/1 M, vr. 261.

1.4. *Rûm*'da Ekberilik ve Harfçilik

Erken 9./15. yüzyıl *Rûm* dünyasının politik, toplumsal ve entelektüel dönüşümlerinin önemli bir cephesi Ekberilik meselesidir. Ekberilik olarak adlandırılan fenomeni belirli bir düşünce sistemi, İbnü'l-'Arabî tarafından sınırları kesin olarak tespit edilmiş bir öğreti etrafında birleşen bir hareket, bir ekol olarak değerlendirmek indirgemeci ve yüzeysel sonuçlara varılmasına sebep olan bir perspektiftir. Ekberiliği çok farklı figürlerin, toplulukların değişen ölçülerde etkileşime girdiği yeni bir kavramsal ve teorik referans çerçevesi/çerçeveleri, bir entelektüel paradigma olarak anlamaya çalışmak Ekberi adı altında kolaycılıkla aynı kategoriye sokulabilen tarihsel ajanlar arasındaki farklılıkları görmeye yardımcı olabilir.

Ekberilik olarak adlandırılan bu yeni paradigma ortaya çıktığı 7./13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren *Rûm* entelektüel çevresinde yüksek derecede ilgi görmüştür.⁸⁹ İbnü'l-'Arabî'nin ziyaret ettiği, yaşadığı bölgeler arasında olan *Rûm*, onun entelektüel mirasının da hayatta kaldığı bir yer olmuştur. İbnü'l-'Arabî'nin en önemli entelektüel vârisi olan Şadrü'd-dînü'l-Ğünevî'nin (ö., 673/1274) Konyâ'da kurduğu, İbnü'l-'Arabî'nin bazı eserlerinin orijinal nüshalarını da içeren bir kütüphaneye de sahip olan *zâviye* 7./13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ekberilik akımının merkezi hâlini almıştır.⁹⁰ Ğünevî ekolüne mensup olan ve geleneksel tarih anlatısında 736/1337 senesinde Osmanlı hükümdârı Orġân tarafından İznik Medresesi'ne müderris tayin edildiği kabul edilen Dâvud-ı Ğayserî'nin (ö., 751/1350) *Fuṣūṣu'l-ġikem* şerhi *Rûm* tasavvuf çevresinde etkili olmuştur.⁹¹

Ekberiliğin ağırlıklı etkisiyle tasavvuf içerisinde yeniden canlanan harfçiliğe yönelik ilginin *Rûm* entelektüel çevresinde 7./13. yüzyıl sonrasında arttığı görülmektedir. İbnü'l-'Arabî tarzı teorik harfçilik anlayışlarının ayırt edici niteliği insan, tarih, doğa gibi farklı sahalarla ilgili geleneksel İslam ilimlerinin tamamını kapsayan bir açıklama modeli olma iddiasıdır. *Rûm* dünyasının hükümdârlığı ve entelektüelliği şahsında birleştiren bir ismi olan

⁸⁹ *Rûm*'daki Ekberiliğin genel bir değerlendirmesi için bkz; Michel Chodkiewicz, "La Réception de la Doctrine d'Ibn 'Arabî dans le monde Ottoman," haz., Ahmet Yaşar Ocak. *Sufism and Sufis in Ottoman Society* (Ankara: TTK, 2005): 97-120.

⁹⁰ Ahmed Zildic, "Friend and foe: The Early Ottoman Reception of Ibn 'Arabî," (Doktora Tezi, University of California, Fall 2012), s. 62-66.

⁹¹ Dâvud-ı Ğayserî'nin İznik Medresesi'nin müderrisi olduğu konusundaki şüpheler için bkz; İhsan Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvud Kayserî," *Nazariyat* 4/1 (2017, Ekim): 15-25.

Ḳāzī Burhānū'd-dīn'in (ö., 800/1398) *İksīrū's-Sa'ādāt* adlı eseri Fażlullāh'ın düşüncesi ile ortak bir Ekberi eksende geliştirilmiş harfçi görüşler içermektedir.⁹² 'Abdu'r-raḥman-ı Bistāmī (ö., 858/1454) de Ekberi çizgide, tarih, kozmoloji, siyaset gibi farklı sahaları açıklamayı hedefleyen bir harfçi anlayış geliştirmiştir.⁹³ Bistāmī'nin Seyyid Hüseyn Ahlāfī (ö., 799/1397,) Şeyḥ Bedrū'd-dīn, Muḥammed b. Ḥamza el-Fenārī (ö., 834/1431,) İbn Turka (ö., 835/1431,) Şerefū'd-dīn 'Alī Yezdī (ö., 858/1454) gibi isimlerin dâhil olduğu, *İḥvānū's-Şafā* olarak adlandırılan ve okült ilimlere yönelik ilgileriyle bir araya gelen entelektüel bir ağın parçası olduğuna dair görüşler de bulunmaktadır.⁹⁴

İbn Firişte'nin yaşadığı erken 9./15. yüzyılda *Rūm*'da meydana gelen en önemli ayaklanmanın lideri olan Şeyḥ Bedrū'd-dīn de İbnü'l-'Arabī-Ḳūnevī-Ḳayşerī çizgisinden etkilenenler arasındadır.⁹⁵ Şeyḥ Bedrū'd-dīn'in en meşhur eseri olan *Vāridāt*'ta Ekberi bir kavramsal -ve belirli oranda teorik- çerçeve kullanılması bu etkiyi açıkça göstermektedir.⁹⁶ Literatürde Şeyḥ Bedrū'd-dīn meselesine odaklanılarak Ekberiliğin erken 9./15. yüzyıl *Rūm* dünyasının toplumsal ve politik bağlamındaki yansımaları geniş şekilde tartışılmıştır. Özellikle de geleneksel İslam politik meşruiyet anlayışlarının (Ḳureşi ve Cengīzi) çözüldüğü bir dünyada Ekberiliğin *el-insānū'l-kāmil* teorisine dayanan alternatif bir politik modelin yerinin ne olduğu sorusu bu açıdan önemlidir. 9./15. yüzyıl *Rūm* dünyasındaki Türkçe metinsel üretimi değerlendirmek bu sorunun daha iyi bir şekilde açılmasını sağlayabilir.

⁹² Andrew C. S. Peacock, "Metaphysics and Rulership in Late Fourteenth-Century Central Anatolia: Qadi Burhān al-Dīn of Sivas and his Iksīr al-Sa'ādāt," haz., Andrew C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız. *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia* (Würzburg: Ergon Verlag, 2016): 121-126.

⁹³ Fleischer, "Ancient Wisdom," s. 232-328.

⁹⁴ Binbaş, *Intellectual Networks*, s. 104-113.

⁹⁵ Zildzic, "Friend," s. 100-101.

⁹⁶ Chodkiewicz, "La Réception," s. 101-102.

1.5. “*Taḳlīdāt-ı Cehliyye*” Hükmederken: *Rûm*’da Politika, Toplum ve Türkçe Metinsel Üretim

Erken 9./15. yüzyıl *Rûm* dünyası politik açıdan polisantrik, fakat Feridun M. Emecen’in isabetli olarak nitelendirdiği gibi kültürel yapı ve insan unsuru açısından geçişken sınırlara sahip bir bölge görünümü sunmaktadır.⁹⁷ Bu dönemde aşağı Tuna havzasından Orta Anadolu’ya kadar olan sahada Osmanlılar baskın bir politik güç olarak belirmiştir. Fakat diğer Türkmen hânedânları 804/1402 tarihindeki Ankara Muhârebesi’nden sonra daha da perçinlenen politik varlıklarını korumaktadırlar.⁹⁸ Politik çok özneliliğe rağmen *Rûm* dünyasının büyük kısmında ortak olan Cemâ’i-Sünni üstyapı çerçevesinin eğitim, hukuk, dinsel pratikler, taşavvuf gibi unsurları ve Türkçe’nin ortak konuşma dili hâlini alması farklı politik varlıklar arasında kültürel ve beşerî bir geçişkenlik sağlamaktadır.

Rûm’daki kültürel-beşerî geçişkenliğin göstergelerinden ve araçlarından birisi 7./13. ve 9./15. yüzyıllar arasında devam eden, Türkçe’nin edebî bir dile dönüşmesi sürecidir. Geçişkenlik sayesinde Germiyân, Aydın gibi farklı hânedânların patronaj sistemlerine eklemlenebilmeleri mümkün olan veya Kırşehir gibi *şūfî* muhitlerine dâhil olan şairler, hekimler, ‘âlimler gerçekleştirdikleri edebî üretimle bu sürecin hareket ettirici kuvvetleri olmuşlardır.⁹⁹ *Rûm*’da politik iktidâr dili olan Türkçe’nin edebî bir dil hâline gelmeye başlaması ile birlikte farklı hânedânların hizmetinde olan *literatî* zümresi mensuplarının katılabileceği ortak bir metinsel üretim ve bilgi platformu oluşmaya başlamıştır.

⁹⁷ Feridun M. Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası* (İstanbul: Kitabevi, 2010), s. 18.

⁹⁸ Bu dönemin klasik değerlendirmesi için bkz; Paul Wittek, “De la défaite d’Ankara à la prise de Constantinople.” *Revue des Études Islamiques* (1938): 1-34.

⁹⁹ Özellikle Germiyân sarayı Ahmedî (ö., 815/1412-13,) Şeyhoğlu (ö., 817/1414,) Ahmed-i Dâ’î (ö., 824/1421 sonrası,) Şeyhî (ö., 832/1429 sonrası) gibi isimlerle bu sürece önemli bir katkıda bulunmuştur. Ahmet Yaşar Ocak, “Social, cultural and intellectual life,” haz., Kate Fleet. *The Cambridge History of Turkey* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009): s. 1:408-411. Saray ve şūfî rolü için bkz; Andrew C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız, “Introduction,” haz., Andrew C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız. *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia* (Würzburg: Ergon Verlag, 2016): 35.

Arapça ve Farsça'dan yapılan tercümeler *Rûm*'daki Türkçe literatürün gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır.¹⁰⁰ Bu bağlamda Andrew C. S. Peacock ile Sara Nur Yıldız aynı dönemde Orta İngilizce'nin (*Middle English*) edebî bir dil olarak gelişimi ile Türkçe'nin edebî bir dil olarak gelişimi meseleleri arasında yaptıkları karşılaştırmayla ufuk açıcı bir perspektif sunmaktadır. 14.-15. yüzyıllarda İngiltere'de politik iktidâr dili olan Norman Fransızcası ile din ve eğitim dili olan Latince'de mevcut bilginin tercüme yoluyla Orta İngilizce'ye aktarılması yoluyla (İngilizceleştirme/*Englishing*) Orta İngilizce bir edebî dil oluşmaktadır. Benzer bir sürece 7./13. ve 9./15. yüzyıllar arasında *Rûm* dünyasında Türkçe'de rastlanmaktadır. İki örnekte de tercüme, edebî (*literary*) dilleri bilen *literati* zümresinin bu dillerde erişebildikleri bilgiyi (*learnedness*) yerel konuşma dillerine (*vernacular*) aktarmasının bir aracıdır.¹⁰¹ *Rûm* örneğinde bu aktarımın öznesi Cevat Sucu'nun yukarıda değinilen, yerel entelektüel şeklinde kavramsallaştırdığı, temel işlevi İslam dünyasının ana topraklarında üretilen bilgi birikimini Türkofon okuyucu/dinleyici için erişilebilir kılmak olan bilgin tipidir. Bu dönemde Türkçe eserler yalnızca okunmak için değil, ayrıca dinleyiciye sesli olarak okunmak için de yazılmaktadır. 768/1367 tarihinde Aydınoğlu 'İsâ'nın meclisinde Nizâmî'nin (ö., 611/1214) Farsça *Husrev ü Şîrîn*'i okunduğunda Türkofon saray halkının anlamaması üzerine 'İsâ'nın şair Faḥrî'yi *Husrev ü Şîrîn*'in Türkçe tercümesini hazırlamakla görevlendirmesi örneği yerel entelektüel tipinin işlevinin yalnızca okuyucu için değil, dinleyici için de bilgiyi erişilebilir kılan metinler üretmek olduğunu göstermektedir.¹⁰²

9./15. yüzyılda *Rûm*'da hangi kategorilerde Türkçe metin üretildiğine bakmak entelektüel çevrenin eğilimlerine ve Türkofon muhatabın beklentilerine ışık tutabilir. Umûr Bey'in (ö., 865/1461) Bursa'daki kütüphanesinin 843/1440 tarihli vakfiyesinde Arapça ve Farsça bilmeyenlerin okuyabilmeleri için kütüphaneye Türkçe kitaplar eklendiğinin açıkça belirtilmesi İbn Firişte'nin eserlerini yazdığı bu dönemde kuzeybatı Anadolu'da bir Türkçe

¹⁰⁰ Cemal Demircioğlu, "From Discourse to Practice: Rethinking "Translation" (Terceme) and Related Practices of Text Production in the Late Ottoman Literary Tradition" (Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2005), s. 114-117.

¹⁰¹ Peacock, "Introduction," s. 31-33.

¹⁰² Yıldız, "Aydınlık," s. 205-206.

okuyucu topluluğunun varlığını göstermektedir.¹⁰³ Aynı kütüphaneye ait 857/1453 tarihli diğer bir vakıf kaydında vakfedilen 60 adet Türkçe kitabın isimleri (bazıları birden fazla cilt tutan toplam 16 ayrı eser) yer almaktadır.¹⁰⁴ 16 eserin 6 tanesi (%37,5) İslam ilimleri (fıkıh, tefsir, hadis, siyer,) 4 tanesi (%25) tasavvuf, 2 tanesi (%12,5) hagiografi, kalan 4 tanesi ise (her biri %6,25) siyasetnâme, hisab, şiir (divân) ve ru'yâ ta'bîri kategorisindedir. Bahsedilen kütüphanedeki eserlerin %75'lik bir dilimi (İslam ilimleri, tasavvuf, hagiografi) Türkofon muhataba belirli bir inançsal terbiye telkin etmek hedefiyle üretilmiş eserler olduğu açıktır.

Nihat Azamat'ın hazırladığı II. Murâd (ö., 855/1451) dönemindeki telif ve tercüme gösteren çalışmada da bu dönemde yüksek oranda Türkçe tasavvuf eserinin üretildiği görülmektedir.¹⁰⁵ 9./15. yüzyılın ortalarında üretilen Türkçe tasavvuf eserleri arasında özellikle Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö., 874/1469-1470) *Müzekki'n-nüfûs*'u, Ahmed Bîcân'ın (ö., 870/1466 sonrası) *Envârü'l-Âşîkîn*'i ve Yazıcıoğlu Mehmed'in (ö., 855/1451 sonrası) *Muhammediyye*'si gibi medrese eğitimi görmemiş kesimlerce de anlaşılabilir bir dil ve bir üslup ile yazılmış eserlerinin Rûm toplumu tarafından yaygın olarak okunduğu bilinmektedir.¹⁰⁶

Tasavvuf eserlerinin yanısıra *'ilm-i hâl* ve *aķâ'id* eserleri de 9./15. yüzyıl Rûm dünyasındaki Türkçe edebî üretimde önemli bir yere sahiptir. Türkçe tasavvuf eserleri gibi *'ilm-i hâl* ve *aķâ'id* eserleri de *literati* zümresinin dışındaki toplumsal kesimlere hitap ettiği için açık, sade bir dil ve üslup ile yazılmış eserlerdir. Tijana Krstić bu dönemde üretilen *'ilm-i hâl* ve *aķâ'id* eserlerinin birbirlerini tekrar etmeyen, farklı inançsal mesajları aktaran eserler olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷ Mesajın etkili bir şekilde aktarılabilmesi için soru-cevap tekniği bu eserlerde sıklıkla kullanılmaktadır. Krstić'in bahsettiği 997/1589 tarihli daha geç bir *'ilm-i hâl* eserinde bu tekniğin bir örneği şu şekildedir:

¹⁰³ İsmail E. Erünsal, *A History of Ottoman Libraries* (Boston: Academic Studies Press, 2022), s. 14.

¹⁰⁴ Tim Stanley, "The Books of Umur Bey," *Muqarnas* XXI (2004): 325-326.

¹⁰⁵ Nihat Azamat, "II. Murad Devri Kültür Hayatı," (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996), s. 144-157.

¹⁰⁶ Mustafa İsmet Uzun, "Muhammediyye," *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2020), s. 583-584; Mustafa İsmet Uzun, "Envârü'l-Âşîkîn," *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1995), s. 258-260; Abdullah Uçman, "Müzekki'n-Nüfûs," *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2006), s. 245-246.

¹⁰⁷ Tijana Krstić, *Contested Conversions to Islam* (Stanford: Stanford University Press, 2011), s. 26-29.

*Eger şorsalar saña Müslümân mısıñ eyit el-ḥamdu li'l-lah Müslümânım. Şorsalar el-ḥamdu li'l-lahuñ ma'nâsı nedir eyit Allahu Te'âlâyı ögmektir ve şükr eylemekdir ve eger şorsalar Allah'ı nice bilürsin eyit ibtidâsı ve intihâsı yokdur ve hiç nesneye beñzemez.*¹⁰⁸

'İlm-i ḥāl literatüründe rastlanan bu soru-cevap tekniğine İbn Firişte'nin eserlerinde sık sık başvurulmaktadır. Birkaç örnek şu şekildedir:

*Eger sâ'il su'âl etse ki ruh nedir dise ki bunca şenaht mevkûf oldı ânı bilmege cevâb min 'indehu 'ilmu'l-kitâbdan oldur ki eger lafzen ruḥı beyân idem henüz tâlibler fehmi idemiyeler...*¹⁰⁹

*Eger sâ'il su'âl eylese ve eyitse ki imkân var mıdır ki 28 kelime ki aşl-ı kelâm-ı ilâhîdir dört kelime ile dahî 32 olur ğayr maḥlûḳ olalar ḥâl budur ki (...) cevâb-ı ḥâl budur ki...*¹¹⁰

İbn Firişte'nin soru-cevap tekniğinde kullandığı “*eger sâ'il su'âl itse/etse/eylese ki – cevâb*” şeklindeki anlatım kalıbı *Câvidân-nâme*'deki “*eger sâ'il su'âl kerd cevâb ke*” şeklindeki anlatım kalıbının *mot à mot* tercümesidir.¹¹¹ Bu durum İbn Firişte'nin soru-cevap tekniğini *Câvidân-nâme*'den alarak Türkçe'ye uyarladığını göstermektedir. *Câvidân-nâme*, İbn Firişte'nin eserleri ve 'ilm-i ḥāl literatürü örneklerinde görüldüğü gibi soru-cevap tekniği bu dönemin entelektüelleri tarafından muhataba belirli bir inançsal mesaj iletmenin etkili bir yolu olarak görülmektedir. Nesîmî gibi şair davetçiler inançsal mesajı şiir aracılığıyla aktarmayı seçmişlerdir. Şiir etkin bir duygusal tahrik gücüne sahip (Nietzsche'nin *dionysisch* kavramına uygun şekilde) olması sebebiyle inançsal mesajın yüksek derecede öğrenilebilir, hatırlanabilir metinler hâlinde formüle edilebilmesini mümkün kılmıştır. Soru-cevap tekniği şiirin kudretinden yoksun olan düzyazı üreticisi entelektüeller için muhatabın metni algılamasını kolaylaştırıcı bir araç işlevi görmektedir.

¹⁰⁸ *Mecmû'a*. Österreichische Nationalbibliothek, Cod. A. F. 437, vr. 22a.

¹⁰⁹ İbn Firişte, *Âḥiret-nâme* 6920, vr. 9a.

¹¹⁰ İbn Firişte, *İşk-nâme*, vr. 69b.

¹¹¹ Örnek olarak, Fazlullâh-ı Esterâbâdî-i Tebrîzî, *Câvidân-ı Kebîr*, Millet Kütüphanesi A. E. Farsça 920, vr. 86b.

Erken 9./15. yüzyılın Türkçe tasavvuf literatürü ve İbn Firişte'nin eserleri arasında da benzer noktalar bulunmaktadır. *Envāru'l- 'Aşîkîn*'in girişindeki anlatıma göre *ehlullahtan bir cemā'at* eserin yazarı Aḥmed Bīcān'a gelerek şikayet etmişlerdir. *Muḥakkıkların* ve diğer insanların *şerī'at* ve *ḥaḳīḳat hüccetlerini* terk etmelerinin sonucunda *dīn* ve *mezheb* arasındaki farkı *temeyyüz* edemez hâle geldiklerini, böylelikle *cehl* ve *taḳlīd*in çoğaldığını söylemişlerdir. Bu meseleyi çözmeyi hedefleyen Aḥmed Bīcān *bāṭın* ve *zāhir* ilimlerine dair *Fārsī* ve *'Arabī* kitaplar olduğunu, fakat sadece *ehli* olanların bu kitapları anlayabileceğini belirterek bu ilimlere dair *Türkce bir kitāb* yazmaya karar verdiğini ifade etmektedir. Bu işi yaparken yararlandığı kaynaklar arasında *Ḳur'ān*'ın yanısıra *İncīl* ve *Tevrāt*'ın da bulunduğunu açıkça belirtmektedir.¹¹²

Aḥmed Bīcān'ın 855/1451 yılında tamamladığı eserinin girişindeki bu edebî mizansen mutaşavvıf bir *Rūmī*'nin içerisinde yaşadığı erken 9./15 yüzyıl *Rūm* dünyasını nasıl algıladığına ışık tutmaktadır. Bilgisizlik (*cehl*) ve delilsiz bir şekilde bir görüşe uyma (*taḳlīd*) hükümfermâdır. 'Ulemā zümresinden veya diğerlerinden olması fark etmeksizin insanlar maddî ve manevî kurtuluş için uymaları gereken gerçek ve doğru yolu (*dīn*) ve kişisel/grupsal görüşleri (*mezheb*) ayırt edemez hâle gelmişlerdir. Bu hâlin sebebi klasik İslam hukuku ve tasavvuf sahalarındaki delillerin (*şerī'at* ve *ḥaḳīḳat hüccetlerini*) umursanmamasıdır. Aḥmed Bīcān bu sorunu çözmek için Hristiyan ve Yahudi eserleri de dâhil olmak üzere *bāṭın* ve *zāhir* ilimlerine dair Farsça ve Arapça literatürden erişebildiği bilgileri Türkçe bir eser ile Türkofon *Rūm* okuyucusuna/dinleyicisine aktaracaktır.

Rūm toplumuna dair benzer bir manzara İbn Firişte'nin eserlerinde de sunulmaktadır. *'Işk-nāme*'nin girişinde eserin yazılma sebebi Farsça (*Fārsī*) olan ve *'ilm-i ledūniyye-i ilāhiyye*, *'ilm-i te'vīl* şeklinde isimlendirilen Fażlullāh'ın getirdiği inanç ve bilgi sistemini *Rūm*'da Farsça (*Pārsī*) bilenlerin bilenlerin az olması sebebiyle Türkçe'ye (*Türkī*) çevirmek/aktarmak (*tercüme*) olarak açıklanmaktadır.¹¹³ İyi niyetle ve temiz bir ruhla (*meşrebi şāf*) eseri dikkatle inceleyenlerin 'bilgisizlik sebebiyle delilsiz görüşlere uyma'

¹¹² Aḥmed Bīcān, *Envāru'l- 'Aşîkîn*, Süleymaniye Kütüphanesi Hasib Efendi Koleksiyonu 00211, vr. 2b.

¹¹³ İbn Firişte, *'Işk-nāme*, vr. 52b.

hâlinde kurtulacağı (*taklîdât-ı cehliyyeden hâlâş*) vaadedilmektedir.¹¹⁴ *Envâru'l-‘Āşîkîn*’ de ve İbn Firişte’nin eserlerinde eserin muhatabının tanrısal sırların öğrencisi/isteyicisi (*tâlib-i esrâr-ı ilâhî*) olarak isimlendirilmesi de benzer bir anlayışa işaret eden diğer bir ortak noktadır.¹¹⁵

Ahmed Bîcân’ın ve İbn Firişte’nin zaman zaman aynı kavramları kullanmaları, benzer hedeflerle, benzer alıcı topluluğuna, benzer dil ve üslup tercihleri ile hitap eden eserler üretmeleri ortak bir entelektüel çevrenin mensupları olmalarının sonucudur. Derin Terzioğlu’nun belirttiği gibi 9./15. yüzyılın ikinci yarısına kadar *Rûm* dünyasında belirli bir inanç ve din anlayışını empoze edebilecek bir toplumsal örgütün ve hiyerarşik ‘ulemâ yapısının eklemelendiği bir politik otoritenin olmaması son derece akışkan bir İslam kültürünü ve mezhepsel belirsizlik (*confessional ambiguity*) hâlini meydana getirmiştir.¹¹⁶ Aynı zamanda 9./15. yüzyıl İslam dünyasında ‘Abbāsî ve Moğol politik otoritelerinin çözüldüğü, Kureşi ve Cengîzi meşruiyet tasavvurlarının sarsıldığı, *velî* figürlerinin dinî karizmasına dayanan alternatif bir politik meşruiyet anlayışının revaç bulduğu bir dönem yaşanmaktadır.¹¹⁷ Ortodoksi yaratabilecek örgütsel yapıya sahip bir politik iktidârın olmadığı, geleneksel politik ve dinî meşruiyet anlayışlarının etkisinin zayıfladığı bir dünyada *literati* zümresinin işlevi toplumsal ve politik beklentileri karşılamak için farklı ve yeni entelektüel cevaplar geliştirmektedir.¹¹⁸ Erken 9./15. yüzyılda Ahmed Bîcân, Yazîcioğlu Mehmed gibi popüler Cemâ’î-Sünni tasavvuf üreticilerinden, Şeyh Bedrî’-d-dîn gibi ciddi çapta politik mücâdeleye girişen Ekberîlerden, ‘Abdu’r-raḥman-ı Bisṭāmî gibi harfçiliği Cemâ’î-Sünni bir çizgi ile uzlaştırmaya çalışanlardan oluşan *Rûm* entelektüel çevresinin ana

¹¹⁴ A.g.e., vr. 53a.

¹¹⁵ İbn Firişte, *Aḥiret-nâme* 1363, vr. 3a-3b; *Envâru'l-‘Āşîkîn*, vr. 2a.

¹¹⁶ Derin Terzioğlu, “Confessional Ambiguity in the Age of Confession-Building: Philo-Alidism, Sufism and Sunni Islam in the Ottoman Empire, 1400–1700,” *Entangled Confessionalizations?*,” haz., Tijana Krstić, Derin Terzioğlu (Piscataway: Gorgias Press, 2022): 569.

¹¹⁷ Christopher Markiewicz, *The Crisis of the Kingship in Late Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), s. 6-12.

¹¹⁸ Erken 9./15. yüzyıl Osmanlı dünyasında bu tip bir örgütsel yapı gelişmeye başlamıştır. 10./16. yüzyılda Osmanlı politik iktidârının kendi kontrolünde bir medrese eğitimi-hiyerarşisi, *müftülük* kurumu ve hukukî sistem örgütleyerek Hanefî mezhebini bir devlet mezhebi hâline getirmesiyle bu süreç tamamlanmıştır. Guy Burak, “The Second Formation of Islamic Law: The Post-Mongol Context of the Ottoman Adoption of a School of Law,” *Comparative Studies in Society and History* 55/3 (2013): 579-589.

meselelerinden birisi bu cevapları aramaktır. Bu arayış sırasında yalnızca İslam entelektüel birikimine değil, Hristiyan, Yahudi, Hermetik kaynaklarına da başvurulmaktadır. İbn Firişte'nin Fażlullāh'ın *ilm-i ħurūfunu* taşıdığı *Rūm*, onun nitelendirmesiyle “*taḳlīdāt-ı cehliyyeden ħalāş*” bekleyen bir dünyadır.



2. BÖLÜM: HURUFİ VE ‘İLM-İ HURUF: İBN FİRİŞTE’NİN HURUFİ İNANÇ SİSTEMİ

Yahudiler bir ayet/mucize sorar, Elenler ise hikmet arar. Heyhât ki biz haça gerilmiş Mesih’i vaaz ederiz, Yahudiler için ne rezalet, Yahudi olmayanlar için ne ahmâklık! Yine de hem Yahudiler hem Yahudi olmayanlar Allah’ın kuvveti ve Allah’ın hikmeti olan Mesih’e davet edilmiştir. Çünkü Allah’ın ahmâklığı insandan daha hikmetlidir, Allah’ın zaafî insandan daha kuvvetlidir.¹¹⁹

Hurûfilik tanımlaması oldukça zor, çok katmanlı bir fenomendir. İnanç sistemi kavramıyla bakmak İbn Firişte’nin Hurûfi sisteminin İslam dini ve Hurûfilik çerçevesindeki konumunu aydınlatılabilir. Din kavramı yalnızca belirli bir öğretiler bütünü değil, belirli bir kimliği, kültür çevresini ve entelektüel geleneği de içermektedir. Hurûfiler İslam dışı bir kimlik geliştirmekten dikkatle kaçınmışlar, Hurûfiliği İslam’ın doğru şekilde anlaşılması olarak sunmuşlardır. Hurûfilik yalnızca İslam kültür çevresinde ortaya çıkmakla kalmayarak takipçileri tarafından vurgulu bir şekilde İslam dininin ideal versiyonuyla özdeşleştirilmiştir. Bu sebeple İbn Firişte’nin Hurûfi sistemine belirli bir dinin içerisinde farklı ve belirli bir öğretiler, bilgiler, hayatı düzenleyen kurallar bütünü sunan bir inanç sistemi olarak bakmak faydalı olabilir.

İnanç sistemi kavramının vurguladığı üç nitelik İbn Firişte’nin sisteminin incelenmesi için hayati önemdedir. Birincisi, dinî otoriteye sahip belirli bir metinler bloğunun inançsal ve bilgisel referans çerçevesi olarak kabul edilmesidir. İkincisi, bu metinsel referans çerçevesi temelinde, çeşitli delillendirme metodları aracılığıyla mutlak gerçek niteliği kazandırıldığı öne sürülen tezlerden (*kā’ide*, dogma) oluşan bir inançsal ve bilgisel açıklamalar sistemi geliştirilmesidir. Fakat metinsel çerçeve ve mutlak gerçek niteliğine sahip açıklamalar kriterlerinin belirleyici olduğu başka sistemler de vardır. İnanç sisteminin asıl belirleyici niteliği bu sistem çerçevesinde geliştirilen tezlerin hayatın olağan akışına kendine özgü bir şekilde aykırı açıklamalar sunmasıdır. Pascal Boyer din fenomeninin evrimsel kökenleri

¹¹⁹ “ἐπειδὴ καὶ ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν χριστὸν ἐσταυρωμένον, ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, χριστὸν θεοῦ δύναντα καὶ θεοῦ σοφίαν. ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων.” 1. Korintliler 1:22-25.

hakkındaki çılgır açan eserinde dinî (*religious*) kavramların ayırt edici yönünün “zihindeki ontolojik kategorilerin belirli kriterlerini bozmak, fakat diğer tüm kriterlerine uymak” niteliği olduğunu öne sürmektedir.¹²⁰ İbn Firişte’nin Hürûfilik anlayışı bu üç kriter (metinsel gelenek, açıklama, olağandışılık) uygun olduğu için bir inanç sistemi olarak değerlendirilebilir.

2.2. *Cāvidān-nāme*, *Qur’ān*, *İncil*: İbn Firişte’nin Yazılı Kaynakları

İbn Firişte’nin Hürûfî sisteminin metinsel referans çerçevesi üç bölüme ayrılabilir. Fazlullāh’ın ve erken dönem Hürûfîlerin metinleri İbn Firişte’nin en geniş şekilde kullandığı ve sisteminin iskeletini oluşturan yazılı kaynaklardır. İbn Firişte Fazlullāh’ın *Cāvidān-nāme*, *‘Arş-nāme*, *Muḥabbet-nāme* başlıklı eserlerinden derleyerek aktarma (*istiḥrāc*) yoluyla yararlandığını açıkça belirtmektedir.¹²¹ Fazlullāh’ın damadı ve önemli takipçilerinden Seyyid İshāk’ın *Hāb-nāme* başlıklı eserinin tercümesini hazırlaması bu eserden de haberdâr olduğunu göstermektedir.¹²²

İbn Firişte’nin yazılı kaynaklarının ikinci bölümünü ise İslam kültür çevresine ait metinler oluşturmaktadır. Bu bölümün kapsamına *Qur’ān*, Cemā’i-Sünni ve Şî’i kaynaklarındaki hadisler, İslam geleneğindeki ‘Alī b. Ebū Tālīb gibi önemli dinî figürlerin sözleri girmektedir. *Cāvidān-nāme*’de olduğu gibi İbn Firişte’nin eserlerinde de kullanılan hadislerin kaynağı olarak *Meşābīḥ* başlıklı bir eser gösterilmektedir. Mir-Kasimov bu eserin Şāfi’î muḥaddiṣ İbnü’l-Ferrā’ el-Beğavî’nin (ö., 516/1122) *Meşābīḥü’s-sünne* başlıklı kitabı olabileceğini belirtmektedir.¹²³ İbn Firişte *Meşābīḥ*’in *īmān* hakkındaki ilk bölümünün (*bāb*) sonunda “emānete riāyet etmeyenin imanı yoktur, ahde vefa etmeyenin dini yoktur”

¹²⁰ Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York: Basic Books, 2001), s. 62.

¹²¹ İbn Firişte, *Sa’ādet-nāme*, vr. 124b. Ayrıca bu üç kitaptan tanrısal (*ilāhî*) ve *mükerrerem* kitaplar olarak bahsetmektedir. İbn Firişte, *Terceme-i Hāb-nāme*, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin 001321/02, vr., 40b.

¹²² Seyyid İshāk hakkında bilgi için bkz; Usluer, *Le Hourofisme*, s., 54-58.

¹²³ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 67.

hadîşinin yer aldığını kaydetmektedir.¹²⁴ *Meşābīhü's-sünne*'nin ilk bölümünün *kitābü'l-īmān* olması ve bahsedilen hadîşin bölümün sonunda yer alması *Cāvidān-nāme*'de ve İbn Firişte'nin eserlerinde *Meşābīh* adıyla bahsedilen kitabın *Meşābīhü's-sünne* olduğunu kanıtlamaktadır.¹²⁵

İbn Firişte'nin yararlandığı üçüncü yazılı kaynak grubu ise *İncil* olarak genel bir başlık altında topladığı çeşitli Hristiyan metinlerinden oluşmaktadır. *Yuḥanna İncili* ve *Şem'un Kitābı* İbn Firişte'nin adlarıyla bahsettiği iki Hristiyan metnidir.¹²⁶ *Yuḥanna İncili* başlığıyla bahsettiği metinler Hristiyan Kutsal Kitabı'nda yer alan ve Hristiyan geleneğinde Patmoslu Ioannes tarafından yazıldığı kabul edildiği için Ioannes metinleri (*Johannine literature*) olarak anılan Ioannes İncili ve Vahiy Kitabı'dır. *Şem'un Kitābı* ise *Şem'un'un Görümü* (*İktişāf Şem'un*), *Rulolar Kitabı* (*Kitābu'l-mecāll*) adlarıyla anılan, muhtemelen 4./10. yüzyılda Miafizit Hristiyan anlayışına göre yazılmış Arapça bir eserdir. Aziz Clemens'e (ö., 99) atfedilen eser Aziz Petrus'un gördüğü ve Aziz Clemens'e anlattığı bir görümü aktarmaktadır.

Mir-Kasimov bu iki metnin *Cāvidān-nāme*'deki mesihçi vizyonun (*messianic outlook*) inşa edilmesinde etkili olduğunu belirtmektedir.¹²⁷ Fazlullāh kendi çağında Arapça tercümesine ulaşılabilen Ioannes metinlerinden ve zaten Arapça yazılan *Şem'un'un Görümü*'nden Arapça okuyabildiği için yararlanmış olabileceği gibi sözlü aktarım yoluyla da bu eserlerdeki bilgilere erişmiş olabilir.¹²⁸ İbn Firişte'nin bu metinlerden yaptığı alıntılarının bazıları *Cāvidān-nāme*'den dolayı olarak alınmıştır. Örnek olarak, İbn Firişte *Yuḥanna İncili*'ne ait olduğunu belirttiği “muhakkak ki babam ve babanız olana gidiyorum, ki böylece size en ulu *fāraqlīḥi* (tesellici) göndersin” anlamındaki ayeti alıntılanmaktadır.¹²⁹ Aynı ayetin başlangıç kısmı “babanın önüne gidiyorum” şeklindeki Farsça formuyla *Cāvidān-nāme*'de

¹²⁴ İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 113b. *Meşābīh* metninde *امانه* şeklinde yer alan kelimeyi İbn Firişte *امانت* olarak yazmaktadır.

¹²⁵ İbnü'l-Ferrā' el-Beğavī, *Meşābīhü's-sünne*, haz., Yūsuf 'Abdu'r-raḥman el-Mar'aşlī (Beyrūt: Dārü'l-Ma'rīfe, 1407/1987), s. 1:123.

¹²⁶ İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 57b; 141a-141b.

¹²⁷ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s., 396-397.

¹²⁸ Orkhan Mir-Kasimov, *Christian Apocalyptic Texts in Islamic Messianic Discourse: The 'Christian Chapter' of the Jāvidān-nāma-yi kabīr by Faḍl Allāh Astarābādī (d. 796/1394)*. (Leiden: Brill, 2017), s. 29-33.

¹²⁹ *انی ذاهب الى ابي وابيكم ليبيث اليكم الفارقليط الاعظم*. İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 57a-57b.

de yer almaktadır.¹³⁰ Fakat Arapça literatürü kullanabilen İbn Firişte bu eserleri görmüş ve bazı alıntıları direkt olarak yapmış da olabilir. Nitekim İbn Firişte *Yuḥanna İncili*'nin Arapça tercümesinden haberdârdır.¹³¹

Cāvidān-nāme'de Arapça literatürden alıntılanan ayet, ḥadīs, dinî figürlere ait sözler gibi parçaların orijinalleriyle birlikte Farsça tercümeleri de yer almaktadır. Benzer bir tercihe İbn Firişte'nin eserlerinde Arapça ve nadiren bazı Farsça alıntılarının Türkçe tercümelerinin verilmesi şeklinde rastlanmaktadır. Bazen de orijinal metin yerine sadece tercüme verilmektedir. Görüşlerini sunarken metinsel referans çerçevesinden Türkçe'ye tercüme ederek alıntı yapmak İbn Firişte'nin Türkofon okuyucu/dinleyici üzerinde delillendirmenin yaratacağı etkiyi güvenceye almak ve arttırmak için kullandığı bir taktik gibi görünmektedir.

İbn Firişte'nin eserlerinin metinsel referans çerçevesinin kapsamının dinî bir sınırlama ile belirlenmemesi de dikkat çekicidir. Kendisi Ḥanefî olmasına rağmen Şî'i kaynaklarından aktarılmış bilgileri güvenilir bilgiler olarak kullanmakta sorun görmemektedir.¹³² *Kur'ân* ayetlerine delillendirme için başvurduğu gibi Hristiyan metinlerine de başvurmaktadır. *Cāvidān-nāme*'de olduğu gibi İbn Firişte'nin eserlerinde de bütün dinlerin Hürûfilik ile tamamlandığı görüşünün kabul edilmesi bu kapsayıcılığın ana sebebi gibi görünmektedir. Ayrıca birinci bölümde bahsedilen, erken 9./15. yüzyıl *Rûm* dünyasındaki Hristiyan toplumsal varlığı da bu tercihi etkilemiş olabilir. İbn Firişte'nin okuyucu/dinleyici kitlesi arasında İslam kültür çevresine yeni dâhil olmuş, hatta henüz Müslüman olmamış olan çok yüksek sayıda Hristiyan bulunmaktadır. *Rûm*'daki yeni Müslümanların veya potansiyel Müslümanların oluşturduğu kalabalık kitlenin beklentileri '*ilm-i ḥāl* ve *aḳā'id* eserlerini etkilediği gibi İbn Firişte'nin eserlerinin inşa edilmesini de etkilemiş olmalıdır. Birinci bölümde bahsedildiği gibi İbn Firişte ile hemen hemen aynı dönemde *Rûm* toplumuna hitap eden Aḥmed Bīcān da *İncil* adıyla andığı Hristiyan ve Yahudi kaynaklarından yararlandığını belirtmektedir. Bu veri iki figürün paylaştığı ortak bir kaygıya,

¹³⁰ پیش پدر میروم. Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 537.

¹³¹ İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr., 57b.

¹³² İbn Firişte, *Ḳānūn-ı İlāhī*, vr. 1b.

Rûm'daki Hristiyanlara ve Hristiyanlığı yeni terk edenlere hitap etme kaygısına işaret ediyor olabilir.

2.2. Mûsâ'nın Levhaları: Yapıştırılmış Gerçeklikler, Parçalanmış Metinler

Cāvidān-nāme tematik bir şekilde bölümlenmemiştir. Hatta ilk bakışta organize edilmiş bir yapıya sahip olmayan bir eser gibi görünmektedir.¹³³ Birinci bölümde bahsedildiği gibi Mir-Kasimov bu durumun aslında Hürûfî inancının bir sonucu olduğu görüşündedir. Hürûfîlerin ana epistemolojik inancı insanın gerçekliği algılamak için kullandığı yorum ve dil konvansiyonlarını Hürûfî yorum mekanizmasıyla parçalaması gerektiğidir. İnsanın bu parçalama operasyonu ile elde edeceği dilsel ve yorumsal yapı taşlarıyla (*ḥarf*, *kelīme*) inşa edilecek yeni bir yorum ve dil aracılığıyla gerçeğe ulaşabileceği kabul edilmektedir.

Mir-Kasimov bu inanç doğrultusunda *Cāvidān-nāme*'nin aslında altı tema temelli bir sistem ile bölümlendiğini ve bu tematik bölümlemeyi gerçekleştirme işinin okuyucuya bırakıldığını öne sürmektedir.¹³⁴ *Cāvidān-nāme*'de dilsel-anlamsal parçalama yoluyla gerçeğe ulaşma yolu ve Mûsâ'nın levhaları parçalayarak İsrail tarihinde yeni bir aşamayı başlatması fenomeni arasında bağlantı kurulduğunu da belirtmektedir.¹³⁵ Mûsâ gerçeğe yaklaşmak, İsrail halkının ve insanlığın tarihinin son zamana yönelik seyrinde yeni bir aşamaya geçilmesini sağlamak için Sina veya Horeb Dağı'nda levhaları parçalamak zorunda kalmıştır. Hürûfî yorumuyla dil ve yorum konvansiyonlarının parçalanması da yeni bir tarihsel aşamaya ve gerçeklik boyutuna geçilmesi için zorunludur.

Cāvidān-nāme ile benzer şekilde İbn Firişte'nin eserleri de ilk bakışta düzenlenmemiş eserler izlenimi uyandırmaktadır. *İşk-nāme* Hürûfîlik inancının ana kavramlarından olan 32 tanrısal kelimeye referansla ve tematik bir şekilde 32 bölüme (*bāb*) ayrılmıştır. Fakat bölümler tutarlı bir şekilde sıralanmamıştır. *Ḳānūn-ı İlāhī* ise her bölümü Arap alfabesinin bir harfine (*bir kelīme-i Muḥammediyye*) karşılık gelecek şekilde 28 bölüme bölünmüştür.¹³⁶

¹³³ Orkhan Mir-Kasimov, "Jāvdān-nāma," *Encyclopaedia Iranica*, son düzeltme 13 Nisan 2012, <https://www.iranicaonline.org/articles/javdan-nama>.

¹³⁴ Mir-Kasimov, "Étude de textes," *Revue de l'histoire des religions* 2 (1 Nisan 2009): 255-259.

¹³⁵ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 41-42.

¹³⁶ İbn Firişte, *Ḳānūn-ı İlāhī*, vr. 1b.

İbn Firişte'nin diğer eserlerinde ise bu tarz bir bölümlleme yoktur. Kısa eserler oldukları için böyle bir bölümlleme kullanılmamış olabilir. Eserlerin başlıkları ile içerikleri arasında ise tutarlılık vardır. İbn Firişte Hurûfilik anlayışının ana kavramlarından olan *sa'âdet*, *ışk*, *kānun*, *hidāyet*, *āhiret* kavramlarını eserlerinin başlıklarında kullanarak bu kavramlara dikkat çekmektedir.

2.3. Ölçü ve Ölçüt: *Ḥaṭṭ-ı İstivā* ve '*İlm-i Hurūf*'

Dilsel ve yorumsal konvansiyonları parçalamak, yenilerini inşa etmek, böylece varlıklar hakkındaki gerçek inanca ve bilgiye ulaşmak için nasıl bir yol izlenmelidir? İbn Firişte bu alternatif yolu Fazlullāh'ın getirdiğini belirttiği harf biliminde ('*ilm-i hurūf*) bulmaktadır. İbn Firişte'nin '*ilm-i hurūf*' olarak adlandırdığı bu yeni inanç ve bilgi paradigmasında ilk aşama dilsel ve yorumsal konvansiyonların çözülerek dilsel ve anlamsal yapı taşlarının elde edilmesi işlemidir. Bu işlemin ana bileşeni *ḥaṭṭ-ı istivā* kavramıdır.

Ḥaṭṭ-ı istivā eşitleyici çizgi anlamına gelmektedir ve İslam ilimler geleneğinde dünyayı iki eşit parçaya bölen çizgiyi (ekvator) karşılamak için kullanılan bir kavramdır.¹³⁷ *İstivā* kavramı kelâm geleneğindeyse tanrının evrenle ilişkiseliliği bağlamında tartışılmıştır. Kurulmak, oturmak gibi anlamlara gelen *istivā* fiilinin *Qur'ân*'da tanrıya atfedilmesi bu tartışmaların zeminini oluşturmaktadır. Antropomorfik tanrı anlayışından kaçınanlar *istivā* fiiline tanrının evrene hâkim olması, evreni düzenlemesi, evreni belirli bir ölçüyle tasarlaması anlamlarını vermektedir.¹³⁸

Hurûfilik bağlamında *ḥaṭṭ-ı istivā* yaratıcı tarafından varlıkları çoğaltmak ve düzenlemek için belirlenen bölme-dengeleme ilkesi ve ölçüsüdür. Her yeni varlık, kaynağı olan varlığın *ḥaṭṭ-ı istivā* ile simetrik olarak iki parçaya bölünmesiyle ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, bölme yoluyla yeni varlık yaratmanın ölçüsü olan *ḥaṭṭ-ı istivā* bu bölme işlemi sonucunda bütün varlıklarda ortak bir iz bırakmaktadır. '*İlm-i hurūf*' bu ortak izin tanınması

¹³⁷ A. Miquel, "İstiwā'," *The Encyclopaedia of Islam: New Edition* (Leiden: E. J. Brill, 1997), s. 4:273.

¹³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ," *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2001), s. 402-404.

ve kullanılması aracılığıyla varlıklar hakkındaki gerçek inanca ve bilgiye ulaşmayı mümkün kılmaktadır.

Ḥaṭṭ-ı istivā kavramı Hürûfilik bağlamında ilk kez Fazlullāh tarafından varlık teorisinin bir bileşeni olarak geliştirilmiştir. *Cāvidān-nāme*'deki varlık teorisine göre varlıklar tek bir ezeli ve ebedî varlık olan 28/32 tanrısai kelimededen doğarak iki farklı boyutta varoluş bulmaktadır. Gerçekler (*ḥaḳā'ik*), manâlar (*me'ānī*), isimler (*esāmī/esmā*) dünyası olarak adlandırılan boyutta 28/32 tanrısai kelime tanrısai sesler/harfler/kelimeler/isimler şeklinde ezeli ve ebedî varlıklar olarak ortaya çıkmaktadır. Çalışmanın kalanında gerçek dünya olarak adlandırılacak olan bu dünyayı insan konvansiyonel dil ve yorum biçimleriyle algılayamaz, bilemez, bu dünyaya ulaşamaz. İnsanın konvansiyonel dil ve yorum biçimleriyle algılayabildiği dünya (*'ālem-i şuhūd*) ise sürekli bir oluş ve bozuluş içerisindeki varlıklar olan fenomenlerin/formların (*şuver*) dünyasıdır.

Gerçek dünya ve fenomenler dünyası arasındaki ilişkiselliği, iki boyuttaki varlıkların kendi aralarındaki ilişkileri, varlıkların dönüşümlerini düzenleyen ölçü *ḥaṭṭ-ı istivā*'dir.¹³⁹ 28/32 tanrısai kelime ve meydana getirdikleri tanrısai isimler *ḥaṭṭ-ı istivā* ölçüsüne göre bölünerek (*tecezzī*) varlıkları doğurmaktadır. Böylece varlıklar dünyasında çeşitlilik ortaya çıkmaktadır. Gerçek dünyada var olan tanrısai isimler/kelimeler ve onların fenomenler dünyasındaki karşılığı olan adlandırılanlar (*müsemma*), yani manâ ve form, gerçek ve fenomen arasında ilâhi irâdenin *ḥaṭṭ-ı istivā* aracılığıyla kurduğu sürekli bir mütakâbiliyet (*correspondence*) hâli vardır.¹⁴⁰ Gerçek dünyadaki tanrısai isimler fenomenler dünyasında karşılık geldikleri varlıklara sürekli olarak varoluş sağlarlar. Bu varoluşun biçimlenişini ise *ḥaṭṭ-ı istivā* belirlemektedir.

Cāvidān-nāme'deki *ḥaṭṭ-ı istivā* teorisi ana hatlarıyla İbn Firişte'nin sistemine alınmıştır. İbn Firişte'ye göre bütün yaratılmış (*cemī'-e maḥlūkāt*) ve yapılmış (*maşnū'āt*) şeyler yaratıcının (*ḥālik*) *ḥaṭṭ-ı istivā* ölçüsünde oluşturduğu varlıklardır. Varlıklar yaratıcının kelimelerinin işaretleri/bilgileri (*ā'lām-e kelīmāt*) ve kendi varlığının sağlam

¹³⁹ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 73.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 75.

ayetleri/göstermeleri/mucizeleridir (*āyāt-e muḥkemāt-e ḥod.*)¹⁴¹ Tohumlar (*ḥubūb*), ağaçlar (*eşcār*), canlılar (*ḥayvānāt*) ve kağıtlar (*evrāk*) *ḥaṭṭ-ı istivā* ölçüsünde yaratılmışlardır.¹⁴² Bu anlayışa göre bütün varlıklar işaret, delil (*‘alem*, *‘ayet*) olarak yaratıcının ve ondan doğan 28/32 tanrısal kelimenin varlığını gösterdiği gibi 28/32 tanrısal kelime hakkında bilgi (*‘ilm*) işlevi de görmektedir. Varoluş ve bilgi düzeni ise *ḥaṭṭ-ı istivā* aracılığıyla sağlanmaktadır. İbn Firişte’nin *Qur’ān*’daki 39:69 ayetine referans ile sunduğu metafor bu bağlamda *ḥaṭṭ-ı istivā* anlayışını açık şekilde ortaya koymaktadır. “Yeryüzü Rabbinin ışığı (*nūr*) ile parlamıştır” anlamındaki bu ayette İbn Firişte’nin yorumuna göre ışık (*nūr*) tanrısal kelimeler, yeryüzü bu kelimelerin varlıklardaki şekillenışı/yazılışı ve parlama *ḥaṭṭ-ı istivā*nın ortaya çıkmasıdır.¹⁴³

İbn Firişte Fazlullāh’tan önce insanların *‘ilm-i ḥurūfu* bilmedikleri ve *ḥaṭṭ-ı istivā* sırrını keşfedemedikleri için evrensel bir bilgisizlik/karanlık ve adaletsizlik (*ẓulm* ve *cevr*) hâli içerisinde olduklarını belirtmektedir.¹⁴⁴ Bu kabule göre varlıklar hakkındaki bilginin nasıl edinileceği, dinî metinlerdeki bilgilerin nasıl yorumlanacağı, inancın epistemolojik temellerinin ne olacağı hususlarında bir ölçütün yokluğu bilgisizliği doğurmaktadır. Bilgisizliğin/karanlığın sonucu ise farklı dinî toplulukların arasında ortaya çıkan ihtilâflar ve dinî-politik-toplumsal ihtilâfların eşlik ettiği evrensel bir adaletsizlik olmuştur. İbn Firişte’ye göre inançsal-bilgisel ölçütsüzlük-karanlık/bilgisizlik-adaletsizlik ile toplumsal-politik ölçütsüzlük-karanlık/bilgisizlik-adaletsizlik zincirleri arasında pozitif korelasyon vardır. İleriki bölümlerde detaylı bir şekilde tartışılacağı için burada İbn Firişte’nin bu yaklaşımına değinilmekle yetinilecektir.

İbn Firişte Fazlullāh’ın *‘ilm-i ḥurūfu* getirişi ile *ḥaṭṭ-ı istivā* ölçüsünün anlaşılabilirliği bir tarihsel aşamaya geçildiği görüşündedir. *Qur’ān*’da birçok ayette doğru yol (*eş-şırātü’l-mustakīm*) olarak bahsedilen kavram İbn Firişte’ye göre *ḥaṭṭ-ı istivā*dır ve *ḥaṭṭ-ı istivā*nın evrendeki (*hezār-deh ‘ālem*) her şeydeki varlığı *‘ilm-i ḥurūf* aracılığıyla

¹⁴¹ İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr. 1b.

¹⁴² İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 89a.

¹⁴³ واشترقت الارض بنور ربها, A.g.e., 117a.

¹⁴⁴ A.g.e., vr. 58b.

ortaya çıkarılmaktadır.¹⁴⁵ Böylece evrensel adalet ve ölçüt (*'adl* ve *kıst*) sağlanarak bilgisizlik/karanlık ve adaletsizlik hâline son verilmiştir. İbn Firişte Fazlullāh'ı *ḥaṭṭ-ı istivāy*ı getirdiği için Hristiyanların ve Müslümanların bekledikleri tarihin tamamlayıcısı (*'İsā/mesīh* ve *mehdī*) konumuna yerleştirmektedir.¹⁴⁶ Fazlullāh ile başlayan bu yeni tarihsel aşamada *'ilm-i ḥurūf*u uygulayarak kendi varlığında ve diğer varlıklarda *ḥaṭṭ-ı istivā* sırrını keşfedenler varlıkların yapı taşının 28/32 tanrısal kelime olduğunu anlayacak ve böylece varlıkların gerçek dünyadaki hâllerini algılayabileceklerdir.¹⁴⁷

İbn Firişte'ye göre Fazlullāh'ın getirdiği *'ilm-i ḥurūf* ile bütün varlıklardaki *ḥaṭṭ-ı istivā* ölçüsünün nasıl keşfedileceği öğrenilmiştir. Bu keşif üç alanda gerçekleşmiştir. Fazlullāh son peygamber Muhammed'e verilmiş bilgi (*peyğāamberin 'ilmi*) olan *Ḳur'ān*'ın, hadîşlerin ve diğer dinlerin dinî metnlerinin bilginler (*'ulemā*) tarafından bilinemeyen gerçek anlamlarını (*ma'nā*) açıklamış, bu metinlerdeki zorlukları (*müşkilāt*) çözmüştür.¹⁴⁸ Ayrıca, kendi insanî varlığında/mikrokozmos (*vücūd*) ve diğer varlıklarda/makrokozmos (*mecmū' -ı kāi'nāt*) deliller (*işbāt*) ile *ḥaṭṭ-ı istivāy*ı deşifre etmiştir.¹⁴⁹ Böylece metin, kişilik (*nefs*)/ insan/mikrokozmos ve fenomenler/kişilik dışı varlıklar/makrokozmos olmak üzere üç varlık alanında evrensel bir ölçüt (*'ilm-i ḥurūf*) ve ölçü (*ḥaṭṭ-ı istivā*) belirlenmiştir.

Fazlullāh'ın getirdiği *'ilm-i ḥurūf* ile varlıkların gerçek anlamları ortaya çıkmış, *ḥaṭṭ-ı istivāy*ı deşifre etmenin, gerçek dünyaya ulaşabilmenin yolu bulunmuş, tarihin son aşamasına geçilmiştir. Fakat İbn Firişte'ye göre insanlık tarihindeki bu son büyük dönüşümün yarattığı ana toplumsal-politik sonuç gerçek bilgiye/inanca ve yanlış bilgiye/inanca sahip olan toplulukların ayrışması olmuştur. İbn Firişte *Ḳur'ān*'da “orta ümmet” (*ümmeden vusṭā*) olarak nitelendirilerek övülen topluluğun *'ilm-i ḥurūf* aracılığıyla *ḥaṭṭ-ı istivāy*ı keşfeden Fazlullāh'ın takipçileri olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁰ *'İlm-i ḥurūf*u kabul etmeyenler ve uygulamayanlar ise gerçek dünyayı algılayamama, inançsal, bilgisel, toplumsal-politik karanlık/bilgisizlik ve adaletsizlik hâlinde kalmaya devam edeceklerdir. Bu

¹⁴⁵ A.g.e., vr. 116b.

¹⁴⁶ A.g.e., vr. 100a-100b.

¹⁴⁷ A.g.e., vr. 107a.

¹⁴⁸ A.g.e., vr. 100a-100b.

¹⁴⁹ A.g.e., vr. 58a-58b.

¹⁵⁰ İbn Firişte, *Āhiret-nāme* 6920, vr. 18b.

sebeple İbn Firişte *Kur'ân*'da 13:43'te "kitabın bilgisine sahip olan" (*men 'indehu 'ilmü'l-kitāb*) ve kafirler ile Müslümanlar arasındaki bir şahid (*şehīd*) olarak zikredilen kişinin Fazlullāh olduğunu belirtmektedir.¹⁵¹ Evrensel ölçütün ve ölçünün belirlenmesi, evrensel bir toplumsal-politik bölünmenin de müjdecisidir.

2.4. Bilgiden Kurtuluşa: Hürufî 'İlm-i Hurūf' u Nasıl Uygular?

İbn Firişte'nin sisteminin ana epistemolojik kabulü bilgi ve insanın kurtuluşu (*halāş*) arasında belirleyici bir ilişki olmasıdır. İbn Firişte bilgi-kurtuluş ilişkisini anlatmak için İslam tasavvuf geleneğinde bilgi (*'ilm*)-bilgisizlik (*cehl*) ve kurtuluş-küfür dikotomilerini ifade eden klasik ışık-karanlık (*nūr-ẓulmet*) metaforunu sıklıkla kullanmaktadır.¹⁵² *Zulm* kelimesi hem 'karanlık' hem de 'adaletsizlik' anlamlarını taşımaktadır. İbn Firişte'nin *zulm* kelimesini ve türevlerini (*ẓulmet*, *ẓulemāt* vs.) kullanışı kelimenin her iki anlamını da (karanlık/bilgisizlik ve adaletsizlik/ölçütsüzlük) çağrıştırmaktadır. *Zulm* İbn Firişte'ye göre gerçek varlıkları doğru bir şekilde algılayamama, yorumlayamama, anlayamama ve gerçek varlıklara ulaşamama hâlidir. Varlığın ebedî ölçüsü olan *ḥaṭṭ-ı istivāy*ı bilmemek (*cehl*) *zulm* hâlinin sebebidir. Bu kurguda '*ilm-i hurūf*un işleviyse ebedî ölçüyü göstererek özneyi bilgilendirecek bir ölçüt, mezkur metafor bağlamındaki ışık (*nūr*) olmasıdır.

İbn Firişte'nin en kapsamlı eseri olan '*Işk-nāme*'de eseri yazma sebebini açıkladığı kısım bilgi-bilgisizlik/kurtuluş-küfür dikotomisini nasıl inşa ettiğine ışık tutmaktadır. Muhammed'in 'bilgisizlik küfre gözün akının karasına yakınlığından daha yakındır' hadîsine referansla bilgisizliğin (*cehālet*) küfre (*küfr*) ve 'bilgisizlik sebebiyle delillendirilmemiş görüşlere uyma' (*taḳlīdāt-ı cehliyye*) hâline sebep olduğunu öne sürmektedir.¹⁵³ Bilgi (*'ilm*) bu dünyada tanrının kurallarına uygun şekilde yaşamının (*'ibādet*) ön koşuludur.¹⁵⁴ Bir kişi '*ilm-i hurūf*u uygulamaz ve yorum bilgisini (*te'vīl*) edinmezse bu dünyayı kaybettiği gibi

¹⁵¹ İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr. 1b.

¹⁵² İslam geleneğinde bilginin/kurtuluşun ışık (*nūr*) ve bilgisizliğin/küfrün karanlık (*zulmet*) olarak metaforlaştırılması için bkz; Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007), s., 155-194.

¹⁵³ İbn Firişte'nin kullandığı hadîsin orijinal metni için bkz; Envanter, nr., 3. İbn Firişte, '*Işk-nāme*, vr. 52b-53b.

¹⁵⁴ A.g.e., vr., 92a.

