

**T.C.**  
**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**BİR OSMANLI ÂLİMİ SİNAN PAŞA’NIN**  
**TASAVVUF ANLAYIŞI**

**Emre TOPCUOĞLU**

**2501161289**

**TEZ DANIŞMANI**

**Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN**

**İSTANBUL – 2019**



T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS  
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : EMRE TOPÇUOĞLU Numarası : 2501161289  
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / TASAVVUF Danışmanı : PROF. DR. REŞAT ÖNGÖREN  
Tez Savunma Tarihi : 12.06.2019 Saati : 13:00  
Tez Başlığı : " BİR OSMANLI ÂLİMİ SİNAN PAŞA'NIN TASAVVUF ANLAYIŞI "

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

| JÜRİ ÜYESİ                  | İMZA | KANAATİ<br>(KABUL / RED / DÜZELTME) |
|-----------------------------|------|-------------------------------------|
| 1- PROF. DR. REŞAT ÖNGÖREN  |      | Kabul                               |
| 2- PROF. DR. SAFİ ARPAGUŞ   |      | Kabul                               |
| 3- DR. ÖĞR. ÜYESİ DERYA BAŞ |      | Kabul                               |

| YEDEK JÜRİ ÜYESİ                | İMZA | KANAATİ<br>(KABUL / RED / DÜZELTME) |
|---------------------------------|------|-------------------------------------|
| 1- DOÇ. DR. ALİ NAMLI           |      |                                     |
| 2- DR. ÖĞR. ÜYESİ NECDET YILMAZ |      |                                     |

## ÖZ

### Bir Osmanlı Âlimi Sinan Paşa'nın Tasavvuf Anlayışı

Emre TOPCUOĞLU

Tezin konusu, Fatih Sultan Mehmed devri âlimlerinden Sinan Paşa'nın tasavvuf anlayışıdır. Müellifin tasavvuf anlayışını tespit, hayatının son yıllarında telif ettiği tasavvufî eserleri olan *Tazarrunâme*, *Maârifnâme* ve *Tezkiretü'l-Evliyâ* esas alınmıştır. Tezin giriş bölümünde Sinan Paşa ailesi, hayatı, ilmî, edebî ve tasavvufî yönleri itibarıyla anlatılmaya çalışılmış; eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Girişin Sinan Paşa'nın şahsına tahsis edilmesinden hedeflenen husus, okuyucunun tasavvufî anlayışına baktığı kimsenin ve ailesinin ilmî ve siyasî konumu hakkında bilgi sahibi olmasıdır. Tezin ilk bölümünde Sinan Paşa'nın tasavvuf anlayışı çerçevesinde Hakk'ın varlığı, ulûhiyyeti ve rubûbiyyeti incelenmiştir. İkinci bölümde ise müellifin âlemin Hakk'a delâleti, mertebeleri, imkân ve hudûsü hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Son bölümün konusu ise yine müellifin anlayışı ekseninde insanın kevn-i câmi oluşu, latîfeleri ve tasavvufî seyr u sülûkudur.

Sinan Paşa'nın da birçok Osmanlı âlimi gibi vahdet-i vücûd anlayışına mensup olduğu görülmektedir. Bu durum, çalışmanın yöntemini de etkilemiştir ve müellifin eserlerinde ifade ettiği tasavvufî görüşleri, öncesiyle birlikte incelenmiştir. Sözgelimi, görüşlerin daha iyi açıklanması noktasında, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, Sadreddin Konevî, Abdurrezzak Kâşânî, Dâvûd el-Kayserî gibi mutasavvıf müelliflerin eserlerinde ifade edilen tasavvufî fikirlere de yer verilmiştir. Bu itibarla, Sinan Paşa'nın tasavvuf anlayışı vahdet-i vücûd geleneği içerisinde okunduğu takdirde, onun bu zincirin bir halkası olduğu ve kendinden önceki birikimi eserlerine yansıttığı görülmektedir. Vahdet-i vücûd anlayışında Hak, âlem ve insana bilgi ve varlık planında atfedilen bütünlüğü, Sinan Paşa'nın tasavvuf anlayışı içerisinde de müşahade etmek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Sinan Paşa, İbnü'l-Arabî, Vahdet-i Vücûd, Hak, Âlem, İnsan.

## ABSTRACT

### Sufism Understanding of an Ottoman Scholar, Sinan Pasha

Emre TOPCUOĞLU

The subject of this thesis is the sufism understanding of Sinan Pasha, who is one of the scholars of Sultan Mehmet the Conqueror's time. In determining the sufism understanding of this author, his sufistic works that he wrote in the last years of his life, *Tazarrunamêh*, *Maarifnameh* and *Tezkirah al-Awliya* are based on. In the introduction chapter of thesis, Sinan Pasha is tried to be told in terms of his family, his life, his knowledge, his literary and sufistic aspects; and information is given about his works. By allocating the introduction part to Sinan Pasha's individual life, it is aimed for the reader to have information about the academic and political position of the person, whose Sufism understanding he considers, and of his family. In the first chapter of the thesis, the presence of Hakk (Allah), His uluhiyyah and rububiyyah are examined. In the second chapter, the author's opinions about the universe's indication to Hakk, stages, possibility and being created are given place. The subject of the last chapter is human's being the total of the universe, graces (lataif) and sufistic path following within the scope of the author's opinions.

Like many Ottoman scholars, Sinan Pasha is also seen to have unity of existence understanding. This case influenced the method of this study and the sufistic opinions stated by the author are examined with the previous ones. To illustrate, so as to be able to explain opinions in a better way, sufistic ideas expressed in the works of Sufi writers, like Ibn al-Arabi being in the first place in this understanding, Sadreddin Konevi, Abd al-Razzaq Kashani, Davud al-Kaysari etc. In this respect, in the event that Sinan Pasha's sufism understanding is read within the unity of existence tradition, it is seen that he is a ring of this chain and that he reflected the accumulation before him in his works. It is possible to observe the unity attributed to Hakk, universe and human in the unity of existence understanding in Sinan Pasha's Sufism understanding, either.

**Key Words:** Sinan Pasha, Ibn al-Arabi, Unity of Existence, Hakk, Universe, Human.

## ÖNSÖZ

Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile sistematik bir hâl alan vahdet-i vücûd anlayışı, şeyhin en güzide talebesi Sadreddin Konevî vasıtasıyla, Selçuklu ve Osmanlı zamanlarında Anadolu tasavvufunu derinden etkilemiştir. Osmanlı ilim çevrelerinde vahdet-i vücûd anlayışının tesirini izah etmek için ilk müderris Dâvûd el-Kayserî ve ilk şeyhü'l-İslâm Molla Fenârî'nin bu anlayışa mensup âlimler olduğunu söylemek yeterlidir. Molla Fenârî'nin talebesi Molla Yegan'nın torunu, aynı zamanda İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in oğlu olan Sinan Paşa, Fatih Sultan Mehmet devrinin en güzide âlimleri arasındadır ve vahdet-i vücûd geleneğine mensuptur. Bu çalışmadan hedeflenen husus, Sinan Paşa'nın tasavvuf ilmine dair eserlerinden yola çıkarak, onun vahdet-i vücûd geleneği içindeki konumunu tespit etmektir.

Sinan Paşa, Türk edebiyatında süslü nesrin kurucusu kabul edilmesi hasebiyle daha çok edebiyat çevrelerince incelemeye tabi tutulmuştur. Tasavvufî yönü üzerine yapılan çalışmalar ise yüzeysel olup onun vahdet-i vücûd geleneği içerisindeki konumunu ve bu doğrultudaki anlayışını gereği gibi yansıtmamaktadır. Bu çalışma, Fatih devrinin en önemli âlim ve ediplerinden Sinan Paşa'nın bu yönünü gerektiği gibi gün yüzüne çıkarmak ümidiyle kaleme alınmıştır. Müellifin bu konumunun tespit edilmesi için, onun tasavvufî eserlerindeki anlayış ve görüşleri, kendinden önceki vahdet-i vücûd mensubu mutasavvıfların anlayış ve görüşleriyle, hususiyle bu zincirin ilk halkası sayılan İbnü'l-Arabî'nin anlayışıyla mukayese edilmek suretiyle izah edilmeye çalışılmıştır.

Bir müellifin vahdet-i vücûd anlayışı, ilim ve varlık boyutuyla iki bölüm olarak incelenebileceği gibi; Hak, âlem ve insan şeklinde üç bölüm olarak da incelenebilir. Bu şekilde incelemeye tabi tutulduğu takdirde, bu üç başlık altında da bilgi ve varlık iç içe ele alınmış olur ki; bilgi ve varlığın mertebeler vasıtasıyla aynı düzlemde ele alındığı böylesine bir anlayış sunmakta, bu ikincisinin en az ilki kadar elverişli olduğu söylenebilir. Sözelimi, bu çalışmada, Sinan Paşa'nın tasavvuf anlayışı çerçevesinde, Hakk'ın varlığı, ulûhiyyeti ve rubûbiyyeti; âlemin Hakk'a olan delâleti, mertebeleri, imkân ve hudûsü; insanın câmiyyeti, latifeleri ve manevi seyri üzerinde durulmuştur.

Tezin hazırlanmasında kullanılan temel kaynaklar, Sinan Paşa'nın tasavvuf ilmine dair telif ettiği eserleri olan *Tazarrunâme*, *Maârifnâme* ve *Tezkiretü'l-Evliyâ*'dır. Müellif, iyi bir edip olması hasebiyle, bu eserlerinde edebî bir dil kullanır. Kullanılan şiirsel ve edebî dil, müellifin tasavvufî düşüncelerini bilimsel bir kalıba koyarak belli bir sistematik içerisinde sunmayı zorlaştırmıştır. Bu hususta karşılaşılan zorluğun bir diğer sebebi ise bu eserlerin yazarın duygu dünyası ekseninde halk için ve halkın diliyle kaleme alınmış olmasıdır. Ancak, müellifin eserlerini halkın diliyle kaleme alması, onlara vahdet-i vücûd anlayışında ifade edilen tasavvufî hakikatleri yerleştirmesine engel teşkil etmemiştir. Müellif Hak, âlem ve insan ile alâkalı bu yüksek hakikatleri, sehl-i mümteni denilebilecek tarzda, dışarıdan bakıldığında oldukça basit görülen ancak ince fikirlerle örgülenmiş ifadeleriyle sunmaktadır.

Sinan Paşa, tasavvufî eserlerinde -eserlerin Türkçe olarak kaleme alınması ve halkın da okuyup yanlış anlayabileceği gerekçesiyle<sup>1</sup>- felsefî ve kelâmî meselelere girmekten çekinmiştir. Halkın zihinlerini bulandırabilecek ve yanlış anlaşılacak böyle meselelere yalnızca işarette bulunmakla yetinmiştir. Sinan Paşa'nın felsefî ve kelâmî konulardaki bu işaretleri, çalışmada bu disiplinlere ait kaynakları da kullanmayı gerektirmiştir. Böylelikle, müellifin değindiği bazı meselelerde tasavvuf ilminin diğer iki ilime izafeten Hak, âlem ve insan konularına nasıl baktığı, müellifin anlayışı çerçevesinde ve yazarın idraki nispetinde gösterilmeye çalışılmıştır. Nitekim yazılanları tek bir disipline ya da tek bir müellifin fikirlerine salt olarak hasretmeyen böyle bir yöntem, çalışmayı tekdüzelikten kurtarma adına daha olumlu sonuçlar verebilir. Bununla birlikte, bir müellifin fikirleri, kendisinden önceki müelliflerin fikirleriyle birlikte daha iyi anlaşılırken; bir ilmin bakış açısı, irtibatla olduğu diğer ilimlerin aynı meselelere bakışlarıyla birlikte daha iyi idrak edilebilir.

Bu yüksek lisans tezini sunarken, tezin konusunu tespit edip çalışma boyunca önemli yardımlarını esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Reşat Öngören'e ve tezi hassasiyetle okuyup eksiklik ve yanlışlarımı düzeltmem konusunda yardımcı olan kıymetli arkadaşım Arş. Gör. Emrah Sağmak'a teşekkür ediyorum. Ayrıca

---

<sup>1</sup> Sinan Paşa, **Maarifnâme**, transkripsiyon: Mertol Tulum, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2013, s. 418; Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, transkripsiyon: Emine Gürsoy-Naskali, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 82.

tasavvuf ilmi açısından birikimime katkıda bulunan, ders döneminde ilimlerinden istifade ettiğim hocalarım Prof. Dr. Ekrem Demirli, Dr. Öğr. Üyesi Necdet Yılmaz ve Dr. Öğr. Üyesi Derya Baş'a şükran borçluyum. Aynı zamanda, çalışmanın bir takım teknik kusurlarının giderilmesi konusunda yardımcı olan arkadaşım Kerim zbey'e ve çalışmayı kısmen edebî açıdan inceleyen kardeşim Ayře Topcuoğlu'ya müteşekkirim.

Emre TOPCUOğLU  
İSTANBUL, 2019



## İÇİNDEKİLER

|                       |                                  |
|-----------------------|----------------------------------|
| TEZ ONAY SAYFASI..... | Hata! Yer işareti tanımlanmamış. |
| ÖZ.....               | iii                              |
| ABSTRACT .....        | iv                               |
| ÖNSÖZ.....            | v                                |
| İÇİNDEKİLER .....     | viii                             |
| KISALTMALAR .....     | x                                |
| GİRİŞ .....           | 1                                |

## BİRİNCİ BÖLÜM

### HAK: VARLIĞI, ULÛHİYYETİ VE RUBÛBİYYETİ

|                                                              |    |
|--------------------------------------------------------------|----|
| 1.Mutlak Varlık .....                                        | 19 |
| 1.1.Mutlak Varlık Kavramı ve Hulûl Düşüncesinin Reddi .....  | 19 |
| 1.2.Tenzih ve Teşbih .....                                   | 23 |
| 1.3.Mutlak Varlık ve İzâfî Varlık .....                      | 26 |
| 1.4.Varlığın Birliği ve Çokluğun İzâhı.....                  | 29 |
| 2.İlâhî Sıfatlar ve İsimler.....                             | 30 |
| 2.1.Tecelli ve A'yân-ı Sâbite.....                           | 30 |
| 2.2.Sıfatların Kıdemi ve Kelâm Sıfatı .....                  | 32 |
| 2.3.İlâhî Sıfatlar ve İnsan-ı Kâmilin Ahlâkı .....           | 34 |
| 2.4.İlâhî İsimler ve Hüsün-Kubuh Meselesi.....               | 38 |
| 2.5.Hüsün-Kubuh Meselesi Bağlamında <i>Fena</i> Kavramı..... | 43 |
| 3.Rubûbiyyet ve Ubûdiyyet .....                              | 45 |
| 3.1.Rubûbiyyet ve Ubûdiyyetteki Husûsiyyet.....              | 45 |
| 3.2.Tevhidin İçinde Teklifi Görmek.....                      | 48 |
| 3.3.A'yân-ı Sâbite Bağlamında Dua ve Hakiki Kulluk.....      | 50 |
| 3.4.Mutlak Varlık Kavramı Bağlamında Ubûdiyyet .....         | 54 |

## İKİNCİ BÖLÜM

### ÂLEM: DELÂLETİ, MERÂTİBİ VE İMKÂNİ

|                                                                     |    |
|---------------------------------------------------------------------|----|
| 1.Âlemin Hakk'ın Varlığına, Birliğine ve Sıfatlarına Delâleti ..... | 60 |
|---------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------|----|
| 1.1.Mushaf-ı Âyât Olarak Âlem.....                                        | 60 |
| 1.2.Mümkün ile Vâcib’i ve Vâcib ile Mümkünü Bilmek.....                   | 62 |
| 1.3.Âlemde Cevher Olarak İnsanın Hakk’a Delâleti.....                     | 66 |
| 2.Âlemin Varlık Mertebeleri.....                                          | 67 |
| 2.1.Varlık Mertebeleri ve Hazarât-ı Hamse .....                           | 67 |
| 2.2.Âlemin İlk Varlık Mertebesi Olarak Hakikat-i Muhammediye .....        | 69 |
| 2.3.Âlemin Varlık Mertebeleri Arasındaki İrtibat.....                     | 75 |
| 2.4.Mertebeler Arası İrtibatta Zorunlu Sebep-Sonuç İlişkisinin Reddi..... | 83 |
| 3.Âlemin İmkân ve Hudûsü .....                                            | 85 |
| 3.1.İmkân ve Hudûs: Mertebe ve Zaman .....                                | 85 |
| 3.2.İmkân ve Hudûs: Rüyâ ve Hayâl.....                                    | 89 |
| 3.3.Âlemin İmkân ve Hudûsü Bağlamında Tasavvuf Ahlâkı.....                | 91 |

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### İNSAN: CÂMİİYYETİ, LETÂİFİ VE SÜLÛKU

|                                                                     |            |
|---------------------------------------------------------------------|------------|
| 1.İnsan: Kevn-i Câmî .....                                          | 100        |
| 1.1.Müminin Miracı: Namaz .....                                     | 100        |
| 1.2.İlâhî İsimler ve İnsan .....                                    | 101        |
| 1.3.Bütün Hakikatleri Câmî Tek Hakikat: Hakikat-i Muhammediye ..... | 105        |
| 2.Latîfe-i İnsâniyye .....                                          | 109        |
| 2.1.Nefis .....                                                     | 110        |
| 2.2.Akıl ve Eleştirisi.....                                         | 116        |
| 2.3.Kalp ve Ruh: Halvet ve Riyazet.....                             | 121        |
| 3.Seyr u Sülûk: Hâller ve Makamlar.....                             | 127        |
| 3.1.İlâhî İsimler ve İnsanî İstidatlar.....                         | 127        |
| 3.2.Dairesel Seyir ve Mürşid-i Kâmil .....                          | 131        |
| 3.3.Hâller ve Makamlardaki İzafiyet.....                            | 133        |
| 3.4.Tikel Olarak Bazı Hâller ve Makamlar .....                      | 135        |
| <b>SONUÇ.....</b>                                                   | <b>145</b> |
| <b>KAYNAKÇA .....</b>                                               | <b>148</b> |

## KISALTMALAR

|             |                         |
|-------------|-------------------------|
| <b>c.</b>   | : Cilt                  |
| <b>Haz.</b> | : Yayına Hazırlayan     |
| <b>s.</b>   | : Sayfa                 |
| <b>TDV</b>  | : Türkiye Diyanet Vakfı |
| <b>t.y.</b> | : Basım tarihi yok      |
| <b>y.y.</b> | : Basım yeri yok        |



## GİRİŞ: SİNAN PAŞA

### Ailesi

Sinaneddin Yusuf, İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey'in oğlu, Sivrihisar kadılığı yapmış olan Celaledin Efendi'nin de torunudur. Annesi tarafından dedesi ise Molla Fenârî'nin talebesi olan Molla Yegan'dır. Sinan Paşa'nın babası Hızır Bey, Sivrihisar'da dünyaya gelmiş ve ilk öğrenimini babası Celaledin Efendi'den almıştır. Daha sonra, Molla Yegan'ın tedrisinde, dinî ve aklî ilimleri okumuştur. Molla Yegan, talebesi Hızır Bey'i kızı ile evlendirmiş ve Sinan Paşa bu evlilikten dünyaya gelmiştir. Hızır Bey, devrindeki en önemli ilim adamları arasında gösterilmektedir. Hatta Molla Fenari'nin getirdiği ilim geleneğini devam ettiren kişi olarak görülür. Nitekim Sinan Paşa, *Tazarrunâme* isimli kitabında babası Hızır Bey'in aşk konulu bir gazelini nakletmekte ve ondan “*muhakkik üstat*”, “*müdakkik fâzıl*” ve “*ilimleri kendisinde toplayan kimse*” ibareleriyle bahsetmektedir.<sup>1</sup>

Fatih Sultan Mehmed'in Hızır Bey'i tanınması, saltanatının ilk yıllarına tekabül etmektedir. Bu yıllarda, Osmanlı'nın başkenti olan Edirne'ye Arap bir âlim gelir ve Türk âlimlerine bazı ilmî sorular yöneltir. Bu sorular cevapsız kalınca, Fatih çok üzülür ve memleketinde sorulara cevap verebilecek bir âlim araştırır. Daha sonra, kendisine Hızır Bey tavsiye edilir. Hızır Bey, padişahın daveti üzere Edirne'ye gelir ve Arap âlimin sorularını cevaplandırır. Üstelik ona cevaplandıramayacağı bazı ilmî sorular yöneltince, Fatih bu durumdan çok memnun kalır. Bu hadise üzerine, ona Bursa'da dedesi Sultan Murad'ın yaptırmış olduğu medresede müderrislik görevi verir. Medresede Hızır Bey'in iki yardımcısı vardır. Bunlar Hocazade olarak şöhret bulmuş Molla Muslihuddin ve Hayalî mahlasıyla meşhur olmuş Molla Şemseddin'dir. Molla Muslihuddin Askalânî ve Molla Ali el-Arabî ise Hızır Bey'in talebeleri arasında yer almaktadır. Hızır Bey, Bursa'dan sonra Edirne'de de müderrislik yapmış ve orada kendisine kadılık görevi de verilmiştir. Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'un fethinden sonra kendisine şehrin kadılığını tevdi etmiştir. Hızır Bey, hicri 893 (1459) senesinde İstanbul'un kadısı iken vefat etmiştir. Kabrinin Ebu Eyyub el-Ensari'nin türbesinin

---

<sup>1</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, transkripsiyon: Mertol Tulum, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 461.

civarında olduğu söylenmektedir. Hızır Bey, vaktinin çoğunu ilim ve ibadetle geçiren dosdoğru tabiatlı bir kimse olarak tarif edilmektedir. Meseleleri çok hızlı bir şekilde kavradığı, hafızasının çok kuvvetli olduğu, ayrıca Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazmakta maharetli bir edip olduğu söylenmektedir.<sup>2</sup> Sinan Paşa'nın anne tarafından dedesi olan Molla Yegan da aynı şekilde ilmî bir kişiliğe sahiptir. Nitekim o, yukarıda zikredildiği gibi, Molla Fenârî'nin rahle-i tedrisinde eğitimini tamamlamış, sonrasında Bursa medreselerinde müderrislik yapmış ve fetva makamına geçmiştir. Hatta Molla Fenari'nin vefatından sonra, kadılık görevinde de bulunmuştur. Daha sonra, sahip olduğu bütün makamları terk edip Hicaz'a gitmiş, memleketine döndüğünde de vefat edinceye dek böyle zâhidâne bir hayat yaşamıştır. Kaynaklar, onun oldukça zeki bir âlim olduğunu nakleder. Molla Fenari'nin kızını Molla Yegan ile evlendirmek istediği, ancak Molla Yegan'ın eski hocasına kızıyla evlenme sözü verdiği için bu talebi geri çevirdiği de kaydedilmektedir.<sup>3</sup>

Taşköprizâde, Sinan Paşa'nın Yakup ve Ahmed isimlerinde iki erkek kardeşinden daha bahsetmektedir. Onlar da ilim muhitinde yetiştikleri için dedeleri ve babaları gibi âlimdirler. Nitekim Molla Yakup Paşa, önce Bursa Sultaniyesi'nde, sonra Sahn medreselerinden birinde müderris olmuştur. Daha sonra, kendisine Bursa'nın kadılığı tevdi edilmiş ve hicri 891 yılında Bursa kadısı iken vefat etmiştir. Kendisinin Sadru'sh-Şeria'nın *Vikâye Şerhi* üzerine ilim ehlince makbul bir haşiyesi olduğu kaydedilir. Diğer kardeşi Molla Ahmet Paşa da Sahn medreselerinden birinin müderrisliğini yapmıştır. Hatta bu göreve geldiğinde henüz yirmi yaşına basmamıştır. Sinan Paşa vezirlikten azledildiği vakit, o da müderrislikten azledilmiş; bu hadiseden sonra kendisine Üsküp müderrisliği ve kadılığı verilmiştir. İkinci Beyazıt tahta geçtikten sonra, önce Edirne'de, sonra Sahn medreselerinde müderris olmuştur. Daha sonra kendisine Bursa müftülüğü verilmiş, hicri 927 (1520/1521) yılında vefat

---

<sup>2</sup> Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Daru'l-Küttübi'l-Arabiyye, Beyrut-Lübnan, 1975, s. 55-58.

<sup>3</sup> Taşköprizâde, *Şekaik*, s. 48-49.

etmiştir.<sup>4</sup> Ayrıca kaynaklarda Sinan Paşa'nın soyunun Nasreddin Hoca'ya ya da Mevlânâ'ya dayandığı da söylenmektedir.<sup>5</sup>

## Hayatı

*Şekâik*'te Sinan Paşa'nın, babası Hızır Bey vefat ettiği zaman, yirmi yaşlarında olduğu yazmakta, ancak doğduğu tarihle ilgili kesin bir bilgi verilmemektedir.<sup>6</sup> Mecdî Efendi ise *Şekâik* tercümesinde, Sinan Paşa'nın bir torununun rivayetine göre, doğum tarihi olarak 844 (1440) senesini gösterir.<sup>7</sup> Bursalı Mehmed Tahir ise onun 845 (1441) yılında Bursa'da doğduğunu belirtir.<sup>8</sup> Bununla beraber, son dönem kaynaklarında doğum yılı olarak bu tarihlerin yanında 841 (1437)<sup>9</sup>, doğum yeri olarak da Bursa'nın yanında Sivrihisar ve İstanbul<sup>10</sup> da zikredilmektedir.<sup>11</sup> Kaynaklarda Sinan Paşa'nın çocukluk yıllarına dair pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak, yukarıda zikredildiği gibi, *Şekâik*'te, babası Hızır Bey'in Fatih Sultan Mehmet tarafından önce Bursa'ya sonra da Edirne'ye müderris olarak tayin edildiği söylenir. Bu bilgiden anlaşıldığı kadarıyla, Sinan Paşa'nın çocukluğu Bursa ve Edirne'de geçmiştir. Babası Hızır Bey, İstanbul'un fethiyle birlikte şehre kadı tayin edildiğinde Sinan Paşa, henüz on üç yaşlarında bir çocuktur.

On üç yaşlarında babasıyla birlikte İstanbul'a gelen Sinan Paşa'nın babasının vefat edeceği yirmi yaşlarına kadar öğrenim görmekle meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, babası ve dedesi vasıtasıyla devrin önemli ilim adamlarının bulunduğu bir çevrede yetişmiştir. Böylelikle oldukça erken bir yaşta müderrislik yapabilecek ilmî donanıma sahip olmuştur. Sözelimi, Fatih Sultan Mehmed, Hızır Bey vefat ettikten sonra, onu önce Edirne'deki bir medreseye, daha sonra Dâru'l-Hadis'e müderris olarak

---

<sup>4</sup> Taşköprizade, *Şekaik*, s. 109.

<sup>5</sup> Bakınız: Faik Reşat, *Eslâf*, Haz.: Şemsettin Kutlu, Kervan Kitapçılık, y.y., t.y., s. 53; Ömer Yılmaz, "Sufi-Alim, Edip-Devlet Adamı Sinan Paşa'da Tasavvuf ve Ahlak", **Türk Dünyası Bilgiler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması (26-28 Mayıs 2014) Bildiriler**, 2014, c. 2, s. 284.

<sup>6</sup> Taşköprizade, *Şekâik*, s. 107.

<sup>7</sup> Mecdî Efendi, *Hadâiku's-Şekâik: Şekâik-i Nu'maniye ve Zeyilleri*, Haz.: Abdulkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989, c. 1, s. 196.

<sup>8</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz.: Mehmet Ali Yekta Saraç, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara, 2016, c. 2, s. 650.

<sup>9</sup> Recâizâde Mahmud Ekrem, *Kudemâdan Birkaç Şair*, Ebu'z-Ziya Matbaası, İstanbul, 1305, s. 9.

<sup>10</sup> Faik Reşat, *Eslâf*'ta onun İstanbul'da doğduğunu söylemektedir. (s. 53)

<sup>11</sup> Bakınız: İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nisbet Edilen Cevabı", *Dîvân*, 1996/1, s. 85.

tayin eder. -Babası Hızır Bey vefat ettiği vakit, Sinan Paşa henüz on dokuz yaşındadır.- Sonra sahn müderrisliği ve Padişah hocalığına getirir. 875 (1470/1471) yılında<sup>12</sup> ise padişah tarafından kendisine vezirlik rütbesi verilir. Kaynaklarda Fatih Sultan Mehmed'in Sinan Paşa'yı vezarete getirme niyetinin devlet işlerinde onun ilminden istifade etmek olduğu zikredilir. Bu itibarla, Latîfî, onun asrının en faziletli âlimlerinden olduğunu, Fatih'in onun ilim ve verasını görüp onu vezarete getirdiğini kaydeder.<sup>13</sup> Bazı kaynaklarda Sinan Paşa'nın 879 senesinde Mahmut Paşa'nın katlinden sonra vezir-i azam olduğu da zikredilmektedir.<sup>14</sup> Bu itibarla, Mecdi Efendi onun torunlarından birinden 875 senesinde vezir, 879 senesinde ise Mahmut Paşa'nın katlinden sonra vezir-i azam olduğunu rivayet eder.<sup>15</sup> Aynı rivayeti Mehmed Süreyya da tekrarlar.<sup>16</sup> Vezirlik yıllarında, Fatih Sultan Mehmet, Sinan Paşa'dan kütüphanesi için bir emin talep etmiş, bunun üzerine o talebesi Molla Lütî'yi tavsiye etmiştir.<sup>17</sup> Böylelikle, talebesi Molla Lütî, Fatih'in hâfîzu'l-kütübü olarak görev yapmıştır. Yukarıda zikredilen bilgiler ışığında talebesi gibi kardeşlerinin de padişah nezdinde itibar kazandığı ve sahn müderrisliğine getirildiği görülmektedir. Ancak, Sinan Paşa ile Fatih Sultan Mehmet arasında cereyan eden bir anlaşmazlıktan ötürü, kendisinin ve çevresinin İstanbul'daki bu önemli konumlarından ihraç edildikleri kaynaklarda zikredilmektedir.

Nitekim Fatih Sultan Mehmet, bilinmeyen bir sebepten ötürü, hicri 881 (1476) senesinde<sup>18</sup> Sinan Paşa'yı vezirlik rütbesinden azleder ve hapsedilmesine karar verir. Bu hadiseyi duyan İstanbul uleması, Dîvân-ı Âlî'de toplanırlar ve Fatih'e, Sinan Paşa'yı serbest bırakmadığı takdirde kitaplarını yakıp İstanbul'u terk edeceklerini bildirirler. Bunun üzerine Sinan Paşa serbest bırakılır ve sürgün maksadıyla

---

<sup>12</sup> Tarihi Mecdî Efendi vermektedir. (c. 1, s. 194) İbnü'l-İmâd da aynı tarihi zikreder. (Şihâbüddin Ebu'l-Felâh İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, tahkik: Abdulkadir el-Arnâûd-Mahmud el-Arnâûd, Daru İbn Kesir, Dimeşk-Beyrut, 1993, c. 9, s. 527)

<sup>13</sup> Latîfî, *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsıratu'n-Nuzamâ*, transkripsiyon: Rıdvan Canım, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2000, s. 310.

<sup>14</sup> Mecdî, *Hadaik*, c. 1, s. 196; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, transkripsiyon: Seyit Ali Kahraman, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1996, c. 5, s. 1512.

<sup>15</sup> Mecdî, *Hadaik*, c. 1, s. 196.

<sup>16</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, c. 5, s. 1512.

<sup>17</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 107; Mecdî, *Hadaik*, c. 1, s. 194; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c. 9, s. 527.

<sup>18</sup> Tarihi Mecdî Efendi vermektedir. (c. 1, s. 194)

Sivrihisar'a kadı ve müderris olarak tayin edilir. Fatih, Sinan Paşa'nın ardından, akıl sağlığını yitirdiği gerekçesiyle akıl tedavisi için bir tabip gönderir ve gönderilen tabip, Sinan Paşa'ya İznik'te yetişip tedavi gerekçesiyle her gün elli değnek vurdurur. Bu zulmü duyan Molla İbn Hüsameddin, Fatih'ten bu zulmün kaldırılmasını talep eder ve bu talebin yerine getirilmediği takdirde memleketi terk edeceğini bildirir. Böylelikle, Sinan Paşa kendisine reva görülen zulümden kurtulur, Sivrihisar'a gider ve Fatih vefat edinceye dek orada ikamet eder.<sup>19</sup> Sivrihisar'daki bu yıllarında kendisine sadık talebesi Molla Lütü Efendi refakat etmiştir.<sup>20</sup>

Sultan İkinci Beyazıt başa geçince, Sinan Paşa'ya Edirne'deki Dâru'l-Hadis'te müderrislik görevi vermiştir. -Sinan Paşa burada *Şerhu'l-Mevâkıf* in Cevherler bahsine bir haşiye kaleme almış ve bu haşiyesinde Seyyid Şerif'e birçok soru yöneltmiştir. Sinan Paşa'nın Hidaye'nin taharet bahsine yazdığı haşiyeyi de burada kaleme aldığı söylenmektedir. Ayrıca bu çalışmanın temel kaynakları olan tasavvufi eserlerini de bu dönemde kaleme aldığı ifade edilir. - Daha sonra, kendisine 888 (1483) yılında Gelibolu emirliğini tevdi etmiştir. Sinan Paşa'nın bu dönemde Gelibolu bölgesinin imarı adına çok önemli faaliyetlerde bulunduğu söylenir. Sinan Paşa, hicrî 891 (1486) yılında İstanbul'da<sup>21</sup> vefat etmiş ve Hazreti Ebu Eyyûb el-Ensârî'nin kabrinin civarına defnedilmiştir.<sup>22</sup> Kaynaklarda Gelibolu'ya defnedilmiş olabileceği yönünde de bilgi bulunmaktadır.<sup>23</sup> Bu bilgilerden Sinan Paşa'nın hayatının son yıllarını Edirne, Gelibolu ve İstanbul'da geçirdiği anlaşılmaktadır.

## İlmî ve Edebî Yönü

Kaynaklarda, Sinan Paşa'nın çok zeki biri olduğu ifade edilmektedir. Bu zekâsının bir tezahürü olarak o, gençlik yıllarında felsefe ile iştigal eder ve kendisini

---

<sup>19</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 107; Mecdî, *Hadâik*, c. 1, s. 194-195; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c. 9, s. 527.

<sup>20</sup> Yusuf Mesut Kilci, "Sinan Paşa", *Diyanet İlmî Dergi*, 1997, c. 33, s. 98.

<sup>21</sup> Mecdî Efendi, Edirne'de vefat ettiğini söyler. (c. 1, s. 195) Ancak bir torunundan rivayet olarak, İstanbul'da vefat ettiğini ve Ebu Eyyub'un kabri civarına defnedildiğini rivayet eder. (c. 1, s. 196) İbnü'l-İmâd da vefat yeri olarak Edirne'yi verir. Hoca Sadeddin'nin kaydında da vefat yeri olarak Edirne geçmektedir. (Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârih*, Haz.: İsmet Parmaksızoglu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992, c. 5, s. 149) Bursalı Mehmed Tahir de 891 (1486) senesinde İstanbul'da vefat ettiğini ve Ebû Eyyûb hazretlerinin civarına defnedildiğini söyler. (c. 2, s. 651)

<sup>22</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 108; Faik Reşat, *Eslaf*, s. 55.

<sup>23</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1965, s. 231.