öteki dünyayı da (*āhiret*) kaybedecektir. Çünkü '*ilm-i hurūf*' ile kazanılan algılama biçimine nispetle çok daha düşük bir algılama biçimini aşamayanların (*dünyā ehli*) içerisinde kalacaktır. Duyularla algılanamayan ışıklara/bilgilere/gerçeklere (*envār-ı ğayb*) ulaşamayacaktır.¹⁵⁵ Tanrısal isimlerin bilgisini ('*ilm-i esmā*') edinenler kendi varlıklarında ve diğer varlıklarda 28/32 tanrısal kelimenin zuhuru görüm benzeri bir deneyimle algılayabileceklerdir (*müşāhede*.) Böylece 28/32 tanrısal kelimenin var oluş verdiği varlıkları/fenomenleri (*müsemma*) gerçek anlamlarıyla bilebileceklerdir. Tanrıya erişmenin (*Allah'a varmak*.) 28/32 tanrısal kelimeye ulaşmanın ve "bilgisizlik sebebiyle delilsiz ve ölçütsüz görüşlere uyma" (*taḳlīdāt-ı zulmāniyye-i cehliyye*) hâlden kurtuluşun (*ḥalāş*) yolunu bulacaklardır.¹⁵⁶

İbn Firişte bilgi ('*ilm*') kategorisi kapsamında *ma'rifet*, *ḳānūn*, *sırr*, *müşāhede*, '*ynü'l-yaḳīn*' ve '*ilmü'l-yaḳīn*' gibi çeşitli bilgi biçimlerinden bahsetmektedir. İbn Firişte'nin epistemolojik kavramları önemli ölçüde Ekberi etkisi taşımaktadır. Bu kavramlardan olan *ma'rifet* insanın eşyanın gerçek doğası ve tanrı hakkında tanrının varlıklardaki zuhuru kavrama aracılığıyla elde ettiği bilgiyi ifade etmektedir.¹⁵⁷ *Ma'rifet* kelimesi bilmek anlamındaki '*arafa*' (عرف) fiilinden türetilmiştir. İslam tasavvuf geleneğinin en popüler formülasyonlarından olan 'kendi *nefs*ini bilen Rabbi'ni de bilir' hadīsinde de aynı fiil ('*arafa*', bilmek, عرف) kullanılmaktadır.

İbnü'l-'Arabī *ma'rifeti* özne ile nesne arasındaki birliğe dayanan mükemmel bir biliş/tanıyış (*cognition*) biçimi olarak tanımlamaktadır.¹⁵⁸ *Ma'rifet* kavramını İbnü'l-'Arabī'ye benzer şekilde kullanan İbn Firişte insanın kendi *nefs*ini ve tanrıyı bilmesi sürecini anlatırken sıklıkla *ma'rifet* hadīsine başvurmaktadır.¹⁵⁹ 28/32 tanrısal kelimenin keşfedilmesini öznenin kendi *nefs*ini bilmesi (*ma'rifet-i nefis*) ve tanrıyı bilmesi (*ma'rifetullah*) aşamalarına erişmesiyle özdeşleştirmektedir.¹⁶⁰ Özne kendi *nefs*ini bilme

¹⁵⁵ A.g.e., vr., 53b-54a.

¹⁵⁶ A.g.e., vr., 80a-80b.

¹⁵⁷ Gerhard Böwering, "Erfān," *Encyclopaedia Iranica*, son düzeltme, 19 Ocak 2012, <https://www.iranicaonline.org/articles/erfan-1>.

¹⁵⁸ Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s., 68.

¹⁵⁹ Hadīsın metni için bkz; Envanter, nr., 5. İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr., 3a.

¹⁶⁰ İbn Firişte, *Işk-nāme*, vr., 90a.

aracılığıyla 28/32 tanrısal kelimenin gizemini (*sırr*) öğrenecektir. Böylece tanrının bütün varlıklarda kendisini zuhur ettiren *Deus Revelatus* tarafını görüm benzeri bir deneyim (*müşāhede*) ile tanıyabilecektir. *Ma‘rifetullah* olarak adlandırılan bu algılama derecesine ulaşan algılayıcı özne (‘*ārif*) tanrının gerçek doğası hakkında gözle görür gibi kesin (‘*ynü’l-yaḳīn*) bir şekilde ve kesin bir bilişle (‘*ilmü’l-yaḳīn*) bilgi sahibi olacaktır.¹⁶¹

İbn Firişte’ye göre *ma‘rifet* insanın kendi *nefsini* bilme aracılığıyla tanrıya ulaşmasıdır. *Nefsi* bilen kişi (‘*ārif-i nefsi*) Rabbi bilen kişidir (‘*ārif-i Rabb*).¹⁶² Bu bilgi edinme süreci sonucunda özne (Hürüfî) ve nesne (tanrı) arasındaki özdeşlik algılanabilir hâle gelmektedir. Algılayıcı özne (*müdrîk*) ve algılanan nesne (*müdreḳ*) aslında birdir. Çünkü algılayıcı ve algılanan aynı özden, kelimelerden (*kelīme*) oluşmaktadır. Aralarındaki fark algılayan öznenin parçalanmış kelimelerin oluşturduğu kompozit (*mürekkeb*) bir yapıda, algılanan nesnenin ise mutlak (*mücerred*) bir yapıda olmasından ibarettir.¹⁶³ Algılayan özne algılanan nesneyle özdeşliğinin bilgisini edinince çokluk aşamasından (*maḳām-ı keṣret*) birlik aşamasına (*maḳām-ı vahdet*) geçecek, her varlığın kendisi olduğunu anlayacak ve ebedî mutluluğu (*ebedî sa‘ādet*) elde edecektir.¹⁶⁴

İbn Firişte eserlerinde ortaya koyduğu bilgi edinme ve uygulama disiplinini *ḳānūn* olarak adlandırmaktadır. Bir İslam hukuku terimi olarak *ḳānūn* kamu otoritesinin klasik İslam hukukunun kapsamadığı alanlardaki hukukî düzenlemelerini ifade etmektedir.¹⁶⁵ İslam tasavvuf geleneğinin en etkili isimlerinden olan el-Ğazzālî (ö., 505/1111) dinî metinlerin yorumlanması için geliştirdiği beş aşamalı yorumlama metodunu *ḳānūn* kavramıyla adlandırmaktadır. El-Ğazzālî *ḳānūnū’t-te’vīl* olarak adlandırdığı yorumlama metodunda dinî metinlerdeki anlatıların (*āḥbār*) öncelikli olarak literal anlamları (*ẓāhir*) temelinde yorumlanması ilkesini benimsemektedir.¹⁶⁶ Eğer anlam literal anlamdan elde edilemiyorsa duyusal (*ḥissī*), tasavvurî (*ḥayālī*), kavramsal (‘*aḳlī*) ve benzerlik temelli (*ṣibhī*)

¹⁶¹ İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr., 2a-2b.

¹⁶² İbn Firişte, *Āḥiret-nāme* 6920, vr., 8a.

¹⁶³ A.g.e., vr., 9a-15a.

¹⁶⁴ A.g.e., vr., 15a-19b.

¹⁶⁵ Yvon Linant de Bellefonds, “Ḳānūn,” *The Encyclopaedia of Islam: New Edition* (Leiden: E. J. Brill, 1997), s., 4:556-557.

¹⁶⁶ Kristin Zahra Sands, *Şūfî Commentaries on Qur’ān in classical Islam* (New York: Routledge, 2006), s., 57-58.

yorumlamaya başvurulmalıdır.¹⁶⁷ İbn Firişte de benzer bir şekilde *kānūn* kavramını yorumlama bilgisini (*‘ilm-i ḥurūf*) edinme ve uygulama disiplinini karşılamak için kullanmaktadır. İbn Firişte alıcısından eserlerinde ortaya koyduğu edinme-uygulama disiplinini (*kānūn*) öğrenmesini (*ẓabt*) ve düşünmesini (*mütāla‘*) beklemektedir. Alıcı böylece dinî metinlerdeki anlatıların (*āḥbār*) gerçek yorumunu (*te’vīl*) elde edebilecektir.¹⁶⁸

İbn Firişte’nin alıcısı *kānūnu* öğrenerek ve uygulayarak *ma’rifeti* elde edeceği yolculukta sürekli olarak belirli bir algılama (*idrāk*) hâli içerisinde olmalıdır. *İdrāk* kavramı Ekberi düşüncede önemli bir yere sahiptir. İbnü’l-‘Arabî’ye göre algılayıcı öznenin (*müdrık*) algılanan nesne (*müdreke*) hakkında doğru bilgi edinebilmesi için algılayıcı ve algılanan arasında eşit bir zemin (*adaequatio rei et intellectus*) olması gerekmektedir. Sıfatın ve sıfatlandırılanın eşitleneceği zeminin (*kıyāmü’ş-şıfa bi’l-mevşūf*) bulunması İbnü’l-‘Arabî için tanrıyı algılama (*idrāk*) sürecinde algılayıcının hedefidir.¹⁶⁹ İbn Firişte’nin anlattığı algılama süreci algılayıcının zihni (*zihn*) ve kalbiyle (*kalb*) yürütülmektedir. Bu süreçte algılayıcı ince bir algılayış (*idrāk-ı laṭīf*) aracılığıyla ve tutucu olmayan bir şekilde (*bī-ta’aşşub*) gerçeği algılamalıdır (*idrāk-ı ḥaqq*).¹⁷⁰

Algılama süreci bağlamında İbn Firişte’nin vurguladığı diğer bir kavram ise İslam tasavvuf geleneğinin ana kavramlarından olan aşktır (*‘ışk*).¹⁷¹ İbnü’l-‘Arabî’nin düşüncesinde aşk insanı tanrıyı gerçek doğasıyla bilme ve tanrısal birliği keşfetmeye yönlendiren bir araçtır, çünkü aşk tanrıdan doğmuş ve ona yönelmektedir.¹⁷² Bu bağlamda *Fuṣūṣ*’un son bölümünde aşkı şu şekilde açıklamaktadır:

Erkek tanrıyı en mükemmel ve en tamamlanmış şekilde kadınlarda görebilir, çünkü kadınlarda onu hem etkin hem edilgen olarak görebilir (...) Peygamber (Muḥammed) tanrıyı görmekte mükemmeleşmek için kadınları sevmiştir. Çünkü tanrıyı maddelerden soyutlanmış (*mücerred*) olarak görmek imkansızdır. Tanrısal öz varlıklarla ilişiksizdir (*ğanī*.) Bu sebeple tanrının görülmesi yalnızca maddeyle

¹⁶⁷ Frank Griffel, *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), s. 111-115.

¹⁶⁸ İbn Firişte, *‘İşk-nāme*, vr., 52b-53b.

¹⁶⁹ R. Arnaldez, “*İdrāk*,” *The Encyclopaedia of Islam: New Edition* (Leiden: E. J. Brill, 1986), s., 3:1028-1029.

¹⁷⁰ İbn Firişte, *Āḥiret-nāme* 6920, vr., 4a; *Hidāyet-nāme*, vr., 12b.

¹⁷¹ El-Ğazzālī’ye kadar tasavvufta aşk kavramının gelişimi için bkz; Binyamin Abrahamov, *The Teachings of al-Ghazālī and al-Dabbāgh* (New York: Routledge, 2003), s., 25-42.

¹⁷² William C. Chittick, “The Spiritual Path of Love in Ibn al-‘Arabī and Rumi,” *Mystics Quarterly* 19/1 (Mart, 1993): 8-10.

mümkündür. Ve görümlerin en büyüğü, en mükemmeli kadınlarda gerçekleşen görümdür. Çünkü en büyük kavuşma cinsel ilişkidir.¹⁷³

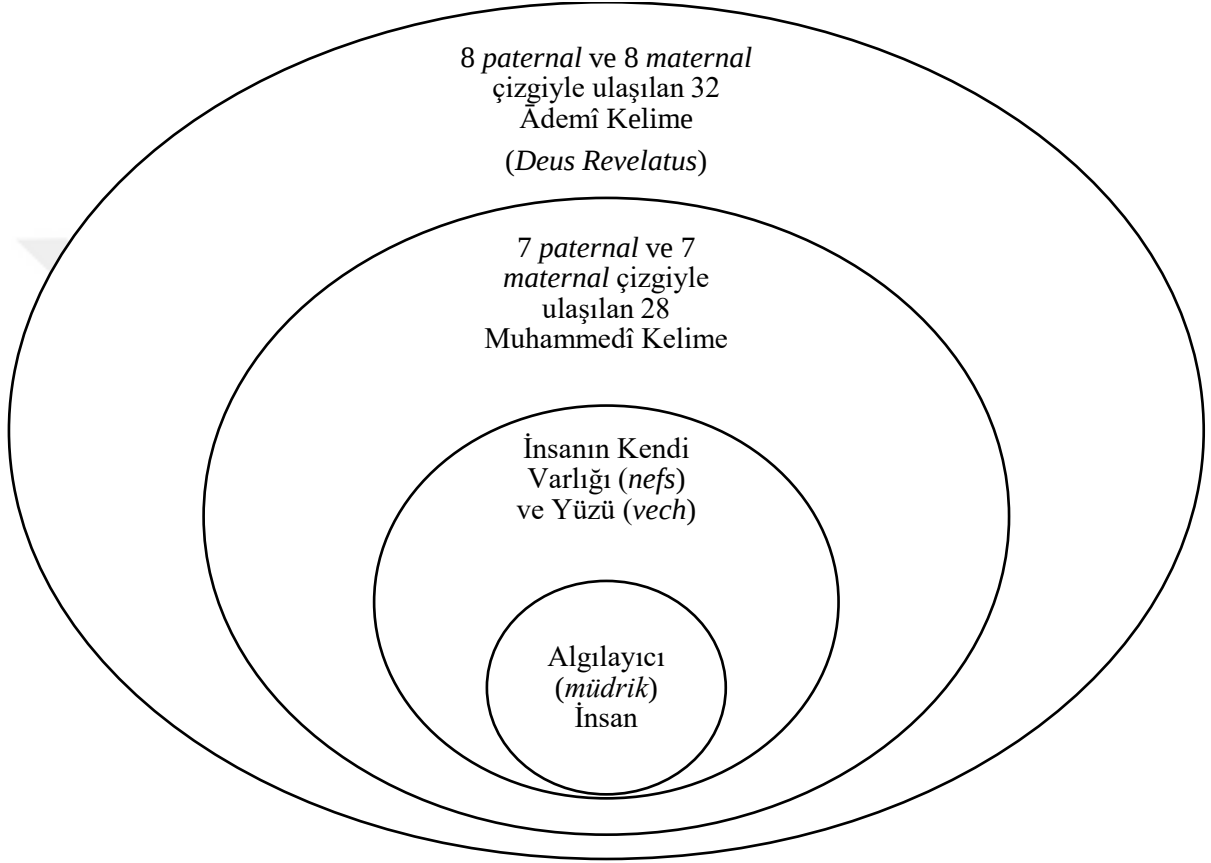
Mir-Kasimov Fażlullāh'ın aşkı 28/32 tanrısal kelimenin tamamlanmış formuyla keşfedilmesi süreciyle ilişkilendirdiğini aktarmaktadır. Fażlullāh'a göre her varlık kendisinden daha yüksek aşamadaki varlıklara âşıktır. Bir varlık bu aşk aracılığıyla daha yüksek varlıklara, en sonunda da varlık silsilesinin başlangıcındaki 28/32 tanrısal kelimeye ulaşmaya çalışmaktadır. Cansızlar, bitkiler ve hayvanlar görünürde yeme-içme yoluyla olsa da aslında aşkın yönlendirmesiyle insan bedenine girmektedir. Yıldızlar, gezegenler gibi göksel cisimler insana âşıktır ve insan dünyada olduğu için dünyanın etrafında dönmektedir. Erkekler de 28/32 tanrısal kelimeye ulaşabilmek için kadınlara ve henüz yüzünde kıl çıkmamış genç erkeklerle (ğulām) âşık olmaktadır. Çünkü kadınların ve genç erkeklerin yüzleri kılsız oldukları için 28/32 tanrısal kelimenin anahtarı olan *maternal* çizgilere (huṭūṭ-ı ümmiyye) sahiptir. Erkek de diğer varlıklar gibi aşk yoluyla kadın veya genç erkek ile birleşmeye, böylece eksik tarafını tamamlayarak 28/32 tanrısal kelimeye, kendi varlığının tamamlanmış formuna (şūret-i tamm-ı Ādem) ulaşmaya yönlendirilir. Erkek metaforik aşk (ışk-e mecāzī) ile kendi varlığını, algılama biçimini feda ederek tanrısal aşka (ışk-e ilāhī) ulaşır. Yūsuf ve Züleyhā hikâyesi de aslında bu süreci anlatmaktadır.¹⁷⁴

¹⁷³ Orijinal metin için bkz; Envanter, nr., 6. İbnü'l-'Arabī, *Fuṣūṣu'l-hikem*, haz., Ebū'l- Ā'lā 'Afīfī (Beyrūt: Dārü'l-Kitābi'l-'Arabī, 1968), s. 217.

¹⁷⁴ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s., 128-134.

Şekil 1

İbn Firişte'ye göre 28/32 Tanrısal Kelimenin Algılanış (*İdrāk*) Aşamaları



Fazlullāh gibi İbn Firişte de aşk kavramına hayatî bir önem vermektedir. '*Işk-nāme* olarak adlandırdığı en kapsamlı eserinin ilk bölümü aşk ('*ışk*') başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Yūsuf ve Züleyhā hikâyesinin gerçek yorumunu aktardığını belirtmektedir. Bu yorumda Yūsuf erkeği, Züleyhā kadını temsil eden metaforlardır. Züleyhā yüzünde (*Züleyhā vechi*) 1 saç, 4 kirpik, 2 kaştan oluşan 7 çizgi bulunmaktadır. Bu çizgiler kadın doğasıyla ilişkilendirildiği ve cinsiyet fark etmeksizin anneden doğan her çocukta bulunduğu için *maternal* çizgiler (*huṭūt-ı ümmiyye*) olarak adlandırılmaktadır. 7 *maternal* çizgi yüzde bulundukları yerlerle (*maḥall*) beraber 14 sayısını vermektedir. *Kur'ān*'da bahsedilen ana kitap (*ümmü'l-kitāb*), ikişer kez tekrarlanan yedi (*seb'-i meşānī*) ve yedi ayetten oluşan

Fātiḥa (açılış, açıcı) Suresi (*fātiḥatü'l-kitāb*) 14 sayısına (7 *maternal* çizgi ve 7 yer) işaret etmektedir.¹⁷⁵ 7 *maternal* çizginin *ḥaṭṭ-ı istivā*yla bölünmesiyle 14 sayısı elde edilir ve böylece 7 yerle birlikte 21 sayısı ortaya çıkar. *Fātiḥa* Suresi'nde Arap alfabesinin yalnızca 21 harfi kullanılmaktadır ve bu 21 tanrısal kelime kendisini Züleyhâ yüzünde zuhur etmektedir.¹⁷⁶

Kadından doğduğu için erkek de 7 *maternal* çizgiyi ve 21 tanrısal harfin zuhurunu taşımaktadır. Erkek ergenlik çağına girdiğinde şakaklarında 2 sakal kılı (*ārız*), dudağın altında (*zīr*) ve üstünde (*bālā*) 2 kıl, burun içinde 2 kıl ve dudakla çene arasında 1 kıldan (*unfuṭe*) oluşan 7 çizgi ortaya çıkmaktadır. Erkek doğasından kaynaklandığı için bu çizgilere *paternal* çizgiler (*ḥuṭūṭ-ı ebiyye*) denilmektedir. 7 *paternal* çizgi Arap alfabesinin *Fātiḥa* Suresi'ndeki 21 harf dışındaki 7 harfine karşılık gelmektedir. Böylece erkek ergenlik çağında 14 çizgiyi, yerleriyle birlikte sayıldığında 28 sayısını elde etmektedir.¹⁷⁷ Erkek bu süreçte kadın doğasına ait olan 7 *maternal* çizgiden başlamak zorundadır. Bu gereklilik Havvâ'dan tanrının en mükemmel zuhuru olan Âdem'e ulaşmak olarak düşünülmektedir. İbn Firişte'ye göre aşkın en mükemmel formu erkek ve kadın doğasına ait kelimelerin birbirlerini erkekte tamamlamasıdır.¹⁷⁸

Erkek kendisinde bulunan *maternal* ve *paternal* çizgileri kullanarak 28 tanrısal kelimeye ulaşmaktadır. 28 tanrısal kelime Arap alfabesindeki 28 harfe karşılık gelmektedir. 28 Arap harfiyle oluşturulan ve 28 tanrısal kelimenin zuhurunu içeren *Kur'ân* Muhammed'e indirilmiştir (*tenzīl*.) Bu sebeple İbn Firişte 28 tanrısal kelimeyi 'Muhammedî kelimeler' (*kelīme-i Muḥammedīyye*) ve 'sonsal/mühürsel (*ḥātemī*) kelimeler' (*kelīme-i ḥātem*) olarak adlandırmaktadır.¹⁷⁹

28/32 tanrısal kelimenin erkekte en mükemmel formuyla zuhurunun algılanması süreci 28 Muhammedî kelimenin keşfiyle tamamlanmamaktadır. Bu aşamada *ḥaṭṭ-ı istivā* ilkesi işleme dâhil olmaktadır. İslam geleneğinde erkeğin saçını ortadan ikiye ayırması

¹⁷⁵ İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr., 54a-56b.

¹⁷⁶ A.g.e., vr., 110b-111a. Hangi harfler olduğu için bkz; Envanter, nr., 7.

¹⁷⁷ A.g.e., vr., 72b-73a.

¹⁷⁸ İbn Firişte, *Sa'adet-nāme*, vr., 127a-127b.

¹⁷⁹ Muhammedilik ve *ḥātem* kavramlarındaki İbnü'l-Arabî etkisinden ileride bahsedilecek. A.g.e., vr., 118b.

sünneti İbrāhīm'e atfedildiği için *sünnet-i İbrāhīm* olarak adlandırılmaktadır.¹⁸⁰ *Sünnet-i İbrāhīm*'e İslam geleneğinde devam eden bir uygulama olduğu için *sünnet-i Muḥammed* de denilmektedir. Hürufî yorumunda saçın ikiye bölünmesiyle 7 *maternal* çizgi 8 çizgi olur. Dudakla çene arasındaki kılın ('*unfuṭe*) ikiye bölünmesiyle de 7 *paternal* çizgi 8 çizgi olur. Ortaya çıkan 16 çizgi yerleriyle birlikte 32 sayısını vermektedir.

32 çizgi ve yer Fars alfabesinin 32 harfine karşılık gelmektedir. Arap ve Fars alfabelerinin 28 harfi aynıdır. Fars alfabesinde bulunan *çā* (چ), *jā* (ج), *gā* (گ) ve *pā* (پ) harfleri Arap alfabesinde yoktur. 32 tanrısal kelimenin en mükemmel zuhuru erkek yüzünde gerçekleşmekte ve Fars alfabesinin 32 harfine karşılık gelmektedir. Faḫrullāh'ın Farsça yazdığı *Cāvidān-nāme* 32 tanrısal kelimenin tamamlanmış hâliyle keşfedilmesini sağlamıştır.¹⁸¹ 32 tanrısal kelime hem erkekte ortaya çıktığı hem de insanlığın atası olan Ādem'e ve soyuna (insan türü) bir miras olarak verildiği için Ādemî kelimeler (*kelīme-i Ādemiyye*) olarak adlandırılmaktadır.¹⁸²

Sonuç olarak İbn Firişte Hürufî inançlarını Ekberi kavramsal vokabüler ve aşk, *ma'rifet* gibi tasavvufî temalar aracılığıyla aktarmaktadır. Bu tercih dönemin Ekberi inançlardan etkilenen şüfî çevrelerine hitap etme hedefinin sonucu gibi görünmektedir. İbn Firişte harf bilgisini hedef alıcısına inançsal ve bilgisel ölçüsüzlükten kurtuluşu sağlayacak bir ölçüt olarak sunmaktadır. Bu ölçütün manevî bir tecrübe yaşayarak kullanılmasıyla dinî metinlerdeki, bilgilerdeki çelişkiler ve farklı dinî topluluklar arasındaki çatışmalar ortadan kalkacaktır. İbn Firişte'nin bu projesi yararlandığı gelenekler ve hitap ettiği alıcısı açısından yalnızca Müslümanlarla sınırlı kalmayarak Hristiyanları ve Yahudileri de kapsamaktadır. İbn Firişte'nin harf bilgisi paradigmasıyla iç içe geçen varlık teorisi gelecek bölümde incelenecektir.

¹⁸⁰ İbn 'Aṭiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitābi'l-'Azîz* (Beyrût: Dāru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), s., 1:206.

¹⁸¹ İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr., 116a; İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr., 5a.

¹⁸² İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr., 117b.

3. BÖLÜM: KOZMOGONİ VE KOZMOLOJİ: İBN FİRİŞTE’NİN HURÛFİ VARLIK TEORİSİ

İbn Firişte varlık teorisini Fażlullāh’ın *Cāvidān-nāme*’deki Hurûfî varlık teorisi temelinde geliştirmiştir. Fażlullāh’ın ve İbn Firişte’nin varlık teorilerinde Ekberi paradigmanın kavramları ve görüşleri yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Bu bölümde ilk aşamada Fażlullāh’ın ve İbn Firişte’nin varlık teorilerinin altyapısını oluşturan Ekberi varlık anlayışının ana hatları çizilecektir. Sonrasında ise Fażlullāh’ın ve İbn Firişte’nin varlık teorileri karşılaştırılmalı olarak incelenecektir.

Ekberîlerin varlık hakkındaki ana kabulü her varlığın tanrısāl özün (*zāt*) zuhuruyla var olabildiğı inancıdır. Çünkü Ekberîler gerçek var oluşun (*vücūd*) yalnızca tanrısāl öze ait bir özellik olduğunu düşünmektedirler.¹⁸³ Tanrısāl özün varlıklar dünyasında sürekli olarak belirli formlarda zuhur etmesi (*self-disclosure, theophany*) fenomeni Ekberi vokabülerde *tecellî* olarak adlandırılmaktadır.¹⁸⁴ Tanrısāl irâde *tecellî* ile sağladığı var oluř aracılığıyla potansiyel (*bi’l-kuvve*) varlıkları aktüel (*bi’l-fi’il*) varlıklar hâline getirmektedir.

Varlıkların tanrısāl öz ile sürekli bir varoluşsal bağlantıya sahip olmaları fikrinin epistemolojik sonucu varlıkların tanrısāl öz hakkında bilgi veren ve tanrısāl özün varlığına işaret eden şeyler olarak kabul edilmesidir. Bu sebeple Ekberi vokabülerde varlık kavramı hem bilgi (*‘ilm*) hem de gösterge (*‘alem*) anlamına sahip Arapça علم kelimesiyle karşılanmaktadır.¹⁸⁵ علم kelimesinden yüreten *‘ālem* (عالم) kelimesi de bütün varlıkları bilgi ve gösterge olma niteliklerini vurgulayarak ifade etmektedir. Bu çalışmada *‘ālem* kelimesinin karşılığı olarak varlıklar dünyası ve tekili olan علم kelimesinin karşılığı olarak varlık kavramları kullanılacaktır. Fakat Ekberi ve Hurûfî vokebülerde varlık (علم) kelimesinin ‘gösterge’ ve ‘bilgi’ anlamlarını içerdığı unutulmamalıdır.

¹⁸³ Izutsu, *Sufism*, s. 12.

¹⁸⁴ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn ‘Arabî’s Cosmology* (New York: State University of New York Press, 1998), s. 52-53.

¹⁸⁵ A.g.e., 3.

3.1. İbnü'l-‘Arabî’nin Varlık Teorisi: Tanrısal İsimler ve ‘Ol’ Komutu

Ekberi düşüncede tanrısal özün varlıklara var oluş vermek için zuhur ederken tanrısal isimleri (bazen isimler yerine sıfatlar da denilmektedir) araç olarak kullandığı kabul edilmektedir. Tanrısal isimler meselesi 2./8. yüzyıldan itibaren İslam entelektüel dünyasında önemli bir tartışma konusu olmuş, hatta Mu‘tezile ve Eş‘ariyye gibi farklı teolojik ekollerin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.¹⁸⁶ Orijinal özgü bir entelektüel çizgiye sahip olan İbnü'l-‘Arabî Cemā‘i-Sünni teolojik çerçeve içerisinde kendisine özgü bir tanrısal isimler görüşü geliştirmiştir. İbnü'l-‘Arabî’ye göre tanrısal isimler kendi kendisine var olan varlıklar değil, tanrısal öz ile varlıklar arasındaki ilişkilerin doğurduğu nominal varlıklardır.¹⁸⁷ Bu sebeple tanrısal isimler tanrısal özün zuhura başladığı, varlıklarla ilişki kurduğu aşamada ortaya çıkabilmektedirler.¹⁸⁸

İbnü'l-‘Arabî tanrısal özün bulunduğu ilk aşamayı *aḥadiyyet* olarak adlandırmaktadır. İbnü'l-‘Arabî öncesi İslam geleneğinde *aḥadiyyet* kavramı tanrının kendi tanrısal doğasındaki teklik anlamında kullanılmaktadır.¹⁸⁹ İbnü'l-‘Arabî düşüncesinde ise *aḥadiyyet* tanrısal özün tanrısal isimlerle sınırlanmadığı, mutlak olarak tek olduğu, zuhura başlamadığı aşamayı ifade etmektedir. *Aḥadiyyet* aşamasında tanrısal öz tanrısal isimler aracılığıyla zuhura başlamamıştır. Zuhur olmadığı için var oluş yalnızca tanrısal özde bulunmaktadır. Bu aşamada tanrısal özden başka bir varlık yoktur. Varlığın tekliği sebebiyle tanrısal öz *aḥadiyyet* aşamasında ulaşılamaz, temas edilemez, bilinemez niteliktedir.

İbnü'l-‘Arabî tanrısal özün ilk emanasyonunun (*feyz*) ve zuhurunun *vāḥidiyyet* olarak adlandırdığı aşamada gerçekleştiğini savlamaktadır. Yunan felsefesinde kendisinden diğer varlıkların doğduğu ilk, ezeli varlığı ifade etmek için kullanılan ‘bir, bütün’ (*monas*, μὴνός) kavramı İslam geleneğinde *vāḥid* kavramıyla karşılanmaktadır.¹⁹⁰ İbnü'l-‘Arabî’ye göre

¹⁸⁶ Tanrısal isimler/sıfatlar meselesi için bkz; D. Gimaret, “Şifā,” *The Encyclopaedia of Islam: New Edition* (Leiden: E. J. Brill, 1997), s. 9:551-552.

¹⁸⁷ William C. Chittick, *Ibn al-‘Arabî’s Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge* (New York: State University of New York Press, 1989), s. 5.

¹⁸⁸ Çağfer Karadaş, “Muhyiddin İbn Arabî’nin İtikâdı,” *Tasavvuf* 9 (2008): 72-73.

¹⁸⁹ Louis Gardet, “Allāh,” *The Encyclopaedia of Islam: New Edition* (Leiden: E. J. Brill, 1997), s. 1:407.

¹⁹⁰ Ian R. Netton, “Wāḥda,” *The Encyclopaedia of Islam: New Edition* (Leiden: E. J. Brill, 1997), s. 11:36-37.

vāhidiyyet aşamasında tanrısal öz varlıklar dünyasını oluşturacak olan varlıkları içeren bir bütündür. Tek, kompakt bir varlıktır.¹⁹¹

Aḥadiyyet kavramı tanrısal özün kendi tekliğini, tekin tekliğini (*aḥadiyyetü'l-aḥad*) ifâde etmektedir. *Vāhid* kavramı ise tanrısal isimlerin, diğer varlıkların, kısacası çokluğun (*keşret*) oluşturduğu ve tanrısal özden doğan ilk bütünü vurgulamaktadır.¹⁹² William C. Chittick tanrısal özün varlıklarla olan ontolojik ilişkiselliği açısından *aḥadiyyet* aşamasındaki hâlini ‘dışlayıcı birlik’ (*exclusive unity*) olarak nitelendirmektedir. *Vāhidiyyet* aşamasındaki hâli ise ‘kapsayıcı birliktir’ (*inclusive unity*).¹⁹³ Bilgi ilişkisi açısından ise tanrısal özün *aḥadiyyet* aşamasında gizlenmiş/bilinemez tanrı (*deus absconditus*), *vāhidiyyet* aşamasında ise kendisini açmış/kendisini vahyetmiş tanrı (*deus revelatus*) olduğu söylenebilir.

İbnü'l-‘Arabî’nin düşüncesinde tanrısal özün zuhuru *vāhidiyyet* aşamasında başlamaktadır. İbnü'l-‘Arabî’ye göre tanrı *vāhidiyyet* aşamasında tanrısal öz, tanrısal irâde (*irâde*) ve tanrısal sözden (*kavl*) oluşan bir üçlük (*teşlīs*) bütün hâlinedir. *Ḳu'rân*’da Tanrı’nın varlıkları yaratırken kullandığı belirtilen “ol” (كن) komutu tanrısal irâdenin yönlendirmesiyle (*teveccüh*) tanrısal özden ilk zuhur olarak doğmaktadır.¹⁹⁴ ‘Ol’ komutu tanrısal isimlerden olan konuşmadan (*kelām*) doğmuştur. Konuşma bir tanrısal isim olarak tanrısal özle özdeşdir. Bu ilk zuhur aracılığıyla varlıklar dünyası ortaya çıkacaktır.

İbnü'l-‘Arabî’ye göre var olan her varlık (*kevn*) tanrısal özden “ol” (كن) komutu aracılığıyla var oluş bulmaktadır. Makrokozmos/varlıklar dünyası (*el-‘âlem*) ve mikrokozmos/Âdem/insan Tanrı’nın formunda (*şûret*) yaratılmıştır.¹⁹⁵ Varlıklar *er-Raḥman*’ın/Tanrı’nın nefesinden (*en-nefesü'r-Raḥman*) doğan ezelî ve ebedî kelimelerden sürekli olarak var oluş bulan harflerdir.¹⁹⁶ Tanrısal öz tanrısal isimler aracılığıyla varlıklarda anlam (*ma'nā*) olarak zuhur ederek varlıklara var oluş vermektedir. İbnü'l-‘Arabî bu görüşü şu şekilde özetlemektedir:

¹⁹¹ Izutsu, *Sufism*, s. 23-24.

¹⁹² Chittick, *The Self-Disclosure*, s. 167-170.

¹⁹³ William C. Chittick, “The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qaysarī,” *The Muslim World* 72 (Nisan 2007): 116-117.

¹⁹⁴ İbnü'l-‘Arabî, *Fuṣūṣ*, s. 115.

¹⁹⁵ İbnü'l-‘Arabî, *el-Futūḥātü'l-Mekkiyye* (Beyrūt: Dār İhyā'u'l-Turāsi'l-‘Arabî, 1968), 2:403.

¹⁹⁶ Chittick, *Ibn al-‘Arabî’s Metaphysics*, s. 19.

Şüphesiz ki bütün varlıklar ('*ālem*) anlam (*ma 'nā*) ile gelmiş ve anlamı Tanrı olan harflerdir. Böylece Tanrı isimlerini varlıklar içerisinde ortaya çıkarmaktadır. Çünkü kendi içerisinde isimlerini ortaya çıkarmak için bir yer yoktur. Anlam harf ile olan ilişkisini asla kaybetmez. Tanrı varlıklar dünyası ile olan ilişkisini asla kaybetmez.¹⁹⁷

3.2. *Cāvidān-nāme*'deki Varlık Teorisi: 28/32 Tanrısals Kelime

Cāvidān-nāme'deki varlık teorisinde İbnü'l-'Arabî'nin *aḥādīyyet-vāḥidīyyet* ayrımı kabul edilmektedir. Bütün varlıkların kaynağının *aḥādīyyet* aşamasındaki tanrısals öz (*zāt-ı ḥazret-i aḥādīyyet*) olduğu düşünülmektedir. *Aḥādīyyet* aşamasındayken tanrısals öz bilinemez, anlaşılamaz, temas edilemez, sınırlanamaz bir hâldedir. Tanrı'nın bilinebilir ve ulaşılabilir tarafı (*Deus Revelatus*) ise tanrısals özün ilk zuhuru olan 'ol' kelimesinin (*kelīme*) doğmasıyla ortaya çıkmaktadır. Arap alfabesinin 28 ve Fars alfabesinin 32 harfini oluşturacak olan 28/32 tanrısals kelime bu ilk kelimede bulunmaktadır.¹⁹⁸

"Ol" (كن) kelimesi *ḥaṭṭ-ı istivā* ölçüsünde simetrik bir şekilde *nūn* (ن) ve *kāf* (ك) harflerine bölünmektedir. Bu iki harfin de bölünmesiyle *kāf* (ك), *elīf* (ا), *fā* (ف), *nūn* (ن), *vāv* (و), *nūn* (ن) altı tanrısals kelime olarak ortaya çıkmaktadır. Altı tanrısals kelimesinin de bölünmesiyle 28/32 tanrısals kelime oluşmaktadır.¹⁹⁹ 28/32 tanrısals kelime tanrısals özü paylaşan, tanrısals özün isimleri/sıfatları işlevini görerek varlığa var oluş veren ezeli ve ebedi ilk varlıklardır. Mir-Kasimov bu sebeple 28/32 tanrısals kelimeyi 'evrende olanaklı olan bütün gerçekleştirmelerin ontolojik ilkeleri, *raison d'être*'i, arketipleri' olarak nitelendirmektedir.²⁰⁰ 28/32 tanrısals kelime aslında tanrısals özde tek bir varlık, tek bir nokta (*yek nokṭe*) olarak bulunmaktadır. Bütün varlıklar sürekli olarak onlar aracılığıyla tanrısals özden var oluş bulmaktadır.²⁰¹

Cāvidān-nāme'de 28/32 tanrısals kelime teorisini açıklamak için farklı metaforlar kullanılmaktadır. Bu metaforlardan inançsals açıdan belirleyici olanların bir kısmı Hristiyan literatüründen sözlü veya yazılı aktarım yoluyla alınmıştır. Fazlullāh Tanrı'nın (*Rabb*) Ezeli

¹⁹⁷ Orijinal metin için bkz; Envanter, nr., 4. İbnü'l-'Arabî, *el-Futūḥāt*, 3:148.

¹⁹⁸ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 52-55.

¹⁹⁹ A.g.e., 142.

²⁰⁰ A.g.e., 50.

²⁰¹ Fazlullāh, *Cāvidān*, vr., 426a-426b.

uvvet (*uvvet-i Ezelî*) olarak zuhur ettiğini savlamaktadır. Ezelî uvvet'ten doğan Ruh (*Rûh*) ve Konuşma/Logos (*Nuṭḡ*) 28/32 tanrısal kelime olarak ortaya çıkarak varlıklara var oluş vermektedir. Ruh ve Konuşma tanrısal özden kök almaktadır. Varlıklar da Ruh ve Konuşma'dan var oluş buldukları için tanrısal öze geri döneceklerdir. Fazlullâh varlıkların doğum kaynağı olduğunu vurgulamak için tanrısal özü Sırt (*Puṣṭ*), Baba (*Eb*) ve Âdem (*Âdem*) olarak adlandırmaktadır.²⁰² *Câvidân-nâme*'de sunulan bu tanrısal üçlük görüşü ikinci bölümde bahsedilen *Şem'un'un Görümü* başlıklı Hristiyan metnindeki üçlük inancı temelinde geliştirilmiştir. *Şem'un'un Görümü*'nde Hristiyan üçlüğündeki Baba'nın Ezelî uvvet (*uvvet-i Ezelî*), Oğul'un Konuşma/Logos (*Nuṭḡ*) ve Kutsal Ruh'un Ses (*Şavṭ*) olduğu savunulmaktadır.²⁰³

Fazlullâh'ın tanrısal özü açıklamak için kullandığı diğer bir metafor ışıktır (*nûr*) 28/32 tanrısal kelimeyi tanrısal özden doğan bir ışık olarak betimlemektedir. Cemâ'i-Sünni ve Şî'i geleneklerde ilk yaratılmış varlığın veya tanrının ilk zuhurunun bir ışık olduğu şeklinde görüşler vardır. Bu görüşlere ek olarak ışığın Muhammed'in (Şî'i gelenekte Muhammed ve 'Alî'nin) ilksel ve gerçek özü (*primordial substance*) olduğu fikrine de rastlanmaktadır.²⁰⁴ Fazlullâh 28/32 tanrısal kelimenin ışık olduğu görüşünü Muhammed ve 'Alî'nin tek bir ışıktan yaratıldığı şeklinde Şî'i hadîşleriyle desteklemektedir.²⁰⁵ Delillendirmedeki bu tercih *Câvidân-nâme*'deki ışık metaforunun Hristiyan geleneğinin değil İslam geleneğinin, özellikle de Şî'i geleneğinin etkisini taşıdığını göstermektedir.

Peki Fazlullâh insanların içerisinde bulundukları algılama biçimiyle algıladıkları varlıkların boyutu olan fenomenler dünyasının yaratılışını nasıl açıklamaktadır? Tanrısal özden doğan tek gerçek varlık olan 28/32 tanrısal kelime varlıklara var oluş vermektedir. Var oluş kazanıp aktüel (*bi'l-fi'il*) varlıklar hâline gelmeden önce varlıklar potansiyel (*bi'l-ḡuvve*) varlıklardır. Fenomenleri oluşturunca bu potansiyel varlıklar ezelî siyah bir noktadan (*noḡṭe*) çoğalmıştır. Fazlullâh ezelî siyah noktayı 28/32 tanrısal kelimenin gölgesi, bilgisi/göstergesi

²⁰² Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 56-67.

²⁰³ A.g.e., 65.

²⁰⁴ Cemâ'i-Sünni ve Şî'i geleneklerdeki bu görüşler hakkında genel bir değerlendirme için bkz; Uri Rubin, "Pre-Existence and Light: Aspects of the Concept of Nûr Muhammad," *Israel Oriental Studies* 5 (1975): 62-119.

²⁰⁵ Mir-Kasimov, *Words of Power* 66-68.

(‘ilm-‘alem) ve siyah bir duman olarak nitelendirmektedir. 28/32 tanrısals kelimedenden tanrısals isimlerin, metafizik anlamların, gerçek varlığın/var oluşun boyutu olan gerçek dünya, siyah noktadan ise fenomenler dünyası ortaya çıkmıştır.²⁰⁶ Siyah nokta ve 28/32 tanrısals kelime arasında başlangıçta kurulan, ışık-gölge metaforuyla anlatılan bu ikili ilişki gerçek dünya ile fenomenler dünyası arasındaki sürekli mütakâbiliyet hâlinin de kaynağıdır.²⁰⁷

3.3. İbn Firişte’nin Kozmogonisi: 28/32 Tanrısals Kelime

İbn Firişte Fażlullāh’ın *Cāvidān-nāme*’de ortaya koyduğu Hurūfî kozmogonisi ve kozmoloji modeli altyapısında bir varlık teorisi geliştirmiştir. Büyük oranda Fażlullāh’ın modeline eklemlenen bu teorinin orijinal taraflarından birisi kavramsal vokabülerdir. Bu açıdan, birinci bölümde detaylıca tartışıldığı gibi İbn Firişte’nin eserleri 9./15. yüzyıl *Rūm* dünyasında Türkçe’nin edebî bir dil hâline getirilmesi süreci bağlamında değerlendirilmelidir. İbn Firişte varlık teorisi aracılığıyla İbnü’l-‘Arabî’nin ve Fażlullāh’ın eserleri başta olmak üzere Arapça ve Farsça klasik İslam taşavvuf literatürünün birçok kavramını Türkçe’ye aktarmıştır. Bazı örneklerde bu kavramların Türkçelerini üretmiş, bazı örneklerde ise kavramı direkt orijinal hâliyle almıştır. Arapça ve Farsça kavramı gramer yapısını Türkçe’ye uyarlayarak aktardığı örneklere de rastlanmaktadır. Bu bağlamda İbn Firişte’nin vokabüleri Cevat Sucu’nun kozmopolit İslam dünyasına ait içeriğin ve dilin Türkçe’nin içerisinde erimesi olarak açıkladığı fenomenin bir örneğidir.²⁰⁸

İbn Firişte’nin varlık teorisi Türkçe taşavvufî kavram vokabülerinin oluşumundaki rolünün yanı sıra 9./15. yüzyıl *Rūm* toplumunun ve entelektüel çevresinin tartışmalarına, eğilimlerine, ilgilerine, beklentilerine de ışık tutmaktadır. İbn Firişte kozmogonisini ve kozmolojik modelini inşa ederken bu dönemin *Rūm* entelektüel çevresinde belirleyici olan Ekberi kavram ve düşünce çerçevesinden yüksek oranda yararlanmıştır. Bütün varlıkların tek bir var oluş kaynağından doğduğu fikrine dayanan, Hristiyan, Ekberi ve Şi‘î referanslar

²⁰⁶ A.g.e., s. 68-72.

²⁰⁷ A.g.e., s. 162-163.

²⁰⁸ Cevat Sucu, “Rûm’da Kozmopolit Model Kurmak: Dâ‘î ve 15. Yüzyıl Osmanlı Metin Kültürü,” (Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2017), s. 29-30.

içeren kozmogonisiyle dönemin *Rûm* toplumu için yeni ve kapsayıcı bir metafizik anlayış sunuyor gibidir. Bölümün devamında İbn Firişte'nin ürettiği yeni kavramsal vokabülerle nasıl bir kozmogoni oluşturduğu birincil kaynaklara yoğun referanslarla incelenecektir.

İbn Firişte bütün varlıkların (*cem 'î-i eşyā, tükeli eşyā*) 'ol' kelimesinden (*kelîme-i kûn*) varlık (*mevcûd*) bulunduğunu belirtmektedir.²⁰⁹ 'Ol' kelimesini tanrısai *rahmet* ile ilişkilendirmektedir.²¹⁰ Bu ilişki İbnü'l-'Arabî'nin *er-Raḥman*'ın nefesi fikrine benzemektedir. İbn Firişte'ye göre tanrısai söz (*ḳavl*) ile *rahmet* aynı şeydir. 'Ol' kelimesi tanrısai özden bir *rahmet* olarak doğmuştur. *Rahmet* olarak doğan 'ol' kelimesi bölünerek 28/32 tanrısai kelimeyi oluşturmaktadır. 28/32 tanrısai kelime bütün potansiyel varlıklara var oluş vererek onları aktüalleştirmektedir. Böylece tanrısai öz kendisinden doğan *rahmet*/'ol' kelimesi ve 28/32 tanrısai kelime aracılığıyla bütün varlıklarda var oluş verme yoluyla ortaya çıkmaktadır (*zāhir*.) *Ḳur'ân*'daki 'Rabbimiz *nefsi* üzerine *rahmetini* yazmıştır' anlamındaki 6:54 ayeti 28/32 tanrısai kelimenin/*rahmetin* tanrının potansiyel zuhuru olan varlıklar dünyasını aktüel hâle getirmesine işaret etmektedir.²¹¹

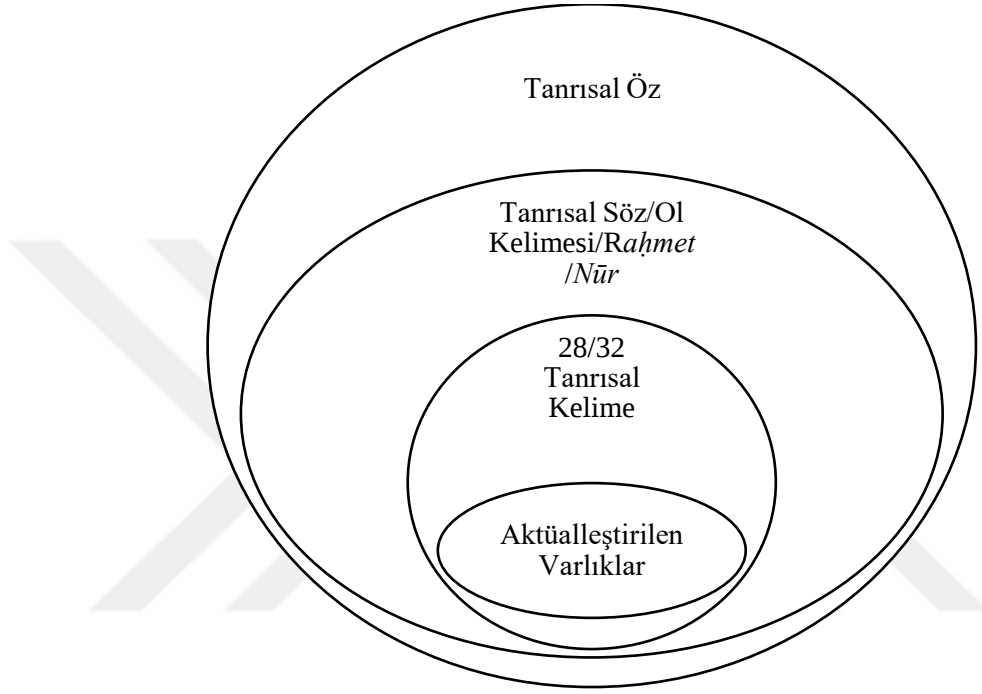
²⁰⁹ İbn Firişte, *Işk-nāme*, vr., 71a.

²¹⁰ A.g.e., vr., 95b.

²¹¹ Ayetin orijinal metni için bkz; Envanter, nr., 8. A.g.e., vr., 102b.

Şekil 2

İbn Firişte'nin Kozmogonisi



İbn Firişte'ye göre bütün varlıkların 'ol' kelimesinden doğuşu *ḥaṭṭ-ı istivā* ölçüsünde simetrik bir şekilde iki parçaya ayrılma yoluyla gerçekleşmektedir. İbn Firişte bu görüşü *Qur'ān*'a referanslarla delillendirmektedir. 'Çifter çifter yaratan' anlamındaki 36:36 ayetini *ḥaṭṭ-ı istivā* mekanizmasına bir işaret olarak kabul edilmektedir. 'Şüphesiz ki gökler ve yer bitişikti, biz onları ayırdık' anlamındaki 21:30 ayetini de *ḥaṭṭ-ı istivā* ölçüsüyle bölünerek yaratmanın bir örneği olarak görmektedir.²¹² Tanrısal konuşmadan doğan 'ol' (*kūn*) kelimesinin *ḥaṭṭ-ı istivā* ölçüsünde simetrik şekilde bölünmesiyle *kāf* (ك) ve *nūn* (ن) kelimeleri ortaya çıkmıştır. *Kāf* ve *nūn* kelimelerinin yine *ḥaṭṭ-ı istivā* ölçüsünde bölünmesiyle 28/32 tanrısal kelime oluşmuştur.

²¹² Ayetlerin sırasıyla orijinal metinleri için bkz; Envanter, nr., 9-10. A.g.e., vr., 95a.

İbn Firişte 28/32 tanrısai kelimeyi tanrının ezeli sıfatı (*şıfāt-ı kādīm*) ve ezeli sözü (*kelām-ı kādīm*) ile eşleştirmektedir. Ezeli sözün ve sıfatın tanrısai özden ayrı (*münfaḳ*) ve ilişkisiz (*munkaṭı*) olamayacağı görüşünü savunmaktadır.²¹³ Bu düşünce silsilesinden çıkan sonuç 28/32 tanrısai kelimenin tanrı olmasıdır. İbn Firişte bu inancı şu şekilde delillendirmektedir:

Kelām (söz) nefis-i mütekellimden (konuşanın kendisinden) ayrı değildir. Vücūd-ı şıfāt (sıfatın varlığı) kādīmdır (ezelidir.) Şıfāt (sıfat) ‘aynı mevşūftur (sıfatlandırılan) (...) Mevcūd-ı ḥaḳīkī (gerçek varlık) ki zāt-ı ḥazret-i vācibū’l-vücūddur (varlığı zorunlu olanın/tanrının özü) zāt (öz) ve şıfāttan (sıfat) mürekkeb (kompozit) olamaz (...) Zāt-ı vācibū’l-vücūd (varlığı zorunlu olanın/tanrının özü) mürekkeb değildir; şıfāt ve zāt ‘aynıdır; itikād-ı cemi’-i ehl-i İslām (bütün Müslümanların inancı) böyledir. Mürekkeb olan nesne muḥdeştir (sonradan var olmuş,) muḥdeş olan maḥlūktur.²¹⁴

Sıfatın ve sıfatlandırılanın özdeşliği inancı sözün ve konuşanın özdeşliği inancını doğurmaktadır. İbn Firişte ‘birden fazla ezeli varlık olamaz’ ilkesi sebebiyle üçünün de ezeli olduğunu kabul ettiği tanrının, tanrısai özün ve tanrısai sözün özdeş olduğunu belirtmektedir:

Zāt-ı ḥazret-i aḥādiyyet (tanrısai öz) kādīmdır ve kelām dahī kādīmdır; kādīm ḡayr maḥlūktur (yaratılmamış) (...) Kelām ve mütekellim (konuşan) bir māhiyettir (nelik,) zāt (öz) ve şıfāttan (sıfat) ayrı değildir. Kelām-ı kādīm (ezeli söz) ve zāt-ı kādīm (ezeli öz) diye iki kādīm (ezeli) olmak muḥāldır (imkansız.) Zāt-ı vaḥdet (birliğin özü) ferd-i vaḥdettir (birliğin tekliği).²¹⁵

İbn Firişte’ye göre bölünerek ayrı birer kelime olan *kāf* ve *nūn* 28/32 tanrısai kelimeyi içermektedir (*mutaḫammın*.) Çünkü 28/32 tanrısai kelime arasında özsel (*zāt*) bir farklılık, ayrılık, çelişki (*tefāvūt*) bulunmamaktadır.²¹⁶ 28/32 tanrısai kelime özsel olarak öncesiz, yaratılmamış (*kādīm*) bir ışıktır (*nūr*.) çoğalma (*ta’addüd*) yoluyla 28/32 tanrısai kelime hâlinde ortaya çıkmaktadır.²¹⁷

²¹³ İbn Firişte, *Sa’ādet-nāme*, vr., 124b-125a.

²¹⁴ A.g.e., vr., 125b.

²¹⁵ A.g.e., vr., 125b-128b.

²¹⁶ İbn Firişte, *İşḳ-nāme*, vr., 95a-95b.

²¹⁷ A.g.e., vr., 75b.

Bütün yaratılanlar (*cem 'î-i maḥlūkāt*) *kāf* ve *nūn* çiftinden var oluş bulmaktadır. Bu var oluş bulma tanrısal özün 28/32 tanrısal kelime olarak bütün varlıkları var etmesi, yaratması (*ḥilḳāt*) ve isimlendirmesi (*ismiyyet*) yoluyla olmaktadır. Varlıklar 28/32 tanrısal kelime ile isimlendirilerek/anlamlandırarak tanrısal öze bağlantı sağlamaktadır. Böylece potansiyel varlıklar aktüel varlıklar hâline gelmektedir. 28/32 tanrısal kelime ise zuhur etmek, algılanabilir, bilinebilir olmak için varlıkları zuhur yerleri (*maẓhar*) olarak kullanmaktadır.²¹⁸ İbn Firişte 28/32 tanrısal kelimenin zuhur mekanizmasını bu şekilde anlatmaktadır:

Zāt-ı kādīm-i ḥazret-i 'izzet (tanrının ezeli özü) 'ibāretdir bu 32 kelīmeden ki şol cihetdenki mücerred (soyutlanmış) ola eşkâlden (formlar) ve elvāndan (renkler) ve sevāddan (siyahlık) ve beyāzdan (beyazlık) ve tūldan (uzunluk) ve 'umḳdan (derinlik) ve ebdandan (boyutlar) bunlardan mücerred ola bir nūr-ı kādīm-i ezeli (ezeli ışık) idi ḡayr-ı mer'i (görünmez) ve ḡayr-ı maḥsūs (duyularla algılanamaz) olur. 32 kelīme olmak bi'l-kuvve (potansiyel) olur vaḳtā ki kitābet (yazılma) gele ol vaḳt meri' (görünür) olur 'anāşırların (elementlerin) terkīb (kompozisyon) vāsıtasıyla meri' olur. Meri' ve maḥsūs olan şıfāt (sıfat) olur ol vaḳt bu 32 kelīme olmak bi'l-fi'l (aktüel) olur bu cihetden ki ism 'aynı müsemmādır bu 32 kelīme hem ismdir ve hem müsemmādır her gāh ki 'ibādet idici kimseler bu 32 kelīme 'adediyle ki şıfāt -ı kādīmdir (ezeli sıfat) ve 'ayn-ı zātdır (özün aynısı) 'ibādet kıla...²¹⁹

İbn Firişte 28/32 tanrısal kelimenin zuhur etme sebebini İslam tasavvuf geleneğinin gizli hazine (*kenz-i mahfî*) metaforuyla açıklamaktadır.²²⁰ Bu bağlamda 'ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi (*ma'rifet*) sevdim ve yaratılmışları bilinmek için yarattım' anlamındaki meşhur ḥadîsi alıntılanmaktadır.²²¹ *Aḥādīyyet* aşamasındaki tanrısal özü gizli hazine ve ışık metaforlarıyla betimlemektedir. Tanrısal öz anlaşılma (*tefēhhüm*), varlıklar/göstergeler/bilgiler elde etmek (*iktisāb-ı 'ālem*) ve özüyle sıfatının bilinmesi (*ma'rifet*) için kendisini 28/32 tanrısal kelime hâline getirerek zuhur etmektedir.²²²

²¹⁸ A.g.e., vr., 88b-89a.

²¹⁹ İbn Firişte, *Sa 'ādet-nāme*, vr., 132a-132b.

²²⁰ Gizli hazine metaforu için bkz; İbrahim Hakkı Aydın, "Kenz-i Mahfî," *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2022), s., 258-259.

²²¹ Orijinal metin için bkz; Envanter, nr., 11. İbn Firişte, *Sa 'ādet-nāme*, vr., 125a.

²²² A.g.e., vr., 136a.

İbn Firişte'nin 28/32 tanrısal kelimenin tanrı olması düşüncesinin varlıklar dünyası açısından sonucu varlıkların da tanrı olması inancıdır. İbn Firişte bu inancı 'tanrı şeylerin gerçek hâlidir' (*Allah haqīkat-i eṣyā'dır*) formülasyonu ile özetlemektedir.²²³ Tanrı bütün varlıkların (*cemī'-i mevcūdāt*) aslı (*āsl*), gerçeği (*haqīkat*) ve ezeli özüdür (*zāt-ı kadīm*), bütün varlıkların kaynağı (*menşe'*) ve başlangıç noktası (*mebde'*), kısacası kendisidir (*'ayn*).²²⁴ İbn Firişte varlıklar dünyasının tanrı olması inancını İslam geleneğinde 'Alī'ye atfedilen 'bilgi' (*'ilm*) bir noktaydı ve onu bilgisizler çoğalttı' anlamındaki söze referansla açıklamaktadır.²²⁵ Bilgi (*'ilm*) kelimesini Hürufî anlayış çerçevesinde varlık ve gösterge anlamlarına uygun şekilde yorumlamaktadır. Bir kağıda yazı yazılırken kalem önce bir nokta oluşturmaktadır. Daha sonra noktadan hareketle ve noktayla bağlantısını koruyarak harflerin çizgileri çekilmektedir. İbn Firişte'ye göre varlıklar dünyası bir noktadan (28/32 tanrısal kelime) doğan harflere benzemektedir.²²⁶ Varlıklar dünyasının, özellikle de bu dünyanın en üstün parçası olan insanın tanrının bir yazı formunda zuhuru olduğu inancını İbn Firişte şu şekilde özetlemektedir:

Hazret-i melikü'l-müte'al (ulu hükümdâr) *kün fe yekün* (ol dediğinde olur) *emriyle kendüden kendüye kendi zâtıyla* (öz) *ve şıfâtle* (sıfat) *aḥsen-i takvimde* (en güzel yaratılış) *ekmel* (en mükemmel) *şüretde* (form) *her mücellâda* (bütün *tecellî* noktalarında) *envâr-ı libâsda* (kıyafetlerin ışığında) *eşref-i halkda* (yaratılmışların en şerefli) *taḥrîr buyurmuşdur* (yazmıştır) *ki...*²²⁷

²²³ A.g.e., vr., 127a.

²²⁴ A.g.e., vr., 129a.

²²⁵ Orijinal metin için bkz; Envanter, nr., 12. A.g.e., vr., 132a.

²²⁶ İbn Firişte, *Sa'âdet-nâme*, vr., 132a. Fazlullâh'a göre de 28/32 tanrısal kelime özde (*der zât*) şekilsiz (*bi-lâ şekl*), benzersiz (*bi-lâ mişâl*), artmayan (*bi-lâ ziyâde*), eksilmeyen (*bi-lâ nokşân*) ve farklılaşma (*taḥalluf*) içermeyen bir ışıktır (*nūr*). Bir yazıcının yazı yazarken bir noktayı (*yek nokte*) çoğaltması gibi bölünerek varlıkları oluşturmaktadır. Fazlullâh, *Cāvidân*, vr., 436b.

²²⁷ İbn Firişte, *Sa'âdet-nâme*, vr., 140b.

3.4. İbn Firişte'nin Kozmolojik Modeli: *Ādem-i Kebīr*

İbn Firişte'nin kozmolojik modelinin altyapısını Ekberi kozmolojik görüşler oluşturmaktadır. İbnü'l-'Arabî'ye göre evren Tanrı'nın tanrısal isimler aracılığıyla içerisinde zuhur ettiği varlıkların toplamıdır. İbnü'l-'Arabî *El-Futūḥāt*'taki meşhur ayna metaforuyla bu düşüncüyü açıklamaktadır. Tanrı bir cismin aynada yansıma oluşturmaya gibi kendisini evrende ortaya çıkarmaktadır.²²⁸ Tanrı için ayna işlevi gören ve tanrısal isimlerin zuhurlarını toplayan diğer varlık ise insandır. Tanrı'nın bütün isimlerini tamamlanmış formuyla toplayan iki varlık insan ve evrendir. Bu sebeple Ekberi düşüncede insan mikrokozmos (*'ālem-i şağīr*,) evren ise büyük insan/Ādem (*Ādem-i kebīr*) olarak adlandırılmaktadır.

İbnü'l-'Arabî'ye göre evren farklı katmanlara (*mertebe*) bölümlenmiş bir çember yapısındadır. Her katmandaki varlıklara *er-Raḥman*'ın nefesinden doğan ayrı bir tanrısal isim/harf var oluş vermektedir. Evren Tanrısal Taht (*'arş*) ve Tanrısal Kürsî (*kürsî*) tarafından çevrelenmiştir. İbnü'l-'Arabî *er-Raḥman*'ın nefesinden doğan ilk varlık olarak kabul ettiği Tanrısal Taht'ı İslam felsefe geleneğindeki Evrensel Akıl (*el-'aqlü'l-küllīye*,) İlk Akıl (*el-'aqlü'l-evvel*) ve ḥadīṣ geleneğindeki Yüksek Kalem (*el-ḳalemü'l-ā'lā*) kavramlarıyla eşleştirmektedir.²²⁹ Tanrı Tanrısal Taht'a bütün var oluş bilgisini özel bir zuhurla (*tecellî 'ilmî*) yüklemiştir. Bu sebeple Tanrısal Taht diğer bütün yaratılanların bilgisine sahiptir.²³⁰

Tanrısal Taht'tan Evrensel *Nefs* (*en-nefsü'l-küllīye*) olarak adlandırılan ve Tanrısal Kürsî ile eşleştirilen varlık doğmaktadır. Aktif bir varlık olan Tanrısal Taht/Evrensel Akıl ile alıcı bir varlık olan Tanrısal Kürsî/Evrensel *Nefs* arasındaki dualist ilişkiyle varlıklar dünyası doğmakta ve düzenlenmektedir.²³¹ Bu ilişkiden doğan ilk varlıklar 9. ve 8. göklerdir (*felek*,) 9. gök boş olan Aṭlas Göğü'dür (*el-felekü'l-aṭlas*,) 8. gök ise Hareketsiz Yıldızlar Göğü'dür (*el-felekü'l-kevākibü's-sābite*,)²³² Burclar Göğü (*el-felekü'l-burūc*) olarak da adlandırılan 8.

²²⁸ İbnü'l-'Arabî'nin ayna metaforu için bkz; Basma Elebry, "A Universe of Mirrors: The Mirror Metaphor in Ibn 'Arabî's Thought in Relation to Ontology, Knowledge and Perfection," (Yüksek Lisans Tezi, Kahire Amerikan Üniversitesi, 2023), s., 26-83.

²²⁹ Michael Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabî and the Ismā'īlī Tradition* (Leiden: Brill, 2014), s. 94.

²³⁰ Mohamed Haj Yousef, *Ibn 'Arabî – Time and Cosmology* (Londra: Routledge, 2008), s. 8-9.

²³¹ Ebstein, *Mysticism and Philosophy*,

²³² Chittick, *Ibn al-'Arabî's Metaphysics*, s. 359-360.

gök güneşin hareketi ölçüsünde 12 burca ayrılmaktadır. Ayın hareketi ölçüsünde ise 28 menzile (*menzil*) bölünmektedir.²³³ 8. gök çevrelediği 7 göğün hareketlerini 12 burc ve 28 menzil aracılığıyla düzenlemektedir.²³⁴ İbnü'l-'Arabî evrenin yapısının ayın 28 menzili örneğinin gösterdiği gibi Arap alfabesinin 28 harfi ölçüsünde düzenlendiğini düşünmektedir.²³⁵

Faḫrullāh'ın ve İbn Firişte'nin varlık teorilerinde Arap harfleri, sayılar, evrenin ve insanın yapısı arasında var olduğu kabul edilen dört ögeli ilişkisellik Ekberi kaynaklı bir düşünce gibi görünmektedir. İbnü'l-'Arabî gibi Faḫrullāh da 8. gök ile insanı bütün varlıkları kapsama özellikleri açısından eşleştirmektedir. Faḫrullāh 8. göğün ve insan bedeninin aynı yapıda tasarlandığını düşünmektedir. Evren ve insan arasındaki farkı ise İbnü'l-'Arabî'nin bilinçli mikrokozmos-bilinçsiz makrokozmos ayrımına benzer şekilde insanın aktif, evrenin pasif olmasında bulmaktadır.²³⁶ Faḫrullāh Tanrısal Taht-Tanrısal Kürsî dikotomisini de farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Tanrısal Taht'ı Âdem, Tanrısal Kürsî'yi ise Ḥavvâ ile özdeş saymaktadır.²³⁷ Evreni 9. gökle orantılı olarak 360 parçaya bölmektedir.²³⁸ Yaratılışın ve haftanın günlerinin sayısı olan 7, burcların sayısı olan 12, ayın menzillerinin ve Arap harflerinin sayısı olan 28, 360 sayısı ile birlikte Faḫrullāh'ın kozmolojik modelinde belirleyici roller oynamaktadır.

İbn Firişte evreni 28/32 tanrısal kelimenin zuhurlarının toplamı olarak kabul etmektedir. 28/32 tanrısal kelime manevî (*lāhūtî*) boyutta tek bir mutlak varlık (*vücūd-ı muṭlaḳ*) olarak bulunmaktadır. Bu tek mutlak varlık başlangıcsız (*ezelî*), sonsuz (*ebedî*), manevî (*lāhūtî*) ve maddeden soyutlanmış (*mücerred*), görünemez (*ğayr-ı mer'î*) ve duyularla algılanamaz (*ğayr-ı mahsûs*) niteliktedir. Evrende farklı varlıklar olarak ortaya çıkacak her şey kompakt (*icmāl*) ve soyutlanmış (*muṭlaḳ*) hâlde 28/32 tanrısal kelimenin parçasıdır.²³⁹

²³³ Yusef, *Ibn 'Arabî*, s. 11-14.

²³⁴ Chittick, *The Self-Disclosure*, s. xxx-xxxi.

²³⁵ Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, s. 107-108.

²³⁶ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 164-168.

²³⁷ A.g.e., s. 107-108.

²³⁸ A.g.e., s. 170.

²³⁹ İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr., 116a-120b.

28/32 tanrısal kelime potansiyel bir güç olarak 4 elementin (*anāşır-ı erba'a*) içerisinde bulunmaktadır. 4 element aracılığıyla maddî boyutta ('*ālem-i nāsūt*) algılanabilir formlar oluşturarak bu formlarda ortaya çıkmaktadır.²⁴⁰ 28/32 tanrısal kelime bu formlarda bölümlenme, farklılaşma (*tafşīl*) ve belirlenme, sınırlanma (*muḳayyed*) niteliklerini kazanmaktadır. Böylece farklı varlıkların oluşturduğu bütün, yani evren ortaya çıkmaktadır.

Tablo 3
İbn Firişte'nin Kozmolojik Modelinde Evrenin Katmanları

9. Gök		Atlas Göğü 360 derece
8. Gök	Bitiş Noktasındaki Sidre Ağacı, Âdem'in Bedeni	Burclar Göğü Hareketsiz Yıldızlar Göğü 12 Burc
7. Gök	İbrāhīm	Uranüs (<i>Zuḥal</i>)
6. Gök	Mūsā	Jüpiter (<i>Müşterī</i>)
5. Gök	Hārūn	Mars (<i>Merīḥ</i>)
4. Gök	İdrīs	Güneş (<i>Şems</i>) 360 Derece
3. Gök	Yūsuf	Venüs (<i>Zühre</i>)
2. Gök	‘İsā ve Yahyā	Merkür (<i>Uṭārid</i>)
1. Gök	Âdem	Ay (<i>Ḳamer</i>) Dünya Göğü 28 Menzil
Dünya		

İbn Firişte'nin kozmolojik modelinin ana inancı evrenin ve insanın 28/32 tanrısal kelimenin tamamlanmış formunun zuhuru oldukları için aynı yapıda tasarlandıklarıdır. İnsan yüzünün 7 *maternal* çizgiye bölünmüş olması gibi evren de 7 göğe ayrılmaktadır. İnsanın

²⁴⁰ A.g.e., vr., 70a-70b.

algılayıcı özne olarak evreni keşfetme süreci *nefsini* keşfetme sürecine benzemektedir. İbn Firişte'nin evrenin keşfi sürecini Muhammed'in *Mi'râc*'ı örneğiyle anlatması da bu anlayışın sonucudur.²⁴¹ Mikrokozmosun ve makrokozmosun yapısı aynı olduğu için keşfedilme yolu da aynıdır.

Nefsin keşfi gibi evrenin keşfi de *ḥaṭṭ-ı istivā*yla başlamaktadır. *Mi'râc* sırasında Muhammed Ay (*Kamer*) göğü olan 1. gökte Âdem ile görüşmüştür.²⁴² İslam geleneğinde Muhammed'in ayı ikiye bölme (*şakḳü'l-kamer*) mucizesini gösterdiği kabul edilmektedir.²⁴³ İbn Firişte ayın ikiye bölünmesini insan/Âdem yüzündeki *ḥaṭṭ-ı istivā* ölçüsünün çözülmesi olarak yorumlamaktadır. Bu yoruma göre Muhammed 28/32 tanrısal kelime olan tanrıya ulaşma yolculuğuna *ḥaṭṭ-ı istivā* sırrını çözerek başlamıştır.

Muhammed evrenin katmanlarındaki yolculuğuna devam ederek 'İsâ ve Yahyâ'nın bulunduğu Merkür (*Uṭārid*) göğünü, Yûsuf'un bulunduğu Venüs (*Zühre*) göğünü geçmektedir.²⁴⁴ Güneş (*Şems*) göğü olan 4. gök İdrîs tarafından 360 menzile bölünmüştür. Mars (*Merîḥ*) göğünde Mûsâ'nın kardeşi, vekili Hârûn vardır ve bu sebeple 5. gök hilâfet ile eşleştirilmiştir.²⁴⁵ Mûsâ'nın bulunduğu ve 6. gök olan Jüpiter (*Müşterî*) göğü ise kanun koyuculuğu (*vaz'-ı şeri'ât*) simgelemektedir. 7. gök olan Uranüs (*Zuḥal*) göğünde İbn Firişte'nin olgun, yaşlı insan ve şeyh anlamlarına gelen *pîr* kelimesiyle nitelendirdiği İbrâhîm bulunmaktadır. 7. göğün bittiği noktada ise Bitiş Noktasındaki Sidre Ağacı (*Sidretü'l-Müntehâ*) ve iki gizli, iki görünür nehir vardır.²⁴⁶ Bitiş Noktasındaki Sidre Ağacı

²⁴¹ İslam ezoterik geleneğinde *Mi'râc* ve insanın tanrısal tarafını keşfetmesi fenomenleri sıklıkla ilişkilendirilmiştir. *Mi'râc* süreciyle ilişkilendirilen ve *Kur'ân* kaynaklı olan Tanrısal Taht (*'arş*,) En Yüce Ufuk (*el-uḫḫu'l-â'lâ*,) Bitiş Noktasındaki Sidre Ağacı (*sidretü'l-müntehâ*) ve İki Yay Boyu Yakın Olma (*kābe kavseyn*) gibi motifler İslam geleneğinde Muhammed'in evrenin sınırına ve tanrısal alana ulaşmasını, tanrıyı görmesini, tanrısallaşmasını anlatan metaforlar olarak yorumlanmıştır. Bu tarz yorumların örnekleri için bkz; Josef van Ess, "Le Mi'râğ et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam," *Le Voyage Initiatique En Terre d'Islam*, haz., Mohammad Ali Amir-Moezzi (Paris: Peeters, 1996): 27-57.

²⁴² El-Buhārî'nin (ö., 256/870) meşhur *Mi'râc* hadîsine göre Muhammed *Mi'râc* yolculuğunun ilk adımında, dünyaya en yakın gökte (السَّمَاء الدُّنْيَا) Âdem ile görüşmüştür. Bkz; Envanter, nr., 13. Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhārî, *El-Câmi'u's-Şaḥîḥ*, haz., Muhammed Zehirü'n-Nâsır (Beyrût: Dârü't-Ṭavki'n-Necât, 1422), s. 1:78-79.

²⁴³ Ayı ikiye bölme mucizesi için bkz; İlyas Çelebi, "İnşikâkü'l-Kamer," *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2000), s. 343-345.

²⁴⁴ 'İsâ ve Yahyâ ile 2. gökte, Yûsuf ile 3. gökte görüşme için bkz; Envanter, nr., 14. el-Buhārî, *El-Câmi'*, 4:109.

²⁴⁵ Hârûn ile 5. gökte görüşme için bkz; Envanter, nr., 15. A.g.e., 4:152.

²⁴⁶ Bitiş Noktasındaki Sidre Ağacı ve dört nehir için bkz; A.g.e., 4:109.

makrokozmosun/Âdem'in bedeniyle (*vücūd-ı Âdem*) ve 8. gökle özdeşdir. Cennetteki iki gizli, iki görünür nehir ise insan/Âdem yüzündeki iki burun kılı ve iki yeridir.²⁴⁷

7, 60 ve 360 sayıları İbn Firişte'nin kozmolojik modelinin *leitmotif*leridir. İnsan yüzünde 7 *maternal* çizgi vardır. 8. göğün altındaki evren 7 yıldızın (*kevākib-i seyyāre*) oluşturduğu 7 göğe bölünmüştür. Dünya 7 iklime ve 7 yeryüzüne (*ārz*) bölünmüştür. İbn Firişte tanrısal özün insanda ve evrende 7 çizgiyle ortaya çıktığını açıkça belirtmektedir.²⁴⁸

Zaman da 7 sayısına göre düzenlenmiştir. Hafta 7 gün ve 7 geceden oluşmaktadır.²⁴⁹ Her 1000 sene boyunca 7 yıldızın birisi göğe egemendir. 7000 yılın tamamlandığı gün yaratılış günü olan Cuma (*Cum'a*) günüdür. Bu sebeple yaratılışın günlerinin sayısı Yahudi, Hristiyan ve Müslüman kutsal metinlerinde belirtildiği gibi 7'dir. 7 yıldız 49000 yılda 7. tam dönüşlerini tamamlarlar. 50000. yıl asıl yaratılış günü olan Büyük Cuma'dır (*Cum'a-i Kebīra*).²⁵⁰ Fazlullāh da 70:4 ayetine atıfla dünyanın ömrünün 50000 sene olmasından bahsetmektedir.²⁵¹

İbn Firişte'nin bu sayısal yorumları İslam geleneğindeki evrenin ömrünün 7000 sene olduğu inancının 9./15. yüzyıldaki apokaliptik beklentiler bağlamında canlanmasıyla ilgili olabilir. Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneklerinde dünyanın ömrünün 7000 sene olduğuna dair bir inanç bulunmaktadır. İbn Firişte'in dönemine yakın bir zamanda, 10./16. yüzyılda *Rūm*'da bu inancı temel alarak dünyanın kalan ömrünü hesaplayan bir *müderris* de vardır. Yine aynı dönemde es-Suyūfī (ö., 911/1505) gibi bazı 'ulemā mensupları 7000 sene inancıyla ilgili hadisleri toplamıştır.²⁵² 'Abdu'r-raḥman-ı Bisṭāmī de insanın tarihinin 7000 sene olduğunu, Osmanlıların tarihin son dönemini oluşturduğunu, 10./16. yüzyılda tarihin sona ereceğini düşünmektedir.²⁵³

²⁴⁷ İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 64b-65b.

²⁴⁸ A.g.e., vr. 116a.

²⁴⁹ A.g.e., vr. 131a.

²⁵⁰ A.g.e., vr. 108a.

²⁵¹ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 146.

²⁵² Ahmet Tunç Şen, *Astrology in the Service of the Empire: Knowledge, Prognostication, and Politics at the Ottoman Court, 1450s-1550s* (Doktora Tezi, Chicago Üniversitesi, 2016), s. 153. Her yıldızın 1000 senelik egemenliği ile oluşan 7000 senelik dönem inancının muhtemel Zerdüştçü kaynakları için bkz; Antonio Panaino ve David Pingree, "Saturn, the Lord of the Sevent Millennium," *East and West* 46/3/4 (Aralık, 1996): 235-239.

²⁵³ Fleischer, "Ancient Wisdom," s. 235.

İbn Firişte'nin sistemindeki diğer bir *leitmotif* ise beraber bahsedilen 12, 60 ve 360 sayılarıdır. Evren 12 burca ayrılmaktadır, her burc 30 dereceye, böylece evren 360 derece bölünmektedir. 192 (6x32) ve 168 (6x28) sayılarının toplamı 360'dır. Bu evrenin 28/32 tanrısal kelimenin zuhuru olmasını göstermektedir.²⁵⁴ Zaman da benzer bir şekilde düzenlenmiştir. Her ay 30 gece ve 30 günden, her sene 12 aydan oluşmaktadır.²⁵⁵ İbn Firişte'ye göre evrenin ve zamanın yapısındaki bu bölümlenme '*ilm-i hurūfun* gerçekliğini göstermektedir.²⁵⁶

İbn Firişte'nin sayısal yorumları insan bedeni ve evren arasındaki özdeşlik düşüncesine de yansımaktadır. Evren insan/Âdem bedeninde 12 kısım olduğu için 12 burca bölünmüştür.²⁵⁷ İbn Firişte Âdem'in uzunluğunun 60 arşın olduğuna dair hadîsi de evrenin bölümlendiği 360 derecenin her birinin 60 dakika olmasıyla açıklamaktadır.²⁵⁸ 60 sayısı da 28 ve 32 sayılarının toplamı olduğu için 28/32 tanrısal kelimeye işaret etmektedir.²⁵⁹ İnsan bedeninde 360 mafsal olması hadîsini ise evrenin 360 dereceye bölünmesi şeklinde yorumlamaktadır.²⁶⁰

İbn Firişte'nin varlık hakkındaki fikirleri Fazlullāh'ın Ekberi tanrısal isimler teorisi temelinde inşa edilen varlık teorisine dayanmaktadır. İbn Firişte varlık görüşünü Fazlullāh'tan daha düzenli bir şekilde ve Ekberi vokabüleri kullanarak ortaya koymaktadır. Bu varlık görüşünde varlık 28/32 tanrısal kelimenin zuhuru olarak kabul edilmektedir. 28/32 tanrısal kelimenin en mükemmel zuhurları ise evren ve insandır. İbn Firişte'ye göre gök cisimleri (*ecrām-ı semāvi*) insana duydukları sevgi sebebiyle hareket etmektedir. 28/32 tanrısal kelimenin en mükemmel zuhuru olan insan dünyada bulunduğu için bütün evren dünyaya yönelmiştir.²⁶¹ İnsan, evren ve tanrı arasında üç ögeli bir ilişki vardır. Aslında tek bir varlık olan 28/32 tanrısal kelime insan yüzünde aktüel, evrende ise potansiyel olarak

²⁵⁴ A.g.e., vr. 117b.

²⁵⁵ A.g.e., vr. 131b-132b.

²⁵⁶ İbn Firişte, *Sa'ādet-nāme*, vr., 140a.

²⁵⁷ A.g.e., vr. 142a.

²⁵⁸ Bahsedilen hadîsin orijinal metni için bkz; Envanter, nr., 16. A.g.e. 131b-132b.

²⁵⁹ A.g.e., 118b.

²⁶⁰ Bahsedilen hadîsin orijinal metni için bkz; Envanter, nr., 17. A.g.e., 142a.

²⁶¹ İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr., 54a-54b; 75b.

ortaya çıkmaktadır.²⁶² Bu sebeple evrenin ve insanın yapısı aynı sayılarla ve aynı bölümlerle tasarlanmıştır. Fakat İbn Firişte'ye göre tarihte belirleyici rol aktif bir özne olan insana aittir.



²⁶² İbn Firişte, *Sa 'ādet-nāme*, vr., 142b.

4. BÖLÜM: ANTROPOLOJİ VE PROFETOLOJİ: İBN FİRİŞTE’NİN İNSANIN KURTULUŞU TEMELLİ TARİH MODELİ

İbn Firişte’ye göre insanın tarihi 32 harfin bilgisine sahip Âdem’in 28/32 tanrısız kelimenin en mükemmel zuhuru olarak ortaya çıkmasıyla başlamaktadır. Âdem’den ‘İsâ’ya ve Muhammed’e kadar süren dönemde 28/32 tanrısız kelime kendi bilgisini peygamberlere vahyetme (*tenzîl*) yoluyla açmıştır. Bu dönemde İbranî alfabesinde bulunan 22 harfin bilgisi Mûsâ’ya ve Dâvud’a vahyedilmiştir. ‘İsâ ile birlikte Yunan alfabesindeki 24 harf vahyedilmiştir. 28 harfin vahyi ise Muhammed tarafından getirilmiştir. Muhammed sonrasındaki dönem peygamberlere vahyedilen bilginin *maternal* velîler (*ümmî*) tarafından yorumlanması (*te’vîl*) sürecidir. 32 harf getiren Fazlullâh’ın ortaya çıkmasıyla 28/32 tanrısız kelimenin en mükemmel zuhuruyla ortaya çıkacağı *Qiyâmet* dönemi başlamaktadır. Bu bölümde İbn Firişte’nin sunduğu dört dönemli (Âdem-*tenzîl*-*te’vîl*-*Qiyâmet*) kurtuluş tarihinin (*Heilsgeschichte*) ilk üç dönemi her dönemin egemen figürü olan insan, peygamber ve *maternal* (*ümmî*) velî temaları sırasıyla incelenecektir.

Tablo 4
İbn Firişte’nin Kurtuluş Tarihi

Zuhur Aracı-Mertebe	Kişi	Zuhur	Konvansiyon ve Kitap
Aracısız	Âdem	32 Tanrısız Kelime	Tanrısız Konvansiyon
Vahiy (<i>Tenzîl</i>) - Peygamber (<i>Nebî</i>)	İbrâhîm, Mûsâ ve Dâvud	22 Tanrısız Kelime	İbranice <i>Şuhûf</i> , <i>Tevrât</i> ve <i>Zebûr</i>
Vahiy (<i>Tenzîl</i>) - Peygamber (<i>Nebî</i>) ve <i>Ümmî</i>	‘İsâ	24 Tanrısız Kelime	Yunanca <i>İncîl</i>
Vahiy (<i>Tenzîl</i>) - Peygamber (<i>Nebî</i>) ve <i>Ümmî</i>	Muhammed	28 Tanrısız Kelime	Arapça <i>Qur’ân</i>
Yorum (<i>Te’vîl</i>) - <i>Ümmî</i>	‘Alî ve <i>maternal</i> velîler	28 Tanrısız Kelime	Arapça <i>Qur’ân</i> , <i>Cifr</i>
Yorum (<i>Te’vîl</i>) - <i>Mesîhî/Mehdî</i>	‘İsâ/Fazlullâh	32 Tanrısız Kelime	Farsça <i>Câvidân-nâme</i>

Aracısız	Fažlullāh/Ādem	32 Tanrısal Kelime	Tanrısal Konvansiyon
----------	----------------	--------------------	----------------------

4.1. İlksel Ādem: Kaybedilmiş Kelimeler

Gâfil eli kötülük saatinde,
Uzandı, aldı, yedi Meyve'yi.
Dünya Yara'yı hissetti ve tahtındaki Doğa,
Bütün Eserleri ile sızlayarak elem işaretleri verdi,
Çünkü her şey kaybedilmişti.²⁶³

Orta Çağlar İslam dünyasının entelektüelleri insanın tarihini Ādem ve Kıyāmet arasında konumlandırılan bir dinî kurtuluş anlatısının tarih modeli olarak tasarlamıştır. İslam tarih modeli olarak adlandırılabilen bu model Yahudi-Hristiyan sözlü ve yazılı geleneklerini temel alan bir referans çerçevesinde inşa edilmiştir.²⁶⁴ Aziz al-Azmeh İslam tarih modelini “Ādem’in yaratılışının ve cennetteki orijinal hâline dönüşünün çembersel (*cyclic*) tarihi” olarak tanımlamaktadır. Ādem’in sahip olduğu insanın ilksel hâli kaybedilmiştir ve insanın tarihi ilksel Ādem’e dönüşün hikâyesidir. Hristiyan tarih anlayışında Ādem’in düşüşüne odaklanılırken İslam tarih anlayışında tanrının peygamberler aracılığıyla insanlığa ilettiği kurtuluş mesajı (vahiy) düşüncesi belirleyici olmuştur.²⁶⁵ Kurtuluş mesajı Muhammed ile doruk noktasına ulaşmıştır. Böylece İslam tarih modelinde insanın tarihi insanın hem dünyevî hem de dünya sonrası var oluşu için gereksinim duyduğu tanrı hakkındaki doğru bilginin ve

²⁶³ “So saying, her rash hand in evil hour,
Forth reaching to the Fruit, she plucked, she eat.
Earth felt the wound, and Nature from her seat,
Sighing through all her Works, gave signs of woe,
That all was lost.” John Milton, *Paradise Lost* (Oxford: Oxford University Press, 2005), s. 269.

²⁶⁴ İslam geleneğinde *Kur’ân*’ı İslam tefsir literatürü bağlamında açıklama tutumu benimsenmiştir. Modern araştırmacıların bu tutumu fazla sorgulamadan sürdürmesi sonucunda Geç Antikite’nin Yahudi-Hristiyan bağlamında oluşturulan bir metin olan *Kur’ân* bağlamına yerleştirilememiştir. İslam’ın Geç Antikite’nin Yahudi-Hristiyan bağlamında doğduğunun ve tarihsel dönüşümleri boyunca Yahudi-Hristiyan yazılı ve sözlü gelenekleriyle ilişkisini kaybetmediğinin vurgulanması bu çalışmanın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. *Kur’ân*’ın İslam tefsir literatürü bağlamında açıklanmasının en kapsamlı eleştirisi için bkz; Gabriel Said Reynolds, *The Qur’ân and Its Biblical Subtext* (Londra: Routledge, 2010), s. 1-38. Yahudi-Hristiyan metinleri için geliştirilmiş modern metin analizi metodlarının *Kur’ân*’a uygulanması hakkında bkz; Guillaume Dye, “Concepts and Methods in the Study of the Qur’ân,” *Religions* 12 (2021): 1-17.

²⁶⁵ Bu bağlamda Patricia Crone İslam geleneğindeki Muhammed’in peygamberliği düşüncesinin İbrâhîmî-İsmâ’îlî şecere ve Mûsâ tipi yasa getirici peygamber temaları temelinde inşa edildiğini belirtmektedir. Patricia Crone ve Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic world* (Londra: Cambridge University Press, 1977), s. 16-21.

dilsel konvansiyonun sırasıyla Ādem'e verilmesi, Ādem'den İbrāhīm'e ve nihayet Muḥammed'e ulaşması süreci olarak tasavvur edilmektedir. Kıyāmet sonrasında Ādem'in ilksel hâline dönüşün gerçekleşmesiyle tarih tamamlanacaktır.²⁶⁶

Yahudi-Hristiyan ve İslam tefsir geleneklerinde, özellikle de ezoterik ve harfçi tefsir çevrelerinin ürettiği metinlerde Ādem'i tanrısal bir varlık olarak sunan yorumlar geliştirilmiştir. Tanah'ın Yaratılış bölümüne göre Tanrı Ādem'i kendi formunda (*be-šelem*, בצלם) yaratmıştır.²⁶⁷ Yine Yaratılış bölümünde Tanrı'nın Ādem'i burun deliklerine hayat nefesi (*nišmat ḥayyīm*, נשמת חיים) üfleyerek canlandırdığı belirtilmektedir.²⁶⁸ Ādem'in Tanrı'nın formunda yaratılması ve tanrısal nefesle canlandırılması inançları Yahudi-Hristiyan geleneğinde Ādem'in/insanın tanrının en mükemmel zuhuru olduğu, hatta tanrısallığa sahip olduğu şeklindeki görüşlerin kaynağını oluşturmaktadır.²⁶⁹ Ādem'in tanrısal nefesle canlandırıldığı için diğer canlılardan üstün olduğu ve bu sebeple tanrının meleklerle Ādem'e secde etmeyi emrettiği inancı (emri reddeden İblīs olmuştur) *Qur'ân*'da da yer almaktadır.²⁷⁰ Ayrıca *Qur'ân*'da Ādem'in tanrının ḫalīfesi olduğu inancı da bulunmaktadır.²⁷¹ Tanrının Ādem'i kendi formunda yaratması inancıysa İslam geleneğinde “Ādem'i kendi formunda (*şūret*) yarattı” ḫadīsi olarak yer almaktadır.²⁷²

İbnü'l-‘Arabī tanrı-Ādem ilişkisi hakkındaki görüşlerinin ana hatlarını *Fuṣūṣu'l-ḫikem*'in ilk bölümünde aktarmaktadır. Ādem'in tanrının isimlerinin (*el-esmāü'l-ḫüsnā*) bütün zuhurlarını (*tecellī*) toplayan bir varlık olduğunu belirtmektedir. Yaratıcı (*ḫālik*) yaratılanlarla (*ḫalk*) bir ayna (*mir'āt*) işlevi gören Ādem aracılığıyla ilişki kurmaktadır. Tanrı ve bütün varlıklar arasında aracı olduğu için Ādem tanrının “bölen ve toplayan kelimesidir” (*el-keḷimetü'l-fāṣilati'l-cāmi'a*.) Ādem tanrı ve varlıklar arasındaki ilişkiselliği öncesiz

²⁶⁶ Aziz al-Azmeh, *The Times of History: Universals Topics in Islamic Historiography* (Budapeşte: Central European University Press, 2007), s. 70-72.

²⁶⁷ Tanah, Yaratılış 1:27.

²⁶⁸ Tanah, Yaratılış 2:7.

²⁶⁹ Gary A. Anderson, *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination* (Londra: Westminster John Knox Press, 2001), s. 24-27.

²⁷⁰ Ādem'in yaratılışı ve meleklerin secdesiyle ilgili *Qur'ân* ayetleri için bkz; 2:34; 7:11-12; 15:28-33; 17:61-2; 18:50; 20:115-6; 38:71-8. Reynolds, *The Qur'ân*, s. 39-40.

²⁷¹ *Qur'ân*, 2:30. Reynolds, *The Qur'ân*, s. 40-43.

²⁷² Orijinal ḫadīs metni için bkz; Envanter, nr., 18. Christopher Melchert, “God Created Adam in His Image,” *Journal of Qu'ranic Studies* 13/1 (2011): 113-124.

(*ezelî*) ve sonsuz (*ebedî*) bir varlık olduğu için devam ettirebilmektedir. İnsanların ideal formu olduğu için “mükemmel insandır” (*el-insānū’l-kāmil.*) Bir hükümdârın (*melik*) hazinesini koruyan mühre benzediğı için mühürdür (*ḥatem.*) Tanrının varlıklar içerisindeki vekili olduğu için ḥalîfedir. Bütün varlıkların tanrıyı yüceltmesi ve kutsaması için Âdem’e yönelmeleri gerekmektedir. Bu sebeple melekler Âdem’e secde etmeleri emredilmiştir. Çünkü tanrısar isimlerin sadece bazıları meleklerde ve diğerr varlıklarda ortaya çıkarken bütün tanrısar isimlerin manifesyonları Âdem’de toplanmaktadır. Melekler bu gerçeğı anlayamadıkları için Âdem’e secde etmekte tereddüt etmiştir.²⁷³

Fazlullāh İbnü’l-‘Arabîyle benzer bir şekilde tanrı-Âdem ilişkisini tanrısar kelimeler temelinde kurmaktadır. *Tevrāt*’a referansla tanrının kendi biçiminde (*be-şekl-e mā,*) kendi görüntüsünde (*be-hey’et-e mā,*) kendi formunda (*be-şūret-e mā*) bir kişı (*şahşî*) yaratmaya karar verdiğini aktarmaktadır. 28/32 tanrısar kelimenin en mükemmel, tam zuhurunun Âdem’de ortaya çıkmasıyla Âdem tanrısar formu elde etmiştir (*Âdem şūret-e ilāhî dāred.*). *Kur’ān*’daki “bütün isimleri Âdem’e öğretti” ayetinde (2:31) bahsedilen isimler (*esmā*) Âdem’de en mükemmel şekilde zuhur eden 28/32 tanrısar kelimeye işaret etmektedir.²⁷⁴

Âdem’in Fazlullāh’ın sistemindeki ana işlevi İbnü’l-‘Arabî’nin düşüncesinde olduğu gibi tanrı ve varlıklar arasındaki aracı olmasıdır. 28/32 tanrısar kelimenin tamamı kompozit olmayan, tekil (*müfred*) hâllerinde Âdem’e verilmiştir. Bütün varlıkların tek var oluş kaynağı olan 28/32 tanrısar kelime tamamlanmış formunda yalnızca Âdem’de ortaya çıktığı için potansiyel varlıklar Âdem’den yansıyan tanrısar var oluşla aktüalleşebilmektedir. Fazlullāh’a göre göklerdeki ve dünyadaki bütün varlıklar Âdem’den doğmuştur, ona yönelmektedir ve ona döneceklerdir.²⁷⁵

Fazlullāh Âdem’in tanrı ve varlıklar arasındaki aracılığını yalnızca ontolojik bir aracılık olarak tasavvur etmemektedir. Âdem’i 28/32 tanrısar kelimeyi topladığı için tanrı ve varlıklar hakkında ulaşılabilir bütün bilgileri içeren bir varlık olarak sunmaktadır. Çünkü

²⁷³ İbnü’l-‘Arabî, *Fuṣūṣ*, s. 48-51.

²⁷⁴ Ayetin orijinal metni için bkz; Envanter, nr. 19. Fazlullāh, *Cāvidān*, vr., 383b-385a.

²⁷⁵ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 217-229.

28/32 tanrısals kelime hem *Deus Revelatus* 'tur hem de varlıkların var oluşlarını sağlayan ana bileşenlerdir. Bu sebeple Fazlullāh Ādem'i İslam geleneğinde her bilginin kaydedildiği varlık olduğu söylenen Korunmuş Levha (*el-levhü 'l-mahfûz*) ve insan bilgisinin sonsal sınır noktası olduğu kabul edilen Bitiş Noktasındaki Sidre Ağacı ile eşleştirmektedir. Ayrıca varlıklar dünyasındaki ölçü olan *ḥaṭṭ-ı istivān*ın kaynağı olduğu için Ādem'i Tanrısals Taht ile özdeş saymaktadır.²⁷⁶

İbn Firişte'nin sisteminde Ādem 28/32 tanrısals kelimenin zuhurunun başlangıç aşamasını (*maḳām*) oluşturmaktadır.²⁷⁷ Mutlak bir (*aḥadiyyet*) aşamasındaki tanrısals öz isim bilgisini (*esmā 'ilmi*) meleklerin aracılığı olmaksızın, dolaysız bir şekilde Ādem'e indirmiştir (*nüzül*).²⁷⁸ İsim bilgisi 28/32 tanrısals kelimenin tekil (*müfred*) hâldeki varlıklar olarak bilgisidir. Bütün varlıkların ana bileşenleri olan 28/32 tanrısals kelime tekil hâlde Ādem'de bulunduğu için Ādem öncesizliğin ve sonrasızlığın bilgisine (*'ilm-i ezel ve ebed*) sahiptir.²⁷⁹ Bu sebeple Ādem Tanrısals Taht ve Korunmuş Levha ile aynı varlıktır.²⁸⁰

İbn Firişte 28/32 tanrısals kelimenin Ādem'de ortaya çıkabilmesinin sebebini Ādem'in maddî yapısıyla açıklamaktadır. Ādem tanrısals zuhurun ortaya çıkmasına uygun bir madde olan topraktan (*ḥāk*) yaratılmıştır.²⁸¹ Ādem dışında 28/32 tanrısals kelimenin tamamlanmış formuyla verildiği tek varlık tek bir bütün olan gök cisimleri dünyasıdır (*ecrām-ı semāvī*). Fakat 28/32 tanrısals kelime gök cisimleri dünyasında potansiyel olarak bulunmaktadır. Ādem konuşma yetisine sahip olduğu için kendisinde potansiyel olarak bulunan 28/32 tanrısals kelimeyi aktüalleştirebilmektedir.²⁸²

İbn Firişte 28/32 tanrısals kelimenin ve konuşma yetisinin Ādem'e verilmiş iki tanrısals emanet (*emānet*) olduğunu düşünmektedir. Tanrısals konuşma (*kelām*) konuşma yetisi (*nuṭḳ*) olarak varlıklar içinde yalnızca Ādem'e verilmiştir. 28/32 tanrısals kelimenin tamamlanmış

²⁷⁶ A.g.e., s. 103-108.

²⁷⁷ İbn Firişte, *Terceme-i Risāle-i Hurūf*. İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin 000656/11, vr. 202a.

²⁷⁸ İbn Firişte, *İşḳ-nāme*, vr. 101b-102a.

²⁷⁹ İbn Firişte, *Sa'ādet-nāme*, vr., 126b.

²⁸⁰ İbn Firişte, *Āḥiret-nāme* 1363, vr., 20b.

²⁸¹ İbn Firişte, *Sa'ādet-nāme*, vr., 145a-145b.

²⁸² A.g.e., vr. 142b.

zuhuru ise Âdem'in yüzündeki çizgiler (*saṭır*) olarak Âdem'e emanet edilmiştir.²⁸³ 28/32 tanrısal kelimenin tamamlanmış formuna götüren anahtarlar işlevini gören tekil (*müfred*) harfler *Qur'an*'daki 14 kesik harfte (*hurūf-ı muḳaṭṭa'*) “suskun konuşma” (*kelām-ı şāmit*) olarak vahyedilmiştir. “Konuşan Konuşma” (*kelām-ı nāṭıḳ*) ise Âdem'in yüzüdür. “Allah *Qur'an*'ı yedi harf temelinde indirmiştir” anlamındaki ḥadīṣ Âdem'in yüzündeki ve *Qur'an*'daki 7'li harf sistemine işaret etmektedir.²⁸⁴ 28 kelime (7+7+7+7) Âdem'in yüzündeki 7 *maternal*, 7 *paternal* çizgide ve bu çizgilerin bulunduğu 14 yerde (*maḥall*) ortaya çıkmaktadır. Saçın ve dudak-çene arası kılının *ḥaṭṭ-ı istivā*yla ikiye bölünmesi 2 çizgi ve 2 yer ekleyerek 28 kelimeyi 32 kelime yapmaktadır. Böylece bu çalışmanın 2. bölümünde detaylıca incelendiği gibi insan 7'li sistemi kullanarak 28/32 tanrısal kelimenin Âdem'deki tamamlanmış formuna ulaşmaktadır.

Faḫrullāh gibi İbn Firişte de Âdem'in tanrısal bir varlık olduğunu düşünmektedir. Bazen Âdem'i tanrıyla özdeş kılmaktadır. Bu bağlamda *Şem'un'un Görümü* başlıklı eserin kavramlarını tanrı-Âdem ilişkisini anlatmak için kullanmaktadır. Rabb (*Rabb*,) Baba (*Eb*,) Yaratıcı (*Perverdigār*) ve Ezeli Kuvvet'in (*Kuvvet-i Ezeliyye*) Âdem ile aynı varlık olduğunu ifade etmektedir.²⁸⁵ Fakat İbn Firişte Âdem'e attığı tanrısallıkla ontolojik bir tanrısallıktan çok Âdem ve tanrının epistemolojik ilişkisini vurgulamaktadır. Çünkü varlıklar *Deus Revelatus* olan 28/32 tanrısal kelimeye Âdem aracılığıyla ulaşabilmektedir. İbn Firişte Âdem ve Havvā isimlerinin ebced karşılığının (45+21=66) Âllah kelimesinin ebced karşılığına (66) eşit olduğunu belirtmektedir. Bu sayısal eşitlik Âdem'in yüzünde birleşen 7 *paternal* ve 7 *maternal* çizgiyle tanrısal isimler ve sıfatlar hakkındaki doğru bilgiye ulaşılması gerçeğine işaret etmektedir.²⁸⁶

İbn Firişte'ye göre Âdem'in tanrı ve varlıklar arasındaki aracılığı yalnız bilgisel bir aracılık değil, aynı zamanda ontolojik bir aracılıktır. İbn Firişte bu aracılığı Ekberi “ayna” metaforuyla açıklamaktadır. Zamanın öncesinde ve sonrasında yok olmayacak (*lem-yezel ve*

²⁸³ İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 112b-113b.

²⁸⁴ İbn Firişte'nin verdiği 14 kesik harf ve ḥadīṣın orijinal metni için sırasıyla bkz; Envanter, nr. 20, 21. A.g.e., vr. 72b-73a.

²⁸⁵ İbn Firişte, *Āḫiret-nāme* 1363, vr., 13a-13b.

²⁸⁶ İbn Firişte, *Sa'ādet-nāme*, vr., 127a-127b.

lā-yezāl) bir varlık olarak nitelendirdiği Âdem'in sürekli olarak varlıklar ve tanrı arasında gerçeği gösteren bir ayna (*'āine-i ḥaqq*) işlevi gördüğünü belirtmektedir.²⁸⁷ Bütün varlıklar 28/32 tanrısal kelimededen var oluş buldukları ve 28/32 tanrısal kelime tamamlanmış formuyla yalnızca Âdem'in yüzünde ortaya çıktığı için bütün varlıklar Âdem aracılığıyla aktüalleşebilmektedir. Bu bağlamda İbn Firişte birkaç farklı hadîsi birleştirerek şu şekilde alıntılanmaktadır:

Yüce Allah Âdem'in başını ve alnını Ka'be toprağından, göğsünü ve sırtını Kudüs (*Beytü 'l-mukaddes*) toprağından, sağ elini Doğu (*el-Maşrik*) toprağından, sol elini Batı (*el-Mağrib*) toprağından, uyluklarını Yemen toprağından, bacaklarını Mısır toprağından, ayaklarını Hicaz toprağından yaratmıştır.²⁸⁸

Bütün varlıkların Âdem aracılığıyla var oluş buldukları ve dünyanın yapısıyla Âdem'in bedeninin aynı olduğu düşüncesinin Hurûfî inancı açısından önemli bir sonucu ibadetlerin anlamlandırılmasıdır. İbn Firişte'ye göre göksel cisimlerin, hayvanların, bitkilerin ve cansızların hareketlerinin sebebi Âdem'e ulaşmaya çalışmalarıdır. Aynı şekilde insanların ibadetlerinin sebebi de aslında Âdem'e yönelmektir. Çünkü her varlık Âdem'den var oluş bulmuştur ve 'her şey aslına döner' ilkesi sebebiyle Âdem'e ulaşmaya çalışmaktadır.

İbn Firişte'nin yorumlarında abdestin sebebi Âdem yüzünde bulunan çizgilerin aydınlanmasını sağlamaktır.²⁸⁹ Namaz kılarken, kurban keserken Ka'be'ye dönmek, ölüyü gömerken yüzünü Ka'be'ye çevirmek aslında Âdem'in başına ve alnına yönelmektir.²⁹⁰ Her gün kılınan 17 rek'at farz namaz, 11 rek'at sefer namazı ve Cum'a gününün 15 rek'at farz namazı Âdem'in yüzündeki 28 (17+11=28) ve 32 (11+15=32) tanrısal kelimeye ibadet etmektir.²⁹¹ 17 satırdan oluşan sabah ezanıyla 15 satırdan oluşan günün diğer ezanları

²⁸⁷ İbn Firişte, *Âhiret-nâme* 1363, vr., 6a-6b.

²⁸⁸ Orijinal hadîs metni için bkz; Envanter, nr. 22. İbn Firişte, *Hidāyet-nâme*, vr., 6b-7a. Aynı hadîsi *Sa'âdet-nâme*'de de alıntılanmaktadır. İbn Firişte, *Sa'âdet-nâme*, vr., 137a.

²⁸⁹ İbn Firişte, *Sa'âdet-nâme*, vr., 143a.

²⁹⁰ İbn Firişte, *Hidāyet-nâme*, vr., 6b-8a.

²⁹¹ Haftanın Cum'a hariç altı gününde öğle namazının farzı 4 rek'attır. Cum'a namazının (Cum'a gününün öğle namazı) farzı ise 2 rek'at olduğu için Cum'a günü 17 rek'at değil 15 rek'at farz namaz kılınmaktadır. İbn Firişte, *İşk-nâme*, vr., 54a.

(17+15=32) ve sabah ezanıyla 11 satırlık kamet (17+11=28) ise Âdem'in yüzündeki 28/32 tanrısal kelimeye ibadete çağrıdır.²⁹²

İbn Firişte'ye göre umre ve hacc ibadetleri de aslında Âdem'in yüzündeki 28/32 tanrısal kelimeye ibadet için yapılmaktadır. 7 tavaf 7 *maternal* çizgiye işarettir. Âdem ve Havvâ'nın 'Arafât Dağı'ndaki buluşmasını anmak için hacc sırasında yapılan 'arefe ritüeli *maternal* ve *paternal* çizgilerin birleşmesiyle insanın kendi *nefsini* tanımamasını ve 28/32 tanrısal kelimeye ulaşmasını sembolize etmektedir. Havvâ'nın yüzünde 21 kelime (7 *maternal* çizgi, 7 yer, erkekte çıkan ama kadında bulunmayan 7 *paternal* çizginin 7 yeri) ortaya çıktığı için 3 gün boyunca şeytana 63 taş (3x21) atılmaktadır.²⁹³ 28/32 tanrısal kelime Âdem'e Cum'a günü yerleşerek var oluş verdiği için hacc Cum'a günü tamamlanmaktadır.²⁹⁴

4.2. *Tenzîl*'in Başlangıcı: İbrâhîm'in *Şuhûf*'u, Kabbala, *Sefer Yeẓira* ve *Cifr*

Faẓlullâh'ın ve İbn Firişte'nin tarih modellerinde ilksel Âdem sonrasındaki insanların 28/32 tanrısal kelimeyle ilişki kurmaları sürecinin ilk aşaması peygamberlere kitap indirilmesi (*tenzîl*) dönemidir. Mir-Kasimov'un belirttiği gibi *tenzîl* sürecinde 28/32 tanrısal kelime kendisini zuhuru olan insana açmaktadır. Bu açıdan *tenzîl* isimden (*ism*) isimlendirilene (*müsemma*) yönelik olarak gerçekleşen bir ontolojik ve epistemolojik ilişkidir.²⁹⁵

Faẓlullâh *tenzîl* döneminde 28/32 tanrısal kelimenin tam vahyini alan ilk kişinin İbrâhîm olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda İslam geleneğindeki İbrâhîm'in Ka'be'yi yeniden inşa ettiği bilgisini İbrâhîm'in Âdem'in/insanın yüzündeki zuhuru ortaya çıkarması olarak yorumlamaktadır. Çünkü Ka'be önceki bölümde tartışıldığı şekilde Âdem'in yüzünün karşılığıdır.²⁹⁶ Faẓlullâh'ın *Sünnet-i İbrâhîm*'i *ḥaṭṭ-ı istivân*ın belirlenmesi olarak yorumlanmasından ikinci bölümde bahsedilmiştir. Böylece İbrâhîm Faẓlullâh'a göre *ḥaṭṭ-ı istivâ* aracılığıyla 28/32 tanrısal kelimenin Âdem'in yüzündeki tamamlanmış formuna ulaşan

²⁹² A.g.e., vr., 142b.

²⁹³ İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr., 9b-11b.

²⁹⁴ A.g.e., vr., 18a-18b.

²⁹⁵ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 260.

²⁹⁶ A.g.e., s. 308-310.

ilk kişi olmuştur.²⁹⁷ İbn Firişte'ye göre de İbrāhīm Ka'be'yi yoktan yapmamış (*binā*) fakat Ādem'in yaptığı yapıyı yeniden inşa etmiştir (*'imāret.*) Çünkü Ka'be aslında Ādem'in yüzüdür ve İbrāhīm kendi algılama biçimini (*İsmā'īl*) kurban ederek 28/32 tanrısal kelimeye ulaşmıştır.²⁹⁸

İbn Firiřte *tenzīl* sürecinde ilk kez tanrısal kaynaktan yazılı bir parça (*řuhūf*) alan peygamberin İbrāhīm olduğunu vurgulamaktadır. Bu düşünce harfçi bilginin vahyedilmesinde İbrāhīm'e merkezī bir konum atfeden Kabbalistik literatürle bağlantılı gibi görünmektedir. İbn Firiřte *řuhūf*un on bölümden (*bāb*) olduğunu ve her bölümün řu Arapça ayetle başladığını belirtmektedir:

Ey İbrāhīm! Benim birliğim (*vahdāniyyet*) Msā'ya ait 10'da (*'aşereti Museviyye*) ve 22'de vardır. Bu sebeple algılayıcı (*müdrik*) ve manevī olarak temiz (*zekī*) ğrenci/isteyici (*tālib*) birliğimi onlarda aramalıdır.²⁹⁹

Kabbalistik literatürün ana metinlerinden olan Yaratılış Kitabı (*Sefer Yeşira*) başlıklı eser geleneksel olarak İbrāhīm'e atfedilmektedir.³⁰⁰ *Sefer Yeşira*'daki temel inanç insanı tanrıya ulaştıran bilgeliğin (*hokmah*, חכמה, Arapça *hikmet* kelimesinin kognatı) 32 yolu olmasısıdır. Tanrının zuhur etmediği mutlak birlik, sonsuzluk hālindeki özüne (*Ein Sof*, איןסוף) ulaşan bu 32 yol İbrani alfabesinin 10 noktası ve 22 harfī olarak zuhur etmektedir. Varlıklar tanrısal ruhtan ortaya çıkan 10 nokta ve 22 harf aracılığıyla var olmaktadır. 10 nokta ve 22 harf varlıkların ana bileşenleridir Bu sebeple evrenin ve mikrokozmos olan insanın yapısında 32'nin sayısal zuhurları görülmektedir.³⁰¹

22 harf üç kısma ayrılmaktadır. Ana 3 harf sayılan *alef*, *mem* ve *şin* "anne" (*imma*, אמם) harfler olarak adlandırılmaktadır. 7 harf "çift" ve 12 harf "basit" harflerdir.³⁰² 7 çift

²⁹⁷ A.g.e., s. 312.

²⁹⁸ İbn Firişte, *İřķ-nāme*, vr., 105a-105b.

²⁹⁹ Orijinal metin için bkz; Envanter, nr., 23. İbn Firişte, *İřķ-nāme*, vr. 138b.

³⁰⁰ Kaufmann Kohler ve Louis Ginzberg, "Yeşirah, Sefer," *The Jewish Encyclopaedia*, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/15084-yezirah-sefer>. Son erişim, 10 Haziran 2024.

³⁰¹ Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah: The Book of Creation* (Boston: Weiser, 1997), s. 1-10.

³⁰² A.g.e., s. 27-31.

harf 7 göğü, haftanın 7 gününü, insandaki 7 girişi (2 göz, 2 burun deliği, 2 kulak, 1 ağız) ortaya çıkarmıştır. 12 basit harf ise 12 burcu yaratmıştır.³⁰³ Tanrı 22 harfi telaffuz edebilme yetisini ve harflerin sırlarını İbrâhîm'e vererek onunla bir antlaşma yapmıştır.³⁰⁴ *Paternal*, *maskülen* olan bilgeliğin *maternal*, *feminen* olan algılamayla (*understanding*) birleşmesinin insanı tanrıya ulaştıracağı kabul edilmektedir.³⁰⁵ Bu örneklerde görüldüğü gibi *Sefer Yetzira* ile Hürûfilik arasındaki benzerlikler göz ardı edilemeyecek kadar fazladır. En çarpıcı örneklerden birisi İbn Firişte'nin *Terceme-i Hâb-nâme*'deki bir rüya anlatısındadır. İbn Firişte diğer Hürûfiler gibi insandaki ana zuhur noktalarını 2 burun kılı, 4 kirpik ve 1 saç olarak kabul etmektedir. Fakat bu rüya anlatısında *Sefer Yetzira*'da zuhur noktaları olarak kabul edilen 2 göz, 2 burun deliği, 2 kulak ve 1 ağızdan zuhur noktaları olarak bahsetmektedir.³⁰⁶

Sefer Yetzira'nın yazılma tarihi son derece tartışmalıdır. 2. ve 6. yüzyıllar arasında yazıldığına dair tahminler vardır. Fakat Geç Antikite'nin bir ürünü olduğu açıktır.³⁰⁷ Orta Çağlar boyunca Kabbalist çevrelerin temel metni olduğu gibi Arapça olarak da ulaşılabilir bir metindir. Hatta metne Arapça şerhler yazılması 7./13. ve 8./14. yüzyıllara dek sürmüştür.³⁰⁸ 3./9. Ve 4./10. yüzyıllarda İsmâ'îli çevrelerde yaygın olarak okunduğu bilinen *Sefer Yetzira* ile 4./10. yüzyıl Fâtîmi Mısır'ında *İhvânü's-Şafâ* adlı İsmâ'îli felsefe topluluğunun ürettiği *Resâ'il* başlıklı ansiklopedik eser arasında da paralellikler vardır.³⁰⁹ *Sefer Yetzira*'nın 10 *sefirôtu* ile *Resâ'il*'in 10 aklı ('*akl*') benzer bir temadır. İbrâhîm iki metinde de bilgeliğin sahibi olarak merkezî bir konuma sahiptir.³¹⁰

Arapça *Sefer* literatürünü kullanabilecek entelektüel donanıma ve imkana sahip olan Fazlullâh'ın ve İbn Firişte'nin İbrâhîm'e vahyedildiğini belirttikleri metin (*şuhûf*) *Sefer*

³⁰³ Amelia Carolina Sparavigna, "The Creation of the World in Sefer Yetzirah," *International Journal of Sciences* 3 (Mayıs, 2015): 11-12.

³⁰⁴ *Sefer Yetzirah*, Sefaria, 6:4. https://www.sefaria.org/Sefer_Yetzirah.6.4?lang=bi. Son erişim, 10 Haziran 2024.

³⁰⁵ Kaplan, *Sefer*, s. 12-13.

³⁰⁶ Metin için bkz; Ekler, nr., 16. İbn Firişte, *Terceme-i Hâb-nâme*, vr., 94a.

³⁰⁷ Gershom Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala* (Berlin: De Gruyter, 2001), s. 20-21.

³⁰⁸ A.g.e., s. 33-34.

³⁰⁹ 4./10. yüzyıl Fâtîmi-İsmâ'îli felsefe topluluğu *İhvânü's-Şafâ* ile ilhamını bu topluluktan alan, yukarıdaki bölümlerde bahsedilen erken 9./15. yüzyıl harfçi topluluğu *İhvânü's-Şafâ* karıştırılmamalıdır. 4./10. yüzyıl *İhvânü's-Şafâ* topluluğu için bkz; Paul E. Walker, "Ekwân al-Şafâ," *Encyclopaedia Iranica*, <https://iranicaonline.org/articles/ekwan-al-safa>, son düzeltme, 13 Aralık 2011.

³¹⁰ Steven M. Wasserstrom, "Further Thought on the Origins of "Sefer Yetzirah," *Aleph* 2 (2002): 206-214.

Yeẓira veya *Sefer Yeẓira* kaynaklı bir metin gibi görünmektedir. İbn Firişte'nin alıntısının Arapça olması bu ihtimali arttırmaktadır. İbn Firişte'ye göre *ṣuḥūf* 10 bölümden oluşmaktadır. *Sefer Yeẓira* ise 6 bölümdür. Fakat *Sefer Yeẓira*'da *Ein Sof*'un 10 emanasyonu (*sefirōt*, ספירות) olduğu bilgisi sık sık tekrarlanmaktadır. İbn Firişte'nin 10 bölümden bahsederken 10 *sefirōt*u kastettiği düşünülebilir. *Sefer Yeẓira*'nın bölüm başlangıçlarında 22 harfe ve 10 noktaya yapılan atıflar da yer almaktadır.

Bölgesel ve zamansal bağlamlar Kabbalistik gelenek ve Hürüfilik arasındaki muhtemel bir etkileşim için son derece elverişlidir. Mısır bu etkileşimde merkezî bir kesişim noktası gibi gözükmetedir. Hürüfilik ile önemli benzerliklere sahip Luriacı Kabbalizmin öncüsü olan İtzhak Luria (ö., 1572) Kabbalistik çalışmalarını 10./16. yüzyıl Mısır'ında yapmıştır.³¹¹ Mısır'daki İslam entelektüel çevresinin harfçi eğilimleri 8./14. yüzyılın ortalarında Memlûk elitlerinin el-Bûnî'nin pratik harfçilik eserlerine yönelik ilgisinin artmasıyla canlanmıştır. Melvin-Koushki el-Bûnî'nin eserlerine yönelik ilgiyi Kara Ölüm olarak adlandırılan büyük vebâ salgınının bu dönemde Mısır'da yayılmasıyla ilişkilendirmektedir.³¹² Salgının bireylerin psikolojileri ve sosyopolitik dengeler üzerindeki olumsuz etkisi ezoterik eğilimleri, özellikle de pratik harfçilik ilgisini kamçılamıştır. Sonuçta 8./14. yüzyılın son on yılında Memlûk hükümdârı Berkûk'un (ö., 801/1399) çevresinde Ahlâfî, Şeyh Bedrû'd-dîn, Bistâmî, Fenârî, İbn Turka, Yezdî gibi isimlerin yer aldığı harfçi bir topluluk oluşmuştur.³¹³ Ocak'ın belirttiği gibi Ahlâfî'nin Şeyh Bedrû'd-dîn'i Tebrîz'e göndermesi Mısır'daki bu harfçi toplulukla Hürüfîlerin bağlantılarına işaret ediyor olabilir.³¹⁴

Ahmed Bîcân Bistâmî'nin Mısır'da *Cifr* başlıklı bir kitabı ele geçirdiğini kaydetmektedir.³¹⁵ *Cifr* Şî'i ve şüfî geleneklerde 'Alî'ye ve 6. İsnâ'aşeri-İsmâ'îli imâmı

³¹¹ Herman Rosenthal ve diğer., "Luria," *The Jewish Encyclopaedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/10192-luria#anchor4>. Son erişim, 10 Haziran 2024

³¹² Matthew Melvin-Koushki, "Power of One: The Mathematicalization of the Occult Sciences in the High Persianate Tradition," *Intellectual History of the Islamic World* 5 (2017): 131-132.

³¹³ Noah G. Gardiner, "Lettrism and History in 'Abd al-Rahmân al-Bistâmî's *Naẓm al-sulûk fî musâmarat al-mulûk*," *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practices*, haz., Liana Saif, ve diğer., (Leiden: Brill, 2021): 255-256.

³¹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı, 2013), s. 184-185.

³¹⁵ Duygu Yıldırım, "Fancies of the End: Cosmology and Apocalypse in *Dürr-i Meknun*" (Yüksek Lisans Tezi, Sabancı Üniversitesi, 2013), s. 67-68.

Ca'fer b. Muhammed'e (ö., 148/765) atfedilen bir kitaptır. Harflerin kullanılması aracılığıyla duyularla ve akılla algılanamayanın (*ğayb*) bilgisine ulaşmayı sağladığına inanılmaktadır. Bisṭāmī de bir eserin başlığında *el-Cifr* kelimesini kullanmaktadır.³¹⁶ Şī'i gelenekte *Cifr*'in beyaz ve kırmızı olmak üzere iki kısımdan oluştuğu inancı vardır. Beyaz *Cifr* geçmişin ve geleceğin bilgisini, peygamberlerin, imāmların, eski bilgelerin bilgilerini, İbrāhīm'in *şuḥūfu* da dâhil tanrısal kaynaklı eserleri toplayan bir derlemedir. Kırmızı *Cifr* ise sadece imāmın kullanabildiği ve niteliği belirsiz bir silahtır (*silāḥ*.) İki *Cifr* de 'Alī'den soyundan gelen imāmlara miras kalmıştır.³¹⁷ *Cifr* ve *Sefer* kelimeleri arasındaki benzerlik, ortak temalar Kabbalistik *Sefer* literatürü ile Şī'i ve şūfî *Cifr* geleneğinin bu belirli tarihsel bağlamda iç içe geçtiğini göstermektedir. Steven M. Wasserstrom da Şī'i gelenekte *Cifr*'e atfedilen niteliklerin (tanrının 73 ismini içermesi, Benū İsrā'il'in mirası olması vs.) *Sefer Yeşira*'yı çağrıştırdığını göstermektedir.³¹⁸ Genel bir Kabbala-Hurūfilik karşılaştırması bu çalışmanın kapsamına girmediği için hâlâ incelenmemiş bu problematik üzerinde bu kadar durulacaktır.

4.3. *Tenzîl*'de İkinci Aşama: Mūsā

Faḫrullāh'a göre *tenzîl* sürecinde ikinci dönüm noktası Mūsā'nın vahyidir. İlk defa Mūsā'ya tam bir kitap verilmiştir. Mūsā tam kitabı alabilmek için kendisine verilen levhaları kırmıştır. Faḫrullāh bu olayı Mūsā'nın verili dilsel ve yorumsal konvansiyonlarını *ḥaṭṭ-ı istivā* aracılığıyla parçalayarak yeni bir algılama düzeyine geçişi olarak yorumlamaktadır.³¹⁹ *Ḳur'ān* 7:143'te anlatılan Mūsā'nın tanrıyı görmek istediğinde tanrının bir dağa zuhur ederek (*tecellî*) dağı parçalaması olayını da Ādem yüzünün *ḥaṭṭ-ı istivā*yla bölünerek tanrıya ulaşılmasının bir örneği olarak göstermektedir.³²⁰ Son olarak Faḫrullāh Mūsā'yı ve Kudüs'ü (*Beytü'l-mukaddes*) Ādem'in göğsü ve sırtıyla eşleştirmektedir. İslam geleneğindeki inanca

³¹⁶ Toufic Fahd, *La Divination Arabe* (Leiden: Brill, 1966), s. 219-223.

³¹⁷ Amir-Moezzi, *The Divine Guide*, s. 74.

³¹⁸ Steven M. Wasserstrom, "Sefer Yeşira and Early Islam: A Reappraisal," *The Journal of Jewish Thought & Philosophy* 3 (1994): 16-20.

³¹⁹ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 87; 265-266.