şüphecilğe kaptırır. -Onun bu şüpheciliği ile İmam Gazzâlî'nin *Munkız*'da ifade ettiği şüphecilik<sup>24</sup> arasında benzerlik kurulabilir.- Bu şüpheciliğinden dolayı babası Hızır Bey, onu sürekli olarak kınar ve vehimlerine yenik düşüp tahkike ulaşamamakla itham eder. Sözgelimi, bir gün sofrada yemek yerlerken Hızır Bey, oğluna onun çok şüpheci olduğunu ima ederek neredeyse yemek yedikleri tabağın bakır olduğundan dahi şüphe duyacağını söyler. Sinaneddin Paşa da zaten bundan şüphe duyulması gerektiğini, duyu organlarının yanıltıcı olabileceğini söyleyince babası öfkelenir ve tabağı oğlunun kafasına geçirir.<sup>25</sup>

Sinan Paşa, çocukluk ve gençlik yıllarında iyi bir eğitim almış; dinî ve aklî ilimlere muttali bir âlim olarak yetişmiştir.<sup>26</sup> Nitekim o, yukarıda ifade edildiği üzere, ilmiye sınıfına mensup bir ailede neşet etmiştir. Bu itibarla, ilk öğrenimini babası Hızır Bey ve dedesi Molla Yegan'dan gördüğü kuvvetle tahmin edilebilir. Bununla birlikte, babasının ve dedesinin ilim meclislerinde bulunan devrin önemli âlimlerinden de ilmî olarak istifade ettiği bilinmektedir. Molla Hüsrev, Molla Gürânî, Molla Hayâlî ve Hocaâde Muslihuddin bu âlimler arasında yer almaktadır.<sup>27</sup> Sinan Paşa, iyi bir talebe olduğundan dolayı, genç yaşta iyi bir müderris olarak vazifeye başlamış ve bir sonraki kuşağın önemli âlimlerini yetiştirmiştir. Nitekim Uzunçarşılı, 16. yüzyılda yetişmiş olan ilim adamlarının çoğunun, Sinan Paşa'nın talebesi olduğunu belirtmektedir.<sup>28</sup> Fatih Sultan Mehmed'in ona Dâru'l-Hadis ve Sahn-ı Semân medreselerinde müderrislik vermesi ve hâce-i sultânî unvanıyla padişah hocalığına getirmesi<sup>29</sup> onun bu yetkinliğinin en önemli kanıtıdır. Sinan Paşa, hem padişah hocası hem vezir olduğundan dolayı *Hoca Paşa* olarak anılır olmuştur. Vezareti sırasında da ilme ve âlimlere çok değer vermiş; ilmî sohbetlere kapı aralamak maksadıyla, şehrin âlimlerini

---

<sup>24</sup> Ebu Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, tercüme ve tahkik: Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa, 2013, s. 5-8.

<sup>25</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 106-107.

<sup>26</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 106.

<sup>27</sup> Bakınız; Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, c. 5, s. 124; İsmail Hikmet Ertaylan, "Sinan Paşa'nın Hayatı", *Maârifnâme*, s. 3; İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nispet Edilen Cevabı", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1996/1, c. 1, s. 86.

<sup>28</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, s. 231.

<sup>29</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 107.

tatil gecelerinde bir araya getirecek ziyafetler tertip etmiştir. Hocazade ve Kesteli'nin bu sohbetlere katılan âlimler arasında yer aldığı söylenir.<sup>30</sup>

Sinan Paşa, iyi bir âlim olmasının yanında aynı zamanda iyi bir ediptir. Bu itibarla, Bursalı Mehmed Tahir, Arap ve Fars edebiyatından olan iktibaslarındaki maharete ve süslü nesir tarzındaki yazısına dikkat çekmek suretiyle, onun Osmanlı edebiyatının kurucusu olduğunu söylemektedir. Bununla beraber, onun üslubunun taklit edilemediğini de kaydetmektedir.<sup>31</sup> Recâizâde Mahmud Ekrem de onun bu edebî yönü üzerinde durmaktadır.<sup>32</sup> Nitekim Sinan Paşa, Türk Edebiyatı'nda nesr-i mürsel tarzının kurucusu kabul edilir.<sup>33</sup> Onun tasavvufa dair Türkçe olarak kaleme aldığı eserleri Tazarrunâme, Maarifnâme ve Tezkiretü'l-Evliya'da kullandığı üslup, bu hususiyeti bariz bir şekilde göstermektedir. Özellikle nazım ve nesir karışık olarak telif ettiği Tazarrunâme isimli eseri edebiyat muhitlerinde dikkat çekmiştir. Bu eserlerde düzyazı kafiyeyle süslenmiştir. Ediplerin dikkatini çeken en önemli özelliğin de bu olduğu söylenebilir. Sinan Paşa'nın Türkçe olarak kaleme aldığı bu tasavvufî eserlerin edebî yönü üzerine edebiyat araştırmacıları tarafından yeterince inceleme yapılmıştır.<sup>34</sup>

### Tasavvufî Yönü

Sinan Paşa'nın şeyhleri seven ve onlardan medet uman biri olduğu, özellikle de Şeyh İbnü'l-Vefâ'ya karşı muhabbeti ve istimdadı bulunduğu ifade edilir. Bu itibarla Latîfî, Sinan Paşa'nın devlet işlerinden sonra dünyadan ve riyasetten içtinap edip Şeyh İbnü'l-Vefa'ya intisap ettiğini kaydetmektedir.<sup>35</sup> Bursalı Mehmed Tahir onun, tasavvuf ilmini Şeyh İbnü'l-Vefa'dan öğrendiğini söylemektedir.<sup>36</sup> Nitekim Sinan Paşa *Tazarrunâme* isimli eserinde, *Şeyhlerin Şeyhi İbnü'l-Vefâ Hazretlerine*

---

<sup>30</sup> Mecdî, **Hadâik**, c. 1, s. 165.

<sup>31</sup> Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, c. 2, s. 650.

<sup>32</sup> Bakınız: Recâizâde, **Kudemadan Birkaç Şair**, s. 6-9.

<sup>33</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı**, s. 231.

<sup>34</sup> Örnek olarak Bakınız: Halit Bıltekin, "Klasik Türk Edebiyatında Seci ve Sinan Paşa", **Sivrihisarlı Sinan Paşa ve Nesir Edebiyatı**, İstanbul, 2017, s. 83-93; M. Fatih Köksal, "Sinan Paşa'nın Nesri ve Üslûbu", **Sivrihisarlı Sinan Paşa ve Nesir Edebiyatı**, İstanbul, 2017, s. 127-144.

<sup>35</sup> Latîfî, **Tezkire**, s. 310; Kınalızâde Hasan Çelebi, **Tezkiretü's-Şuarâ**, Haz.: İbrahim Kutluk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014, s. 487; Recaizade Mahmud Ekrem, **Kudemadan Birkaç Şair**, s. 5.

<sup>36</sup> Bursalı, **Osmanlı Müellifleri**, c. 2, s. 651.

*Naat* başlığı altında onu övmekte ve üstelik zamanının kutbu olduğunu söylemektedir. Onun bu kısımdaki ifadelerinde şeyhinden manevi olarak medet umduğu da açık bir şekilde görülmektedir.<sup>37</sup>

Sinan Paşa'nın Şeyh İbnü'l-Vefâ'ya olan bu bağlılığı, ilim adamlarıyla arasında vuku bulan bir tartışma üzerinden anlatılır. Rivayete göre, Şeyh İbnü'l-Vefâ, Hanefî mezhebinden olduğu hâlde, besmeleyi cehren okur. Bu durum, başta Şeyhü'l-İslâm Molla Gürânî olmak üzere, İstanbul ulemasının tepkisini çeker. Molla Gürânî başkanlığında toplanan âlimlere karşı Sinan Paşa, şeyhini müdafaa eder. Şeyh İbnü'l-Vefâ'nın içtihat derecesinde olduğunu ve kendi içtihadıyla amel ettiğini belirtir. Hatta Kur'an'ın yedi derece olarak işârî tefsirini bildiğini ve kütüb-i sittenin ezberinde olduğunu; bununla birlikte içtihat şartlarını ve usûl kaidelerini de bildiğini ifade eder. Bunun üzerine, Molla Gürânî, “Böyle şahidi olan birine karşı çıkmak doğru olmaz” diyerek, bu muarazadan vazgeçer ve diğer âlimleri de vazgeçirir.<sup>38</sup> Bu hadiseyi *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da Sinan Paşa'nın kendi ifadeleri arasında bulmak da mümkündür. Nitekim o, şeyhi İbnü'l-Vefâ'dan “*memleketimizin şeyh-i azam'ı*” diye bahsettikten sonra, Hanefî mezhebinden olduğu hâlde namazda besmeleyi açıktan okuması ve celse-i istirâhede oturmasına yönelik eleştiriyi cevaplandırır. Bu doğrultuda, İbnü'l-Vefâ'nın bu iki fikhî meselede riyazet kuvveti ile hakkı gördüğünü ve bu iki meselede içtihat mertebesine eriştiğini belirtir.<sup>39</sup>

Bu çalışmada inceleneceği üzere Sinan Paşa, Osmanlı tasavvufunda vahdet-i vücûd geleneğinin bir halkası olarak görülebilir. Nitekim Türkçe kaleme aldığı tasavvufî eserlerinde bu husus net bir şekilde müşahade edilmektedir. Sözgelimi, onun İbnü'l-Arabî'nin anlayışından, hususiyle de *Fusûsu'l-Hikem*'deki fikirlerinden etkilendiği görülmektedir. Bizâtihi kendisi, eserlerinde İbnü'l-Arabî'den Şeyh-i A'zam ve Şeyh Hazretleri tabirleriyle bahsetmekte; *Fusûs*'tan aktarımda bulunmaktadır.<sup>40</sup> Bu aktarımları, eser ve müellifi zikredilmek suretiyle yalnızca bir iki

<sup>37</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 816-837.

<sup>38</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 108; Mecdî, *Hadâik*, c. 1, s. 195-196.

<sup>39</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 152-153.

<sup>40</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 369; Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 708.

tane olsa da, onun tasavvuf anlayışındaki birçok noktanın *Fusûs*'a dayandığı bu çalışmada görülecektir.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışı, talebesi Sadreddin Konevî vasıtasıyla Anadolu tasavvufunu derinden etkilemiştir.<sup>41</sup> Bu anlayış zincirinin daha sonraki önemli halkalarından biri olarak da Osmanlı'nın ilk müderrisi olan Davud el-Kayserî görülebilir. Bir sonraki mühim halka ise Osmanlı'nın ilk Şeyhü'l-İslam'ı Molla Fenârî'dir. Nitekim Molla Fenârî, babasından Sadreddin Konevî'nin metafiziği vahdet-i vücûd anlayışı yörüngesinde anlatan eseri *Miftahu'l-Gayb*'ı okumuştur. Zaten Fenârî'nin babası, Konevî'nin talebesine talebelik etmiştir.<sup>42</sup> Fenârî, Konevî'nin bu eserine *Misbâhu'l-Üns* adıyla bir şerh kaleme almıştır.<sup>43</sup> Yukarıda değinildiği gibi, Sinan Paşa'nın dedesi ve hocası Molla Yegan, Molla Fenârî'nin talebesidir. Molla Fenârî'nin Molla Yegan'ı kızıyla evlendirmek istediğini belirten rivayet de onun talebeleri arasındaki özel konumuna dikkat çekmektedir. Netice olarak, Sinan Paşa'nın vahdet-i vücûd yörüngeli tasavvuf anlayışını böyle bir silsileden tevarüs ettiği görülmektedir. Zaten vahdet-i vücûd, o dönemde Osmanlı ulemâsı arasında oldukça yaygın bir anlayıştır.

Sinan Paşa'nın fikrî bir silsile ile vahdet-i vücûd anlayışını benimsemesinin yanı sıra, müntesibi olduğu tarikatın silsilesi de onun vahdet-i vücûd geleneğine aidiyeti hakkında önemli bir ipucu vermektedir. Sinan Paşa'nın Şeyh İbnü'l-Vefa'ya intisabı<sup>44</sup>, onun Zeyniyye tarikatının Vefâiyye koluna mensup olduğunu göstermektedir. -Kaynaklarda Molla Fenârî'nin de Zeyniyye tarikatına intisabı olduğu yönünde bilgiler bulunmaktadır.-<sup>45</sup> Zeynüddîn Hâfî'nin tasavvuf anlayışının da vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd yörüngeli olduğu, ancak onun vahdet-i şühûda daha yakın olup tevhid meselesinde Ehl-i Sünnet'e muhalefet etmekten çekinerek ihtiyatlı bir dil kullandığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte o, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışını tamamen benimsememiş ve şeyhi hatmü'l-velâye ve Firavun'un imanı

<sup>41</sup> Bakınız: Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008, s. 127-141.

<sup>42</sup> Bakınız: Mustafa Aşkar, **Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı**, Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 132-133.

<sup>43</sup> Reşat Öngören, **Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler**, İnsan Yayınları, İstanbul, Ekim 2003, 1. Baskı, s. 92-93.

<sup>44</sup> Reşat Öngören, **Zeynîler**, s. 144.

<sup>45</sup> Reşat Öngören, **Zeynîler**, s. 90-92.

meselerinde tenkit etmiştir.<sup>46</sup> Sinan Paşa'nın da eserlerinde bu meselere hiç dâhil olmadığı ve vahdet-i vücûd anlayışını Ehl-i Sünnet'e muhalefet etmeden sunmaya çalıştığı görülmektedir.

Ancak Sinan Paşa'nın eserlerinde ifade ettiği vahdet-i vücûd anlayışının bazı kesimlerce tepki gördüğü, Kınalızâde'nin şu ifadesinden anlaşılmaktadır: “*Bazı şuarâyı zamâne, mücerret kuvvet-i tab' ile, ol mecmû'a (Tazarrunâme'ye) tevhid ve irfana nazire deyip, sülûkten hâlî şükûk ile mâlî bazı kelimât, belki küfr-i sarîhi müştamil nice ebyât dedi.*” Kınalızâde, bunu ifade ettikten sonra, Sinan Paşa'ya yönelik böyle bir iddiayı reddeder ve onu savunur.<sup>47</sup> Zaten eserlerinde görülmektedir ki; müellif, her daim genel dairede şeriatın ve özel dairede Ehl-i Sünnet'in sınırlarına riayet eder. Bu hususta, hakikat isteyen önce tarikata, tarikat isteyen de önce şeriata riayet etmesi gerektiğini belirtir.<sup>48</sup>

## Eserleri

Sinan Paşa'nın te'lîfâtına bakıldığında, onun çok yönlü bir âlim olduğu görülmektedir. Nitekim eserlerinin muhtevası, astronomi, matematik, geometri, fizik, tıp, fıkıh, tefsir, felsefe, kelâm ve tasavvuf ilimlerini kapsamaktadır. Hayatının çoğunu, devrin bütün ilimlerinin okutulduğu Osmanlı medreselerinde müderris olarak geçirmesi, diğer Osmanlı müderrisleri gibi onun da câmi bir âlim olmasını sağlamıştır.

## Astronomi, Matematik, Geometri, Fizik ve Tıp

12. yüzyılın başları ile 13. yüzyılın sonlarında yaşayan matematik ve astronomi âlimi Çağmînî'nin *el-Mûlahhas fî'l-Hey'e* isimli astronomi kitabına, Kadızâde-i Rûmî, Uluğ Bey'in talebiyle bir şerh yazmıştır. Sinan Paşa ise bu şerh üzerine, Fatih Sultan Mehmed'in talebiyle bir haşiye kaleme almıştır.<sup>49</sup> Sinan Paşa'nın bu telifinin, müderrislik vazifesinin bir semeresi olduğu tahmin edilebilir. Nitekim *Mûlahhas*, Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>50</sup> Ayrıca müellife

<sup>46</sup> Reşat Öngören, *Zeyniler*, s. 190-191.

<sup>47</sup> Kınalızâde, *Tezkire*, c. 1, s. 487.

<sup>48</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 475.

<sup>49</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 107; Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 1463; 1465; Fatih, 3391; 3401; Laleli, 2120; İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, Arşiv Numarası: 34 Fe 1334/1.

<sup>50</sup> Bakınız: Sadettin Ökten, “Çağmînî”, *TDV İslâm Ansilopedisi*, İstanbul, 1993, c. 8, s. 182-183.

astronomiye dair *Risâle fî Halli İşkâli Muaddili Mesîri 'l-Utarid* isminde bir risale daha nispet edilmektedir.<sup>51</sup> Yukarıda ifade edildiği gibi Sinan Paşa, matematik ilmini talebesi Molla Lütîfi vasıtasıyla, Ali Kuşçu'dan öğrenmiştir. Sözelimi, onun, Ali Kuşçu'nun matematik ve geometriye dair bir sorusunun cevabı olarak kaleme aldığı bir risalesi de mevcuttur.<sup>52</sup> Sinan Paşa, Ali Kuşçu'nun *Risâletü 'l-Fethiyye* isimli eserine *Fethu 'l-Fethiyye* adı altında bir risale kaleme almıştır.<sup>53</sup> Ayrıca, kendisine *Hâşiye alâ Risâle fî Kavs-i Kuzah* isminde bir eser daha nispet edilmektedir.<sup>54</sup> İsminden anlaşıldığı kadarıyla eser gökkuşağı hakkında olduğundan fizik konusunda telif edilmiştir. Yazma eserler kataloğunda müellife nispet edilen fizik ilmine dair diğer bir eser de *Hâşiye ale 'l-Bahsi Şairat* ismini taşımaktadır.<sup>55</sup> Ayrıca, Sinan Paşa'ya yazma eserler kataloğunda *Teshîl* isimli bir tıp eseri daha nispet edilmektedir.<sup>56</sup>

### Fıkıh

Sinan Paşa'nın, Burhaneddin el-Merginânî'nin fıkha dair *Hidâye* isimli eserinin taharet bahsi üzerine bir risalesi mevcuttur.<sup>57</sup> Ayrıca, Sadruşşerîa'nın Hanefi fikhına dair eseri *Şerhu 'l-Vikâye* üzerine bir hâşiye kaleme almıştır.<sup>58</sup> Müellife ait *Mesâil-i Fıkhiye Mecmuası* isminde bir fıkıh eseri daha bulunmaktadır.<sup>59</sup> Ayrıca yazma eserler kataloğunda müellife *Menâsik-nâme* adında bir fıkıh eseri daha nispet edilir.<sup>60</sup> Kendisine nispet edilen bir diğer fıkıh kitabı ise *Hâşiyetü 'l-Hâşiye alâ*

<sup>51</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5396.

<sup>52</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 721; Bakınız: İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nisbet Edilen Cevabı", s. 85-106.

<sup>53</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, numara: 5396/3, varak: 78/188; Bakınız: Aylin Koç, "Sinan Paşa", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2009, c. 37, s. 229-231; Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1989, c. 2, s. 408-410.

<sup>54</sup> Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, arşiv no: 19 Hk 1118/5.

<sup>55</sup> Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 37 Hk 348/3.

<sup>56</sup> Fransa Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Arşiv No: Vansleb/Regius, 1332.

<sup>57</sup> Faik Reşat, **Eslaf**, s. 55.

<sup>58</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1609; 5384. Taşköprizâde, Sinan Paşa'nın kardeşi Yakup Paşa'nın Şadruşşerîa'nın bu eserine hâşiyesi olduğunu belirtir. Bu nedenle, bu eserin müellifi konusunda bir karışıklık olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak iki kardeşin de aynı esere hâşiye yazması da ihtimal dâhilindedir.

<sup>59</sup> İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, Arşiv Numarası: 34 Fe 955.

<sup>60</sup> Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 37 Hk 1472/1.

*Muhtasari 'l-Müntehâ'* dır.<sup>61</sup> Yine *Risâle fi 'l-Cevâb ale 'r-Risâleti 'l-Velaiye* isminde bir risale de müellife nispet edilen fikhî te'lifât arasındadır.<sup>62</sup>

### Tefsir

Yazma eserler kütüphaneleri kataloglarında *Hâşiyetü Envâri't-Tenzîl ve Esrâri't-Te'vîl* isimli eser Sinan Paşa'ya ait olarak gösterilmiştir.<sup>63</sup> Sinan Paşa'dan sonraki yıllarda yaşamış olan Amasyalı Sinan Efendi'nin Beyzâvî'nin tefsirine yazdığı bu isimde bir haşiyesi mevcuttur.<sup>64</sup> Kuvvetle muhtemel bu eserin müellifi karıştırılmıştır. Ancak, aynı esere Sinan Paşa'nın da bir haşiye kaleme almış olması muhtemeldir. Ayrıca yazma eserler katalogunda Sinan Paşa'ya ait Yasin suresi tefsiri de gösterilmektedir.<sup>65</sup>

### Mantık, Felsefe ve Kelâm

13. yüzyıl âlimlerinden Ali b. Ömer el-Kâtibî<sup>66</sup>, önce *Aynü'l-Kavâid fi 'l-Mantık ve 'l-Hikme* isminde, mantık ve felsefe muhtevalı bir eser kaleme almış; sonra, bu eserine ilahiyat ve tabiat ilimlerine dair meseleleri ilave etmek suretiyle *Hikmetü 'l-Ayn* isimli eserini telif etmiştir. Bu eser üzerine Muhammed b. Mübârekşah tarafından yapılan şerhe, Cürcânî'nin bir hâşiyesi mevcuttur. Sinan Paşa'nın bu haşiye üzerine bir risalesi bulunmaktadır.<sup>67</sup> Bununla birlikte, müellifin, Îcî'nin kelâm eseri *Mevâkıf* üzerine Cürcânî tarafından yazılan şerhin cevherler bahsine yazdığı bir hâşiyesi de mevcuttur.<sup>68</sup> Cürcânî'nin *Tecrîd Hâşiyesi*'ne yazdığı bir haşiyesi daha bulunmaktadır.<sup>69</sup> Müellif tarafından Kestelî'nin *Şerhu 'l-Mevâkıf*'ta müşkül bulduğu

<sup>61</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü Ankara Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi, Safranbolu İzzet Mehmet Paşa Koleksiyonu, Arşiv No: 67 Saf 263/4.

<sup>62</sup> Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 05 Ba 1849/18.

<sup>63</sup> Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, Arşiv No: 34 Nk 499.

<sup>64</sup> Eyyüp Said Kaya, "Sinan Efendi", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2009, c. 37, s. 228-229.

<sup>65</sup> Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: 06 Mil Yz A 8921/1.

<sup>66</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ali b. Ömer el-Kâtibî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, 2002, c. 25, s. 41-42.

<sup>67</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2350.

<sup>68</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1178, 2071; Hamidiye, 734; İzmir, 115; Beyazıt, 1800; İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, Arşiv Numarası: 34 Fe 1135; Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 42 Yu 6895.

<sup>69</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2219.

birkaç meseleyi izah eden bir risale daha kaleme alınmıştır.<sup>70</sup> Ayrıca yazma eserler kataloğunda Sinan Paşa'ya *Akâid* isminde bir eser daha nispet edilmektedir.<sup>71</sup>

### Tasavvuf

Sinan Paşa diğer ilimlere dair eserlerini Arapça olarak yazarken tasavvuf ilmine dair eserlerini Türkçe olarak kaleme almıştır. Tasavvuf ilmine dair olan bu eserler, sırasıyla *Tazarrunâme*, *Maârifnâme* ve *Tezkiratü'l-Evliyâ* isimlerini taşımaktadır. Sinan Paşa bu eserleri, İkinci Beyazıt'ın tahta geçmesiyle yeniden Edirne'deki Dâru'l-Hadîs'e müderris olarak tayin edildikten sonra, -kendi ifadesiyle- derslerden artakalan vakitlerinde kaleme almıştır. Bu noktada o, ilim ehlinin dersler haricinde nice boş vakitlerinin olduğunu, ancak bu vakitlerin boş şeylere sarf edilebildiğini söylemekte; kendisinin de derslerden artakalan vakitlerini bu eserlerin telifine sarf ettiğini belirtmektedir. Müellifin ifadelerindeki bir işarete binaen, bu eserlerdeki bazı sözlerin ilhâm-ı Rabbânî olduğu da söylenebilir.<sup>72</sup>

*Tazarrunâme*, müellifin Allah'a münâcâtı ile başlamaktadır. Eserin iki ana bölümden oluştuğu söylenebilir. İlk bölümde, on sekiz başlık altında, bazı ibadetlerin tasavvufî veçheleri ile bazı tasavvufî kavram ve meseleler izah edilmektedir. Bu bölümde tasavvufî yönden ele alınan ibadetler abdest, namaz, oruç ve hac ibadetleridir. Tasavvufî kavram ve meseleler ise şunlardır: tevhid, marifet, şeyhe intisabın gerekliliği, havf-reca, zühd, tevbe, ilim, rıza, sabır, fakr, nefis, tevekkül, aşk. Müellifin bu kavramlar arasında en çok aşk kavramı üzerinde durduğu görülmektedir. Nitekim bu çalışmanın hâller ve makamlar bahsinde görüleceği üzere, aşk, onun hâller ve makamlar anlayışında merkezî bir öneme sahiptir. Ayrıca müellifin bu eserden *aşk-nâme* şeklinde bahsetmesi de bu hususu göstermektedir.<sup>73</sup> İkinci bölümde ise bazı peygamberlere, sahabeye ve âlimlere yönelik naatler yer almaktadır. Bu bölümde müellifin haklarında naat kaleme aldığı peygamberler, Hazreti Âdem, Hazreti İdris, Hazreti Nuh, Hazreti İbrahim, Hazreti Musa, Hazreti İsa ve Hazreti Muhammed'dir.

<sup>70</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizade, 330; Vahid Paşa, 573; Mehmed Nuri Efendi, 186; Âtuf Efendi, 1570.

<sup>71</sup> Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi, Arşiv No: Râşid Efendi Eki 1425/2.

<sup>72</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 62. “*Gâh olurdu ki mecliste üç dört varak yazardım; germiyyetten (çoşkunluktan) bilmezdim, neylerdim, ne ederdim. Maânî dürrü gelirdi, ben tahrîr ederdim, ve maârif dürrü dökülürdü, ben tahrîr ederdim.*”

<sup>73</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 64.

Müellif, daha sonra aşere-i mübeşşere ve hulefâ-i râşidînin naatlarına yer vermektedir. Akabinde, Peygamber Efendimizin torunları Hazreti Hasan ve Hazreti Hüseyin'in; amcaları Hazreti Hamza ve Hazreti Abbas'ın övgüleri yer almaktadır. Peygamberimizin diğer aile fertleri, ashâbı ve tabiin genel olarak övüldükten sonra, fıkıh ve hadis imamları övülür. Son olarak Sinan Paşa mürşidi Şeyh İbnü'l-Vefâ'ya bir naat kaleme alır ve ondan manevî yardım talep eder. Eser, tertip olarak bu şekilde olmakla birlikte, isminden de anlaşıldığı üzere, baştan sona müellifin Hakk'a karşı içten yakarışlarıyla örgülenmiştir. Edebî yönüyle *Tazarrunâme* nazım ve nesir karışık olarak kaleme alınmıştır. Sinan Paşa'nın nesri dahi kafiyeyle süslenmiş bir mahiyet taşımaktadır. Ancak, eser okunduğunda, bu kafiyeyle bir zorlama ile değil, müellifin doğal üslubuyla kâğıda döküldüğü görülür. Sinan Paşa'nın bu nesir üslubu, diğer Türkçe eserleri olan ve tasavvufî mahiyet taşıyan *Maârifnâme* ve *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da da görülmektedir. Nitekim bu secîli nesir üslubu, Osmanlı edebiyatında, Sinan Paşa üslubu olarak anılagelmiştir.<sup>74</sup>

*Maârifnâme*, Allah'a münâcaat ve Allah Rasûlü'ne naat ile başlar. Ardından, Cennet ile müjdelenenmiş on sahabe ve dört halifeye naat gelir. Daha sonra, Sinan Paşa bu kitabın yazılış sebebini açıklar. Aslında bu kısımda müellifin tasavvuf ilmine dair bir önceki eseri olan *Tazarrunâme*'nin de yazılış sebebi verilmektedir. Müellifin samimi ifadelerinden, bu eserlerin yazılış sebebinin tamamen rızâ-i İlâhî olduğu anlaşılmaktadır. Bu şekilde müellif bir kısım hakikatleri anlatmak yoluyla insanlara faydalı olmayı ve bu eserleri okuyacak insanların duasına nail olmayı da talep etmektedir. Ayrıca müellif -*Tazarrunâme* özelinde- bu eserlerin tasavvuf büyüklerinin usûlü ve tarikat ehlinin kaideleri üzerine bina edildiğini beyan etmektedir. *Maârifnâme*'yi ise ahlak konusunda nasihat suretinde bir telif olarak tarif etmekte; bu eserini de *Tazarrunâme* gibi derslerden artakalan vakitlerinde bir iki ay gibi kısa bir zaman zarfında kaleme aldığını söylemektedir. Bu eserin telifinden sonra, tasavvuf büyüklerinin menkıbelerine dair bir eser yazmaya niyetlendiğini de belirtmektedir.<sup>75</sup> Müellifin ifadelerinden bu üç tasavvuf eserinin birbiri ardınca yazıldığı ve birbirinin devamı niteliğinde olduğu da anlaşılabilir. *Maârifnâme*'de 145 konu başlığı yer

<sup>74</sup> Bakınız: Mertol Tulum, "Sinan Paşa: Bütün Yönleriyle Yaşam Öyküsü", *Tazarrunâme*, s. 27-28.

<sup>75</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 58-69.

almaktadır. Bu konular arasında hakiki marifet, halvet, nefis, kalp, hakikat-i Muhammediye, kutup, havf-recâ, tevhid, kanaat, tevbe gibi tasavvufi konular bulunur. Bununla beraber eserde ahlâkî konuların daha ağırlıklı olarak işlendiği görülür.

*Tezkiretü'l-Evliyâ*, Ferîdüddîn Attâr'ın aynı ismi taşıyan eserinin Türkçe'ye yapılmış serbest bir tercümesi niteliğindedir. Ancak, esere kendi düşünce ve söz kalıplarını giydiren Sinan Paşa'nın bu eseri tercümeden ziyade telif bir eser gibi durmaktadır. Nitekim o, bu eserinde sûfilerin söz ve menkıbelerinin akabinde yaptığı açıklama ve yorumlarla tasavvufî anlayışını net bir şekilde ortaya koyar. Tasavvufun nazarî meselelerine dair birçok açıklamasına bu eserinde rastlanır ki; bu düşünceleri onun tasavvuf ilmine dair diğer eserlerinde bulmak mümkün değildir. Müellif bu eserinde yalnızca Attar'ın bahsettiği ilk yirmi sekiz evliyanın tezkirelerini sunmaktadır. Bu yönüyle eser, tam bir tercüme değildir. Üstelik Sinan Paşa, tezkiresini verdiği velîlerin söz ve menkıbelerine ekleme ve çıkarmalar da yapmıştır. *Tezkiretü'l-Evliyâ*, müellif tarafından yapılan serbest bir tercüme olarak görülse de en az *Tazarrunâme* ve *Maârifnâme* kadar, müellifin tasavvuf anlayışını yansıtmaktadır.<sup>76</sup>

Görüldüğü üzere, eserlerin yapı ve muhtevası, vahdet-i vücûd anlayışına dair yazılmış nazarî eserler olmadıklarını göstermektedir. Ancak Sinan Paşa, eserlerinde değişik tasavvufî meselelerden ya da şahsiyetlerden bahsederken, vahdet-i vücûd anlayışını yansıtan ifadeleri basit ve edebî söz kalıplarının içine dercetmiştir. Nitekim o, eserlerindeki bu hususiyeti *Tazarrunâme* üzerinden şöyle ifade etmektedir: “*Gâh olurdu ki mecliste üç dört varak yazardım; germiyyetten bilmezdim, neylerdim, ne ederdim. Maânî dürrü gelirdi, ben tahrîr ederdim ve maârif dürrü dökülürdü, ben takrîr ederdim. Eğerçi o nüsha bir Türkî kitâb gibidir surette; ammâ câmi‘-i envâ‘-ı ulûmdur hakîkatte. Her tâife haz alsın diye Türkî diline sokmuşumdur; ammâ ehli bilir ki ben onda ne nükteler kasd etmişimdir.*”<sup>77</sup> Bu tezde ortaya konulmaya çalışılan husus da -yazanın idraki nispetinde- bu nüktelerin izahı olacaktır.

Sinan Paşa'nın bu eserlerinde tasavvufun nazarî meselelerine derinlemesine dalmaktan çekinmesinin nedeni kendi ifadeleriyle eserlerin Türkçe olarak kaleme

<sup>76</sup> Müellife yazma eserler kataloğunda Tarikatların İnkârına Reddiye isminde bir telif daha nispet edilir. (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, Arşiv No: 1170/3)

<sup>77</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 62.

alınmasıdır. Eserler Türkçe olduğu için bunları halk da okuyacaktır ve halk böylesine nazarî meseleleri yanlış anlayabilir. Mesela bir yerde müellif, mahiyetlerin kılınmış (mec'ûl) olup olmadığıyla alâkalı meseleye derinlemesine girmekten çekinir ve gerekçe olarak şunları söyler: “Eğer tafsîl edersevüz kelâm bu kitâb üslûbundan çıkar; Türkî dilinin makâline yaraşmaz olur ve bunu Türkî diye okuyanların hâline yakışmaz olur. Bu kadar söylediğimiz dahi söz sevk eder, gideriz; germiyyet-i meclise tahammül edemeyiz ve hem ihtimâl veririz ki nâ-gâh bir dert ehline tuş gelip göre, ba'zı işâretlerimizden maksûduna vara. Söz ehline düşücek kelâm nereden geldiğın bilir; kişi âşık olucak her nakışta ma'sûkunu görür.”<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 226.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **HAK: VARLIĞI, ULÛHİYYETİ VE RUBÛBİYYETİ**

Vahdet-i vücûd anlayışı içerisinde Hakk'ın varlığı mutlak varlık olarak kabul edilmiştir. Hakk'ın varlığına mutlaklık izafe eden bu anlayış, çeşitli eleştiri oklarına maruz kalmıştır. Bu eleştirilerin başında, bu anlayışın bir hulûl düşüncesi olarak değerlendirilmesi gerektiği fikri gelmektedir. Ancak, vahdet-i vücûd anlayışını savunan Sünnî müellifler, Hakk'ın varlığını mutlak olarak niteledikleri hâlde hulûl düşüncesini reddederler ki Sinan Paşa da bu müellifler arasında yerini almaktadır. Müelliflerin ifade ettiği bu anlayışın tenzih-teşbih meselesiyle irtibatlı olduğu görülmektedir. Nitekim -bu müelliflerin fikirlerine göre- Hak, varlığına mutlaklık izafe edilmeyip yaratılmışlardan tamamen tenzih edildiği takdirde kayıt altına alınmış olmaktadır.<sup>1</sup> Vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde, bu meselenin çözümü ise mahlûkâtı Mutlak Varlık karşısındaki izâfî varlıklar olarak görmektir. Bununla birlikte, mutlak varlık kavramı, varlığa birlik yüklenmesi anlamına gelmektedir ki; vahdet-i vücûd kelimesinin manası da budur. Bu anlayışı savunan müellifler, varlığın birliği karşısında çokluğu, mutlak varlık tecellisini kabul etme noktasında, yaratılmışlardaki farklı istidat ve kabiliyetlerle izah etmişlerdir.

Hakk'ın mutlak varlığı, hiçbir taayyün göstermediği lâ-taayyün mertebesinde, mutlak münezzeh olarak kabul edilir ki bu mertebe, İlâhî Zât'a tekabül etmektedir. Ancak, bu anlayışı savunan müelliflerin, eserlerindeki fikirlerde Zât ve Varlık'ı aynı mı yoksa farklı mı gördükleri noktası net değildir. Bununla birlikte, şu hususta ittifak edilmiştir ki; Mutlak Varlık, isim ve sıfatlarıyla tecelli etmektedir. Bu tecelli ise icmâlen ve tafsilen taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni mertebelerinde vuku bulur. Feyz-i mukaddes denilen tecelli ise eşya ve hadiselerin ezelî İlâhî ilimdeki, İlâhî isimlerin gerektirdiği hakikatleri olan a'yân-ı sabiteye göre ortaya çıkar. Eşyanın onları gerektiren ve İlâhî isimlerin gerekleri olması hasebiyle nispeten ezelî kabul edilen a'yân-ı sabiteye göre ortaya çıkması, yaratılanların da ezelî Kelâm'ın ayetleriyle aynı çizgide değerlendirilmesini gerektirmiştir. Vahdet-i vücûd anlayışındaki tecelli fikri, İlâhî sıfatlara mazhar olması hasebiyle insan-ı kâmilin ahlakıyla da irtibatlıdır. Ancak, ahlak noktasındaki kötülükler şهادet âlemindeki insana izafeten ortaya çıkmaktadır.

---

<sup>1</sup> Daha ayrıntılı bilgi için Bakınız: Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", **İslam Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, 2008, sayı: 19, s. 25-44.

Hakk'ın var etmesi açısından herhangi bir kötülükten bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle tasavvufî manada fenâ ile insan, hakiki ve güzel olan sıfatlara bürünüp, izafî ve kötü olan sıfatlardan kurtulabilir. Tüm bunlar, Hakk'ın İlâhî isim ve sıfatlarının ifadesi sayılan Ulûhiyyet ile alâkalı meselelerdir.

İslam'ın ve diğer semâvî dinlerin öğrettiği ibadetin hakiki olabilmesi için Hakk'ın rubûbiyyetinin de hakiki olması gerekmektedir. Bu nedenle, vahdet-i vücûd anlayışı içerisinde, Hakk'ın Rab ismi, İlâh isminin aksine ibadetteki hususiyete sahip isim olarak görülmüştür ki *Rabb-i Hâs* kavramı bu anlayıştan ileri gelmektedir. Bununla birlikte, bu anlayış içerisinde, mutlak varlık ve a'yân-ı sâbite kavramları ile teklif ve ibadetin telif edilmesi noktasında yeni bir mesele ile karşı karşıya gelinmektedir. Hakk'ın varlığı, ulûhiyyeti ve rubûbiyyetine dair tüm bu meselelerin Sinan Paşa'nın anlayışı ekseninde bu bölümde incelenmesi planlanmaktadır.