³²⁰ A.g.e., s. 264-265.

göre diriliş (*haşr*) vaktinde bütün insanların toplanacağı vaat çadırını da (*hayme-i mī'ād*) Mūsā/Kudüs/Ādem'in göğsü ve sırtı olarak kabul etmektedir.³²¹

İbn Firişte de Fażlullāh gibi *tenzīl* döneminde İbrāhīm'in vahyinden sonraki ikinci kırılma noktasının Mūsā'nın vahyi olduğunu düşünmektedir. İbrāhīm Ādem'in yüzünün fenomenler dünyasındaki karşılığı olan Ka'be'ye yönelerek ibadet etmiştir. Fakat Mūsā ile birlikte kible Ādem'in göğsünün ve sırtının karşılığı (*maḳām-ı şadr ve zahr*) olan vaat çadırı ve *Mescīd-i Akṣā* olmuştur. Çünkü Mūsā'nın tanrıdan aldığı on emir ('*aşere āyāt-ı levh*) Ādem'in yüzünün karşılığı olarak kullanılabilir niteliktedir.³²² Mūsā'nın Tūr Dağı'nda ateşi görmesi ve konuşması Ādem'in yüzündeki 28/32 tanrısal kelimeyi keşfetmesidir.³²³ Tūr Dağı'ndan alarak indiği kelime (*kelām*) 28/32 tanrısal kelimenin zuhurudur.³²⁴

İbn Firişte *Tevrāt*'ın 28/32 tanrısal kelimenin yalnızca 22'sinin zuhurunu içerdiğini belirtmektedir. Mūsā'nın ümmetine verdiği *Tevrāt* 22 harfe sahip İbrani alfabesiyle yazılmıştır. *Tevrāt*'ta evrenin 6 günde yaratıldığının belirtilmesi de bu gerçeğin bir işaretidir. Çünkü 28/32 tanrısal kelimeye ancak 7'li bir sistemle (7 *maternal* çizgi) ulaşılabilir. Bu sebeple 28 tanrısal kelimenin zuhurunu getirecek olan Muhammed'in ismi *Tevrāt*'ta yer almaz. Yahudilerin Muhammed'e inanmamasının sebebi *Tevrāt*'ın 28/32 tanrısal kelimenin bir kısmının zuhurunu olduğunu anlayamamalarının sonucudur.³²⁵

İbn Firişte'ye göre insanların ve peygamberlerin doğuş (*tulū'*) dönüş ve dirilme yerleri Ādem'in göğsü/sırtı ve onun fenomenler dünyasındaki karşılığı olan Kudüs'tür.³²⁶ Bu sebeple Muhammed'in *Mi'rāc*'ı Kudüs'e yolculukla başlamaktadır. İslam geleneğindeki *Mi'rāc* anlatılarına göre Muhammed öncelikle Ka'be'den Kudüs'e gelmiş, Kudüs'ten göğe yükselmiştir. Ayrıca Müslümanların ilk kiblesi Mekke'deki Ka'be'dir, daha sonra Kudüs'e, en son olarak yeniden Mekke'deki Ka'be'ye çevrilmiştir.³²⁷ İbn Firişte *Mi'rāc*'ı ve kiblenin

³²¹ A.g.e., s. 313-315.

³²² İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 128a-128b.

³²³ A.g.e., vr. 146a.

³²⁴ A.g.e., vr. 83a.

³²⁵ A.g.e., vr. 76a-77a.

³²⁶ A.g.e., vr. 91a; 125a.

³²⁷ Günümüzde ilk kiblenin Kudüs'teki *Mescīd-i Akṣā* olduğu görüşü yaygın olsa da bu İslam geleneğinde tartışmalı bir konudur. Mekke'deki ilk kiblenin Kudüs olduğu, Ka'be olduğu, Muhammed'in önüne Ka'be'yi alarak Kudüs'e doğru ibadet ettiği şeklinde üç farklı görüş bulunmaktadır. İbn Firişte ilk kiblenin Ka'be olduğu

çevrilmesini Âdem'in yüzünden göğsüne/sırtına ve sonra tekrar yüzüne yönelme olarak yorumlamaktadır. *Mi'râc* sırasında farz edilen 50.000 rek'at namaz da 50 kelimeye (28 harf+22 nokta) işaret etmektedir.³²⁸ İbn Firişte diğer peygamberlerin *tenzîl* dönemindeki rolünden bahsetmemektedir.

4.4. Maternal (Ümmî) Velîler ve Te'vîl: İlk Ümmî Peygamber 'İsâ

Faẓlullâh'ın kurtuluş tarihinin ikinci aşamasını *tenzîl* döneminde peygamberlere verilen metinlerin yorumlanarak açıklanması (*te'vîl*) dönemi oluşturmaktadır. *Tenzîl* döneminin sonunda *te'vîl* dönemine özgü bir *velî* modeli olan *maternal velî*ler (*ümmî*) ortaya çıkmaya başlamaktadır. *Ümmî* modeli Ekberi *velî* ve Şî'i *imâm* teorileri çerçevesinde geliştirilmiştir. İbnü'l-'Arabî'nin *velî* teorisinde vahyin toplumu ilgilendiren, hukuk (*şerî'at*) ile alakalı yönü olan peygamberliğin (*nübüvvet*) ve elçiliğin (*risâlet*) Muhammed ile sona erdiği kabul edilmektedir. Fakat tanrısal kaynaktan bilgi almaya dayanan genel peygamberlik (*nübüvve 'amme*) *velî*lerle devam etmektedir. Peygamberler ve *velî*ler tanrının belirli isimlerinin zuhurlarını algılayabilirler. Bütün tanrısal isimlerin zuhurlarını ise ancak en mükemmel peygamber ve *velî* algılayabilir. Bu sebeple *velî*ler en mükemmel peygamberin manevî mirasından faydalananarak tanrısal kaynaktan bilgi alabilmektedirler. Muhammed sonrasındaki *velî*ler Muhammed'in vahyi temelinde bir veliliğe (*velâyet*) sahiptir.³²⁹

Mir-Kasimov *te'vîl* mekanizmasının anahtarı olan 7 *maternal* çizgi bu *velî*lere vahyedildiği için *ümmî* olarak adlandırıldıklarını düşünmektedir. *Ümmî* peygamberler olan 'İsâ ve Muhammed *tenzîl* ve *te'vîl* arasındaki geçişi sağlamaktadır.³³⁰ Faẓlullâh'ın Muhammed sonrası *ümmî*lerle 'Alî ve soyundan gelen imâmları eşleştirmesi *ümmî* modelini tasarlarlarken Şî'i gelenekteki imâm modelinden ilham almış olabileceğini göstermektedir. Şî'i gelenekte imâm tanrısal kaynaktan aldığı bilgiyle dini metinleri yorumlamadaki mutlak

görüşünü benimsemektedir. Kible tartışması için bkz; Ahmet Özel, "Kible," *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2022), s. 365-368.

³²⁸ İbn Firişte, *İşk-nâme*, vr., 124b.

³²⁹ Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî* (Paris: Gallimard, 1986), s. 69-74.

³³⁰ Mir-Kasimov, "Ummîs," s. 225-227.

otorite kabul edildiği gibi Fazlullāh'ın *ümmī*si de mutlak *te'vīl* makamıdır. Ayrıca, *ümmī* ve imām kelimeleri arasındaki kök benzerliği açıktır.³³¹

Fazlullāh'ın kurtuluş tarihinde 'İsā *ümmī*lerin ilki olarak belirleyici bir konuma sahiptir. *Te'vīl* için gerekli olan 7 *maternal* çizginin vahyi 'İsā ile başlamaktadır. Ayrıca, Fazlullāh 'İsā'ya tanrının kelimesi (*kelīme*,) sözü (*sūḥan*,) ruhu (*rūḥ*,) mesihi (*mesīḥ*) ve elçisi (*resūl*) olma özelliklerini de vermektedir.³³² Yahudi peygamberlerin müjdelediği, bakirenin (*bikr*) doğuracağı ve “Tanrı bizimle” (*'immānūl/hodā bā mā*) ismini taşıyacak olan kurtarıcının 'İsā olduğunu kaydederek 'İsā'nın özel konumunu vurgulamaktadır.³³³ Yuhanna İncili'nin ilk bölümüne referansla 'İsā'nın “gökten gelen ilk şey sözdü ve ben o sözdüm” (*evvel çizī ke ez āsmān āmed sūḥan būd ve men ān sūḥan būdem*) dediğini ve sözün tanrıyla beraber olduğunu (*hodā be ān sūḥan būd*) belirtmektedir. 'İsā ile özdeş olan söz daha sonra Ādem'e ve peygamberlere verilmiştir.³³⁴ Baba (*peder*) Ezelî Kuvvet'tir (*Ḳuvvet-i Ezelī*) ve 'İsā onun Konuşma'sı/*Logos*'udur (*Nuṭḡ*,) Baba ve 'İsā birdir, çünkü Konuşma/*Logos* tanrının sıfatıdır ve sıfat ile sıfatlandırılan özdeştir. Bu sebeple 28/32 tanrısal kelime tamamlanmış formunda Ādem'den sonra ilk kez 'İsā ile ortaya çıkmıştır.³³⁵

'İsā Fazlullāh'ın sisteminde ikinci bir Ādem olarak tasarlanmaktadır. İkinci Ādem inancının kökleri Yahudi ve Hristiyan geleneklerine gitmektedir. İkinci Tapınak Dönemi (M.Ö. 516-M.S. 70) Yahudiliğinde, özellikle de Daniel Kitabı temelli sözlü ve yazılı geleneklerde zamanın sonunda Ādem benzeri bir kurtarıcının dünyaya geleceği inancı gelişmiştir.³³⁶ Ādem benzeri kurtarıcı Hristiyan Kutsal Kitabı'nda 'İsā ile özdeşleştirilmiştir. Aziz Paulus (ö., 64) Ādem'in itaatsizliği, günahı, ölümü ve 'İsā'nın itaati, kurtarışı, dirilişi

³³¹ A.g.e., s. 243-244.

³³² Bu özellikler *Ḳur'ān*'nın çizdiği ve İslam geleneğinde kabul edilen 'İsā imajının belirleyici özellikleridir. *Ḳur'ān*'ın 'İsā imajı için bkz; Guillaume Dye, “Mapping the Sources of the Qur'anic Jesus,” *The Study of Islamic Origins: New Perspectives and Contexts*, haz., Mette Bjerregaard Mortensen ve diğer., (Berlin: De Gruyter, 2021): 153-177.

³³³ Yeşaya Kitabı 7:14'teki “kız/bakire bir oğul doğuracak ve adı *Immanuel* (Tanrı Bizimle) olacak” ifadesine Matta İncili 1:23'te 'İsā'yı haber veren bir kehanet olarak atıf yapılmaktadır. Bart D. Ehrman, *How Jesus Became God* (New York: HarperOne, 2014), s. 288-289.

³³⁴ Fazlullāh, *Cāvidān*, vr. 383a-383b.

³³⁵ A.g.e., vr. 384a-385a.

³³⁶ Gerald O'Collins, *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus* (Oxford: Oxford University Press, 2009), s. 30-31.

arasında bir karşıtlık kurmuştur. “Son Ādem” ve “cennetten gelen ikinci insan” olarak nitelendirdiği ‘İsā’nın hayat verici ruhuyla sağladığı diriliş aracılığıyla insanları cennetî ve manevî bir var oluşa kavuşturarak ilk Ādem’in günahını telafi ettiği inancını geliştirmiştir.³³⁷ Ādem-‘İsā benzetmesine *Qur’ân*’da da rastlanmaktadır. *Qur’ân* 3:59 bu benzerliği şu şekilde ifade etmektedir:

‘İsā’nın tanrı katındaki hâli (*meşel*) Ādem’in hâli gibidir. Onu topraktan yarattı, sonra ol (*kün*) dedi ve oldu.³³⁸

Bu ayet temelinde Hristiyan geleneğindeki benzer şekilde İslam geleneğinde de Ādem-‘İsā paralellikleri kurulmuştur. Ādem’in ve ‘İsā’nın babasız olarak, tanrının sözüyle, nefesiyle ve direkt müdahalesiyle yaratılması bu paralelliklerde sıklıkla vurgulanan bir husustur.³³⁹ İbnü’l-‘Arabî de tanrının “ol” (*kün*) kelimesiyle direkt olarak yarattığı bir varlık olması sebebiyle ‘İsā’ya harfî yorumlarında merkezî bir konum vermektedir. Babasız, direkt olarak tanrısız söz ve nefesle yaratılma açısından ‘İsā’yı Ādem ile karşılaştırmaktadır. İbnü’l-‘Arabî’ye göre ‘İsā da Ādem gibi hem tanrısallık hem de insanlıkla direkt ilişkiye sahip, iki niteliği de kendisinde birleştiren bir varlıktır.³⁴⁰ Bu sebeple Ādem ile başlayan peygamberlik (*en-nübüvve*) ve elçilik (*er-risāle*) döneminin (*devr*) onunla benzer bir yaratılışa sahip olan ‘İsā tarafından sonlandırıldığını/mühürlendiğini (*hātm*) düşünmektedir.³⁴¹ Erken dönem Hürufî literatüründe de 3:59 ayetine atıfla kurulmuş benzer Ādem-‘İsā karşılaştırmaları bulunmaktadır.³⁴²

Fazlullāh Ādem-‘İsā paralelliğini 28/32 tanrısız kelimenin tamamlanmış formundaki zuhuru açısından kurmaktadır. 28/32 tanrısız kelime Ādem’e insan formu (tanrısız form) ve

³³⁷ A.g.e., s. 31-33.

³³⁸ Orijinal metin için bkz; Envanter, nr. 24.

³³⁹ Samir Khalil Samir, “The Theological Christian Influence on the Qur’ân: A Reflection,” haz., Gabriel Said Reynolds, *The Qur’ân and Its Historical Context* (Londra: Routledge, 2008): 146-148.

³⁴⁰ Jaime Flaquer, “The Science of Letters and Alchemy in Ibn ‘Arabî’s Jesus,” *Religions* 14 (2023): 1-14.

³⁴¹ Souad Hakim, “The Spirit and the Son of the Spirit – A Reading of Jesus according to Ibn ‘Arabî,” *The Muhyiddin Ibn Arabi Society*. <https://ibnarabisociety.org/jesus-according-to-ibn-arabi-souad-hakim>. Son erişim, 18 Haziran 2024.

³⁴² Örnek olarak ‘Alīyyü’l-Ā’lā *Kürsî-nāme*’sinde ayetteki *meşel* kelimesine atıfla “‘İsā tanrının önünde Ādem’in hâli (*meşel*) gibi oldu” (*meşel-e Ādem bûd ‘İsā pîş-e Hakk*) demektir. ‘Alīyyü’l-Ā’lā, *Kürsî-nāme*, Bibliothèque nationale de France, Persan 255, vr. 94b.

32 kelime (konuşma yetisi) olarak verilmiştir. ‘İsā Meryem’den Ādem’in mirası olan insan formunu almıştır. Diğer peygamberlerden farklı olan yönüyle tanrısal kelimeyle tanrı tarafından direkt olarak yaratılmasıdır. ‘İsā Ādem’in orijinal formunda 32 kelimeye sahip olarak yaratılmıştır. Annesinden aldığı insan formunda bulunan 7 *maternal* çizgiyi Ādem’in orijinal formunda yaratılarak elde ettiği 32 kelimeyle birleştirebilmiştir. Böylece ilk *ümmī* ve 28/32 kelimenin tamamlanmış formdaki ilk ortaya çıkışı olarak kurtuluş tarihinin ikinci dönemi olan *te’vīl* dönemini başlatmıştır.³⁴³ Fakat ‘İsā’nın konuştuğu dilde (Yunanca) 32 kelime değil 24 kelime bulunmaktadır. Bu sebeple ‘İsā 28/32 kelimenin tamamlanmış formundaki zuhurunu ortaya çıkarmak için tekrar dünyaya gelecektir.³⁴⁴

İbn Firişte de Fazlullāh ile benzer bir ‘İsā teorisi ortaya koymaktadır. *Qur’ān* 3:59’a atıfla Ādem’i ‘İsā ile özdeşleştirmektedir. Ādem gibi ‘İsā da direkt olarak tanrısal kelimedden (*kelīme*) yaratılmıştır.³⁴⁵ İbn Firişte Ādem’in yaratılışını *Tevrāt*’taki şu ayeti Arapça olarak alıntıylaarak açıklamaktadır:

Kendi biçimimizde (*şekl*), formumuzda (*şūret*) ve kılığımızda (*libās*) bir insan yaratmayı irāde ediyoruz. Böylece havadaki kuşlara, denizdeki canlılara, ruh sahibi olanların hepsine, yükseklerde (*‘ulviyyāt*) ve alçalıklarda (*sūfliyyāt*) başlangıçtan sonsuza kadar debelenen varlıklara (*dābbe*) hükümdār (*sulṭān*) olsun. Böylece Ādem’i yarattım ve ona 32 tanrısal kelimeyi öğrettim.³⁴⁶

İbn Firişte ‘İsā’nın Meryem’in rahminde enkarne (*gūşt-mend*) olarak Ādem’e verilen ve bütün insanlarda bulunan tanrısal formu elde ettiğini belirtmektedir. ‘İsā 28/32 tanrısal kelimeye ulaşmak için gereken 7 *maternal* çizgiye böylece Meryem aracılığıyla kazanmıştır. Tanrısal ruhtan direkt olarak var oluş bulmasıyla 28/32 tanrısal kelimeyi ve insan bedenini birleştiren Ādem sonrasındaki ilk kişi olmuştur.³⁴⁷

Fazlullāh gibi İbn Firişte de ‘İsā’nın kelimesel doğasını *Şem’ūn Kitābı*’ndaki Hristolojik anlayışa benzer bir şekilde açıklamaktadır. Bütün varlıkların Ezelî Kuvvet’ten

³⁴³ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 273-276.

³⁴⁴ Fazlullāh, *Cāvidān*, vr. 385a.

³⁴⁵ İbn Firişte, *Işk-nāme*, vr., 99a.

³⁴⁶ Tanah’ın Yaratılış Kitabı’ndaki 1:26-27 ayetlerinin tercümesidir. 32 tanrısal kelime kısmı orijinal ayette yoktur. Orijinal metin için bkz; Envanter, nr. 25. A.g.e., vr. 138b.

³⁴⁷ A.g.e., vr. 138a-139a.

(*Quvvet-i Ezelî*) aldıkları var oluşla var (*mevcūd*) ve algılanabilir (*meşhūd*) olduğunu belirtmektedir. 28/32 tanrısal kelime, Ezeli Quvvet, Rabb, Ādem, Baba (*Eb*.) Yaratıcı (*Perverdigār*.) Sırt (*Pušt*) ve ‘İsā aslında aynı gerçek (*ḥaḳīḳat*) ve aynı kavramdır (*meḥmūd*.) Aralarındaki tek fark 28/32 tanrısal kelimenin Ezeli Quvvet (*Quvvet-i Ezelî*), Oğul/‘İsā/Konuşma/Logos (*Nuṭḳ*) ve Kutsal Ruh/Ses (*Şavt*) şeklinde bir üçlkle işlemesidir.³⁴⁸ İbn Firişte Yuhanna İncili’nin girişindeki Logos görüşünü hatırlatarak tanrının ve ‘İsā’nın özdeşliğini vurgulamaktadır. İsim ve sıfat, Peder ve Konuşma birdir, çünkü iki mutlak varlığın kabulü şıktır. ‘İsā tanrıyla beraber olarak bütün varlıkları çevrelemekte (*muḥīṭ*) ve onlara isimlendirme (*ad verme*) aracılığıyla var oluş vermektedir. Ādem’e, Mūsā’ya, peygamberlere ve meleklerle verilen söz de ‘İsā’dır.³⁴⁹

İbn Firişte’nin ‘İsā hakkındaki görüşünü oluştururken Arapça Hristiyan kaynaklarından yararlandığı anlaşılmaktadır. *Yuhanna İncili* olarak adlandırdığı metni “en doğru İncil” (*eşahḥ-ı İncil*) olarak nitelendirmekte ve bu metnin Arapça’ya tercüme edildiği bilgisini vermektedir. Yahudi peygamberlerin bakirenin (‘azar) “Tanrı bizimle” (*ḥodā bā mā*) adlı bir çocuk doğuracağını müjdelediğini belirtmektedir.³⁵⁰ *Cāvidān-nāme*’de de aynı müjdeye atıf vardır. Fakat Fazlullāh müjdenin yer aldığı metni açıkça belirtmemektedir. Ayrıca, Arapça bakire (‘azar) kelimesi yerine Farsça bir kız (*doḡterī*) kelimesini kullanmaktadır.³⁵¹ İmmanuel-bakire doğum müjdesine Matta İncili’nin 1:23 ayetinde atıf vardır. Yuhanna İncili’nde ve Vahiy Kitabı’nda bu müjdeye atıf bulunmamaktadır. İbn Firişte’nin Fazlullāh’tan farklı olarak ‘azar kelimesini kullanması Arapça Hristiyan yazılı kaynakları kullandığını göstermektedir. İbn Firişte’nin bu konu hakkında hangi kaynağı kullandığı belirlenememiştir.

İbn Firişte ‘İsā’nın ikinci gelişi meselesini de 28/32 tanrısal kelimenin zuhuru bağlamında açıklamaktadır. Yahudilerin (*Yahūd kavmi*) Hristiyanlar’ın (*Tersālar*) ‘İsā’nın mesih olduğu iddiasını ‘İsā dinleri ve mezhepleri birleştirmede için reddettiğini belirtmektedir. İbn Firişte Yahudilerin bu reddine karşılık Hristiyanların ikinci geliş görüşünü

³⁴⁸ İbn Firişte, *Āḥiret-nāme* 6920, vr. 11b-13b.

³⁴⁹ İbn Firişte, *İşḳ-nāme*, vr. 137b-138a.

³⁵⁰ A.g.e., vr. 57a-57b.

³⁵¹ Mir-Kasimov, *Christian Apocalyptic Texts*, s. 108.

savunmaktadır. ‘İsā’nın *İncil*’de havarilere (*ḥavārī*) simgeler (*remz*), işaretler (*işāret*) ve benzetmeler (*kināyet*) aracılığıyla söz söylediğini, bu sözlerin anlamlarını açıklamak için tekrar geleceğini iddia etmektedir.³⁵² Çünkü Ādem’e verilen 32 kelimeyle açıklanabilen 28/32 tanrısal kelime ‘İsā’nın vahyini aktardığı Yunanca’nın 24 harfiyle açıklanamaz.³⁵³

İbn Firişte Yuhanna İncili’nin 14. suresindeki (*sūre*) “muhakkak ki babam ve babanız olana gidiyorum, ki böylece size en ulu *fāraqlīṭi* (tesellici) göndersin” ayetini alıntılıyarak ‘İsā’nın *fāraqlīṭin* gelmesi için gittiğini belirtmektedir. İslam geleneğindeki *fāraqlīṭ* ile Muḥammed’i eşleştiren görüşü kabul ederek Muḥammed’in *fāraqlīṭ* ve Kutsal Ruh (*rūhū’l-ḫuds*) olduğunu öne sürmektedir.³⁵⁴ ‘İsā’nın gitmesinden sonra Muḥammed daha kapsamlı bir dilsel ve yorumsal ifade seviyesiyle ortaya çıkarak *te’vīl* sürecinde yeni bir kırılma yaratacaktır.

4.5. Sonsal/Mühürsel (*Hātemī*) Kelimeler: *Tenzīl*’in Tamamlanması, Muḥammed ve *Ḳur’ān*

Faḫlullāh’ın ve İbn Firişte’nin kurtuluş tarihlerinde *tenzīl* ve *te’vīl* dönemleri arasındaki geçiş aşamasının ikinci dönemini Muḥammed’in vahyi oluşturmaktadır. İlk *ümmī* peygamber olan ‘İsā’nın *tenzīl* ve *te’vīl* arasındaki geçişi gerçekleştirme misyonu Muḥammed tarafından tamamlanmıştır. Faḫlullāh ve İbn Firişte Muḥammed düşüncelerini Muḥammed hakkındaki Ekberi ve Şī’i-‘Alīci görüşler temelinde oluşturmuştur. İbnü’l-‘Arabī’nin Muḥammedî Gerçek (*ḥaḳīḳatū’l-Muḥammediyye*) teorisinde bütün varlıkların Muḥammed’in ilksel (*primordial*) hâli olan varlıktan yaratıldığı kabul edilmektedir. Muḥammedî Gerçek denilen bu varlık İlk Akıl (*el-‘aḳlū’l-evvel*) ve Muḥammedî ışık (*nūr*) ile eşleştirilmektedir.³⁵⁵ Bütün tanrısal isimlerin zuhurları Muḥammedî Gerçek’te toplanmaktadır. Bu sebeple bütün peygamberler onun aracılığıyla tanrısal zuhur almıştır. Muḥammedî Gerçek insan formunda peygamberlerin sonuncusu/mührü (*el-ḥātemū’l-enbiyā’*) olarak ortaya çıkmış ve böylece *tenzīl* dönemi tamamlanmıştır. Muḥammed sonrasındaki dönemde onun mirasçısı olan, onun

³⁵² İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 137a-137b.

³⁵³ A.g.e., vr. 139b.

³⁵⁴ A.g.e., vr. 57a-57b.

³⁵⁵ Chodkiewicz, *Le Sceau*, s. 79-88.

getirdiği vahye eklemlenen ve bütün tanrısal isimlerin zuhurlarını kendisinde toplayan mükemmel insan (*el-insānū 'l-kāmil*) *velī*lere tanrısal zuhurları sağlamaktadır.³⁵⁶

Fazlullāh'ın ve İbn Firişte'nin Muḥammed düşüncelerinin diğer kaynağı muhalifleri tarafından “aşırı” (*ğālī*) olarak nitelendirilen ezoterisist-gnostik çevrelerin yorumlardır. *Ğālī* çevreler 2./8. yüzyıldan itibaren ‘İrāk’taki Şī’iler içerisinde ayrı bir topluluk olarak şekillenmeye başlamıştır. Ortodoks Şī’i topluluklarla aralarındaki en ayırt edici fark Muḥammed ve ailesine tanrısallık veya yarı-tanrısallık atfeden yorumlar geliştirmeleridir.³⁵⁷ *Ğālī* yorumlardaki Muḥammed imgesi belirli paternler temelinde inşa edilmektedir. Ana kozmolojik inanç evrenin ışık/iyilik ve karanlık/kötülük bileşenlerinden oluşan dualist bir yapıya sahip olmasıdır. Evrendeki ışık/iyilik bileşeninin ilksel ve özsel kaynağı tanrıdan sonra ortaya çıkan ilk varlıktır. İlk varlık bazı yorumlarda tanrının yarattığı ilk varlık, yaratılmış bir varlık olarak kabul edilirken, bazı yorumlarda da tanrıdan doğan, tanrısallık niteliğine sahip olan ilk varlık olarak kabul edilmektedir. Bu ilk varlık Muḥammed, ‘Alī, Fāṭıma, Ḥasen ve Ḥüseyn’in ilksel varlığıdır. Genellikle bir ışık (*nūr*) ve İlk Akıl (*el-‘aklū 'l-evvel*) ile eşleştirilmektedir. Bu tarz yorumların diğer bir yönü ise tanrının evren üzerindeki hâkimiyetinin tamamını veya bir kısmını bu ilk varlık ile paylaştığı inancıdır (*tefvīz*).³⁵⁸ Muḥammed ve ‘Alī’yi ilksel ışıkla ilişkilendiren yorumlar Şadūḳ b. Bābeveyh (ö., 381/991) gibi ortodoks İsnā‘aşeri ‘ulemā tarafından da benimsenmiş, hatta imāmlara atfedilen ḥadīşlerde de yer almıştır.³⁵⁹ *Ğālī* yorumlar özellikle 7./13. yüzyıl sonrasında Şī’i dünyada yeniden canlanmaya başlamıştır. 7./13. yüzyıldaki Moğol İstilâsı sonrasında İslam dünyasında yaşanan politik meşruiyet krizi *Ğālī* fikirlerin dirilişindeki ana etkidir.³⁶⁰

³⁵⁶ A.g.e., s. 90-92.

³⁵⁷ Mushegh Asatryan, *Controversies in Formative Shi‘i Islam* (New York: I. B. Tauris, 2017), s. 1-12.

³⁵⁸ Mushegh Asatryan ve Dylan M. Burns, “Is Ghulāt Religion Islamic Gnosticism? Religious Transmission in Late Antiquity,” haz., Mohammad Ali Amir-Moezzi, *L’ésotérisme Shi‘ite: Ses Racines et Ses Prolongements* (Turnhout: Brepols, 2016): 54-64.

³⁵⁹ Christian Jambet, “Ésotérisme et Néoplatonisme dans l’exégèse du verset de la lumière (Coran 24, 35) par Qāḍī Sa‘īd Qummī,” haz., Mohammad Ali Amir-Moezzi, *L’ésotérisme Shi‘ite: Ses Racines et Ses Prolongements* (Turnhout: Brepols, 2016): 580-589.

³⁶⁰ Orkhan Mir-Kasimov, “Esoteric Messianic Currents of Islamic East Between Sufism and Shi‘ism (7th/13th-9th/15th Centuries),” haz., Mohammad Ali Amir-Moezzi, *L’ésotérisme Shi‘ite: Ses Racines et Ses Prolongements* (Turnhout: Brepols, 2016): 648-652.

Fazlullāh ve İbn Firişte Ekberi ve Şī'i geleneklerden yararlanarak Muḥammed hakkındaki teorilerini geliştirmiştir. Bu teoride Muḥammed ve 'Alī'nin varlıklarının ilk varlık olan belirli bir ışığın (*nūr*) ikiye bölünmesiyle ortaya çıktığı öne sürülmektedir. *Tenzīl*'i tamamlama görevi Muḥammed'e, *te'vīl* görevi ise 'Alī ve soyundan gelen *imāmlara* verilmiştir.³⁶¹ 28/32 tanrısall kelimeye ulaşmak için gereken bilgileri içeren *Ḳur'ān* ve bu ulaşma için gerekli namaz, oruç gibi ibadetler Muḥammed'e verilmiştir. Muḥammed'in vahyi *te'vīl*'in eklenleneceğı bir temel oluşturmaktadır.

Fazlullāh'ın kurtuluş tarihinde *tenzīl* dönemi *Ḳur'ān*'ın ikinci *ümml* peygamber olan Muḥammed'e vahyedilmesiyle tamamlanmaktadır. Bu sebeple Muḥammed son/mühür (*ḥātem*) peygamber olarak kabul edilmektedir. 28/32 tanrısall kelimeye ulaşmak için gereken 7'li harf sisteminin *Ḳur'ān*'da vahyedilmesiyle *te'vīl* dönemi başlamaktadır. Mir-Kasimov Fazlullāh'ın hem tanrısall kaynağı bir yükselme, hem de tanrısall kaynaktan bir dönüş olan *Mi'rāc*'ı *tenzīl* ve *te'vīl*'in Muḥammed'de tamamlanışı olarak yorumladığını belirtmektedir.³⁶² Muḥammed *Mi'rāc* sırasında göğün 1. katı olan Ay'da Ādem ile karşılaştığında *ḥaṭṭ-ı istivā* ölçüsünü keşfetmiştir. Ayın yarılması ve Muḥammed'in göğsünün Cebra'īl tarafından yarılarak temizlenmesi (*ṣakḳū's-ṣadr*) bu keşfe işaret eden metaforlardır.³⁶³ Muḥammed'in yükselişinin sonunda gördüğü, evrenin epistemolojik ve ontolojik sınırlarının sembolü olan Bitiş Noktasındaki Sidre Ağacı da Ādem'dir. Ādem'in iki kez görülmesiyle *tenzīl* ve *te'vīl* birbirini tamamlamıştır. Muḥammed direkt olarak 28/32 tanrısall kelimenin zuhurunu almıştır. *Mi'rāc*'ta Muḥammed'e verilen 50 rek'at namaz (28 harf+22 nokta=50) ve haftalık namazlar (17 rek'at normal namaz+15 rek'at Cum'a namazı=32) aslında 28/32 tanrısall kelimenin tamamlanmış formudur.³⁶⁴

Fazlullāh'a göre Muḥammed'e verilen *Ḳur'ān*'da *te'vīl* işleminin ana mekanizması olan 7'li harf sistemi vahyedilmiştir. Bu sebeple Muḥammed sonrasında başlayan *te'vīl* dönemindeki *ümml*lerin görevi *Ḳur'ān*'ı yorumlayarak 28/32 tanrısall kelimeye ulaşmaktır.

³⁶¹ İbn Firişte, *İşḳ-nāme*, vr. 147b-148a.

³⁶² Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 296-297.

³⁶³ A.g.e., s. 301-302. Muḥammed'in göğsünün yarılması için bkz; Erdinç Ahatlı, "Şakk-ı Sadr," *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2010), s. 309-310.

³⁶⁴ A.g.e., s. 296-299.

7'li harf sistemi *Kur'an*'da sure başlarındaki 14 kesik, ayrı harf (*el-hurūfū 'l-muḳaṭṭa'*) olarak verilmiştir. Ana kitap (*ümmū 'l-kitāb*), ikişer kez tekrarlanan yedi (*seb '-i meṣānī*) metaforları ve yedi ayetten oluşan *Fātiḥa* (açılış, açıcı) Suresi (*fātiḥatū 'l-kitāb*) bu 14 kesik harfe işaret etmektedir. 14 kesik harf Âdem'in yüzündeki 7 *maternal* çizgiyle 7 yere (7+7=14) karşılık gelmektedir. 2 ile çarpılmasıyla Arap alfabesindeki 28 kelime elde edilmektedir. Âdem'in dilinde olan ve Arap alfabesinde olmayan 4 harfe karşılık olarak ise 4 sestten oluşan (*lām, elif, mīm, fā*) *lām-elif* (ﻻ(harfı verilmiştir.³⁶⁵ Fazlullāh genellikle 2 harfin birleşimi olarak kabul edilen *lām-elif* 4 sesin birleşimi olan tek bir harf olarak kabul etmektedir. Bu kabulünü el-Būnī'nin de kullandığı, *lām-elif*n aslında tek harf olduğunu ve Arap alfabesinin 29 harften oluştuğunu belirten bir ḥadīşle delillendirmektedir.³⁶⁶

İbn Firişte'nin *tenzīl* ve *te'vīl* anlayışında Muḥammed Âdem ile birlikte merkezî bir konuma sahiptir. 28 kelimeyi ve 7'li harf sistemini içeren *Kur'an* Muḥammed'e verilmiştir. Âdem'in konuştuğu dildeki (İbn Firişte bu dilin Farsça (*Pārsī*) olduğunu belirtmektedir) 4 harf (*çā* (چ, *jā* (ج, *gā* (گ ve *pā* (پ Arap alfabesinde bulunmamaktadır. Arap alfabesindeki *lām-elif* harfi bu 4 harfi karşılamaktadır. Çünkü *lām-elif* harfi telaffuz edildiğinde 4 sesle telaffuz edilmektedir. Böylece 28 Arap harfi 32'ye tamamlanmaktadır.³⁶⁷ İbn Firişte *lām-elif* harfinin dörde bölünmesiyle insan yüzündeki saçın ve dudak-çene arası kılının *ḥaṭṭ-ı istivāyla* bölünmesi arasında da bağlantı kurmaktadır. Yüzdeki 14 çizginin *ḥaṭṭ-ı istivāyla* 16 çizgi yapılmasıyla 28 zuhur 32 zuhura tamamlanmaktadır. Benzer şekilde *lām-elif* harfinin bölünmesiyle *Kur'an*'daki 28 harf 32 harf hâline gelmektedir.³⁶⁸ Zamanın başlangıcında tanrının Âdem'e verdiği 28/32 tanrısız kelimenin tamamlanmış zuhuru böylece Muhammedî zuhur yerinde (*mazhar-ı Muḥammediyye*) ortaya çıkmaktadır.³⁶⁹ İbn Firişte bu sebeple 28/32 tanrısız kelimeyi Muḥammedî-sonsız/mühürsel kelimeler (*28/32 kelime-i Muḥammediyye-ḥātemiyye*) ve Âdemî kelimeler (*28/32 kelime-i Âdemîyye*) olarak adlandırmaktadır. 28/32 kelime tanrının başlangıçsız, bütün bilgisi (*'ilm-i ḳadīm*) ve ismi/sıfatıdır. İsim/sıfat ve öz bir

³⁶⁵ A.g.e., s. 285-303.

³⁶⁶ Gardiner, "Esotericism," s. 100.

³⁶⁷ İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr. 4a-4b.

³⁶⁸ İbn Firişte, *İşḳ-nāme*, vr. 112a.

³⁶⁹ İbn Firişte, *Sa'ādet-nāme*, vr. 127b.

olduğu için Âdem ve *Qur'ân* da tanrıdır. Muhammed Âdem'den miras aldığı yüzünün tanrının biçimi olduğunu ve *Qur'ân* aracılığıyla kendisine vahyedilen 28/32 harfin tanrısallığını keşfetmiştir. Böylece Muhammed 'âlemlerin rahmeti (*rahmeten lî'l- 'âlemîn*) olan 28/32 tanrısai kelimeyi elde etmiştir.³⁷⁰

İbn Firişte 28/32 tanrısai kelimenin Âdem'e iki tür (konuşma yetisi ve insan formu) olarak verildiği gibi Muhammed'e de iki tür (*nev'*) olarak verildiğini düşünmektedir. 28/32 tanrısai kelime Muhammed'e vahyedilen *Qur'ân*'da 7'li harf sistemi/14 kesik harf olarak ve Âdem'den miras kalan insan formunda 7 *maternal* çizgi olarak potansiyel hâlde bulunmaktadır. Muhammed *hatt-ı istivâ* ölçüsüyle *Qur'ân*'daki ve kendi yüzündeki 28/32 tanrısai kelimeyi keşfetmiştir. Böylece *Qur'ân*'ın eksoterik yönü (*zâhir-i Qur'ân*) ve "Konuşan Konuşma" (*kelâm-ı nâṭık*) olan insan Muhammed'in vahyinde birbirini tamamlamaktadır.³⁷¹ Bu tamamlanmanın gerçekleştiği süreç ise *Mi'râc*'tır.

İbn Firişte İslam geleneğinde Muhammed'in *Mi'râc*'ı ile ilişkilendirilen olayları Muhammed'in *hatt-ı istivâ*yı keşfederek insan yüzündeki 28/32 tanrısai kelimenin zuhuruna ulaşmasını anlatan metaforlar olarak yorumlamaktadır. Bu açıdan Muhammed'in ayı yarmasını, ayda Âdem ile görüşmesini, yükselişinden önce göğsünün Cebrâ'îl tarafından yarılarak temizlenmesini, Cebrâ'îl'in sunduğu üç içecekten yaratılışı simgeleyen sütü tercih etmesini *hatt-ı istivâ*nın keşfedilmesi olarak açıklamaktadır. Muhammed'in Bitiş Noktasındaki Sidre Ağacı'nın yanında gördüğü dört nehir ise *lâm-elif*n karşıladığı 4 harfe işaret etmektedir.³⁷² İbn Firişte *Qur'ân*'daki "biz işaretlerimizi/mucizelerimizi (*âyât*) hem ufuklarda (*el-âfâk*) hem de onların kendi varlıklarında/nefslerinde (*enfusihim*) göstereceğiz, ki böylece onun gerçek olduğu açıklığa kavuşsun" anlamındaki 41:53 ayetini de *Mi'râc* ile ilişkilendirmektedir. Kendi varlığında/nefsinde ve ufuklarda işaretleri/mucizeleri görme olayını Muhammed'in *Mi'râc* sürecinde hem kendi yüzünde hem de yükselişinin son aşamasında 28/32 tanrısai kelimeye ulaşması olarak anlamaktadır.³⁷³

³⁷⁰ A.g.e., vr. 127b-128b.

³⁷¹ İbn Firişte, *İşk-nâme*, vr. 72b-73a.

³⁷² A.g.e., vr. 20b-22a; 62a-64b.

³⁷³ Orijinal metin için bkz; Envanter, nr. 26. A.g.e., vr. 117b.

İbn Firişte'nin *Mi'rāc* ve Muḥammed'in vahyi hakkındaki görüşünün zaman açısından belirleyici ögesi aydır. İslam geleneğinde günlük ve senelik ibadetlerin düzenlenmesi için ay takviminin kullanılması ay temasının gündelik kültürün önemli bir parçası hâline gelmesine sebep olmuştur.³⁷⁴ Muhtemelen Muḥammed'in yaşadığı dönemde meydana gelen bir ay tutulması *Qur'an*'daki 51:1 ayetinde bir kıyamet alameti olarak yorumlanmıştır.³⁷⁵ İslam harfçi yorumlarındaki zaman düşüncesi dünyanın ömrünün 7000 seneye sınırlandığı ve her 1000 seneye bir yıldızın hâkim olduğu inancı temelinde geliştirilmiştir. Bu inanç çerçevesinde harfçiler dünyada yaşanacak son dönem olan son 1000 seneyi Muḥammed ve ay ile eşleştirmişlerdir. İbn Firişte de dünyanın ömrünün 7000 sene olduğunu kabul etmektedir. Son 1000 seneyi kapsayan Ay Dönemi'nin (*devr-i kamer*) başlangıcından 100 sene sonra Muḥammed'in ortaya çıktığını belirtmektedir.³⁷⁶ İbn Firişte'ye göre Fazlullāh ile tamamlanacak 1000 senelik Ay Dönemi'nin ilk aşamasını Muḥammed'in keşfi ve vahyi oluşturmaktadır. Muḥammed'e verilen vahyin/Arap alfabesinin 28 harfi ayın 28 menziline (*menāzil-i kamer*) karşılığıdır. 28 harf *Qur'an*'da 14 kesik harf (*hurūf-ı muḳaṭṭa'*) ve 14 kesik olmayan harf olarak verilmiştir. 14+14=28 kombinasyonu ayın dünya etrafındaki dönüşüyle meydana gelen 14 gece ve 14 gündüze karşılık gelmektedir. İbn Firişte 28/32 tanrısal kelimenin erkek yüzündeki zuhurunu oluşturan 14 kıllı bölgeyle 14 geceyi, 14 kılsız bölgeyle (*ḥaṭṭ-ı sāde*) 14 gündüzü de ilişkilendirmektedir. 14 kesik harfin 28/32 tanrısal kelimeye ulaşma sürecinde anahtar rolü oynaması, ayın dönüşünün 14 aydınlık zaman dilimi (gündüz) oluşturmaları ve yüzde ortaya çıkan 14 kılsız, aydınlık bölge arasında da gerçeğe ulaşma açısından bağlantı kurmaktadır.³⁷⁷ Bu çerçevede İbn Firişte Muḥammed'in ayı yarmasını ve ayda Âdem ile görüşerek başladığı *Mir'ac* yolculuğunu Muḥammed'in insan yüzündeki 28/32 tanrısal kelimeyi keşfetmesi

³⁷⁴ Stephen P. Blake, *Astronomy and Astrology in the Islamic World* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), s. 24-25.

³⁷⁵ Yakın zamana kadar astronomi tarihi açısından incelenmeyen ayın yarıldığını belirten *Qur'an*'ın 51:1 ayetinin astronomik açıdan bir değerlendirmesi için bkz; al-Azmeh, *Allāh and his People*, s. 308-310.

³⁷⁶ İbn Firişte, *Işk-nāme*, vr. 57b.

³⁷⁷ A.g.e., vr. 20b-22a.

olarak yorumlamaktadır. İbn Firişte Muḥammed'in ve diğer peygamberlerin 28/32 tanrısal kelimeyi keşfederek kurtuluşa ulaştıklarını vurgulamaktadır.³⁷⁸

İslam tefsir ve ḥadīs literatürlerinde Muḥammed'in *Mir'āc* sürecinde yaşadığı tanrısal boyuta ulaşma tecrübesi sonucunda edindiği bazı bilgileri ve emirleri dünyaya getirdiğine dair düşünceler bulunmaktadır. 'Abdullah b. 'Abbās'a (ö., 68/687-88) dayandırılan *Mir'āc* rivāyetinde Muḥammed'in 5 vakit namazı *Mir'āc* sırasında aldığı ve ümmetine getirdiği belirtilmektedir. İbn 'Abbās'ın rivāyeti Cemā'i-Sünni gelenekte en güvenilir ḥadīs kaynakları olarak kabul edilen El-Buḥārī'nin ve Müslim b. el-Ḥaccāc'ın (ö., 261/875) eserlerinde de yer almaktadır.³⁷⁹ Orta Çağlar boyunca Sünni, Şī'i ve şūfī çevrelerde yaygın şekilde dolaşımındadır.³⁸⁰ Toplumun bütün kesimlerine hitap eden versiyonları üretilen ve *Mir'āc*'ı anlatan *Mir'āc-nāme* türündeki eserlerdeki anlatılar da İbn 'Abbās rivāyeti temelinde oluşturulmuştur.³⁸¹ İbn Firişte Muḥammed'in *Mir'āc*'tan getirdiği şeyin harflerin bilgisi ('ilm) olduğunu öne sürmektedir.³⁸² Muḥammed *Mir'āc*'ta yaşadığı 28/32 tanrısal kelimenin insan yüzündeki zuhurunu keşfetme tecrübesine ulaşmak için gereken 7'li harf sistemini *Kur'ān* ile ümmetine getirmiştir. Muḥammed'in getirdiği beş vakit namaz ise insanın kendi yüzünde (*vech*) ve bütün insanların (*cemī'-i Benī Ādem*) yüzlerinde tanrının yüzünü (*vechullah*) ve yaratışını (*ḥilkat*) algılayabilmesidir (*müşāhede*.) Namaz bu sebeple *Ādem*'in yüzünün karşılığı olan Ka'be'ye yönelerek kılınmaktadır.³⁸³

İbn Firişte Muḥammed'in *Mir'āc*'ını 28/32 tanrısal kelimeye ulaşabilmek için tecrübe edilmesi gereken sürecin ideal örneği olarak görmektedir. Hürūfī 7'li harf sistemini kullanarak *Mir'āc* benzeri bir tecrübe yaşayacak ve böylece insan yüzündeki tanrısal zuhuru keşfedecektir. Bu keşfin sonucunda namaz gibi ibadetleri gerçek anlamlarının bilgisine sahip olarak gerçekleştirecektir. Böylece tanrı hakkındaki doğru bilgiye ulaşacak ve kurtulacaktır.

³⁷⁸ İbn Firişte, *Āḥiret-nāme* 6920, vr. 20b-23b.

³⁷⁹ Frederick S. Colby, *Narrating Muḥammad's Night Journey: Tracing the Development of Ibn 'Abbās Ascension Discourse* (New York: State University of New York Press, 2008), s. 81-82.

³⁸⁰ A.g.e., s. 165-166.

³⁸¹ Christiane Gruber, "Journey to Inspiration: Mir'āj Texts and Images," haz., Ayşe Taşkent ve Nicole Kançal-Ferrari, *The Ascension of the Prophet and the Stations of His Journey* (İstanbul: Dergah, 2022): 1:280-281.

³⁸² İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 127b.

³⁸³ A.g.e., vr. 66b.

Muhammed'in vahyi olan *Qur'an*'da bu işlemin anahtarları olan 7'li harf sistemi bulunmaktadır.

İbn Firişte *Qur'an*'ın yaratılmamış (*ğayr mahlūk*) olduğunu düşünmektedir.³⁸⁴ İlk bakışta bu düşünce *Qur'an* hakkındaki Eş'ari ve Mâtürîdi pozisyonunu hatırlatmaktadır. Erken 3./9. yüzyılda *Qur'an*'ın yaratılmış olduğunu savunan Mu'tezilîler ve bu görüşü reddeden topluluklar, özellikle de Aḥmed b. Ḥanbel'in (ö., 241/855) takipçileri arasında geniş kapsamlı bir entelektüel, inançsal ve politik mücâdele (*el-Mihne*) yaşanmıştır. Aḥmed b. Ḥanbel'in "*Qur'an* yaratılmamıştır" (*ğayr mahlūk*) şeklinde formüle ettiği görüş Cemā'i-Sünnî dünyanın çoğunluğunun benimseyeceği Eş'ari ve Mâtürîdi kelâm anlayışlarının *Qur'an* hakkındaki ana görüşü hâline gelmiştir.³⁸⁵ Eş'ari anlayışta *Qur'an*'ın tanrının yaratılmamış sözü olduğu kabul edilirken söz iki türe ayrılmaktadır. *Qur'an* Ebedî Tanrısal Söz (*kelām nefsi*) olarak tanrının kendi özünde bulunmaktadır. *Qur'an*'ın insanların okuyup yazabildikleri, insan dilinde var olabilen, mürekkeple ve kağıtla somutlaşan, insan tarafından algılanabilen söz (*kelāmü 'l-hissi*) olma hâli ise yaratılmıştır.³⁸⁶

İbn Firişte muşhaf formundaki *Qur'an*'ın yazıcılar (*kâtib*) tarafından sonradan ortaya çıkarılmış (*iḥdās*) bir varlık olduğunu kabul etmektedir. Muşhaf formundaki somut *Qur'an* isten (*dūde*) ve siyahlıktan (*siyāhī*) oluşmuş kompozit bir varlıktır. İs ve siyahlığın kaynağı ise dört elementtir ('*anāşır-ı erba'a*.) İbn Firişte *Qur'an* gibi insanın fiziksel varlığının da dört elementten oluştuğunu belirterek *Qur'an* ve insan arasında maddî bir özdeşlik kurmaktadır. Dört elementin aslî kaynağı ise tanrısal kelimelerdir. Madde (*nāsūt*) dünyası manâ (*lāhūt*) dünyasının zuhur yeridir (*mazhar*.) 28/32 tanrısal kelime önce manevî varlıklar, sonra maddî varlıklar olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple tanrısal söz (*kelām-ı ilāhī*) potansiyel (*bi'l-kuvve*) olarak dört elementin içeriğinde bulunmaktadır. İnsan konuşma yetisi aracılığıyla maddî varlıklarda bulunan tanrısal sözü aktüalleştirmektedir (*bi'l-fi'il*.) İsim ve sıfat, konuşan (*mütekellim*) ve söz (*kelām*) özdeş olduğu için insan ile *Qur'an* da özdeşdir. İnsan *Qur'an*'ı '*ilm-i hurūf*' aracılığıyla algılayarak kendi varlığındaki ve *Qur'an*'daki tanrısal

³⁸⁴ A.g.e., vr. 69b.

³⁸⁵ Wilferd Madelung, "The Origins of the Controversies concerning the Creation of the Koran," *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*, haz., J. M. Barral (Leiden: Brill, 1974): 516-525.

³⁸⁶ Jeffry R. Halverson, *Theology and Creed in Sunni Islam* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), s. 14-17.

zuhurları keşfedecektir.³⁸⁷ Bu bağlamda İbn Firişte “*Qiyāmet* günü *Qur’ān* erkek formuna bürünür” hadîşini insan ve *Qur’ān* arasındaki özdeşliğin zamanın sonunda ortaya çıkması şeklinde açıklamaktadır. 28/32 tanrısal kelimenin tamamlanmış formdaki zuhurları olan *Qur’ān*’ın ve insanın özdeşlikleri zamanın sonunda insan tarafından algılanabilecektir.³⁸⁸

İbn Firişte’nin düşüncesinde *Qur’ān* Muhammed’in *Mir’āc*’ına benzer bir tecrübe yaşayarak 28/32 tanrısal kelimeye ulaşmak için gereken bilgileri içermektedir. Bu bilgilerin anahtarı olan *Fātiha* Suresi 21 harften ve 28 kelimededen oluşmaktadır. 21 harfi Havvā/kadın yüzündeki 7 *maternal* çizginin karşılığıdır (7+7+7=21.) İbn Firişte *Fātiha* kelimesinin feminen (*ism-i te’nīs*) olduğunu belirterek “açıcı kadın” (*açıcı ‘avrat*) anlamına geldiğini öne sürmektedir. *Qur’ān*’daki 28 harfin anahtarı olduğu ve 7 *maternal* çizginin karşılığı olan 7’li harf sistemini içerdiği için böyle adlandırılmıştır. İbn Firişte *Fātiha* Suresi’ndeki “ve sapmışlar” anlamındaki *ve lā ez-żālīn/velā-żżālīn* (ولا الضالين) kelimesinin 2 kelime sayılması hâlinde 28 değil 29 kelime olduğunu da belirtmektedir. *Lām-elif* harfinin kullanıldığı bu terkinin hem 1 hem de 2 kelime olarak okunabilmesini *lām-elif* harfinin bölünebilirliğinin, böylece 28 harfin 32 olabilmesinin delili saymaktadır.³⁸⁹

İbn Firişte’ye göre *Fātiha* Suresi’nin 21 harfi 14 kesik harfi (*hurūf-ı muḳaṭṭa’*) içermektedir.³⁹⁰ 14 kesik harf 28/32 tanrısal kelimeye ulaşmak için verilmiş ayrı, tekil (*müfred*) harflerdir. 14 kesik harften olmayan fakat 14 kesik harfi telaffuz ederken kullanılan *fā* (ف), *dāl* (د) ve *nūn* (ن) ile birlikte 14 harf 17 olmaktadır. İbn Firişte 17 harfi ana, sağlam harfler (*hurūf-ı muḥkem*), 17 harfin dışında kalan 11 harfi ise ana harflere benzetilen, ana harflerle kombine edilerek kullanılan harfler (*hurūf-ı müteşābih*) olarak adlandırmaktadır.³⁹¹ 17 ana harf Cum’a hariç her gün kılınan 17 rek’at farz namazın, 11 benzetilen harf ise 11 rek’at sefer namazının karşılığıdır. Cum’a günü 15 rek’at farz namazın kılınmasının sebebi ise bu gün 11 benzetilen harfe ek olarak *lām-elif* harfinin karşılığı olan 4 harfin de ortaya

³⁸⁷ İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 69b-72b.

³⁸⁸ Orijinal metin için bkz; Envanter, nr. 27. A.g.e., vr. 72b.

³⁸⁹ A.g.e., vr. 111a-112a.

³⁹⁰ 21 harf için bkz; Envanter, nr. 28. A.g.e., vr. 110b-111a.

³⁹¹ 11 harf için bkz; Envanter, nr. 29. İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr., 4b.

çıkmasıdır (11+4=15.) Âdem Cum'a günü yaratıldığı için onun dilindeki 4 harf bu günde ortaya çıkmaktadır.³⁹²

4.6. *Te'vîl*'in Başlangıcı: *Ümmî Velîler*, 'Alî ve *İmâmlar*

Faẓlullāh'ın ve İbn Firişte'nin kurtuluş tarihlerinde *tenzîl* döneminin tamamlanmasıyla peygamberlik (*nübüvvet*) ve elçilik (*risālet*) kurumları da sona ermektedir. Faẓlullāh Muḥammed'in 28/32 tanrısal kelimenin tamamlanmış formdaki zuhurunun bilgisine ulaştığını, fakat peygamber-elçi olduğu ve *te'vîl* ile görevlendirilmediği için bu bilgiyi ümmetine açıklamadığını belirtmektedir.³⁹³ *Te'vîl* sürecini yürütecek olanlar Faẓlullāh'ın maternal (*ümmî*) olarak nitelendirdiği *velî*lerdir. *Te'vîl* dönemi ilk *ümmî velî* olan 'Alî ile başlamaktadır. '*ilm-i ḥurūf* Muḥammed'den 'Alî'ye, 'Alî'nin soyundan gelenlere ve onlarla ilişkili olan *velî*lere aktarılmaktadır.³⁹⁴ Faẓlullāh aynı ilksel ışıktan (*nūr*) yaratılmış Muḥammed ve 'Alî'nin *tenzîl* ve *te'vîl* süreçlerini yönlendirerek ilksel doğalarına uygun olarak birbirlerini tamamladıklarını düşünmektedir.³⁹⁵ Fakat Faẓlullāh muhtemelen Şî'i eğilimlere sahip olma (*teşeyyü'*) suçlamasından kaçınmak için Muḥammed sonrasındaki *te'vîl* dönemi hakkında detaylı bilgi vermemektedir. Hatta 'Alî dışındaki Şî'i *imâmlarından* isimleriyle bahsetmemektedir.³⁹⁶

Muḥammed ve 'Alî'nin eşleştirilmesinin kökleri Aziz al-Azmeh'nin *Paleo-Islam* olarak kavramsallaştırdığı, İslam'ın Muḥammed'in kişiliği ve *Qur'ân* metni etrafında şekillenen, dinamik bir politik varlık ve kült hâlinde olduğu 570-632 arasındaki döneme kadar uzanmaktadır.³⁹⁷ 'Alî Muḥammed'in en yakın erkek akrabası (amcaoğlu ve damadı) ve ailesinin ondan sonraki doğal lideri olması sebebiyle daha Muḥammed'in hayatı sırasında

³⁹² A.g.e., 5a.

³⁹³ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 300.

³⁹⁴ A.g.e., s. 345-351.

³⁹⁵ A.g.e., s. 67-68.

³⁹⁶ A.g.e., s. 345-346.

³⁹⁷ *Paleo-Islam* kavramı için bkz; Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and his People* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s. 358-360.

onun veliahtı olarak görülmeye başlamıştır.³⁹⁸ Hatta Amir-Moezzi İslam'ın başlangıcında Muhammed'in *fāraqlī* ve 'Alī'nin 'İsā olarak kabul edildiği iki merkezî figüre sahip bir inanç olabileceğini öne sürmektedir.³⁹⁹ İslam'ın başlangıcındaki özel konumu, ilk üç halife ve Emevîlerle olan mücadelesindeki trajik tecrübeleri 'Alī'nin orijinal, bozulmamış İslam'ın değerleri ile İslam öncesi Arap kahramanlığının ve erdemliliğinin (*mürüvve*) simgesi olan bir figüre dönüşmesine sebep olmuştur.⁴⁰⁰ 'Alī etrafında oluşturulan kutsal kişilik özellikle İslam tarihinin büyük bölümünde politik otoriteye sahip olmayan Şī'i çevrelerde tanrısallaştırma veya Muhammed'in misyonunun 'imām, vaṣī ve velī olarak tamamlayıcısı olma seviyesine taşınmıştır.⁴⁰¹

Fazlullāh'ın ve İbn Firişte'nin *te'vīl* sürecinin merkezî figürü olarak tasavvur ettikleri ve ilk örneğini 'Alī'de buldukları *üm̄mī velī* modeli Ekberi *velī* ve Şī'i (İšnā'aşeri, İsmā'īli ve Ğālī) *imām* teorileri temelinde tasarlanmıştır. İbnü'l-'Arabī bazı seçilmiş insanların tanrı ile iletişim kurabilmesini sağlayan genel peygamberliği (*nübüvve 'amme*) iki bölüme ayırmaktadır. Peygamberliğin birinci bölümüne dâhil olan peygamberler tanrısallardan aldıkları bilgiyi ümmetlerine açıklamaktadır. Bu tarz peygamberlerin ilk görevi tanrıdan aldıkları bilgilerle hukukî (*şer'*) düzenlemeler yapmaktır. İbnü'l-'Arabī hukukî düzenlemeler yapabilme niteliğine sahip peygamberliği yasa koyucu peygamberlik (*en-nübüvvetü'l-teşrī'iyye*) olarak adlandırmaktadır. Ayrıca bu tarz peygamberler tanrıdan aldıkları haberleri ümmetlerine bildirmektedir. İbnü'l-'Arabī vahyi ümmete açıklama niteliğindeki peygamberliği de elçilik (*risālet*) olarak adlandırmaktadır. Yasa koyucu peygamberliğin ve elçiliğin Muhammed ile son bulduğunu kabul etmektedir. Fakat genel peygamberliğin ikinci bölümü olan, hukukî düzenlemeler yapma ve vahyi ümmete açıklama niteliklerinden soyutlanmış peygamberlik (*el-nübüvvetü'l-muṭlaqa*) velīlerde devam etmektedir. 'İsā ilk

³⁹⁸ Bu konudaki en düzenli ve kapsamlı değerlendirme için bkz; Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad: A study of the early Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 1-28.

³⁹⁹ Mohammad Ali Amir-Moezzi, "Muhammad le Paraclet et 'Alī le Messie: Nouvelles remarques sur les origines de l'islam et de l'imamologie shi'ite," haz., Mohammad Ali Amir-Moezzi, *L'ésotérisme Shi'ite: Ses Racines et Ses Prolongements* (Turnhout: Brepols, 2016): 19-54.

⁴⁰⁰ Madelung, *The Succession*, s. 309-310.

⁴⁰¹ Mohammad Ali Amir-Moezzi, "Divine Attributes of 'Alī in Shi'ite Mysticism: New Remarks on 'Heresy' in Early Islam," *Remapping Emergent Islam: Texts, Social Settings, and Ideological Trajectories*, haz., Carlos A. Segovia (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020): 192-194.

gelişinde peygamberlere ve elçilere ait olan *velāyeti* (*el-velāyetü 'l-enbiyā' ve 'r-rūsūl*) sona erdirmiş/mühürlemiştir (*hātm.*) Âdem ile başlayan genel *velāyet* (*el-velāyetü 'l-'amme*) böylece son bulmuştur. 'İsā ikinci kez gelişinde Muḥammed'e ait şerī'ati yorumlama niteliğine sahip *velī*lerin *velāyetini* sona erdirerek/mühürleyerek (*el-hātmü 'l-velāye*) genel peygamberliği ortadan kaldıracaktır.⁴⁰² Böylece İbnü'l-'Arabī Muḥammed ve 'İsā'nın ikinci gelişi arasındaki dönemde ortaya çıkacak *velī*lerin görevini Muḥammed'in vahyini ve şer'atini açıklamak, yorumlamak (*te 'vīl*) olarak belirlemektedir.

Ümmī *velī* tipinin diğer kaynağı ise 7./13. yüzyıl sonrasında İslam dünyasında, özellikle de İran coğrafyasında İsnā'aşeri entelektüel havzalarda canlanan, İsnā'aşeri düşünce ile eklemlenen İsmā'īlî ve Ğālî görüşlerdir. İsnā'aşeri politik teorisinde vahyi yorumlama ve açıklama (*te 'vīl*,) dinî, hukukî kuralları düzenleme hakkının mutlak olarak *imāma* ait olduğu kabul edilmektedir. Peygamber adına tasarrufta bulunma yetkisine sahip kişi (*vaşī*) olan *imām* görevine tanrının emriyle ve peygamberin açıklamasıyla atanmaktadır. *İmām* tanrının emriyle seçildiği için ona itaat etmek dinî bir zorunluluktur (*naşş*) ve tanrısal ilhama sahip olduğu için kararlarında hata yapmama (*ma 'şūm*) niteliğine sahiptir. Muḥammed sonrasındaki *imāmlar* 'Alī ve soyundan gelen 11 kişidir. İsnā'aşerîler 12. *imām* olan Muḥammed b. Ḥasen el-Mehdī'nin 260/874 senesinde gizlenme hâline (*el-ğaybe*) geçtiğine, zamanın sonunda ortaya çıkacağına inanmaktadır. 12. *imām*ın gizlenmesi inancı İsnā'aşerîlerin dinî ve hukukî olarak meşru görmedikleri verili politik otoritelerin hâkimiyeti altında yaşamalarına ve kendi hukukî kurallarını geliştirmelerine sebep olmuştur.⁴⁰³

İsmā'īlîler ise *imāmetin* 6. İsnā'aşeri *imāmı* Ca'fer b. Muḥammed'den oğlu İsmā'īl'e (ö., 138/755-56) ve torunu Muḥammed'e (ö., 179/795) geçerek devam ettiğini kabul etmektedir. Dinî kurtuluşun tek yolunun vahyin gerçek, gizli, ezoterik (*bāṭını*) anlamını bilmek olduğuna inanmaktadırlar. *Bāṭını* anlama ancak tanrısal ilham sayesinde açıklama ve yorumlama (*te 'vīl*) gücünü elde eden *imām* ulaşabilmektedir. Bu inanç temelinde İsmā'īlîler tarihin 7'li dönemlerle (*devr*) ilerlediğini düşünmektedir. Bir peygamber Konuşan (*en-nāṭık*)

⁴⁰² Gerald T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabī's Book of the Fabulous Gryphon* (Leiden: Brill, 1999), s. 593-594; 599-600; 603. Ayrıca bkz; Hakim, "The Spirit."

⁴⁰³ Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam* (New York: Columbia University Press, 2004), s. 110-125.

olarak ortaya çıkaracak tanrısal bilgiyi insanlara bildirmektedir. Peygamberin *vaşîsi* olan Suskun'u (*eş-şāmit*) 6 *imām* takip etmektedir. 6. *imām*ın halefî olan 7. kişi yeni bir Konuşan olarak ortaya çıkarak yeni dönemi başlatmaktadır. Muhammed'in *vaşîsi* ve Suskun'u olan 'Alî'den sonraki yeni dönemin başlatıcısı olan Konuşan Muhammed b. İsmā'îl'dir. Muhammed b. İsmā'îl aynı zamanda insanlık tarihindeki 7. dönemin başlatıcısıdır. İlk altı Konuşan olan Âdem, Nūh, İbrāhīm, Mūsā, 'İsā ve Muhammed'den sonra geldiği için 7. Konuşan'dır. Zamanın sonunda Diriliş *İmāmı* (*el-kāimü'l-kıyāme*) olarak ortaya çıkacak, varlık hakkındaki bütün gerçekleri (*haka'ik*) insanlığa açıklayacak, böylece ebedî hayatı sağlayacaktır. İsnā'aşerîlerden farklı olarak İsmā'îliler zengin bir harfçi yorum literatürü üretmişlerdir. 7 Konuşan'ın tanrıdan doğan ilk kelime olarak kabul edilen "ol" (*kün*) kelimesinin feminen formunu (*künî*) ve *kader* kelimesini oluşturan 7 tanrısal harfin (*Kāf-Vāv-Nūn-Yā-Kāf-Dāl-Rā*) zuhuru olduğu inancı bu tür yorumların bir örneğidir.⁴⁰⁴

İmām, tanrısallık ve harfçi yorumlar ilişkiselliğine özellikle *Ğālî* literatürde sıklıkla rastlanmaktadır. 2./8.-5./11. yüzyıllar arasındaki *Ğālî* düşünceleri yansıtan *Kitābü'l-heft ve'l-ezille* başlıklı eser bu ilişkiselliğin önemli örneklerini sunmaktadır.⁴⁰⁵ Diyalog formunda tasarlanmış bir eser olan *Kitābü'l-heft* Ca'fer b. Muhammed'in takipçisi el-Mufaẓẓal el-Cu'fî'ye (ö., 182/799) aktardığı iddia edilen yorumlardan oluşmaktadır. *Kitābü'l-heft*'te yaratılan ilk varlığın tanrının irâdesinden (*el-meşî'ye*) yarattığı gölgeli bir ışık (*en-nürü'z-zillî*) olduğu belirtilmektedir. Gölgeli ışığın bölünmesiyle manevî (*lāhūtî*) dünyada gölgeler (*ezille*) ve ruhlar (*ervāh*) gibi varlıklarla yedi Âdem ortaya çıkmıştır.⁴⁰⁶ Tanrı bu manevî varlıkları peygamberler aracılığıyla yönetmektedir ve peygamberlerin öncüsü de tanrının kendi formunda yarattığı iki varlık olan Muhammed ile onun *vaşîsi* 'Alî'dir.⁴⁰⁷ Muhammed, 'Alî, *vaşîler*, *imāmlar* ve onların takipçileri olan Şî'îler tanrının ışığından (*min nūrihi*) yaratılmış temiz, lekesiz (*tāhir ve tayyib*) ve kütlesiz (*laṭîf*) ruhlardır (*ervāh*).⁴⁰⁸ Bu ruhlar

⁴⁰⁴ Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 128-137.

⁴⁰⁵ Mushegh Asatryan, "Mofazzal al-Jo'fî," *Encyclopaedia Iranica*, <https://iranicaonline.org/articles/mofazzal-al-jofi>. Son düzeltme, 19 Nisan, 2012.

⁴⁰⁶ El-Mufaẓẓal b. 'Ömer el-Cu'fî, *Kitābü'l-Hefti's-Şerîf*, haz., Muştafa Ğālîb (Beyrût: Dārü'l-Endelüs, 1988), s. 15-21.

⁴⁰⁷ A.g.e., s. 27-28.

⁴⁰⁸ A.g.e., s. 67.

maddî (*nāsūtî*) dünyaya maddî formlarda (*terākib*) gelerek şeytanî varlıklara karşı mücadele etmektedir. Manevî ve maddî dünyalar arasındaki bağlantının sağlanması yaratılışın yapı taşları olan harfler aracılığıyla mümkün olmaktadır. Bu bağlantının tam bilgisi Muhammed ile birlikte Arap alfabesindeki 28 harf/ses sayesinde ortaya çıkmıştır.⁴⁰⁹ 2./8.-3./9. yüzyıl *Ğālî* düşünsel çevresini yansıtan diğer bir metin olan *Kitābü 'l-ezille ve 'l-eşbāh* da benzer harfçi yorumlar içermektedir. *Kitābü 'l-ezille*'nin kozmogonisinde yaratılan ilk varlık tanrının kendi irâdesinden (*el-meşî'ye*) yarattığı ve 4 harften oluşan tek bir kelimedir. Asatryan bu 4 harfin Muhammed isminin harfleri olan *Mīm-Hā-Mīm-Dāl* olduğunu düşünmektedir.⁴¹⁰ Daha sonra tanrı 4 harften oluşan bu tek kelimeden 3 isim yaratmıştır. Her isim 4 sütun içermektedir. 12 sütundan 30 isim doğmaktadır. Böylece 360 tanrısai isim ortaya çıkmaktadır. Tanrısai Taht ('*arş*) 4 sütunun üzerine kurulmuştur. Tanrısai Taht'tan ve 4 harften oluşan kelimeden yayılan tanrının ışığıyla (*nūr*) varlıklar var oluş bulmaktadır.⁴¹¹

Şî'i ve Ekberi geleneklerin 7./13. yüzyıl sonrası İslam entelektüel dünyasında yükselen trendler olması Fazlullāh'ın ve İbn Firişte'nin *ümmî velî* modelinin geliştirilmesinde hangi geleneğin daha baskın rol oynadığını belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Ayrıca Şî'i ve Ekberi geleneklerin devamlı olarak düşünce alışverişi içerisinde olması bu zorluğu perçinlemektedir. Örnek olarak, İbnü'l-'Arabî'nin *er-Raḥman*'ın nefesinden doğan tanrısai isimler, tanrısai komut (*emr*) ve mükemmel insan arasında kurduğu ilişkisellik *imāmın* tanrısai komutun uygulayıcı olarak tanrı-insan arasında bir aracı konumuna yerleştirildiği İsmā'îli geleneğin etkilerini taşımaktadır.⁴¹² Mir-Kasimov Fazlullāh'ın düşüncesinde Şî'i-İsmā'îli geleneğin daha etkili olduğunu öne sürmektedir. *Cāvidān-nāme* ile Nizāri-İsmā'îli görüşler sunan Naşîru'd-dīn eṭ-Ṭūsî'nin (ö., 672/1274) *Ravza-i Teslīm* başlıklı eseri arasında bazı ortak temalar saptamaktadır. Bu ortak temalar tanrısai kelime ile

⁴⁰⁹ A.g.e., s. 149-150.

⁴¹⁰ Mushegh Asatryan, "Shiite Underground Literature Between Iraq and Syria," *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean*, haz., Y. Tzvi Langermann ve Robert G. Morrison (Penn State University Park: The Pennsylvania State University Press, 2016): 139-140.

⁴¹¹ Asatryan, *Controversies*, s. 143-145.

⁴¹² Michael Epstein, "Human Action, God's Will: Further Thoughts on the Divine Command (*amr*) in the Teachings of Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī (560-683/1165-1240)," *Intellectual Interactions in the Islamic world: The Ismaili Thread*, haz., Orkhan Mir-Kasimov (Londra: I. B. Tauris, 2020): 171-193.

onun zuhur yeri olan *imāmın* tanrısal gerçekler ve insanlar arasındaki aracılığı, her fenomenin/varlığın bir metafizik gerçeğin zuhuru olması, *te'vīl* sürecinin fenomenden/varlıktan gerçeğe yönelik bir yükselişle gerçekleşeceği inançlarıdır.⁴¹³ Fakat Mir-Kasimov *Cāvidān-nāme*'deki Şī'i etkisinin İsnā'aşeri, İsmā'īli ve Ğālī fikirlerin karışımından meydana geldiğini ve bu üç Şī'i düşünsel kaynak arasında etki açısından bir ayırım yapılamayacağını da belirtmektedir.⁴¹⁴ Şufi harfçiliğinin yaygın bir pratiği olan harflerin şekilleriyle tanrısal isimler arasında bağlantı kurma uygulamasına *Cāvidān-nāme*'de fazla rastlanmamasını da Fażlullāh'ın ağırlıklı olarak Şī'i harfçi geleneklerinden etkilenmesiyle açıklamaktadır.⁴¹⁵

İbn Firişte'nin sisteminde *ümmī velī* modelinin tanrısallık ve harfçilik/*te'vīl* ile ilişkili yönünde Şī'i etkisi baskın gibi görünmektedir. İbn Firişte *ümmī velī*nin kendi varlığında 28/32 tanrısal kelimenin zuhuru keşfederek tanrısallığının bilgisini edinmesini 'Alī figürüyle ilişkilendirmektedir. Bu bağlamda, İslam geleneğinde 'Alī'ye atfedilen "ben Tanrı'nın Konuşan Konuşma'sıyım" (*ene kelāmullahü'n-nāṭık*) hadişiine sık sık atıf yapmaktadır.⁴¹⁶ 28/32 tanrısal kelimenin Konuşan Konuşma (*kelām-ı nāṭık*) olan Muḥammed ve 'Alī'nin yüzlerinde (*vech-i Muḥammed*, *vech-i 'Alī*) ortaya çıktığını belirtmektedir.⁴¹⁷ Şī'i gelenekteki Muḥammed ve 'Alī'nin aynı ilksel ışıktan var edilmiş tanrısal/yarı-tanrısal bir varlığın iki farklı yansıması olduğu görüşünü kabul etmektedir. Bu görüşü Muḥammed'e atfedilen "ben ve 'Alī Ādem'in yaratılmasından 14.000 sene önce tek bir ışıktık (*nūr*)" hadişiyle delillendirmektedir.⁴¹⁸ Ayrıca Muḥammed ve 'Alī'nin tanrının sözü (*kelām*) olduğunu öne sürmektedir. Konuşma ile konuşan (*mütekelim*) aynı neliğe (*māhiyet*) sahip olduğu, iki yaratılmamış (*ḳadīm*) varlık olamayacağı, tanrısal birliğin özü (*zāt-ı vahdet*) tek bir kişi (*ferd-i vahdet*), tek bir şey (*şey'-i vāhid*) olduğu için 28/32 tanrısal kelimenin zuhuru olan Muḥammed ve 'Alī'nin tanrı olduğu sonucuna varmaktadır.⁴¹⁹

⁴¹³ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 409-411.

⁴¹⁴ A.g.e., s. 412-413.

⁴¹⁵ A.g.e., s. 414.

⁴¹⁶ Orijinal metin için bkz; Envanter, nr. 30. İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 72b.

⁴¹⁷ A.g.e., vr. 72b-73a.

⁴¹⁸ Orijinal metin için bkz; Envanter, nr. 31. A.g.e., vr. 149a-149b.

⁴¹⁹ İbn Firişte, *Sa'ādet-nāme*, vr. 128b-132a.

İbn Firişte ‘Alī’nin *te’vīl* aracılığıyla kendi tanrısallığının bilgisine eriştiğini düşünmektedir. ‘Alī’nin tanrısallığını açıklarken İsnā’aşeri gelenekte ‘Alī’ye atfedilen “ey *kāf-hā-yā-‘ayn-şād*, masumiyeti (*el-‘iṣm*) lekeleyen bütün günahlardan sana sığınıyorum, bizi karanlığa/adaletsizliğe (*zulm*) sürükleyenlere karşı yardım et” anlamındaki duayı alıntılarmaktadır.⁴²⁰ Meryem Suresi’nin (19. sure) ilk ayeti olan *kāf-hā-yā-‘ayn-şād* (كهيعص) (Hürûfilik’te 28/32 tanrısall kelimenin tamamlanmış zuhurunun ortaya çıktığı Fazlullāh’ı simgelemektedir. İbn Firişte ‘Alī’nin kendi yüzündeki ve *Qur’ān*’daki tekil harflerle (*müfredāt*) 28/32 tanrısall kelimeye ulaşarak kendi şerefli varlığının (*vücūd-ı şerīf*) tanrısall söz (*kelām-ı ilāhī*) olduğunu keşfettiğini belirtmektedir. Tanrısall sözün zuhur yeri olduğunu fark eden ‘Alī’nin “ben Konuşan Konuşma’yım” sözüyle bunu açıkladığını öne sürmektedir.⁴²¹

İbn Firişte’nin tanrının ilk zuhurunu ‘Alī ile ilişkilendirirken kullandığı diğer bir Şī’i geleneği kaynaklı tema ise nokta temasıdır. Bu tema İbn Firişte’nin tanrının emanasyon aşamalarını Arap ve Fars alfabelerinin harfleriyle eşleştirerek açıkladığı *Terceme-i Risāle* başlıklı kısa eserinde ön plana çıkmaktadır. İbn Firişte her iki alfabenin ilk harfi olan elif harfinin simgelediği öz aşamasında (*mertebe-i zāt*) tanrının zuhur etmeyen mutlak varlık (*vücūd-ı mutlak*) olarak bulunduğunu belirtmektedir. Tanrı ikinci harf olan *bā* (ب) harfinin simgelediği tanrısall isimler (*esmā’*) ve Ādem aşamasında zuhura başlamaktadır. Bu aşamada tanrının ilk zuhuru olan bütün tanrısall isimler (*esmā’-i küll*) tek bir varlık olan 28/32 tanrısall kelime olarak ortaya çıkmaktadır. İbn Firişte tanrının ilk zuhuru olan bu varlığı her varlığı içeren ilksel bir nokta olarak betimlemektedir. Öz noktası (*noқта-i zāt*,) mutlak varlık noktası (*noқта-i vücūd-ı mutlak*,) hayat noktası (*noқта-i hayāt*) olarak adlandırmaktadır. Bu ilksel noktanın/tanrının ilk zuhurunun ‘Alī ile aynı varlık olduğunu öne sürmektedir.⁴²²

‘Alī’yi tanrının ilk zuhuru olarak düşünülen *bā* harfinin altındaki noktayla özdeşleştirmek Şī’i ezoterik geleneğinde sıklıkla rastlanan bir temadır. Geç 8./14. yüzyıl Şī’i-

⁴²⁰ Duanın Hasen b. ‘Alī’den (ö., 49/669) rivayet edilen orijinal formu için bkz; Rażıyyü’l-dīn ‘Alī bin Tāvūs, *El-Müctenā min ed-Du‘ā’i’l-Müctebā* (Beyrūt: *Dārü’l-Velā’*, 2016), s. 45. İbn Firişte’nin versiyonu için bkz; Envanter, nr. 32. İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr., 17a-17b.

⁴²¹ İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr. 17a-17b.

⁴²² İbn Firişte, *Terceme-i Risāle*, vr. 202a-202b.

İsnâ'aşeri entelektüel çevresinin önemli ismi Hayder el-Âmulî de *Naşşü'n-nuşûs* başlıklı *Fuşûşu'l-hikem* şerhinde bu temayı vurgulamaktadır. Âmulî İbnü'l-'Arabî'nin var oluşun (*vücūd*) *bā* harfiyle başladığı görüşünü aktarmaktadır. Bu görüşü açıklarken Muhammed'e atfedilen bir hadîse atıf yapmaktadır. Bu hadîse göre bütün bilgiler gökten indirilen 104 kitaptadır, 104 kitaptaki bütün bilgiler *Kur'an*'da bulunmaktadır. *Kur'an*'ın bütün bilgileri *Fātiha* Suresi'nde, *Fātiha* Suresi'nin bütün bilgileri ise surenin başındaki besmelededir. Besmelenin bütün bilgileri ise ilk harfi olan *bā* harfinin altındaki noktadadır. *Bā* harfinin noktası her şeyi toplayan (*cāmi'a li'l-küll*) bir varlıktır. Âmulî 'Alî'ye atfedilen "ben *bā* harfinin altındaki noktayım" anlamındaki meşhur hadîsini alıntılanmaktadır. Böylece Ekberi geleneğin var oluşun *bā* harfiyle başladığı görüşüyle Şî'i geleneğin 'Alî'yi *bā* harfinin noktasıyla eşleştirme görüşünü sentezlemektedir.⁴²³

İbn Firişte'nin eserlerinde 'Alî dışındaki *imâmlardan* ve *ümme velîlerden* bahsedilmemektedir. İbn Firişte yalnızca bir yerde 11. İsnâ'aşeri *imâmı* olan Hasan b. 'Alî el-'Askerî'ye (ö., 260/874) atfedilen bir hadîsi alıntılanmaktadır. "*İmâm Hasan-i 'Askerî'nin ehl-i ma'nâ* (gerçek anlama sahip olanlar) *katında sözi hüccet-i kâfîdir* (kesin delildir)" şeklindeki görüşünü açıklamaktadır.⁴²⁴ Ayrıca Hasan b. 'Alî el-'Askerî'yi Şî'i gelenekte *imâmlar* için kullanılan '*aleyhi's-selâm* duasıyla anmaktadır. Alıntılanmış hadîsin orijinal versiyonunda Hasan b. 'Alî Muhammed'in ailesi (*ehlü'l-beyt*) olarak gerçeklere (*hakai'k*) peygamberlik (*el-nübüvve*) ve *velâyet* (*el-velâye*) aracılığıyla eriştiklerini, insanlar için yedi yolu (*es-seb'u't-tarâ'ik*) aydınlattıklarını (*nûr*) belirtmektedir. Şu an için kılıç (*es-seyfe*) ve kaleme (*el-kalem*) sahip olduklarını, gelecekte Hamd Sancağı'nı (*livâ'ü'l-hamd*) ve bilgiyi (*ilm*) ortaya çıkaracaklarını ifade etmektedir. Muhammed'in ailesinden gelen *imâmlara* uyanlar (Şî'îler) için hayat kaynakları (*yenâbî'ü'l-hayvân*) fışkıracak, ışıklar (*en-neyrân*) yanacak ve *tâsînleri* (*e't-tavâsîn*) tamamlanacaktır.⁴²⁵ İbn Firişte hadîsi son kısmını

⁴²³ Hayder-e Âmulî, *El-Mukaddemât min Kitâbi'n-Naşşü'n-Nuşûs fî şerhi Fuşûşu'l-hikem*, haz., Henry Corbin ve 'Osmân Yahyâ (Tehrân: Enstîtü-e İrân ve Frânsa-e Pijühîşhâ-yi 'İlmî, 1975), s. 310.

⁴²⁴ İbn Firişte, *İşk-nâme*, vr. 104b.

⁴²⁵ Orijinal metin için bkz; Envanter, nr. 33. Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Biḥâru'l-Envâr*, haz., İbrâhîm el-Meyâncî ve Muhammed el-Bâkır el-Behbūdî (Beyrût: Dâr İhyâ'u't-Turâşî'l-'Arabî, 1983), 75:378.

alıntılanarak 28/32 tanrısal kelimeye ulaşanların bu müjdelere kavuşacağı şeklinde yorumlamaktadır.

İbn Firişte aynı ışıktan yaratılan Muhammed ve ‘Alī’nin birbirlerini tamamlaması gibi *tenzīl* ve *te’vīl* süreçlerinin de birbirini tamamladığını belirtmektedir. Muhammed’in vahiy ile kurduğu hukuk sistemi (*şer’-i Ahmedi*) ve dini (*dīn*) ilga edilmeyecektir (*ğayrı mensūh.*)⁴²⁶ ‘Alī’ye düşen ise vahyin açıklanması sürecini başlatmaktadır. Cum’a günü iki hutbe okunmasının anlamı budur. *Tenzīl* süreci Muhammed’in dini kılıçla (*seyf*) yaymasıyla gerçekleşmiştir. İbn Firişte bu sebeple hatibin kılıç tuttuğunu öne sürmektedir. İki hutbe okunmasını ise *te’vīl* sürecinin de kılıçla gerçekleştirileceği şeklinde yorumlamaktadır.⁴²⁷ Muhammed’in ‘Alī’ye söylediği “ben dinin *tenzīl*i için cihad ettim, sen *te’vīl*i için cihad edeceksin” sözünü de bu şekilde açıklamaktadır. Tanrısal ilham (*ilhāmāt-ı Rabbānī*) ile yönlendirilen ‘Alī *te’vīl*in/sırrın sahibidir (*şāhib-i sırr.*)⁴²⁸

İbn Firişte’nin ‘Alī ve *ümmī velī* hakkındaki yorumlarının neredeyse tamamen Şī’i geleneklerin etkisini taşıdığı görünmektedir. ‘Alī’nin tanrının ilk zuhuru/ilksel nokta/ilksel ışık ile eşleştirilmesi, ‘Alī ve Muhammed’in aynı ilksel ışığın zuhurları olması, *te’vīl* sürecinin ‘Alī tarafından başlatılması Şī’i kaynaklı inançlardır. İbn Firişte’nin Muhammed’in vahyinin ortadan kalkmayacak nitelikte olduğu ve *velī*lerin görevinin vahyi açıklamakla sınırlı kaldığı düşüncelerinin ise Ekberi kaynaklı olduğu söylenebilir.

⁴²⁶ İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr. 17b.

⁴²⁷ İbn Firişte, *Sa’ādet-nāme*, vr. 131a-131b.

⁴²⁸ İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 147b-149a.

5. BÖLÜM: İBN FİRİŞTE’NİN FAZLULLĀH ve *ḲİYĀMET* TEORİSİ: ERKEN 9./15. YÜZYIL *RŪM* DÜNYASINDA MESİHÇİLİK VE APOKALİPTİZİZM

Müneccimler devletler hakkındaki tahminlerinde (*hidṣān*) yıldız bilgisine (*el-āḥkāmü’n-nücūm*) dayanmaktadır. İktidār (*el-mülk*) ve devlet gibi herkesi ilgilendiren işlerde özellikle iki ulu yıldız (*‘ulviyeyn*) olan Jüpiter’i (*Müşterī*) ve Satürn’ü (*Zuḥal*) esas alırlar. Bu iki ulu yıldız her 20 senede bir kez birbirine yaklaşmaktadır (*iktirān*.) Sonra bu yaklaşma (*el-ḳirān*) sağ taraftaki üçgenden bu üçgende yeni bir burca dönmektedir. Sonra yaklaşma başka bir burca geçmektedir. Bir tek üçgende on iki kez böyle tekrar etmektedir. Üç burc 60 senede denkleşir. Ve sonra yaklaşma diğer üç burcda 60 sene tekrar etmektedir. Ve sonra üçüncü, dördüncü kez tekrarlanmaktadır. Böylece bir üçgende 12 kere denkleşmektedir. Böylece 240 senede 4 dönüş tamamlanmaktadır (...) İki ulu yıldızın yaklaşması büyük (*kebīr*), küçük (*ṣaḡīr*) ve orta (*vasaṭ*) olarak üçe ayrılmaktadır. Büyük yaklaşma iki ulu yıldızın gökteki aynı derecede 960 senede bir kez bir araya gelmesidir. Orta yaklaşma iki ulu yıldızın bir üçgende 240 senede bir kez 12 kere buluşmasıdır. Küçük yaklaşma ise iki ulu yıldızın 20 senede bir burcun bir derecesinde buluşmasıdır (...) Büyük yaklaşma iktidārın ve devletlerin değişmesi, iktidārın kavimler arasında el değiştirmesi gibi büyük işleri yönetmektedir. Orta yaklaşma iktidāra göz dikenleri ortaya çıkarmaktadır. Küçük yaklaşma isyancıların, eşkıyanın ortaya çıkmasına, şehirlerin ve kültürün (*‘umrān*) yıkılmasına sebep olmaktadır.⁴²⁹

Bu çalışmanın son bölümünün konusu İbn Firişte’nin *Ḳiyāmet* dönemi hakkındaki görüşleridir. İbn Firişte *Ḳiyāmet* dönemini kurtuluş tarihinin son aşaması olarak tasarlamaktadır. Aynı zamanda İbn Firişte içerisinde yaşadığı çağı da *Ḳiyāmet* dönemi içerisinde tasavvur etmektedir. Hicrî 9. yüzyılın başladığı 800/1397-98 senesinden bir süre önce Fazlullāh’ın ortaya çıkmasıyla *Ḳiyāmet* dönemine girilmiştir. Fazlullāh harf bilgisi (*‘ilm-i ḥurūf*) olarak adlandırılan yorumlama-anlamlandırma (*te’vīl*) biçimini bütün insanlığa açıklamıştır. İbn Firişte Yahudilik’te mesih, Hristiyanlık’ta ‘İsā, İslam’da ‘İsā ve Mehdi olarak bahsedilen eskatolojik ve apokaliptik kurtarıcının Fazlullāh olduğunu öne sürmektedir. Fazlullāh üç dinin metnlerinin gerçek anlamlarına ulaşabilmeyi sağlayan harf bilgisini getirerek kendisinin bu vaad edilen kurtarıcı olduğunu kanıtlamıştır. Metnlerinin ve

⁴²⁹ İbn Haldūn, *Muḳaddime*, haz., ‘Alī ‘Abdu’l-vāḥid Vāfi (Ḳāhire: Dārü’n-Nahżeti Mısr, 2014), s. 2:769.

ritüellerinin gerçek anlamları Fazlullāh'ın getirdiği harf bilgisiyle açıklanan üç din bu yeni inanç sistemi tarafından kapsanmış ve tamamlanmıştır. Fazlullāh'ın kurtarıcı olduğuna inanarak getirdiği yeni yorumlama-anlamlandırma biçimini kabul eden, öğrenen ve uygulayan kişiler gerçek bilgiye-sonsuz kurtuluşa ulaşacaklar, inkar edenler ise bilgisizliğe-sonsuz karanlığa mahkum olacaklardır. Fazlullāh'ın gelişiyle birlikte her üç dinin geleneklerinde mutlak iyiler/inananlar ve kötüler/inkarcılar arasında gerçekleşeceği kabul edilen eskatolojik ve apokaliptik ayırım ve mücâdele şekillenmektedir.

5.1. *İmām, Kuṭb, Kıyāmet: 7./13. Yüzyıl Sonrası Farsî (Persianate) Dünya'da Yeni Politik Otorite Modelleri ve Eskatolojik-Apokaliptik Beklentiler*

Küreşi-'Abbāsi hilâfetine alternatif yeni bir politik otorite modeli inşası ve eskatolojik-apokaliptik beklentiler 7./13. yüzyıl sonrası Cemā'i-Sünni entelektüel dünyasının iç içe geçmiş iki ana tartışma alanını oluşturmaktadır. Eskatolojik beklentilerle Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneklerinde yer alan zamanın sonuna ilişkin bilgilere yönelik zamansal bir belirlenme içermeyen genel ilgi kastedilmektedir. Apokaliptik beklentiler ise belirli bir tarihsel dönemde zamanın sonunun yakınlığı inancını benimseyenlerin beklentileridir. Said A. Arjomand apokaliptisizmi “zamanın sonunun yakınlığı, daha önce görülmemiş ölçüde dehşetli felaketlerle dolu bir dönemin geldiğini gösteren alametlerin, tasavvur edilemez denemelerin ve karışıklıkların işaret ettiği, ancak tanrısal müdahale ve son aşamasında tanrının gönderdiği bir kurtarıcı ile bitecek bir karanlık ve lanet çağı hakkındaki inançlar manzumesi” olarak tanımlamaktadır. Apokaliptik inancın İranî-Mazdeî dinlerdeki gibi dünyanın yeni bir döneme girerek yenilenmesi (*frašo kereti*) inancı veya Yahudilik, Hristiyanlık, İslam geleneklerindeki gibi son yargı ve tanrının ortaya çıkışı (*theodicy*) temalarına dayanan bir *Kıyāmet* inancı olabileceğini belirtmektedir.⁴³⁰

İranî-Mazdeî, Yunan ve Yahudi apokaliptik gelenekleri M.Ö. 4. yüzyılın ikinci yarısında Büyük İskender'in (ö., M.Ö. 323) seferleriyle başlayan Helenistik Dönem'den itibaren birbirlerini etkilemeye başlamıştır. Bu üç geleneğin oluşturduğu ortak apokaliptik

⁴³⁰ Said A. Arjomand, *Messianism and Sociopolitical Revolution in Medieval Islam* (Oakland: University of California Press, 2022), s. 11.

eksenin en temel metinlerinden birisi Tanah'ta yer alan ve M. Ö. 2. yüzyılda üretilen Daniel Kitabı'dır.⁴³¹ Daniel Kitabı'nda anlatılan Daniel'in görünümünde dört hayvanla temsil edilen dört devletin sırasıyla birbirinin yerini alacağı ve İnsanoğlu Benzeri olarak adlandırılan varlığın zamanın sonunda bulutlardan dünyaya inip evrensel ve sonsuz bir hükümdârlık kuracağı belirtilmektedir.⁴³² Daniel Kitabı'ndaki bu görüme dayanan devletlerin dönüşümü ve gökyüzünden incek tanrısal bir kurtarıcının dünyada sonsuz bir hükümdârlık kuracağı inancı Orta Çağlar Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneklerinin ana apokaliptik inançlarından birisi hâline gelmiştir.⁴³³ İranî-Mazdeî geleneğe ait hükümdârlığın farklı hânedânlar arasında el değiştirmesinin Jüpiter ve Satürn arasında 20, 240 ve 960 senelik dönemlerde oluşan yakınlaşmalarla (*kırân*) belirlendiği düşüncesi de İslam apokaliptik geleneğinde Daniel Kitabı kaynaklı devletlerin değişimi ve sonsuz hükümdârlık-tanrısal kurtarıcı inancıyla sentezlenmiştir. Tanah'ta tanrının dünyayı 6 günde yaratıp 7. günde dinlemesi inancı temelinde İslam geleneğinde dünyanın ömrü 7 gün/7000 sene olarak kabul edilmiştir. 4./10. yüzyılda *İhvānū's-Şafā* adlı Fâtîmi-İsmâ'îli entelektüel topluluk 7000 senenin 960 seneden oluşan dönemlere bölündüğü bir dönemlendirme geliştirmiştir. Her 960 senelik dönem 2'ye bölünerek 480 senelik dönemler oluşturmaktadır. Her 480 senelik dönem ise 4'e bölünerek 120 seneden oluşan dönemler oluşturmaktadır. Her 120 senelik dönemi bir kurtarıcı (*el-kā'im*) başlatmaktadır, sonra 6 *imām* onu takip etmektedir. Son bin sene olan 7. bin senenin kurtarıcısı ise Muḥammedî bir kurtarıcı olacak ve *Ḳıyāmet*'i başlatacaktır.⁴³⁴

Eskatolojik-apokaliptik ve mesihçi yorumlar istisnâ, marjinal, heterodoks, radikal gibi tarihsel fenomenlerle ilişkinin kaybedilmesine sebep olacak kadar genelleyici nitelendirmelerle damgalanan hareketlerin ve toplulukların sınırları içerisine hapsedilemez. Fleischer'in belirttiği gibi İslam çalışmalarında uzun bir süre hâkim model ortodoks-Sünni devlet dini ve heterodoks-Şî'i halk dini polaritesi olmuştur. Bu model eskatolojik-apokaliptik

⁴³¹ Daniel Kitabı bağlamında İranî-Mazdeî, Yunan ve Yahudi apokaliptik geleneklerinin etkileşimi için bkz; Philip G. Kreyenbroek, "Millennialism and Eschatology in the Zoroastrian Tradition," *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, haz., Abbas Amanat ve Magnus Bernhardsson (New York: I.B. Tauris, 2002): 33-56.

⁴³² Daniel Kitabı 7:1-28.

⁴³³ Arjomand, *Messianism*, s. 292-293.

⁴³⁴ A.g.e., 297-301.

ve mesihçi inançların İslam'ın ilk üç yüzyılında gelişmiş “orijinal,” ortodoks ve Sünni İslam'a dışarıdan enjekte edilmiş düşünceler olarak değerlendirilmesi şeklindeki yanlış görüşün sebebidir.⁴³⁵ Eskatolojik-apokaliptik ve mesihçi düşünceler *Paleo-Islam* döneminden itibaren İslam bünyesinde bulunmaktadır, hatta İslam'ın mesihçi bir hareket olarak ortaya çıktığı şeklinde güçlü görüşler de vardır. Ayrıca, eskatolojik-apokaliptik ve mesihçi düşüncelerin Cemā'i-Sünni topluluklar, hareketler, hatta yönetici elit tarafından da savunulduğunu gösteren örnekler rastlanmaktadır.

Moğol fetihlerinin İslam dünyasında temelden dönüştürücü bir sosyopolitik krizler dönemi yaratması ve hicrî takvimin 10. yüzyılı olan 10./16. yüzyılın yaklaşması 7./13. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında eskatolojik-apokaliptik düşüncelerin yükselmesine uygun bir tarihsel bağlam yaratmıştır. 8./14. ve erken 9./15. yüzyıllarda Farsî (*Persianate*)⁴³⁶ dünyada Serbedâriyye, Nûrbahşîyye, Muşâ'şâ'îyye ve Hürûfilik gibi mesihçi-şûfî hareketler üretecek bu eskatolojik-apokaliptik canlanışın izlerini 7./13. yüzyıla kadar takip etmek mümkündür.⁴³⁷ Bu dönemde yalnızca Farsî dünyada değil, Batı İslam dünyasında da (*el-Endelüs* ve *el-Mağrib*) eskatolojik-apokaliptik düşüncelerin canlandığı görülmektedir. İbn Kâsî (ö., 546/1151), İbn Sab'în (668-669/1269-71) ve İbnü'l-'Arabî gibi şûfî entelektüellerin eserlerinde Mehdi/Fâtımâ Soyundan Gelecek Kurtarıcı (*el-kā'imü'l-fâtımî*) figürünü merkeze alan, Şî'î etkiler taşıyan numerolojik ve mesihçi yorumlara rastlanmaktadır.⁴³⁸ Bu bağlamda 7./13. yüzyıl sonrasında taşavvuf içerisinde ezoterik eğilimlere yönelik ilginin artmasının İbnü'l-'Arabî ve el-Bünî başta olmak üzere Batı İslam dünyasının şûfilerinin öncülüğünde gerçekleştiği tekrar vurgulanmalıdır. Bu isimlerin mesihçi, apokaliptik ve

⁴³⁵ Cornell H. Fleischer, “A Mediterranean Apocalypse,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 61/1/2 (2018): 41-42.

⁴³⁶ Marshall Hodgson Farsî (*Persianate*) kavramıyla 4./10. yüzyıldan itibaren doğu İslam dünyasında ortaya çıkan, Farsça edebiyatı temel alan yeni bir kültür platformunu ifade etmektedir. Farsî dünya olarak adlandırılan bu platformda Farsça ve Fars edebiyatına ait değerler, formlar, temalar, anlatılar kültürel idealler olarak benimsenmiştir. Bu çalışmanın konu aldığı erken 9./15. yüzyıl döneminde doğu İslam dünyasının Tîmûri, Osmanlı, Rûmî, Akköyünlü gibi farklı kültürel varlıkları Farsî dünyanın sınırları içerisindedir. Farsî kavramı için bkz; Marshall Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), 2:293-298.

⁴³⁷ 7./13. yüzyıl sonrası eskatolojik-apokaliptik beklentiler ve mesihçi-şûfî hareketler için bkz; Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nûrbahşîyya between Medieval and Modern Islam* (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), s. 29-76.

⁴³⁸ Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun* (New York: Routledge, 1990), s. 90-92.

eskatolojik temalar hakkında yapılmış numerolojik ve harfçi yorumları bol miktarda içeren eserleri Cemā'i-Sünni, Şī'i ve şūfī fark etmeksizin 7./13. yüzyıl sonrası İslam dünyasının bütün entelektüel çevrelerinde yaygın şekilde okunmaktadır.⁴³⁹

7./13. yüzyıl sonrası İslam dünyasında eskatolojik-apokaliptik ve mesihçi beklentilerin yükselmesiyle bağlantılı diğer bir entelektüel gelişme ise okült bilimlere yönelik ilginin artmasıdır. Batı literatüründe okült bilimler kavramıyla karşılanan, İslam dünyasında ise duyularla algılanamayan alanla (ğayb) ilgili bilimler ('ulūmü'l-ğayb,) gizli bilimler ('ulūmü'l-hāfiyye) ve ince bilimler ('ulūmü'l-laṭīfe) olarak adlandırılan bilgi disiplinlerine yönelik ilgi özellikle 8./14. yüzyılda Memlûk dünyasında ve İlḥānī İranı'nda canlanmıştır.⁴⁴⁰ Melvin-Koushki bu canlanışı Moğol fetihleriyle 7./13. yüzyılda Cemā'i-Sünni politik düzenin çözülmesinin ve 8./14. yüzyılda Doğu Akdeniz havzasını yaygın şekilde etkileyen veba salgınının yarattığı sosyopolitik karışıklıkların sonucu olarak görmektedir.⁴⁴¹ Okült bilimler arasında özellikle harf bilimi ('ilmü'l-ḥurūf) entelektüel çevrelerde büyük bir itibar görecektir, 10./16. yüzyıla gelindiğinde matematiksel (riyāzī,) doğasal (ṭabī'ī) ve dinî (dīnī) bilimleri kapsayan, evrensel bir bilgi disiplini olarak sınıflandırılacaktır.⁴⁴²

Cemā'i-Sünni dünyada 7./13. yüzyılda meydana gelen politik gelişmeler eskatolojik-apokaliptik beklentilerin ve mesihçi hareketlerin tarihsel seyrinde belirleyici olmuştur. Moğollar 656/1258 senesinde Bağdād'ı ele geçirerek son yüzyıllarda *de facto* olarak etkisini yitiren bir kuruma dönüşmesine rağmen 2./8. yüzyıldan itibaren kesintisiz olarak Cemā'i-Sünni dünyanın en önemli politik kurumu olarak varlığını sürdüren Kureşi-'Abbāsi hilāfetine son vermiştir. 5./11. yüzyılda Selçūki saltanatı ile 'Abbāsi hilāfeti arasında sağlanan uzlaşıyla

⁴³⁹ El-Būnī'nin eserlerinin *Rūm*, Batı İslam dünyası, Mısır gibi farklı İslam bölgelerindeki dolaşımı için bkz; Noah Gardiner, "Forbidden Knowledge: Notes on the Production, Transmission, and the Reception of the Major Works of Aḥmad al-Būnī," *Journal of Arabic and Islamic Studies* (Ocak, 2012): 111-123. İbnü'l-'Arabī'nin kendisinden sonraki şūfīlere yönelik etkisinin genel bir değerlendirmesi için bkz; James W. Morris, "Ibn Arabī and His Interpreters Part II: Influences and Interpretations," *Journal of the American Oriental Society* 107 (1987): 101-119.

⁴⁴⁰ Melvin-Koushki bu artışı "bilimsel devrim" (*scientific revolution*) olarak adlandırmaktadır bkz; Matthew Melvin-Koushki, "Another Scientific Revolution: The occult sciences in theory and experimentalist practice," *Routledge Handbook on the Sciences in Islamicate Societies*, haz., Sonja Brentjes (New York: Routledge, 2023): 329-331. Okült bilimler kavramı hakkında bir değerlendirme için bkz; Matthew Melvin-Koushki, "Translating Esotericism: Early Modern Persian," *Correspondences* 11/1 (2023): 103-112.

⁴⁴¹ Melvin-Koushki, "Another Scientific Revolution," s. 329.

⁴⁴² A.g.e., s. 330-334.

kurulmuş politik sistemin Moğol fetihleriyle çözülmesi Cemā'i-Sünni dünyada geniş ölçekli bir politik otorite krizini tetiklemiştir. Bu kriz Muhammed'in kabilesi olan Kureyş kabilesinden (Kureşi) bir hâlifenin Cemā'i-Sünni toplumda hukuk bilginleri (*faḳīh*) tarafından belirlenmiş dinî kuralları ve hukuk sistemini (*şer'iat*) işletecek mutlak bir yönetici olarak bulunması gerekliliği ilkesinin uygulanamaz hâle gelmesidir.⁴⁴³

656/1258 sonrası dönemde Bedrû'd-dîn İbn Cemā'a (ö., 733/1333) gibi Cemā'i-Sünni hukuk bilginleri (*faḳīh*) geleneksel hîlâfet kurumunun olmadığı bir İslam toplumunda politik otoritenin nasıl bir meşruiyet anlayışıyla kurulabileceği meselesini çözmek için çeşitli görüşler geliştirmişlerdir. Farklı ve orijinal görüşleriyle Cemā'i-Sünni dünyada yeni bir kırılma yaratan meşhur Selefî-Hanbelî 'âlim Taḳıyyü'd-dîn İbn Teymiyye'nin (ö., 728/1328) bu dönemin gerçeklikleri çerçevesinde *es-Siyāsetü's-şer'iyye* başlıklı eserinde ortaya koyduğu politik teori özellikle dikkat çekicidir. İbn Teymiyye İslam dinî kurallarını ve hukuk sistemini (*şer'iat*) uygulaması şartıyla sultânların hâlifenin yerini doldurabileceği, Kureyş kabilesine mensup olmanın (Kureşilik) yöneticilik için bir şart olmadığı ve İslam dünyasında birden fazla politik otoritenin aynı anda var olabileceği görüşleriyle *de facto* politik gerçekliğe hukukî bir dayanak oluşturmaktadır.⁴⁴⁴

İbn Teymiyye gibi Cemā'i-Sünni hukuk bilginleri politik otoritenin inşası meselesini İslam hukukunun çerçevesinde çözmeye çalışırken Moğollarla birlikte şekillenen yeni İslam dünyasında Cengîz soyundan olma (Cengîzîlik) statüsüne ve Cengîzi hukuk sistemini (*yasa*) yeniden canlandırma iddiasına dayanan Cengîzi meşruiyet anlayışı Kureşiliğe alternatif bir meşruiyet kaynağı olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁴⁵ Moğol politik geleneğindeki bütün dünyanın tek bir hükümdâr (*hân*) tarafından yönetilmesi gerekliliği ilkesi Moğol sonrası İslam dünyasında Tîmûr (ö., 807/1405) gibi evrensel hükümdârlık vizyonuna sahip imparatorluk kurma girişimcileri tarafından meşruiyet sağlama amacıyla kullanılmıştır. Özellikle de İlḫānîler, Çağatay ve Altın Orda gibi İslamlaşan Moğol hânedânları ve onlarla ilişkili politik

⁴⁴³ 2./8. yüzyıldan itibaren Cemā'i-Sünni dünyada Kureşi-'Abbâsi hîlâfet düşüncesinin ve kurumunun şekillenmesi için bkz; Crone, *God's Caliph*, s. 43-97.

⁴⁴⁴ Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Londra: Routledge, 1981), s. 143-151.

⁴⁴⁵ Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)* (Princeton: Princeton University Press, 1986), s. 273-275.

varlıklar Cengizilik iddiasına politik meşruiyet için başvurmuşlardır.⁴⁴⁶ Moğol fetihlerinin 7./13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ivmesini kaybetmesi ve Moğol hânedânlarının politik olarak zayıflamasıyla Cengizilik ilkesi etkisini yitirmeye başlamıştır.

5./11. yüzyıldaki Selçûkî hâkimiyeti sonucunda Cemâ'i-Sünni dünyada politik etkisi azalan Şî'i *imâm* ve şûfî *velî* teorileri Kureşi-'Abbâsî ve Cengîzi meşruiyet geleneklerine dayanan politik modellerin (hîlâfet ve hânlık) zayıfladığı 7./13. yüzyıl sonrası dönemde alternatif meşruiyet kaynakları olarak ortaya çıkmaktadır. 7./13. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında Şî'i *imâm* ve şûfî *velî* teorilerine dayanan, bazen bu teorileri sentezleyen politik otorite modelleri geliştirilmiştir. 7./13. yüzyılın ikinci yarısında ve 8./14. yüzyılda İran coğrafyasına hâkim olan Moğol İlḥâni hânedânının Şî'i-İşnâ'aşeri inancını benimsemesiyle İslam tarihinde ilk defa Şî'i-İşnâ'aşeri inancı imparatorluk düzeyinde bir politik varlık tarafından desteklenmeye başlamıştır. Bu ciddi politik dönüşümün Farsî dünyada Şî'i düşüncelerinin Cemâ'i-Sünni şûfî çevrelerce de benimsenmesine uygun bir zemin oluşturduğu unutulmamalıdır.⁴⁴⁷ Bu bağlamda 7./13. ve 8./14. yüzyıllarda Farsî dünyada Şî'i ve şûfî entelektüel etkileşimi son derece yüksek seviyededir.

Şî'i ve şûfî entelektüel etkileşiminin yükseldiği Moğol sonrası dönemde Farsî dünyada yeni ortaya çıkan Akḳoyunlu, Tîmürî ve Osmanlı hânedânlarında her iki geleneğin de kullanılmasıyla tasarlanan politik otorite modeli örneklerine rastlanmaktadır. Verili politik yapıların yıkıldığı bir dönemde ortaya çıkan bu hânedânlar geleneksel Kureşi-'Abbâsî ve Cengîzi politik anlayışlarının sağladığı hukukî ve jeneolojik meşruiyet temellerine dayanmayan politik otorite modelleri kurmak zorunda kalmıştır.⁴⁴⁸ Bu yeni tip politik otorite modellerini desteklemek amacıyla dönemin harf bilimi ve astroloji ('*ilm-i nücûm*) gibi popüler okült bilimlerinin kullanıldığı okült eserler (*grimoire*) saray çevrelerinde yoğun

⁴⁴⁶ 10./16. yüzyılda bile meşruiyet sağlamak için Cengiziliği kullanan politik varlıklara rastlanmaktadır. Osmanlıların vasalı hâline gelen Kırım'daki Gerây Hânedânı politik meşruiyetini Cengizilikle sağlayan eski Altın Orda dünyasının politik varlıklarının bir örneğidir. 10./16. yüzyılın başlangıcında Mâverâ'ü'n-nehr'de Çağatay ve Tîmürî politik mirası üzerinde kısa ömürlü bir imparatorluk kuran Muhammed Şîbân (ö., 916/1510) da politik meşruiyet sağlamak için Cengiziliği kullanmaktadır. Barbara Flemming, "Political Genealogies in the Sixteenth Century," *Essays On Turkish Literature and History* (Leiden: Brill, 2018): 231-233.

⁴⁴⁷ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God & the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), s. 29-30.

⁴⁴⁸ Markiewicz, *The Crisis*, s. 240.

şekilde üretilmektedir.⁴⁴⁹ Bazı örnekleri incelemeden önce 7./13. yüzyıl sonrasında ortaya çıkan bu yeni politik otorite modellerinin çoğunun entelektüel temellerini oluşturan İbnü'l-‘Arabî’nin *velî* teorisi üzerinde durmak gerekmektedir. İbnü'l-‘Arabî Orta Çağlar İslam bilimlerinin neredeyse her alanını kapsayan geniş çaplı tasavvufi projesinde mükemmel insan/*kuṭb* teorisi olarak adlandırılan yeni bir *velî* anlayışı ortaya koymaktadır. İbn Kāsî ve İbn Berrecân (ö., 536/1142) gibi Endülüslü mutaşavvıfların temsil ettiği şüfî mesihçiliği İbnü'l-‘Arabî’nin *velî* teorisinde sosyopolitik-tarihsel, dünyevî-doğasal ve dünyaüstü-metafizik alanları kapsayan bir teorik sistem hâline getirilmiştir. Şî‘i-İsmâ‘îli ve felsefî-Meşşâ‘î düşüncelerdeki gibi bu teorik sistemde de sosyopolitik-tarihsel, dünyevî-doğasal ve dünyaüstü-metafizik alanlar benzer mekanizmalarla işleyen düzenler olarak kabul edilmektedir. İbnü'l-‘Arabî’nin tasarladığı *velî* tipi doğaüstü kişiliği sayesinde tanrısal kaynaktan elde ettiği bilgiyle (vahiy) bu üç düzenin mekanizmalarını kontrol edebilmektedir.⁴⁵⁰

İbnü'l-‘Arabî *velî* figürünü mükemmel insan (*el-insānū’l-kāmil*) ve kutup (*kuṭb*) olarak adlandırmaktadır. Mükemmel insan/*kuṭb* tanrısal isimlerin bütün zuhurlarını kendisinde toplayan ilk ve tamamlanmış varlık olan Muḥammedî Gerçek’in güncel ortaya çıkış biçimidir. Dinî kurtuluş bu ilk ve tamamlanmış tanrısal varlığın (Muḥammedî Gerçek) güncel biçimi olan mükemmel insan/*kuṭb* tarafından insanlara ulaştırılan tanrısal kaynaklı bilgi aracılığıyla gerçekleşmektedir. İbnü'l-‘Arabî tanrı ve insanlar arasında bir aracı konumunda olan mükemmel insan/*kuṭb* figürünü ayna metaforuyla şu şekilde açıklamaktadır:

Bil ki aynalar farklı biçimlerdedir. Gören kişiye görüntüleri biçimlerine, uzunluklarına, genişliklerine, düzgünlüklerine, eğriliklerine, yuvarlaklıklarına, azlıklarına, çokluklarına, adetlerine ve biçimlerinin diğer özellikleriyle değiştirerek gösterirler (...) her peygamber (*nebî*) kendi ümmetine özel bir biçimde (*mizācī ḥāṣ*) gönderilmiştir, fakat Muhammed genel bir elçilikle (*risāle ‘āmm*) insanlığın tamamına gönderilmiştir, çünkü o bütün elçilerin ve peygamberlerin biçimlerini içeren bütün bir biçime (*mizācī ‘āmm yaḥvī ‘alā mizāc küllī nebī ve resūl*) sahiptir.

⁴⁴⁹ Matthew Melvin-Koushki, “How to Rule the World: Occult-Scientific Manuals of the Early Modern Persian Cosmopolis,” *Journal of Persianate Studies* 11 (2018): 142-152.

⁴⁵⁰ Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics* (New York: I. B. Tauris, 1997), s. 189-190.

Bunu bilir ve gerçeği en mükemmel biçimiyle görmek istersen bil ki Muhammed'e ait olan bu biçime ulaşamazsın, gerçek sana kendi kalbinin aynası aracılığıyla gözüktüğünde aynanın biçimine ve formuna göre gözükmektedir (...) Muhammed'in bulunduğu aşamayı (*el-derece*) kendi formuna ve diğerlerinin formuna bakmak için bir ayna olarak önünde tut. Böyle yaparsan tanrının Muhammed'in aynasına kendisini zuhur edeceğini öğreneceksin.⁴⁵¹

İbnü'l-'Arabî'nin bu teorisi Şî'i-İsmâ'îli düşüncesindeki ilksel tanrısal varlığın güncel zuhuru olan *imâm*ın dinî kurtuluşu sağlaması inancına benzemektedir.⁴⁵² İbnü'l-'Arabî'ye göre mükemmel insanın/*kuṭbun* işlevi 'İsâ'nın ikinci kez dünyaya gelerek *velâyet* kurumuna son vermesiyle tamamlanacaktır. 'İsâ dünyaya ilk gelişinde Âdem ile başlayan, peygamberlere ve elçilere ait olan *velâyet* dönemini tamamlamıştır. İkinci gelişinde ise vahye ve hukuk sistemine sahip olmadıkları için Muhammed'in vahyini ve hukuk sistemini (*şerî'at*) temel alan *velî*lere ait olan Muhammedî *velâyeti* (*el-velâyetü'l-Muhammedî*) mühürleyecek/sona erdirecektir (*hâtmü'l- velâye*).⁴⁵³

Yukarıda Moğol sonrası çağın yeni politik otorite modellerinin bazılarında *imâm* ve *velî* teorilerinin sentezlendiğinden bahsedilmişti. Cemâ'i-Sünni veya Şî'i olması fark etmeksizin Müslümanların çoğu tarafından Muhammed'e yakınlıkları ve mistik-ezoterik kişilikler olarak tasavvur edilmeleri sebebiyle saygı gören 'Alî ve diğer Şî'i *imâmları* bu sentetik modellerin tasarlanmasında önemli bir role sahiptir.⁴⁵⁴ Bu dönemde Şî'i entelektüel çevrelerde 'Alî'yi ve *imâmları* Ekberi paradigmanın etkisiyle ezoterik figürler olarak yorumlayan örneklerle rastlanmaktadır. Örnek olarak, Hayder el-Âmulî Ekberi *velî* teorisini 'Alî figürüyle sentezleyen bir görüş geliştirmiştir.⁴⁵⁵ Bu dönemin Cemâ'i-Sünni dünyasında ise 'Alî ve *imâmları* mistik-ezoterik figürler olarak merkezî bir konuma yerleştirme eğilimi şüfî akımlarda güç kazanmaktadır. Cemâ'i-Sünni şüfî akımların 'Alî ve *imâmlara* merkezî bir konum atfetme eğilimini Hodgson 'Alî bağlılığı (*Alid loyalty*,) Resûl Ca'feriyan on iki imamcılığın Sünnileşmesi (*tasannun-e duvâzdeh imâmî*,) John Woods mezhepsel belirsizlik

⁴⁵¹ Orijinal metin için bkz; Envanter, nr. 34. İbnü'l-'Arabî, *el-Futûḥât*, 3:251.

⁴⁵² al-Azmeh, *Muslim Kingship*, s. 195-199.

⁴⁵³ Elmore, *Islamic Sainthood*, s. 603.

⁴⁵⁴ Orkhan Mir-Kasimov, "Connaissance divine et action messianique: la figure de 'Alî dans les milieux mystiques et messianiques (du V^e/XI^e au X^e/XVI^e siècle)," *Ali, le secret bien gardé*, haz., Mohammed Ali Amir-Moezzi (Paris: CNRS Éditions, 2020): 332-334.

⁴⁵⁵ A.g.e., s. 334.

(*confessional ambiguity*) ve Melvin-Koushki Şii-Sünniliği (*Shi 'i-Sunnism*) ve *imām-severlik* (*imāmophilism*) olarak kavramsallaştırmaktadır.⁴⁵⁶ Metnin kalanında bu fenomeni ifade etmek için kapsayıcılığı sebebiyle Hodgson'ın 'Alī bağıllığı kavramı kullanılacaktır.

7./13. yüzyıl sonrası Cemā'i-Sünni dünyada 'Alī bağıllığının kullanıldığı politik modellerin çarpıcı bir örneği Tīmūr için kurgulanan kutsal kişilik (*sacred persona*) imgesidir. Tīmūr'un politik ve askerî kariyerinin başlangıcındaki ana ideolojik iddiası Cengīzî hükümdârların hâkimiyetini eski Moğol toprakları üzerinde yeniden kurmak olmuştur.⁴⁵⁷ Hükümdârlığının son dönemlerinde Tīmūr ve politik meşruiyetlerini Tīmūr'un kişiliği üzerinden temellendiren Tīmūr'un halefleri Cengīzi meşruiyete ek olarak Tīmūr'un *Şāhib-kırān* (Jüpiter ve Satürn'ün yakınlığı *kırān* vaktinde doğan dünya fatihi) olduğu görüşünü savunmuşlardır.

Tīmūr'un *Şāhib-kırān* olabileceğinden ilk kez bahsedenlerden birisi İbn Haldūn'dur (ö., 808/1406.) İbn Haldūn 960 senede bir gerçekleşen Jüpiter-Satürn yakınlığının (*el-kırānū'l-kebīr*) göçebe kavimlerin medenî dünyayı istila etmesi gibi geniş çaplı sosyopolitik dönüşümlere sebep olduğunu belirtmektedir.⁴⁵⁸ Hocası el-Abilī (ö., 757/1356) ile arkadaşı Yahudi hekim ve astronom İbn Zarzar'dan (ö., 770/1369 sonrası) Jüpiter ve Satürn'ün kendi yaşadığı dönemde yakınlığının haber aldığını kaydetmektedir. Bu yakınlık sonucunda kuzeydoğu yönünden gelecek bir step kavminin büyük kargaşalar yaratacağını tahmin etmektedir. Mağrib'teki şūfîler ise bu yakınlığın Mehdī'nin/Fâtımā Soyundan Gelecek Kurtarıcı'nın (*el-kā'imū'l-fātimī*) doğuşuna işaret ettiğini öne sürmektedir. İbn Haldūn bu kurtarıcının Tīmūr olabileceğini düşünmektedir.⁴⁵⁹ Tīmūr'un kutsal kişiliğinin oluşumunda önemli rol oynayan Tīmūrî tarihçiler eş-Şāmī (ö., 814/1411-12) ve Şerefü'd-dīn 'Alī Yezdī Tīmūr'un politik statüsünü *Şāhib-kırān* görüşüyle meşrulaştırmaya çalışmışlardır.⁴⁶⁰

'Alī figürüyle ilişkilendirme Tīmūr etrafında kutsal bir kişilik inşa etme projesinde kullanılan diğer bir alternatif meşruiyet kaynağıdır. Bu ilişkilendirmenin en çarpıcı örneğine

⁴⁵⁶ A.g.e., s. 335.

⁴⁵⁷ A. Azfar Moin, *The Millenian Sovereign: Sacred Kingship & Sainthood in Islam* (New York: Columbia University Press, 2012), s. 39-40.

⁴⁵⁸ İbn Haldūn, *Muqaddime*, s. 2:769.

⁴⁵⁹ Moin, *The Millenian Sovereign*, s. 40-42.

⁴⁶⁰ A.g.e., s. 45-46.

Tīmūr'un oğlu Şāhruḥ (ö., 850/1447) tarafından yaptırılan 1425 tarihli mezar kitâbesinde rastlanmaktadır. Kitâbeye göre 'Alî'nin bir oğlu Cengiz'in ve Tīmūr'un ortak atası olan Buzuṇçar'ın annesi Alankuva'ya mucizevî şekilde görünmüş, Alankuva bu görünüm sonucunda hamile kalarak Buzuṇçar'ı doğurmuştur. Bu mucizevî doğum hikayesiyle Tīmūr'un soyu 'Alî'ye bağlanmaktadır.⁴⁶¹ Tīmūr'un haleflerinden Hüseyin Bāykarā'nın (ö., 911/1506) Belḥ'de 'Alî'nin mezarını keşfederek Mezār-ı Şerîf adlı geniş kompleksi yaptırması da 'Alî figürünün meşruiyet için kullanılması için diğer bir örneğidir.⁴⁶²

Tīmūri bağlamında Ekberi mükemmel insan/*kuṭb* teorisinin politik otorite modeli inşasında kullanıldığı örnekler de bulunmaktadır. Bu örneklerden birisine Şerefü'd-dîn 'Alî Yezdî'nin 828/1424-25 tarihinde tamamladığı *Zafernâme* başlıklı eserde rastlanmaktadır. *Zafernâme* Yezdî'nin Şāhruḥ'un oğlu ve Şirāz hâkimi olan İbrāhîm Sultān (ö., 838/1435) için Tīmūr'un hayatını, fetihlerini ve ideolojik misyonunu anlatmak için yazdığı bir eserdir. Yezdî Tīmūr'un politik meşruiyetini inşa ederken Cengîzîliği vurgulamak yerine Tīmūr'un ve ailesinin peygamberlerin ve *velî*lerin türbelerini sık sık ziyaret etmeleri gibi temaları kullanarak Tīmūr'u meşruiyetini dinî hassasiyetinden alan bir hükümdâr portresi olarak sunmaktadır.⁴⁶³ Bu portre Yezdî'nin eserin dîbâcesinde ve giriş bölümünde ortaya koyduğu Ekberi paradigma temelli politik anlayışa uygundur. Yezdî evrenin tek bir topluluk (*tā'ife*) ve bu topluluğun da mükemmel insan (*insân-ı kâmil*) için yaratıldığını öne sürmektedir.⁴⁶⁴ Mükemmel insanın merkezî konumda olduğu kainatta toplumsal düzeni peygamberler ve elçiler (*enbiyâ' ve rüsûl*) ile hükümdârlar (*selâṭîn*) olmak üzere iki yönetici tipi sağlamaktadır. Tanrının birliğinin (*tevḥîd*) ve bilgisinin (*'ilm*) zuhuru olan tanrısal hilâfet (*hilâfet-i ilâhî*) peygamberlere aittir. Hükümdârlara ait olan otorite ise formel/görünür hilâfettir (*hilâfet-i şūrî*).⁴⁶⁵ Özel bir hükümdâr tipi olan *Şāhib-kırân* ise kişiliğinde dini ve devleti (*dîn ve devlet*), dünyevî ve manevî iktidârı (*mülk ve millet*) birleştirmektedir. *Şāhib-kırân* olma fırsatını yalnızca Büyük İskender ile Tīmūr elde edebilmiştir.⁴⁶⁶ Yezdî harfçi-numerolojik yorumlarla

⁴⁶¹ A.g.e., s. 51-52.