## 1.1.Mutlak Varlık

### 1.1.1.Mutlak Varlık Kavramı ve Hulûl Düşüncesinin Reddi

Sinan Paşa, vahdet-i vücûd mesleğinden olan diğer sûfiler gibi, Hak Teâlâ'nın varlığını ifade etmek için '*Hest-i Mutlak*'<sup>2</sup> ve '*Vücûd-i Mutlak*'<sup>3</sup> ibarelerini kullanmaktadır.<sup>4</sup> Bu itibarla, varlıkta Hak'tan başka bir şey olmadığını, mevcutlarda görülen çokluğa rağmen O'nun Zat'ında çokluk bulunmadığını, her mazharda tecellisinin olduğunu, ancak Zat'ında bunların hepsinden münezzeh olduğunu ifade etmektedir.<sup>5</sup> Yine benzer bir şekilde, Hakk'ın cihana dolu olduğunu ancak cihanda olmadığını, mekâna dolu olduğunu ancak mekânda olmadığını söylemektedir.<sup>6</sup> Bu anlayış, İbnü'l-Arabî'nin, Hakk'ın *Latîf* ismi için yaptığı yorumla izah edilebilir. Ona göre, *Latîf* ismi, Hakk'ın varlığının her şeyin aynı olmasını ifade etmektedir. O, Eş'arîlerin cevher-araz görüşü ile kendi görüşü arasındaki benzerlik ve farklılığı şu şekilde belirtir: "*Ayn, her şeyden ve her şeyde birdir. Nitekim Eş'arîler şöyle derler:*

<sup>2</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 275.

<sup>3</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 461; Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 300; Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 96, 159.

<sup>4</sup> *Hest* kelimesi Farsça, *vücûd* kelimesi de Arapça olup, iki kelimede *varlık* manasına gelmektedir. *Vücûd* kelimesinin anlamı için bakınız: Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, tercüme: Mustafa Yıldız, Çıra Yayınları, İstanbul, 2017, s. 991.

<sup>5</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 4; Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 159-160.

<sup>6</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 61.

“Muhakkak ki âlemin hepsi, cevher bakımından farksızdır ve o, tek bir cevherdir.” Bu söz, bizim “Ayn<sup>7</sup>, birdir” sözümüzün aynısıdır. Sonra onlar “...ve arazlarla farklılaşır” dediler ki; bu da bizim “...ve ayrışınca dek suretler ve nispetlerle farklılaşır ve çoğalır” sözümüzdür. Denilir ki: “Bu, sureti, arazi veya mizacı -dilediğin gibi diyebilirsin- yönünden bu değildir; ancak, bu, cevheri yönünden bunun aynıdır. Ve bu sebeple her suretin ve mizacın tanımında cevherin aynı alınır.” Biz cevherin Hak’tan başka olmadığını söyleriz. Mütakellim ise cevherin müsemmasının –bir hak (gerçek) dahi olsa- keşif ve tecelli ehlinin ıtlak ettikleri Hakk’ın aynı olmadığını zanneder. İşte bu, Hakk’ın Latîf olmasının hikmetidir.”<sup>8</sup>

İbnü’l-Arabî’nin bu ifadelerindeki cevher kelimesinin, mütakellimlerin kullandıkları cevher kelimesiyle aynı manada olduğunu düşünmek, yanlış sonuçlar doğurabilir. Kullanımdaki bu mana farkı gözetilmediği takdirde, İbnü’l-Arabî’nin anlayışı hulûl olarak anlaşılabilir.<sup>9</sup> Ancak onun genel anlayışına bakıldığında hulûl düşüncesini kabul etmediği görülmektedir.<sup>10</sup> Nitekim Davud el-Kayserî’ye göre, mutlak manada varlık, cevher veya araz olarak nitelenemez; bilakis cevher ve araz onunla ayakta durur ki, bu mutlak varlık, Hakk’ın varlığının aynıdır.<sup>11</sup> Sinan Paşa’nın konu hakkındaki ifadeleri de oldukça nettir. Nitekim o, Hakk’ın varlığını ifade etmek için *mutlak varlık* kavramını kullanmakla beraber, hulûl düşüncesini net bir şekilde

<sup>7</sup> “Felsefî metinlerin tercüme edildiği dönemde Aristo felsefesinin temel kavramlarından olan *ousia* karşılığında önce *ayn* kullanılmışsa da sonradan onun yerini *cevher* terimi almıştır.” (İlhan Kutluer, “Cevher”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1993, c. 7, s. 450-455)

<sup>8</sup> İbnü’l-Arabî, **Fusûsu’l-Hikem**, tahkik: Mahmud Erol Kılıç ve Abdurrahim Alkış, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 176-177.

<sup>9</sup> Tehânevî, cevher kelimesinin Allah hakkında mutlak manada kullanılamayacağını ifade etmekle birlikte, şu iki manada kullanılabileceğini söylemektedir: *varlığı kendinden olan (kâim bi nefsihî) Varlık* ve *Zât*. Devamında ise mütakellim ve filozofların cevher kelimesini kullandığı manalara değinmektedir: “Cevher kelimesi bir de mümkün mevcutları ifade etmek için kullanılmaktadır. Mütakellimlere göre cevher ancak hâdis olabilir, çünkü onlara göre bütün mümkünler hâdistir. Filozoflara gelince, onlar cevherin mücerret cevher gibi kadim veya maddî cevher gibi hâdis olabileceğini söylemektedirler.” (Muhammed Ali Tehânevî, **Keşşâfü Istılâhâtî’l-Fünûn**, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1998, s. 275.)

<sup>10</sup> Bakınız: Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler”, **Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, c. 1, s. 56. Nitekim İbnü’l-Arabî, Allah’ın Zât’ı hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bize göre Allah’ın Zât’ının bilinmeyeceğinde herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Bilakis O’na yaratılmışların özelliklerinden tenzih nitelikleri verilir.” (İbnü’l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye: Peygamberler ve Veliler**, tercüme: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 68)

<sup>11</sup> Dâvûd el-Kayserî, “Keşfü’l-Hicâb an Kelâmi Rabbi’l-Erbâb”, **Rasâilü’l-Kayserî**, Books-Publisher, Lübnan, 2015, s. 12.

reddeder. Bu itibarla, Vâcib'in asla mümkün, mümkünün de asla Vâcib olamayacağını; Hakk'ın her mevcut ile beraber olduğunu, ancak bu beraberliğin hulûl olarak anlaşılmaması gerektiğini belirtir.<sup>12</sup> Aynı şekilde, Allah'ın her şeye yakın olduğunu, ancak bu yakınlığın mekân içinde olmadığını; her mevcut ile beraber olduğunu, ancak bu beraberliğin zaman içinde olmadığını ifade eder.<sup>13</sup> Onun, bunları ifade ederken, Allah'ın mekânda ve zamanda olmadığını da belirtmesi, hulûl ve ittihat düşüncelerine karşı bir reddiye olarak değerlendirilebilir.<sup>14</sup>

Sinan Paşa, vahdet-i vücûd anlayışı ile hulûl düşüncesi arasındaki benzerlik ve ayrılık meselesine de değinmektedir. O, bu tür hulûl ve ittihat düşüncelerini benimseyen kimseleri *mülhid* olarak niteler. Ona göre, esasen muvahhid de mülhid de aynı şeyleri söylemektedir. Ancak, sûfi, yaşadığı tasavvufi tecrübe ile bu ilme ulaşırken; diğeri, yanlış hayâl yoluyla ulaşmaktadır. Sûfi, teklifi, şeriatı ve yeniden dirilmeyi kabul ederken; diğeri, bunları inkâr etmektedir. Çünkü sûfi, tevhidi neticesinde teklifi zorunlu olarak kabul etmekte ve mebdini bildiği için meâdını da bilmektedir.<sup>15</sup> Sinan Paşa, muvahhid ve mülhidin aynı şeyleri söylediğini, birlik ve çokluktaki şu izafiyet anlayışından sonra ifade eder (sadeleştirilmiş): “*Birlik de çokluk da yerinde gerçektir; varlığın birliği mazharların çokluğunu, mazharların çokluğu da varlığın birliğini bozmaz.*” Sinan Paşa'nın bu düşüncelerine vahdet-i vücûd ve panteizmin varlığa nispet ettikleri birlik açısından bakılabilir. Ancak, her ne kadar Sinan Paşa'nın dediği gibi, iki tür anlayışın ifadeleri arasında, varlıktaki izafiyet yönünden bir benzerlik olsa da, bu ifadelerin birbirinin aynısı olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Nitekim panteizm düşüncesindeki izafiyetin, şahadet âlemi sınırlarından öteye geçemediği görülmektedir. Çünkü panteizm, görünür âlemdeki nesnelere yine görünür âlemde birlik verip, bu birliğe bir tür ulûhiyet yüklemektedir. Zaten İbnü'l-Arabî ve bu anlayışın diğer sûfileri, varlığın mertebeleri ve sülûkten

---

<sup>12</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 483.

<sup>13</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 51.

<sup>14</sup> Vahdet-i vücûd ile panteizm arasındaki farklar için bakınız

: Ahmed Avni Konuk, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, Ekim 2004, c. 1, s. 52-55. Ahmed Avni Konuk, bu açıklamaları yaparken Mevlânâ'nın şu rubâisini de zikreder: “*Kul kendinden fânî-i mutlak olmadıkça, tevhîd onun nezdinde tahakkuk etmiş olmaz. Tevhîd, Hakk'ın, kulun vücûduna hulûlü değildir; belki senin vücûd-i mevhûmundan yok olmandır. Yoksa beyhûde birtakım sözler ile bir bâtil hak olmaz.*”

<sup>15</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 266.

bahsederken, hulûl ve ittihat düşüncelerini kesinlikle reddetmektedirler. Bu anlayışa örnek olmak üzere, Mevlânâ'nın şu rubaisi zikredilebilir: “*Kul kendinden fâni-i mutlak olmadıkça tevhîd onun nezdinde tahakkuk etmiş olmaz. Tevhid Hakk'ın kulun vücûduna 'hulûl'ü değildir; belki senin vücûd-i mevhûmundan yok olmandır. Yoksa beyhûde bir takım sözler ile bâtil hak olmaz.*”<sup>16</sup>

Allah'ın zatı hakkında nasıl ve niçin denilmemesi gerektiğini ifade eden Sinan Paşa'nın<sup>17</sup>, panteist düşüncelerde görülen, O'nun zatı ile âleme dolu olması fikrini benimsemediği anlaşılmaktadır. Ehli Sünnet kelâm anlayışı çerçevesinde, onun “*değilsin mekânda*”<sup>18</sup> derken Allah'ın Zat'ını tenzih ettiğini, “*mekâna dolu*”<sup>19</sup> derken de isim ve sıfatlarını kastettiğini düşünmek gerekir. Zaten başka bir yerde, buna işaret sadedinde “*Zât-i pâki her cihettendir bürûn*”<sup>20</sup> demektedir.<sup>21</sup> Bu ifade, vahdet-i vücûd düşüncesinin mertebe fikrine dayalı varlık anlayışındaki lâ-taayyün mertebesini hatırlatmaktadır. Sinan Paşa, Vücûd-i Mutlak'ın lâ-taayyün mertebesindeki tenzihini, epistemolojik açıdan şöyle ifade eder: “*Hazret-i Vücûd bir hazrettir ki, enbiyâ dahi hakikatine yetişemez.*”<sup>22</sup> İbnü'l-Arabî'nin şu ifadeleri de İlâhî Zat'ın tenzihi açısından değerlendirilebilir: “*Muhakkak ki (İlâhî) bağışlar, Zat'a ya da isimlere nispet edilir. Zat'a nispet edilen vergi, hibe ve bağışlar, ancak İlâhî bir tecelliden meydana gelebilir. Zat'tan kaynaklanan tecelli, ancak tecelliyi kabul edenin istidadının suretiyle olur; başka türlü olamaz. Öyleyse, tecelliyi kabul eden, Hakk'ın aynasında kendi suretinden başka bir şey görmüş değildir.*”<sup>23</sup> Abdurrezzak el-Kâşânî, buradaki İlâhî tecelliyi, Allah isminin Mutlak Zat'ın ismi olması anlayışıyla, *mutlak Zâtî bir tecelli*

---

<sup>16</sup> Mustafa Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler”, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017, c. 1, s. 56-61.

<sup>17</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 63.

<sup>18</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 61.

<sup>19</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 61.

<sup>20</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 103. Bürûn diye yazılan kelimenin doğrusu bürûn olmalıdır. Bîrûn kelimesi hâricî manasına gelmektedir. (Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Kitabevi, Ankara, 1999, 16. Baskı, s. 109) Bu ifadeyle Hakk'ın Zât'ının her cihet haricinde olduğu yani O'na bir mekân tayin edilemeyeceği belirtilmektedir.

<sup>21</sup> Buna karşın, Şeyhü'l-İslam Mustafa Sabri Efendi, vahdet-i vücûd anlayışını, Allah'ın varlığının, Zat'ının aynı olduğunu ifade eden felsefî düşünceye dayandırmaktadır. Daha sonra, bu felsefî düşüncüyü ve vahdet-i vücûd anlayışını, *mutlak varlık* kavramı üzerinden oldukça kapsamlı bir eleştiriye tabi tutmaktadır. (Bakınız: Mustafa Sabri Efendi, **Mevkîfü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâdihi'l-Mürselîn**, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, y.y., 1950, c. 3, s. 85-315.)

<sup>22</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 485.

<sup>23</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 37.

olarak açıklamaktadır. Nitekim İlâhî tecelli, herhangi bir sıfattan bahsetmeksizin, yalnızca Zât'tan neşet etmez. Zât, bir şeye, ancak rahmâniyyeti itibarıyla tecelli eder. Çünkü Zât'ın tecellisi, yine Zât'a yöneliktir.<sup>24</sup> Kâşânî'nin bu izahı da Zat'ın ontolojik tenzihi açısından değerlendirilebilir. İbnü'l-Arabî'nin tecelliyi kabul edenin, Hakk'ın aynasında, ancak kendi suretini gördüğünü söylemesine de Zat'ın epistemolojik tenzihi açısından bakılabilir.

Görüldüğü üzere, Sinan Paşa, hulûl düşüncesini, vahdet-i vücûd mesleğinden olan diğer sûfiler gibi, net bir şekilde reddetmektedir. Bununla alâkalı olarak, Mutlak Varlık'ın âlemdeki tecellisinin herhangi bir cihetten bahsetmeksizin olduğunu belirtmektedir.<sup>25</sup> Hakk'ın her mevcut ile beraber olduğunu ancak bunun hulûl olarak anlaşılması gerektiğini, kalbin Allah'ın hanesi olduğunu ancak nüzul olarak anlaşılması gerektiğini, insana kendisinden yakın olduğunu ancak mekânda olmadığını ve hem Evvel hem Âhir olduğunu ancak zamanda olmadığını ifade etmektedir.<sup>26</sup> Allah'ın Zâhir ve Bâtın isimlerine atıfta bulunmak suretiyle şöyle demektedir: “İlâhî! Gizlisin, gayet-i zuhurundan. İlâhî! Görünmezsin, ziyâde nurundan.”<sup>27</sup> Bu ifadelerinden yola çıkarak onun, Evvel ve Âhir isimlerini zamandan<sup>28</sup>, Zahir ve Bâtın isimlerini de mekândan münezzehiyet açısından değerlendirdiği anlaşılabılır.

### 1.1.2. Tenzih ve Teşbih

Sinan Paşa'nın varlık hakkındaki bu paradoksal ifadeleri, bize vahdet-i vücûd anlayışındaki tenzih ve teşbih fikrini hatırlatmaktadır. Nitekim ona göre, Allah'ı teşbih edenler, O'nu yalnızca bir suretle gözetip bir tavır ile mukayyet kılarlar. Tenzih ettiklerini zannedenler ise O'nun her surette tecellisinden gafil olurlar. Allah, Zât'ı itibarıyla bütün taayyün suretlerinden münezzehdir, ancak yokluk aynasında tecellileri vardır. Vücûd, çeşitli mertebelerde zuhur etmiştir.<sup>29</sup> Sinan Paşa'nın tenzih anlayışının,

---

<sup>24</sup> Abdurrezzak el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsî'l-Hikem*, tahkik: Abdurrahim Alkış, Doktora Tezi, İstanbul, 2008, s. 51-52.

<sup>25</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 65.

<sup>26</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 483.

<sup>27</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 269.

<sup>28</sup> Sinan Paşa'nın bu anlayışı, ileride *İmkân ve Hudûs: Mertebe ve Zaman* başlığı altında daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

<sup>29</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 4-6.

vahdet-i vücûd anlayışındaki yedili tasnife göre, ilk üç mertebeye karşılık geldiği söylenebilir. Nitekim o, Allah'ın, hüviyyeti itibarıyla isimden, ahadiyyeti itibarıyla sınırlanmaktan ve vahdâniyyeti itibarıyla benzeri bulunmaktan münezzeh olduğunu söylemektedir.<sup>30</sup> Bu ifadelerdeki hüviyyeti lâ-taayyün, ahadiyyeti taayyün-i evvel ve vahdâniyyeti taayyün-i sâni mertebeleriyle özdeşleştirmek mümkün görünmektedir. Sinan Paşa'nın, Vücûd-i Mutlak'ın muvahhitten de müşrikten de Ğanî olduğunu ifade etmesi ve tevhitte dahi bir tür cühûd (inkâr) olduğunu söylemesi<sup>31</sup> *Fusûsu'l-Hikem*'in Hazreti Nuh bahsini hatıra getirmektedir. Bu bölümde İbnü'l-Arabî, *Nuh* kelimesindeki *Subbûhiyye* hikmetini anlatır. Fusûs şârihi Ahmet Avni Konuk, *subbûh* kelimesinin mübalağa üzere tesbih etmek, *tesbih* kelimesinin ise Allah'ı imkâna ait hükümlerden tenzih etmek anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>32</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre, tenzih eden de teşbih eden de Hakk'ı sınırlamış ve kayıt altına almış demektir. Allah'ı hakkıyla bilenler, ancak tenzih ve teşbihi birleştirenlerdir. Tenzihsiz teşbih ve teşbihsiz tenzih, Kitab'ın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr etmek gibidir.<sup>33</sup> Mutlak tenzihi savunan kimse, ya cahildir ya da Allah'a karşı kötü edep sahibidir. Bu kötü edep sahipleri, sadece tenzihi gören müminlerdir.<sup>34</sup> Sofyalı Bâlî Efendi, İbnü'l-Arabî'nin teşbih olmaksızın tenzihi savundukları için cahil olarak nitelendirdiği kimselerin ise "*Hakk'ı, akılları gereğince, O'nun Kendisini vasıflandırdığı sıfatlardan dahi tenzih eden filozoflar ve onların takipçileri gibi şeriata inanmayan kimseler*"<sup>35</sup> olduğunu ifade etmektedir. Bu yorum esas alındığı takdirde, İbnü'l-Arabî'nin *tenzih* kelimesi ile *ta'tîl* manasını da kastettiği söylenebilir. Sünnî kelâm anlayışında da *ta'tîl* (deizm) anlayışına karşı en ufak bir müsâmağa gösterilmediği görülmektedir.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 2.

<sup>31</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 239.

<sup>32</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017, c. 1, s. 281.

<sup>33</sup> Bu ifade, Kur'an'ın tenzih ve teşbih ifade eden ayetlerine atıf yapmaktadır. Örneğin İbnü'l-Arabî, bu konuda şu mealdeki ayeti zikreder: "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla iştiridir, hakkıyla görendir.*" Bir yorumunda, ayetin ilk cümlesini tenzihin, ikinci cümlesini ise teşbihin ifadesi olarak değerlendirebilir.

<sup>34</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 46.

<sup>35</sup> Sofyalı Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Matbaatü'n-Nefîseti'l-Osmâniyye, İstanbul, hicrî 1309, s. 67.

<sup>36</sup> Mesela, İmam Eş'arî, Allah'ın ilim ve kuvvet gibi sıfatlarını inkâr ettiklerini söyleyerek Mu'tezilî mütekellimlere karşı çıkmıştır. (Bakınız: Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Fazile, Riyad, 2011, s. 196) Bu tavır, Ehli Sünnet mütekellimlerinin ta'tîl anlayışına karşı tavrı olarak değerlendirilebilir.

Tenzih ve teşbih hakkındaki bu fikirleri daha iyi idrak edebilmek için vahdet-i vücûd anlayışındaki vücudun mertebeleri fikrine göz atmak gerekmektedir. Sinan Paşa'nın ifadelerinde de geçtiği gibi, vahdet-i vücûd anlayışına göre, Mutlak Varlık çeşitli mertebelerde zuhur etmektedir. Yine O'nun fikirleri bağlamında, tenzihi itibarıyla Hakk'ın, bu mertebelerden ilk üçüne tekabül ettiği görülmektedir. Bunlar lâ-taayyün, taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni mertebeleridir. Ancak, Sinan Paşa'nın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, bu mertebelerde dahi Hakk'ın tenzihinde bir izafiyet görülmektedir. Aslında mutlak tenzih mertebesi olarak, Sinan Paşa'nın hüviyyeti itibarıyla isimden münezzehe olduğunu ifade ettiği Zât-ı Baht kabul edilmektedir. Mahmut Erol Kılıç'a göre, bu anlayış içerisinde, lâ-taayyün mertebesinin varlık mertebelerinin ilk halkası olarak değil, bu zincirin fevkinde olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu düşüncenin İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemini, Aristo ve Eflâtun gibi Meşşâî filozoflarınkinden ayıran temel unsurlardan biri olduğu kabul edilebilir. Bu farklılığın sebebi ise Aristocu metafizikte asıl endişenin Vücûd'dan ziyade mevcut olmasıdır.<sup>37</sup> Bu mertebelerden sonra, âlem-i ervâh, âlem-i misâl ve âlem-i şehâdet mertebeleri gelmektedir ki; bunlar, teşbih mertebeleri olarak kabul edilebilir. Vahdet-i vücûd anlayışında bu mertebeler, Mutlak Varlık'ın tecelli ve zuhurundan ibaret sayılmaktadır. Sinan Paşa'nın Hüviyyet, Ahadiyyet ve Vahdâniyyet kavramlarıyla ifade ettiği tenzih mertebelerinde olduğu gibi, bu teşbih mertebelerinde de bir tür izafiyet kabul edilmektedir. Bu itibarla, misal âlemi şehadet âlemine göre; ruhlar âlemi ise misal âlemine göre hakikate (gerçekliğe) daha yakındır. Bu anlayışla birlikte, tüm varlıkta bir izafiyetle karşılaşılmalıdır ki; bu izafiyet, aslında, âlemin İlâhî ilimdeki hakikatleri olarak ifade edilen a'yân-ı sabiteden<sup>38</sup> kaynaklanır. A'yân-ı sabiteye İlâhî ilme ve diğer İlâhî sıfatlara nispetle bir tür kıdem; hakikatleri olduğu âleme nispetle de hudûs atfedilmektedir.<sup>39</sup> Dâvûd el-Kayserî de a'yân-ı sâbitenin

<sup>37</sup> Mahmut Erol Kılıç, **İbnü'l-Arabî**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015, s. 92-93.

<sup>38</sup> “Bilmelisin ki; İlâhî ilimde her şeyin sabit bir aynı vardır. Çünkü İlâhî Zât, Zât'ından dolayı, Zât'ını ve sıfatlardan, isimlerden, haricî ve ilmî aynlardan Zât'ının gerektirdiği şeyleri bilmektedir.” (Dâvûd el-Kayserî, “Şerhu Te'vilâti'l-Besmele bi's-Sûrati'n-Nev'iyyeti'l-İnsâniyye”, **Rasâilü'l-Kayserî**, Books-Publisher, Lübnan, 2015, s. 132)

<sup>39</sup> Bakınız: İbnü'l-Arabî, **İnşâü'd-Devâir** (Ankav Mağrib fi Hatmi'l-Evliya ve Şemsi'l-Mağrib içinde), tahkik: Asım Hüseyin el-Huseynî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 2005, s. 145; İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, tercüme: Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s. 218.

Allah'ın ilminin ezeliyet ve ebediyeti ile ezeli ve ebedî olduğunu ifade ettikten sonra, bu aynaların çeşitli âlemlerde tezahürlerindeki izafiyete dikkat çekmektedir. Bu itibarla, insanın şehadet âlemindeki bedeninin misal âlemindeki bedenine, onun da ruhlar âlemindeki soyut ve ruhsal suretine, bu suretin ise Hakk'ın ilmindeki sabit surete mazhar olduğunu söylemektedir.<sup>40</sup>

### 1.1.3. Mutlak Varlık ve İzâfî Varlık

Sinan Paşa'nın ifadelerinde de varlıktaki bu izafiyet anlayışı görülmektedir. O, "*Vücûdunla oldu ne var ise hest*"<sup>41</sup> cümlesiyle, âlemin Hakk'ın mutlak varlığı ile var olduğunu ifade eder. Peki, âlemin Hakk'ın mutlak varlığıyla var olması nasıl anlaşılmalıdır? Başka bir yerde o, bu konuyla alâkalı anlayışını, "*Vücûdun hakikatinden kimseye nesne duyurmadın, hemîn pertevinden hestlerdir*"<sup>42</sup> şeklinde belirtir. Bu ifadede geçen *Vücûd* kelimesi, Hakk'ın Zâtî varlığı, *pertev* kelimesi ise İlâhî isimlerin tecellisi olarak anlaşılabilir. Böyle anlaşıldığı takdirde, bu ifade ile Hakk'ın Zâtı, lâ-taayyün mertebesi itibarıyla tenzih edilirken, varlıktaki kesret, İlâhî isimlerle açıklanmış olmaktadır. Tam bu noktada, varlıkta bir izafiyet anlayışı ile karşı karşıya gelinmektedir ki; Sinan Paşa, "*Her vücûd Vücuduna nisbet adem*"<sup>43</sup> cümlesiyle izâfî yokluktan, dolayısıyla da izâfî varlıktan bahseder. Bu anlayışta, Mutlak Varlık karşısında bir izâfî varlık tasavvuru görülmektedir. Bu anlayış, İbnü'l-Arabî'nin mümkünlerin a'yân-ı sâbitelerini yok hükmünde kabul etmesiyle örtüşür gibi görünmektedir. Nitekim ona göre, varlık nurdur ve mümkünlerin a'yân-ı sâbitesi madum hükmünde olduklarından dolayı nursuzdur. A'yân-ı sâbite her ne kadar sübut ile vasıflandırılrsa da varlık ile vasıflandırılmaz.<sup>44</sup> Ancak, yine de bu ifadelerin mutlak yokluk olarak anlaşılması, onun genel düşüncesini anlamak adına doğru sonuç vermez. Sinan Paşa'nın izafiyet anlayışının temeli sayabileceğimiz bir düşünceyi, İbnü'l-Arabî'nin *İnşâü'd-Devâir* isimli eserinde bulmak mümkündür. Burada o, a'yân-ı

<sup>40</sup> Dâvûd el-Kayserî, "Şerhu Te'vîlâtî'l-Besmele bi's-Sûrati'n-Nev'iyyeti'l-İnsâniyye", **Resâilü'l-Kayserî**, s. 132.

<sup>41</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 61. Şu şekilde sadeleştirilebilir: "*Âlemde her ne varsa, Sen'in varlığınla varlık kazandı.*"

<sup>42</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 401. Şu şekilde sadeleştirilebilir: "*Varlığının hakikatinden kimseye bir şey duyurmadın, (var olanlar) yalnızca Varlığının yansımalarıyla var olmuşlardır.*"

<sup>43</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 187.

<sup>44</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 86; İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 217.

sabitenin varlıkla da yoklukla da, kıdemle de hudûsle de nitelenemeyeceğini belirtir. Ancak ezelde ezeli, zaman içinde ise hâdis görüldüğünü de ifade eder. Yani a'yân-ı sâbite, sübutu itibarıyla kadîm, zuhuru itibarıyla hâdistir.<sup>45</sup>

“A'yân-ı sâbite, varlık kokusu koklamamıştır”<sup>46</sup> ifadesi, sûfiler arasında yaygın bir kullanıma sahiptir. Bu cümlemin ifade ettiği mana da izafî varlık konusuyla alakalıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî, *Fusûs*'ta şöyle demektedir: “...Ve O, Yüce'dir; ancak, bu, izafî bir yücelik değildir. Çünkü sabit bir yokluğa sahip olan aynlar, Varlık'tan herhangi bir koku duymamışlardır. Ve o (aynlar), mevcutlardaki suretlerinin çokluğuna rağmen, (yokluk) hâlleri üzeredirler.”<sup>47</sup> Sinan Paşa da bu konuyla alâkalı olarak şöyle söylemektedir: “O bir Hakîm'dir ki vüfûr-i hikmeti ile fetk eylemiştir retk-i cem'i ayn-ı kıdemde, tâ her şey makâm-ı cem'iyette iken yine tafsil bula.”<sup>48</sup> Onun bu ifadeleri, İbnü'l-Arabî'nin ifadelerindeki a'yân-ı sabiteye işaret olarak değerlendirilebilir. Retk-i cem'in (çokluğun bitişikliğinin) ayn-ı kıdemde ayrışması ise a'yân-ı sâbitenin Hakk'ın ezeli ilmindeki hakikatler olmasıyla alâkalı gibi görünmektedir. Nitekim Kayserî de aynı ibareleri kullanmak suretiyle, Allah'ın, yerlerin ve göklerin hakikatlerinin toplandığı bitişikliği (retk) ayrıştırmasından (fetc) bahseder.<sup>49</sup> Her şeyin cem'iyet makamında olduğu hâlde tafsil bulması da a'yân-ı sabitenin âlem-i ervâh, âlem-i misâl ve âlem-i şehâdetle varlığa bürünmesi olarak değerlendirilebilir. Her şeyin varlığa çıktığı hâlde hâlâ makâm-ı cem'iyette olduğunun ifade edilmesi ise a'yân-ı sabitenin varlık kokusu koklamadığı anlamına gelebilir. Zira İbnü'l-Arabî'nin anlayışında, eşya, Sinan Paşa'nın makâm-ı cem'iyet olarak ifade ettiği a'yân-ı sâbite mertebesinde de imkân hâlinindedir ve yok hükmündedir.<sup>50</sup> Kâşânî de benzer bir şekilde, mümkün varlıkların aslının adem

<sup>45</sup> İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-Devâir*, s. 145-146; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 218-221.

<sup>46</sup> Süleyman Uludağ, “A'yân-ı Sâbite”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, c. 4, s. 198-199.

<sup>47</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 55.

<sup>48</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 2. Şu şekilde sadeleştirilebilir: “O öyle hikmeti sonsuz bir Zât'tır ki, hikmetinin bolluğuyla, kıdem aynında, çokluğun bitişikliğini ayrışık hâle getirmiştir; öyle ki, her şey çokluğun birliği makamında iken yine fasıllara ayrılınsın.”

<sup>49</sup> Kayserî, “Risâle fi İlmi't-Tasavvuf”, *Rasâilü'l-Kayserî*, Books-Publisher, Lübnan, 2015, s. 29.

<sup>50</sup> Bu konu hakkında İbnü'l-Arabî şöyle demektedir: “Mümkün varlıkların aynları, nirsuzdur; çünkü onlar, yok hükmündedir. Sübût ile vasıflansalar da varlık ile vasıflanamazlar. Çünkü varlık, nurdur.” (Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 201-202.)

(yokluk) olduğunu ifade etmektedir.<sup>51</sup> Nitekim ona göre, ayn-ı sâbite, ilmî hazretteki (mertebedeki) hakikattir ve mevcut olmayıp Allah'ın ilminde sabit olan bir ma'dumdur. Bununla beraber, hakîkî varlığın ikinci mertebesidir.<sup>52</sup> Sinan Paşa'ya göre de mevcut hiçbir zaman ma'dum, ma'dum hiçbir zaman mevcut olamaz. Muhakkikler, bütün mümkünleri daima ma'dum olarak bilirler. Nitekim "*O'nun vechinden başka her şey helâktedir*"<sup>53</sup> ayeti de bu manaya işaret etmektedir. Ancak böyle söyleyenlerin bazısı kurtulup bazısı helak olmuştur.<sup>54</sup> Burada ifade edilen yokluğun, mutlak yokluk olarak değil, izâfî bir yokluk olarak anlaşılması daha sağlıklı olabilir. Zira eşyanın İlâhî ilimdeki hakikatleri olan a'yân-ı sâbite, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde âlem-i şehadetteki eşyaya nispetle hakikate daha yakındır.<sup>55</sup>

Varlıktaki bu izafiyet, vahdet-i vücûd anlayışıyla gelişen tasavvufta, *nur* ve *gölge* benzetmeleriyle de ifade edilmiştir. Sinan Paşa da nur kavramını, varlık manasında, Vücûd-i Mutlak'ı ifade sadedinde sıklıkla zikreder.<sup>56</sup> Bu bağlamda, vahdet-i vücûd anlayışı içerisinde, Allah'ın *Nur* ismi, genellikle varlık tecellisi ile yakın anlamda kullanılmaktadır.<sup>57</sup> Bu manayı ifade etme adına, güneş ve gölge benzetmeleri de sıklıkla zikredilmektedir. Sinan Paşa da yerin ve göğün Allah'ın nuruyla aydın olduğunu ifade ettikten sonra nur ayetini zikreder.<sup>58</sup> Hakk'ın nurunu güneşe, mümkün varlıkları ise gölgeye benzetir ve gölgenin güneşte mahvolduğuna dikkat çeker.<sup>59</sup> Yine nur kelimesinin varlık manasında kullanılmasına bir örnek olarak şu beyit zikredilebilir: "*Her neye bakar ise bu çeşm-i dil/ Nûr-i Hak'tır gördüğü sen öyle bil*"<sup>60</sup> Aynı şekilde, Dâvûd el-Kayserî'nin de Mutlak Varlık ve izâfî varlık kavramlarını, Nur ve gölge benzetmesiyle izah ettiği görülmektedir. Nitekim o, taayyünü itibarıyla âleme nispet edilen izâfî varlığın, Hakk'ın varlığının bir gölgesi

---

<sup>51</sup> İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 197.

<sup>52</sup> Abdurrezzak Kâşânî, **İstılâhâtü's-Sûfiyye**, tercüme ve şerh: Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa, 2014, s. 73.

<sup>53</sup> Kasas, 28/88.

<sup>54</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 156-158.

<sup>55</sup> Nitekim bu konu, ileride rüya meselesi ile alakalı olarak, *İmkân ve Hudûs: Rüyâ ve Hayâl* başlığı altında müstakil olarak incelenecektir.

<sup>56</sup> Misal olarak bakınız: Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 160.

<sup>57</sup> İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 217.

<sup>58</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 85.

<sup>59</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 187.

<sup>60</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 199.

olduğunu ifade ettikten sonra şu mealdeki ayeti zikreder: “*Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin? İsteseydi onu sabit kılardı...*”<sup>61</sup> Daha sonra bu gölgenin ortaya çıkması için gerekli olan üç şeyden bahseder ki; bunlar, nur, mahal ve zattır. Mahal, ilim hazretindeki a‘yân-ı sâbite olarak isimlendirilen kevnî mahiyetlerdir. Zât ise bu gölgeyi ayakta tutan, Kayyûm ve Samed olan Zât-ı İlâhî’dir. Gölgeyi ortaya çıkaran Nur ise âlemin aynalarını yokluğun karanlığından varlığın aydınlığına çıkarması ve varlık vermesi itibarıyla Zât’tır. Bu sebeple Nur, Allah’ın bir ismidir<sup>62</sup>: “*Allah, göklerin ve yerin nurudur.*”<sup>63</sup>

#### 1.1.4.Varlığın Birliği ve Çokluğun İzâhı

Vücûd-i Mutlak kavramıyla alâkalı diğer bir mesele, vahdet ve kesret, yani birlik ve çokluk meselesidir. Madem Vücûd tektir ve o da Vücûd-i Mutlak’tır; o hâlde âlemdeki çokluk nasıl izah edilebilir? Sinan Paşa da eşyadaki bu çokluk ve farklılığı, selefleri gibi, istidat ve kabiliyetlerdeki farklılık ile açıklamaktadır. Örnek olarak da aynı benzetmeleri sunarak, Vücûd tecellisinin, tecelli ettiği aynanın rengini aldığını belirtmektedir ki; aynaların farklı renkleri, istidat ve kabiliyetlerdeki farklılığın remzidir. Bu düşüncüyü bir de deniz ve dalga benzetmesi ile anlatır. Varlık bir deniz ise, eşya o denizin dalgalarından ibarettir.<sup>64</sup> Ayna benzetmesindeki temel problem, aynanın da esasen bir varlığının bulunmasıdır. Bu noktada, Sinan Paşa’nın eşya için *yokluk aynası* tabirini kullanması, hakiki çokluk bulunmadığına işaret için olabilir. - *Yokluk aynası* tabiri ile yukarıda zikredilen a‘yân-ı sabitenin yok hükmünde kabul edilmesi arasındaki irtibat gayet açıktır.- Vücûd, her aynanın kabiliyetine göre tecelli ve zuhur eder.<sup>65</sup>

Ancak bu kabiliyetlere ezeliyyet atfedildiği takdirde, ‘*kadimlerin çokluğu*’ problemiyle karşılaşılmaz mı? Bu noktada, Sinan Paşa, yaratılmışların kabiliyetlerinin de Allah’ın ilmi, iradesi ve kudreti dâhilinde olduğu anlayışını şu sözleriyle ifade etmektedir: “*Vermek O’nundur ki kime dilerse verir; her kişinin kabiliyetini ezelde O*

<sup>61</sup> Furkan, 25/45.