⁴⁶² A.g.e., s. 53-54.

⁴⁶³ John E. Woods, "The Rise of Tīmūrid Historiography," *JNES* 46/2 (1987): 100-105.

⁴⁶⁴ Binbaş, *Intellectual Networks*, s. 253.

⁴⁶⁵ A.g.e., s. 253-258.

⁴⁶⁶ A.g.e., s. 254.

Şāhib-kırān ve Dīn'in *Ḳuṭbu (ḳuṭbu'd-dīn)* unvanlarını verdiği Tīmūr'un ikinci İslam milenyumunun hükümdârı olduğunu delillendirmeye çalışmaktadır.⁴⁶⁷

Yezdī'nin ikili hilâfet anlayışının diğer bir örneğine kısa bir süre Şīrāz hâkimi olan, Tīmūr'un torunu İskender Mīrzā b. 'Ömer Şeyh'de (ö., 817/1415) rastlanmaktadır. İskender Mīrzā'nın etrafında Şāh Ni'metullah (ö., 834/1431) gibi mutaşavvıflardan, Seyyid Şerīf Cürċānī (ö., 816/1413) gibi din bilginlerinden, İbn Turka gibi harfçilerden ve Cemşīd-i Kāşī (ö., 832/1429) gibi müneccimlerden oluşan son derece seçkin bir entelektüel topluluk oluşmuştur.⁴⁶⁸ Bu topluluk İskender Mīrzā'nın politik amaçlarını delillendirmek için çeşitli astrolojik ve harfçi yorumlar yaptıkları çeşitli eserler yazmıştır.⁴⁶⁹ İskender Mīrzā *Dībāce-i Cāmi '-i Sultānī* başlıklı astrolojik eserinde formel/görünür ve manevî hilâfetin (*hilâfet-i şūrī ve ma'nevī*) kendisinde birleştiği şeklinde bir politik görüş ortaya koymaktadır.⁴⁷⁰ İskender Mīrzā'nın geliştirdiği bu politik görüşünün temelinde evrenin tanrısal isimlerin tek, tamamlanmış, bütün bir zuhuru olduğu şeklindeki Ekberi kabul vardır. İskender Mirza tek bir tanrıya ait isimlerin tek ve bütün bir zuhuru olan evrenin politik ve manevî iktidârı kendisinde birleştiren tek bir kişi tarafından yönetilmesi gerektiğini öne sürmektedir.⁴⁷¹

Dönemin Tīmūrîler dışındaki hânedânları da harfçi-astrolojik entelektüel yorumlara ve *velî/ḳuṭb* teorisine meşruiyet sağlamak amacıyla başvurmuştur. Gardiner Memlûk hükümdârı Berḳūk'un etrafında 8./14. yüzyılın son on yılında oluşan harfçi ve şüfî entelektüel topluluğu bu bağlama yerleştirmektedir.⁴⁷² Celālū'd-dīn ed-Devvānī (ö., 908/1502) Akḳoyunlu hükümdârı Uzun Ḥasan (ö., 882/1478) için harfçi ve astrolojik yorumlarla politik meşruiyet sağlamaya çalışmıştır. Osmanlı hükümdârı II. Bāyezīd (ö., 918/1512) için İdrīs-i Bidlīsī (ö., 926/1520) ve Firdevsī-i Ṭavīl (ö., 918/1512 sonrası) tarafından benzer harfçi ve astrolojik yorumlar içeren eserler yazılmıştır. Firdevsī-i Ṭavīl II.

⁴⁶⁷ A.g.e., s. 258-259.

⁴⁶⁸ Markiewicz, *The Crisis*, s. 160.

⁴⁶⁹ A.g.e., s. 161-162.

⁴⁷⁰ A.g.e., s. 161.

⁴⁷¹ Binbaş, *Intellectual Networks*, s. 272-274.

⁴⁷² Gardiner, "Lettrism," s. 255-256.

Bāyezīd'i *kuṭb* olarak adlandırdığı *Kuṭb-nāme* başlıklı bir eser de yazmıştır.⁴⁷³ Osmanlı bağlamında bu tip politik otorite modellerinin ilk örneği erken 9./15. yüzyıl Osmanlı yönetici elitine yönelik eserler yazan Bisṭāmī'de görülmektedir. Bisṭāmī'nin harfçi projesi erken 9./15. yüzyıl *Rūm* dünyasına özgü belirli bir eskatolojik-apokaliptik farkındalığın inceleneceği gelecek alt bölümde ele alınacaktır. Harfçi-astrolojik yorumlar ve *velī/kuṭb* teorisi temelli politik otorite modelleri 10./16. yüzyılın yaklaşmasıyla son bin senenin evrensel hükümdârı modeline dönüşmeye başlamaktadır. Erken 10./16. yüzyıl Farsî dünyasının Muḥammed Şībān, Şāh İsmā'īl (ö., 930/1524,) I. Selīm (ö., 926/1520,) I. Süleymān (ö., 974/1566,) Hümāyūn (ö., 963/1556) gibi birçok hükümdârı için son bin senenin evrensel hükümdârı modeli kullanılmıştır.⁴⁷⁴

Yukarıda incelenen örneklerin gösterdiği gibi geç 7./13. ve erken 9./15. yüzyıl arasındaki dönemde İslam dünyasında Cemā'i-Sünni, Şī'i, şūfî-Ekberi ve Cengīzi geleneklere ait düşünceleri sentezleyen alternatif politik otorite modelleri tasarlanmıştır. Farsî dünya özelinde ise Ekberi paradigmanın mükemmel insan/*kuṭb* teorisinin Şī'i *imām* teorisiyle sentezlenmesiyle oluşturulan politik otorite modellerine rastlanmaktadır. Tīmūri yönetici elit (Tīmūr ve İskender Mīrzā,) Cemā'i-Sünni şūfî hareketler veya Şī'i-İṣnā'aşeri (Āmulī) entelektüeller gibi farklı sosyopolitik kesimlerin mensupları bu tarz sentetik politik otorite modellerini üretmiş veya ürettirmiştir. Hürufî mesihçiliği mezhepsel açıdan bu son derece geçişken ve politik spekülasyon açısından son derece verimli tarihsel bağlamda ortaya çıkmıştır.

⁴⁷³ Matthew Melvin-Koushki, "Early Modern Islamicate Empire: New Forms of Religiopolitical Legitimacy," *The Wiley Blackwell History of Islam*, haz., Armando Salvatore ve diğer (Hoboken:Wiley-Blackwell, 2018): 358-360.

⁴⁷⁴ Cornell H. Fleischer, "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymān," *Soliman le magnifique et son temps*, haz., Gilles Veinstein (Paris: La documentation française, 1992): 161-162.

5.2. Erken 9./15. Yüzyıl *Rûm* Dünyası'nda Politik Kriz, Eskatolojik-Apokaliptik Beklentiler ve Mesihçilik

Osmanlı hükümdârı I. Bâyezîd'in 8./14. yüzyılın son on yılında batı *Rûm* dünyasının Aydın, Menteşe, Şârûhân gibi beylikleri üzerinde doğrudan yönetim kurarak gerçekleştirmeye çalıştığı merkezî imparatorluk projesi 804/1402 senesinde Ankara'daki yenilgiyle iflas etmiştir.⁴⁷⁵ Ankara yenilgisini takip eden I. Bâyezîd'in oğulları arasındaki taht mücâdelesini 815/1413 senesinde I. Mehmed'in (ö., 824/1421) kardeşlerini etkisizleştirip tek Osmanlı hükümdârı hâline gelmesine kadar devam etmiştir. Osmanlılar 855/1451 tarihinde II. Mehmed'in (ö., 886/1481) hükümdârlığının başlangıcına kadar toprak bütünlüklerini ve politik otoritelerini iç ve dış rakiplerine karşı korumaya yönelik savunmacı-statükocu bir politika izlemişlerdir.⁴⁷⁶ Batı *Rûm* dünyasında Osmanlı politik otoritesinin zayıfladığı ve yeniden inşa edildiği bu tarihsel bağlam apokaliptik-eskatolojik beklentilerin yükselmesine, mesihçi politik iddialara sahip hareketlerin güçlenmesine ve politik otoritenin meşruiyetiyle ilgili entelektüel spekülasyonların artmasına uygun bir zemin oluşturmuştur.

804/1402 yenilgisi ve takip eden taht mücâdelesini Osmanlı hânedânının politik iktidârını hangi meşruiyet temeline dayandırarak yeniden inşa edeceği meselesini ortaya çıkarmıştır.⁴⁷⁷ Osmanlılar 804/1402 öncesinde Hristiyanlara karşı mücâdele (ğazâ) iddiasıyla politik meşruiyet sağlamaktadır. *Rûm* dünyasında Tîmûri politik etkisinin arttığı bu dönemde Osmanlılar ğazâ iddiasına ek olarak Türk ve Moğol geleneğine ait politik meşruiyet anlayışlarına da başvurmuştur. I. Mehmed Şâhrûh ile yazışmalarında (her ne kadar bu yazışmaların otantisitesi tartışmalı olsa da) Cengîzi meşruiyet anlayışına dayanan Tîmûri politik sistemini kabul etmektedir. Bu yazışmalarda I. Mehmed Osmanlıların politik meşruiyetini ğazâ iddiasıyla temellendirmektedir. Fakat I. Mehmed'in Tîmûri politik sisteminin kavramlarını kullanması Cengîzi meşruiyet anlayışının Osmanlı yönetici elitinin

⁴⁷⁵ Bu projenin detayları için bkz; Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power* (New York: Palgrave, 2002), s. 13-17.

⁴⁷⁶ A.g.e., s. 17-27.

⁴⁷⁷ Erken 9./15. yüzyılda Osmanlı hânedânının meşruiyet arayışları, Cengîzilik ve klasik Osmanlı meşruiyet anlayışının temelleri için bkz; Fleischer, *Bureaucrat*, s. 273-293.

gündeminde olduğunu göstermektedir.⁴⁷⁸ Bu bağlamdaki en önemli Osmanlı projesi YAZICIZāde ‘Alī’nin 1420’lerde II. Murād için ürettiği *Tārīḥ-i Āl-i Selçūḳ* başlıklı eserdir. YAZICIZāde Reşīdü’d-dīn’in (ö., 718/1318) *Cāmi ‘u’t-tevārīḥ* başlıklı klasik eserinde sunduğu Oğuz tarihi anlatısından yararlanarak Osmanlı hānedānının soyunu Ḳāyī boyuna bağlamaktadır. Hükümdārılık hakkının Ḳāyī boyuna ait olduğunu vurgulayarak Osmanlılar için Türk ve Moğol politik geleneği çerçevesinde bir politik meşruiyet dayanağı inşa etmeye çalışmaktadır.⁴⁷⁹

Osmanlı yönetici elinin bu dönemde kullandığı diğer bir politik meşruiyet kaynağı ise mesihçilik-mehdīciliktir. Mesihçiliğin politik meşruiyet için Osmanlı yönetici eliti tarafından kullanılmasına ‘Abdü’l-vāsi‘ Çelebī’nin (ö., 817/1414-1415 sonrası) I. Meḥmed için yazdığı *Ḥalīl-nāme* başlıklı eserde rastlanmaktadır.⁴⁸⁰ ‘Abdü’l-vāsi‘ Çelebī I. Meḥmed’in politik iktidārının meşruiyetini desteklemek için tanrısal takdir, İslam hukuku (*şer‘*) ve miras argümanlarını kullanmaktadır. I. Bāyezīd’in bütün oğullarının hükümdārılık hakkı (*devlet*) olduğunu kabul etmektedir. I. Meḥmed kardeşlerini yenilgiye uğratıp taht mücādelesini mutlak zaferle sonuçlandırmıştır. Tanrısal takdir bu sonuçla hükümdārılık hakkına (*devlet*) en fazla sahip olan vārisin I. Meḥmed olduğunu göstermektedir. Tek hükümdār olarak hükümdārlığını kurabildiği için İslam hukukuna göre ona itaat etmek gereklidir.⁴⁸¹ ‘Abdü’l-vāsi‘ Çelebī I. Meḥmed’in kardeşi Mūsā Çelebī (ö., 816/1413) ile muhārebelerini anlatırken I. Meḥmed’i Mehdī olarak adlandırmaktadır. Taht mücādelesinin getirdiği adaletsizlik ortamına I. Meḥmed’in son verdiğini vurgulayarak adaleti sağlamanın ve doğru yönetimi kurmanın Mehdī’nin özelliği olduğunu belirtmektedir. “Eğer o (I. Meḥmed) Mehdī değilse kim Mehdī’dir?” şeklinde bir soruyla bu iddiasını güçlendirmektedir.⁴⁸² I. Meḥmed’in Mehdī olmasının delillerini büyük bir hükümdār olması, hükümdārılık hakkına sahip bir soydan gelmesi ve büyük bir hükümdārılık hakkına (*devlet*)

⁴⁷⁸ Dimitris J. Kastritsis, *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-1413* (Leiden: Brill, 2007), s. 203-205.

⁴⁷⁹ Colin Imber, “The Ottoman Dynastic Myth,” *Studies in Ottoman History and Law* (İstanbul: ISIS, 2010): 312-314.

⁴⁸⁰ *Ḥalīl-nāme* ve ‘Abdü’l-vāsi‘ Çelebī için bkz; Günay Kut, “Abdülvāsi Çelebi,” *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1988), 283-284.

⁴⁸¹ Kastritsis, *The Sons*, s. 217-220.

⁴⁸² A.g.e., s. 221.

sahip olması olarak göstermektedir. Ayrıca I. Meḥmed'in İslam peygamberinin ismini (Muḥammed) taşıdığını vurgulamaktadır.⁴⁸³ Muḥammed'in dininin delili olan I. Meḥmed'in Hristiyanların ve Müslümanların topraklarını Mehdī gibi fethederek onları hâkimiyetini tanımak zorunda bıraktığını ifade etmektedir.⁴⁸⁴

‘Abdü’l-vāsi‘ Çelebī’nin I. Meḥmed’in politik iktidârına meşruiyet sağlamak için oluşturduğu Mehdī imgesi erken 9./15. yüzyılda Rûm dünyasındaki eskatolojik-apokaliptik ve mesihçi düşüncelerde rastlanan belirli paternleri kullanmaktadır. Sosyopolitik kargaşasalar, zayıflayan politik otorite adaletsizlik ortamı yaratmıştır. Tanrısal takdirin yönlendirdiği kurtarıcı/Mehdī olan hükümdâr yeni bir sosyopolitik düzen kurarak adaletsizliğe son vermiştir. Müslümanların ve Hristiyanların hükümdâra itaat etmesi onun kurtarıcı/Mehdī olduğunu kanıtlamaktadır. ‘Abdü’l-vāsi‘ Çelebī’nin betimlemeleri İbn Firişte’nin bu dönemdeki Rûm toplumu için kullandığı “bilgisizlik sebebiyle delilsiz ve ölçütsüz görüşlere uyma” (*taḳlīdât-ı ḡulmāniyye-i cehliyye*) hâli ile bilgisizliğin/karanlığın ve adaletsizliğin (*ḡulm* ve *cevr*) hâkim olması nitelendirmelerine bire bir uymaktadır. Benzer şekilde İbn Firişte de Faḡlullāh’ın ‘*ilm-i ḡurūfu*’ getirmesiyle Müslümanları ve Hristiyanları kapsayan bir kurtuluşun sağlandığını öne sürmektedir. Bu noktada adaletsizlik, kurtarıcının/Mehdī’nin gelişi, farklı inançların mensuplarını kapsayan ortak bir kurtuluşun sağlanması şeklinde üç paternin oluşturduğu belirli bir eskatolojik-apokaliptik ve mesihçi farkındalığın erken 9./15. Rûm bağlamında var olduğu söylenebilir.

Erken 9./15. yüzyıl Rûm entelektüel çevresindeki eskatolojik-apokaliptik ve mesihçi farkındalığın diğer bir örneğine ise ‘Abdu’r-raḡman-ı Bisṡāmī’nin eserlerinde rastlanmaktadır. Anṡakyālî olan Bisṡāmī Mısır’daki Berḡūk çevresiyle yakından ilişkili, *İḡvānū’s-Şafā* olarak adlandırılan harfçi entelektüel topluluğun mensubu olan, harf bilimi başta olmak üzere okült bilimlerle ilgilenen Ḥanefî bir ‘âlimdir. 9./15. yüzyılın ilk yarısında Memlûk Mısır’ı, Suriye’si ve Rûm dünyasında arasındaki seyahatleriyle bu bölgelerin entelektüel çevreleri arasındaki entelektüel alışverişte rol almıştır.⁴⁸⁵ Bisṡāmī entelektüel

⁴⁸³ A.g.e., s. 222.

⁴⁸⁴ A.g.e., s. 229.

⁴⁸⁵ Noah Gardiner, “The Occultist Encyclopedism of ‘Abd al-Raḡmān Bisṡāmī,” *Mamluk Studies Review* 20 (2017): 6-7.

eserlerinin bir kısmını harfçiliği şüfî eğilimlere sahip erken 9./15. yüzyıl *Rûm* bürokrat ve ‘ulemâ elitine ulaştırmak amacıyla yazmıştır.⁴⁸⁶ Bisṭāmî bu eserleriyle klasik İslam literatüründe, özellikle de İbnü’l-Arabî ve el-Bûnî tarafından üretilen harfçiliği Osmanlı yüksek yönetici zümresine ve entelektüel çevresine aktarmaktadır. Fleischer Bisṭāmî’nin harfçiliği kullanarak II. Murâd için evrensel bir hükümdâr, Osmanlılar için tarihi tamamlama misyonuna sahip bir hânedân imajı inşa etmeye çalıştığını öne sürmektedir. II. Murâd döneminde Osmanlı saray çevresinde hazırlanan takvimleri de bu projenin bir parçası olarak değerlendirmektedir. Bisṭāmî’nin projesiyle harfçilik erken 9./15. yüzyılda politik iktidârlarını yeniden inşa etmek zorunda kalan Osmanlıların politik meşruiyetlerini desteklemek için kullandıkları entelektüel araçlardan birisi hâline gelmektedir. Bisṭāmî’nin eserleri klasik dönem Osmanlı elit harfçiliğinin temellerini oluşturmaktadır. 10./16. yüzyıl Osmanlı saray çevresine, özellikle de I. Süleymân’ın çevresine mensup entelektüellerin hükümdâra siyasal meşruiyet sağlama amacıyla geliştirdikleri harfçi yorumlarda başvurdukları ana kaynaklar Bisṭāmî’nin eserleridir.⁴⁸⁷

Bisṭāmî’nin 826/1423 senesinde yazdığı *Şemsü’l-âfâk* başlıklı eseri İbnü’l-‘Arabî ve el-Bûnî geleneklerinden yararlanarak Arap harflerinin ve tanrısal isimlerin güçlerinin kullanılması hakkında geniş bir çalışmadır.⁴⁸⁸ Bu eserde Yahudilere, Hristiyanlara ve Müslümanlara verilen vahyin temelini harf bilimi (‘ilmü’l-*hurûf*) olduğunu ve İbnü’l-‘Arabî’nin bu bilimi yeniden keşfettiğini belirtmektedir.⁴⁸⁹ Eserin mukaddimesine eklediği harf bilimiyle alakalı kaynaklar fihristinde 238 eserin başlığını vermektedir. Bu eserler arasında Hristiyan, Yunan ve Şî‘î geleneklere ait kaynaklarla beraber peygamberlere ait olduğunu belirttiği *Sifr İbrâhim*, *Sifr İdrîs* (Enoh,) *Sifr Nûh* ve *Sifr İrmiyâ* (Yeremya) başlıklı metinler de yer almaktadır.⁴⁹⁰ Bu geniş fihrist dönemin harfçi literatürünün zenginliğini ve beslendiği entelektüel ve dinî geleneklerin farklılığını göstermektedir.

⁴⁸⁶ Gardiner, “Lettrism,” s. 233.

⁴⁸⁷ Cornell H. Fleischer, “Learning and Sovereignty in the Fifteenth and Sixteenth Centuries,” *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, haz., Gülru Necipoğlu ve diğer., (Leiden: Brill, 2019): 1:155-159.

⁴⁸⁸ Gardiner, “The Occultist,” s. 8-9.

⁴⁸⁹ Fleischer, “A Mediterranean Apocalypse,” s. 43.

⁴⁹⁰ Gardiner, “The Occultist,” s. 9-10.

Bisṭāmī 822-843/1419-1440 seneleri arasında derlediği *Miftāḥü'l-cifri'l-cāmi* başlıklı tarihli eserinde ise harfçi bir teorik sistem ortaya koymaktadır. Bu eserde kaynak olarak *Kıyāmet* ile ilgili ḥadīşleri, İbnü'l-‘Arabī’nin eserlerini ve Daniel Kitabı’nı kullanmıştır.⁴⁹¹ *Cifr* bilgisini temel alan bu eserde İbnü'l-‘Arabī’nin sistemine benzer şekilde, tümel (*küllī*) ve tekil (*cüz’ī*) fark etmeden bütün bilgi kategorilerini kapsayan bilgi disiplinlerini harf bilimi çerçevesinde birleştirmeye girişmektedir.⁴⁹² Bütün bilgileri elde etmeyi sağlayan harf biliminin Âdem’den Daniel’e, ‘Alī’ye ve ‘Alī’nin vârislerine aktarıldığını öne sürmektedir. 6. *imām* olan Ca’fer b. Muḥammed bu bilimi *Cifr* adıyla toplamıştır. Ca’fer’den sonra kaybolan *Cifr*’i İbnü'l-‘Arabī tanrısal ilham aracılığıyla tekrar keşfetmiştir.⁴⁹³

Bisṭāmī eskatolojik-apokaliptik ve mesihçi bir farkındalığa sahiptir. *Miftāḥ*’ta dünya hayatının 7000 sene süreceği geleneğini kabul etmektedir. Her bin senede belirli bir gök cisminin ve belirli bir harfin evrendeki ve toplumdaki gelişmeleri yönlendirdiğini belirtmektedir. 903/1492-93 senesinde son yüz senenin başlayacağını ve 999/1590-91 senesinde *Kıyāmet*’in gerçekleşeceğini öne sürmektedir. Dini görüş (*fetāvā*) ayrılığının artmasını Mehdī’nin gelişinin yaklaşmasının bir işareti olarak yorumlamaktadır. Mehdī’nin saf, doğru dini (*ed-dīnū’l-ḥālīş*) kurmasıyla sosyopolitik karışıklıklar ve dinî görüş farklılıkları ortadan kalkacaktır. Dinî geleneklerdeki rivâyetlerde yer alan Mehdī’nin gelişiyi başlayacak eskatolojik-apokaliptik gelişmelerin ise *Rûm* bölgesinde yaşanacağını iddia etmektedir.⁴⁹⁴ Bisṭāmī sosyopolitik karışıklıkların ve dinî farklılığın artması, *Kıyāmet*’in yaklaşması, *Rûm* dünyasında eskatolojik-apokaliptik gelişmelerin ortaya çıkacağı temalarının oluşturduğu bir kronolojik silsile sunmaktadır. Bu silsile İbn Firişte, Abdü’l-vâsi‘ Çelebî ve Aḥmed Bîcân örneklerinde görülen eskatolojik-apokaliptik farkındalığın paternlerine uygundur.

⁴⁹¹ Fleischer, “A Mediterranean Apocalypse,” s. 44-45.

⁴⁹² Fleischer, “Ancient Wisdom,” s. 233

⁴⁹³ A.g.e., s. 234.

⁴⁹⁴ Fleischer, “A Mediterranean Apocalypse,” s. 45-47.

Bisṭāmī 833/1429-30 tarihli *Nazmü's-sülūk* başlıklı eserinde ise harfçi perspektifiyle yaratılışın ve peygamberlerin hikayesine ve tarih bilimine (‘ilmü’t-tārīḥ) odaklanmaktadır.⁴⁹⁵ Bu eser harf bilimini kullanarak evrensel ve toplumsal düzenin ortak mekanizmalarının çalışma bilgisine ulaşarak yaratılışın, vahyin ve geleceğin, kısacası tarihin akışını bilebilme gayretinin bir örneğidir.⁴⁹⁶ Bisṭāmī İsmā‘îli dönemlendirmesine benzer şekilde tarihi her dönemde belirli bir gök cisminin ve peygamberin hâkim olduğu 7 aşamaya bölmektedir. İsmā‘îli dönemlendirmesindeki Mehdî’yi (*el-kā’im*) çıkararak yerine İdrīs’i eklemektedir. Her yüz senenin başlangıcında dinî yenileyici (*müceddid*) ve *kuṭb* niteliklerine sahip bir kişinin ortaya çıktığını öne sürmektedir.⁴⁹⁷ *Nazmü's-sülūk*’ta belirli bir eskatolojik-apokaliptik senaryo da sunmaktadır. Gardiner Tīmūr’un 803/1400 senesinde Haleb’i yağmalamasının Bisṭāmī tarafından *Ḳıyāmet* işareti olarak yorumlandığını düşünmektedir. İslam geleneğinde Ye’cüc ve Me’cüc adlı kavimlerin *Ḳıyāmet* öncesinde İslam dünyasını istilâ edecekleri düşüncesini Tīmūr’un Haleb’i yağmalamasıyla ilişkilendirmektedir.⁴⁹⁸ Diğer bir *Ḳıyāmet* işareti olan *Kur’ân*’ın ortadan kalkmasının ise 903/1492-93 senesinde gerçekleşeceğini iddia etmektedir. Böylece İslam milleti (*el-milletü’l-İslāmiyye*) dağılacak ve son yüz yılda dünya üzerinde Allah’ı bilen hiç kimse kalmayacaktır.⁴⁹⁹ Ol/*Kün* kelimesinin harflerinin ebced karşılığının 150 olduğunu ve ‘İsâ ile kılıç (*seyf*) kelimelerinin ebced karşılıklarının toplamının da 150 olduğunu vurgulamaktadır. ‘İsâ’nın ve kılıcın sembolize ettiği Mehdî’nin *Ḳıyāmet* döneminde Deccāl’e karşı savaşacaklarını belirtmektedir. Fakat Deccāl’in ortaya çıkmasından önce en önemli *Ḳıyāmet* işaretlerinden olan İstanbul’un fethinin gerçekleşeceğini iddia etmektedir.⁵⁰⁰

Erken 9./15. yüzyıl *Rûm* entelektüel çevresinin eskatolojik-apokaliptik beklentileri arasında İstanbul’un fethi de bulunmaktadır. 1204 senesindeki Haçlı Seferi’nden sonra bir şehir devleti hâline gelen Doğu Roma İmparatorluğu’nun İstanbul’daki politik varlığı giderek

⁴⁹⁵ Gardiner, “Lettrism,” s. 233.

⁴⁹⁶ Fleischer, “A Mediterranean Apocalypse,” s. 43-44.

⁴⁹⁷ Gardiner, “Lettrism,” s. 235-236.

⁴⁹⁸ A.g.e., s. 257-258.

⁴⁹⁹ A.g.e., s. 259.

⁵⁰⁰ A.g.e., s. 259-260.

yükselen bir güç olan Osmanlıların oluşturduğu hayatî bir tehdit karşısındadır.⁵⁰¹ I. Bâyezîd'in 798-804/1396-1402 seneleri arasındaki uzun süreli İstanbul kuşatması İstanbul'un düşmesi beklentilerini arttırmış, hatta Roma İmparatoru II. Manuel'in İtalya'ya seyahat ederek Osmanlılara karşı Katoliklerle ittifak kurma girişimlerine sebep olmuştur.⁵⁰² *Rûm* entelektüel çevresi İstanbul'un son derece yüksek olan Müslümanlarca ele geçirilme ihtimalini Tîmûr istilasının Yakın Doğu'da geniş çaplı sosyopolitik karışıklıklar yaratması ve 9. Hicrî yüzyılın başlaması sonucunda canlanan eskatolojik-apokaliptik beklentiler çerçevesinde yorumlamıştır.

İstanbul'un düşmesiyle ilgili eskatolojik-apokaliptik beklentilere Doğu Roma dünyasında da rastlanmaktadır. Bu dönemde Doğu Roma'da kullanılan takvim tarihi yaratılış senesi (*Anno Mundi*) olarak kabul edilen M. Ö. 5509 senesinde başlatmaktadır. Doğu Roma geleneğinde Tanah'ın Yaratılış Kitabı'nda tanrının evreni 7 günde yaratması inancı temelinde dünyanın ömrünün 7000 sene olduğu ve bu sebeple 1491 senesinde *Kıyâmet*'in gerçekleşeceği düşüncesi geliştirilmiştir.⁵⁰³ Yukarıda aynı 7000 sene düşüncesinin İslam dünyasında da olduğundan bahsedilmişti. Aḥmed Bîcân *Dürr-i Meknûn* başlıklı eserinde bu Doğu Roma geleneğine değinerek güneş takvimindeki 7000 senenin ay hesabına dayanan Hicrî takvimde 7210 seneye denk geldiğini, bu sebeple dünyanın sonunun daha geç bir tarihte gerçekleşeceğini öne sürmektedir.⁵⁰⁴ Fakat son yüzyılın başlangıcı olan Hicrî 900 senesinden (milâdî 1494-95) itibaren ahlaki bozulmalar, adaletsizlik, salgın hastalıklar, deprem ve sel benzeri doğal felaketler gibi işaretlerin ortaya çıkacağını belirtmektedir.⁵⁰⁵ 857/1453 tarihinde Osmanlıların İstanbul'u ele geçirmesinden sonraki dönemde ise Bîşâmî ve Aḥmed

⁵⁰¹ Doğu Roma İmparatorluğu'nun tarihinin son aşamasını oluşturan ve giderek Osmanlı ve Katolik politik etkisi altına girdiği bu dönem için bkz; George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State* (Oxford: Basil Blackwell, 1968), s. 466-573.

⁵⁰² I. Bâyezîd'in İstanbul kuşatması için bkz; Nevra Necipoğlu, *Byzantium between the Ottomans and the Latins* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s. 149-184.

⁵⁰³ Marie-Hélène Congourdeau, "Byzance et la fin du monde: Courants de pensée apocalyptiques sous les Paléologues," haz., Benjamin Lellouch ve Stéphane Yerasimos, *Les Traditions Apocalyptiques au tournant de la Chute de Constantinople* (Paris: L'Harmattan, 1999): 55-56.

⁵⁰⁴ Kaya Şahin, "Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour," *Journal of Early Modern History* 14 (2010): 342-343.

⁵⁰⁵ Yıldırım, "Fantasies," s. 74.

Bîcân gibi entelektüeller eskatolojik-apokaliptik yorumlarında odak noktalarını *Qiyâmet*'in diğer işaretlerine yöneltmeye başlamışlardır.⁵⁰⁶

Osmanlı politik otoritesinin çözüldüğü ve yeniden inşa edildiği erken 9./15 yüzyıl *Rûm* dünyasındaki eskatolojik-apokaliptik beklentilerin diğer bir boyutunu ise dinî kurtarıcı (mesih/mehdî veya *kuṭb*) olma iddiasına dayanan bir politik duruşla ortaya çıkan alternatif politik hareketler oluşturmaktadır. ‘Abdül-vâsi’ Çelebî’nin I. Mehmed’in politik meşruiyetini desteklemek için mehdîlik argümanını kullanması dinî kurtarıcı iddiasının bu dönemde *Rûm* dünyasının sosyopolitik bağlamındaki gücünü göstermektedir. Bu bağlamın kurtarıcı figürüne dayanan politik-dinî ve toplumsal hareketlerinin en geniş çaplı ve etkili olanı Şeyh Bedrû’d-dîn, Börklüce Mustafa (ö., 822/1419) ve Torlak Kemâl (ö., 822/1419) ile ilişkili harekettir. Bedrû’d-dîn uc bölgesinde yerleşik bir gâzî-‘ulemâ ailesinden gelmesi ve Mûsâ Çelebî’nin kâzî-‘askerliğini yapması sayesinde Rûmeli’deki Osmanlı yönetici kesimiyle ilişkilere sahiptir. Bu ilişkiler sayesinde mevcut Osmanlı politik düzeninden memnun olmayan sipâhîler gibi alt ve orta toplumsal kesimleri 819/1416 senesinde Dobruca, Silistre ve Deliorman bölgelerinde başlattığı politik mücâdelesine çekebilmiştir. Bedrû’d-dîn’in Rûmeli’deki mücâdelesini eş zamanlı olarak Börklüce Mustafa’nın Karaburun’da başlattığı, Aydın ve Şârûhân bölgelerine yayılan mücâdele ile ilişkili kabul edilmiştir. Birincil kaynakların neredeyse hepsi Börklüce Mustafa’nın hareketinin tabanının köylülere dayandığını belirtmektedir.⁵⁰⁷

Bedrû’d-dîn ve Börklüce Mustafa’nın hareketleri hakkında bir görüşe varabilmek için birincil kaynakların sunduğu açıklamalara bakmak gerekmektedir. Şükrullâh (ö., 868/1464 sonrası) 864/1459-60 senesinde tamamladığı *Behcetü’t-tevârih* başlıklı eserinde adını zikretmeden Börklüce Mustafa’nın hareketi hakkında bilgi vermektedir. Karaburun’da dinî kuralları reddeden (*mübâhî*) bir kişinin ortaya çıkarak şüfîlik iddiasıyla bir ayaklanma

⁵⁰⁶ Abdullah Taha Orhan ve Faruk Akyıldız, “XV. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Hayatında Gizli İlimler ve Tasavvuf İlişkisi: Abdurrahman Bistâmî ve Akşemseddin Üzerinden Bir Sorgulama,” *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, haz., Murat Demirkol ve diğer., (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020): 35-36.

⁵⁰⁷ Bedrû’d-dîn ve Börklüce Mustafa hareketiyle ilgili bkz; Ocak, *Mülhidler*, s. 187-210. Ayrıca orijinal bir değerlendirme için bkz; Dimitris Kastritsis, “The Şeyh Bedreddin Uprising in the context of the Ottoman Civil War of 1402-1413,” *Political Initiatives in ‘From the Bottom Up’ in the Ottoman Empire*, haz., Antonis Anastasopoulos (Heraklion: Crete University Press, 2012): 233-250.

başlattığını kaydetmektedir. Birçok şüfî bu kişiyi şeyh olarak benimsemektedir. Onun elçiliğini/peygamberliğini (*mertebe-e risālet*) kabul etmektedir. Bāyezîd Paşa (ö., 824/1421) ayaklanmayı bastırarak, “Muhammed Allah’ın resûlüdür” (*Muhammeden resûlullāh*) demeyi reddederek Muhammed’in peygamberliğini kabul etmeyen ve kendi şeyhlerini peygamber olarak tanıyan birçok şüfîyi katletmiştir.⁵⁰⁸

‘Āşîkpāşāzāde’nin (ö., 889/1484 sonrası) 889/1484 senesinde tamamladığı eserinde sunduğu anlatıya göre Börklüce Muştafâ Bedrû’-d-dîn tarafından Karaburun’a gönderilmiştir. Börklüce Muştafâ burada peygamber (*nebî*) olduğunu iddia ederek bir ayaklanma başlatmıştır. Bedrû’-d-dîn ise “taht benimdir” diyerek hükümdârlık (*pādişāhlık*) ve hâlifelik (*hâlif*) iddia etmiştir. Ayrıca, Bedrû’-d-dîn’in inancı (‘*itikād*) hakkında çeşitli şüpheler vardır. Bedrû’-d-dîn vahdet (*vahdet*) inancına ve “tanrı şeyhe uyar” gibi görüşlere sahiptir.⁵⁰⁹ Oruç b. ‘Ādil (ö., 908/1503 sonrası) 908/1503 senesinde tamamladığı eserinde Börklüce Muştafâ’yı Bedrû’-d-dîn’in mürîdi ve hâlifesi olarak göstermektedir. Şārūhân bölgesindeki Tırlâk Kemâl’i ve şüfîlerini de Börklüce Muştafâ’nın hareketiyle eşleştirmektedir.⁵¹⁰ Neşrî de (ö., 926/1520) Börklüce Muştafâ ile Tırlâk Kemâl’in dinî kuralları reddetme yolunu (*ibāha*) benimsediği ve Bedrû’-d-dîn’in hükümdârlık (*pādişāhlık*) ve hâlifelik (*hâlif*) iddiasında bulunduğu anlatısını tekrar etmektedir.⁵¹¹

Osmanlı kaynakları dışında Börklüce Muştafâ hareketi hakkında Doğu Roma tarihçisi Dukas da (ö., 1462 sonrası) bilgi vermektedir. Styliarion’da (Karaburun) cahil bir Türk köylüsünün ortak mülkiyet iddiasıyla çevresine birçok köylüyü topladığını belirtmektedir. Hristiyanlara dostluk gösteren ve Hristiyanların da doğru bir tanrı inancına sahip olduğunu açıklayan bu köylünün Chios’taki (Sakız) Hristiyanlarla ilişkileri olduğunu, hatta Troulotti’de yaşayan Hristiyan bir keşişin bile onun takipçisi olduğunu kaydetmektedir. Takipçileri liderlerini peygamberden daha yüce görmektedir ve Müslüman geleneklerine

⁵⁰⁸ Şükrullāh b. Aḥmed el-Amāsī er-Rūmī, *Behcetü’-t-tevārīh*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 03059, vr. 165b.

⁵⁰⁹ ‘Āşîkpāşāzāde, *Tevārīh*, s. 91-93.

⁵¹⁰ Oruç b. ‘Ādil, “Oruç Beg Tarihi Manisa Nüshası (İnceleme-Metin-Dizin),” haz., Selami Karaduman (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010), s. 101-102.

⁵¹¹ Neşrî, *Kitâb-ı Cihân-Nümâ: Neşrî Tarihi*, haz., Faik R. Unat ve Mehmed A. Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957), s. 2:545-547.

aykırı olarak başlarını kapatmamaktadır. Liderleri öldükten sonra onun ölmediğine dair bir inanç geliştirmişlerdir.⁵¹²

Bedrü'd-dîn ve Börklüce Muştafâ hareketleri hakkında bilgi veren birincil kaynaklar 9./15. yüzyılın ikinci yarısına aittir. Eldeki en erken birincil kaynak olan *Behcetü't-tevārîh* hareketten yaklaşık 40 sene sonraya aittir. Ayrıca, birincil kaynakların yazarları Osmanlı politik iktidârıyla uyumlu bir perspektife sahip oldukları için ciddi önyargıların etkisi altındadır. Doğu Romalı bir Hristiyan tarihçinin perspektifine sahip Dukas da benzer önyargılarla hareket ederek farklı dinî topluluklara yönelik eleştirilerin vazgeçilmez klişelerinden olan mülkiyet ortaklığı suçlamasına başvurmaktadır. Zamansal farklılık ve önyargılardan kaynaklanan problemlerine rağmen birincil kaynaklar Bedrü'd-dîn-Börklüce Muştafâ hareketi hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Hareketin geliştiği bölge Karaburun merkez olmak üzere Aydın ve Şārūhân bölgeleridir (bütün birincil kaynaklar.) Hareketin lideri şeyh olarak anılmaktadır, çevresine birçok şūfî takipçi toplamıştır (bütün Osmanlı birincil kaynakları.) Birçok köylü de harekete katılmıştır (bütün birincil kaynaklar.) Harekete katılan erkekler Müslüman geleneğine aykırı olarak başlarını örtmemektedir (Dukas.) Harekete katılan Hristiyanlar da vardır, hareketin lideri Sakız'daki Hristiyanlarla yakın ilişkilere sahiptir, Hristiyanlara yönelik uzlaşmacı bir tutum takip etmekte ve Hristiyan inancını doğru kabul etmektedir (Dukas.) Börklüce Muştafâ ismindeki bu lider dinî kuralları reddetme (*ibāha*) görüşünü benimsemiştir (Şükrullāh, Neşrî.) Peygamberlik (*risālet* ve *nebîlik*) ve peygamberden daha yüce olma iddiasında bulunmuştur (bütün birincil kaynaklar.) Börklüce Muştafâ Rūmeli'deki hareketin lideri olan Bedrü'd-dîn ile ilişkilidir ('Āşīkpāşāzāde, Orūç b. 'Ādil, Neşrî.) Bedrü'd-dîn hükümdârlığın (*pādişāhlık*) ve hâlifeliğin (*hâlif*) kendi hakkı olduğunu ilan etmiştir ('Āşīkpāşāzāde, Orūç b. 'Ādil, Neşrî.) Bedrü'd-dîn'in vahdet ve "tanrının şeyhe uyması" gibi yanlış inançları vardır ('Āşīkpāşāzāde.) Börklüce Muştafâ öldükten sonra takipçileri onun ölmediği inancını geliştirmiştir (Dukas.)

Bedrü'd-dîn-Börklüce Muştafâ hareketinin detaylıca incelenmesi bu çalışmanın kapsamına girmemektedir. Bu sebeple Dukas'ın ortak mülkiyet ve Osmanlı tarih yazarlarının

⁵¹² Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*, haz., Harry J. Magouilas (Detroit: Wayne State University Press, 1975), s. 119-121.

ibāḥa suçlamalarının üzerinde durmadan bu ifadeleri heresi-yografik klişeler olarak kabul ederek birincil kaynakların sunduğu ortak veriler temelinde bir portre çizmek faydalı olacaktır. Bütün birincil kaynaklar Börklüce Mustafa'nın peygamberlik iddia ettiğini kaydetmektedir. Bu iddiası ile Aydın ve Şārūḥān bölgesinde ciddi bir şūfî ve köylü topluluğunun desteğini kazanmıştır. Börklüce Mustafa Bedrû'd-dîn ile ilişkili bir kişidir. Osmanlı yönetici elitine mensup bir ailede yetişen, önemli bir Ḥanefî 'âlimi olan ve Mūsā Çelebî'nin kâzî-'askeri olarak fiilen yönetici zümreye dâhil olan Bedrû'd-dîn'in politik iktidârı doğrudan veya dolaylı şekilde elde etmeye yönelik hırsları olması yüksek bir ihtimaldir. Bedrû'd-dîn'in kişiliğinin ve tasavvufî eğilimlerinin politik duruşundaki yeri Börklüce Mustafa'nın peygamberlik iddiası kadar açık değildir. Kastritis Bedrû'd-dîn'in Osmanlı hânedânının meşruiyetinden yararlanarak I. Bâyezîd'in oğlu olan Mustafa Çelebî'yi (ö., 825/1422) hükümdâr yapmayı amaçladığını ikna edici bir şekilde öne sürmektedir.⁵¹³

Bedrû'd-dîn'e atfedilen *Vâridât* başlıklı eserde de Bedrû'd-dîn'in mesihçi bir politik duruşla ilişkilendirilmesi görüşünü zayıflatan ifadeler bulunmaktadır. Bedrû'd-dîn 800/1397-1398 senesinde *Ḳıyāmet*'in gerçekleşeceğine yönelik bir beklentinin olduğunu, fakat *Ḳıyāmet*'in gerçekleşmeyeceğini belirterek bu tarz apokaliptik beklentilere şüpheyile yaklaşmaktadır.⁵¹⁴ 808/1405-1406 senesinde iki kişinin elinde 'İsâ'nın cesedini gördüğünü, 'İsâ'nın maddî (*'unşurî*) bedeninin öldüğünü, ruhunun ise yaşadığını öne sürmektedir.⁵¹⁵ Bu ifadelerde yukarıda incelenen 9./15. yüzyıl başlangıcındaki eskatolojik-apokaliptik beklentilere atıf yapılmaktadır. Fakat Bedrû'd-dîn bu beklentiler ve 'İsâ'nın gelişi hakkında olumsuz bir duruş benimsemektedir. En azından *Ḳıyāmet*'i ve 'İsâ'nın gelişini maddî değil manevî bir fenomen olarak yorumlamaktadır.

Bedrû'd-dîn'in siyasal amaçları, kendi inançsal misyonu hakkındaki düşünceleri ve dönemin eskatolojik-apokaliptik beklentilerine yönelik duruşu tartışmalı olsa da bütün birincil kaynaklar Börklüce Mustafa'nın peygamberlik iddiasını kaydetmektedir. Börklüce Mustafa hareketi dinî kurtarıcı misyonuna dayanan bir politik hareketin erken 9./15. yüzyılda

⁵¹³ Kastritis, "The Şeyh Bedreddin," s. 236.

⁵¹⁴ Bedrû'd-dîn Simāvî, "*Vâridât* Metni," haz., Ali Kozan, "Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyan Hadisesi ve Vâridât'ın Metin Kritiği," (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2003): 25.

⁵¹⁵ A.g.e., s. 7.

Aydın ve Şārūhān çevresinde geniş bir destekçi kitlesi bulabildiğini göstermektedir. Bedrū'd-
dīn-Börklüce Muştafā hareketinin sosyoekonomik boyutunu detaylı bir şekilde inceleyen
Saygın Salgırlı hareketin Batı Anadolu'daki (Aydın ve Şārūhān) Müslüman ve Hristiyan
köylüleri toprak aristokrasisine karşı birleştirmeyi hedeflediğini savunmaktadır.⁵¹⁶ Bütün
Osmanlı birincil kaynakları hareketin katılımcıları arasında şūfîlerin olduğunu
vurgulamaktadır. Şükrullāh katılımcıları direkt olarak şūfî şeklinde zikretmektedir. Dukas
katılımcıların Müslüman geleneğine aykırı olarak başlarını örtmediğini kaydetmektedir.
Börklüce Muştafā'nın takipçileri olan bu şūfîler Rūm dünyasında *ābdāl*, *ıışık* gibi isimlerle
anılan, sadece *tennūre* ve yün kemer giyen, başları ve ayakları çıplak derviş topluluğuna
mensup olabilir.⁵¹⁷ 7./13. yüzyıl sonrasında İslam dünyasının birçok bölgesinde olduğu gibi
Rūm'da da bu tarz derviş toplulukları ortaya çıkmıştır. Bu tip dervişler toplumun
çoğunluğunun ve politik iktidārın belirlediği inançsal ve davranışsal sınırları reddeden
(*renunciation*,) ruh göçü (*tenāsüh*,) tanrının insan bedeniyle birleşmesi (*hulūl*,) insanın
tanrıyla birleşmesi (*fenā*) gibi inançları benimseyen (*non-conformist*) ve *velī* figürüne
inançlarında merkezî bir yer veren gezici şūfîlerdir.⁵¹⁸

Rūm'daki bu derviş topluluğunun ayırt edici özelliklerinden birisi güçlü 'Alī bağlılığı
eğilimlerine sahip olmalarıdır. *Velī* imajı sayesinde bu tip dervişlerin desteğini kazanarak
ciddi bir politik etkiye sahip olan Kalendarî şeyhî Otman Baba (883/1478) hakkındaki
menākıbnāmede (*Vilāyet-nāme*) 'Alī'nin merkezi bir konumu vardır. *Vilāyet-nāme*'de *velāyet*
dönemi 'Alī ile başlatılmaktadır. Âdem, Mūsā, 'İsā, Muḥammed, 'Alī, 3. Şī'i imāmı Hüseyn
b. 'Alī (ö.,61/680,) önemli şūfî figürü Hāllāc-ı Manşūr (ö., 309/992) ve Hācī Bektaş'ın (ö.,

⁵¹⁶ Salgırlı hareketin dinî-entelektüel boyutundan çok sosyoekonomik yönüne odaklanılarak incelenmesi
gerektiğini öne sürmektedir. Bu makalenin hareketin sosyoekonomik yönü hakkındaki en kapsamlı çalışma
olduğu söylenebilir. Saygın Salgırlı, "The Rebellion of 1416: Recontextualizing an Ottoman Social Movement,"
Journal of Economic and Social History of the Orient 55 (2012): 60-62.

⁵¹⁷ Bu derviş tipi için bkz; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends Dervish Groups in the Islamic Later
Middle Period, 1200–1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), s. 63.

⁵¹⁸ Nikolay Antov, "The Abdals of Rum and the Development of Competing Muslim Confessional Identities in
the Early Modern Eastern Balkans," *Entangled Confessionalizations?*, haz., Tijana Krstić, Derin Terzioğlu
(Piscataway: Gorgias Press, 2022): 317-318.

669/1271) reenkarne olmuş hâli olarak kabul edilen Otman Baba'nın tanrının halîfesi (*halîfe-i hodā*) ve *kuṭb* olduğu belirtilmektedir.⁵¹⁹

Sonuç olarak Osmanlı politik otoritesinin çözüldüğü ve yeni meşruiyet kaynaklarıyla yeniden inşa edildiği erken 9./15. yüzyıl *Rûm* dünyasında eskatolojik-apokaliptik beklentilerin canlandığı ve dinî kurtarıcı figürüne dayanan hareketlerin ortaya çıktığı bir sosyo-dinsel bağlam bulunduğu söylenebilir. Bu dönemde Tîmûr'un fetihlerinin doğu İslam dünyasının sosyopolitik dinamiklerini sarsan etkileri, İstanbul'un Osmanlılar tarafından kuşatılması ve Hicrî 9. yüzyılın başlaması da bu bağlamın oluşmasını hazırlayan etkenlerdir. Bu sosyo-dinsel bağlamın etkileri *Rûm* entelektüel çevresinde harfçi eskatolojik-apokaliptik yorumların artması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Aydın ve Şārūḥān bölgelerinde 819/1416 senesinde başlayan Börklüce Muştafâ ayaklanması ise bu sosyo-dinsel bağlamın en önemli sosyopolitik sonucudur. *Ābdāl* denilen dervişlerce ve Hristiyan köylülerce desteklenen Börklüce Muştafâ peygamberlik iddiasında bulunmuştur. Ayrıca, Hristiyanlık ve İslam arasında bir çeşit uzlaşa sağlamaya çalıştığına dair bilgiler vardır. *İḥvānî's-Şafā* adlı harfçi çevrenin mensuplarından olan Bedrî'd-dîn ile de ilişkilidir. Aydın bölgesinde bulunan Tîre şehrinden olan İbn Firişte Börklüce Muştafâ hareketinin yenilgisinden kısa bir süre sonra, 826/1423 tarihinde ilk eserini yazmıştır. Tîre aynı zamanda Börklüce Muştafâ'nın taraftar topladığı bölgelerdendir.⁵²⁰ İbn Firişte'nin eserlerinin sade dil ve üslubu, içeriğinde 'Alî figürünün vurgulanması ve Ekberi şüfî terimlerinin genişçe kullanılması, soru-cevap tekniğinin kullanıldığı bir formda yazılması Börklüce Muştafâ hareketine katılan *ābdāl* topluluklarının bu eserlerin hedef alıcısı arasında olduğunu göstermektedir. Böylece İbn Firişte'nin eserlerinin ve *Ḳıyāmet* teorisinin 819/1416 sonrasında Aydın bölgesinde oluşan bu spesifik tarihsel bağlama yerleştirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

⁵¹⁹ A.g.e., s. 319-321.

⁵²⁰ Michel Balivet, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottoman* (Piscataway: Gorgias, 2011), s. 90.

5.3. Mesih, *Men ‘İndehu ‘İlmü’l-Kitāb, Şahīd: Fazlullāh ve Erken Hürūfîler’de Kurtarıcı*

İbn Firişte’nin *Qiyāmet* teorisinin merkezî figürü Fazlullāh’tır. İbn Firişte Fazlullāh’ı dünyaya dönen ‘İsā ve Mehdī olarak kabul etse de Fazlullāh eserlerinde kendisinin inançsal statüsünün ne olduğunu açıkça belirtmemektedir.⁵²¹ Fazlullāh kendisini ‘İsā ve Mehdī ile açıkça eşleştirmese de ‘İsā hakkındaki eskatolojik-apokaliptik yorumları böyle bir eşleştirmeyi kabul ettiğini veya en azından böyle bir eşleştirmeye uygun bir inançsal arka plan hazırladığını göstermektedir. *Qiyāmet* dönemi hakkında *Cāvidān-nāme*’de ortaya koyduğu yorumlarının merkezî aktörü ‘İsā’dır. Âdem ile özdeş bir varlık olarak kabul ettiği ‘İsā’nın dünyaya ikinci gelişinde ‘ilm-i hürūfı açıklayarak 28/32 tanrısal kelimenin tamamlanmış formuna ulaşma yolunu insanlığa öğreteceği inancını *Cāvidān-nāme*’de sık sık vurgulamaktadır. Ayrıca, ‘İsā ile Mehdī’yi de aynı kişi olarak kabul etmektedir. Cemā’i-Sünni gelenekte “Meryem oğlu ‘İsā’dan başka Mehdī yoktur” hadīsine dayanılarak geliştirilen ‘İsā’dan ayrı bir eskatolojik-apokaliptik kurtarıcının olmadığı pozisyonunu savunanlar bulunmaktadır.⁵²² Bu pozisyonu savunanların motivasyonu Mehdī figürünün merkezî bir konuma sahip olduğu Şī’iliğe yönelik eleştiridir. Fazlullāh’ın çağdaşı olan et-Teftāzānī de (ö., 792/1390) bu hadīse atıfla Mehdī inancının Cemā’i-Sünni duruşta Şī’ilik’te olduğu gibi benimsenmesi zorunlu bir inanç olmadığını öne sürmektedir.⁵²³ Fazlullāh’ın ‘İsā-Mehdī özdeşliği ve eskatolojik-apokaliptik yorumlarında Mehdī figürü yerine ‘İsā’ya ağırlık vermesi Şī’ilik ile ilişkilendirilmeme isteğinden kaynaklandığı düşünülebilir.

Cāvidān-nāme’de en çok vurgulanan eskatolojik ve apokaliptik inanç insanlık tarihinin Âdem ve Mehdī ile eşleştirilen ‘İsā tarafından tamamlanacağını inancıdır. Çünkü Fazlullāh 28/32 tanrısal kelimenin soyutlanmış (*mücerred*) formunun ‘İsā’nın yapısında bulunduğunu düşünmektedir. ‘İsā Âdem gibi maddî araçlar olmadan, direkt olarak tanrısal nefes ve kelimeyle yaratıldığı için 28/32 tanrısal kelimenin soyutlanmış formunu elde

⁵²¹ Mir-Kasimov, *Words of Power*, s. 13.

⁵²² Orijinal hadīs metni için bkz; Envanter, nr. 35. İbn Māce, *Süneni İbn Māce*, haz., Şu‘ayb el-Arnāvūt (Dārü’l-Risāleti’l-‘Âlemiyye, 2009), s. 5:165.

⁵²³ Zeki Sarıtoprak, *Islam’s Jesus* (Gainesville: University Press of Florida, 2014), s. 114-115.

edebilmiştir.⁵²⁴ Fazlullāh Hristiyan ve İslam dinî metinlerinde ‘İsā’nın tanrının sözü (*sūḥan-e ḥodā*) ve tanrının ruhu (*rūḥ-e ḥodā*) olarak adlandırılmasıyla bu özel kelimesel doğasının vurgulandığını belirtmektedir.⁵²⁵

Cāvidān-nāme’deki ana eskatolojik ve apokaliptik inanç ‘İsā’nın tarihin son döneminde dünyaya dönerek özel harfsel doğası sayesinde insanlara ‘ilm-i ḥurūfu’ açıklayacağı ve ‘ilm-i ḥurūf’ aracılığıyla sağlanan kurtuluşla *Ḳıyāmet*’in gerçekleşeceği inancıdır. Fazlullāh Hristiyanlık ve İslam geleneklerindeki ‘İsā’nın dönüşü (*parousia*) ile ilişkili eskatolojik ve apokaliptik anlatıları bu çerçevede yorumlamaktadır. *İncil*’e atıf yaparak ‘İsā’nın havarilere göğe gideceğini, fakat onlara verdiği vahyin gerçek anlamını açıklamak için tekrar geleceğini haber verdiğini öne sürmektedir.⁵²⁶ İslam geleneğindeki eskatolojik ve apokaliptik inançlarda ise ‘İsā’nın zamanın sonunun bir işareti olarak dünyaya geleceği ve bütün insanları İslam dininde birleştireceği kabul edilmektedir. *Ḳur’ān*’ın iki ayeti ‘İsā’nın dönüşüyle ve misyonu ile ilişkilendirilmiştir. “Ve muhakkak ki o *Ḳıyāmet* (*es-sā’at*) için bir bilgidir/işarettir (‘ilm)’ anlamındaki 43:61 ayeti ‘İsā’nın ikinci gelişinin eskatolojik-apokaliptik bir işaret olduğu inancını desteklemek için kullanılmıştır. “Ve muhakkak ki onun ölümünden önce kitap ehlerinden (Yahudiler ve Hristiyanlar) ona inanmayan hiç kimse kalmayacak” anlamındaki 4:159 ayeti ise ‘İsā’nın bütün insanlığı tek bir dinde (İslam) birleştireceği inancının temelini oluşturmaktadır.⁵²⁷

Fazlullāh İslam geleneğindeki ‘İsā’nın eskatolojik-apokaliptik misyonu ile ilgili bu iki inancı kabul etmektedir. Bu bağlamda Cemā’i-Sünni gelenekte yaygın olarak kabul edilen ‘İsā’nın *Ḳıyāmet* döneminde gökten (*ez āsmān*) Şam’ın doğu tarafındaki (*şarkī-i Dimeşk*) beyaz minareye ineceğini ifade eden hadîse atıf yapmaktadır.⁵²⁸ Göğü Meryem/kadın ile eşleştirerek gökten dönüşü Meryem’den/kadından doğum olarak açıklamaktadır. ‘İsā ikinci

⁵²⁴ Fazlullāh, *Cāvidān*, vr. 382b.

⁵²⁵ A.g.e., vr. 381b.

⁵²⁶ Fazlullāh, *Cāvidān*, vr. 383a.

⁵²⁷ Arent J. Wensick, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (Londra: Routledge, 2008), s. 234-245.

⁵²⁸ Nevvās b. Sam‘ān’dan rivayet edilen uzun hadîs metninin ‘İsā’nın inişiyle ilgili kısmı için bkz; Envanter, nr. 36. Müslim b. el-Ḥaccāc, *Şahîhi Müslim*, haz., Muḥammed Fu‘ād ‘Abdü’l-bākī (Ḳāhire: Maṭba‘atü ‘İsā el-Bābī, 1955), s. 52:2937.

gelişinde bütün yaratılmışları (*mecmū’-ı ḥalāi’k*) İslam dinine (*ber dīn-e İslām*) dâhil ederek tek bir dinde (*yek dīn*) birleştirecektir. Bu birleşme İslam geleneğinde ölümlerin *Ḳıyāmet*’teki diriliş yeri (*zemīn-i ḥaşr*) olarak kabul edilen Kudüs’te (*Beytü’l-muḳaddes*) gerçekleşecektir.⁵²⁹ ‘İsā sayesinde dünyadaki bütün dinler (*dīn*.) mezhepler (*mezheb*) ve inançlar (*itīkād*) birleşecektir (*yekī şod*.) Bütün yaratılmışlar (*ḥalāi’k*) ve kitap ehli/Yahudiler ve Hristiyanlar (*ehl-e ketāb*) tek bir toplum olacaktır. Çünkü dinî metinlerden kaynaklanan çatışmalar ortadan kalkacaktır (*iḥtilāf-e ketāb berhizd*.)⁵³⁰

Erken Hürûfî eserlerinde Fazlullāh’ın eskatolojik-apokaliptik rolü belirginleşmektedir. *Cāvidān-nāme*’de *Ḳur’ān*’ın “kafirler sen elçi değilsin diyor, de ki benimle sizin aranızda şāhid (*şāhid*) olarak Allah ve kitabın bilgisine sahip olan kişi (*men indehu ‘ilmū’l-kitāb*) yeter” anlamındaki 13:43 ayetine referansla *te’vīl* bilgisinin sahip olan kişiden bahsedilmektedir. Fazlullāh kitabın bilgisine sahip olan kişi (*men indehu ‘ilmū’l-kitāb*) ve *şāhid* olarak anlandığı bu kişinin kimliğini açıklamamaktadır. *Te’vīl* bilgisinin sahibi olan bu kişinin Fazlullāh olduğu erken Hürûfî eserlerinde açıklık kazanmaktadır. Fazlullāh’ın mesih/Mehdî ile özdeşleştirilmesi ve Hürûfî hareketinin merkezî figürü olması Fazlullāh’ın çevresindeki erken Hürûfîler tarafından gerçekleştirilmiştir. ‘Alīyyü’l-Ā’lā’nın kız kardeşinin oğlu olan Emīr Ğıyāsü’d-dīn-i Esterābādî (ö., 852/1449 sonrası) Hürûfîlerden Fazl’ın dervişleri (*dervīşān-e Fazl*) diye bahsetmektedir.⁵³¹ Fazlullāh’ın damadı Seyyid İshāḳ ise Fazl’ın zāhidi (*zāhid-e Fazl*) ve Fazl’ın topluluğu (*ehl-e Fazl*) adlarını kullanmaktadır.⁵³² Ayrıca, Fazlullāh’ı tanrısal Fazl (*Fazl-e ilāhī*) olarak adlandıran Seyyid İshāḳ gibi erken Hürûfîler Fazlullāh’ın tanrı olduğu inancını geliştirmektedir.⁵³³

Fazlullāh’ın baş ḥalīfesi ve erken Hürûfîlerin en önemli lideri olan ‘Alīyyü’l-Ā’lā’nın 810/1407 tarihli *Kürsī-nāme* başlıklı manzum eserinde Fazlullāh’ın statüsü kesinlik kazanmaktadır. ‘Alīyyü’l-Ā’lā Fazlullāh’ın soyunun (*neseb*) *imāmlara* (*imāmān*) dayandığını vurgulayarak onu 4. Şī’i imāmı ‘Alī b. Hüseyn el-Zeynū’l-‘Ābidīn’in (ö., 94/712) soyundan

⁵²⁹ A.g.e., vr. 382a.