<sup>62</sup> Davud el-Kayserî, “Keşfü’l-Hicâb an Kelâmi Rabbi’l-Erbâb”, *Rasâilü’l-Kayserî*, s. 12-13.

<sup>63</sup> Nur, 24/35.

<sup>64</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 156-158.

<sup>65</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü’l-Evliya*, s. 160.

*bilir.*”<sup>66</sup> Kabiliyetlerin, bir diğer ifade ile mahiyetlerin, Allah’ın ilmi, iradesi ve kudreti dâhilinde değerlendirilmesi, onlara kıdem atfetmeye manidir. Çünkü kadim olan bir şey, irade ve kudrete konu olamaz. Bu ifadede, Allah’ın ezeli ilmi ile kabiliyetleri bilmesinin, bir diğer ifade ile a’yân-ı sabitenin, İlâhî irade ve kudreti sınırlandırmaması anlayışına şahit olmaktayız ki; ilmin, irade ve kudreti sınırlandırmaması, Ehli Sünnet kelâmının anlayışıdır.<sup>67</sup>

Ayna benzetmesinde, aynanın bir diğer işlevi, epistemolojik açıdan değerlendirilebilir. Nitekim aynada yansıyan nesne, ayna vasıtasıyla bilinmektedir. Görüldüğü üzere, varlığın birliğini ifade eden bu anlayışta, bu birliğe zarar vermemek adına, mümkün, Mutlak Varlık’ın tecelli ettiği yokluk aynası olarak düşünülmektedir. Sinan Paşa da bu düşünceyi, “*Her mümkünün maddesi adem olur; adem aynasında Vücûd gözüktür*”<sup>68</sup> cümlesiyle ifade etmektedir. Ona göre, mevcûdâtta görülen sıfatlar ve fiiller dahi Vücûd-i Mutlak’a aittir. Ancak bu sıfat ve fiiller, yokluk aynalarında, kabiliyetlerdeki farklılıklardan dolayı çeşitli suretlerde görünmektedir. Dışarıdan bakıp bilmeyen ve nazarı kusurlu olup anlamayan kimse, bu halleri ve fiilleri aynaların hâlleri ve fiilleri zanneder. Ancak, eşya, yalnızca bir yokluktan ibarettir ve yokluk da varlığın aynasıdır. Eğer yokluk olmasa varlık bilinmezdi, ayna olmasa Vücûd görünmezdi. Çünkü eşyâ zıddı ile bilinir. Her mevcut, O’nun aynasıdır ve her zerre, O’nun varlığının ayetidir.<sup>69</sup>

## 1.2.İlâhî Sıfatlar ve İsimler

### 1.2.1.Tecelli ve A’yân-ı Sâbite

Genel olarak vahdet-i vücûd anlayışında olduğu gibi, Sinan Paşa’nın anlayışında da âlem, İlâhî sıfat ve isimlerin mazharı olarak kabul edilmektedir. Onun şu sözlerinde bu fikri bulmak mümkündür: “*Her kemâl ki görürsün, O’nun kemâlinin mazharıdır ve her cemâl ki görürsün O’nun hüsnünün manzarıdır.*”<sup>70</sup> Allah’ın hem

<sup>66</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 394.

<sup>67</sup> Bakınız: Gazzâlî, **Tehâfütü’l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı**, tahkik ve tercüme: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 48.

<sup>68</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 156.

<sup>69</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 158-160. Sinan Paşa’nın bu anlayışı, ileride, *Mushaf-ı Âyât Olarak Âlem* başlığı altında müstakil olarak incelenecektir.

<sup>70</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 698.

Muhib hem Mahbûb, hem Tâlib hem Matlûb, hem Vedûd hem Mevdûd ve hem Şâhid hem Meşhûd olduğunu belirtmesi<sup>71</sup> de aynı şekilde İlâhî isimlerdeki tecelli anlayışının bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Mesela Allah'ın muhabbet sıfatı insanda tecelli eder ve insan bu muhabbeti ile Allah'a yönelir. Böylelikle Allah, hem muhabbet eden hem de muhabbet edilen olur. Bu manaya işaret sadedinde, şu mealdeki ayet zikredilebilir: “Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.”<sup>72</sup> Aynı şekilde, Sinan Paşa, yaratılmışlarda görülen sıfatları Allah'a irca etme adına şunları söylemektedir: “Ey Matlûb ki gine Sen tâlib-i kemâlin; ey Mahbûb ki gine Sen muhibb-i cemâlin! Ey Ma'şûk ki gine Sen âşık-ı envâr-i zâtın, ey Maksûd ki gine Sen kâsîd-i izhâr-i sıfâtın!”<sup>73</sup> Ondan önce, İbnü'l-Arabî, âlemdeki eşyanın, İlâhî sıfat ve isimlerin talep ettikleri hakikatler olduğunu ifade etmiştir. Bu anlayışa göre, uluhiyyet me'lûhu, rububiyet ise merbûbu talep eder. İlâhî isimlerin hâricî varlığı da isimlerin tecelli ettiği eşyaya bağlıdır. Ancak, Hak, Zat'ı yönünden âlemlerden Ğanî'dir.<sup>74</sup> İfade edilen bu anlayışta, İlâhî sıfatlar ve isimler ile eşyanın İlâhî ilimdeki hakikatleri olarak ifade edilen a'yân-ı sâbite arasındaki irtibata dikkat çekilmektedir. Sinan Paşa'nın, âlemi İlâhî isimlerin mazharı olarak ifade ettiği anlayışının aslını, İbnü'l-Arabî'nin bu anlayışında aramak gerekir. Kâşânî de *Fusûs*'a yazdığı şerhte, bu mevzuya açıklık getirmektedir. Nitekim ona göre, Hak, Ahadiyyet hazretinden Vâhidiyyet hazretine feyz-i akdes ile tecelli eder. Hazret-i Vâhidiyyet, *İlim ve İsimlerin Hazretidir* ki; bu mertebe, bir yönden de isimlerin gerekleri olması hasebiyle a'yân-ı sâbite hazreti (mertebesi) olarak adlandırılabilir.<sup>75</sup>

Sinan Paşa'nın, “İlm-i kadîmi küllîye vü cüz'îye muhîr”<sup>76</sup> ifadesi ile a'yân-ı sâbite anlayışı arasında irtibat kurulabilir. Aynı şekilde o, Allah'ın kudret ve hikmet elindeki irade kalemiyle bütün var olanları ezelde tespit ettiğini ve her cüz'î (tikel) şeyin suretinin O'nun ilminde olduğunu ifade etmektedir.<sup>77</sup> Bu anlayışında, a'yân-ı sabiteye işaret ettiği gibi; Allah'ın ilim, irade, kudret ve hikmet sıfatlarına da

<sup>71</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 55.

<sup>72</sup> Mâide, 5/54.

<sup>73</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 595.

<sup>74</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 102.

<sup>75</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 212.

<sup>76</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 51.

<sup>77</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 80-81.

değınmektedir. O, yukarıda geçtiğı üzere, Allah'ın, varlığı kudreti ile var ettiğini ve hikmeti ile ayn-ı kıdemde makâm-ı cem'iyyette olduğu hâlde tafsıl ettiğini ifade eder<sup>78</sup> ki; bu anlayışa, Allah'ın ilim, irade ve kudret gibi Zâtî sıfatları açısından bakmak gerekmektedir. Bu anlayışta, esasen, İlâhî isimlerin ve mümkünlerin İlâhî ilimdeki aynlarının (hakikatlerinin), kader ile irtibatı müşahede edilebilir. Bu meseleyle alâkalı olarak, Sinan Paşa, her şeyin Allah'ın ezeli takdiri ile var olduğunu ifade ederken, tohum-ağaç-meyve benzetmesini kullanır ve bu düşüncesini tohumdaki istidat fikri ile açıklar.<sup>79</sup> Aynı şekilde, kader bahsinde de Allah'ın ilim, irade, kudret ve hikmet sıfatlarına da değınmek<sup>80</sup> suretiyle, kaderin İlâhî isimlerle irtibatına dikkat çeker.

### 1.2.2.Sıfatların Kıdemi ve Kelâm Sıfatı

İlâhî isim ve sıfatlar ile alâkalı bir diğer mesele de sıfatların kıdemi meselesidir. Sinan Paşa, Kur'an için *Kelâm-ı Kadîm* ibaresini kullanır<sup>81</sup> ve o da diğer sûfiler gibi Kur'an'ın mahlûk olmadığını ifade eder. Sinan Paşa'nın da müntesibi olduğu vahdet-i vücûd mesleğinde, Allah'ın diğer sıfatları gibi, kelâm sıfatının da ilk ve ikinci taayyün mertebelerinde icmâlen ve tafsîlen taayyün ettiği ifade edilmektedir. Bu nedenle, kelâm sıfatı ve bu sıfatın şehâdet âlemindeki tecellisi sayılan Kur'an, zaman üstüdür ve kadimdir. Sinan Paşa, bu manayı ifade etme sadedinde, Kur'an'ı bakanın sonunu göremediğı ve dalanın dibine varamadığı bir denize benzetir. Kur'an'ın her harfinin, içi incilerle dolu bir sedef; her kelimesinin de değerli mücevherlerle dolu bir sandık gibi olduğunu söyler.<sup>82</sup>

Sinan Paşa, Kur'an'ın kıdemi meselesinde, İmam Eş'arî ile Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin aslında aynı olduğu, ayrılığın ise sadece lafzî bir ayrılık olduğu görüşündedir. Bu minvalde, öncelikle, Eş'arî mezhebinde, kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayrımı yapıldığını; kelâm-ı nefsinin kadîm, kelâm-ı lafzînin ise hâdis olarak kabul edildiğini hatırlatır. Lafızların ve ibarelerin kadim olmadığı fikrinin, herkesin anlayabileceğı açıklıkta olduğunu ifade ettikten sonra, "*Peki Ahmed b. Hanbel neden Kur'an'ı lafzen de kadîm olarak nitelemiştir?*" şeklinde bir soru sorar. Bu soruya

<sup>78</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 2.

<sup>79</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 154.

<sup>80</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 156.

<sup>81</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 306.

<sup>82</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 328.

cevabı şöyledir: Çünkü lafızların kendisi (nefsi) de kadimdir, hudûs yalnızca okuyanın tabir ve telaffuzundadır. Allah, Zât'ı itibarıyla zamandan münezzehtir, Kadîm'dir. Kelâm sıfatının kıdemi dolayısıyla, Kur'an, hem manen hem de lafızların nefsi (kendisi) itibarıyla kadimdir. Allah'ın bir sıfatı olması hasebiyle, Kur'an lafızlarında ve ayetlerinde, öncelik ve sonralıktan bahsedilemez. Öncelik ve sonralık, yalnızca onu okuyan insanın telaffuzundadır. İmam Eş'arî'nin de görüşü aslında bundan ibarettir; ancak halk bunu anlayamadığından iki farklı görüş zannetmiştir.<sup>83</sup>

Sinan Paşa'nın bu düşüncesi, bize, İlâhî sıfatların zaman ve mekâna taalluku hakkında genel bir fikir vermektedir. O'nun kelâm sıfatının tecellisi saydığı Kur'an ayetleriyle zaman ve mekândaki hudûs arasında kurduğu irtibat, diğer sıfatlara da teşmil edilebilir. Bu anlayışa göre, Kur'an ayetleri arasında, ancak hâdis taallukuna nispetle bir öncelik ve sonralıktan bahsedilebilir. Aslı olan kelâm sıfatına nispet edildiğinde ise herhangi bir öncelik veya sonralıktan bahsetmek mümkün değildir. Aynı şekilde insan, Allah'ın ilim, irade, kudret, sem', basar ve tekvin gibi sıfatlarını taalluk ettikleri eşyaya nispetle zamansal bir mahiyette idrak etmeye çalışır. Hatta bunun neticesi olarak insan zihni, İlâhî sıfatlar arasında dahi öncelik-sonralık ve mutlaklık-mukayyetlik gibi ilişkiler kurma temayülündedir.<sup>84</sup> Bu açıdan bakıldığı zaman, kelâm sıfatı ve Mütakellim isminin gerektirdiği hakikatler (a'yân-ı sâbite) olan Kur'an ayetleri ile diğer İlâhî sıfat ve isimlerin gerekleri sayılan âlemin hakikatleri (a'yân-ı sâbite) arasındaki irtibat açıktır.

İlâhî sıfatların âlemdeki tecellisi, kelâmî ifadesiyle kadimin hâdis taalluku, üzerinde durulması gereken bir başka meseledir. Bu bağlamda, Sinan Paşa, Allah'ın

---

<sup>83</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 169-171. Bu mesele hakkında, Davud el-Kayserî'nin görüşü farklıdır. Ona göre bu konudaki asıl ihtilaf, Allah'ın Kelâm'ının okunan ve yazılan lafızlar mı, yoksa kelâm-ı nefsi olarak isimlendirilen ve Allah'ın zatıyla kaim olan manalar mı olduğu yönündedir. Ona göre, Mutezilîler ve Hanbelîler, kelâmın bu manalara delâlet eden harfler ve lafızlar olduğu kanaatindedir. Bununla beraber, Mu'tezile, bu lafızların Allah'ın zatıyla kaim olmadığı ve hâdis olduğu kanaatindedir ve onlara göre, Allah'ın Mütakellim olmasının manası, hususi cisimlerde bu manalara delalet eden harflere ve seslere varlık vermesidir. Hanbelîler ise bu harflerin ve seslerin Allah'ın zatıyla kaim olduğu görüşündedir. (Dâvûd el-Kayserî, "Keşfü'l-Hicâb an Kelâmî Rabbi'l-Erbâb", **Resâilü'l-Kayserî**, s. 9.)

<sup>84</sup> Ehli Sünnet kelâmı, Allah'ın ezeli ilim, irade ve hikmet sıfatlarından herhangi birini nazara almak suretiyle, O'nun bir sıfatıyla başka bir sıfatını kayıt altına almaz. Meselâ O'nun ezelden beri Hakîm olması, yine O'nun ezelden beri Mürîd olmasına engel teşkil etmez. (Bakınız: Ebu'l-Berakât en-Nesefî, **el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd**, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, Kâhire, 2012 s. 204-213)

kelâmı olan Kur'an'daki müteşâbih ayetlerle marifet arasındaki ilişkiye de değinmektedir. Ona göre, müteşâbih ayetlerde bir tür izafiyet vardır ve her insan, bu ayetleri marifeti nispetinde anlamaktadır. Kimi için müteşâbih olan bir ayet, kimi için manası gayet açık, muhkem bir ayet olabilir. Bazı müteşâbih ayetler vardır ki, onların manasını ancak nebiler bilmektedir. Bu manalardan bazılarını insanlara açıkladıkları hâlde bazılarını açıklamazlar ve bu ilim onlara has kalır. Bunun yanında, Peygamberler ile beraber bazı velilerin de bildiği bir çeşit bilgi daha vardır ki, onlar, bu bilgiyi alacak makama ulaşmayan ve bu bilgiye kâbil olmayan biriyle onu paylaşmazlar. Çünkü bu marifet türlerine, ancak tasavvufî tecrübe ve tevhid-i Zat'ta fena bulma yoluyla ulaşılabilir. Bu nedenle, nebiler ve veliler, bu marifeti, ancak bazı işaret ve remizlerle ifade ederler. Bu makama ulaşan kimseler de bu remizlerdeki işaretleri anlamış olurlar.<sup>85</sup> Sinan Paşa'nın bu anlayışı aktarırken, müteşâbih ayetlerdeki izafiyet ile nebilerin ve velilerin sözlerindeki işaret ve remizleri birlikte zikretmesi, Allah'ın ezeli olan kelâm sıfatı ile insanların kelâmı arasında irtibat kurduğunu göstermektedir. Bu da tecelli-i sıfat anlayışının bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Sinan Paşa'nın Kur'an'ın müteşâbih ayetleriyle nebi ve velilerin işaret ve remizleri arasında kurduğu bu irtibat, kadim olan sıfatların hâdis olan eşyaya taallukuna bir örnek teşkil etmektedir.

### 1.2.3.İlâhî Sıfatlar ve İnsan-ı Kâmilin Ahlâkı

Vahdet-i vücûd anlayışında, Allah'ın sıfat ve isimlerindeki kıdem, insan-ı kâmilin ahlakını âlemin merkezine yerleştirmektedir. İnsan-ı kâmil, ahlâkı vasıtası ile sonsuzlukla irtibat kurmaktadır. Meselâ Sinan Paşa, kâmil insanlardan bahsederken elest deminde emanet, tevhid ve imanın kabiliyetlerine sunulduğunu, ezelde ihlas ve yakînin istidatlarına konulduğunu söylemektedir. Onların aşk ve muhabbetinin önceliğinden bahsederken âlemin henüz vücut bulmadığını ifade etmektedir.<sup>86</sup> Bu anlayış da a'yân-ı sâbite fikri ile birlikte değerlendirilmelidir. Bu münasebet dolayısıyla, insan-ı kâmilin istidat ve kabiliyeti İlâhî isimlere dayanmaktadır. Bunun da ötesinde, İlâhî isimlerin gerekleri olarak kabul edilen a'yân-ı sabiteyi kuşatıcı olan

<sup>85</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 228-230.

<sup>86</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 764.

tek ayn, insân-ı kâmilin aynıdır.<sup>87</sup> Bu anlayışın bir ifadesi olarak Sinan Paşa, insanlarda bulunan sabır sıfatının, Allah'ın Sabûr isminin tecellisi sayılmasını şu ifadelerinde dile getirir: “es-Sabûr’u bilgil O’nun nâmıdır/ Her kişiye sabr O’nun in’âmıdır.”<sup>88</sup>

Aynı anlayışın insanın iradesine bakan yönüyle, Allah'ın sıfat ve isimleri, tasavvufî ahlak anlayışında, insan için çıkış noktası sayılmaktadır. Bu anlayışa göre, kul, Rabbinin sıfat ve isimlerine göre ahlakını yükseltmelidir. Tasavvuf literatüründe bu anlayış, “Allah’ın ahlakıyla ahlaklanın”<sup>89</sup> anlamındaki söze dayandırılır. Bu noktada, Sinan Paşa, akıllı insanın konuşurken Allah’ın sem‘ sıfatını, bir iş yaparken basar sıfatını, kalbinde bir şey gizlerken ilim sıfatını, birine öfkelendiğinde hilim sıfatını, bir mazluma el uzatsa kudret sıfatını hatırlaması gerektiğini ifade eder. İnsan, böylece her ahlakını Rahmânî ahlak ile kırar ve kahreder.<sup>90</sup> İnsan, Allah’ın ezeli kazasını düşünürse kimsenin fiiline incinip gücenmez ve ezeli kısmetine bakarsa kimseye haset etmez. Haset eden kimse Allah’ın takdir ve kazasına razı olmamış demektir.<sup>91</sup> Bu anlayış, murakabenin farklı bir yorumu olarak da kabul edilebilir. Yine bu düşünce ile alâkalı olarak, Sinan Paşa’nın fikirlerinde, tasavvufî hâl ve makamlardan havf ve recâ kavramlarının, Allah’ın irade ve kudret sıfatlarıyla irtibatlı olarak sunulduğu görülmektedir. Mesela Sinan Paşa, hayra alâmet de olsa, bir insanın iyilerle arkadaşlık etmesinin, Allah’ın iradesi olmadığı sürece o kişiyi kurtaramayacağını belirtir.<sup>92</sup> Bu bağlamda, genelde Ehl-i Sünnet’in<sup>93</sup> ve özelde sûfilerin va’d ve vaîd anlayışı, Mu’tezile’nin<sup>94</sup> aksine tasavvufî ahlakın önemli bir boyutu sayılan havf ve recâ anlayışına uygunluk arz etmektedir. Bu anlayış, İlâhî isim ve sıfatların ilmine sahip olan kimsenin, ahlakını bu bilgisine göre düzenlemesi manasına gelir ve kulun İlâhî sıfatlar karşısındaki mef’ûliyetini ifade eder.

---

<sup>87</sup> Abdurrezzak Kâşânî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, s. 18.

<sup>88</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 405.

<sup>89</sup> Bu sözün aslı, Ebû Nuaym’ın Zünnûn el-Mısırî’ye dayandırdığı şu sözdür: “*Ârifin muâşeretî, Allah’ın muâşeretî gibidir. Nitekim o, Allah’ın güzel ahlakıyla ahlaklanmış olarak sana tahammül eder ve hilimle davranır.*” (Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, es-Saadet, Mısır, 1974, 10 cilt, c. 9, s. 349, 376)

<sup>90</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 192.

<sup>91</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü’l-Evliya*, s. 130.

<sup>92</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 36.

<sup>93</sup> Bakınız: Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-İ’tikâd*, s. 422-423

<sup>94</sup> Bakınız: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse: Mu’tezile’nin Beş İlkesi*, tercüme: İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013 c. 1, s. 496.

Sinan Paşa, ilimden maksadın ahlak, ahlaktan maksadın ise marifet olduğunu söylemektedir.<sup>95</sup> Önceki fikir, İlâhî isimlerin tecellisinin ve insan tarafından bilinmesinin insanın ahlakına etkisi üzerinde dururken; bu fikir, tam tersi bir istikamette, insanın ilim ile ulaştığı ahlakından yola çıkarak hakiki marifete, isim ve sıfatların marifetine ulaşmasına dikkat çekmektedir. Ancak, tasavvufî tecrübedeki bu iki yöntem, birbirine zıt olarak düşünülmemelidir; zira ikinci yöntem, birincinin devamı niteliğindedir. İnsan, önce sem', basar, ilim, hilim, irade ve kudret gibi İlâhî sıfatların bilgisinde olarak kendisindeki kötü ahlakı defeder. Daha sonra, ulaştığı ahlâkî seviyede, kendisinde oluşan güzel sıfatlardan yola çıkmak suretiyle, Allah'ın sıfatları hakkında hakiki bir marifete ulaşır. Bu marifet ile oluşan mazhariyet, İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, *bir sıfatın bir insan ile kaim olması* şeklinde anlaşılabilir. Bu noktada, İbnü'l-Arabî, gözleri hakikate açılmamış olan kimselerin, Hak'tan inançlarındaki şekliyle kendilerine merhamet etmesini istediklerini; keşif ehli kimselerin ise Allah'ın rahmetinin kendilerinde kaim olmasını, *Allah* ismiyle istediklerini ifade eder. Bu anlayışta, Allah'ın onlara olan rahmeti de ancak rahmeti onlarda kaim kılmasıyla, yani onları fâil kılmasıyla mümkün olur. Bu da rahmetin hüküm olarak onlarda varlığı manasına gelmektedir.<sup>96</sup> Bu doğrultuda, Sinan Paşa'nın bir önceki paragrafta sunulan anlayışı, mef'ûl; buradaki anlayışı ise fâil olarak mazhariyet açısından değerlendirilebilir.

Sinan Paşa, tasavvuftaki karşılıklı hâller ile İlâhî sıfatlar arasında da bir irtibat kurmaktadır. Genel olarak tasavvuf düşüncesi içerisinde, Allah'ın sıfatları, celâlî ve cemâlî olarak ikiye ayrılmaktadır. Sinan Paşa da bu mülâhaza ile paralel olarak, kuldaki hüzn ve havf hâllerini, Allah'ın satvetini ve nikmetini; safâ ve recâ hâllerini de rahmetini ve nimetini tefekkür etmesiyle irtibatlandırır.<sup>97</sup> İnsan, Allah'ın celâl ve cemâl sıfatlarını tefekkür ile tasavvuftaki bu hâllere ulaştığı vakit, sıfatların tecellisine mazhar olur. Zira Sinan Paşa'ya göre kişi Allah'tan korktuğu ölçüde halk ondan korkar ve Allah'ı ta'zîm ettiği nisbette izzet bulur.<sup>98</sup> Yine bu düşünceye İbnü'l-Arabî'nin az

<sup>95</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 586.

<sup>96</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 167; İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 181-183.

<sup>97</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, s. 63.

<sup>98</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 504.

önceki mülâhazasıyla insanın sıfatlara fâil olarak mazhariyeti açısından bakılabilir. Sinan Paşa, ayrıca bu fâiliyyetin mef'uliyyeti celbettiğini de şu şekilde beyan etmektedir: İnsan yaratılmışlara ihsan ettiği vakit, Allah'tan ihsan bulur; affettikçe, Allah da onu affeder.<sup>99</sup> İnsan, kendinden aşağıdakilere rahmet ettikçe rahmet bulur, izzet ettikçe izzet bulur. İnsan, eğer iyilik ederse nefesine, kötülük ederse yine nefesine eder.<sup>100</sup> Bu açıdan bakıldığında, tasavvufi ahlak ile İlâhî sıfat ve isimlerin irtibatı, başlangıcı itibarıyla makam, neticesi itibarıyla hâl; diğer bir ifadeyle, başlangıcı itibarıyla kesbî, neticesi itibarıyla vehbî olarak değerlendirilebilir.

Ayrıca burada, insanın kendisinde barındırdığı manevi hâllerdeki karşıtlık ile bazı İlâhî sıfatlardaki karşıtlık arasındaki irtibat ifade edilmektedir. Bu anlayış, aynı zamanda, insanın mahiyetindeki kuşatıcılık ile İlâhî sıfat ve isimlere mazhariyeti arasındaki ilişki açısından da değerlendirilebilir. Nitekim Sinan Paşa, Allah'ı *Câmiu'l-Ezdâd* olarak nitelendirir ve yaratmada dört unsuru birleştirdiğini, insanı beden ve ruhtan yarattığını ifade eder. Ardından Allah'ın *Zü'l-Celâli ve'l-İkrâm* ismini zikreder.<sup>101</sup> *Câmiu'l-Ezdâd* ifadesi, vahdet-i vücûd anlayışında, hem Allah hem de insanın mahiyetini ifade etmek adına kullanılmaktadır. İbnü'l-Arabî, bu anlayışı ifade ederken, ilk dönem sûfilerinden, Ebû Saîd el-Harrâz'ın bir sözüne atıfta bulunur. Nitekim Ebû Saîd'e Allah'ı ne ile bildiği sorulunca, iki zıddı birleştirmesi özelliğiyle bildiğini söylemiştir ve sonrasında şu mealdeki ayeti okumuştur<sup>102</sup>: “O, Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın'dır.”<sup>103</sup> İbnü'l-Arabî de bu anlayışı ifade etmek sadedinde, Allah'ın Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın isimlerine atıfta bulunarak, şunları söyler: “Zâhir ‘ben’ dediğinde Bâtın ‘hayır’ der; Bâtın ‘ben’ dediğinde de Zâhir ‘hayır’ der. Bu durum bütün zıt isimlerde böyledir.”<sup>104</sup> Kâşânî, İbnü'l-Arabî'nin bu anlayışının yorumunda, insanın nefesine (kendisine) dikkat çekmekte ve insanın da kendi nefsinde zıtları birleştirdiğini ifade etmektedir. Nitekim insan, iç dünyası itibarıyla tek ve aynı olmasına rağmen; kendisinde akıl, vehim, gazap ve şehvet gibi zıt kuvveleri barındırır.

<sup>99</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 608.

<sup>100</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 624.

<sup>101</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 133.

<sup>102</sup> İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye: Allah ve İnsan: Esma-i Hüsnâ Şerhi**, tercüme: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 111.

<sup>103</sup> Hadîd, 57/3.

<sup>104</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 55.

“Ve insan, kendi ayn-ı sâbitesi vasıtasıyla, İlâhî isimlerin hükümleri ve veçheleri yönünden, Hakk’ın bir suretidir.”<sup>105</sup>

#### 1.2.4. İlâhî İsimler ve Hüsün-Kubuh Meselesi

İnsanların sıfat ve fiillerini, Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellisi olarak kabul eden anlayışın karşılaşacağı en önemli problem, insanlarda görülen kötü sıfat ve fiillerin izahıdır. Nitekim Allah’ın yaratılmışlarda görülen kötü sıfat ve fiillerden tenzih edilmesi gerekmektedir. Her şey, Allah’ın varlığının ve isimlerinin tecellisinden ibaret ise, insanlarda bulunan kötü sıfatlar ile bu anlayış nasıl izah edilebilir? İnsanlarda bulunan adalet, rahmet, ilim gibi güzel sıfatlar İlâhî tecellinin neticesi olarak görülürken; zulüm, acımasızlık, cehalet gibi kötü sıfatlar tecellinin dışında mı tutulacaktır? Eğer bu sıfatlar tecellinin dışında tutulursa; bu tutum varlığın birliği fikri ile çelişmez mi? Sinan Paşa da bu probleme çözüm olarak, selefleri gibi istidat ve mahiyet fikrini zikretmektedir. Nitekim ona ve seleflerine göre, Hak’tan gelen tecelli saf ve temizdir. Ancak, feyiz ve tecelli, tecelliyi kabul edenin istidadına göre şekillenmektedir. Kabın rengi ne ise, tecelli o renkte görünür.<sup>106</sup> Bu anlayışın aslını, Cüneyd el-Bağdâdî’nin ifadelerinde bulmak mümkündür. İbnü’l-Arabî, ilâh-ı mu’tekâd konusunda, tecellinin her mazharın istidadına göre çeşitlendiğini ifade ettikten sonra, Cüneyd el-Bağdâdî’nin marifet ve ârif hakkında kendisine sorulan soruya “Suyun rengi, kabının rengidir” dediğini söylemektedir.<sup>107</sup> İbnü’l-Arabî, bu ifadeleri esasen kulun fikrî nazarıyla ve taklit ile kendi kalbinde itikat ettiği İlâh için zikreder. Bu anlayış, Allah’ın, insanların fikir ve taklitlerinde tahayyül ettiklerinden tenzihi olarak da anlaşılabilir ki; konunun meselemizle alâkalı kısmı da işte budur. Yani insanların inançlarında vuku bulan tecelli dahi kabın rengine göre şekillenmektedir. Sinan Paşa’ya göre, bütün yaratılmışlar ve var olanlar, O’nun tecelli ve taayyünleri olsa bile, Allah’a nispetle kötüden bahsedilemez. O’nun sıfat ve fiilleri her zaman güzeldir. Kötülük, ancak eşyaya imkânı cihetinden bakıldığı zaman ortaya çıkmaktadır.<sup>108</sup> İbnü’l-Arabî’nin anlayışında da aynı yaklaşımı görmek mümkündür. Bu bağlamda o, kulun illetli niteliklerinin berzah âleminde olduğunu ifade

<sup>105</sup> Abdurrezzak Kâşânî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, s. 116.

<sup>106</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 224.

<sup>107</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 217-218.

<sup>108</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 86-87.

etmektedir. Çünkü bu nitelikler, âlimlerin ve sûfilerin çoğuna göre, nefis yönünden kınanmışken, varlıklarının Allah’a izafe edilmesi yönüyle övülmüştür.<sup>109</sup>

Ancak, kabın rengindeki bulanıklık<sup>110</sup>, yani istidat ve mahiyetlerdeki farklılık nasıl açıklanacaktır? Sinan Paşa, bu noktada şunları söylemektedir: “*Eğer germ olup o renge dahi nakl-i makâl edersek, o dahi neden oldu diye bahs ü cidâl edersek, öyle bil ki mâhiyyât ca’l-i câil ile olmaz, onun levâzımı te’sîr-i fâil ile olmaz. Belî, mâhiyyât-ı mec’ûle dense dahi câiz, ammâ onun gayrı ma’nâsı olur. Evet, sakın şu ma’nâyı fehm eyleme ki Mevâkıf’ta*<sup>111</sup> *denilir.*”<sup>112</sup> Ona göre, mahiyetler, Hakk’ın ilminin suretleri, mutlak gayb âlemi, hazarât-ı hamsın (beş varlık mertebesinin) biri ve varlığın tenezzül mertebelerinin ilkidir. Diğer âlemler gibi, mahiyetler âlemi de Hakk’ın mazharı ve eseridir. Ancak, yine de “*Kabiliyetler kılınmış değildir*” ifadesi, tasavvufî marifette farklı bir anlama sahiptir.<sup>113</sup> Bu ifadenin sahip olduğu anlam, “*İlim, ma’lûma tâbî’dir*” ifadesi ile izah edilebilir. Bu anlayışa göre, ilmin malum olan mahiyetlere tabi olması, mahiyetlerin mec’ûl (kılınmış) olarak vasıflandırılmasına engel teşkil etmektedir. Böylelikle, bu anlayış ile bir yandan kulun iradesi ve teklif izah edilmiş, diğer yandan Allah, yaratılmışların sahip olduğu kötü sıfat ve fiillerden tenzih edilmiş olmaktadır. Ancak, önceden de ifade edildiği gibi, bu anlayış, İlâhî irade

<sup>109</sup> İbnü’l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, tercüme: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 361.

<sup>110</sup> “*Her ne akarsa O’ndan sâfîdir, her kâbile isti’dâdına göre vâfîdir. Her ne zarf ki ondan mâlî olup durur, kendi rengidir ki içindekinde gösterir.*” (Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 224)

<sup>111</sup> *Mevâkıf’ta*, mahiyetlerin yaratılmış (mec’ûl) olup olmadığı meselesinin, daha ziyade, bir şeyin varlığının mahiyetine nispeti açısından ele alındığı görülmektedir. Bu nedenle, İcî, bu meselenin açıklamasında, mahiyete ilişkin arazları üç kategoride ele almış ve bunları, mahiyetin kendisi olması bakımından ilişkin arazlar, zihnî varlığı bakımından ilişkin arazlar ve hâricî varlığı bakımından ilişkin arazlar şeklinde sıralamıştır. Mahiyetin kılınmış olmasını da o şeyin mümkün olması açısından değerlendirmiştir. Burada asıl mesele, bir şeyin zihnî ya da haricî varlığı dışında kılınmış (yaratılmış) bir mahiyetinin olup olmadığının tespiti gibi görünmektedir. (Seyyid Şerîf Cürânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, tercüme: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 602-610) Vahdet-i vücûd anlayışında ise mahiyetler, genellikle a’yân-ı sâbite kavramı bağlamında, İlâhî ilme ve isimlere nispeti itibarıyla tartışılmıştır. Mahiyetlerin kılınıp kılınmadığı meselesine de ezeli ilme nispetle ezeliyyet açısından bakılmıştır. Sinan Paşa’nın da bu konuyu ele alırken asıl endişesinin bu mesele olduğu görülmektedir. Bu açıdan, onun *kılınmış mahiyetler* ibaresini *Mevâkıf’ta*kinden farklı manada kullandığını söylemekle neyi kastettiği anlaşılabilir. Zaten, onun bunları söylemesinin hemen akabinde mahiyetlerin Hakk’ın ilminin suretleri olduğunu ifade etmesi de bu meseledeki asıl endişesinin bu nokta olduğunu göstermektedir.

<sup>112</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 224. Şu şekilde sadeleştirilebilir: “*Eğer şevke gelip de o renkten dahi söz açacak olursak, o rengin nasıl var olduğundan bahsedip bu meseleyi tartışacak olursak, şunu bil ki; mahiyetler kılınmış kılmasıyla, onların gerekleri de failin tesiriyle olmaz. Evet, kılınmış mahiyetler denilmesi de caizdir; ancak, bu söylediğimizin manası, Mevâkıf’taki mana ile aynı değildir.*”

<sup>113</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 224-226.

ve kudreti sınırlandırması itibarıyla üzerinde düşünülmesi gereken bir meseledir. Zaten bu sebeple, Ehli Sünnet kelâmında, genellikle, mümkün olması açısından mahiyetlerin mec'ûl olduğu fikri benimsenmiştir. Basit ya da birleşik olsun, bütün mahiyetler mümkündür ve bu itibarla yaratılmıştır, yani varlığı bir Fâil'in tesiriyledir.<sup>114</sup>

Sinan Paşa, vahdet-i vücûd anlayışındaki, varlık tecellisi ve feyzinin tek kaynaktan bütün eşyaya akması anlayışı ile insanlar arasındaki hayır ve şer yönünden farklılığı telif etme noktasında, testi ve tohum benzetmelerine de yer vermektedir. Bu anlayışa göre, feyiz çeşmesi, her mevcuda aynı miktarda aksa da; berrak su, testinin kokusunu alır. Testi kötü kokuyorsa, suyu da kötü kokutur. Bu durum, sudan yani varlık feyzinden değil, testinin istidat ve kabiliyetinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde, üzerlerine yağın yağmur aynı da olsa, bazı tohumlar, kabiliyet ve istidatlarına göre gül ve reyhan bitirirken; bazıları, diken ve soğan bitirir. Bu noktada Sinan Paşa, Allah'ın cömertliğini ve feyzini, her istidat ve kabiliyeti kemâline ulaştırması olarak yorumlamaktadır. Nitekim Allah, hikmeti gereği her istidada istediği şeyi verir. Nasıl ki bir hekim, hastaya sözüyle istediğini değil de, hastalığının istediği ilacı verir; Allah da insana lisanıyla istediğini değil, istidat lisanıyla istediğini verir. Allah'ın adaleti, her istidat ve kabiliyete gereğini vermesidir. Zulüm ise kabiliyete istemediğini vermektir.<sup>115</sup> İbnü'l-Arabî, Sinan Paşa'nın adalet ve cömertlik sıfatlarıyla açıkladığı bu hususiyeti, benzer bir şekilde, rahmet sıfatıyla açıklamaktadır. Onun anlayışında, rahmet, varlık ve hüküm olarak her şeyi kuşatmıştır. Allah'ın eşyaya olan rahmeti, onların İlâhî ilimdeki aynlarına varlık vermesidir. Varlık vermek manasındaki rahmet, öylesine kuşatıcıdır ki; Allah'ın gazabının ve âlemde görülen elemelerin dahi varlığı bu rahmet ileler. İşte bundan ötürü, rahmet gazabı geçmiştir.<sup>116</sup> Abdurrezzak el-Kâşânî de Fusûs şerhinde, İbnü'l-Arabî'nin bu anlayışına, Sinan Paşa gibi, Allah'ın cömertlik vasfını (cûdunu) da ilave eder ve varlığın, her şeyi kuşatan umûmî rahmetin ilk feyzi olduğunu belirtir. Ona göre, rahmet, Hak için zâtî iken; gazap, zâtî değil, ademîdir.

<sup>114</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 610-612.

<sup>115</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 205-206.

<sup>116</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 166-167.

Yani gazabın Allah’a nisbeti, rahmetinin yokluğu manasına gelmektedir. Rahmetin yokluğu ise bazı eşyanın kabiliyetten mahrum olması demektir.<sup>117</sup>

Sinan Paşa, hüsün-kubuh meselesine, bir de İlâhî irade ve kader açısından bakmaktadır. Onun âlem tasavvurunda, âlemdeki her şey yerli yerindedir. İnsanlardaki kötü vasıflar ve fiiller dahi Allah’ın irade ve takdiri olması açısından güzeldir.<sup>118</sup> Her şey ezeli takdir, tedbir ve inayetle vücuda gelmektedir. Meselâ bir insanın bir uzvunun yanması da yine bu kapsamdadır ve bu yüzden, âlemdeki işleyişin bir parçası olarak gereklidir. Eğer bu hadiseye o kişinin kötü bir ahlakı sebep olmuşsa, o ahlak dahi gereklidir ve bu açıdan kötülük olarak değerlendirilemez. Ancak, bu ahlak veya sıfat, o kimseye bir vasıf olarak ilişmesi yönünden ahlaksızlıktır ve kötüdür. Aynı şekilde, Cehennem ve ehli dahi âlem için gereklidir. Cehennem ve elem dahi Allah’ın nimetleridir. Çünkü Cennet ve lezzetin kıymeti, onlara nispetle bilinmektedir. Cehennem gerekliliğinin bir diğer sebebi ise insana yüklenen tekliftir. Nitekim âlemin yaratılmasının sebebi, insan ve insanın irfanıdır. İrfan ise ancak teklif ile tahakkuk edebilir. Teklif için de Cehennem gereklidir. Bununla beraber, bütün mevcutlar, Hakk’ın mazharıdır ve Vücûd-i Mutlak’ın tecellilerinden ibarettir. Bu sebeple, hiçbir mevcut gereksiz değildir ve bu yönden, mahlûklar arasında iyi-kötü ayrımı yoktur. İnsanda övülen her ahlak, Hakk’ın kemâlâtına yani sıfatlarına mazhar olması; yerilen her sıfat ise o vasfın insana ilişmesi itibarıyla. Sinan Paşa, bunları söyledikten sonra bu ifadelerinden cebir anlaşılmaması gerektiğini de hatırlatır. Sözlerinin cebir ile kader ortasında bir görüşü ifade ettiğini; yani Cebriyye ile Kaderiyye mezheplerinin itidal merkezinde bulunan Ehl-i Sünnet’in<sup>119</sup> ve aynı hakikati ifade eden kâmil tasavvuf erbabının görüşü olduğunu belirtir. Mütakellimlerin ve mutasavvıfların -ibareleri farklı da olsa- aynı manayı kastettiklerini söyler. İbarelerdeki farklılığı da yöntemlerdeki farklılık açısından değerlendirir.

---

<sup>117</sup> Abdurrezzak Kâşânî, **Şerhu Fusûsi’l-Hikem**, s. 388.

<sup>118</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 126.

<sup>119</sup> “*Fiiller, mahiyetleri itibarıyla Allah tarafından yaratılmaları ve bir zamanlar yokken O’nun tarafından icat edilmeleri açısından Cenâb-ı Hakk’a, kesbedilmeleri ve işlenmeleri (kesb, fiil) açısından da insanlara aittir.*” (Ebû Mansûr Mâtürîdî, **Kitabü’t-Tevhîd**, tercüme: Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, Kasım 2017, s. 439)

Mutasavvıfların kendi içindeki ibare farklılıklarına ise mertebelerinin farklılığı açısından bakar.<sup>120</sup>

Sinan Paşa'nın ifade ettiği bu anlayışın aslını da İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri içerisinde bulmak mümkündür. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre, âlemde vuku bulan her şey, -takrir edilmiş şeriatın hükmüne aykırı dahi olsa- İlâhî meşîetin hükmü ile vuku bulmaktadır. Bununla beraber, şeriatın takriri dahi İlâhî meşîet ile olur. Ancak, meşîet, şeriat ile mükellef kimsenin teklifi (cebren) yerine getirmesine taalluk etmez. -Sinan Paşa da ifadelerinin cebir olarak anlaşılmaması gerektiğini ifade ederken bu noktaya işaret etmiş olmalıdır.- Bununla beraber, insan, fiilleri ile İlâhî iradenin tahakkuk etmesine vasıta (vesile) olur. Kul, vasıta olduğu fiillerde, şeriatın emrine uygun davranır ya da muhalefet eder. Bu sebeple de övülmeye veya yerilmeye lâyık olur. Ancak, hiç kimse, İlâhî meşîete aykırı davranmış değildir. İşte bundan dolayı, bütün yaratılmışlar, türlerinin farklılığına rağmen, saadete yönlendirilmiş olmaktadır. Rahmetin her şeyi kuşatmasının ve gazabı geçmesinin manası da işte budur.<sup>121</sup> İbnü'l-Arabî, burada, rahmeti -önceden de değinildiği gibi- varlık vermek manasında kullanmaktadır: *“Rahmetin zikrettiği her şey saadettir ve rahmetin zikretmediği hiçbir şey yoktur. Rahmetin eşyayı zikretmesi, onlara varlık vermesi anlamına gelir. Böylece, varlık bulan her şey, aynı zamanda rahmet edilen olur. Arkadaş! Belâya uğramışlarda gördüklerin ve sahibinden ayrılmayacak Ahiret elemelerine inanman, seni söylediklerimizi idrak etmekten alıkoymasın.”*<sup>122</sup>

Sinan Paşa'nın fikirlerinde iyi ve kötüye yüklenen izafiyet, yalnızca Vâcib'e ve mümkün nispeti açısından değildir. Nitekim o, iyilik ve kötülük kavramlarının, bulundukları duruma ve muhataba göre de bir izafiyet taşıdığı kanaatindedir. Meselâ bir insana ihsanda bulunmak iyi sayılır; ancak, utanmaz insanlara yapıldığında kötü olur. İntikam almak, kötü bir fiildir; ancak, yerinde olursa, fazilet sayılır. Kibir, kötü bir vasıftır; ancak, kibirli insanlara karşı sünnet olur.<sup>123</sup> Tevazu, güzel bir ahlaktır;

<sup>120</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 418.

<sup>121</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 152-153.

<sup>122</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 166-167.

<sup>123</sup> Sinan Paşa'nın -kibirli insanlara karşı olduğu takdirde- iyi bir vasıf olarak ifade ettiği kibir, izzet-i nefis olarak anlaşılabilir.

ancak, dünyevî beklentiler için olduğu takdirde bid'at sayılır.<sup>124</sup> Kerîm, güçlü iken affedene; cömert ise fakir iken verene denir. Hilim, yardımsız ve kudretsiz kalmaktan ötürü ise hilim değildir. Cömertlik, düşmanı savmak veya karşılık elde etmek için ise, cömertlik olmaz.<sup>125</sup> Bununla beraber, Sinan Paşa'nın, sıfat ve fiillerde, bulundukları insanlar açısından da bir izafiyet kabul ettiği görülmektedir. Nitekim ona göre, mukarrebûnun kötülükleri, ebrâr için iyilik; mukaddesûnun noksanları da ahyâr için fazilet mesabesindedir.<sup>126</sup> Bu durum, yalnızca kulun günahlara karşı hassas olup olmamasının bir ifadesi değildir. Hususi bir fiil, nefs-i emirde, bir insan için ibadet olurken başkası için günah olabilir. Bununla beraber, kulun iç dünyasında hissetmesi ile alâkalı olarak da bir izafiyet vardır ki; kişi, Allah'a olan yakınlığı ve kemâlî nispetinde günah ve kusurlarını daha fazla duyar.<sup>127</sup>

#### 1.2.5.Hüsün-Kubuh Meselesi Bağlamında *Fena* Kavramı

Sıfat ve fiillerin, iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasındaki bütün bu izafiyet anlayışlarını zikretmemizin sebebi, bunların esasen bahsettiğimiz ilk izafiyet türü olan, sıfat ve fiillerin Vâcib ve mümkün nispetlerindeki izafiyete râci olmasıdır. Bu anlayış çerçevesinde, mümkün iliştikleri zaman bir kısım kötülüklere dönüşen bu sıfat ve fiiller, mutlak manada, İlâhî isimlerin ifadeleri olması hasebiyle hep güzeldir. Bu anlayışı, İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinde de bulmak mümkündür. Bu münasebetle o, fenanın ilk aşaması olarak değerlendirdiği *günahlardan fena* hususunda, kader sırrını idrak eden Allah adamlarından (ricâlullah) bahseder. Ona göre, bu insanlar, kulların fiillerini, hükme konu olmaları yönünden değil; fiil olarak sâdır olmaları bakımından, sırf nur mertebesinde müşahade ederler. Nitekim mütekelimler, bu mertebeden “Allah'ın bütün fiilleri iyidir” ve “Allah'tan başka fâil yoktur” sözleriyle bahsetmişlerdir. Sırf nur mertebesinin altında ise alaca karanlık ve sırf karanlık mertebeleri vardır. Alaca karanlık mertebesinde teklif ortaya çıkar ve iyilik kötülükten ayırır.<sup>128</sup> Sinan Paşa da sıfatın Allah'a ve kula nispeti açısından izafiyete şöyle bir örnek vermektedir: Mesela bir kulun tekebbür gibi anlaşılan bir sıfatı, Allah'ta fani

<sup>124</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 608-610.

<sup>125</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 616.

<sup>126</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 656.

<sup>127</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 219.

<sup>128</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 148.

olup *Kebîr* ismine mazhar olmasının bir neticesi ise o sıfat hoştur. Çünkü bir sıfatın kötülüğü, ancak insanın benliği karışınca ortaya çıkar. Allah'tan gelmesi ve O'nun yaratması hasebiyle hiçbir sıfat kötü sayılamaz. Güzel olan her şey Allah'tan; çirkin olan her şey ise kuldandır.<sup>129</sup> Bu anlayışla beraber, iyilik ve kötülük meselesinin *fena* kavramıyla irtibatına dikkat çekilmektedir. Nitekim bu anlayış çerçevesinde, insan, sıfatlarını Allah'ın sıfatlarında fani kılmakla, yani Allah'ın isim ve sıfatlarına berrak bir tecelligâh olmakla, kendisindeki kötü sıfat ve fiillerden kurtulabilir. Sözgelimi, Sinan Paşa'ya göre insan, tecelli-i Zât'a mazhar olduğu ve tevhid-i Zât'ta fenâ bulunduğu vakit, ilim ve kudret sıfatlarının kemâline ulaşır. İnsan, hakiki hayata, sıfatlarının fenasıyla değil, ancak zatının fenasıyla ulaşabilir. Nitekim ölüm vasıtasıyla, ruh, heyuladan kurtulup özgürlüğüne kavuşmaktadır.<sup>130</sup> Burada, Sinan Paşa'nın fenayı ölüm ile de irtibatlandırarak açıkladığı görülmektedir. Bu açıdan, onun fenayı iradî ölüm ve ölmeden önceki ölüm olarak yorumladığı söylenebilir.

Sinan Paşa, bu anlayış çerçevesinde, insanın sıfatlarını Allah'ın sıfatlarında fâni kılmasından bahsettiği gibi, zatını O'nun Zat'ında fani kılmasından da bahsetmektedir. Bu anlayış, tasavvuf literatüründe, *fenâ-i sıfat* ve *fenâ-i zât* kavramlarıyla ifade edilmiştir.<sup>131</sup> Bu kavramların kullanımı, hulûl ve ittihat fikirlerinin reddedilmesi meselesine yeniden dönmeyi gerektirir. Bu noktada, Sinan Paşa'nın, mecazî bir şekilde, her çemendeki renk ve kokunun Hak'tan olduğunu; ancak, Hak'ta zerrece renk ve koku bulunmadığını ifade etmesi<sup>132</sup>, Allah hakkında tatil ve teşbihten kaçındığını göstermektedir. Bu itibarla, bu ifade, deizm ve panteizm düşüncelerine bir reddiye olarak da değerlendirilebilir. Böylelikle, Allah'ın isim ve sıfatları hakkında, bir yandan panteizm gibi hulûl ve ittihat düşünceleri reddedilirken, diğer yandan Allah'ın isim ve sıfatlarını, diğer bir ifadeyle Hakk'ın âlem ile sürekli irtibatını kabul etmeyen deizm düşüncesi reddedilmektedir. Bu anlayış, bir önceki bölümde *Mutlak Varlık* kavramı bağlamında açıklandığı gibi, *tenzih* ve *teşbih arası* olarak ifade edilebilir.

---

<sup>129</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 34.

<sup>130</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 227, 228.

<sup>131</sup> Bakınız: Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, Ekim 1997, s. 269.

<sup>132</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 67.

### 1.3.Rubûbiyyet ve Ubûdiyyet

#### 1.3.1.Rubûbiyyet ve Ubûdiyyetteki Husûsiyyet

Abdurrezzak el-Kâşânî'ye göre, Ulûhiyyet, Zât'ın a'yân-ı sabiteye olan nispetlerini ifade ederken; Rubûbiyyet, aynî (hâricî) mevcûdâta -ruh veya cisim itibarıyla- olan nispetlerini ifade etmektedir. Zât'ın a'yân-ı sabiteye nispeti, Kâdir ve Mürîd gibi Ulûhiyyet isimlerinin kaynağı iken; hâricî varlıklara olan nispeti, Rezzâk ve Hafîz gibi Rubûbiyyet isimlerinin kaynağıdır.<sup>133</sup> Onun bu anlayışındaki *Ulûhiyyet* kavramı, *feyz-i akdes*; *Rubûbiyyet* kavramı ise *feyz-i mukaddes* kelimesiyle birlikte düşünülebilir. Bu düşünceyle birlikte, Rubûbiyyet ve ubûdiyyete feyz-i mukaddes açısından bakılabilir. Nitekim Kâşânî, feyz-i akdesi a'yân-ı sabiteye olan Zâtî tecelli şeklinde; feyz-i mukaddesi ise isimlerden kaynaklanan şuhûdî tecelli şeklinde izah etmektedir.<sup>134</sup> İbnü'l-Arabî'nin ise Ulûhiyyet ve Rubûbiyyet ayrımına biraz farklı bir gözle baktığı görülmektedir. Nitekim o, Hazreti Nuh'un, duasına başlarken *Îlâhım* yerine *Rabbim* ibaresini kullanmasını, isimlere delâlette umumiyet ve hususiyet açısından değerlendirir. Ona göre, *Îlâh* kelimesi, Îlâhî isimlere nispetle çeşitli manalara delalet edebilirken; *Rab* kelimesi, hususi bir sıfat veya isimde sübutu ifade eder. Hazreti Nuh, bu nedenle duasında *Îlâhım* yerine *Rabbim* ibaresiyle hitap etmiştir.<sup>135</sup> Böylelikle, *Rab* kelimesi, kulun tecellisine mazhar olduğu isim veya sıfatın ifadesi olarak, *Rabbi* ile arasındaki özel irtibatı (kulluğu) belirlemektedir. Bu manayı, Dâvûd el-Kayserî, *Fusûs* şerhinde şu şekilde ifade eder: “*Duasında nefesine izafetle Rab ismini tahsis etti. Çünkü Rab, herhangi bir isimde veya sıfatta merbûbdan başkasını gerektirmez. O, kulları için Rubûbiyyet’inde sabittir ki onların ihtiyaçlarını karşılasın ve isteklerine kifayet etsin.*”<sup>136</sup> Sinan Paşa'nın, Rubûbiyyet'in kâmil insanların bile künhüne vâkıf olamadıkları bir sır olduğunu söylemesi<sup>137</sup> de bu açıdan değerlendirilebilir. Çünkü her bir kuluna farklı isimlerle tecelli eden *Rabbi*, hiçbir kulun, künhüne vakıf olarak idrak etmesi beklenemez.

<sup>133</sup> Abdurrezzak el-Kâşânî, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, s. 85.

<sup>134</sup> Abdurrezzak el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 22.

<sup>135</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 51; Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 331; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'unda Anahtar Kavramlar*, s. 155-156.

<sup>136</sup> Dâvûd el-Kayserî, *Matlau Husûsi'l-Kelim fî Meânî Fusûsi'l-Hikem*, Dâru'l-İ'tisâm, y.y., hicrî 1416, c. 1, s. 314.

<sup>137</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 485.

İbnü'l-Arabî'nin *Rabb-i Hâs*<sup>138</sup> kavramıyla ifade ettiği, her bir kulun tecellisine mazhar olduğu ismi ve Rabbi ile özel münasebetini ifade eden bu anlayışı, Sinan Paşa'nın ifadelerinde de açık bir şekilde bulmak mümkündür. Nitekim Sinan Paşa'ya göre; her şey, bir sıfatın zikri içindedir ve anladığı marifetin bendesidir.<sup>139</sup> Allah'ın rahmeti ve feyzi kuşatıcıdır; ancak, herkes, bu rahmet ve feyizden istidat ve kabiliyeti nispetinde istifade edebilir. Her kul, Rabbini bir yoldan bilir ve Rabbine olan kulluğu, o yoldan olur. Hiçbir kul, Rabbi tamamıyla bilemez.<sup>140</sup> Her insanın hâline uygun bir vicdanı ve vicdanına uygun bir irfanı olur. Herkesin irfanı, kıyamet gününde kendisine delil ve mürşit olur. Allah'a, yaratılmışların nefesleri adedince yol bulunur.<sup>141</sup> Her insan, ezelde istidadına konulan ve kendisine kolaylaştırılan kulluk yoluyla Allah'a kulluk etmektedir.<sup>142</sup> Her kul, Hakk'ın bir sıfatına mazhardır, yani her şahısta bir sıfat kemâl mertebede bulunur; böylelikle Allah'a karşı kulluğunu, o sıfat ve ahlakın yolunda eda eder ve kemâlini o yolda bulur.<sup>143</sup> Her insanın mizaç ve meşrebine uygun olarak Allah'a ulaştığı bir yol vardır.<sup>144</sup> Sinan Paşa'nın şu ifadeleri de bu anlayış bağlamında değerlendirilebilir: “Âlem-i ma'nânın ahkâmı türlü türlü olur; her kişinin Rabb'i ile muâmelesi bir yüzlü olur.”<sup>145</sup>

*Rabb-i hâs* kavramıyla ifade edilen, Rubûbiyyet'teki bu husûsiyyet, ubûdiyyette de benzer bir şekilde husûsiyyet anlayışını doğurmuştur. Nitekim Sinan Paşa'nın halvet ve celveti bu yönden değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre, kâmil insanlardan bazıları halktan gizlenerek, bazıları da irşat ve tebliğ için halka karışarak kulluğunu eda ederler. Kabiliyeti halvetten yana olan kişi, halk arasına karışırsa

---

<sup>138</sup> İbnü'l-Arabî bu kavramı şu şekilde zikreder: “Bil ki; Allah (isminin) Müsemmâ'sı, Zâtı itibarıyla Tek (Ahad), isimleri itibarıyla bütündür (kü). Ve her mevcudun Allah'tan nasibi, ancak onun Rabb-i Hâss'ıdır (Özel Rabb'idir). Bütünün ona (herhangi bir mevcuda) ait olması düşünülemez. Ve her bir şahıs için bir İsim vardır ki, o (İsim) onun (herhangi bir şahsın) Rabb'idir. Bu şahıs cisim, o (İsim) ise onun (bu cismin) kalbidir.” Allah'ın Zâtı itibarıyla Tek olması açıktır. İsimleri itibarıyla Bütün olmasını, Kayserî, Zât'ın mevcutlara olan sonsuz nispetlerini, yani isim ve sıfatlarını kuşatan Ulûhiyyet mertebesi olarak değerlendirir. *Rabb-i hâs* ifadesini ise her mevcudun muayyen bir isme mazhar olması fikriyle açıklar. (Dâvûd el-Kayserî, *Matlau Husûsî'l-Kelim fî Meânî Fusûsî'l-Hikem*, c. 1, s. 414)

<sup>139</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 137.

<sup>140</sup> İbnü'l-Arabî'nin iki önceki dipnotta geçen şu sözü, aynı manayı ifade ediyor olmalıdır: “Bütünün ona (herhangi bir mevcuda) ait olması düşünülemez.”

<sup>141</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 182.

<sup>142</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 259.

<sup>143</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 658.

<sup>144</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 138.

<sup>145</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 710.

mertebesinden aşağı düşer ve kemâlini kaybeder. Bazıları da irşat ve tebliğ için halka karışır ve kemâlini o yolda bulur; çünkü onun kulluğuna bu suretle hükmolunmuştur. Eğer kabiliyetinde celvet varken halveti tercih ederse kemâle ulaşamaz. Ancak, başlangıç itibarıyla her insan, halvet ve riyazet ile bu yola girmektedir. Kemâle erdikten sonra ise meşrebine uzlet düşenler, yine halka karışmazken; meşrebine ihtilat düşenler, vahdetini kesrette ve huzurunu cemiyette bulur. Sinan Paşa, bu anlayışı istidat ile irtibatlandığı gibi zaman ile de irtibatlandırmaktadır. Nitekim ona göre, her zamanın bir muktezası vardır.<sup>146</sup> Onun ubudiyetteki bu göreliliği ve husûsiyyeti, istidat ve zamanla irtibatlandırması, *Fusûs*'un şu giriş cümlesini hatıra getirmektedir: “*Hamd, -her ne kadar ümmetlerin farklılığından dolayı dinler ve mezhepler farklı da olsa- hikmetleri en kadim makamdan, dosdoğru yolun tekliğiyle, kelimelerin kalplerine indiren Allah’a aittir.*”<sup>147</sup> Bu cümle, yukarıda zikredilen anlayış açısından, ubudiyetin özü (hikmetler) aynı da olsa, zaman dilimlerindeki ve farklı zaman dilimlerinde yaşayan insanların istidatlarındaki farklılıklardan ötürü, dinlerin ve mezheplerin, yani insanların ubudiyet şekillerinin farklı olması şeklinde değerlendirilebilir.

Tasavvuf literatüründeki *vech-i hâs* kavramına da kulluktaki hususiyet ve izafiyet açısından bakılabilir. Nitekim Sinan Paşa, şu ifadesinde, Konevî'nin *vech-i hâs* tabirini, benzer bir manada, Allah'a duyulan aşk ve O'na vuslat bağlamında kullanmaktadır: “*Bil ki her cüz’ide var bir vech-i hâs; o yüz ile külle bulur ihtisâs.*”<sup>148</sup> Bu anlayışa göre, her kulun vuslatı, bu özel yönden gerçekleşir. Konevî'nin, *vech-i hâs* tabirini, hem varlık hem de bilgi açısından kullandığı görülmektedir. Bu anlayış, eşyada zorunlu sebep-sonuç ilişkisinin olmaması ve her şeyin, varlık ve bilgi açısından, Hak ile özel bir yönden irtibatının olması şeklinde özetlenebilir. Nitekim o, bu anlayışı, filozofların zorunlu sebep-sonuç ilişkisi ve Allah'ın cüz’iyyâtı bilmemesi fikirlerine reddiye olarak sunmaktadır.<sup>149</sup> Bu anlayışın meselemizle irtibatı, bu özel yönün, Rubûbiyyet ve ubûdiyyet açısından zorunlu olmasıdır. Kulluk, ancak her şeyi

---

<sup>146</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 770-780.

<sup>147</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 25-26; Ahmed Avni Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. 1, s. 99.

<sup>148</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 513.

<sup>149</sup> Bakınız: Sadreddin Konevî, **el-Müraselât: Mektuplaşmalar**, tercüme: Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul, Kasım 2014, s. 78-85; Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, Kapı Yayınları, İstanbul, Nisan 2015, s. 153-165.

bilen ve her şeyle doğrudan irtibatı olan bir Rabbe karşı eda edilebilir. Allah'ın küllî veya cüz'î her şeyi bilmesi, tasavvufta *a'yân-ı sâbite* kavramıyla ifade edilmiştir. Zaten Rubûbiyyet ve ubudiyetteki bu hususiyet anlayışı, İlâhî isimler ve bu isimlerin gerektirdiği hakikatler olan a'yân-ı sâbite ile irtibatlıdır.

### 1.3.2. Tevhidin İçinde Teklifi Görmek

Yukarıda ifade edilen anlayış bağlamında, her kulun Rabbine karşı kulluğu, kendi ayn-ı sabitesine göre olmaktadır. A'yân-ı sabitenin sübutu, yani değişmezliği, yeni bir problem olarak insan iradesinin mahiyeti hakkındaki tartışmaları karşımıza çıkarır. Bununla irtibatlı olarak da Peygamberin tebliği ve dinin mahiyeti gibi meseleler üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Bu itibarla, Sinan Paşa, vahdet-i vücûd (tevhid) anlayışını ifade eden cümlelerinden sonra, teklif konusunda hatırlatmada bulunur. Kulun varlığın birliğine bakıp, mükellefiyetleri konusunda gevşeklik göstermemesi gerektiğini ifade eder. Çünkü teklif de Vücud'un tenezzül mertebelerinden biridir. Cennet ve Cehennem de Hakk'ın tecelli ettiği mazharlardır.<sup>150</sup> Bu itibarla, hakiki kulluk, tevhid ile teklifi bir araya getirmektir.<sup>151</sup> Bu mesele, insan iradesi ve İlâhî cebir ile irtibatlıdır ki; Sinan Paşa'nın irade ve cebir değerlendirmesi de aynı çizgide cereyan etmektedir. Nitekim ona göre, mana âleminde cebre; şehadet âleminde ise ihtiyara bakmak gerekir. Hem suretler manaya itaat eder, hem de ilim maluma tabidir. Allah ezelde insanın cennetlik veya cehennemlik olacağını bilir ve ona göre takdir eder.<sup>152</sup> Bu ifadelerden, Sinan Paşa'nın mana âleminden kastının, İlâhî isimler ve a'yân-ı sabitenin ifadesi sayılan, ilk ve ikinci taayyün mertebeleri olduğu anlaşılmaktadır.<sup>153</sup> Mana âlemine cebir yönünden bakılması, a'yân-ı sabitenin İlâhî isimlerin gerekleri olması anlayışıyla; şehadet âlemine irade ve ihtiyar yönünden bakılması ise ilmin maluma tabi olması düşüncesiyle değerlendirilebilir. Bu anlayışın da aslını, İbnü'l-Arabî'nin fikirleri içerisinde bulmak mümkündür. Nitekim o da *din*

---

<sup>150</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 6.

<sup>151</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 234.

<sup>152</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 163-167.

<sup>153</sup> Nitekim Sinan Paşa, şöyle demektedir: "*Âlem-i manada var idi ezel/ Olmuş u olacak içre her amel*" (Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 165)

kavramı bağlamında, insan iradesini ve teklifi açıklamak sadedinde, “*İlim, maluma tabidir*” ifadesini kullanmaktadır.<sup>154</sup>

Önceden de değinildiği gibi, bu noktada akla şöyle bir soru gelmektedir: Eğer, İlâhî ilim, malumlara tâbi olarak addedilirse; irade ve kudret gibi İlâhî sıfatlar, kayıt altına alınmış olmaz mı? Sinan Paşa bu mesele hakkında, mana âleminde cebre bakmak gerektiğini ve suretlerin manaya itaat ettiğini söylemek suretiyle, İlâhî sıfatların mutlaklığını ifade etmiş olmaktadır. Ayrıca, ilmin maluma tâbi olduğunu söyledikten sonra, âlemin zahir ve batınının Hakk’ın varlığı olduğunu ifade etmesi<sup>155</sup>, yine bu problemi izah etmek için söylenmiş bir ifade olarak anlaşılabilir. Sinan Paşa’nın bu anlayışını, İbnü’l-Arabî’nin a’yân-ı sâbite ile Peygamberlerin tebliği arasındaki zâhirî uyumsuzluğu te’lif eden anlayışıyla izah etmek mümkün gibi görünmektedir. A’yân-ı sâbite, tevhidin; tebliğ ise teklifin bir ifadesi olarak idrak edildiği zaman, aradaki münasebet aşikârdır. İbnü’l-Arabî, açıklamalarını, tabip ve Peygamber benzetmesi ile yapmaktadır: Tabiplere *tabiata hizmet eden* denildiği gibi, Rasûllere de *İlâhî emre hizmet eden* denilir. Bununla beraber, onlar, aslında mümkünlerin hâllerine hizmet etmiş olurlar ve onların bu hizmetleri de aslında a’yân-ı sâbitelerinin gereği olan hâllerinden ibarettir. Hastalık ve sağlık hâlleri, tabiatın bir parçası olduğu gibi; hidayet ve dalâlet hâlleri de a’yân-ı sabitenin gerekleridir. Tabipler, hastaları sağlık hâline kavuşturmak maksadıyla tabiata yalnızca bir yönden hizmet ettikleri gibi, Peygamberler de insanları Allah’ın emrine hidayet etmek maksadıyla Hakk’ın iradesine yalnızca bir yönden hizmet ederler. Onların insanları hidayete davet etmesi de Hakk’ın iradesiyledir. Böylelikle, peygamberler ve vârisleri, mutlak İlâhî iradeye değil, yalnızca İlâhî iradeyle olan İlâhî emre hizmet etmektedirler.<sup>156</sup> İbnü’l-Arabî’nin İlâhî irade ve İlâhî emir kavramları hakkındaki değerlendirmesi, Sinan Paşa’yı daha iyi anlamak için üzerinde durulması gereken meseledir. İbnü’l-Arabî’nin anlayışında, İlâhî irade, şeriattaki İlâhî emri kuşatsa da emrin kullar üzerindeki teklifine tamamıyla taalluk etmez. Bu anlayışı, kulun şariatla mükellef kılınmasının hikmeti olarak değerlendirmek mümkündür. Sinan Paşa’nın

<sup>154</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 536-537.

<sup>155</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 165.

<sup>156</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 554-557; İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, s. 234-235.

tevhidin içinde teklifi görmekten kastı, bu anlayış ile daha berrak bir şekilde anlaşılmaktadır. Başka bir yerde Sinan Paşa, “*Hidâyet kilidini Muhammed’e sundun, ammâ hidayeti gine meşîyyetine ta’lîk ettin*”<sup>157</sup> demektedir ve şu mealdeki ayeti zikretmektedir: “*Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola eriştirir.*”<sup>158</sup>

İbnü’l-Arabî’nin, daha önce, hüsün-kubuh meselesi bağlamında zikredilen üç merteye (nur, alaca karanlık ve karanlık mertebeleri) anlayışı, esasen bu konuyla irtibatlıdır. Bu anlayışa göre, nur mertebesi, her fiilin hakiki sahibinin Allah olması ve O’nun fiillerinde kötülük bulunmaması gereği, iyiliğin kötülükten ayrılmadığı mertebedir ki; Sinan Paşa’nın *tevhid* kelimesiyle ifade ettiği manaya tekabül etmektedir. İkinci merteye olan alaca karanlık mertebesi, iyinin kötünden ayrıştığı, yani iyi ve kötü kavramlarının meydana çıktığı teklif mertebesidir. Bu da Sinan Paşa’nın ifadeleriyle, tevhidin içindeki teklifin görüleceği merteye olarak değerlendirilebilir. Karanlık mertebesi ise kendisinde hiçbir iyiliğin bulunmadığı sırf kötülük mertebesidir ki; şirk ile ebedî Cehennem’de kalmayı gerektiren fiilleri ifade etmektedir. İbnü’l-Arabî’nin, kader sırrına vâkıf olan Allah’ın has kullarının, fiilleri nur mertebesinde müşahade edeceklerini ifade etmesi, onun meseleye daha ziyade a’yân-ı sâbite cihetinden baktığını göstermektedir.<sup>159</sup> Ancak, o da bu müşahadenin teklifi düşürmemesi gerektiğini, kendi tecrübesinden yola çıkarak anlatır. Bu münasebetle, kendisinin de nur mertebesini müşahade ettiğini; ancak, nur mertebesinin hükmü kendisine ait olduğu hâlde, Allah’ın korumasıyla alacakaranlık mertebesine yerleştiğini; sûfilere göre de alacakaranlık mertebesine yerleşmenin, nur mertebesine yerleşmekten daha üstün olduğunu ifade eder.<sup>160</sup>

### 1.3.3.A’yân-ı Sâbite Bağlamında Dua ve Hakiki Kulluk

Ubûdiyyetin özü olarak ifade edebileceğimiz dua hakkında, Sinan Paşa, şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Îlâhî! Eğer kabul kâbiliyyete göre ise, kâbiliyyet Sen’den ve*

<sup>157</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 355.

<sup>158</sup> Kasas, 28/56.

<sup>159</sup> Bakınız: İbnü’l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 148; Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 6.

<sup>160</sup> İbnü’l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 149.