⁵³⁰ A.g.e., vr. 383a-383b.

⁵³¹ Kiyā, *Vāje-nāme*, s. 280. Emīr Ğıyāsü’d-dīn hakkında bilgi için bkz; Usluer, “Le Hourofisme,” s. 58-60.

⁵³² Kiyā, *Vāje-nāme*, s. 281.

⁵³³ A.g.e., s. 285.

gelen bir seyyid olarak gösteren bir şecere vermektedir. Ayrıca Fazlullāh'tan *te'vīl* bilgisinin sahibi (*ṣāhibū't-te'vīl*), halīfe (*halīfe*) unvanlarıyla ve Tanrının Fazl'ı/üstünlüğü (*Fazl-e Yezdān*) olarak bahsetmektedir.⁵³⁴ Fazlullāh'ı *ümmī*lerin özü (*zāt-ı ümmehāt*) olarak nitelendirerek *ümmī* peygamberler ('İsā ve Muḥammed) ile 'Alī gibi *ümmī velī*lerce sürdürülen *tenzīl* ve *te'vīl* dönemlerinin tamamlayıcısı olarak sunmaktadır.⁵³⁵ Âdem'e verilen 32 tanrısal kelimenin 28 tanesi Muḥammed'in vahyinde açıklanmıştır. Muḥammed'in vahyinde açıklanan 28 harf ayın menzillerinin (*ā'dād-e māh*) karşılığı olduğu için 'Alīyyü'l-Ā'lā Muḥammed'i ve Arapça'yı ay ile ilişkilendirmektedir. Arap ayı (*māh-e 'Arab*) metaforuyla ifade ettiği 28 kelimeyi içeren vahiy Muḥammed (*mīm*) ve 'Alī (*yā*) tarafından tamamlanmıştır.⁵³⁶ Muḥammed'den sonra *te'vīl* sürecini ondan gelen 'Alī ve diğer *imām*ların oluşturduğu 12 *imām* yürütmüştür.⁵³⁷ 32 tanrısal kelimenin Âdem'e verilmiş tamamlanmış formuyla tekrar ortaya çıkması ise Fazlullāh tarafından Fars dilinde gerçekleştirilmiştir (*der zebān-e Pārsī çun şod temām*.) Çünkü 32 harf Fazlullāh'ın konuştuğu Fars dilinde seslendirilebilmektedir (*32 nuṭṭ est bā mecmū' bāz/çun temāmī-e nuṭṭ-e Fazl-e bī-niyāz*.)⁵³⁸

'Alīyyü'l-Ā'lā Fazlullāh'ın ortaya çıkışını *Ḳıyāmet* döneminin başlangıcı olarak görmektedir.⁵³⁹ Fazlullāh'ın öğrettiği 32 tanrısal kelime bütün zamanları kapsayan yaratıcının kendisidir (*ez ezel Ḥallāk tā rüz-e ebed/32 nuṭṭ est ez Fazl-e Aḥad*.) 32 tanrısal kelime özde bir olan tanrının sıfatlarıdır (*ū yekī der zāt vasfeş 32 est*.) Fazlullāh'ın harf-sayı bilgisini getirmesiyle *Ḳıyāmet* gerçekleşmiştir (*şod Ḳıyāmet çun ḥesābeş bāz cust*.) Çünkü Fazlullāh'tan önce harfsel-sayısal yorumlama biçimine sahip olmayan insanlar peygamberlerin getirdikleri vahyin ve hukuk sistemlerinin bilgisine ulaşamamışlardır (*Ġayb būd aḥkām-e şer'-e enbiyā'/Çün nemīdānest kes ez ḥalk-e Ḥodā*.)⁵⁴⁰ Fazlullāh'ın önceleri peygamberlere ait olan yorum bilgisini getirmesiyle tanrının gerçek özü, bütün varlıkların 28/32 tanrısal kelimeyle var oluş bulduğu gerçeği, Muḥammed'in vahyinde Tanrı'nın yüzü,

⁵³⁴ 'Alīyyü'l-Ā'lā, *Kürsī-nāme*, vr. 3a.

⁵³⁵ A.g.e., vr. 101a.

⁵³⁶ A.g.e., vr. 43b.

⁵³⁷ A.g.e., vr. 135b.

⁵³⁸ A.g.e., vr. 42b.

⁵³⁹ A.g.e., vr. 10b.

⁵⁴⁰ A.g.e., vr. 118a.

eli, ayağı, bacağı olarak bahsedilen şeylerin aslında 28/32 tanrısal kelime olduğu ortaya çıkmıştır (*Faẓl-e Yezdān āmed ve šod āšikār/An çe penhān dašt zāt-e Girdgār/Her çe est ve būd ve bāšed 32 est/Şüret ū dest ū pāy rüy est (...) Çün tecellī kerd ‘ilm-e enbiyā’*).⁵⁴¹

‘Alīyyü’l-Ā‘lā’ya göre Faẓlullāh’ın gelişiyle diriliş açıkça ortaya çıkmış (*šod maḥşer bedīd*) ve inananlar/iyiler ile inanmayanlar/kötüler arasındaki ayırım gerçekleşmiştir⁵⁴² Bütün varlıklar asıl kaynaklarına dönmüştür. Ādem’den ve topraktan gelenler (*Ādemī, ḥāk*) Faẓlullāh’ı ve onun yorum bilgisini kabul ederek kurtulmuşlardır. Kabul etmeyenler ise babanın/tanrının/Ādem’in sözünün inkarcısı (*münkir-e nuṭḡ-e peder*) olmuşlardır. Çünkü asıl kaynakları şeytanlar ve ateştir (*şeyāṭīn, nār*.) Asıl kaynakları cehennem olduğu için cehenneme dönmüşlerdir (*rāci’-e aṣl-e ḥod saḡar*.) Yeryüzünü bu dönemde Faẓlullāh’ı reddeden müşrikler ve kafirler için cehenneme dönüşmüştür (*Cehennem rā koned ārz īn zemān/Ber temāmī-e müşrikān kāfirān*.)⁵⁴³ Faẓlullāh’ın yorumlama biçimiyle *ḥaṭṭ-ı istivāy*ı keşfedenler (*Ez ḥesāb-e ‘adl ū kıṣṭ ū nuṭḡ-e zāt*) ise *ğayb* bilgisine sahip olan Faẓlullāh sayesinde cennete ve sonsuz hayata kavuşmuşlardır (*Mülk-e bākī ū ḥayāt-e cāvidān/Yaft ez Faẓl-e Ḥodā-e ğayb-dān*.)⁵⁴⁴

5.4. İbn Firişte’nin Faẓlullāh ve *Ḳıyāmet* Teorisi

İbn Firişte Faẓlullāh ve *Ḳıyāmet* hakkında ‘Alīyyü’l-Ā‘lā ile benzer görüşlere sahiptir. ‘Alīyyü’l-Ā‘lā’dan tanrının ḫalīfesi (*ḥazret-i ḫalīfetullāh*) olarak bahsetmesi onu Faẓlullāh’ın ḫalīfesi olarak kabul ettiğini ve muhtemelen fikirlerinden etkilendiğini göstermektedir.⁵⁴⁵ İbn Firişte Faẓlullāh hakkındaki fikirlerini Faẓlullāh’ın kutsal hayat hikâyesi olarak tasarladığı *Terceme-i Ḥāb-nāme*’de düzenli bir şekilde ortaya koymaktadır. *Terceme-i Ḥāb-nāme*’nin anlatı örgüsü Fazlullah’ın yolculukları sırasında takipçilerinin rüyaları hakkında yaptığı yorumlarla ilerlemektedir. İlk aşamada 18 yaşındaki Faẓlullāh nefsi terbiye etmeye yönelik oruç tutmak, uzlete çekilmek gibi şüfî pratikleriyle (*riyāzāt*) ve çeşitli yolculuklarla mistik

⁵⁴¹ A.g.e., vr. 116a.

⁵⁴² A.g.e., vr. 43b.

⁵⁴³ A.g.e., vr. 116b-117a.

⁵⁴⁴ A.g.e., vr. 96a.

⁵⁴⁵ İbn Firişte, *Terceme-i Ḥāb-nāme*, vr. 92a.

kariyerine başlamaktadır. *Ğayb* bilgisinin kendisine açılması sonucunda rüya tabir ederek etrafında önemli bir takipçi topluluğu toplamıştır. 760/1358-1359 senesinde yorumlama (*te'vīl*) gücü kendisine açılmıştır (*feth* ve *keşf*).⁵⁴⁶ 775/1373-1374 senesinin Ramazān ayında ise kesik harflerin (*muḳaṭṭa'āt*) yorumlama bilgisi kendisine açılmıştır.⁵⁴⁷ Kutsal hayat hikâyesinin son bölümünde İbn Firişte 'Alīyyü'l-Ā'lā'ya atfettiği bir rüyayı aktararak Fazlullāh'ın gerçek kimliğini açıklamaktadır. Fazlullāh'ın rabblerin rabbi (*rabbü'l-erbāb*) olduğunu, 124 bin peygamberin Fazlullāh'ın ayağını öptüğünü, 7 peygamberin ona yolculuklarında eşlik ettiğini belirterek Fazlullāh'ı tanrılaştırmaktadır.⁵⁴⁸

İbn Firişte Fazlullāh'ın Hicrî 9. yüzyılın başlangıcında kurtarıcı olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Fazlullāh'ın mistik kariyerindeki dönüm noktalarını vahiy aldığını iddia ettiği 760/1358-1359 ve 775/1373-1374 seneleri olarak vurgulamaktadır. Fakat Fazlullāh'ın 8. ve 9. yüzyıllar arasındaki geçiş döneminde, 796/1394 senesinde ölmesi Hürûfîler için önemli bir kırılma noktasıdır. İbn Firişte “ben *z/dād* (ض) harfiyle en iyi konuşanım” anlamındaki hadîse referansla *dād* harfinin ebced karşılığının 800 olduğunu ve bunun Fazlullāh'ın 800 senesindeki ortaya çıkışına işaret ettiğini belirtmektedir.⁵⁴⁹ Muhammed'den 800 sene sonra 'İsā'nın ortaya çıktığını ifade ederek de Fazlullāh'ın ortaya çıkışını 800 senesiyle ilişkilendirmektedir.⁵⁵⁰ Ayrıca, Fazlullāh'ın ortaya çıkışının 7.günün/7. bin senenin başlangıcında, yaratılıştan 6000 sene sonra olduğunu öne sürmektedir.⁵⁵¹ İbn Firişte'nin Fazlullāh'ın ortaya çıkışını 800 senesi ve 7. bin senenin başlangıcıyla ilişkilendirmesi yukarıda tartışılan *Rûm*'daki eskatolojik-apokaliptik beklentiler çerçevesinde değerlendirilmelidir.

İbn Firişte Fazlullāh'ın ölümünü kurban metaforuyla açıklamaktadır. Bu bağlamda *Şem'un Kitābı*'ndaki bir görümü kullanmaktadır. Bu görümde Aziz Petrus (*Şem'un*) 7 boynuzlu bir koçun 7 mühürlü bir mushafı yediğini görmektedir. İbn Firişte'ye göre koç

⁵⁴⁶ A.g.e., vr. 37a-40a.

⁵⁴⁷ A.g.e., vr. 40b.

⁵⁴⁸ A.g.e., vr. 92a-94b.

⁵⁴⁹ Orijinal metin için bkz; Envanter, nr. 37. İbn Firişte, *Sa'ādet-nāme*, vr. 139a.

⁵⁵⁰ İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 58a.

⁵⁵¹ A.g.e., vr. 132b.

‘İsā’yı/ Fazlullāh’ı, 7 mühürlü mushaf ise 7’li harf sistemini simgelemektedir. İbn Firişte koç olarak simgelenen Fazlullāh’ın kurban olduğunu belirtmektedir.⁵⁵²

İbn Firişte’ye göre Fazlullāh Ādem, ‘İsā ve Mehdī olarak ortaya çıkmıştır. 28/32 tanrısal kelimenin tamamlanmış formunun Fazlullāh ile insanlığa ulaşması onun Ādem olduğunu göstermektedir. İlk gelişinde simgeler (*remz*) ve işaretler (*işāret*) aracılığıyla konuşan ‘İsā bu simgelerin ve işaretlerin anlamlarını açıklamak için Fazlullāh olarak ikinci kez gelmiştir.⁵⁵³ ‘İsā 24 harfe sahip Yunan alfabesiyle 28/32 tanrısal kelimeyi tamamlanmış formunda açıklayamamıştır. Fazlullāh olarak geldiğinde ise 32 harfe sahip Farsça’da kendisini ifade edebildiği için *te’vīl* sürecini tamamlayabilmiştir. Çünkü insan yaratılışını (*hilkat*) açıklama gücünün (*beyān*) izin verdiği ölçüde ortaya çıkarabilmektedir.⁵⁵⁴ İbn Firişte bakireden (‘azar) doğum kehânetini de karın (*baṭn*) metaforunu gökyüzü ile eşleştirerek Fazlullāh’ın/‘İsā’nın gökten inmesi şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁵⁵ İslam geleneğinde *Kıyāmet* döneminde 33 yaşında olan ‘İsā’nın gökten ineceği inancını ise Fazlullāh’ın anne karnından doğmasıyla açıklamaktadır.⁵⁵⁶

İbn Firişte “Meryem oğlu ‘İsā’dan başka Mehdī yoktur” ve “Mehdī benim ailemden, Fāṭimā’nın çocuklarındandır” hadīşlerine referansla ‘Alī soyundan olan Fazlullāh’ın hem ‘İsā ve Mehdī olduğunu öne sürmektedir. İslam geleneğindeki bir inanca göre Mehdī Ḥorāsān’dan çıkacaktır. Fazlullāh da Ḥorāsān’da ortaya çıkmıştır.⁵⁵⁷ ‘İsā/Mehdī olan Fazlullāh 28/32 tanrısal kelimenin tamamlanmış formuna ulaşmak için gereken yorumlama bilgisini getirmiştir. İbn Firişte’ye göre *Kıyāmet* döneminin başlangıç noktası yorumlama (*te’vīl*) bilgisinin Fazlullāh aracılığıyla insanlara verilmesidir. Fazlullāh yorumlama bilgisinin gücünü kendi varlığında (*vücūd*) ve bütün varlıklarda göstererek kurtarıcı olduğunu kanıtlamıştır. Onun getirdiği bilgi sayesinde bilgisizlik/karanlık ve adaletsizlik (*zulm* ve *cevr*) ortadan kalkarak adalet (‘*adl*) sağlanmıştır.⁵⁵⁸

⁵⁵² A.g.e., vr. 141a-141b.

⁵⁵³ A.g.e., vr. 137a.

⁵⁵⁴ A.g.e., vr. 140a-140b.

⁵⁵⁵ A.g.e., vr. 58a.

⁵⁵⁶ A.g.e., vr. 59a.

⁵⁵⁷ Orijinal metin için bkz; Envanter, nr. 38. A.g.e., vr. 56b.

⁵⁵⁸ A.g.e., vr. 58b.

İbn Firişte adaletin sağlanmasını dinî metinlerin ve kuralların yorumlanmasındaki anlaşmazlıkların ortadan kalkması olarak açıklamaktadır. Müfessirler ve eksoterik bilgiye sahip olan bilginler (‘ulemā-i zāhir) dinî metinlerin nasıl yorumlanacağı, dinî kuralların nasıl uygulanacağı hakkında ciddi zıtlıklara, anlaşmazlıklara sahiptir. Örnek olarak, din bilginleri namazın kaç vakit olduğunu (a‘dād-ı şalāt) bulamamışlardır, bu meseleyi Fazlullāh açıklamıştır.⁵⁵⁹ Veya orta namazın (şalātü’l-vuṣṭā) hangi namaz olduğu konusunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Fazlullāh getirdiği harf bilgisinin uygulanmasıyla orta namazın gerçek anlamı ortaya çıkarılmış ve bu anlaşmazlık ortadan kaldırılmıştır.⁵⁶⁰

Bu bağlamda İbn Firişte şüfî literatüründeki meşhur fil ve körler hikâyesi üzerinden Fazlullāh’ın gelişini açıklamaktadır. Dinî metinleri kendi görüşleriyle yorumlayan din bilginlerini fili ona dokunarak tarif etmeye çalışan körlere benzetmektedir. Bu kişiler bilgi edinme biçimleri sınırlı olduğu için fil hakkında yanlış görüşler geliştirmiştir. Gerçek bilgiyi edinmenin yolu olan harf bilgisini insanlara getiren Fazlullāh’ı ise fili gören insana benzetmektedir. Fazlullāh eksoterik bilgiye sahip olan bilginlerin kendi güçleriyle ulaşmaya çalıştıkları dinî metinlerin gerçek anlamlarını açıklamıştır.⁵⁶¹

İbn Firişte’ye göre ‘İsā’nın ve Mehdî’nin gerçekleştireceği dillerin (lisān) ve dinlerin (dīn) birleştirilmesi misyonunu Fazlullāh harf bilgisini getirerek gerçekleştirmiştir. Çünkü harf bilgisi sayesinde dinî metinlerin zorlukları (müṣkilāt) ve bu metinlerdeki anlamı kararlaştırılamamış (mevķūf) bilgilerin gerçek anlamları ortaya çıkmaktadır. Evrensel adalet ve ölçüt (‘adl ve kıṣṭ) böylece sağlanmaktadır.⁵⁶² İbn Firişte’ye göre insanlar harf bilgisi aracılığıyla bir çeşit ikinci doğuşu/Mir‘āc’ı tecrübe ederek bu evrensel adalet ve ölçüt sahibi olma hâline dâhil olmalıdır. Bu tecrübeyi anneden doğumdan sonraki ikinci doğum ve delilsiz bir şekilde bir görüşe uyma (taklīd) hâlinde gerçek bir şekilde bilme (taḥķīk) hâline çıkış (ḥurūc) olarak açıklamaktadır.⁵⁶³ Harf bilgisini kendi varlığında ve bütün varlıklarda

⁵⁵⁹ İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr. 3a.

⁵⁶⁰ İbn Firişte, *‘Iṣḫ-nāme*, vr. 95b.

⁵⁶¹ A.g.e., vr. 95b-97b.

⁵⁶² A.g.e., vr. 100a-100b.

⁵⁶³ İslam geleneğinde *taḥķīd* ehlinin Müslüman saymama görüşü için bkz; Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century* (Cambridge University Press, 2015), s. 180-182; şüfî geleneğinde *taḥķīd-taḥķīk* meselesi için bkz; a.g.e., s. 235-236. İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr. 3a.

uygulayan insanlar öncekilerin ve sonrakilerin bilgilerine (*'ulūm-ı evvel ve āhīr*) erişecekler ve bütün peygamberlerin kurallarının (*kavā'id-i mecmū'-ı enbiyā'*) gerçek anlamlarını öğreneceklerdir. Böylece sonsuz hayat (*hayāt-ı ezeli ve ebedi*) onların yaratılışlarına uyumlu bir hâle (*lāhik, mütehâllik*) gelecektir.⁵⁶⁴

İbn Firişte Fażlullāh'ın 'İsā/Mehdī olarak gelmesi ve *Qiyāmet* döneminin başlamasıyla insanlığın iki topluluğa bölündüğünü düşünmektedir. 'İsā ve Mehdī olduğu için bütün Müslümanların (*mecmū'-ı ehl-i İslām*) Fażlullāh'a inanması (*imān*) ve uyması (*mütāba'at*) gerekmektedir.⁵⁶⁵ Onu ve getirdiği bilgiyi kabul edenler (*ehl-i taşdīk*) kurtuluşa kavuşurken yalanlayanlar (*ehl-i tekzīb*) ise delilsiz bir şekilde bir görüşe uyan (*mukallid*), kafir (*kāfir*), dinden çıkmış (*mülhid*) kişiler olarak bilgisizlik (*cehliyyet*) hâlinde kalacaklardır.⁵⁶⁶

İbn Firişte Fażlullāh'ı ve harf bilgisini kabul etmeyenlere yönelik son derece saldırgan bir tutum sergilemektedir. 'İsā/Mehdī olan Fażlullāh'ın getirdiği bilgiyi reddedenlerin Kör Deccāl'in askeri (*Deccāl-i A'ver leşkeri*) olduğunu belirtmektedir.⁵⁶⁷ Fażlullāh'ı ve bilgisini reddeden kişilerin başlangıçta ateşten (*nār*) yaratılan şeytanlar olduklarını ve Âdem'i/28/32 tanrısal kelimeyi başlangıçta da reddettiklerini öne sürmektedir. Doğaları ateşe ait olduğu için bu kişiler ateşe/cehenneme dönecektir.⁵⁶⁸ Çünkü tanrı 28/32 tanrısal kelimeyi ateşten yarattığı şeytanlara (*dīv*) ve cinlere değil topraktan yarattığı insanlara vermiştir.⁵⁶⁹ İblīs'in doğası ve bilgisizliği sebebiyle Âdem'i reddetmesi sonucunda tanrı tarafından kovulmasına benzer şekilde harf bilgisini uygulamayanlar da İblīs gibi reddedilmiş (*merdūd*) ve lanetlenmiş (*mel'ūn*) olacaktır. Bu kişiler sonsuza kadar (*ebedā*) ateşe/cehennemde kalacaktır.⁵⁷⁰

İbn Firişte *Āhiret-nāme* başlıklı eserinde *Qiyāmet* döneminde gerçekleşen bu ayrım hakkında detaylı bilgi vermektedir. İnsanların çoğunun maddî zevklerle ilgilenen kişiler (*ehl-*

⁵⁶⁴ İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 106a.

⁵⁶⁵ A.g.e., vr. 99b.

⁵⁶⁶ A.g.e., vr. 97a.

⁵⁶⁷ A.g.e., vr. 58a. İslam geleneğinde Deccāl'in kör olması inancı ve manevî körlük yorumu için bkz; David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic* (Princeton: The Darwin Press, 2002), s. 97-98.

⁵⁶⁸ İbn Firişte, *Sa'adet-nāme*, vr. 145a-145b.

⁵⁶⁹ İbn Firişte, *Āhiret-nāme* 6920, vr. 7a.

⁵⁷⁰ İbn Firişte, *İşk-nāme*, vr. 106a-106b; İbn Firişte, *Āhiret-nāme* 6920, vr. 5b-6b.

i dünyā) olduğunu için anlamları ve gerçekleri (*ma‘ānī* ve *ḥaḳā‘ik*) göremediğini/algılayamadığını (*müşāhede* ve *idrāk*) öne sürmektedir.⁵⁷¹ Bu kişiler her ne kadar görünüşte insan/Âdem olsalar da gerçekte hayvanlardan (*dört ayaklı*) farkı olmayan, kör, yemekleri ve cinsel ilişkileri hayvanlardan farksız olan kişilerdir. Çünkü görünüşte insan/Âdem olsalar da insan/Âdem ruhuna sahip değillerdir.⁵⁷² İnsan/Âdem ruhuna (*rūḥ-ı Âdemī*) sahip olan kişiler kendi yaratılışlarını harf bilgisi aracılığıyla öğrenerek canlılığa (*ḥayy*) kavuşurken kalbi ölü (*meyyit*) olan kişiler ölü, hayvan, cehennemlik ve en alçak yaratıklar (*eşfel-i sâfilîn*) olarak kalacaktır. Çünkü gerçekte cennet insanın/Âdem’in varlığıdır, onun yokluğu ise cehennemdir.⁵⁷³

İbn Firişte’nin 826/1423-854/1450 döneminde ürettiği eserlerinde *Ḳıyāmet*’in Fazlullāh’ın gelişiyle gerçekleşmiş, manevî bir fenomene dönüştüğü açıktır. İbn Firişte Fazlullāh’ın kurtarıcı (‘İsā/Mehdī) olarak misyonunu harf bilgisini insanlara ulaştırarak Hürûfilere bireysel dinî kurtuluşun metodunu öğretmeye indirgemektedir. İbn Firişte’nin *Ḳıyāmet* teorisinde Fazlullāh’ın kurtarıcı misyonu politik tarafını tamamen kaybetmiş gibi görünmektedir. İbn Firişte harf bilgisini inkar edenlere yönelik şiddetli saldırganlığında ve harf bilgisinin Fazlullāh ve takipçileriyle ilişkiselliğini sık sık vurgulamasında kendisini gösteren güçlü bir Hürûfî topluluk bilincine sahiptir. Fakat bu topluluk bilinci İbn Firişte’nin *Ḳıyāmet* teorisi çerçevesinde politik iddialardan arındırılarak manevî boyutla sınırlandırılmaktadır.

Fazlullāh’ın ve *Ḳıyāmet*’in İbn Firişte’nin *Ḳıyāmet* teorisindeki dönüşümünün sebepleri 819/1416 sonrası *Rūmu*’nun, özellikle de Aydın bölgesinin sosyopolitik bağlamında aranmalıdır. Bedrū’d-dīn-Börklüce Muştafā hareketinin hezimete uğraması toplumun alt ve orta kesimlerine hitap eden bu tarz mesihçi hareketlerin politik potansiyelini zayıflamıştır. Aydın bölgesinde Osmanlılara karşı ciddi tehdit oluşturan politik faktörler olan Muştafā Çelebī ve Cüneyd Bey de (ö., 829/1426) bu dönemde etkisiz hâle getirilmiştir. Osmanlılar Batı Anadolu üzerindeki hâkimiyetlerini tekrar inşa etmektedir. İbn Firişte’nin ilk eserini

⁵⁷¹ İbn Firişte, *Âḥiret-nāme* 6920, vr. 3a-3b.

⁵⁷² A.g.e., vr. 3b-4a.

⁵⁷³ A.g.e., vr. 4b-6a.

yazdığı 826/1423 senesinde Tîre şehri tekrar Osmanlılarca ele geçirilmiştir. Tîmûri dünyasında ise 826/1423 sonrasında, özellikle de 830/1427 senesinde Aḥmed-i Lûr'un Şāhruḥ'a yönelik suikast girişiminden sonra Hürûfîlere yönelik geniş kapsamlı bir sindirme hareketi başlatılmıştır.⁵⁷⁴ Bu şartlar altında Hürûfîlerin politik çağrışımlardan arındırılmış bir kurtarıcı ve kurtuluş fikrine yönelmeleri beklenilmez bir sonuç değildir. İbn Firişte'nin Fażlullāh ve *Kıyāmet* teorisi de bu yönelişin bir örneği gibi görünmektedir. Tāşköprölüzāde'nin kaydettiği II. Meḥmed döneminde Hürûfîlerin yakılması olayının politik bağlamı, Hürûfîlerin Maḥmūd Paşa (ö., 878/1474) ile ilişkileri, İbn Firişte'nin eserleri ile bu olaya karışan Hürûfîler arasındaki bağlantılar gibi meseleler ise bu eserin kapsamını aşmaktadır.⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ İlker Evrim Binbaş, "The Anatomy of a Regicide Attempt: Shāhrukh, the Hürûfîs and the Timurid Intellectuals in 830/1426-27," *Journal of the Royal Asiatic Society* 3 (Haziran, 2013): 35-36.

⁵⁷⁵ Tāşköprölüzāde'nin aktarımı için bkz; Envanter, nr. 39. Tāşköprölüzāde, *Eş-Şa'kâik*, s. 114-115.

SONUÇ

Giriş bölümünde belirtildiği gibi Hürûfilîğin inanç yönü, Tîmûri dünyası dışarısındaki Hürûfilik ve Hürûfî alt grupları yeterli düzeyde çalışılmamış araştırma alanlarıdır. Birincil kaynakların büyük kısmının yayınlanmamış olması ve Hürûfilîği Hürûfîlerin bireysel, grupsal, bölgesel farklılıklarını görmezden gelerek monolitik bir hareket olarak yorumlama yaklaşımı bu duruma sebep olmuştur. Araştırmacılar, bu yaklaşım çerçevesinde, erken 9./15. yüzyıl *Rûm* dünyasında yaşayan ve yazan bir Hürûfî olan İbn Firişte'nin eserlerini Farsça erken Hürûfî literatürünü *mot à mot* Türkçe'ye aktaran eserler olarak değerlendirmiştir. Araştırma alanındaki bu eksiklikten hareketle hazırlanan bu çalışmada İbn Firişte'nin eserleri bütüncül bir şekilde ve Mir-Kasimov'un tematik okuma metoduyla değerlendirilerek İbn Firişte'nin Hürûfilik anlayışının erken Hürûfî literatürüyle ve erken 9./15. yüzyıl *Rûm* dünyasıyla etkileşimi incelenmiştir. İbn Firişte'nin pasif bir aktarıcı olmadığı, erken 9./15. yüzyıl *Rûm* dünyasının sosyopolitik, sosyo-dinsel ve entelektüel bağlamlarına uygun bir Hürûfî inanç sistemi geliştirdiği ortaya konulmuştur.

Öncelikle, İbn Firişte'nin Farsça erken Hürûfî literatüründen belirli parçaları Türkçe'ye tercüme eden pasif bir aktarıcı değildir. İbn Firişte Farsça Hürûfî literatürünü temel alarak ürettiği Türkçe eserlerinde, içerisinde bulunduğu entelektüel, kültürel, sosyopolitik ve sosyo-dinsel bağlamlara uygun bir Hürûfî inanç sistemi geliştiren bir Hürûfî davetçisidir. Metin üretimi açısından İbn Firişte Cevat Sucu'nun yerel entelektüel olarak kavramsallaştırdığı, klasik İslam dillerindeki bilgiyi 9./15. yüzyıl *Rûm* dünyasında gelişen Türkçe edebiyata uyarlayan entelektüel modelinin bir örneğidir. Türkofon alıcıya hitap etmesi, elit eğitimi almamış toplumsal kesimlerin anlayabileceği bir dil ve üslup kullanması, soru-cevap tekniğine sık sık başvurması, popüler ve metaforik dinî anlatıları, temaları yoğun şekilde kullanması İbn Firişte'nin hedef alıcısının elit eğitimi almamış alt ve orta toplumsal kesimler olduğunu göstermektedir. İbn Firişte temel olarak eserlerini yazdığı 826/1423-854/1450 dönemindeki Aydın toplumuna hitap etmektedir. Bu dönemde Aydın toplumu 'Alîci ve Ekberi geleneklerden etkilenen ve *âbdâl* olarak adlandırılan gezici dervişleri, çeşitli şûfî grupları, 'ulemâ zümresi mensuplarını, yeni Müslümanlaşan Hristiyanları, Hristiyanları

ve Yahudileri içermektedir. İbn Firişte tasarladığı inanç sisteminde ‘Alîci, Ekberi ve Hristiyan geleneklere ait kavramsal vokabüleri ve temaları yoğun şekilde kullanarak bu gruplara hitap edebilmektedir. Özellikle de ‘İsâ, Muḥammed ve ‘Alî figürlerini kurtuluş tarihinin kırılma noktaları olarak ön plana çıkarması bu gruplara hitap edebilme amacıyla ilişkilidir. ‘İsâ ve Muḥammed erken Hürûfilikte merkezî bir konuma sahipken İbn Firişte ‘Alî’yi de bu iki figürle aynı önem seviyesine yükseltmektedir. Ayrıca, Ekberi fikirler erken Hürûfiliğin iki ana kaynağından birisi olmasına rağmen *Cāvidān-nāme*’de Ekberi vokabüler yoğun olarak kullanılmamaktadır. İbn Firişte ise Hürûfî inanç sistemini Ekberi kavramsal çerçeveye oluşturmuştur. İbn Firişte ‘Alî figürünü vurgulayarak ve Ekberi vokabüleri kullanarak ‘Alîci ve Ekberi geleneklerden etkilenen gruplara hitap etmeyi hedeflemektedir.

Yazılı kaynakları açısından İbn Firişte’nin Erken Hürûfî, Hristiyan, Şî’î ve Cemā’i-Sünnî olmak üzere dört gruptan yararlandığı görülmektedir. Erken Hürûfî literatürüne ait *Cāvidān-nāme*, *‘Arş-nāme*, *Muḥabbet-nāme*, *Hāb-nāme* gibi Farsça eserleri, Şî’î ve Cemā’i-Sünnî dinî ilimler kaynaklarını, *Yuḥanna İncîli*, *Şem’un’un Görümü* gibi Arapça Hristiyan kaynaklarını kullanmıştır. İbrāhîm’e ait olduğunu belirttiği ve *şuḥūf* olarak adlandırdığı eserden yaptığı Arapça alıntıdaki düşünce Arapça harfçilik literatüründe sıkça kullanılan *Sefer Yezira*’daki 22 kelimeden ve 10 noktadan oluşan 32 harf inancına benzemektedir. Ayrıca, *Terceme-i Hāb-nāme*’de yer alan 2 göz, 2 burun deliği, 2 kulak, 1 ağızdan oluşan zuhur noktaları inancı da *Sefer Yezira*’da bulunmaktadır. Böylece İbn Firişte’nin Arapça literatür üzerinden Kabbalistik gelenekten de yararlandığı söylenebilir.

İbn Firişte varlık teorisini Ekberi ve erken Hürûfî bir alt katman temelinde inşa etmiştir. Varlık teorisini açım-larken Ekberi vokabülere ait birlik (*vaḥdet*) ve sonsallık/mühürsellik (*hātem*) kavramlarını özellikle vurgulamıştır. İbn Firişte’nin erken Hürûfiliğin 28/32 tanrısal kelime teorisine dayanan varlık teorisini Ekberi kavramlarla inşa etmesi *Rûm* entelektüel ve şûfî çevrelerinde Ekberiliğin son derece etkili olmasının bir sonucudur. İbn Firişte tarih teorisini ise Ekberi, Şî’î ve erken Hürûfî görüşler temelinde tasarlamıştır. Tarihi peygamberler-*üm̄mī vel̄l*er aracılığıyla 28/32 tanrısal kelimenin insanlığa aşamalı olarak açılmasıyla ilerleyen bir kurtuluş süreci olarak tasavvur etmektedir. İbn Firişte ‘İsâ, Muḥammed ve ‘Alî figürlerine kurtuluş tarihinde vahyin (*tenzîl*)

tamamlayıcıları ve yorumlama (*te'vīl*) döneminin başlatıcıları olarak merkezî bir rol vermektedir. İbn Firişte'nin özellikle bu üç figürü sıklıkla vurgulaması içerisinde bulunduğu sosyopolitik ve sosyo-dinsel şartlarla ilişkilidir. Erken 9./15. yüzyıl *Rûm* dünyası inançsal-dinî bir ortodoksiyi yaratabilecek bileşenlere -örgütsel bir şekilde yapılandırılmış 'ulemâ zümresi, inançsal-dinî ve mezhepsel (*confessional*) homojenite, yerel politik güçler üzerinde hâkim bir merkezî otorite- sahip bir politik iktidârdan yoksundur. Cemal Kafadar'ın *metadoxy* kavramıyla nitelendirdiği bu tarihsel bağlamda farklı inançlar ve dinler arasındaki etkileşim yüksek düzeydedir.⁵⁷⁶ Farklı inançlara ve dinlere ait unsurlar birbiriyle karışabildiği gibi farklı inançsal-dinî toplulukların mensupları ortak entelektüel, sosyopolitik, sosyo-dinsel ve kültürel zeminlerde buluşabilmektedir. İbn Firişte'nin Hristiyan, Ekberi ve 'Alîci gelenekleri birleştiren Hurûfî sistemi bu tarihsel bağlamın bir ürünüdür. İbn Firişte bu gelenekleri birleştirerek Hurûfiliği bu farklı inançsal-dinî topluluklara mensup insanlara ulaştırmayı hedeflediği gibi bu farklı topluluklar için Fazlullâh ve harf bilgisi temelinde ortak bir entelektüel, inançsal ve dinsel uzlaş platformu sunmaktadır. Hristiyan anlatıları, 'Alî figürü, Şî'i-'Alîci anlatılar, Ekberi kavramlar İbn Firişte'nin inanç sisteminde bir araya gelerek bu inanç sisteminin 9./15. yüzyıl *Rûm* toplumunun farklı kesimleriyle diyalog kurabilmesini sağlamaktadır. İbn Firişte eserlerindeki bu epistemik, kavramsal ve anlatsal kapsayıcılıkla bu toplulukları 'İsâ ve Mehdî olan Fazlullâh'ta ve harf bilgisinde gerçekleşecek sonsal uzlaşya davet etmektedir. İbn Firişte'nin yaşadığı, Osmanlı politik iktidârının çözüldüğü ve yeniden inşa edildiği bu dönemde böyle bir toplumsal uzlaşya ihtiyaç duyulmaktadır. İbn Firişte'nin eserlerini yazmasından kısa bir süre önce aynı bölgede ortaya çıkan Bedrî'd-dîn-Börklüce Muştafâ hareketi de aynı toplumsal uzlaş ihtiyacıyla ilişkilendirilebilir. İbn Firişte'nin eserlerinin hedef alıcısı ve bu hareketle bağlantılı gruplar keşişmektedir. Fakat erken 9./15. yüzyıl *Rûm* entelektüel tarihi hakkındaki çalışmalar henüz bu keşişimler hakkında bir görüş ortaya koyacak seviyede değildir.

⁵⁷⁶ *Metadoxy* kavramı için bkz; Cemal Kafadar, *Between Two Worlds* (Berkeley: University of California Press, 1996), s. 76-77.

Erken 9./15. yüzyılda *Rûm* dünyasında toplumsal uzlaş ve politik istikrâr meselesiyle ilişkili diğer bir mesele ise eskatolojik-apokaliptik ve mesihçi-mehdîci beklentilerdir. 819/1416 Bedrû'd-dîn-Börklüce Muştafâ hareketinin yenilgisi sonrasında Aydın bölgesinin yeniden Osmanlı hâkimiyeti altına girmesi İbn Firişte'yi politik iddialarından arındırılmış bir Fazlullâh ve *Qiyâmet* teorisi geliştirmeye yönlendirmiştir. Erken Hürûfîlerin özellikle politik amaçlara sahip olanları Fazlullâh'ın ikinci gelişi teorisi temelinde politik sonuçları olan bir *Qiyâmet* anlayışını benimsemiştir. İbn Firişte'nin *Qiyâmet* teorisinde ise Fazlullâh'ın gelişiyle ve ölümüyle *Qiyâmet* gerçekleşmiştir. *Qiyâmet* İbn Firişte'nin inanç sisteminde bireysel olarak tecrübe edilmesi gereken manevî bir fenomene dönüşmektedir. Yine de İbn Firişte Hürûfî harf bilgisini reddedenlere karşıtlığını ve Hürûfî grup bilincini şiddetle korumaktadır.

Bu çalışma *Rûmî* bir Hürûfî'nin inanç sisteminin tarihsel bağlamına yerleştirilmesi ek olarak bazı sorular da doğurmuştur. Bâkir bir araştırma konusu olan Hürûfilik ve Kabbalistik gelenek arasındaki etkileşimde *Cifr* geleneğinin oynadığı rol bu sorular arasındadır. Özellikle Mısır Hürûfilik ve Kabbalistik gelenek arasındaki coğrafi kesişim noktası gibi görünmektedir. İbn Firişte'nin inanç sisteminin 9./15. yüzyılın ikinci yarısında şekillenen Bektâşilik üzerindeki etkisi de üzerinde durulması gereken diğer bir sorudur. II. Mehmed döneminde yakılma cezasıyla bastırılan Hürûfîlerin İbn Firişte ile muhtemel ilişkisinin incelenmesi de dikkate değer sonuçlar üretebilir. Fakat bu sorular bu çalışmanın kapsamını aştığı için sadece değinmekle yetinilecektir.

BİBLİYOGRAFYA

1. Birincil Kaynaklar

T.T 0001/1 M. Numaralı Aydın İli Mufasssal Defteri (Metin ve İnceleme). Haz., M. Akif Erdoğdu ve Ömer Bıyık. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2015.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA), Tapu Tahrir (TT.d.), 0001/1 M.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA), Tapu Tahrir (TT.d.) 0008.

‘Alīyyū’l-Ā‘lā. *Kürsī-nāme*. Bibliothèque nationale de France, Persan 255.

‘Āşīkpāşāzāde. *Tevārīh-i Āl-i ‘Osmān*. İstanbul: Matba‘a-ı ‘Āmire, 1332.

Ahmed Bīcān. *Envāru’l-‘Āşīkīn*. Süleymaniye Kütüphanesi Hasib Efendi Koleksiyonu, 00211.

Āmulī, Hayder. *El-Mukaddemāt min Kitābi’n-Naşşı’n-Nuşūs fī şerhi Fuşūsu’l-hikem*. Haz., Henry Corbin ve ‘Osmān Yahyā. Tehrān: Enstītū-e Īrān ve Frānsa-e Pijūhişhā-yi ‘İlmī, 1975.

Bedrū’d-dīn Simāvī. “*Vāridāt Metni*.” Haz., Ali Kozan. “Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyen Hadisesi ve Vāridāt’ın Metin Kritiği.” Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2003. 1-43.

El-Beğavī, İbnü’l-Ferrā’. *Meşābīhü’s-sünne*. Haz., Yūsuf ‘Abdu’r-raḥman el-Mar‘aşlī. Beyrūt: Dārü’l-Ma‘rife, 1407/1987.

El-Buḥārī. *El-Cāmi‘u’s-Şaḥīḥ*. Haz., Muḥammed Zehīrū’n-Nāşır. Beyrūt: Dārü’t-Ṭavki’n-Necāt, 1422.

Doukas. *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*. Haz., Harry J. Magouilas. Detroit: Wayne State University Press, 1975.

Esterābādī Tebrīzī, Fazlullāh. *Cāvidān-ı Kebīr*. Millet Kütüphanesi A. E. Farsça 920.

Hristiyan Kutsal Kitabı ve Tanah. <https://biblehub.com/interlinear/>. Son erişim, 10 Haziran, 2024.

İbnü’l-‘Arabī. *El-Futūḥātü’l-Mekkiyye*. Beyrūt: Dār İhyā’u’t-Turāşī’l-‘Arabī, 1968.

- . *Fuṣūṣu'l-ḥikem*. Haz., Ebū'l-Ā'īlā 'Afīfī. Beyrūt: Dārü'l-Kitābi'l-'Arabī, 1968.
- İbn 'Aṭiyye el-Endelüsī. *El-Muḥarrerü'l-Vecīz fī Tefsīri'l-Kitābi'l-'Azīz*. Cilt 1. Beyrūt: Dārü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422.
- İbn Battūta. *The Travels of İbn Battūta A. D. 1325-1354*. Cilt 1. Çev., C. Defrémery ve B. R. Sanguinetti. Cambridge: The Hakluyt Society, 1962.
- İbn Firişte. *İşk-nāme*. Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa 00172-002.
- . *Āhiret-nāme*. Millet Kütüphanesi A. E. Şeriyye 1363.
- . *Āhiret-nāme*, Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 6920.
- . *Hidāyet-nāme*. Millet Kütüphanesi A. E. Şeriyye 1350.
- . *Ḳānūn-ı İlāhī*. Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu 01979-001.
- . *Sa'ādet-nāme*. İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin 000656/4.
- . *Terceme-i Hāb-nāme*. İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin 001321/02
- . *Terceme-i Risāle-i Hurūf*. İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin 000656/11.
- İbn Ḥaldūn. *Muḳaddime*. Haz., 'Alī 'Abdu'l-vāḥid Vāfī. Ḳāhire: Dārü'n-Nahzeti Mısr, 2014.
- İbn Māce. *Süneni İbn Māce*. Cilt 5. Haz., Şu'ayb el-Arnāvūt. Dārü'l-Risāleti'l-'Ālemiyye, 2009.
- Ḥarpūtī, İshāk. *Kāşifü'l-Esrār ve Dāfi'ü'l-Esrār*. İstanbul: 1291.
- Kaplan, Aryeh. *Sefer Yetzirah: The Book of Creation*. Boston: Weiser, 1997.
- El-Meclisī, Muḥammed Bākır. *Bihāru'l-Envār*. Cilt 75. Haz., İbrāhīm el-Meyāncī ve Muḥammed el-Bākır el-Behbūdī. Beyrūt: Dār İḥyā'u't-Turāşī'l-'Arabī, 1983.
- Mecmū'a*. Österreichische Nationalbibliothek. Codex Alter Fond 437.
- El-Mufaẓẓal b. 'Ömer el-Cu'fī. *Kitābü'l-Hefti'ş-Şerīf*. Haz., Muṣṭafā Ğālib. Beyrūt: Dārü'l-Endelüs, 1988.

Muṣḥafü'l-misāhe ve'l-emīrīyye. Qāhire: El-Maṭba'atü'l-emīrīyye, 1342.

Müslim b. el-Haccāc. *Şahīhi Müslim*. Cilt 4. Haz., Muhammed Fu'ād 'Abdü'l-bākī. Qāhire: Maṭba'atü 'İsā el-Bābī, 1955.

Neşrī. *Kitâb-ı Cihân-Nümâ: Neşrî Tarihi*. Cilt 2. Haz., Faik R. Unat ve Mehmed A. Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957.

Oruç b. 'Ādil. "Oruç Beg Tarihi Manisa Nüshası (İnceleme-Metin-Dizin)." Haz., Selami Karaduman. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010.

Raẓıyyü'd-dīn 'Alī bin Ṭāvūs. *El-Müctenā min ed-Du'ā'i'l-Müctebā*. Beyrūt: Dārü'l-Velā', 2016.

Sefer Yetzirah. Sefaria. https://www.sefaria.org/Sefer_Yetzirah.6.4?lang=bi. Son erişim, 10 Haziran 2024.

Şükrullāh b. Aḥmed el-Amāsī er-Rūmī. *Behcetü't-tevārīh*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 03059.

Ṭāşköprülüzāde Aḥmed Efendi. *Eş-Şa'kâiku'n-Nu'mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Haz., Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

2. Araştırma Eserleri

Abrahamov, Binyamin. *The Teachings of al-Ghazâlî and al-Dabbâgh*. New York: Routledge, 2003.

Ahatlı, Erdinç. "Şakk-ı Sadr." *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2010. 309-310.

Al-Azmeh, Aziz. *Ibn Khaldun*. New York: Routledge, 1990.

———. *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and his People*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

———. *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*. New York: I. B. Tauris, 1997.

———. *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography*. Budapeşte: Central European University Press, 2007.

- Algar, Hamid. "Fażlallāh Astarābādī." *Encyclopaedia Iranica*. Son düzeltme 17 Ağustos 2011, <https://iranicaonline.org/articles/astarabadi-fazlallah-sehab-al-din-b>.
- . "Horufism." *Encyclopaedia Iranica*. Son erişim 8 Nisan, 2024. <https://www.iranicaonline.org/articles/horufism>.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. "Divine Attributes of 'Alī in Shi'ite Mysticism: New Remarks on 'Heresy' in Early Islam." *Remapping Emergent Islam: Texts, Social Settings, and Ideological Trajectories*. Haz., Carlos A. Segovia. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020. 177-203.
- . "Muḥammad le Paraclet et 'Alī le Messie: Nouvelles remarques sur les origines de l'islam et de l'imamologie shi'ite." Haz., Mohammad Ali Amir-Moezzi. *L'ésotérisme Shi'ite: Ses Racines et Ses Prolongements*. Turnhout: Brepols, 2016. 19-54.
- . *The Divine Guide in Early Shi'ism*. Çev., David Streight. New York: State University of New York Press, 1994.
- Anderson, Gary A. *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*. Londra: Westminster John Knox Press, 2001.
- Antov, Nikolay. "The Abdals of Rum and the Development of Competing Muslim Confessional Identities in the Early Modern Eastern Balkans." *Entangled Confessionalizations?* Haz., Tijana Krstić, Derin Terzioğlu. Piscataway: Gorgias Press, 2022. 313-334.
- Arikoğlu, İsmail. "Ferişteoğlu'nun Cavidan-name Tercümesi: Işk-name (inceleme-metin)." Doktora Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006.
- Arjomand, Said Amir. *Messianism and Sociopolitical Revolution in Medieval Islam*. Oakland: University of California Press, 2022.
- . *The Shadow of God & the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Arnakis, G. Georgiades. "Gregory Palamas among the Turks and Documents of His Captivity as Historical Sources." *Speculum* 26/1 (Ocak, 1951): 104-118.
- Arnaldez, R. "İdrāk." *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Cilt 3. Leiden: E. J. Brill, 1986. 1028-1029.
- Arslan, Hüseyin Ogan. "'Ali al-A'lā and the Early History of Horufism." *Journal of Persianate Studies* 15 (2022): 43-69.

- Asatryan, Mushegh. *Controversies in Formative Shi'i Islam*. New York: I. B. Tauris, 2017.
- . “Mofazzal al-Jo‘fi.” *Encyclopaedia Iranica*, <https://iranicaonline.org/articles/mofazzal-al-jofi>. Son düzeltme, 19 Nisans 2012.
- . “Shiite Underground Literature Between Iraq and Syria.” *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean*. Haz., Y. Tzvi Langermann ve Robert G. Morrison. Penn State University Park: The Pennsylvania State University Press, 2016): 128-162.
- Asatryan, Mushegh ve Dylan M. Burns. “Is Ghulāt Religion Islamic Gnosticism? Religious Transmission in Late Antiquity.” Haz., Mohammad Ali Amir-Moezzi. *L'ésotérisme Shi'ite: Ses Racines et Ses Prolongements*. Turnhout: Brepols, 2016. 54-87.
- Atçıl, Abdurrahman. “Mobility of Scholars and Formation of a Self-Sustaining Scholarly System in the Lands of Rûm during the Fifteenth Century.” *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, Haz., A. C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız. Würzburg: Ergon Verlag, 2016. 315-332.
- . *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Kenz-i Mahfi.” *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV, 2022. 258-259.
- Azamat, Nihat. “II. Murad Devri Kültür Hayatı.” Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996.
- Babinger, Franz. “Tire.” *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Cilt 10. Leiden: Brill, 2000.
- Balivet, Michel. “Culture ouverte et échanges inter-religieux dans les villes Ottomanes du XIVe siècle.” Haz., Elizabeth Zachariadou. *The Ottoman Emirate (1300-1389)* (Rethymnon: Crete University Press, 1993. 1-7.
- . *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottoman*. Piscataway: Gorgias, 2011.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. Cilt 1. İstanbul: İFAV, 2005.
- Bashir, Shahzad. *Fazlallah Astarabadi and The Hurufis*. Oxford: Oneworld, 2005.
- . *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nûrbakhsîyya between Medieval and Modern Islam*. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.

- Bellefonds, Yvon Linant de. "Kānūn," *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Cilt 4. Leiden: E. J. Brill, 1997. 556-557.
- Binbaş, İlker Evrim. *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī and the Islamicate Republic of Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- . "The Anatomy of a Regicide Attempt: Shāhrukh, the Ḥurūfīs and the Timurid Intellectuals in 830/1426-27." *Journal of the Royal Asiatic Society* 3. Haziran, 2013. 1-38.
- Blake, Stephen P. *Astronomy and Astrology in the Islamic World*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, 2001.
- Bora, Siren. "Tire Yahudilerinin Coğrafi Kökenleri." *Uluslararası Küçük Menderes Araştırmaları ve Tire Tarihi Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Tire Belediyesi Kültür Yayınları, 2018. 1:329-342.
- Böwering, Gerhard. "'Erfān." *Encyclopaedia Iranica*. Son düzeltme, 19 Ocak 2012, <https://www.iranicaonline.org/articles/erfan-1>.
- Browne, Edward G. *A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1869.
- . "Further Notes on the Literature of the Hurufis and Their Connection with the Bektashi Order of Dervishes." *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (Nisan, 1907): 533-581.
- . "Some Notes on the Literature and Doctrines of the Ḥurūfī Sect." *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (Ocak, 1898): 61-94.
- Burak, Guy. "The Second Formation of Islamic Law: The Post-Mongol Context of the Ottoman Adoption of a School of Law." *Comparative Studies in Society and History* 55/3. 2013. 579-602.
- Burrill, Kathleen R. F. *The Quatrains of Nesimī: Fourteenth-Century Turkic Hurufi*. The Hague: Mouton, 1972.
- Chittick, William C. *Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*. New York: State University of New York Press, 1989.

- . “The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qaysarī.” *The Muslim World* 72 (Nisan 2007): 107-128.
- . *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn ‘Arabī’s Cosmology* New York: State University of New York Press, 1998.
- . “The Spiritual Path of Love in Ibn al-‘Arabi and Rumi.” *Mystics Quarterly* 19/1 (Mart, 1993): 4-16.
- Chodkiewicz, Michel. “La Réception de la Doctrine d’Ibn ‘Arabī dans le monde Ottoman.” *Sufism and Sufis in Ottoman Society*. Haz., Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: TTK, 2005. 97-120.
- . *Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabî*. Paris: Gallimard, 1986.
- Colby, Frederick S. *Narrating Muḥammad’s Night Journey: Tracing the Development of Ibn ‘Abbās Ascension Discourse*. New York: State University of New York Press, 2008.
- Congourdeau, Marie-Hélène. “Byzance et la fin du monde: Courants de pensée apocalyptiques sous les Paléologues.” Haz., Benjamin Lellouch ve Stéphane Yerasimos. *Les Traditions Apocalyptiques au tournant de la Chute de Constantinople*. Paris: L’Harmattan, 1999. 55-99.
- Cook, David. *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton: The Darwin Press, 2002.
- Crone, Patricia. *God’s Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- . *God’s Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Crone, Patricia ve Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic world*. Londra: Cambridge University Press, 1977.
- Çakmak, Şakir ve Görkem Yalçın. “Yeni Bulgular Işığında Tire Bedesteni.” *TÜBA-KED* 17, 2018. 13-24.
- Çelebi, İlyas. “İnşikākū’l-Kamer.” *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2000. 343-345.
- Daftary, Farhad. *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Demircioğlu, Cemal. “From Discourse to Practice: Rethinking “Translation” (Terceme) and Related Practices of Text Production in the Late Ottoman Literary Tradition.” Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2005.

- Dye, Guillaume. "Concepts and Methods in the Study of the Qur'ān." *Religions* 12 (2021): 1-17.
- . "Mapping the Sources of the Qur'anic Jesus." *The Study of Islamic Origins: New Perspectives and Contexts*. Haz., Mette Bjerregaard Mortensen, Guillaume Dye, Isaac W. Oliver ve Tomasso Tesei. Berlin: De Gruyter, 2021. 153-177
- Ebstein, Michael. "Human Action, God's Will: Further Thoughts on the Divine Command (*amr*) in the Teachings of Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī (560-683/1165-1240)." *Intellectual Interactions in the Islamic world: The Ismaili Thread*. Haz., Orkhan Mir-Kasimov. Londra: I. B. Tauris, 2020 171-193.
- . *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabī and the Ismā'īlī Tradition*. Leiden: Brill, 2014.
- Ehrman, Bart D. *How Jesus Became God*. New York: HarperOne, 2014.
- Eletebry, Basma. "A Universe of Mirrors: The Mirror Metaphor in Ibn 'Arabī's Thought in Relation to Ontology, Knowledge and Perfection." Yüksek Lisans Tezi, Kahire Amerikan Üniversitesi, 2023.
- Elmore, Gerald T. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabī's Book of the Fabulous Gryphon*. Leiden: Brill, 1999.
- Emecen, Feridun M. *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*. İstanbul: Kitabevi, 2010.
- Erünsal, İsmail E. *A History of Ottoman Libraries*. Boston: Academic Studies Press, 2022.
- Ess, Josef van. "Le Mi'rāğ et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam." *Le Voyage Initiatique En Terre d'Islam*. Haz., Mohammad Ali Amir-Moezzi (Paris: Peeters, 1996): 27-57.
- Fahd, Toufic. *La Divination Arabe*. Leiden: Brill, 1966.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî." *Nazariyat* 4/1 (2017, Ekim): 1-68.
- Flaquer, Jaime. "The Science of Letters and Alchemy in Ibn 'Arabī's Jesus." *Religions* 14 (2023): 1-14.
- Fleischer, Cornell H. "A Mediterranean Apocalypse." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 61/1/2. 2018. 18-90.

- .“Ancient Wisdom and New Sciences: Prophecies at the Ottoman Court in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries.” *Falnama: The Book of Omens*. Haz., Massumeh Farhad ve Serpil Bağcı. Washington D. C.: Arthur M. Sackler Gallery, 2010. 231-243.
- . *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- .“Learning and Sovereignty in the Fifteenth and Sixteenth Centuries.” *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. Haz., Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar ve Cornell H. Fleischer. Cilt 1. Leiden: Brill, 2019. 155-161.
- .“The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymân.” *Soliman le magnifique et son temps*. Haz., Gilles Veinstein. Paris: La documentation française, 1992. 159-177.
- Flemming, Barbara. “Political Genealogies in the Sixteenth Century.” *Essays On Turkish Literature and History*. Leiden: Brill, 2018. 226-239.
- Gardet, Louis. “Allāh.” *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Cilt 1. Leiden: E. J. Brill, 1997. 406-417.
- Gardiner, Noah D. “Esotericism in A Manuscript Culture: Aḥmad al-Būnī and His Readers through the Mamlūk Period.” Doktora Tezi, The University of Michigon, 2014.
- .“Forbidden Knowledge: Notes on the Production, Transmission, and the Reception of the Major Works of Aḥmad al-Būnī.” *Journal of Arabic and Islamic Studies*. Ocak, 2012. 81-143.
- .“Lettrism and History in ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī’s *Nazm al-sulūk fī musāmarat al-mulūk*.” *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practices*. Haz., Liana Saif, Francesca Leoni, Matthew Melvin-Koushki, Farouk Yahya. Leiden: Brill, 2021 230-266.
- .“The Occultist Encyclopedism of ‘Abd al-Raḥmān Biṣṭāmī.” *Mamluk Studies Review* 20. 2017. 3-38.
- Gimaret, D. “Şifā.” *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Cilt 9. Leiden: E. J. Brill, 1997. 551-552.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1973.

- Griffel, Frank. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Gruber, Christiane. "Journey to Inspiration: Mir'āj Texts and Images." Haz., Ayşe Taşkent ve Nicole Kançal-Ferrari. *The Ascension of the Prophet and the Stations of His Journey*. Cilt 1. İstanbul: Dergah, 2022. 279-289.
- Hakim, Souad. "The Spirit and the Son of the Spirit – A Reading of Jesus according to Ibn 'Arabi." *The Muhyiddin Ibn Arabi Society*. <https://ibnarabisociety.org/jesus-according-to-ibn-arabi-souad-hakim>. Son erişim, 18 Haziran 2024.
- Halverson, Jeffry R. *Theology and Creed in Sunni Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam*. Cilt 1 ve 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- İnalcık, Halil. *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.
- Imber, Colin. "The Ottoman Dynastic Myth." *Studies in Ottoman History and Law*. İstanbul: ISIS, 2010. 305-323.
- . *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*. New York: Palgrave, 2002.
- Issawi, Charles. *Cross-Cultural Encounters and Conflict*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Jambet, Christian. "Ésotérisme et Néoplatonisme dans l'exégèse du verset de la lumière (Coran 24, 35) par Qāḍī Sa'īd Qummī." Haz., Mohammad Ali Amir-Moezzi, *L'ésotérisme Shi'ite: Ses Racines et Ses Prolongements*. Turnhout: Brepols, 2016. 573-601.
- Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- . "Introduction: A Rome's of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum." *Muqarnas* 24 (2007): 7-25.
- Karadaş, Çağfer. "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdı." *Tasavvuf* 9 (2008): 67-94.