*eğer red isti'dâda dâir ise, isti'dâd kimden?"*<sup>161</sup> Bu ifadeye göre, duanın veya kulluğun, kabul veya reddini belirleyen istidat ve kabiliyet, a'yân-ı sabitede, Allah tarafından (yine O'nun ezeli irade ve takdiri ile) tespit edilmektedir. Bu sebeple, istidat ve kabiliyeti veren Zat'a dua etmek, zaman içindeki insanın zamansız (ezeli) takdir için dua etmesi demektir. İbnü'l-Arabî'nin kabiliyetin feyz-i akdesten olduğunu ifade etmesi de bu itibarla değerlendirilebilir.<sup>162</sup> Nitekim Sinan Paşa, Allah'a ibadette hidayet ve dalalet, öncelikle Allah'ın ezeli ilmi açısından bakmakta; bu anlayışı, ezeli kabiliyet fikriyle de irtibatlandırmaktadır. Ancak, ona göre, bu kabiliyetler dahi Allah'ın irade ve takdirinin dışında kalmaz. Yine de kul, ne kulluğunu bırakıp Allah'ın mağfiretine; ne de kulluğa devam edip kendi ameline güvenebilir. Ezeli inayet ve hidayeti celbeden, ibadet ve duadır. Mümkünlerdeki ihtiyaç ve ızdırar, Vâcibü'l-Vücûd'dan gelen feyiz ve tecelliye vesiledir. Kul, duasının kabul olmasını istiyorsa, sebeplerin ötesinde teveccühünü yalnızca Allah'a kılmalıdır.<sup>163</sup> Sinan Paşa'nın bu anlayışında, istidat ve kabiliyete hem Rubûbiyyet hem de ubûdiyyet yönünden bir bakış açısıyla karşı karşıya gelmektedir. Bu bakış açısından, Rubûbiyyet, a'yân-ı sabitenin İlâhî isim ve sıfatların tecellisi olmasının ve değişmez İlâhî takdirin; ubûdiyyet ise insana yüklenen teklif ve bu teklife araç olan cüz'î veya mukayyet iradenin bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

İbnü'l-Arabî'nin meseleye bakışı ise daha çok a'yân-ı sâbitenin değişmezliği yönündendir. Nitekim o, "*Allah'tan istenilen şeyin hemen gerçekleşmesi ya da gecikmesi, Allah katında o şey için tayin edilmiş olan kadere göredir*"<sup>164</sup> diyerek bu anlayışı ifade etmektedir. İlâhî ihسانları lafızla, hâl ve istidatla talebe verilen ihسانlar olarak üçe ayırıp, istidada bütün bu talepleri kuşatan ve hepsinin sırrı olan talep çeşidi olarak bakması da yine aynı fikriyatın ifadesi olarak değerlendirilebilir. Kullanın sözlü taleplerini (dualarını) ise üçe ayırmaktadır. İlki, insanın acele ile Allah'tan belirli bir talepte bulunmasıdır. İkincisi ise belirlenmemiş bir talepte bulunmaktır ki; bunu, insanın Allah'ın ilmindeki hayrı istemesi olarak ifade edebiliriz. Bu insanlar, Allah'a

<sup>161</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 357.

<sup>162</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 27.

<sup>163</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 73-76.

<sup>164</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 210; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 257.

dua etmeksizin erişemeyecekleri şeyler olduğunun farkında olarak dua edenlerdir. İlk sınıftakiler, aceleciliklerinden dolayı dua ederken; bunlar, imkân (duada istenilen şeyin varlık hükmünün imkân olması) bakımından dua ederler. Son dua şekli ise en kâmil olanıdır ki; saf ve hakiki kulluk da işte budur. Bu kimseler, a'yân-ı sâbitelerinin ve istidatlarının ilmine ulaşmış olup, Allah'a yalnızca "*Bana dua edin, duanıza cevap vereyim*"<sup>165</sup> emrine uyarak dua edip O'ndan ihsan talep ederler. Eğer hâl dua etmeyi iktiza ederse, kulluğun gereği olarak isterler. Tefviz ve sükûtu gerektirdiğinde ise, susmayı tercih ederler.<sup>166</sup> Sinan Paşa'nın şu ifadeleri ve aktardığı şu hadise de bu yönden değerlendirilebilir: "*İlâhî! Eğerçi kaçan Mevlâ Kerîm ü kul muhtâc olur, onda ziyâde dua etmek lecâc olur. Ammâ nice edeyim ki hâcet kişiyi söyletir ve dert âdemi ağlatır. Ve Sen'in keremin sem'i günahkârlar nâlesin dinler. Ve kabulün mesâmii sâiller ilhâhın sever. Nitekim şeyh-i a'zâm (Muhyiddin İbnü'l-Arabî) Fusûs'unda hikâyet eder, bazı ehlullahtan rivayet eder ki: Bir gün acıkmış, dahi ağlamış; ehli hâlden biri görüp tanılamış. O azîz eyitmiş: İsti'câb etme; bu hâli görüp istiğrâb etme. Her nesnenin hikmetin görmek gerek; her ma'lûlün illetin bilmek gerek. Onun için acıktırdı ki ağlayım; o sebepten derd verdi ki inleyim. Eğer ağladığım hoş gelmese, belâ vermezdi; eğer inlediğim istemese cefâ etmezdi.*"<sup>167</sup> Sinan Paşa'nın aktardığı bu hadise, İbnü'l-Arabî'nin *kabullerinden yola çıkarak istidatlarını bilen kimseler*<sup>168</sup> olarak tarif ettiği sınıfa örnek olarak sunulabilir. Böyle bir insanın duası da *sırf kulluk* olarak değerlendirilmelidir.

Sinan Paşa'nın ifadelerinde de *sırf kulluğun*, talepte bulunmaksızın Allah'ın emirlerine imtisal olarak değerlendirildiği görülmektedir. Ona göre, hakiki kulluk, ne Cennet arzusuyla, ne de Cehennem korkusuyla eda edilendir. Hakiki kulluk, bizatihi kulluğu talep etmek ve her daim kul olarak kalmaktır.<sup>169</sup> Bir diğer boyutuyla, insan, ahiret konusunda kulluğuna güvenmemelidir. Çünkü onun ibadeti, Cennet'e girmesine

---

<sup>165</sup> Mümin, 40/60.

<sup>166</sup> Ahmed Avni Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, s. 203-215; İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 254-262.

<sup>167</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s.369.

<sup>168</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2006, s. 46-47. Mehâimî, *hâsıl oldukları vakit kabul ettikleri şeylerden yola çıkarak istidatlarını bilenler şeklinde izah etmiştir.* (Ali b. Ahmed Mehâimî, **Husûsu'n-Niam fî Şerhi Fusûsi'l-Hikem**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 2007, s. 111)

<sup>169</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 469.

hakiki sebep olamaz; hakiki sebep, yalnızca Allah'ın rahmetidir. Bu yüzden kul, ibadetine devam etmekle beraber, Allah'a tevekkül etmelidir. İbadetten maksat, mükâfat değil, yalnızca emre itaattir.<sup>170</sup> Sinan Paşa, böylece, kullukta tevekkül ve ihlasın tanımını yapmaktadır. Dünyevi işler konusunda tevekkülü, sebeplere hakiki tesiri vermemek olarak yorumlarken; uhrevi işler konusunda da sebeplere, yani kulluğa hakiki tesiri vermemek şeklinde yorumlar. Bu anlayış, Sünnî ve Mu'tezilî düşüncenin va'd ve va'id konusundaki ayrılışının temel noktası olarak sayılabilir. Önceden de değinildiği üzere, Sünnî düşünce sistemi, havf ve reca hâllerinin temelini de oluşturur<sup>171</sup> ki; bu hususta, Sinan Paşa, kulun ibadetine güvenip havftan el çekmemesi ve günahlarından dolayı recâsını yitirmemesi gerektiğini sıklıkla vurgulamaktadır.<sup>172</sup>

Sinan Paşa, şeriatın hükümlerine riayet eden herkesin, niçin tarikat ve hakikate ulaşamadıkları konusundaki fikirlerini, yine kullukta ihlas açısından ifade eder. Öncelikle şeriata riayet edip de tarikat ve hakikate ulaşamayan insanları ikiye ayırır: dünya için ibadet edenler ve ahiret için ibadet edenler. Ahirette nimetlere kavuşmak için kulluk edenler, Cennet nimetlerine erişseler de hakikate ulaşamazlar, çünkü onların kulluğu hakiki kulluk değil, Cennet sevdasıyla veya Cehennem korkusuyla yapılan kulluktur. Hakiki ibadet ise yalnızca Allah'ın rızası için yapılandır. Hakiki kul,

---

<sup>170</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 132.

<sup>171</sup> Mu'tezilî düşüncede, insanın Allah tarafından yerilmesi ve cezaya çarptırılmasında, müessir olarak kulun kötü fiilleri görüldüğü gibi; insanın Allah tarafından övülmesi ve mükâfatlandırılmasında da müessir olarak kulun iyi fiilleri görülmektedir. Bu düşünceye göre, cezanın doğrudan Allah'a nispet edilmesi veya kula iyi fiilleri karşılığında mükâfat verilmemesi, Allah'ın adalet ve hikmet sıfatlarına terstir. "*Allah Teâlâ bizi meşakkatli işlerle mükellef tuttuğunda, mutlaka bunun karşılığı olan sevabı da vermesi gerekir.*" (Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, c. 1, s. 496) Buna karşın Ehli Sünnet, Allah'ın ezeli ilim, irade ve hikmet sıfatlarını düşünerek, O'nun bir sıfatıyla başka bir sıfatını kayıt altına almaz. Meselâ O'nun ezelden beri Hakîm olması, yine O'nun ezelden beri Mürîd olmasına engel teşkil etmez. (Bakınız: Neseî, **el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd**, s. 204-213) Allah'ın hikmetinin O'nun iradesini kayıt altına almaması düşüncesi, Eş'arî mezhebinin şu görüşünde görülmektedir: "Allah'ın mü'minleri ebedî olarak Cehennem'e ve kâfirleri de ebedî olarak Cennet'e koyması caizdir. Çünkü böyle yapmak suretiyle Allah, kendi mülkünde tasarruf eder ve bu zulüm olmaz. Zira zulüm, başkasının mülkünde tasarruf etmekten ibarettir." Daha sonra Neseî, Kur'an ayetlerini nazara alarak, Eş'arî mezhebinin bu görüşünü eleştirmektedir. (Neseî, **el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd**, s. 422-423) Bu düşüncelerden anlaşıldığı kadarıyla Eş'ariyye, Allah'ın ezeli ve mutlak iradesini, yine ilim, hikmet, kelâm ve adalet gibi ezeli sıfatlarıyla sınırlandırmazken; Mu'tezile, irade sıfatını, hikmet, adalet ve kelâm (va'd ve va'id ifade eden ayetler) sıfatlarıyla sınırlandırmaktadır. Bu açıklamalar bağlamında, Ehli Sünnet'in, özellikle Eş'ariyye'nin va'd ve va'id konusundaki fikirleri, tasavvuftaki havf ve recâ hallerini temellendirmek için daha elverişli görünmektedir.

<sup>172</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 133.

kendisini sürekli ubûdiyyet, Rabb'ini ise sürekli Rubûbiyyet makamında bilir. İnsan, ancak bu suretle hakiki ihlasa ulaşabilir.<sup>173</sup> İnsan için en ulu mertebe, Rabbine kulluk mertebesidir. Zira insan, Allah'a kul olmak için yaratılmıştır.<sup>174</sup> Sinan Paşa'nın bu düşüncelerinin İbnü'l-Arabî'deki *sırf kul* kavramına tekabül ettiği görülmektedir. Sırf kul olabilen bir insan, dünya ve ahiretle ilgili herhangi bir talepte bulunmaktan çekinir, duasını ise sadece emre imtisal için yapar.

#### 1.3.4. Mutlak Varlık Kavramı Bağlamında Ubûdiyyet

Sinan Paşa'ya göre, Allah'ı teşbih edenler, *Ma'bûd-ı Mutlak*'larını bir suretle gözetip bir tavırla mukayyet kılarlar. Tenzih ettiklerini zannedenler ise O'nun her surette tecellisinden gafil olurlar.<sup>175</sup> Burada kullanılan '*Ma'bûd-i Mutlak*' ibaresi, bütün ibadetlerin esasında Allah'a râcî' olduğuna işaret etmek için olabilir. Nitekim bu anlayışı, daha net bir şekilde, şu ifadelerde bulmak mümkündür: "*Mûsevînin mihrâbı sinagog olsa da, onun da okuduğu alınyazısıdır. Hindu puta tapsa da durmaksızın Sana yalvarır. Aslında hepsine nişâne Senin adındır, manastır ve haç bahanedir.*"<sup>176</sup> Ona göre, Rum, Çin, Hint, Sind, Arap, Acem, Türk veya Deylem; bütün milletler gittikleri yollar farklı olsa da, her şeyin üstünde bir olan İlâh'ı kabul ederler. Nitekim o, bu anlayışını şu şekilde de ifade etmektedir: "*Her birisi dillü dilince seni zikr ü yâd ederler ve her biri bir ad ile sana çağırıp feryâd ederler. Kimi "Tanrı" der, kimi Hudâ; kimi Allah diye eder nidâ. Her dilde maksûd sensin, her millette ma'bûd sensin.*"<sup>177</sup>

Bu anlayışın da arka planında, İbnü'l-Arabî'nin ibadet ile alâkalı anlayışının olduğu söylenebilir. Sözgelimi, İbnü'l-Arabî, her ibadet edilen şeyde Hakk'ın bir veçhinin olduğunu belirtmekte ve bu anlayışına delil olarak şu ayeti zikretmektedir: "*Rabbin ancak O'na ibadet etmenizi kazâ eyledi.*"<sup>178</sup> Ona göre, *kazâ* kelimesi burada *emretmek* manasına değil, *hükmetmek* manasına gelmektedir ki; böylelikle ayet, esasen mevcut bir durumu anlatmaktadır. Farklılık ve çokluk, maddî suretteki organlar ve

<sup>173</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 161-163.

<sup>174</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 263.

<sup>175</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 4.

<sup>176</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 401.

<sup>177</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 319-321.

<sup>178</sup> İsrâ, 17/23.

ruhsal suretteki manevî kuvvetler gibidir. Böylelikle, tapılan her şeyde, esasen Allah'a tapılmış olmaktadır.<sup>179</sup> O'nun bu anlayışının da *mutlak varlık* kavramına dayandığı görülmektedir. Nitekim onun, Allah'a davetin, Hüviyyet'i yönünden değil, ancak isimleri yönünden yapılabileceğini düşünmesi<sup>180</sup> de bu kavramla alâkalıdır. Zira Ahmed Avni Konuk, Hüviyyet'i itibarıyla Allah'a davet yapılamamasının nedenini şöyle ifade etmektedir: “*Zîrâ Hakk'ın Hüviyyet-i Ahadiyye'si cemî'-i mezâhirde sârîdir; ve cemî'-i taayyünâtı sûrî ve ma'nevî ihâta-i Zâtîyye'si ile muhittir.*” İsimler cihetinden ise durum, bu şekilde değildir. Bu durumda, davet edilen kimse, bir ismin terbiyesinden başka bir ismin terbiyesine davet edilmektedir. Örneğin, Mudil isminin terbiyesinden (Rubûbiyyetinden) Hâdî isminin terbiyesine davet edilmektedir.<sup>181</sup> Bu itibarla, Rubûbiyyet ve ubudiyyet irtibatı olarak vahiy ve tebliğ, ancak İlâhî isimler ile mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin bu anlayışını, Dâvûd el-Kayserî, biraz farklı bir tarzda yorumlamaktadır. İnsanların Allah'a Hüviyyet'i itibarıyla davet edilmemesini, benzer bir şekilde, Hakk'ın Hüviyyet'inin her mevcutta bulunmasıyla izah etmektedir. Ancak, isimlerle daveti, insanları, kulluk ettikleri cüz'î isimlerden, câmi isimler olan Allah ve Rahman isimlerine davet etmek olarak ifade etmektedir.<sup>182</sup> Bu anlayış, İbnü'l-Arabî'nin ıstılahlarıyla, *ilâh-ı mu'tekâd*<sup>183</sup> dan *Hakk-ı Meşrû*<sup>184</sup>, a davet olarak da ifade edilebilir.<sup>185</sup> Zaten o da bu konu hakkında, “*Allah bütün ilâhî isimlerin hakikatlerinin toplamıdır*”<sup>186</sup> demektedir.

<sup>179</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 320-321.

<sup>180</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 315.

<sup>181</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 315.

<sup>182</sup> Dâvûd el-Kayserî, *Matlau Husûsî'l-Kelim fî Meânî Fusûsî'l-Hikem*, c. 1, s. 303.

<sup>183</sup> Bu ibâre, *kulun inancındaki İlâh* manasına gelmektedir. İlâh-ı mu'tekâd kulun kalbine sığarken, İlâh-ı mutlak sığmaz. Çünkü O'nun mutlak varlığı bütün eşyanın aynıdır. (Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil: Tasavvuf Sözlüğü*, Haz.: İhsan Kara, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 218) Bu kullanıma delil olmak üzere, şu manadaki hadis-i şerif zikredilir: “*Ben kulumun zannı üzereyim.*” (Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, tahkik: Muhammed Zühayr b. Nâsir, 1. Baskı, 1422, 9 cilt, Tevhid, 7405, 7505; Müslim b. Haccâc en-Nîsâbü'rî, *el-Müsnedü's-Sahîh*, tahkik: Muhammed Fuad Abdülhakî, Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, Beyrut, 5 cilt, Zikr, 2 (2675), 19 (2675).

<sup>184</sup> Bu ibâre, *şeriatın bildirdiği Hak* manasına gelmektedir. (Bakınız: Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, Sufi Kitap, İstanbul, Mayıs 2013, s. 205)

<sup>185</sup> İbnü'l-Arabî, bu konu hakkındaki fikirlerini, *Fütûhât*'ta şu şekilde ifade eder: “*Allah hakkında fikir yürüten kişi, düşüncesiyle nefsinde inandığı şeyi yaratmış, düşüncesiyle yarattığı ilâha tapmıştır. Ona 'ol' demiş, o da olmuştur. Bu nedenle insanlara Peygamber'in bildirdiği ve Kitab'ın anlattığı Allah'a inanmalarını emrettik. O ilâha ibadet ettiğinde yaratılmamış ilâha, yani seni yaratana ibadet etmiş olursun. Çünkü Allah'ı bilmek ancak (peygamberi) taklit ederek gerçekleşebilir.*” (Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, s. 205)

<sup>186</sup> Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, s. 220 (*Fütûhât*'tan).

Bu açıklamalarla birlikte, vahdet-i vücûd anlayışında, *mutlak varlık* kavramından neşet eden bu meselenin, dinî çeşitliliği açıklamak adına, başta John Hick olmak üzere, filozoflardan bazılarının savunduğu *çoğulculuk* kuramıyla özdeşleştirilemeyeceği anlaşılmış olmaktadır. Çoğulculuk, farklı inanç ve ibadet şekillerine sahip olmalarına rağmen her dinin, insanı kurtuluşa ve kemâle ulaştırabileceğini savunan bir kuramdır. Hick, bu düşüncesini açıklamak adına kör adamlar ve fil hikâyesini zikreder. Burada kör adamların algıladıkları şey, algılanan hakikate (fenomen); filin bütüncül hakikati ise bizatihi hakikate (numen) tekabül etmektedir.<sup>187</sup> Bu düşüncelerin, vahyi kabul eden İslam diniyle ve diğer İlâhî dinlerle özdeşleştirilmesi düşünülemez. İbnü'l-Arabî'nin, *ilâh-ı mu'tekâd* kavramının karşısına yerleştiği *Hakk-ı Meşrû'* kavramına da bu açıdan bakılabilir. Nitekim kör insanların arasına, Allah, gözleri gören ve hakikati olduğu gibi idrak eden bazı insanlar göndermiştir ki; bu insanlar, peygamberlerdir.<sup>188</sup> Böylelikle, İslam'da ve diğer dinlerde, hakikati olduğu hâl üzere görebilen insanların varlığına inanılmaktadır. Vahye muhatap olan peygamberin getirdiği iman ve ibadet esasları dışında, herhangi bir sistemin insanı kurtuluşa ve kemâle ulaştırması düşünülemez ki, bu düşünce felsefede *dışlayıcılık*<sup>189</sup> olarak ifade edilir. İslam'da çoğulculuğun olduğu söylenemeyeceği gibi, katı bir dışlayıcılığın olduğu da söylenemez. Nitekim bazı kelâm âlimlerinin *fetret ehli*<sup>190</sup> ile alâkalı fikirleri, bu iddiayı destekler mahiyettedir. Sözgelimi, Maturîdiyye âlimlerinin çoğunluğu, hak dinden hiçbir şekilde haberi olmayan insanların, akli ile Allah'ın varlığına ve birliğine inanmakla, aynı zamanda bazı evrensel hakikatlerden yola çıkarak aklıyla iyiyi ve kötüyü ayırt edip bunlara uymakla yükümlü olduklarını ve böyle yapmak suretiyle kurtuluşa ereceklerini ifade etmektedir. Yine İslam'dan önce, Hazreti İbrahim'in tevhid esası üzerine devam eden Hanîf dinine uyanların fetret ehli olup, tevhide inandıkları için kurtulacaklarını ifade

---

<sup>187</sup> Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach ve David Basinger, **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, tercüme: Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, Eylül 2006, s. 388-389.

<sup>188</sup> Ekrem Demirli, **İslam Düşüncesi Üzerine**, Sufi Kitap, İstanbul, Temmuz 2016, s. 9; bakınız: İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, tercüme: Ekrem Demirli, s. 145.

<sup>189</sup> Bakınız: Michael Peterson, **Akıl ve İnanç**, s. 383-385.

<sup>190</sup> *Fetret ehli* tabiri, İslam dininden önceki ve sonraki dönemlerde hak dinden hiçbir şekilde haberdar olamamış ya da bazı sosyal sebeplerden dolayı gerektiği gibi tanıyamamış ve hidayetten nasibini alamamış insanları ifade etmektedir. (Metin Yurdagür, "Fetret", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, c. 12, s. 475-480)

eden hadislerle<sup>191</sup> bu açıdan bakılabilir. Muhammed Abduh ve Reşîd Rıza da, haberdar oldukları hâlde hak dini gerektiği gibi tanıyamamış insanların, yörelerindeki tevhid dininden kalan temel öğretilere iman edip yine evrensel ahlak kurallarına riayet etmek suretiyle kurtuluşa ereceklerini ifade etmektedir.<sup>192</sup> Guenon da “Tevhit” isimli makalesinde, bütün sahîh dinlerin ortak noktasının tevhid (vahdet-i vücûd anlayışındaki manasıyla) olduğunu ifade ettikten sonra, farlılıkları kesrete ve zaman-mekân çeşitliliğine bağlar. Bununla beraber, İslam dışındaki diğer dinlerin tahrifinden ya da o dinlerin bugünkü şekliyle kurtuluşa erdirip erdiremeyeceğinden net bir şekilde söz etmez. Ancak, onun ifadelerinden, çoğulculuk ya da kapsayıcılığa, dışlayıcılıktan daha yakın olduğu tahmin edilebilir.<sup>193</sup>

Başta İbnü’l-Arabî olmak üzere, vahdet-i vücûd mesleğinden olan hiçbir mutasavvıfın, felsefedeki manasıyla çoğulculuk ya da kapsayıcılığı savunduğu iddia edilemez. Nitekim Sinan Paşa’ya göre de, vahdet-i vücûd anlayışının *mutlak varlık* kavramı ekseninde gelişen bu anlayışın, teklif ile birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Bu itibarla Sinan Paşa, meyhâne, hangâh, puthâne veya Kâbe; her şeyin *Vücûd-i Mutlak*’ın tecelligâhı olduğunu ifade ettikten sonra, insanın bu nazarda kalıp teklifi görmemesini eksiklik olarak niteler. İnsan, Allah’ın kendisine İslam ile yüklediği teklifi görmeli ve her mevcuda kendi varlık mertebesinin hükmünü vermelidir. Nitekim insan, eşyaya zuhur ettiği makamdaki hikmeti itibarıyla baktığı zaman, her şeyin hikmetini kavrar, Allah’a kulluğa devam eder ve haramlardan kaçınır. Tevhit, ancak teklif ve şeriatın hükümlerini gözetmek ile tamam olur ki; o zaman kul, puta tapmanın şirk olduğunu bilir. Eğer kişinin tevhidi teklifini düşürür ise bu, tevhit değil ilhad (sapkınlık) olur. Bütün kâmil muvahhidler, tevhidi şeriat ile bulmuşlardır. Hakiki tevhit, marifet, tarikat ve hakikate ancak şeriat dairesi içinde ulaşılabilir.<sup>194</sup>

---

<sup>191</sup> Bakınız: Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, tahkik: Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, Müessesetü’r-Risâle, 1. Baskı, 2001, c. 40, s. 430; Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, **el-Mu’cemu’l-Kebîr**, tahkik: Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 2. Baskı, 25 cilt, c. 24, s. 82.

<sup>192</sup> Metin Yurdagür, “Fetret”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, c. 12, s. 475-480.

<sup>193</sup> Rene Guenon, “Tevhit”, **Çağ ve Hakikat**, tercüme: Mustafa Tahralı, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, Eylül 2018, s. 203-207.

<sup>194</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 160-161.

## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **ÂLEM: DELÂLETİ, MERÂTİBİ VE İMKÂNI**

Vahdet-i vücûd anlayışında, İlâhî varlık ve sıfatların tecellisinden ibaret sayılan âlem, hâliyle Hakk'ın varlığına, birliğine ve sıfatlarına delil olarak görülmektedir. Sinan Paşa da bu itibarla âleme içerisinde Hakk'a işaretler barındıran bir mushaf olarak bakmaktadır. Ancak o, mümkünden yola çıkarak Vâcibü'l-Vücûd'un bilindiği bu idrak seviyesinin ötesinde başka bir idrakten daha bahseder. Bu idrak seviyesi, tasavvufta keşfi bilgiyle ifade edilen durumdur ki; insan bu durumda her mümkünü Hak ile bilir. Yine bu anlayış çerçevesinde, insanın kendi benliğinde Hakk'a olan delâleti, âlemden hâsıl ettiği delaletten daha kuvvetli ve daha ayrıntılı görülmüştür. Mutasavvıflar, bu anlayışı ifade sadedinde hadis olarak kabul ettikleri “*Kendini bilen, Rabbini bilir*”<sup>1</sup> sözünü sıklıkla zikretmişlerdir.

Âlem ile alâkalı bir diğer mesele, âlemin varlık mertebeleridir. Vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen muhakkik sûfilerin eserlerinde varlık yedili, beşli ve benzeri değişik sınıflandırmalarla mertebelendirilmiştir. Beşli varlık mertebeleri *hazarât-ı hamse* diye tabir edilmektedir. Literatürde en çok kullanılan yedili varlık mertebelerinin ilk üçü lâ-taayyün, taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni mertebeleridir. Mümkün âlemin ilk mertebesi olarak da hakikat-i Muhammediyye kabul edilmektedir. Bu bölümde daha ziyade âlem-i ervah, âlem-i misal ve âlem-i şهادet mertebeleri üzerinde durulacaktır. Nitekim Sinan Paşa'nın bu konuda daha çok üzerinde durduğu husus, bu mertebeler arasındaki irtibattır. Bu anlayışta mertebeler arasında varlık ve bilgi yönüyle sıkı bir irtibat mevcuttur. Ancak bu sıkı irtibat, herhangi bir zorunlu sebep-sonuç ilişkisini beraberinde getirmez.

Varlık mertebeleri arasındaki bu sıkı münasebetten âlemin ezeli olması fikri gibi yanlış sonuçlar çıkarılabilir. Bu nedenle, yine Sinan Paşa'nın anlayışı etrafında, vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde âlemin imkân ve hudûsü üzerinde durulması gerekmektedir. Bu anlayış içerisinde âlemin rüya ve hayâlden ibaret görülmesi, âlemin bu imkân ve hudûsünün bir ifadesi olarak görülebilir ki; Sinan Paşa'nın da bu kavramları bu manada kullandığı söylenebilir. Ayrıca âlemin imkân ve hudûsü fenâ,

---

<sup>1</sup> Güvenilir hadis kaynaklarında böyle bir hadis geçmemektedir. Ebû Nuaym, eserinde Sehl b. Abdullah'a bu sözün manasının sorulduğunu rivayet eder, ancak sözün kime ait olduğu hakkında bilgi vermez. (Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, es-Saadet, Mısır, 1974, 10 cilt, c. 10, s. 208)

bekâ, ibnü'l-vakt ve ebul'l-vakt gibi tasavvuf ahlakına dair kavramlarla da münasebete sahiptir.

## 2.1.Âlemin Hakk'ın Varlığına, Birliğine ve Sıfatlarına Delâleti

### 2.1.1.Mushaf-ı Âyât Olarak Âlem

Sinan Paşa, varlık dairesindeki her zerrenin, Allah'ın varlığının zorunluluğuna; mümkünlerin oluşumunun ve mevcutların nizamının da O'nun Zat'ının birliğine kesin delil olduğunu belirtmektedir.<sup>2</sup> Bu manayı ifade sadedinde, İbnü'l-Arabî'nin de *Fusûsu'l-Hikem*'de atıf yaptığı, İbnü'l-Mu'tez'in şiirindeki bir beyite atıf yapmaktadır ki, bu beyitin manası şöyledir: “*Her şeyde O'nun bir olduğunu gösteren bir ayet vardır.*”<sup>3</sup> Aynı manaya işaret ederek, âlemi, üzerinde ayetler yazılı olan bir mushafa (*mushaf-ı âyât*) benzetmektedir.<sup>4</sup> Nitekim ona göre, âlemdeki her mevcut Allah'ın başka bir kitabıdır ki; O'nun varlığına, birliğine ve sıfatlarına delâlet etmektedir. Âlemde çok sayıda ayna olsa ve her biri sureti kendi renginde gösterse de tecelli eden suret tektir.<sup>5</sup> Bu görüşün, varlığın birliği anlayışına dayandığı anlaşılmaktadır. Bu anlayış çerçevesinde, Hakk'ın mutlak varlığının tecelli ve zuhurundan ibaret olarak görülen âlem, bir bütün olarak Hakk'a delalet etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin şu benzetmesi de bu anlayışın bir ifadesi olarak değerlendirilebilir: “*(Hakk'ın), âlemin suretlerinden görünenlere nispeti, müdebbir olan ruhun surete nispeti gibidir.*”<sup>6</sup> Bu konu hakkında Dâvûd el-Kayserî de şunları ifade etmektedir: “*Hakk'ın varlığı, isimleri ve sıfatları aynalar (hâricî varlıklar) vasıtasıyla bilinebilir. Aynaların varlıkları, onları ibda edenin varlığına ve kemâlâtı da onları yaratanın kemâlâtına delalet etmektedir.*”<sup>7</sup>

Âlemin Hakk'ın varlığına, birliğine, isim ve sıfatlarına delil oluşu, vahdet-i vücûd literatüründe *hamd*, *zikir* ve *şükür* gibi kavramlarla da ifade edilmiştir. Mesela Sinan Paşa, âlemin bütün zerrecelerini zikreden ve şükreden olarak vasıflandırır ki; bu

<sup>2</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 47; Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 2, 156.

<sup>3</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 83; bakınız Dâvûd el-Kayserî, “Şerhu Te'vîlâtî'l-Besmele bi's-Sûrati'n-Nev'iyyeti'l-İnsâniyye”, *Rasâilü'l-Kayserî*, s. 135.

<sup>4</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 101. “*Her neye baksan delil-i Zât'ıdır/ Cümle eşya mushaf-ı âyâtıdır*”

<sup>5</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 164-165.

<sup>6</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 46.

<sup>7</sup> Dâvûd el-Kayserî, “Şerhu Te'vîlâtî'l-Besmele bi's-Sûrati'n-Nev'iyyeti'l-İnsâniyye”, *Rasâilü'l-Kayserî*, s. 135.

anlayışa göre, her bir zerre kendi hâline şükretmektedir.<sup>8</sup> Âlemdeki her şey, Allah'ın dergâhına secde etmekte ve O'nu tanımaktadır.<sup>9</sup> Her mahlûk, hâl dili ile Hâlık'ı itiraf etmekte; sessiz zannedilen her şey, hakikatte konuşmakta ve Allah'ı zikretmektedir. Nitekim hâl dili, söz dilinden daha fasihtir.<sup>10</sup> Bu anlayışa göre, bütün zerrelere zikreden ve şükreden bir âlem, bütün zerreleriyle zikredilen ve şükredilen bir Zat'ın varlığına, birliğine ve sıfatlarına delâlet etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin şu ifadelerine, bu düşünce açısından bakılabilir: “*Tıpkı, insanın suretinin zahiri, lisanı ile ruhunu, nefsinin ve müdebbirini (Müdebbir'ini) sena ettiği gibi; Allah, âlemin suretlerini, Kendi hamdi ile tespih eder kılmıştır. Fakat biz<sup>11</sup>, onların tespihlerini anlayamayız.<sup>12</sup> Çünkü biz, âlemdeki suretleri ihata edemeyiz. Her şey, Hakk'ın, Hakk'ı sena ile konuşan dilleridir. Bu sebeple Allah, “Hamd<sup>13</sup>, âlemlerin Rabbi olan Allah'a aittir”<sup>14</sup> demiştir. Yani, senanın sonuçları (hep) O'na döner; O, Senâ Eden ve Senâ Edilen'dir.*”<sup>15</sup>

Aslında bu anlayış, sûfilerin sıklıkla zikrettiği, Allah'ın âlemi bilinmek için yarattığını ifade eden hadise de dayandırılabilir. Sinan Paşa da bu mesleğin diğer sûfilere gibi, âlemin varlığının sebebi olarak, “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim ve bilinmek için mahlûkâtı yarattım*”<sup>16</sup> anlamındaki bu kudsî hadisi zikreder. Gizli bir hazine olmayı, “*ezelde sıfatlar örtülerinin gömlekleri ve Zat tekliğinin perdeleri ile örtülüp gizlenmiş bir sır iken*” diye ifade eder ve sonra, Hakk'ın Zat ve sıfat tecellilerinin yokluk aynasında parlamasından bahseder.<sup>17</sup> Daha sonra, âlemin yaratılma sebebine ilişkin olarak, şunları söyler: “*...her mevlûd kendi isti'dâdı lisânıyla tesbîh ü temcîdde ve her mevcûd kendi hâli zübânıyla takdîs ü tevhidde ola;*

<sup>8</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 135.

<sup>9</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 65.

<sup>10</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 252-254.

<sup>11</sup> Kitapta, *anlayamayız* değil de *anlayamaz* şeklinde geçmektedir. Ancak, *anlayamayız* şeklinde olması daha uygun görünmektedir.

<sup>12</sup> Bakınız: İsrâ, 17/44.

<sup>13</sup> *Hamd* kelimesinin başındaki belirlilik takısı olan elif-lâm, umumiyet ifade etmektedir. Bu sebeple, bu kelime, *bütün hamdler* şeklinde de anlaşılabilir. İbnü'l-Arabî'nin de bu şekilde yorumladığı anlaşılmaktadır.

<sup>14</sup> Fâtiha, 1/2.

<sup>15</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 47.

<sup>16</sup> Başta İbn Teymiyye olmak üzere hadis münekkitleri bu hadisin mevzu olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, Aliyyü'l-Kârî, “*Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*” ayetine dayanarak hadisin manasının doğru olduğunu söylemektedir. (Adil Yavuz, “Edirne Dâru'l-Hadîsi Müderrisi Sinan Paşa ve Hadis Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme: Tazarru'nâme Örneği”, **Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar**, İstanbul, 2014, s. 42)

<sup>17</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 79.

*her suret Sen'i göstermek için bir bahâne, ve her mir'atta Sen'den bir nişâne ola; her taayyünde bir yüzden lutf ü kemâl, ve her şahısta bir türlü tecelli-yi cemâl ola; her zerrede vahdâniyyetine bir beyyine-i kâtıa, ve her mümkünde kudretine bir hüccet-i sâtıa zâhir ola.*"<sup>18</sup> Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi, Sinan Paşa, âlemi, içinde Allah'ın varlığına, birliğine ve sıfatlarına ayetler barındıran bir kitap olarak görmektedir. İbnü'l-Arabî de yukarıda ifade edilen anlayışının devamı olarak, âlemdeki her şeyin canlı olduğunu ifade etmektedir. Nitekim ona göre, her şey Allah'ı tespih ettiği ve övdüğü için aynı zamanda canlı olmalıdır. Bu tespih ve övgü ise ancak keşif ile idrak edilebilir.<sup>19</sup> Kayserî de varlıktaki her şeyin Rabbini tesbih ettiğinin nass-ı İlâhî ile sâbit olduğunu ifade eder<sup>20</sup> ki, İbnü'l-Arabî'nin de açıklamalarını bu ayetin mefhumuna göre yaptığı anlaşılmaktadır. Ayetin meali şöyledir: "*Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı tespih ederler. Her şey O'nu hamd ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız...*"<sup>21</sup> Bu anlayışıyla, İbnü'l-Arabî'nin ve vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen diğer sûfîlerin, âlemin Hakk'a delâletini ibadet boyutuna taşıdığı görülmektedir. Sinan Paşa'nın bu doğrultudaki ifadeleri de delâletin ötesinde ibadet boyutuyla da anlaşılmaya müsaittir.