- Kastritsis, Dimitris J. "The Şeyh Bedreddin Uprising in the context of the Ottoman Civil War of 1402-1413." *Political Initiatives in 'From the Bottom Up' in the Ottoman Empire*. Haz., Antonis Anastasopoulos. Heraklion: Crete University Press, 2012. 233-250
- . *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-1413*. Leiden: Brill, 2007.
- Kiyā, Şādīk. *Vāje-nāme-e Gorgānī*. Tehrān: Dāneşgāh-e Tehrān, 1330.
- Kohler, Kaufmann ve Louis Ginzberg. "Yezirah, Sefer." *The Jewish Encyclopaedia*, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/15084-yezirah-sefer>. Son erişim, 10 Haziran 2024.
- Kreyenbroek, Philip G. "Millennialism and Eschatology in the Zoroastrian Tradition." *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*. Haz., Abbas Amanat ve Magnus Bernhardsson. New York: I.B. Tauris, 2002. 33-56.
- Krstić, Tijana. *Contested Conversions to Islam*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Kuru, Selim. "The Literature of Rum: The making of a literary tradition (1450-1600)." *The Cambridge History of Turkey: The Ottoman Empire as a World Power, 1453-1603*. Cilt 2. Haz., Suraiya N. Faroqhi ve Kate Fleet. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 548-592.
- Kut, Günay. "Abdülvâsi Çelebi." *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1988. 283-284.
- Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam*. Londra: Routledge, 1981.
- Lowry, Heath W. *The Nature of the Early Ottoman State*. New York: State University of New York Press, 2003.
- . *The Islamization & Turkification of the City of Trabzon (Trebizond)*. İstanbul: Isis, 2009.
- Madelung, Wilferd. "The Origins of the Controversies concerning the Creation of the Koran." *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*. Haz., J. M. Barral. Leiden: Brill, 1974. 504-525.
- . *The Succession to Muḥammad: A study of the early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Markiewicz, Christopher. *The Crisis of the Kingship in Late Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

- Melchert, Christopher. "God Created Adam in His Image." *Journal of Qu'ranic Studies* 13/1 (2011): 113-124.
- Melvin-Koushki, Matthew. "Another Scientific Revolution: The occult sciences in theory and experimentalist practice." *Routledge Handbook on the Sciences in Islamicate Societies*. Haz., Sonja Brentjes. New York: Routledge, 2023. 328-339.
- . "Early Modern Islamicate Empire: New Forms of Religiopolitical Legitimacy." *The Wiley Blackwell History of Islam*. Haz., Armando Salvatore, Roberto Tottoli, Babak Rahimi, M. Fariduddin Attar, Naznin Patel. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2018. 353-375.
- . "How to Rule the World: Occult-Scientific Manuals of the Early Modern Persian Cosmopolis." *Journal of Persianate Studies* 11. 2018. 140-154.
- . "Power of One: The Mathematicalization of the Occult Sciences in the High Persianate Tradition." *Intellectual History of the Islamicate World* 5 (2017): 127-199.
- . "The Occult Challenge to Philosophy and Messianism in Early Timurid Iran: Ibn Turka's Lettrism as a New Metaphysics." *Unity in Diversity*. Haz., Orkhan Mir-Kasimov. Leiden: Brill, 2014. 247-277.
- . "The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Šā'in al-Dīn Turka Iṣfahānī (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran." *Doktora Tezi*, Yale University, 2012.
- . "Translating Esotericism: Early Modern Persian." *Correspondences* 11/1. 2023. 103-112.
- Mir-Kasimov, Orkhan. *Christian Apocalyptic Texts in Islamic Messianic Discourse: The 'Christian Chapter' of the Jāvidān-nāma-yi kabīr by Faḍl Allāh Astarābādī (d. 796/1394)*. Leiden: Brill, 2017.
- . "Connaissance divine et action messianique: la figure de 'Alī dans les milieux mystiques et messianiques (du V^e/XI^e au X^e/XVI^e siècle)." *Ali, le secret bien gardé*. Haz., Mohammad Ali Amir-Moezzi. Paris: CNRS Éditions, 2020. 325-352.
- . "Esoteric Messianic Currents of Islamic East Between Sufism and Shi'ism (7th/13th-9th/15th Centuries)." Haz., Mohammad Ali Amir-Moezzi. *L'ésotérisme Shi'ite: Ses Racines et Ses Prolongements*. Turnhout: Brepols, 2016. 643-665.
- . "Étude de textes ḥurūfī anciens: l'œuvre fondatrice de Faḍlallāh Astarābādī." *Revue de l'histoire des religions* (1 Nisan, 2009): 247-260.

- .“Jāvdān-nāma.” *Encyclopaedia Iranica*. Son düzeltme 13 Nisan 2012, <https://www.iranicaonline.org/articles/javdan-nama>.
- .“The Hurūfī Moses: An Example of Late Medieval ‘Heterodox’ Interpretation of the Qur'an and Bible.” *Journal of Qur'anic Studies* 24/1 (Eyül 2011): 21-49.
- .“Ummīs versus Imāms In Hurūfī Prophetology: an attempt at a Sunnī/Shī'ī synthesis?” *Unity in Diversity*. Haz., Orkhan Mir-Kasimov. Leiden: Brill, 2014. 221-246.
- . *Words of Power: Hurūfī Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam: The Original Doctrine of Faḍl Allāh Astarābādī*. New York: I. B. Tauris, 2015.
- Milton, John. *Paradise Lost*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Miquel, A. “Istiḡā'.” *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Cilt 4. Leiden: E. J. Brill, 1997. 273.
- Moin, A. Azfar. *The Millenian Sovereign: Sacred Kingship&Sainthood in Islam*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Morris, James W. “Ibn Arabī and His Interpreters Part II: Influences and Interpretations.” *Journal of the American Oriental Society*, 107. 1987. 101-119.
- Netton, Ian R. “Wahda.” *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Cilt 11. Leiden: E. J. Brill, 1997. 36-37.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı, 2013.
- . “Social, cultural and intellectual life.” Haz., Kate Fleet. *The Cambridge History of Turkey*. Cilt 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 353-422.
- Panaino, Antonio ve David Pingree. “Saturn, the Lord of the Sevent Millennium.” *East and West* 46/3/4 (Aralık, 1996): 235-250
- O'Collins, Gerald. *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Orhan, Abdullah Taha ve Faruk Akyıldız. “XV. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Hayatında Gizli İlimler ve Tasavvuf İlişkisi: Abdurrahman Bistāmī ve Akşemseddin Üzerinden Bir Sorgulama.” *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*. Haz., Murat Demirkol, Büşra Betül Pınar ve Kamile Akbal. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020. 25-40.

- Özel, Ahmet. “Kible.” *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV, 2022. 365-368.
- Peacock, Andrew C. S. “Metaphysics and Rulership in Late Fourteenth–Century Central Anatolia: Qadi Burhān al-Dīn of Sivas and his Iksīr al-Sa‘ādāt.” Haz., Andrew C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız. *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*. Würzburg: Ergon Verlag, 2016. 101-136.
- Peacock, Andrew C. S. ve Sara Nur Yıldız. “Introduction.” Haz., Andrew C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız. *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*. Würzburg: Ergon Verlag, 2016. 19-49.
- Reynolds, Gabriel Said. *The Qur’ān and Its Biblical Subtext*. Londra: Routledge, 2010.
- Ritter, Hellmut. “Die Anfänge der Hürūfisekte.” *Oriens* 7/1 (30 Haziran, 1954): 1-54.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- Rosenthal, Herman, Peter Wiernik, Kaufmann Kohler, Isaac Broydé, Solomon Schechter, Bernhard Friedberg. “Luria,” *The Jewish Encyclopaedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/10192-luria#anchor4>. Son erişim, 10 Haziran 2024
- El-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*. Cambridge University Press, 2015.
- Rubin, Uri. “Pre-Existence and Light: Aspects of the Concept of Nūr Muhammad.” *Israel Oriental Studies* 5 (1975): 62-119.
- Salgırlı, Saygın. “The Rebellion of 1416: Recontextualizing an Ottoman Social Movement.” *Journal of Economic and Social History of the Orient* 55 (2012): 32-73.
- Samir, Samir Khalil. “The Theological Christian Influence on the Qur’ān: A Reflection.” Haz., Gabriel Said Reynolds. *The Qur’ān and Its Historical Context*. Londra: Routledge, 2008. 141-163.
- Sands, Kristin Zahra. *Šūfī Commentaries on Qur’ān in classical Islam*. New York: Routledge, 2006.
- Sarıkaya, Fatih. “İbn Melek ve Ailesi.” *MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (Mart, 2017): 640-656.
- Sarıtoprak, Zeki. *Islam’s Jesus*. Gainesville: University Press of Florida, 2014.

- Scholem, Gershom. *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. Berlin: De Gruyter, 2001.
- Sparavigna, Amelia Carolina. “The Creation of the World in Sefer Yetzirah.” *International Journal of Sciences* 3 (Mayıs, 2015): 11-17.
- Stanley, Tim. “The Books of Umur Bey.” *Muqarnas* XXI (2004): 323-331.
- Sucu, Cevat. “Rûm’da Kozmopolit Model Kurmak: Dâ’î ve 15. Yüzyıl Osmanlı Metin Kültürü.” Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2017.
- Sucu, Cevat. “The Marvelous Sciences in ‘Acebû’l-Uccâb: Disseminating and Reframing of Occult Knowledge for the Ottoman Audience in the Early Fifteenth Century.” Yüksek Lisans Tezi. Central European University, 2020.
- Şahin, Kaya. “Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour.” *Journal of Early Modern History* 14. 2010. 317-354.
- Şen, Ahmet Tunç. *Astrology in the Service of the Empire: Knowledge, Prognostication, and Politics at the Ottoman Court, 1450s-1550s*. Doktora Tezi, Chicago Üniversitesi, 2016.
- Şenödeyici, Özer. “Alevî-Bektaşî Eskatolojisi Açısından Ferišteoğlu’nun Âhiretnâme’si.” 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni*. Cilt 1. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2007. 263-294.
- . “Hurûfliği Ön Yargıdan Arındırmak Bağlamında Ferišteoğlu’nun Hidayetnâmesi’nin Tetkiki ve Neşri.” *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 3 (2009): 87-146.
- Terzioğlu, Derin. “Confessional Ambiguity in the Age of Confession-Building: Philo-Alidism, Sufism and Sunni Islam in the Ottoman Empire, 1400–1700.” *Entangled Confessionalizations?*. Haz., Tijana Krstić, Derin Terzioğlu. Piscataway: Gorgias Press, 2022. 563-625.
- . “How To Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion.” *Turcica* 44 (2012-2013): 301-338
- Toynbee, Arnold J. *Civilization on Trial*. New York: Oxford University Press, 1948.
- Uçman, Abdullah. “Müzekki’n-Nüfûs.” *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2006. 245-246.
- Usluer, Fatih. “Ferišteoğlu, Abdülmecîd İbn-i Firişte İzzeddîn.” *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Son düzenleme 21.01.2014, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/firisteoglu-abdulgecid-ibni-firiste>.

- . *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabalcı, 2009.
- . “Le Hourofisme: La doctrine et son influence dans la littérature persane et ottomane.” Doktora Tezi. L’Université Paris Sciences&Lettres, 2007.
- Usluer, Fatih ve Fırat Yıldız. “Hurufism among Albanian Bektashis.” *The Journal of International Social Research* 3/15 (2010): 268-280.
- Usluer, Fatih, İsmail Arıkoğlu ve Özer Şenödeyici. *Hurufilik Bilgisi: Feriştetoğlu Abdülmecid Külliyyatı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Envâru’l-Âşıkîn.” *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1995. 258-260.
- . “Muhammediyye,” *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV, 2020. 583-584.
- Vryonis, Speros Jr. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*. London: University of California Press, 1971.
- Walker, Paul E. “Eḳwān al-Şafā’.” *Encyclopaedia Iranica*, <https://iranicaonline.org/articles/ekwan-al-safa>. Son düzeltme, 13 Aralık 2011.
- Wasserstrom, Steven M. “Further Thought on the Origins of “Sefer Yeşirah.” *Aleph* 2 (2002): 201-221.
- . “Sefer Yeşira and Early Islam: A Reappraisal.” *The Journal of Jewish Thought&Philosophy* 3 (1994): 1-30.
- Wensick, Arent J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. Londra: Routledge, 2008.
- Witteck, Paul. “De la défaite d’Ankara à la prise de Constantinople.” *Revue des Études Islamiques* (1938): 1-34.
- Woods, John E. “The Rise of Tīmūrid Historiography.” *JNES* 46/2, 1987. 81-108.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstivâ.” *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2001. 402-4042.
- Yıldırım, Duygu. “Fantasies of the End: Cosmology and Apocalypse in *Dürr-i Meknun*.” Yüksek Lisans Tezi, Sabancı Üniversitesi, 2013.

Yıldız, Sara Nur. “Aydınîd Court Literature in the Formation of an Islamic Identity in Fourteenth-Century Western Anatolia.” *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*. Haz., Andrew C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız. Würzburg: Ergon Verlag, 2016. 197-243.

Yousef, Mohamed Haj. *Ibn ‘Arabî – Time and Cosmology*. Londra: Routledge, 2008.

Zildzic, Ahmed. “Friend *and* foe: The Early Ottoman Reception of Ibn ‘Arabî.” Doktora Tezi, University of California, Fall 2012.



ENVANTER

1. Harpūtī, *Kāşifü'l-Esrār*, s. 2-3.

“Ehl-i İslām’ı ızlāl ile meşğul olan tevā’ifin en başlucası tā’ih[f]e-i Bektaşīyān olüb (...) Firişte-oğlu’nun *‘Işk-nāme* ta’bīr olunan *Cāvidānı*’nda küfriyātı bir miqdār mestūrāne tutduğundan bin iki yüz seksen sekiz tarihinde tab‘ idüb neşre cür’et eylediklerinden bunların āhvālını ve kitābetlerinde olan küfriyātı ehl-i imāna ihbār içün bir risāle kaleme alınmak bī-şekk farz-ı kifāye olduğundan...”

2. Tāşköprülüzāde, *Eş-Şa’kâik*, s. 90.

وكان للمولى المذكور اخ من أصحاب فضل الله التبريزي رئيس الطائفة الضالّة الحروفية ويا سبحان الله هذا ملح اجاج وذاك عذب فرات

3. İbn Firişte, *‘Işk-nāme*, vr. 52b-53b.

الجهل اقرب الى الكفر من بياض العين الى سوادها

4. İbnü’l-‘Arabī, *el-Futūḥāt*, 3:148.

فان عالم كله حرف جاء لمعنى معناه الله ليظهر فيه احكامه اذ لا يكون في نفسه محلا لظهور احكامه فلا يزال المعنى مرطبا بالحرف فلا يزال الله مع العالم

5. İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr., 3a.

من عرف نفسه فقد عرف ربّه

6. İbnü’l-‘Arabī, *Fuṣūṣu’l-ḥikem*, s., 217.

احب النساء لكمال شهود الحق فشهوده الحق في مرآه اتم و اكمل لانه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل (...) فلهذا ممتنعا و فيهن اذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد ابدا فان الله بالذات غني عن العالمين و اذ ا كان الامر من هذا الوجه لم تكن الشهاده الا في ماده فشهود الحق في النساء اعظم الشهود و اكمله و اعظم الوصله النكاه

7. İbn Firişte, *‘Işk-nāme*, vr. 110b-111a.

ا ب ت ح د ذ ر س ص ض ط ع غ ق ك ل م ن و ه ي

8. İbn Firişte, *‘Işk-nāme*, vr. 102b.

كتب ربكم على نفسه الرحمة

9. İbn Firişte, *‘Işk-nāme*, vr. 95a.

خلق الازواج كلها

10. İbn Firişte, *‘Işk-nāme*, vr. 95a.

ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما

11. İbn Firişte, *Sa ‘ādet-nāme*, vr. 125a.

كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف

12. İbn Firişte, *Sa ‘ādet-nāme*, vr. 132a.

العلم نقطه كثرها الجاهلون

13. El-Buḥārī, *El-Cāmi*’, 1:78-79.

فُرج عَنْ سَقْفِ بَيْتِي وَأَنَا بِمَكَّةَ، فَنَزَلَ جِبْرِيلُ فَفَرَجَ صَدْرِي، ثُمَّ غَسَلَهُ بِمَاءِ زَمْزَمَ، ثُمَّ جَاءَ بِطَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مُمْتَلِيٍّ حِكْمَةً وَإِيمَانًا، فَأَفْرَغَهُ فِي صَدْرِي ثُمَّ أَطْبَقَهُ، ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِي فَعَرَجَ بِي إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فَلَمَّا جِئْتُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا قَالَ جِبْرِيلُ لِحَازِنِ السَّمَاءِ افْتَحْ. قَالَ مَنْ هَذَا قَالَ هَذَا جِبْرِيلُ. قَالَ هَلْ مَعَكَ أَحَدٌ قَالَ نَعَمْ مَعِيَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ أَرْسِلْ إِلَيْهِ قَالَ نَعَمْ. فَلَمَّا فَتَحَ عَلَوْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا، فَإِذَا رَجُلٌ قَاعِدٌ عَلَى يَمِينِهِ أَسْوَدَةٌ وَعَلَى يَسَارِهِ أَسْوَدَةٌ، إِذَا نَظَرَ قَبْلَ يَمِينِهِ ضَجَّكَ وَإِذَا نَظَرَ قَبْلَ يَسَارِهِ بَكَى، فَقَالَ مَرْحَبًا بِالنَّبِيِّ الصَّالِحِ وَالْإِنِّ الصَّالِحِ. قُلْتُ لِجِبْرِيلَ مَنْ هَذَا قَالَ هَذَا آدَمُ. وَهَذِهِ الْأَسْوَدَةُ عَنْ يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ نَسَمُ بَنِيهِ، فَأَهْلُ الْيَمِينِ مِنْهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ، وَالْأَسْوَدَةُ الَّتِي عَنْ شِمَالِهِ أَهْلُ النَّارِ، فَإِذَا نَظَرَ عَنْ يَمِينِهِ ضَجَّكَ وَإِذَا نَظَرَ قَبْلَ شِمَالِهِ بَكَى، حَتَّى عَرَجَ بِي إِلَى السَّمَاءِ الثَّانِيَةِ فَقَالَ لِحَازِنِهَا افْتَحْ. فَقَالَ لَهُ حَازِنُهَا مِثْلُ مَا قَالَ الْأَوَّلُ فَفَتَحَ". قَالَ أَنَسُ فَذَكَرَ أَنَّهُ وَجَدَ فِي السَّمَوَاتِ آدَمَ وَإِدْرِيسَ وَمُوسَى وَعِيسَى وَإِبْرَاهِيمَ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - وَلَمْ يُبَيِّنْ كَيْفَ مَنَازِلُهُمْ غَيْرَ أَنَّهُ ذَكَرَ أَنَّهُ وَجَدَ آدَمَ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا، وَإِبْرَاهِيمَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ. قَالَ أَنَسُ فَلَمَّا مَرَّ جِبْرِيلُ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِدْرِيسَ قَالَ مَرْحَبًا بِالنَّبِيِّ الصَّالِحِ وَالْأَخِ الصَّالِحِ. فَقُلْتُ مَنْ هَذَا قَالَ هَذَا مُوسَى. ثُمَّ مَرَرْتُ بِمُوسَى فَقَالَ مَرْحَبًا بِالنَّبِيِّ الصَّالِحِ وَالْأَخِ الصَّالِحِ. قُلْتُ مَنْ هَذَا قَالَ هَذَا عِيسَى. ثُمَّ مَرَرْتُ بِإِبْرَاهِيمَ فَقَالَ مَرْحَبًا بِالنَّبِيِّ الصَّالِحِ وَالْإِنِّ الصَّالِحِ. قُلْتُ مَنْ هَذَا قَالَ هَذَا إِبْرَاهِيمُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ ابْنُ شِهَابٍ فَأَخْبَرَنِي ابْنُ حَزْمٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ وَأَبَا حَبَّةَ الْأَنْصَارِيِّ كَانَا يَقُولَانِ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ عُرِجَ بِي حَتَّى ظَهَرْتُ لِمُسْتَوَى أَسْمَعُ فِيهِ صَرِيفَ الْأَقْلَامِ ". قَالَ ابْنُ حَزْمٍ وَأَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " فَفَرَضَ اللَّهُ عَلَى أُمَّتِي خَمْسِينَ صَلَاةً، فَرَجَعْتُ بِذَلِكَ حَتَّى مَرَرْتُ عَلَى مُوسَى فَقَالَ مَا فَرَضَ اللَّهُ لَكَ عَلَى أُمَّتِكَ قُلْتُ فَرَضَ خَمْسِينَ صَلَاةً. قَالَ فَارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. فَرَجَعْتُ فَوَضَعَ شَطْرَهَا، فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى قُلْتُ وَضَعَ شَطْرَهَا. فَقَالَ رَاجِعْ رَبِّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ، فَرَجَعْتُ فَوَضَعَ شَطْرَهَا، فَرَجَعْتُ إِلَيْهِ فَقَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ، فَرَجَعْتُ. فَقَالَ هِيَ خَمْسٌ وَهِيَ خَمْسُونَ، لَا يُبْدَلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ. فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى فَقَالَ رَاجِعْ رَبِّكَ. فَقُلْتُ اسْتَخَيِّبْتُ مِنْ رَبِّي. ثُمَّ انْطَلَقَ بِي حَتَّى انْتَهَى بِي إِلَى سِدْرَةِ الْمُنتَهَى، وَعَشِيهَا أَلْوَانٌ لَا أُدْرِي مَا هِيَ، ثُمَّ ادْخَلْتُ الْجَنَّةَ فَإِذَا فِيهَا حَبَائِلُ اللَّوْلُؤِ، وَإِذَا تُرَابُهَا الْمِسْكُ.

14. El-Buḥārī, *El-Cāmi*’, 4:109.

فَأَتَيْنَا السَّمَاءَ الثَّانِيَةَ، قِيلَ مَنْ هَذَا قَالَ جِبْرِيلُ. قِيلَ مَنْ مَعَكَ قَالَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قِيلَ أَرْسِلْ إِلَيْهِ قَالَ نَعَمْ. قِيلَ مَرْحَبًا بِهِ، وَلِنَعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ. فَأَتَيْتُ عَلَى عِيسَى وَنَحْيَى فَقَالَ مَرْحَبًا بِكَ مِنْ أَخٍ وَنَبِيٍّ. فَأَتَيْنَا السَّمَاءَ الثَّالِثَةَ، قِيلَ مَنْ هَذَا قِيلَ جِبْرِيلُ. قِيلَ مَنْ مَعَكَ قِيلَ مُحَمَّدٌ. قِيلَ وَقَدْ أَرْسِلَ إِلَيْهِ قَالَ نَعَمْ. قِيلَ مَرْحَبًا بِهِ وَلِنَعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ. فَأَتَيْتُ بُوسُفَ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، قَالَ مَرْحَبًا بِكَ مِنْ أَخٍ وَنَبِيٍّ

15. El-Buḥārī, *El-Cāmi*, 4:152.

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدَّثَهُمْ عَنْ لَيْلَةٍ أُسْرِيَ بِهِ حَتَّى أَتَى السَّمَاءَ الْخَامِسَةَ، فَإِذَا هَارُونَ قَالَ هَذَا هَارُونَ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ. فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَرَدَّ ثُمَّ قَالَ مَرْحَبًا بِالْأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ. تَابَعَهُ ثَابِتٌ وَعَبَادُ بْنُ أَبِي عَلِيٍّ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

16. İbn Firişte, *Sa'ādet-nāme*, vr. 131b-132b.

طوله ستون ذراعا في السماء

17. İbn Firişte, *Sa'ādet-nāme*, vr. 142a.

ان في الانسان ثلاثمائة وستون مفصلا

18.

خلق الله آدم على صورته

19.

وعلم آدم الاسما كلها

20. İbn Firişte, *Işk-nāme*, vr. 72b-73a.

حم قن الر كهيعص طس

21. İbn Firişte, *Işk-nāme*, vr. 72b-73a.

انزل الله القرآن على سبعة أحرف

22. İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr. 6b-7a; *Sa'ādet-nāme*, vr., 137a.

خلق الله تعالى رأس آدم وجبهته من تراب الكعبته و صدره و ظهره من ارض بيت المقدس و يده اليمنى من ارض المشرق و يده اليسرى من ارض المغرب و قخذه من ارض اليمن و ساقيه من ارض مصر و قدميه من ارض الحجاز

23. İbn Firişte, *Işk-nāme*, vr. 138b.

يا ابراهيم ان وحدانيتى موجوده فى عشره موسية واثنى وعشرين فلا بد للطالب المدرك الزكى ان يطلب وحدانيتى فيها

24. *Qur'ān* 3:59

ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون

25. İbn Firişte, *‘Işk-nāme*, vr., 138b.

نريد ان نخلق انسانا بشكلنا صورتنا ولباسنا ليكون سلطانا لطيور الهوى و حيتان البحر و كل ذى روح ودابه من الازل الى
الا بد فى العلويات و السفليات فخلقت آدم و علمنه اثنى وثلثون كلمة الهى

26. *Ḳur’ān*, 42:53. İbn Firişte, *‘Işk-nāme*, vr. 117b.

سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يبين لهم انه الحق

27. İbn Firişte, *‘Işk-nāme*, vr. 72b.

مثل القران على صورت الرجل يوم القيامة

28. İbn Firişte, *‘Işk-nāme*, vr. 110b-111a.

ا ب ت ح د ذ ر س ص ض ط ع غ ق ك ل م ن و ه ي

29. İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr. 4b.

ظ غ ض ش ز ذ خ ج ث ت ب

30. İbn Firişte, *‘Işk-nāme*, vr. 72b.

انا كلام الله الناطق

31. İbn Firişte, *‘Işk-nāme*, vr. 149a-149b.

انا و علي من نور واحد قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف

32. İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, vr., 17a-17b.

يا كهيعص اعوذ بك من كل الذنوب التى تهتك العصم انصرنا على من ظلمنا

33. Muḥammed Bāḳır el-Meclisī, *Bihāru’l-Envār*, 75:378.

قد صعدنا ذرى الحقائق بأقدام النبوة والولاية ونورنا السبع الطرائق بأعلام الفتوة، فنحن ليوث الوغى، وغيوث الندى وفيما
السيف والقلم في العاجل، ولواء الحمد والعلم في الأجل، وأسباطنا خلفاء الدين وحلفاء اليقين، ومصابيح الأمم، ومفاتيح
الكرم، فالكليم البس حلة الاصطفاء لما عهدنا منه الوفاء، وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة وشيعتنا
الفئة الناجية، والفرقة الزاكية، صاروا لنا رداء وصونا وعلى الظلمة إلها وعونا، وسينفجر لهم ينبوع الحيوان بعد لظى
النيران لتمام الطواوية والطواسين من السنين

34. İbnü’l-‘Arabī, *el-Futūḥāt*, 3:251.

واعلم أن المراني مختلفة الأشكال وأنها تصوير المرني عند الرائي بحسب شكلها من طول وعرض واستواء وعوج واستدارة ونقص وزيادة وتعدد وكل شيء يعطيه شكل تلك المرأة وقد علمت إن الرسل أعدل الناس مزاجا لقبولهم رسالات ربهم وكل شخص منهم قبل من الرسالة قدر ما أعطاه الله في مزاجه من التركيب فما من نبي إلا بعث خاصة إلى قوم معينين لأنه على مزاج خاص مقصور وإن محمدا ص ما بعثه الله إلا برسالة عامة إلى جميع الناس كافة ولا قبل هو مثل هذه الرسالة إلا لكونه على مزاج عام يحوي على مزاج كل نبي ورسول فهو أعدل الأمزجة وأكملها وأقوم النشآت فإذا علمت هذا وأردت أن ترى الحق على أكمل ما ينبغي أن يظهر به لهذه النشأة الإنسانية فاعلم إنك ليس لك ولا أنت على مثل هذا المزاج الذي لمحمد ص وأن الحق مهما تجلى لك في مرآة قلبك فإنما تظهره لك مرآتك على قدر مزاجها وصورة شكلها وقد علمت نزولك عن الدرجة التي صحت لمحمد ص في العلم بربه في نشأته فالزم الإيمان والاتباع واجعله أمامك مثل المرأة التي تنتظر فيها صورتك وصورة غيرك فإذا فعلت هذا علمت إن الله تعالى لا بد أن يتجلى لمحمد ص في مرآته

35. İbn Māce. *Süneni İbn Māce*, 5:165.

ولا مهدي الا عيسى ابن مريم

36. Müslim b. el-Ḥaccāc, *Ṣaḥīḥi Müslim*, 52:2937.

فبينما هو كذلك اذ بعث الله المسيح ابن مريم. فينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق. بين مهرودتين. واضعا كفيه على أجنحة ملكين

37. İbn Firişte, *Sa'ādet-nāme*, vr. 139a.

انا افصح من تقلم بالضاد

38. İbn Firişte, *Sa'ādet-nāme*, vr. 56b.

لامهدي الا عيسى ابن مريم والمهدي من عترتي من اولاد فاطمة

39. Tāşköprülüzāde, *Eş-Şa'kaik*, s. 114-115.

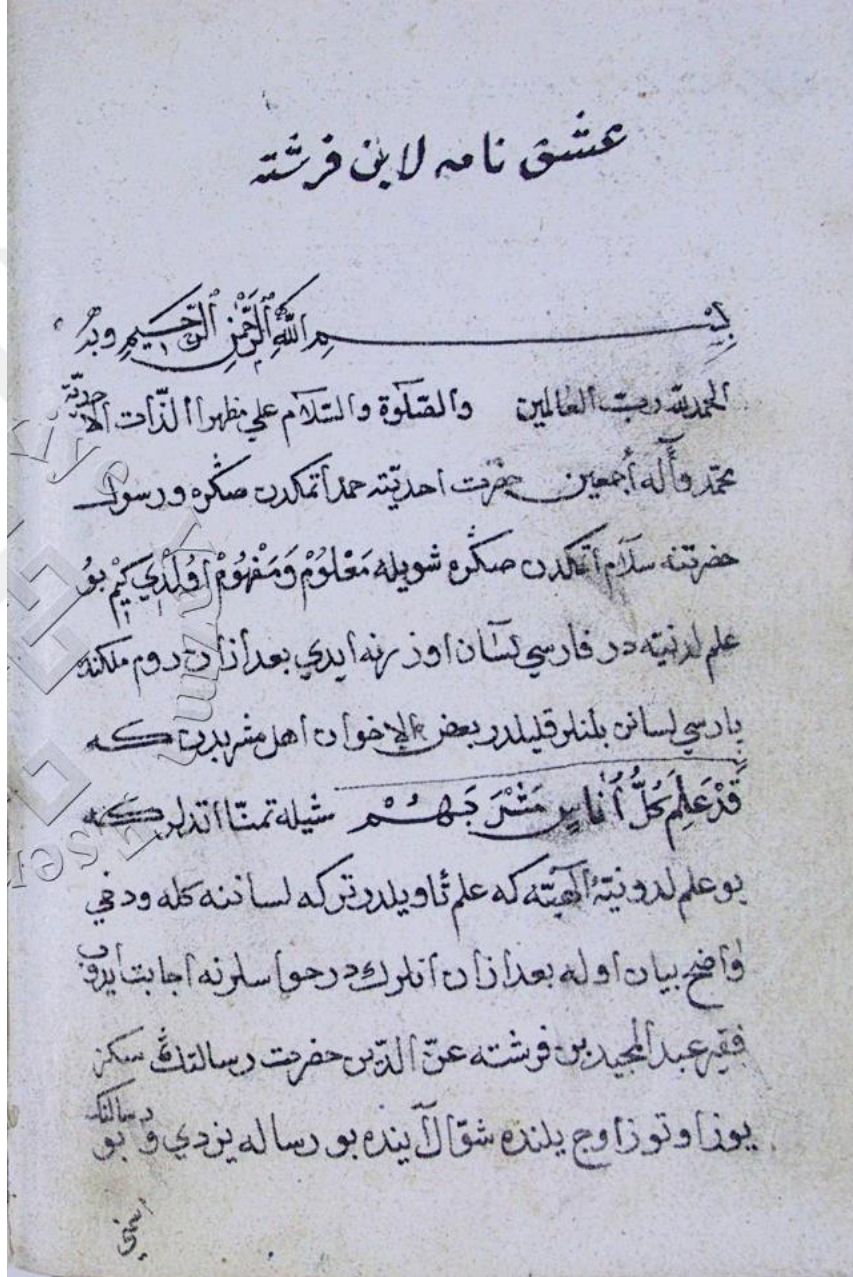
وللمولى المذكور مع السلطان محمد ابن مراد خان قصه غريبه و هي ان بعضا من اطباع فضل الله التبريزي رئيس الطائفة الحروفية الضاله نال خدمه السلطان محمد خان واطهر بعضا من معارفه المزخرفه حتى مال اليه السلطان محمد خان واواه مع أتباعه في دار السعاده واغتم لذلك الوزير محمود پاشا غايه اغتمام و لم يقدر ان يتكلم في حقهم شيئا خوفا من السلطان واخبر به المولى فخر الدين المزبور و اراد هو ان يسمع كلماتهم منه فاخفى في بيت محمود پاشا ودعا محمود پاشا ذلك الملحد الى بيته واطهر انه مال الى مذهبهم فتكلم الملحد جميع قواعدهم الباطله و المولى المذكور يسمع كلامه حتى ادت مقالاته الى القول بالحلول وعند ذلك لم يصبر المولى المذكور حتى ظهر من مكانه وسب الملحد الغضب والشده فهرب الملحد الى دار السعاده والمولى المذكور خلفه اخذ الملحد والسلطان سكت عنه استيحاء منه ثم اتى الجامع الجديد بادرنه فاذن المودنون واجتمع الناس الجامع وصعد المولى المنبر و بين مذهبهم الباطله وحكم بكفرهم وزندقتهم ووجوب

قتلهم و عظم ثواب من اعان في قتله ثم اخذه مع اصحابه الى مصلى المدينة واحرق رئيسهم روى انه نفخ النار بنفسه حتى احترقت لحيته وكان عظيم اللحيه ثم جمع الناس الحطب واحرقوا الملحد وقتلوا اصحابه باسرههم واطفاو النار الالحاد



EKLER

1. 'Işk-nāme' nin Giriş Sayfası



İbn Firişte, 'Işk-nāme', Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa 00172-002, vr. 52b.

2. En eski tarihli *‘Işk-nāme* Nüshasından Fazlullāh’ın Yüzü



“Çünkü kitābetle okıyasın Fażl-ı Yezdān ola cemī’-i nebīlerin yüzlerinde mektūbdur ‘alā haẓihi mi’rāc gicesi ḥaẓret-i aḥadiyyeti bu vechinde gördiki rāeytü rabbī leyletü’l-mi’rāc fī vechi şabbi emred...”

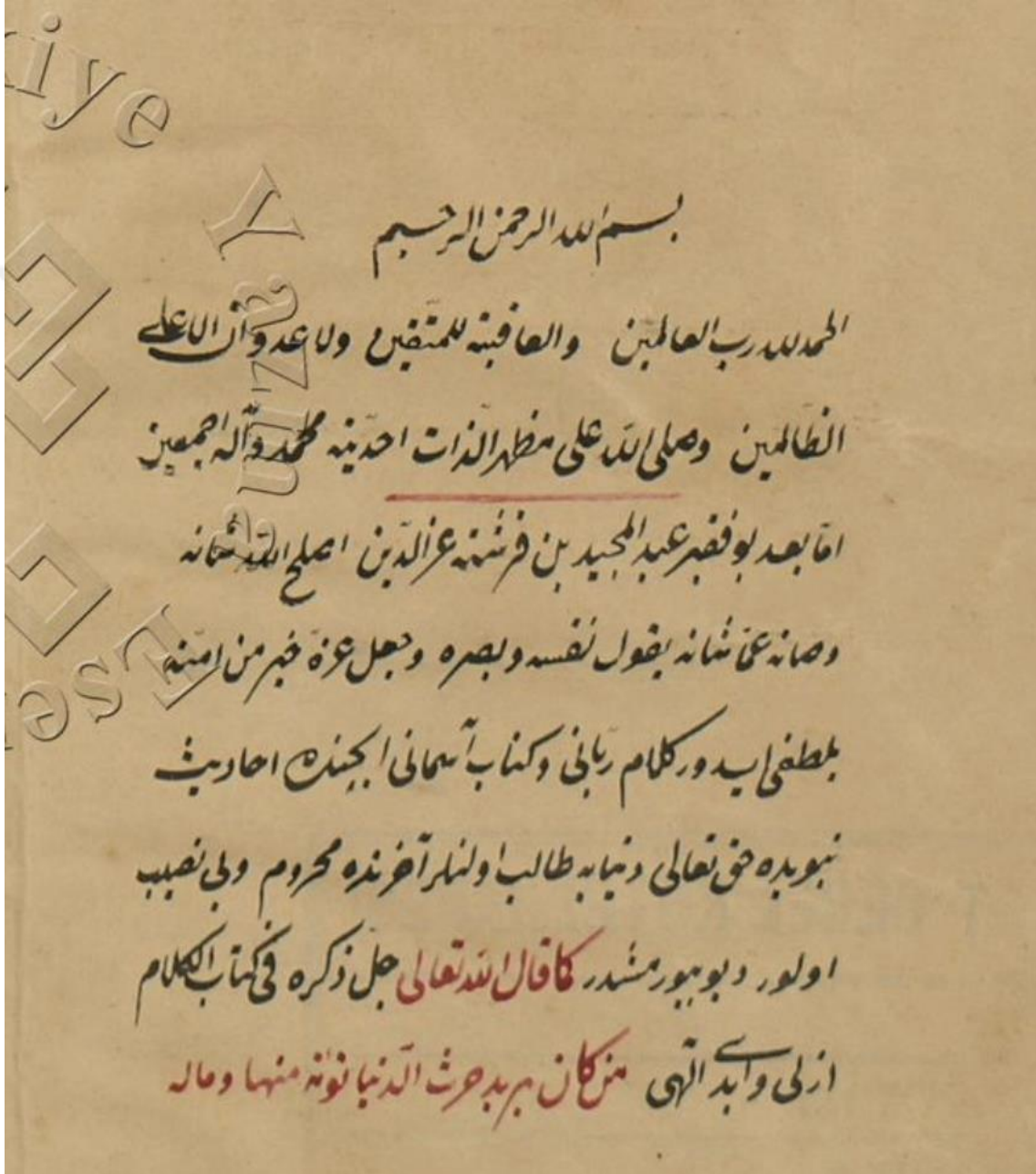
İbn Firişte, *‘Işk-nāme*, Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa 00172-002, vr. 145a.

3. Bir 'Işk-nāme Nüshasından Fazlullāh'ın Yüzü



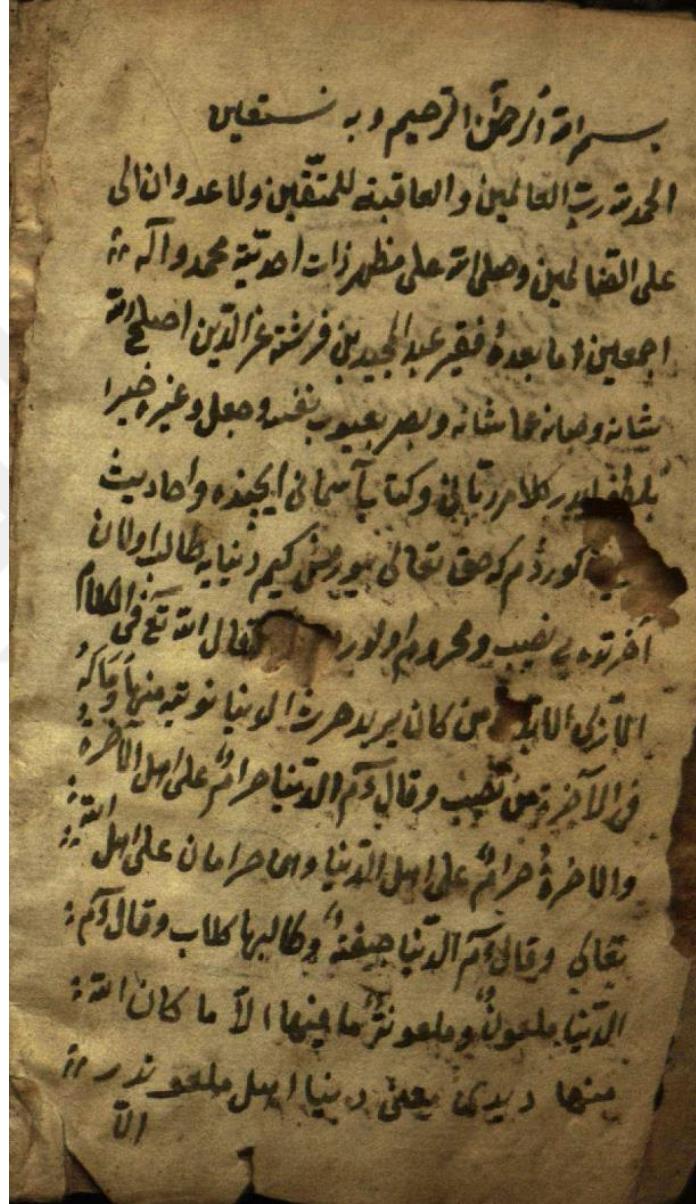
“Ve dahī ḥazret-i aḥadiyyeti mi‘rāc gicesinde bu şüretde gördiki *rāeytü rabbī fī şüreti emred...*” İbn Firişte, *Işk-nāme*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 07866, vr. 102b.

4. *Āhiret-nāme*'nin Giriş Sayfası



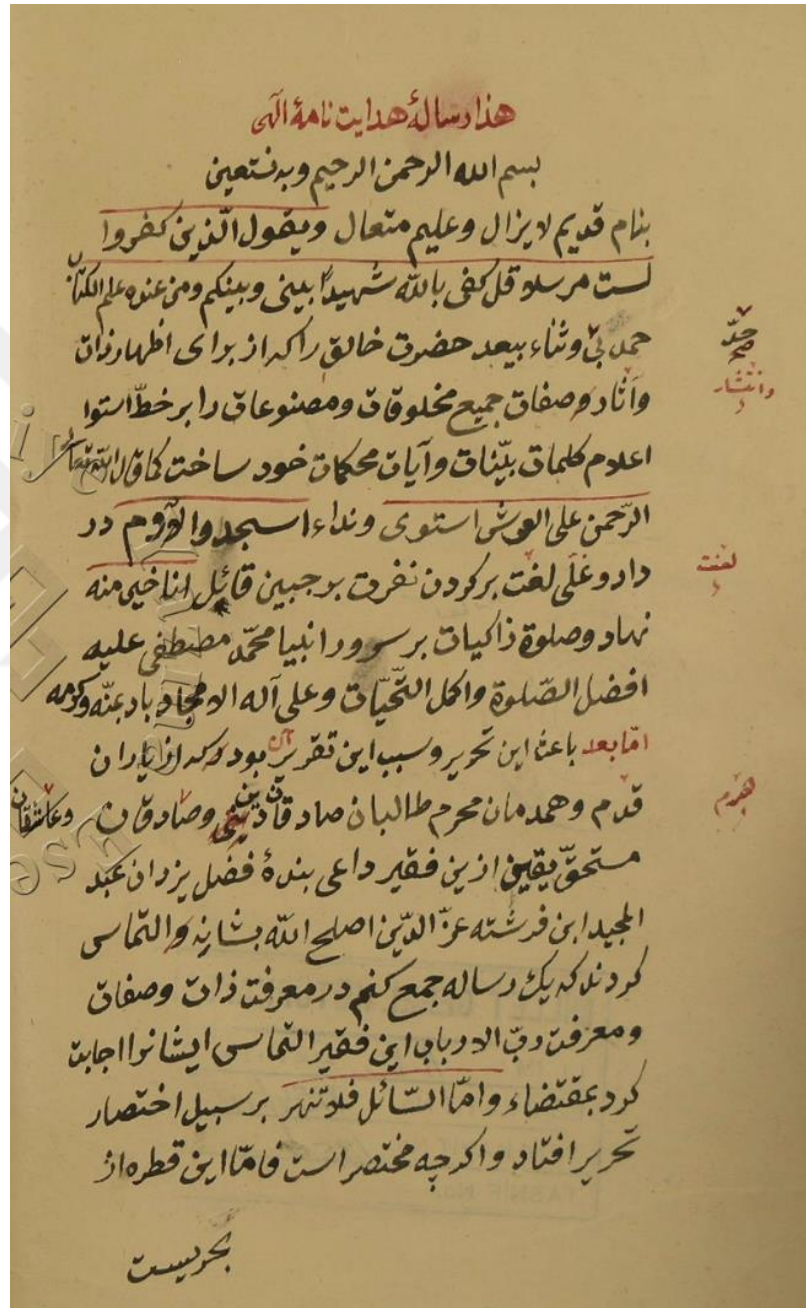
İbn Firişte, *Āhiret-nāme*, Millet Kütüphanesi A. E. Şerhiye 1363, vr. 1b.

5. *Āhiret-nāme*'nin Giriş Sayfası

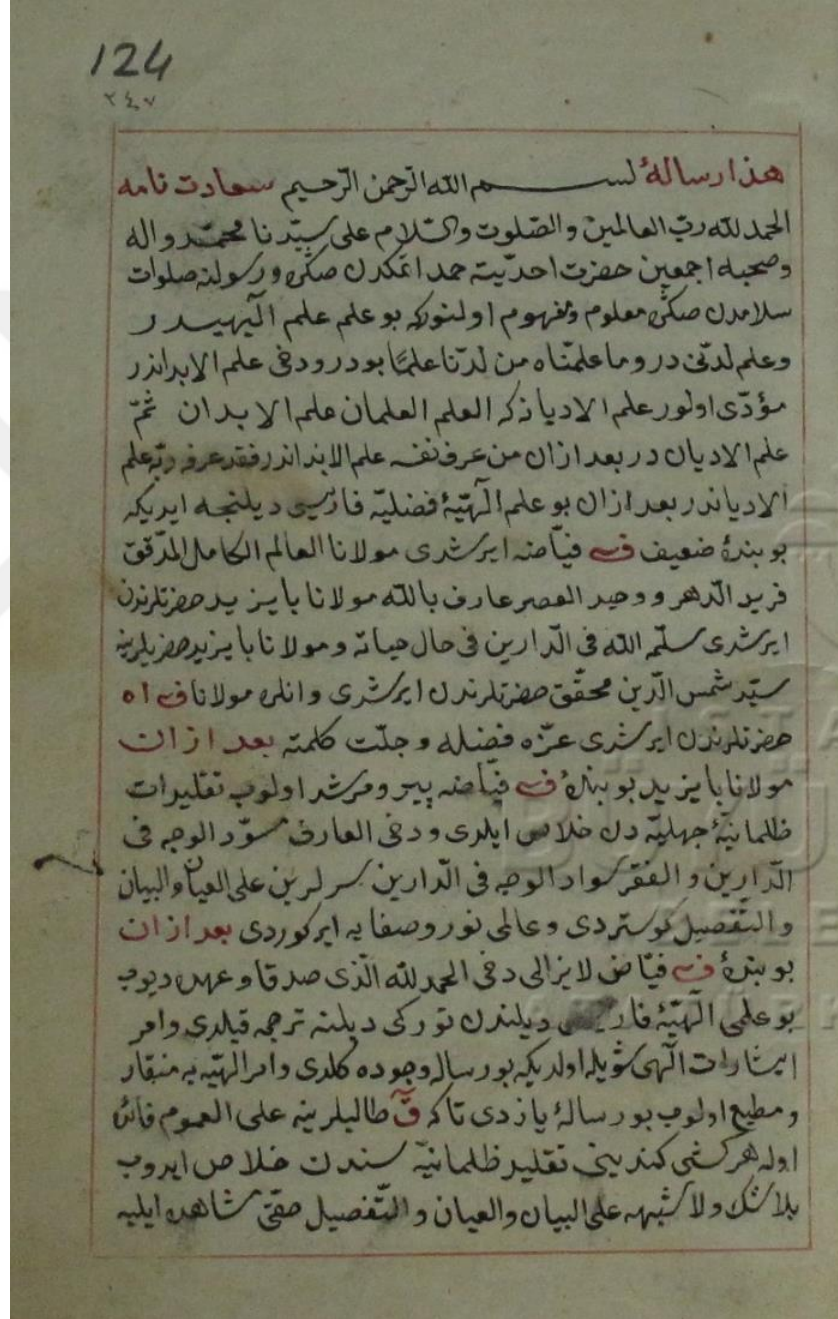


İbn Firişte, *Āhiret-nāme*, Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 6920, vr. 1b.

6. *Hidāyet-nāme*'nin Giriş Sayfası

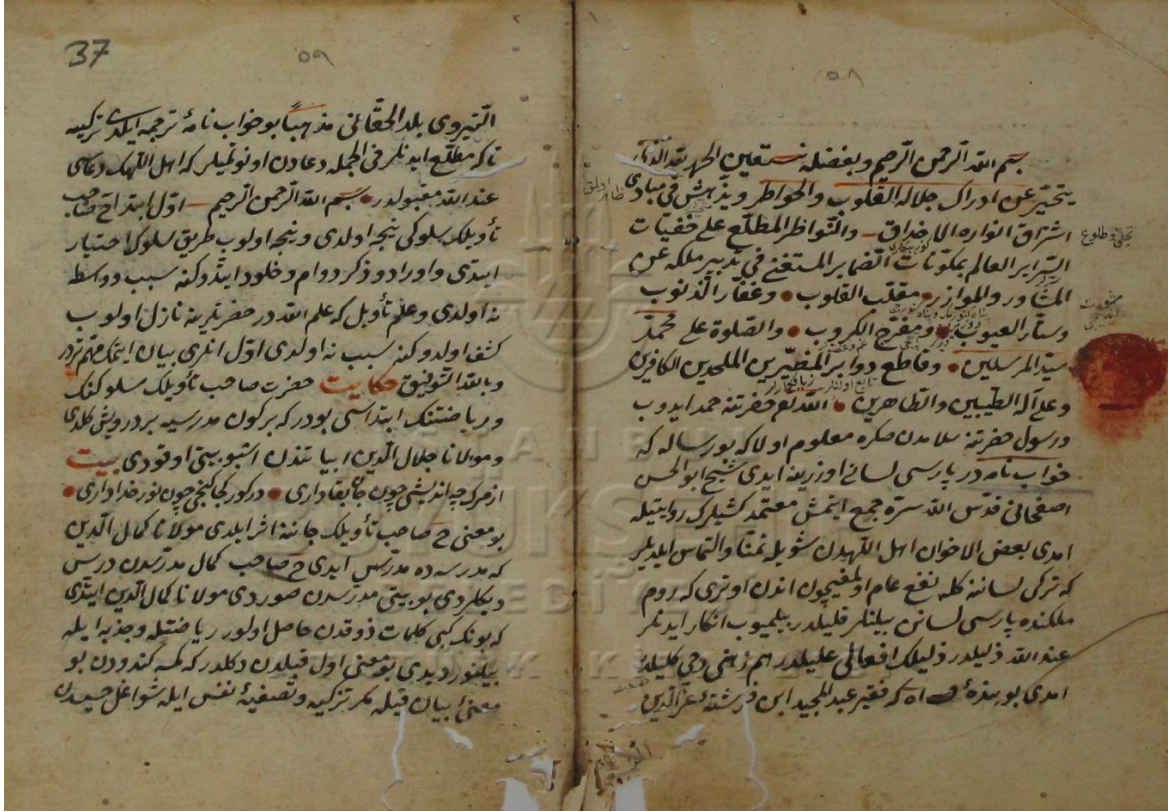


İbn Firişte, *Hidāyet-nāme*, Millet Kütüphanesi A. E. Şeriyye Koleksiyonu, 1350, vr. 1b.



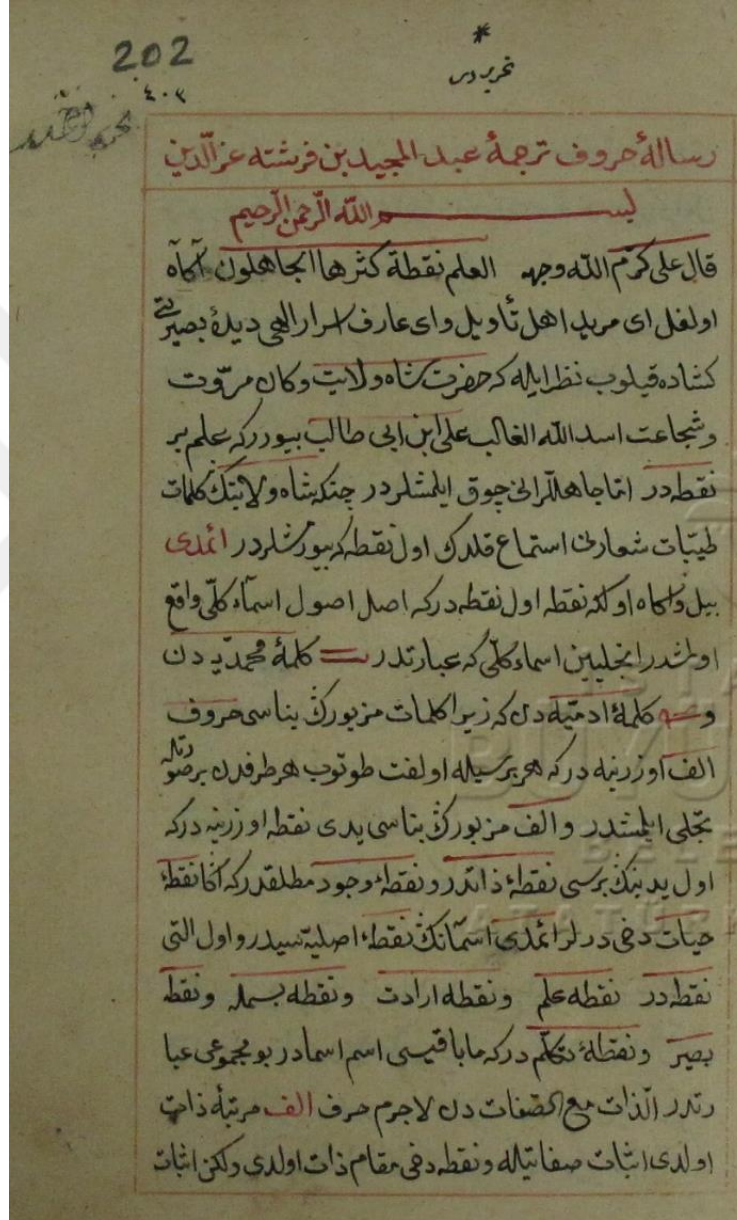
İbn Firişte, Sa 'ādet-nāme, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Koleksiyonu 000656/4, vr. 124a.

8. Terceme-i Hāb-nāme'nin Girişi



İbn Firişte, *Terceme-i Hāb-nāme*, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Koleksiyonu 001321/02, vr. 36b-37a.

9. Terceme-i Risāle-i Hurūf'un Girişi



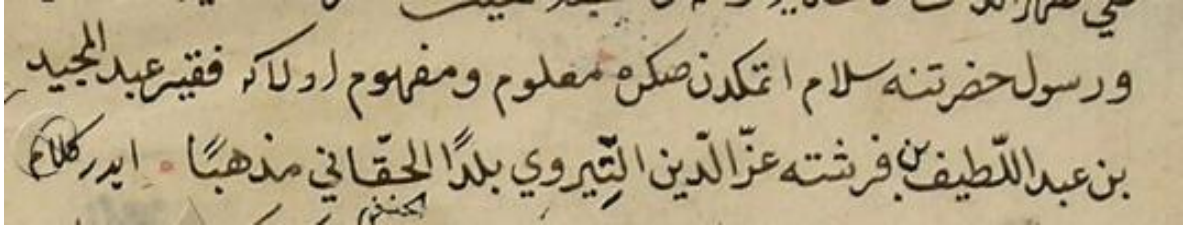
İbn Firişte, *Terceme-i Risāle-i Hurūf*, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı
Osman Ergin Koleksiyonu 000656/11, vr. 202a.

10. *Ḳānūn-ı İllāhī*'nin Girişi



İbn Firişte, *Ḳānūn-ı İllāhī*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu 01979-001, vr. 1b-2a.

11. İbn Firişte'nin *Ḳānūn-ı İlāhī*'de “‘*Abdü'l-mecīd bin ‘Abdu'l-laṭīf bin Firişte ‘İzzü'd-dīn et-Tīrevī*’ olarak isim kaydı



İbn Firişte, *Ḳānūn-ı İlāhī*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu 01979-001, vr. 1b.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA), Tapu Tahrir (TT.d.), 0001/1 M., vr. 258.

T. T. 0 0 0 1 1 M

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA), Tapu Tahrir (TT.d.), 0008, vr. 739.

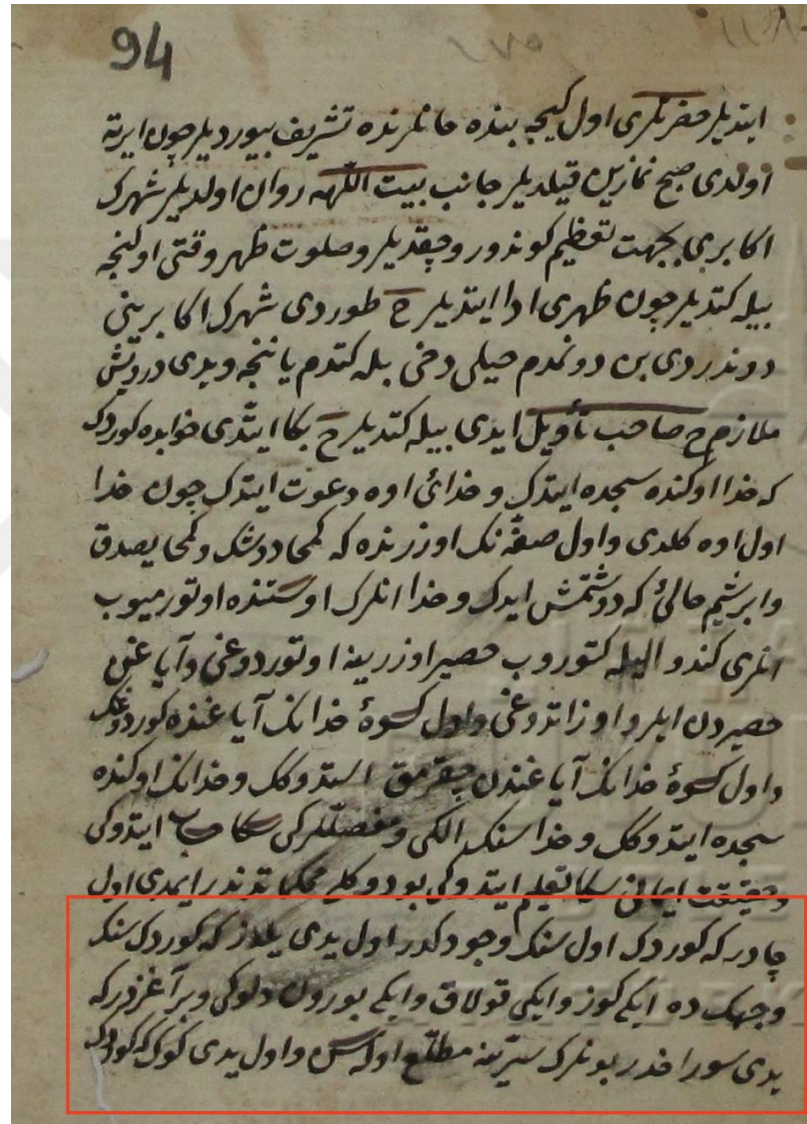
T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA) ©



185

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA), Tapu Tahrir (TT.d.), 0001/1 M, vr. 261.

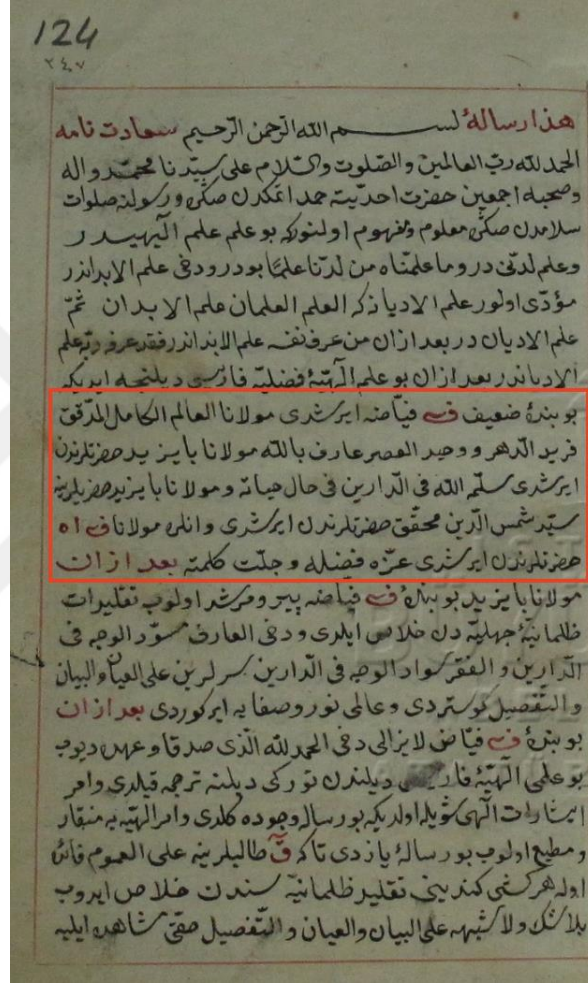
16. *Terceme-i Hāb-nāme*'de *Sefer Yezira*'daki zuhur noktalarının zikredilmesi



“İmdi ol çâdur ki gördün ol senin vücūdundur ki ol yedi yıldız ki gördün senin vechinde iki göz ve iki kulak ve iki burun delüğü ve bir ağızdır ki...”

İbn Firişte, *Terceme-i Hâb-nâme*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Koleksiyonu 001321/02, vr. 94a.

17. Sa 'ādet-nāme' de İbn Firişte'nin Silsilesi



“Bu bende-i za ‘îf-i Fażl-ı Feyyâz’a irişdi Mevlânâ el- ‘Âlim el-Kâmil el-Müdekkik Ferîdü’ d-Dehr ve Vahîdü’ l- ‘Aşr ‘Ârifî bi’ l-lâh Mevlânâ Bâyezîd hâzretlerinden irişdi sellemehullahi fî’ d-dâreyn fî hâli hayâtihi ve Mevlânâ Bâyezîd hâzretlerine Seyyid Şemsü’ d-dîn Muhaqqık hâzretlerinden irişdi ve anlara Mevlânâ Fażlullâh hâzretlerinden irişdi...”

İbn Firişte, Sa 'ādet-nāme, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Koleksiyonu 000656/4, vr. 124a.

ÖZGEÇMİŞ		
Adı, Soyadı	Efecan İrfan	ALCA
Doğum Yeri ve Yılı		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce Almanca Fransızca Klasik Arapça Farsça	Okuma-Yazma-Konuşma Okuma Okuma Okuma Okuma
Eğitim Durumu	Başlama-Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	2013-2017	İzmir Fatih Sultan Mehmet Anadolu Lisesi
Lisans	2017-2021	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
Yüksek Lisans	2022-2024	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı
İletişim (e-posta)		
Tarih:		18.09.2024
İmza:		
Ad Soyad:		Efecan İrfan ALCA