### 2.1.2.Mümkün ile Vâcib'i ve Vâcib ile Mümkünü Bilmek

Sinan Paşa iki tür marifetten bahsetmektedir ki; bunlara *kesbî* ve *ledünnî* (*vehbî*) marifet denilebilir. İlk marifet türü, şehadet âleminden gayb âlemine ulaşmaya çalışırken; ikincisi, gaybdan şehadete yol bulur. İlki, ma'lûlden illete giderken; ikincisi, illetten ma'lûle gelir. Biri, mümkün ile Vâcib'i anlamaya çalışırken; diğeri, önce Allah'ı tanır, sonra âlemi O'nunla bilir. O, ilk marifet türünü *ilm-i zâhir*<sup>22</sup> olarak değerlendirmektedir ki, ona göre bu marifet, Allah'ı bilmek konusunda yetersizdir. Çünkü mümkün ile Vâcib ancak bazı itibarlar ile bilinebilir. İkinci tür ma'rifete, yani hakîkî ma'rifete ulaşmanın yolu amel, mücâhede, mükâşefe ve müşâhededen geçmektedir. Aslında Sinan Paşa'nın, bu iki marifeti birbirinin zıddı olarak değil, devamı olarak değerlendirdiği görülür. Akıl sahibi kimse önce âleme göz atar ve

<sup>18</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 81-83.

<sup>19</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 159.

<sup>20</sup> Dâvûd el-Kayserî, *Matlau Husûsi'l-Kelim fî Meânî Fusûsi'l-Hikem*, c. 2, s. 287.

<sup>21</sup> İsrâ, 17/44.

<sup>22</sup> Sinan Paşa, bu kavramı kullanırken filozoflara (hakîm) atıf yapmaktadır ki onun burada *ilm-i zâhirî* felsefe manasında kullandığı ifade edilebilir.

basiret ile tefekkür eder. Böylece şehadetten gayba delil bulur. Sonra uzlet, halvet ve riyazet ile hakiki marifete ulaşır. O zaman insan kendini, âlemi ve Allah'ı anlar. Kendini âlemde cevher olarak bulur. Âlemi Hakk'ın varlığının mazharı olarak görür. Gördüğü şehadet âleminin üstünde daha nice âlemler olduğunu anlar. Ona göre, filozoflar mücerret şeylerden bahsetseler bile, zaman ve mekân ile kayıtlı olan akıl vasıtasıyla hakiki marifete ulaşmaktan acizdirler. İnsan, ancak mücerret ruhunu beden kirlilerinden, yakîn hânesini de vehim vesveselerinden tecrîd etmek (arındırmak) suretiyle, hakiki marifete ulaşabilir.<sup>23</sup>

Sinan Paşa'nın ifade ettiği bu anlayış, felsefe ve tasavvufun metafizik düşünceye yaklaşımlarını özetlemektedir. Yaklaşımlardaki bu farklılık, metafizik ilminin konusu hakkındaki farklı görüşleri de beraberinde getirmiş olmalıdır. Bu farklılığa örnek olarak, filozof İbn Sînâ ve mutasavvıf Sadreddin Konevî'nin mesele hakkındaki değerlendirmelerine göz atmak yerinde olacaktır. İbn Sînâ'ya göre, metafiziğin konusu, *mevcut olmak bakımından mevcut* olmalıdır. Çünkü mevcut olmak bakımından mevcudun mahiyeti öğrenilmeye, varlığı ise kanıtlanmaya muhtaç değildir. Nitekim bir ilimde, konunun varlığının ispatı ve mahiyetinin belirlenmesi imkânsız olup, konunun varlığının müsellemler ve mahiyetinin belirli olması gerekmektedir.<sup>24</sup> Bu sebeple, Allah'ın varlığı metafizik ilminin konusu olamaz. *“İlah'ın varlığının, bu ilimde, bir konu gibi müsellemler olması düşünülemez. Bilakis, İlah'ın varlığı, bu ilimde matlûb (talep edilen) bir şeydir.”* Allah'ın varlığı, ne delil getirmek gerekmeyecek kadar apaçık, ne de delil araştırmayı terk edecek derecede ispatı imkânsızdır. Allah'ın varlığına deliller vardır ve metafizik ilminde Allah, varlığı ve sıfatları itibarıyla araştırılmaktadır.<sup>25</sup> İbn Sînâ'nın metafiziğin gayesi ve araştırdığı hakikatler olarak ifade ettiği Allah'ın varlığı ve isimleri (sıfatları), Sadreddin Konevî'nin anlayışında, bu ilmin konu ve ilkeleri olarak tespit edilmiştir. Konevî'ye göre, Hakk'ın varlığı metafiziğin konusu; Hakk'ın isimleri (Zât isimleri, sıfat isimleri, fiil isimleri) ise bu ilmin ilkeleridir. Hakk'ın âlem ve âlemin Hak ile olan irtibatı da bu ilmin meselelerini teşkil etmektedir. Metafiziğin (ilm-i İlâhî) ilkeleri ve meseleleri

<sup>23</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 138-142.

<sup>24</sup> İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ: İlâhiyyât: Metafizik I**, tercüme: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 36-39.

<sup>25</sup> İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ: İlâhiyyât: Metafizik I**, s. 16-21.

hakkında ilmi olmayan bir kimse, bu ilmin ilke ve meselelerini kesin bir şekilde bilen bir âriften kabul ederek alır. Bu ilmi alan kimse, bazen akıl yoluyla idrak ederek benimserken, bazen kıyas ve öncüllere ihtiyaç duymayacak şekilde, Hak tarafından gelen bir şey vasıtasıyla benimser.<sup>26</sup> Konevî'nin metafiziğin konusunu, *mevcut olmak bakımından mevcut yerine, Hakk'ın Vücûd'u* olarak tespit etmesinin sebebi, Kayserî'nin şu ifadelerinden anlaşılmaktadır: “*Kendisi olmak bakımından varlık, yani kayıtsız şartsız varlık, gaybların gaybı ve hakikatlerin hakikati olan Hak'tır.*”<sup>27</sup>

İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesinde aklın çok önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bu düşüncenin bir ifadesi olarak, onun tümevarım yöntemini kullandığı söylenebilir ki; Sinan Paşa, *şehadet âleminden gayb âlemine ulaşmaya çalışmak* tabiriyle bunu ifade ediyor olmalıdır. Buna karşın Konevî, diğer mutasavvıflar gibi aklî bilginin yanında keşfî bilgiyi de kabul etmekte ve metafizik anlayışını bununla temellendirmektedir. Hatta Konevî'nin anlayışında keşfin, akıl gibi bilgi yöntemlerinden biri olmasının ötesinde onu da aşan bir mahiyet arz ettiğini ifade etmek daha doğru olabilir. Onun, metafiziğin konusu olarak *salt varlık* yerine, *Hakk'ın varlığını* kabul etmesine, yöntemdeki bu farklılık açısından bakmak gerekmektedir. Sinan Paşa'nın *gaybdan şehadete yol bulmak* tabiri ile Konevî'nin metafizik düşüncede benimsediği bu yöntemin aynı çizgide olduğu düşünülebilir. *Vâcib ile mümkünü bilmek* ve *Hak'tan gelen bir şey vasıtasıyla bilmek* tabirleri de anlayıştaki bu benzerliği resmetmektedir. Bununla beraber Konevî'nin, İbn Sînâ ve Sinan Paşa'nın benimsediği şehadetten gayba delil getirme yöntemini reddettiği söylenemez. Bu ilmi talep eden kimsenin, akıl yoluyla kavrayabileceği hakikatler olduğunu beyan etmesi de bunu göstermektedir. Onun Hakk'ın varlığını müsellem bir hakikat olarak, bir diğer ifadesiyle mutlak varlık olarak kabul etmesi, vahdet-i vücûd anlayışında keşif ile ulaşıldığı ifade edilen, metafizik düşüncenin bu ikinci boyutunun ifadesi olarak değerlendirilebilir. Bu anlayış, metafizik düşüncede aklın yetersizliğine yönelik bir eleştiri olarak da görülebilir. Bu bağlamda, Sinan Paşa'ya göre akıl, ilâhiyat (teoloji) alanında ancak yüzeysel ve genel hükümlere varabilir. Aklın bir gücü olan fikir ile

<sup>26</sup> Sadreddin Konevî, **Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafiziği**, tercüme: Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 32-37.

<sup>27</sup> Dâvûd el-Kayserî, “Şerhu Te'vilâti'l-Besmele bi's-Sûrati'n-Nev'iyyeti'l-İnsâniyye”, **Rasâilü'l-Kayserî**, s. 134.

Vacibü'l-Vücûd'dan ancak bazı itibarlara ulaşılabilir. Aklın belli bir sınırı vardır ve bu sınırdan öteye geçemez. Melekût âlemini kavrayacak olan, ancak rûh memleketinde hükmü olan kalptir. Akıldan sonra epistemolojik olarak kalbe ve ruha yer veren tasavvufun yöntemi, akli esas alan filozofların yöntemine göre hakikate ulaştırmaya daha elverişlidir.<sup>28</sup> Yine bu doğrultuda, Sinan Paşa, nazari meselelerde hiçbir delilin tamamen şüpheden arınmış olmadığını düşünmektedir. Bu nedenle, ona göre nazari meselelerde asıl güvenilmesi gereken şey hads-i sahihtir. Deliller ve nazarlar, ancak hads-i sahihe yardımcı olabilir. Asıl ilim ve marifet de sadece delilleri bilmekle elde edilen değil, delilleri öğrendikten sonra hads-i sahihle gelendir.<sup>29</sup> Konevî'nin, metafiziğin ilke ve meselelerinin, yani İlâhî isimler ve bu isimlerin âlem ile irtibatının bir âriften öğrenileceğini ifade etmesi, metafizik düşüncede vahyin ve ilhamın temellendirilmesi açısından da değerlendirilebilir.

Bir önceki bölümden de anlaşıldığı üzere, Sinan Paşa'nın şahadet âleminden gayb âlemine delil getirme yöntemine sıklıkla başvurduğu görülmektedir. O, akli eleştirse dahi, bilgiye alet olması bakımından değil, yetersizliği bakımından eleştirir.<sup>30</sup> Bu nedenle, tamamen aklın karşısında yer aldığı iddia edilemez. Mesela onun, Allah'ın birliğini ve kudretini ifade ederken nizam deliline başvurduğu görülmektedir. Nitekim ona göre, âlemdeki her şey birbiri ile irtibatlıdır ve her zerrede bütün âlemin hâllerine işaretler vardır. Hakiki tesir yalnızca Allah'a aittir ve hiçbir mümkünde tesir veya icat olamaz. Âlemdeki bu irtibat ve birlik, Allah'ın kemâl-i kudretine ve vahdaniyet-i Zât'ına delildir.<sup>31</sup> Bu sebeple, hikmet sahibi kişi daima âleme bakmalı, Allah'ın hikmetini ve kudretini tefekkür etmelidir.<sup>32</sup> O, âlemin Allah'ın sıfatlarına delil oluşunu, bir de şu sözleriyle ifade etmektedir: "*İlâhî! Her neye muhabbet edersem, Sen'in cemâlin mir'âtı ve her neye ki gönlüm verem, sıfâtun âyâtı.*"<sup>33</sup> Bir başka cümlede aynı anlayışı şöyle dillendirir: "*Her mevcuda nefes etmiştir bir sıfattan dem ile, tâ her zerrede Zât'ına bir nişan ola.*"<sup>34</sup> Sonuç olarak, aklın metafizik düşüncedeki

<sup>28</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 88-90.

<sup>29</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 257. "Hads-i sahih" kavramı, sezgi ve ilham kavramlarıyla da ifade edilebilir.

<sup>30</sup> Gazzâlî'nin *Munkız*'daki felsefe ve kelâm eleştirisine de bu açıdan bakılabilir.

<sup>31</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 486.

<sup>32</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 252.

<sup>33</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 269.

<sup>34</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 4.

bu önemli konumunu kabul etmekle beraber, o da vahdet-i vücûd mesleğinden olan diğer sûfiler gibi, keşfi, aklî bilginin ötesinde, hakiki marifete ulaştıran bir vasıta olarak görmektedir. Bu boyutuyla metafizik de burhandan ziyade müşahedeye dayanır. Nitekim Sinan Paşa, şöyle demektedir: “*Kılma sen bürhân ile isbât-i Dost/ Cümle zerrât-i cihân mir’ât-i Dost*”<sup>35</sup>

### 2.1.3. Âlemde Cevher Olarak İnsanın Hakk’a Delâleti

Sinan Paşa, âlemin Hakk’a olan delâletine, âlemin bir parçası hatta cevheri olan insanı da eklemektedir. Onun anlayışında, insan da hem beden hem de ruh itibarıyla Hakk’a delildir. Nitekim o, insanın bedeniyle Hakk’a olan delaletine şu sözleriyle işaret etmektedir: “*Eğer parmağına bir ip bağlarsan bir kazıyyeyi anmak için, unutmazsın; her uzvunda nice damarlar bağlanmıştır, niçin Rabb’ini anmazsın?*”<sup>36</sup> Onun anlayışında insan, iç dünyası itibarıyla da Hakk’a delildir. Âlem, Hakk’ın aynası olması itibarıyla, O’nun varlığına, birliğine ve sıfatlarına delildir. İnsan, âlemde bulduğu delilleri, halvet ile bir de kendisinde ve kendi iç dünyasında bulur. Böylelikle bazen âlemi küllî, kendini cüz’î; bazen de kendini küllî, âlemi cüz’î olarak görür. Böyle bir insan, görünürde halk içinde olsa da aslında uzlette, kesret içinde vahdettedir.<sup>37</sup>

Bu delalet, yukarıda ifade edilen, metafizik düşüncenin ikinci ve tamamlayıcı yöntemiyle de irtibatlı olarak düşünülebilir. Bununla alâkalı olarak, Sinan Paşa, kendini bilen Rabb’ini bileceği düşüncesine atıfta bulunur ve bu iki bilginin birbirinin lâzımı olduğunu ifade eder. Yani, Rabb’ini bilen de kendini bilmiş sayılır.<sup>38</sup> Bu konuyla alâkalı olarak, İbnü’l-Arabî de “*Nefsini (kendini) bilen, Rabbini bilir*” anlamındaki hadise atıfta bulunmakta ve sonra şu ayeti zikretmektedir: “*Ayetlerimizi onlara ufuklarda ve nefislerinde göstereceğiz. Böylece onun hak olduğu onlara açıkça görünecek.*”<sup>39</sup> Ona göre, Peygamber Efendimiz’in Hakk’ı bilmeyi nefsi bilmeye bağlamasının sebebi, âlemin suretlerini kuşatmanın imkânsız oluşudur.<sup>40</sup> Nefsi hakkıyla bilenler de ancak peygamberler ve sûfilerdir. Akılcı ve teorik düşünceden

<sup>35</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 67.

<sup>36</sup> Sinan Paşa, **Maârfînâme**, s. 108.

<sup>37</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 538-544.

<sup>38</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 116.

<sup>39</sup> Fussilet, 41/53.

<sup>40</sup> İbnü’l-Arabî, **Fusûsu’l-Hikem**, s. 46-47.

hareket eden filozof ve kelimciler ise yöntemlerindeki eksiklikten dolayı, nefsin hakiki bilgisine ulaşamamışlardır.<sup>41</sup> Yani, Hakk'ı gerektiği gibi bilememişlerdir.

Bu konuyla alâkalı olarak, tasavvufî literatürde kabul edilen marifet derecelerine de göz atmak gerekmektedir. Şöyle ki, âlemin Hakk'a delil oluşu, *ilme 'l-yakîn* kelimesiyle ifade edilebilir. *Ayne 'l-yakîn* ve *hakka 'l-yakîn* kavramları ise insanın iç dünyası ile alâkalı kavramlardır. Aslında tasavvuf ilminin esası bu iki marifet mertebesine dayandırılabilir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre, *ayne 'l-yakîn* ve *hakka 'l-yakîne* ancak keşif ve müşahade ile ulaşılmaktadır.<sup>42</sup> İbnü'l-Arabî'nin, insanın kendisini bilmesiyle elde ettiği bilginin âleme bakarak ulaştığı bilgiye nazaran daha kâmil olacağını ifade etmesi bu açıdan değerlendirilebilir. Sinan Paşa ise bu anlayışı, insanın âlemden elde ettiği delilleri, halvet ile kendisinde bulması, kendini âlemden cevher olarak görmesi ve âlemin Hakk'ın mazharı olduğunu kavraması şeklinde ifade etmişti.

## 2.2.Âlemin Varlık Mertebeleri

### 2.2.1.Varlık Mertebeleri ve Hazarât-ı Hamse

Vahdet-i vücûd anlayışını savunan müellifler, eserlerinde varlık mertebelerini değişik sınıflandırmalarla ifade etmişlerdir. Muhtemelen bu farklılıklar, İbnü'l-Arabî'nin, varlığı değişik açılardan farklı sınıflandırmalara tabi tutmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim o, varlık hakkında ikili, üçlü, dördü, beşli ve yedili olmak üzere değişik sınıflandırmalar yapmıştır. Bu tasnifler arasında literatürde en çok kullanılanı ise yedili olanıdır. Bu sınıflandırmaya göre, ilk varlık mertebesi, Vücûd-i Mutlak'ın hiçbir taayyün göstermediği lâ-taayyün (taayyünsüzlük) mertebesidir. Bu mertebe, Hakk'a hiçbir isim, sıfat veya fiilin izafe edilmediği Zât-ı Baht'ı ifade etmektedir. Daha sonra, ilk taayyün mertebesi gelir ki, mücmel bir şekilde İlahî sıfat ve isimleri ifade eder. Bu mertebe, *hakikat-i Muhammediye* olarak da isimlendirilmektedir. Bundan sonra, İlahî sıfat ve isimlerin ayrışık hakikatler olarak taayyün ettiği ikinci taayyün mertebesi gelir. Bu mertebe, aynı zamanda İlahî sıfat ve isimlerin gerektirdiği mümkün hakikatler olan a'yân-ı sâbiteyi de içinde barındırır.

<sup>41</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 108-109.

<sup>42</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 368.

Bunlardan sonra sırasıyla ruhlar âlemi, misal âlemi, şehadet âlemi ve insan âlemi gelmektedir.<sup>43</sup> Bu bölümün başlığındaki *âlemin varlık mertebeleri* ibaresinden kastedilen, esasen hâricî varlıklar olarak kabul edilen âlem-i ervah, âlem-i misal ve âlem-i şehadettir. Âlem-i insan da hâricî varlık olmasına rağmen, tasavvufta ona verilen hususiyetten ötürü ayrı bir başlık altında incelenmesi gerekir. Nitekim bu çalışmanın son bölümü, Sinan Paşa'nın anlayışı merkezinde insanın vahdet-i vücûd anlayışındaki ve genel olarak tasavvuf ilmindeki konumuna tahsis edilmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde, Vücûd-i Mutlak'ın ifadesi olması hasebiyle lâ-taayyün; Ulûhiyyet ve Rubûbiyyet, bir diğer ifadeyle İlâhî sıfatlar ve isimlerin ifadesi olması hasebiyle de ilk ve ikinci taayyün mertebelerine değinilmişti. Ancak, Muhammedî hakikatin âlemin biricik aynı kabul edilmesi yönünden ilk taayyün ve âlemdeki eşyanın hakikatleri olması yönünden de ikinci taayyün mertebelerine bu bölümde ayrıca değinilmesi gerekmektedir. Nitekim bu konu, *Âlemin İlk Varlık Mertebesi Olarak Hakikat-i Muhammediye* başlığı altında müstakil olarak incelenecektir. İlk ve ikinci taayyün mertebelerinde, İlâhî sıfatlar ve isimlerin yanında, hakikat-i Muhammediye ve a'yân-ı sabitenin varlığı, hâricî veya aynî değil, yalnızca aklî veya ilmî varlıklardır ki; sâbit ayınların haricî varlık açısından yok hükmünde kabul edilmesi, âlemin imkân ve hudûsü açısından önemlidir. Bu konu ise *Âlemin İmkân ve Hudûsü* başlığı altında, yine Sinan Paşa'nın anlayışı etrafında incelenecektir.

Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*'da *hazarât-ı hamse*<sup>44</sup> tabirini kullanmaktadır. Bu ibare, onun, Kâşânî'nin de tercih ettiği beş mertebeli varlık anlayışını benimsediğini gösterir. Kâşânî'nin sunduğu bir sınıflandırmaya göre; bu beş hazretin (varlık mertebesinin) ilki, tecellinin söz konusu olmadığı Zât mertebesidir ki, buna mutlak gayb da denilir. İkincisi ise isimler ve sıfatlar mertebesidir ve Ulûhiyyet kelimesiyle de ifade edilebilir. Üçüncüsü, fiiller mertebesidir ki, Rubûbiyyet olarak ifade edilmektedir. Daha sonra, sırasıyla misal ve şehadet âlemleri gelmektedir.<sup>45</sup> Bununla beraber, hazarât-ı hamsenin değişik sınıflandırmaları da mevcuttur. Kayserî'ye göre, bu beş hazret, a'yân-ı sâbite, ceberût, melekût, mülk ve insan-ı kâmil

<sup>43</sup> Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015, s. 92-106.

<sup>44</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 174.

<sup>45</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 28.

âlemleridir. A'yân-ı sâbite, mümkün mahiyetler ya da hakikatler gibi değişik isimlerle ifade edilir ki; âlemdeki her şeyi gaypta içerdiği için gayb-ı mutlak da denilir. Ceberût âlemi, akıllar ve mücerret nefisler âlemidir ki; hâricî varlık taşıyan âlemlerin ilkidir. Melekût âlemi ise misâlî suretlere sahip mücerret ve gayri mücerret mevcutları içeren misâl-i mutlak âlemidir. Bu âlem, bâtinî hislerle idrak edilebilir. Mülk, beş duyu ile idrak edilebilen şehadet âlemidir. İnsan-ı kâmil âlemi ise ruh-i Muhammedî (ya da nur-i Muhammedî) tabiriyle işaret edilen akl-ı evveldir.<sup>46</sup> İnsan-ı kâmilin ifadesi olması açısından hakikat-i Muhammediye kavramına *İnsan: Kevn-i Câmi* başlığı altında değinilecektir. Burada üzerinde durulması gereken mesele, hakikat-i Muhammediye'nin taayyün-i evvel ile münasebetidir. Âlemin küllî hakikati olan bu mertebe, âlemin ilmî varlığının ifadesi olması itibarıyla, âlemin ilk varlık mertebesi olarak da kabul edilebilir.

### 2.2.2.Âlemin İlk Varlık Mertebesi Olarak Hakikat-i Muhammediye

Vahdet-i vücûd anlayışında, âlemdeki eşya ve hadiselerin sabit hakikatleri, İlâhî isimlerin (Zât, sıfat ve fiil isimleri) gerektirdiği hakikatler olarak kabul edilmektedir.<sup>47</sup> Muhammedî hakikatin, feyz-i akdese ilk mazhar olması itibarıyla, İlâhî isimlerle<sup>48</sup>; âlemdeki eşyanın hakikatlerini kuşatan tek hakikat olması<sup>49</sup> itibarıyla da a'yân-ı sâbite ile irtibatı mevcuttur. Hakikat-i Muhammediye anlayışının İlâhî isimlerle olan irtibatı, Cürçânî'nin bu kavram için verdiği tarifte görülmektedir: “*Taayyün-i evvel ile berâber Zât'tan ibârettir. Buna “ism-i a'zam” da derler.*”<sup>50</sup> Kâşânî'nin tanımında ise “*Bütün güzel isimler O'na aittir*”<sup>51</sup> şeklinde bir ifade de yer almaktadır ki; yine burada Ulûhiyyet mertebesi olarak kabul edilen taayyün-i evvel<sup>52</sup> işaret edilmiş olmaktadır. *Hakikat-i Muhammediye* ve *nur-i Muhammedî* gibi

<sup>46</sup> Kayserî, “Risâle fî İlmi't-Tasavvuf”, **Rasâilü'l-Kayserî**, s. 42-45.

<sup>47</sup> Kayserî, “Şerhu Te'vîlati'l-Besmele bi's-Sûrati'n-Nev'iyyeti'l-İnsâniyye”, **Rasâilü'l-Kayserî**, s. 132.

<sup>48</sup> Bu irtibat, Konevî'nin şu tarifinde görülür: “*Zâtın taayyün-i evvel ve esmâ-i hüsnâsı ile olan mertebesidir.*” (Selami Şimşek, **Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 138)

<sup>49</sup> Bakınız: Kâşânî, **İstîlâhâtü's-Sûfiyye**, s. 73-74.

<sup>50</sup> Cürçânî, **Ta'rîfât**, tercüme: Abdülaziz Mecdî Tolun, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 151; bakınız: Cürçânî, **Ta'rîfât**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 90.

<sup>51</sup> Kâşânî, **İstîlâhâtü's-Sûfiyye**, s. 22; bakınız: Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, Nisan 2012, s. 153.

<sup>52</sup> Yukarıda ifade edildiği gibi, taayyün-i evvel mertebesi, Muhammedî hakikat olarak da ifade edilmektedir. (Bakınız: Mahmud Erol Kılıç, **İbnü'l-Arabî**, s. 96-106)

terkiplerle ifade edilen bu anlayış, Sinan Paşa'nın ifadelerinde de görülmektedir. O da vahdet-i vücûd mesleğinden olan diğer sûfiler gibi, âlemde ortaya çıkan ilk varlığın, Peygamber Efendimiz'in nuru olduğunu ve âlemin o nurdan var olduğunu ifade eder. O'nun varlığının âlemin varlığına anahtar olduğunu söyler.<sup>53</sup> “*Sen oldun ruhu bu ervâh-i cism*”<sup>54</sup> demek suretiyle, O'nun hakikatinin mertebe itibarıyla âlem-i ervahtan önce olduğu ve diğer hakikatleri câmi olduğu anlayışını ifade eder. Nitekim Kayserî, *akl-ı evvel* tabiri ile irtibat kurarak, Muhammedî ruhun, Allah'ın isim ve sıfatlarındaki her türlü kemâlâtı câmi olan ism-i a'zama mazhar olduğunu ifade etmektedir.<sup>55</sup> Yine bu anlayış ile irtibatlı olarak Sinan Paşa, “*Âdem su ile çamur arasında iken ben peygamberdim*”<sup>56</sup> anlamındaki hadisi zikreder.<sup>57</sup> Onun bu anlayışını da, öncesinde, İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinde bulmak mümkündür. Nitekim o da emrin (yaratma ya da zuhurun) Peygamber Efendimiz ile başlayıp yine O'nunla tamamlandığını ifade ettikten sonra aynı hadise işaret etmektedir.<sup>58</sup> Benzer bir şekilde, Konevî de bu hadisi Peygamber Efendimiz'in ruhunun, zat ve vasıf itibarıyla küllî olmasıyla açıklamaktadır.<sup>59</sup> Sinan Paşa'nın, Peygamber Efendimiz'in peygamberliğin mührü olduğunu ve surette son olduğu hâlde varlıkta ilk olduğunu ifade etmesi<sup>60</sup> yine bu açıdan değerlendirilebilir. Aynı şekilde, Peygamber Efendimiz için “*risâlet feleğinin kutbu*”<sup>61</sup> ibaresini kullanması, *Fusûsu'l-Hikem*'in de ana fikri sayılan bu anlayışı<sup>62</sup> yansıtmaktadır.

---

<sup>53</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 18.

<sup>54</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 665-667.

<sup>55</sup> Kayserî, “Risâle fî İlmi't-Tasavvuf”, **Rasâilü'l-Kayserî**, s. 29.

<sup>56</sup> Hadis otoriteleri bu rivayetin aslının olmadığını ifade etmektedirler. Ancak, bu manaya delalet edebilecek bir hadisi Tirmizî rivayet etmiş ve bu rivayet hakkında sahih, hasen ve garib değerlendirmesinde bulunmuştur. Bu rivayete göre, Sahabe, Peygamber Efendimiz'e kendisine ne zaman peygamberliğin verildiğini sorunca, Peygamberimiz, “*Adem (as), ruh ile cesed arasındayken verildi*” şeklinde karşılık verir. (Adil Yavuz, “Edirne Dâru'l-Hadîsi Müderrisi Sinan Paşa ve Hadis Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme: Tazarru'nâme Örneği”, s. 40)

<sup>57</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 679.

<sup>58</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, tercüme: Ekrem Demirli, s. 235.

<sup>59</sup> Konevî, **Miftahu'l-Gayb**, s. 426-429.

<sup>60</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 689; Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 18.

<sup>61</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 10.

<sup>62</sup> *Fusûsu'l-Hikem*'in en önemli anahtar kavramı *kelime*dir ve her peygamberin kelimesinin (hakikatinin) sahip olduğu bir hikmet vardır. Bütün peygamberlerin sahip olduğu hakikatleri, hatta eşyanın bütün hakikatlerini kendisinde barındıran câmi hakikat ise hakikat-i Muhammediyye'dir. (Bakınız: Mahmud Erol Kılıç, **İbnü'l-Arabî**, s. 48)

Yukarıda ifade edildiği gibi, hakikat-i Muhammediye ya da nur-i Muhammedî anlayışının, vahdet-i vücud anlayışı içerisinde a'yân-ı sâbite ile de irtibatı mevcuttur. Bu anlayışı, yine öncelikle İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinde bulmak mümkündür. O, *Fususul-Hikem*'in Peygamber Efendimiz'e tahsis ettiği fassında şöyle demektedir: “*Rabbine en güçlü*<sup>63</sup> *delil o olmuştur; çünkü ona cevâmiü'l-kelim verilmiştir. Cevâmiü'l-kelim, Âdem'e (öğretilmiş) isimlerin isimlendirileniydi.*” Ahmed Avni Konuk, burada geçen *cevâmiü'l-kelim* ibaresinin hakikat-i Muhammediye anlayışını ifade ettiğini söylemektedir. Ona göre, Hazreti Âdem'e öğretilen isimler İlâhî isimlerdir. Ardından o, bu anlayışı, Peygamber Efendimiz'in hakikatinin vücûb ve imkân mertebeleri arasındaki büyük berzahı temsil etmesiyle ifade etmektedir.<sup>64</sup> A'yân-ı sabitenin bir yandan İlâhî isimlerle, diğer yandan âlemdeki eşya ile irtibatı da bu düşünce ile aynı çizgide görünmektedir. Hakikat-i Muhammediye ile İlâhî isimler ve a'yân-ı sâbite arasındaki bu irtibatı, Sinan Paşa'nın ifadelerinde de bulmak mümkündür. Nitekim o, Peygamber Efendimiz hakkında, *mazhar-ı esrâr-ı eyvân-ı akdes* ve *menba'-ı bihâr-ı feyz-i mukaddes* tabirlerini kullanır.<sup>65</sup> Bu ibareler, Peygamber Efendimiz'in feyz-i akdes<sup>66</sup> ile feyz-i mukaddes<sup>67</sup> arasındaki konumuna işaret eder ki; a'yân-ı sabitenin de varlık mertebeleri içerisinde aynı konumda bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>68</sup> Aradaki fark ise icmal ve tafsil yönünden

<sup>63</sup> Ahmed Avni Konuk, bazı nüshalarda *en güçlü (edelle delil)*, bazılarında ise *ilk (evvele delil)* şeklinde geçtiğini, ancak ikisinin de aynı manayı ifade ettiğini belirtmektedir. (Ahmed Avni Konuk, **Fusûsul-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. 2, s. 1495)

<sup>64</sup> Ahmed Avni Konuk, **Fusûsul-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. 2, s. 1495.

<sup>65</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 8.

<sup>66</sup> Ankaravî feyz-i akdesi şu şekilde tarif eder: “*A'yân-ı sabitenin suver-i ilmiyesine Zât-ı Hak'tan gelen feyze derler.*” (Selami Şimşek, **Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, s. 120)

<sup>67</sup> Şuayb Şerefüddin Efendi, feyz-i akdes ve feyz-i mukaddesi şu şekilde tarif etmiştir (sadeleştirilmiş şekliyle): “*Feyz-i akdes, ilim mertebesinde, eşyanın varlık ve istidatlarını gerekli kılan Zâtî tecelliden ibarettir. Âlemin Sultanı (sallallâhu aleyhi ve sellem) İlâhî Zât'a nispet edilen feyz-i akdestir ki; oluş mertebesinde zuhurundan önce, ilim hazretinde bulunan a'yân-ı sâbite ve onların istidatları Muhammedî aynın feyzi ile taayyün edip ondan dal budak salmıştır. Feyz-i mukaddes ise İlâhî isimlerin, a'yân-ı sâbite ve istidatlarının haricî varlık olarak zuhurunu gerektiren tecellisinden ibarettir. Âlemin Efendisi (sallallâhu aleyhi ve sellem), İlâhî sıfatlara nispet edilen feyz-i mukaddestir ki; oluş mertebesinde, oluşlar, hâricî aynlar ve onların istidatları, Muhammedî varlığın feyzi ile olup ondan dal budak salmışlardır. Nitekim Şeyh-i Ekber Efendimiz Hazretleri, Salât-ı Feyziyye'de şöyle buyurmuşlardır: “Aynların ve istidatlarının kendisiyle taayyün ettiği Zâtî feyz-i akdes; oluşların ve istidatlarının kendisiyle oluştuğu sifâtî feyz-i mukaddes...”* (Şuayb Şerefüddin Efendi, **Şerhü'n-Noktati ve'l-Kalem: Nokta ve Kalem**, transkripsiyon: Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 94-95)

<sup>68</sup> Kayserî, “Risâle fi İlmi't-Tasavvuf”, **Rasâilü'l-Kayserî**, s. 29; İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 215-216.

değerlendirilebilir. İlk taayyün mertebesi, ikinci taayyün mertebesinde tafsilen zuhur eden İlâhî isimlerin icmali olarak görüldüğü gibi; Muhammedî hakikat de a'yân-ı sabitenin icmali olarak görülebilir.<sup>69</sup> Sinan Paşa'nın şu ifadesi de Peygamber Efendimiz'in nurunun ve ruhunun, a'yân-ı sabiteyle, yani eşyanın İlâhî ilimdeki hakikatleriyle irtibatını nazara vermektedir: “*Senin nurunun zuhuru asl-i usûl-i kâinât olup durur ve senin ruhunun nakşı ile sahâif-i mümkinât dolup durur.*”<sup>70</sup> Nitekim Kayserî de insan-ı kâmil âleminde bahsederken, bu âlemin akl-ı evvel ve ruh-i Muhammedî olduğunu; “*Allah'ın yarattığı ilk şey, benim nurumdur*”<sup>71</sup> anlamındaki hadisin bu manaya işaret ettiğini belirtir. Hadisin başka bir rivayetinde ise *nurum* yerine *ruhum* denildiğini söyler.<sup>72</sup> Sinan Paşa'nın şu ifadeleri de hakikat-i Muhammediye'nin, diğer hakikatlerin ifadesi sayılan a'yân-ı sâbiteye olan üstünlüğünü anlatmaktadır: “*Hazret-i Risâlet gibi bir zât gerek ki melâike-i mukarrabînden a'lâ ola ve anun gibi bir hakikat gerek ki cemî' hakâyıktan ednâ ola...*”<sup>73</sup> Yine bu irtibatın bir ifadesi olmak üzere, tasavvuf literatüründe, Hazreti Âdem'in *bedenlerin babası*; Peygamber Efendimiz'in ise *ruhların babası* olduğu ifade edilmektedir.<sup>74</sup> Sinan Paşa da selefleri gibi, Hazreti Âdem hakkında *ebu'l-eşbâh*; Peygamber Efendimiz hakkında ise *ebu'l-ervâh* ibaresini kullanır.<sup>75</sup> Aynı şekilde, Peygamber Efendimiz'i *cevher* ve *ayn* kavramlarıyla irtibatlandırmak suretiyle, onun hakikatinin a'yân-ı sâbite ile münasebetine dikkat çeker.<sup>76</sup> Ferîdüddîn Attâr, Mevlânâ ve Şeyh Irâkî'den bahsederken, aynı manaya işaret ederek, “*Onların 'çeşm' dedikleri bir ayn olur ki her cüz'î o aynda muayyen olur*”<sup>77</sup> demektedir. Nitekim Kâşânî'nin

---

<sup>69</sup> Nitekim ilk taayyün mertebesi, hakikat-i Muhammediye; ikinci taayyün mertebesi ise a'yân-ı sâbite şeklinde de ifade edilmektedir. (Bakınız: Mahmud Erol Kılıç, **İbnü'l-Arabî**, s. 97-102)

<sup>70</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 40.

<sup>71</sup> Bu söz, hadis kaynaklarında “*Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir...*” şeklinde geçmektedir. (Bakınız: Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, **Sünen**, tahkik: Beşşâr Maruf, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1998, 6 cilt, Kader, 2155)

<sup>72</sup> Kayserî, “*Risale fî İlmi't-Tasavvuf*”, **Rasâilü'l-Kayserî**, s. 43-44.

<sup>73</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, s. 194.

<sup>74</sup> Mehmet Demirci, “*Hakikat-i Muhammediyye*”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1997, c. 15, s. 179-180.

<sup>75</sup> Kayserî'nin hakikî Âdem olarak akl-ı evveli göstermesi de bu açıdan değerlendirilebilir. (Kayserî, “*Risâle fî İlmi't-Tasavvuf*”, **Resâilü'l-Kayserî**, s. 44)

<sup>76</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 40. “*On sekiz bin âlem içinde her ne ki var, Âdem bu nev' içinde ebü'l-eşbâh oldu ise, Sen ebü'l-ervâhsın, o sebeb-i nîmet-i teklîf oldu ise, sen vâsita-i necâhsın. Senin tenin cevheridir; her cânlar verecek cânın, ve senin na'tin aynîdir; her gönüller alacak revanın.*”

<sup>77</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 382.

*aynu'l-âlem* ıstılahını tarifinde, bu aylayış açıkça görülür: “Âlemin aynı, büyük berzahıyyet hakikatine ulaşan insan-ı kâmilidir; çünkü Allah Teâlâ, âleme onun nazarıyla bakmakta ve varlık vermek suretiyle rahmet etmektedir. Nitekim Allah Teâlâ, “Sen olmasaydın, felekleri yaratmazdım”<sup>78</sup> buyurmuştur.”<sup>79</sup> Ancak, tasavvuf ilmindeki bu anlayışın, bir sebep-sonuç ilişkisi olarak değil de, yalnızca bir vesile olarak düşünülmesi gerekmektedir.<sup>80</sup> Âleme varlık bahşeden sadece Hak’tır; Peygamber Efendimiz’in hakikati ve nuru, bu varlığa yalnızca bir vesiledir. Zira Kâşânî’nin yukarıdaki ifadelerinde bu hususiyet göze çarpmaktadır. Gazzâlî’nin nur anlayışında görülen Vâcib ve mümkün farkı da, *nûr-i Muhammedî* fikrinin yanlış anlaşılmasının önüne geçmektedir. Ona göre, *Nur* ismi Allah’tan başkası için yalnızca bir mecazdan ibarettir. Çünkü Allah’tan başkasının nûrâniyeti, kendi kendine kâim olamaz.<sup>81</sup>

Hakikat-i Muhammediye anlayışı, epistemolojik ve ontolojik olmak üzere iki yöne sahiptir. Kâşânî’nin tanımında görüldüğü üzere, Allah’ın âleme kâmil insanın<sup>82</sup> nazarıyla bakması, a’yân-ı sabitenin epistemolojik boyutuna; onun vasıtasıyla âleme varlık vermesi de ontolojik boyutuna işaret olarak değerlendirilebilir. Tasavvufta, Muhammedî hakikatin varlık itibarıyla olan bu önceliğine dikkat çekmek üzere, bütün eşyanın bu hakikatten ve bu hakikat için yaratıldığı ifade edilmektedir.<sup>83</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*’da, vahdet-i vücûd anlayışındaki manasıyla nûr-i Muhammedî anlayışına sahip olmasa da, nebevî-kutsî ruhta, nurda bulunan etrafını aydınlatma hususiyetinin bulunduğu dikkat çeker. Daha sonra, bu anlayışla irtibatlı olarak, halkın bu nebevî-kutsî ruh vasıtasıyla marifete dair çeşitli bilgiler elde ettiğini söyler. Kur’an’da Peygamber Efendimiz hakkında kullanılan *sirâc-i münîr* (nurlu kandil)<sup>84</sup>

<sup>78</sup> Bakınız: Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu'l-Gayb**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Baskı, Beyrut, 1420, c. 31, s. 196.

<sup>79</sup> Kâşânî, **İstılâhâtü's-Sûfiyye**, s. 73-74.

<sup>80</sup> Bu mesele, ileride *Mertebeler Arası İrtibatta Zorunlu Sebep-Sonuç İlişkisinin Reddi* başlığı altında daha ayrıntılı olarak işlenecektir.

<sup>81</sup> Gazzâlî, **Mişkâtü'l-Envâr**, tercüme: Asım Cüneyd Köksal, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, Ağustos 2004, s. 33.

<sup>82</sup> *İnsan-ı kâmil* ıstılahı, mutlak olarak zikredildiği zaman, kemâline masruf olarak, Peygamber Efendimiz Hazreti Muhammed’e delâlet etmektedir.

<sup>83</sup> Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 153.

<sup>84</sup> Ahzâb, 33/45-46. “Ey Peygamber! Biz seni bir şahit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı; Allah’ın izniyle kendi yoluna çağıran bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik.”

tabirinin de bu manayı ifade ettiğini belirtir.<sup>85</sup> Görüldüğü üzere, bu ifadeler, vahdet-i vücûd anlayışındaki şekliyle olmasa da, Peygamber Efendimiz'in hakikatindeki epistemolojik boyuta dikkat çekmektedir. Bu epistemolojik boyutun vahiy eksenli olarak düşünüldüğü söylenebilir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinde ise hakikat-i Muhammediye epistemolojik açıdan çok önemli bir konuma sahiptir. Ona göre, bu merteye, bütün nebilerin, velilerin ve âlimlerin ilimlerini aldıkları bir kandildir.<sup>86</sup>

Hakikat-i Muhammediye anlayışındaki bu epistemolojik ve ontolojik boyutlara Sinan Paşa'nın ifadelerinde de rastlamak mümkündür. Nitekim o, *asl-ı usûl-i âferîniş*<sup>87</sup> ibaresiyle, Muhammedî hakikatin ontolojik bakımdan; *vâsıta-i âlem-i dâniş ü bîniş*<sup>88</sup> tabiriyle de epistemolojik bakımdan önceliğine dikkat çekmektedir.<sup>89</sup> Vahdet-i vücûd geleneğinde, Peygamber Efendimiz'in hakikatının epistemolojik bakımdan olan bu önceliği, özellikle *nur* ve *akıl* kavramlarıyla ifade edilmektedir. Abdulkerim el-Cîlî'nin, *akl-ı evvelin*, Peygamber Efendimiz'in kalbine ait olduğunu söylemesi, bu anlayışın bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda o, *kalem-i a'lânın* da aynı manaya geldiğini ve *akl-ı evvelin*, mahlûkata ait hakikatlerden, İlâhî hakikatlere en yakını olduğunu söyler.<sup>90</sup> Sinan Paşa da aynı şekilde, *akl-i evvel* ve *kalem-i a'lâ* ibarelerini, hakikat-i Muhammediye ve nur-i Muhammedî anlayışını ifade eden diğer kavramlar olarak değerlendirir.<sup>91</sup> Hazreti Muhammed'in varlığının, yaratılış kapısını açan anahtar ve görüş gözünü aydınlatan çıra olduğunu söyleyerek yine bu iki boyuta işaret eder.<sup>92</sup> Aynı anlayışın bir başka ifadesi olarak, nur-i Muhammedî'nin epistemolojik boyutunu belirtmek için, "*İzzetinin hakiki ufku hiçbir zaman hakikat ve marifet âleminin merkezinden ayrılmaz*"<sup>93</sup> ifadesini kullanır. Nitekim onun, Ruh-i Muhammedî'nin kesin bilginin doğuş yeri olduğunu söylemesi<sup>94</sup> de aynı anlayışı yansıtmaktadır. Benzer bir şekilde, Hazreti Peygamber'i hem iki cihanın anahtarı

<sup>85</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 29.

<sup>86</sup> Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, s.100.

<sup>87</sup> "*Yaratılış asıllarının aslı*" şeklinde sadeleştirilebilir.

<sup>88</sup> Mertol Tulum, "*biliş ve görüş âleminin vâsıtası*" şeklinde sadeleştirmiştir.

<sup>89</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 10.

<sup>90</sup> Abdulkerim Cîlî, *el-İnsânu'l-Kâmil*, tercüme: Abdulaziz Mecdi Tolun, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 267-268.

<sup>91</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 677.

<sup>92</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 34.

<sup>93</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 16.

<sup>94</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 16.

olarak, hem de on sekiz bin âlemin ışık kaynağı olarak niteler.<sup>95</sup> Bütün peygamberlerin, keşiflerinde Hakk’a vasıta olarak Peygamber Efendimizin ruhunu bulduklarını ifade eder.<sup>96</sup> Yine bu anlayış ile irtibatlı olarak, İslam’ın önceki dinleri tamamlayıcı ve aynı zamanda kuşatıcı bir din olduğunu belirtir.<sup>97</sup> Zaten ifade edilen bu varlık-bilgi münasebeti, vahdet-i vücûd anlayışının en önemli yönlerinden birini teşkil etmektedir. Sinan Paşa’nın da âlemin varlık mertebelerini sistematik bir şekilde açıklamak yerine, daha çok mertebeler arasındaki varlık ve bilgi münasebeti üzerinde durduğu görülmektedir.

### 2.2.3.Âlemin Varlık Mertebeleri Arasındaki İrtibat

Görüldüğü üzere, muhakkik sûfilerin tasavvuf anlayışına göre, şehadet âlemindeki bir şeyin varlığını onun misal âlemindeki misali; o misali de ruhlar âlemindeki ruhu mertebe olarak incelemektedir. Bu anlayış içerisindeki ontolojik irtibat açıktır. Bu irtibatın kul açısından olan epistemolojik boyutuna gelince, insan-ı kâmilin misalî ve rûhî suretlerin bilgisine<sup>98</sup>, hatta bunun da ötesinde a’yan-ı sabitenin bilgisine<sup>99</sup> kısmen ulaşılabilceği ifade edilmektedir. Sinan Paşa’nın şu ifadelerinde âlemin varlık mertebeleri arasındaki ontolojik münasebete dikkat çekildiği görülür: *“İlâhî! Bu tertîb-i avâlim-i gayb ü şehâdet ve bu nizâm-ı hazarât-ı izzet ü celâlet bir silsiledir ki, bir ucu lem-yezelde ve bir ucu lâ-yezâlde ve bir dizindir ki, bir tarafı a’yânda ve bir tarafı misâlde; mâdâm ki o ucundan depredilmeye, bu ucu deprenmez ve eğer şöyle ki misâlde mütemessil olmaya, a’yânda belirmez.”*<sup>100</sup> Onun, insanlar

<sup>95</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 20.

<sup>96</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 28.

<sup>97</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 16; Onun Hazreti Hızır hakkındaki şu ifadeleri de Muhammedî hakikatin bu hususiyetini anlatmaktadır (sadeleştirilmiş şekliyle): *“O dahi bizim peygamberimize inkıyat edip bu dine iman etmiştir. Ancak, o bâtın itibarıyla bu ümmetin bir müçtehididir. İster vahiyle amel etsin, ister içtihatla, her ne yaparsa yapsın bizim peygamberimize ümmet olup inkıyat eder. Nasıl inkıyat etmesin ki? Bâtın yüzünden de istimdadı, onun ruhaniyetindendir. Hak’tan kendisine her ne feyiz gelse, vasıta odur. Bütün ruhların medeti onun ruhundandır ve âlemde her kemâlin fethi onun fetihlerindendir. Çünkü Hakk’ın ilk taayyünü odur ve bütün taayyünlere hisse ondan verilir. Hazret-i Vücûd’un ilk mazharı onun nurudur ve bütün mazharların zuhuruna sebep onun zuhurudur. Hak Teâlâ onun ruhunun medetini hiçbir zaman ümmetinden kesmesin ve onun feyzinin sabahının yağmurunu ebetlere kadar devam ettirsin.”* (Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliyâ**, s. 195-196)

<sup>98</sup> Bakınız: Kayserî, “Risâle fi İlmi’t-Tasavvuf”, **Rasâilü’l-Kayserî**, s. 45.

<sup>99</sup> Bakınız: İbnü’l-Arabî, **Fusûsu’l-Hikem**, s. 36.

<sup>100</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 353. Şu şekilde sadeleştirilebilir: *“İlâhım! Gayb ve şehadet âlemlerinin bu tertibi ve izzet ve celâlet hazretlerinin bu nizamı, öyle bir silsiledir ki; bir ucu lem-yezelde bir ucu lâ-yezâlde, bir tarafı a’yânda (aynî ve haricî varlıklarda) bir tarafı misâlde... O ucundan sarsılmadığı sürece bu ucu sarsılmaz, misal âleminde bir misale bürünmedikçe de şehadet âleminde belirmez.”*

arasında şehâdet âleminde görülen ülfeti, ruhlarının âlem-i ervahtaki ezeli münasebetine bağlaması ve marifetin aslını ezeli marifet, münasebetin aslını ezeli münasebet, Cennet veya Cehennem ehli olmanın aslını da ezeli istidat fikri ile açıklaması<sup>101</sup> da yine aynı irtibatın ifadesidir. İfade edilen bu irtibat, bütün varlık mertebelerinin, Hakk'ın varlığının ve İlâhî isimlerin tecellisi olarak görülmesiyle izah edilmektedir. Nitekim Sinan Paşa, Vücûd'un zuhurunda nice mertebeler olduğunu, Hazret-i Vücûd'un dünya ve ahirette farklı isimlerle tecelli ettiğini, Zâhir isminin suretinin dünya; Bâtın isminin suretinin ise ahiret olduğunu söyler. Böylece, dünya ve ahiretin Allah'ın varlığının ve isimlerinin tecellisi olması, bu iki âlemi birbirine bağlar. Dünyada görülen her suretin bir misali ahirette de bulunur.<sup>102</sup>

Sinan Paşa'nın, eserlerinde bu irtibatın epistemolojik yönü üzerinde daha fazla durduğu görülmektedir. Ancak, bu bilgi salt akılla ulaşılabilen bir bilgi değildir. İnsan, âlemin üst mertebelerinin marifetine ancak kalp ve ruh gibi Rabbânî latîfeler<sup>103</sup> vasıtasıyla hâsıl ettiği keşfi bilgi ile ulaşabilir. Çünkü şehadet âlemi ile mana âleminin (gayb âleminin)<sup>104</sup> hükümleri birbirinden farklıdır. Mana âleminde, şehadet âlemindeki hükümler geçerli değildir. Bu sebeple akıl, mana âleminde hüküm ortaya koyamaz. Mesela şehadet âleminde aklın hükümlerinden biri, zıtların bir arada bulunamamasıdır. Ancak, zıtların bir arada bulunması mana âleminde gerçekleşebilir veya bir insan aynı anda on farklı yerde bulunabilir. Şehadet ve mülk âlemindeki beş duyu ile algılanabilen varlıklar, mana ve melekût âlemindeki mücerret varlıklarla kıyaslanamaz. Mücerret varlıkların bilgisine ulaşmanın yolu, tasavvufun öngördüğü halvet ve mücâhede yoludur. Bu suretle insan, keşif veya vicdan<sup>105</sup> yoluyla burhân-ı limmî ya da innî<sup>106</sup> olmaksızın hakikatin bilgisine ulaşır. Akıl ile ulaşılan delillerin

<sup>101</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 41.

<sup>102</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 6.

<sup>103</sup> Bu konu, ileride *Latîfe-i İnsâniyye* başlığı altında daha detaylı olarak incelenecektir.

<sup>104</sup> Genel kullanımına bakıldığında, Sinan Paşa'nın, *mana âlemi* kavramı ile a'yân-ı sâbite âlemi, ruhlar âlemi ve misal âleminin hepsini birden kastettiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan onun kullanımındaki mana âlemi gayb âlemi şeklinde de ifade edilebilir.

<sup>105</sup> Burada *vicdan* kelimesi, *bulmak* manasında kullanılmıştır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin şu sözü bu hususu açıklar: “*Bilmelisin ki sûfilere göre vücud, vecdde Hakk'ı bulmak demektir.*” (İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 243)

<sup>106</sup> Kıyasta orta deyim, büyük deyimden illeti olursa buna *burhân-ı limmî*; olmazsa *burhân-ı innî* denilmektedir. “*Bu insan toktur, çünkü yemek yedi*” şeklindeki kıyas, *burhân-ı limmîye*; “*Bu insan tok, öyle ise yakın zamanda yemek yemiştir*” şeklindeki kıyas ise *burhân-ı innîye* örnek olarak verilebilir. (Gazzâlî, **Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü**, tercüme: Ali Durusoy-Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler

hiçbiri tamamıyla şüpheden arınmış olamaz. Bu deliller, ancak sahih hads<sup>107</sup> ve vicdana kuvvet olabilir. Âlimler ve filozoflar, delilleri eserlerinde bunun için zikretmişlerdir.<sup>108</sup>

Sinan Paşa'ya göre, tasavvuf erbabı, her sıfatın ve ahlakın suretini misal âleminde görürler. Bu sebeple ahlakı, amelî hikmet konusunda eserler telif etmiş filozoflardan daha iyi bilirler.<sup>109</sup> Nitekim Dâvûd el-Kayserî de, bu bağlamda, erbâb-ı mükâşafenin misal âlemindeki mücerret suretleri müşahade ettiğini ifade etmektedir. Hatta ona göre, keşfe ulaşmış bu insanların gayba dair mükâşefeleri en çok misal âleminde olmakta ve insanın güzel ya da çirkin amelleri bu âlemde mücerret suretlere bürünmektedir.<sup>110</sup> Sinan Paşa, bu anlayışı ahiret hayatı ile de irtibatlandırarak ifade eder. Nitekim ona göre, dünyadaki her ahlak, sıfat, amel ve meleke, ahirette keyfiyetine münasip bir şekle bürünür. Bunlar hoş ise ahirette sahibinin himmetine göre hoş şekillerde görünür. Kişinin himmeti, yemek ve giymek ise Cennet'i ona münasip olur; ilim ve marifet ise Cennet'te ruh safâsını bulur. Kötü ahlak da kişinin en çok incineceği suretlerde görünür. Aynı şekilde, insanın amelleri ve rûhânî kuvvetleri, kabirde yani berzah hayatında değişik suretlere bürünür. Bunlar, insana yiyecek, giyecek ve yoldaş olurlar. Ya da mahiyetine göre kötü suretlerde görünür ve kabirde azaba sebep olurlar. İnsan, kabirde himmetine göre rızıklandırılır. Himmeti cismanî lezzetler ise orada cismanî lezzetler, ruhanî lezzetler ise ruhanî lezzetler bulur.<sup>111</sup> Cennet'in farklı kapıları, insanın ahlakına misaldir ve ahlaken kemâle eren insanlar, Cennet'e bütün kapılarından girerler. Ahiretteki her şey bu dünyadaki bir misalidir. Nitekim insan, burada yaptığı iyilikleri orada derece olarak bulur.<sup>112</sup> Sinan

---

Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 350-353) Görüldüğü üzere, burhân-ı limmîde sebepten hareketle sonuca varılmaktadır. Verilen örnek, şu şekilde de ifade edilebilir ki; böylelikle, bu hususiyet daha iyi anlaşılmış olur: “*Bu insan yemek yedi, öyle ise toktur.*” Burhân-ı innîde ise sonuçtan yola çıkarak sebebe ulaşılmıştır. Bu kıyas çeşitleri, sebep-sonuç ilişkisinde, mantığın iki yönünü temsil eder ki; Sinan Paşa, keşif ve vicdan sahibi sūfinin bu tür istidlallere ihtiyaç duymadığını vurgular. Bazı manevî bilgilere, dünyevî aklın, mantık yoluyla ulaşamayacağına bir vurgu olarak da anlaşılabılır.

<sup>107</sup> Cürcânî hadsi şu şekilde tarif eder: “*Zihnin ilkelerden matluplara süratle intikal etmesidir ki, zıddı fikirdir. Hads, keşfin en aşağı mertebesidir.*” (Cürcânî, **et-Ta’rîfât**, s. 83)

<sup>108</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 113-115.

<sup>109</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 438-440.

<sup>110</sup> Kayserî, “Risâle fi İlmi’t-Tasavvuf”, **Rasâilü’l-Kayserî**, s. 45.

<sup>111</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 438-440; Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 276-277.

<sup>112</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 92.

Paşa, Peygamber Efendimizin “*Şu ameli işleyen kimse Cennet’e girer*”<sup>113</sup> veya “*Şu ameli işleyen kimse Cehennem’e girer*”<sup>114</sup> şeklindeki ifadelerini, yine bu âlemdeki fiil ve sıfatların o âlemde suret bulması anlayışıyla telif etmektedir.<sup>115</sup> Böylelikle, bu anlayışında, onun, ahiret âlemini misal ve rüya âlemleriyle irtibatlandığı görülmektedir. Bu bağlamda, İbnü’l-Arabî, insanın uykuda ve ölümden sonra arazları suretler şeklinde görmesinden bahsetmiştir. Hatta keşif sahibi kimselerin bu suretleri uyanırken dahi görebileceğini söylemiş ve insanın öldüğünde araz olmalarına rağmen amellerin suretlerinin tartıldığını göreceğini belirtmiştir.<sup>116</sup> Sadık rüyanın geçerli bilgi kaynaklarından biri olduğunu ispat etmek için sadık rüyanın nübüvvetten bir cüz olduğunu ifade eden hadis-i şerifi<sup>117</sup> delil olarak kullanmıştır.<sup>118</sup> Kayserî de insanın ölümüyle cismanî bedeninden ayrılarak gideceği berzahın, misal âleminden olduğunu belirtmek suretiyle, aynı manaya işaret etmektedir. Ancak ona göre, dünyada iken müşahade edilen misal ile öldükten sonra berzahta müşahade edilen misal arasında fark vardır.<sup>119</sup>

Hakikate mutabık olabilmesi için, görülen rüyanın sadık rüya olması gerekmektedir. Nitekim Sinan Paşa, insanın bâtın ilmine sahip olabilmesi için öncelikle zahir (şariat ve âlem-i şehadet) ilmine sahip olması gerektiğini ifade eder. Eğer insan, şehadet âleminde yalan üzerineyse ve niyeti temiz değilse, gördüğü rüyalar da yalan yanlış olur. Eğer doğruluk üzerine yaşarsa gördüğü rüyalar dahi hak olur. Çünkü uyku hâli uyanıklık hâline tâbi olur, hâricî ve misâlî suretler birbirine uygun olur. Bu sebeple, misâl âleminden sayılan rüya âleminde gördüklerinin hakikate uygun

---

<sup>113</sup> Örneğin Peygamber Efendimiz, “*Allah’ın 99 ismi vardır, kim bunları sayarsa Cennet’e girer*” buyurmuştur. (Buhârî, Şurût, 2736)

<sup>114</sup> Örneğin Peygamber Efendimiz, “*Kim ilim sahiplerine karşı gururlanmak, ... ve insanların nazarını üzerine celbetmek için ilim öğrenirse, Allah onu Cehennem’e sokar*” buyurmuştur. (İbn Mâce, **Sünen**, tahkik: Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabî, 2 cilt, İftitahu’l-Kitab, 260)

<sup>115</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 187-188.

<sup>116</sup> İbnü’l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye: Ahiret Hayatı, Cennet ve Cehennem**, tercüme: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 58.

<sup>117</sup> Bakınız: Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, **el-Mu’cemü’s-Sağîr**, tahkik: Muhammed Şekûr Mahmud, el-Mektebetü’l-İslâm-Dâru Ammâr, Beyrut-Ummân, 1. Baskı, 1985, 2 cilt, c. 2, s. 141; el-Mühelleb b. Ahmed el-Endülîsî, **el-Muhtasarü’n-Nasîhu fî Tehzîbi’l-Kitabî’l-Camii’s-Sahih**, Mukaddime, tahkik: Ahmed b. Fâris, Dâru’t-Tevhid, Riyad, 1. Baskı, 2009, 4 Cilt, c. 1, s. 154.

<sup>118</sup> İbnü’l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye: Fütûhât-ı Mekkiyye’nin Özeti**, tercüme: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 60.

<sup>119</sup> Kayserî, “Risâle fî İlmi’t-Tasavvuf”, **Rasâilü’l-Kayserî**, s. 46.

olmasını isteyen kimse, niyet ve amellerini düzeltmelidir.<sup>120</sup> Kayserî, insan dimağının kötü mizacından kaynaklanan rüyaları ya da müşahedeleri, Kur'an'ın *karmakarışık düşler*<sup>121</sup> tabiriyle ifade eder. Bu doğrultuda, bazı rüyaların hakikate mutabık olduğunu, bazılarının ise olmadığını söyler. Ona göre, sadık rüyalar da genellikle tabire muhtaçtır. Zira mana, suret olarak zuhur ettiğinde, aralarındaki bir münasebete göre zuhur etmektedir. Bu nedenle, tabir eden kimsenin bu münasebeti bulup suretten manaya ulaşması gerekir.<sup>122</sup> Sinan Paşa'ya göre, bazı sûfiler, misal âlemini uyanırken dahi müşahade etmektedir. Meselâ, müşahade ehli olan bu sûfiler, gıybet eden bir insanı ölü eti yerken görür ve oradan leş kokusu alırlar. Nitekim mana âleminde ölü eti yemek, gıybet edilen kimsenin gıybet esnasında mevcut olmamasına işaret olabilir.<sup>123</sup>

Tasavvufta insan-ı kâmile atfedilen teshir kudreti de bu mesele ile irtibatlıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî, *himmet* kavramı ile anlattığı bu hususiyeti, insan-ı kâmilin hazarâtı (varlık mertebelerini) müşahade etmesiyle ilişkilendirmektedir. Ona göre, hazarâtı zapt eden ya da en azından bir hazreti müşahade eden ârif, himmeti ile bazı şeylerin varlık kazanmasına vesile olabilir. Ancak bu durum, her insanın vehmi ile hayal gücünde oluşturduğu suretler nev'inden değildir.<sup>124</sup> Sinan Paşa da aynı şekilde keşif ehlinin cansız varlıklar üzerinde tasarruf sahibi olduklarını, bu tasarrufu da cansız varlıkların ruhları ve misalleri üzerinden yaptıklarını ifade etmektedir. Onun anlayışında, insanın ruhu mekânın ruhuna tesir ettiği gibi; cansız varlıkların ve mekânların ruhları da insanın ruhuna yardım ve ibadetine şehadet ederler.<sup>125</sup> O, *tayy-i mesafe-i mekân*<sup>126</sup> ve *bast-ı ecza-yı zaman*<sup>127</sup> kavramlarını yine insan-ı kâmildeki bu teshir kudretine göre açıklamaktadır. Nitekim ona göre, insanın uzunca bir mesafeyi kısa bir sürede gitmesi ya da zamanın onun için genişleyip çok kısa bir sürede birçok

---

<sup>120</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 248.

<sup>121</sup> Yûsuf, 12/44: "Dediler ki: "Bunlar karmakarışık düşlerdir. Biz böyle düşlerin yorumunu bilmiyoruz.""

<sup>122</sup> Kayserî, "Risâle fî İlmi't-Tasavvuf", *Rasâilü'l-Kayserî*, s. 46.

<sup>123</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 125-127.

<sup>124</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 473.

<sup>125</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 201-202.

<sup>126</sup> Tasavvufta 'uzunca bir mesafeyi bir anda geçmek' anlamında kullanılmaktadır. (Bakınız: Nedim Tan, "Tay", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2016, c. EK-2, s. 589-590)

<sup>127</sup> Zamanın genişlemesi ve sûfinin böylelikle çok kısa bir zaman içinde bu zaman dilimine sığmayacak kadar çok iş yapabilmesi.

iş yapması, mana âlemindeki misâlî ve hayâlî suretler üzerinden şehadet âleminde tasarruf etmesi ile olmaktadır.<sup>128</sup> Sinan Paşa, benzer bir şekilde, mana âlemindeki bir mananın misal âleminde suret bulmasından ve şehadet âleminde bulunmasından bahseder. Bâtının karşısına zahiri, mana âleminin karşısına his âlemini (şehadet âlemini) yerleştirir. Vakıasında (rüyasında) süt içen birinin uyanınca sütü kusmasına değinir ve bunu *tasvir-i misal* ve *mücessem-i hayâl* kelimeleriyle ifade eder. Daha sonra hazarât-ı hamseyi bilenlerin bu sırlara vâkıf olmasından bahseder ve mana âlemini bilenlerin zahir âlemde mana âleminin hükümlerini göreceğini söyler.<sup>129</sup> Mücessem-i hayal ve tasvir-i misale örnek olarak zikredilen süt hadisesi, *Fusus*'ta geçmektedir. Takî b. Mahled, Peygamber Efendimiz'in kendisine rüyasında süt içirdiğini görür ve bunu, tabir etmeden görüldüğü gibi anlar. Bu sebeple, uyanınca sütü kusar. İbnü'l-Arabî'ye göre bu rüyadaki sütün ilim olarak tabir edilmesi gerekmektedir. Zira Hazreti Peygamber, gördüğü bir rüyadaki sütü ilim olarak tabir etmiştir. Nitekim Hazreti Peygamber, sahabeye rüyasında kendisine süt ikram edildiğini, kanana kadar ondan içip sonra artanını Hazreti Ömer'e verdiğini söyler. Sahabe te'vîlini sorduğunda, sütün ilim manasına geldiğini ifade eder.<sup>130</sup> Sinan Paşa'nın ahirette kişinin himmetine göre rızıklanacağına yönelik düşüncelerine bu bağlamda, yani kulun himmeti ile tasarrufta bulunması bağlamında yeniden bakılabilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, ona göre insan, bu âlemde himmetini cismani lezzetlere hasretmiş ise Cennet'te dahi nimetleri cismani lezzetler olarak bulur. İnsanın himmeti burada marifet gibi kalbî ve ruhî lezzetler ise orada da bulacağı odur. İnsan, himmetini Allah'ın sıfatlarını ve Zat'ını müşahedeye hasretmiş ise orada himmeti nispetinde cemâl-i Hakk'ı müşahade eder.<sup>131</sup>

Mertebeler arasında kurduğu irtibatın bir neticesi olarak Sinan Paşa, âlem-i şehadetteki bazı mekân ve zamanların hususiliğini, âlem-i misal ve âlem-i ervahtaki münasebet ile açıklamaktadır. Bu anlayış, aynı zamanda tecelli anlayışıyla da irtibatlı görünmektedir. Vahdet-i vücûd mesleğinde, varlık tecellisinin zaman ve mekân farkı

<sup>128</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 122-123.

<sup>129</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 173-175.

<sup>130</sup> Bakınız: Buhari, Ashâbi'n-Nebî, 3681; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 459.

<sup>131</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 241.

olmaksızın âleme aktığı anlayışı mevcuttur. Bu ise Hakk'ın âlemi var etmesi anlamına gelmektedir.<sup>132</sup> Eşyadaki farklılık ise İlâhî isimlerdeki ve onların gerekleri olan a'yân-ı sabitedeki farklılıkla açıklanır. Ancak, ilk dönem tasavvufunda tecelli, varlık vermek anlamından daha özel bir anlamda kullanılmaktadır ki; bu anlam, vahdet-i vücûd anlayışı içerisinde de korunmuştur. Mesela Kuşeyrî, tecelliyi setrin mukabilinde bir kavram olarak izah etmektedir. Ona göre tecelli, Allah katında seçkin insanlara mahsustur. Nitekim şu hadis, bu manaya delalet etmektedir: “*Muhakkak ki Allah bir şeye tecelli ettiğinde... o şey, Allah'a boyun bükür.*”<sup>133</sup> Seçkin kullar da bazen tecelliye mazhar olduğu gibi, bazen setre mazhar olurlar ve bu durum onlar için bir nimettir.<sup>134</sup> Sinan Paşa'nın da tecelliyi, vahdet-i vücûd meşrebindeki varlık vermek manasının yanında, ilk dönem tasavvufundaki bu özel manası ile de kullandığı görülmektedir. İslam'da bazı mekân ve zamanlara kutsiyet atfedilmesi de tecellinin bu özel anlamıyla izah edilebilir. Zamanın kutsiyetine örnek olarak, Sinan Paşa, gece ibadetinin önemini anlatırken kalbiyle İlâhî keşiflere ulaşmış insanların teveccühlerini ve keşiflerini gece daha fazla hissettiklerini ifade eder.<sup>135</sup> Bu anlayışı, vahdet-i vücûd mesleği içerisinde, tecelli eden isimlerdeki farklılıkla da izah etmek mümkün görünmektedir. Sinan Paşa, mekândaki hususiyetle alakalı olarak Kâbe ve Mescid-i Aksâ'ya değinir. Ona göre, insanın bir ruhaniyeti olduğu gibi mekânların da ruhaniyeti vardır.<sup>136</sup> Nasıl ki insanı insan yapan nefs-i natıkadır, aynı şekilde Kâbe'yi Kâbe yapan da onun ruhaniyetidir. Ancak, insan diye yalnızca nefs-i natıkaya denilmez ve beden de gereklidir. Aynı şekilde, Kâbe diye yalnızca onun ruhaniyetine denilmez ki şehadet âlemindeki şekli de gereklidir. Ruhaniyetin şehadet âlemine ittisalinde zamanın ve mekânın hususiyeti önemlidir.<sup>137</sup> Canlı veya cansız her şeyin ruhlar âleminde bir ruhu ve misal âleminde bir misali vardır. Bu yönden bakıldığında âlemdeki her şey canlı ve şuurlidir. Mekân veya zaman, değerli ruhlarla münasebeti veya ünsiyeti nispetinde değer kazanır.

<sup>132</sup> Bakınız: Semih Ceyhan, “Tecellî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011, c. 40, s. 243-245.

<sup>133</sup> Bakınız: Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 30, s. 295; İbn Mâce, **İkâmetü's-Salât**, 1262.

<sup>134</sup> Abdülkerîm Kuşeyrî, **er-Risâle**, Dâru'l-Minhac, Beyrut, 2017, s. 267.

<sup>135</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 243.

<sup>136</sup> Nitekim yukarıda ifade edildiği gibi, vahdet-i vücûd anlayışında, âlem-i şehadetteki her şey ve hadisenin âlem-i misalde bir misali, âlem-i ervahta bir ruhu ve âlem-i a'yân-ı sâbitede bir aynının olduğu kabul edilir.

<sup>137</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 65-66.

Mesela Mescid-i Aksâ, nebilerin ruhları ile ünsiyeti dolayısıyla hususi bir mekândır ve orada yapılan ibadetin ayrı bir hususiyeti vardır.<sup>138</sup>

Sinan Paşa'nın âlem-i şehadet ve âlem-i ervah münasebeti açısından, hususiyeti olan üç şahıs özelinde, insandaki beden-ruh münasebetine de değindiği görülmektedir. Bu doğrultuda o, şehadet âlemi ile ruhlar âlemi arasında, misal âlemi dışında ayrı bir hayat mertebesinde daha bahsetmektedir. Bu mertebede bulunan üç şahıs; Hazret-i İsa, Hazret-i İdris ve Hazret-i Hızır, ruhları bedenlerine galip olduğundan dolayı, henüz hayatta iken bu mertebeye yükselmişlerdir. Hazret-i İsa ve Hazret-i İdris'in makamı sema; Hazret-i Hızır'ın makamı ise arzdır. Hazret-i Hızır, melekler ve cinler gibi herhangi bir surette görünebilir. Hayatı kıyamete kadar devam eder. O, bir beşer ve nebidir; zannedildiği gibi mana âleminden değildir. Onun işleri ledünnîdir<sup>139</sup>; her işinde Allah'ın iradesine tabidir. Şeriatın zahirine göre amel etmez. Mesela bazen bir kâfir ordusuna katılıp bir sürü Müslüman'ı şehit edebilir.<sup>140</sup> Sinan Paşa'nın Hazret-i İdris'in semada ayrı bir hayat mertebesinde yaşadığı anlayışını, yine İbnü'l-Arabî'nin anlayışına dayandırmak mümkündür. İbnü'l-Arabî de Kur'an'da Hazret-i İdris hakkında geçen "*Onu yüce bir mekâna yükselttik*"<sup>141</sup> ayetinden yola çıkarak onun ruhunun, feleklerin mekân bakımından en yükseği olduğunu düşündüğü Güneş feleğine yükseltildiği fikrini beyan etmektedir.<sup>142</sup> Sinan Paşa, diğer peygamberlerin de farklı bir hayat mertebesinde yaşadığı kanaatindedir ve bu kanaatini peygamberlerin ölmediğini ifade eden hadislerle<sup>143</sup> dayandırır. Bu anlayışı, peygamberlerin Zâtî tecellide fena bulmasıyla açıklar. Nitekim ona göre, Zât tecellisinde fenaya ulaşmış bir insan, iradî bir ölümle ölmeden önce ölmüş demektir ve böyle bir insan artık iradî bir hayat yaşamaktadır. Bu sebeple, artık ruhlarının bedenleri ile alâkası çok az olan peygamberler, ölümlemlerinden sonra da ruhları ile ayrı

---

<sup>138</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 201-202.

<sup>139</sup> Kehf, 18/65: "*Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan (min ledünnâ) bir ilim öğretmiştik.*"

<sup>140</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 192-195.

<sup>141</sup> Meryem, 19/57.

<sup>142</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 54.

<sup>143</sup> Bakınız: Numan b. Muhammed el-Âlûsî, **Cilâü'l-Ayneyn fî Muhakemeti'l-Ahmedeyn**, Matbaatü'l-Medenî, y.y., 1981, s. 529.

bir hayat mertebesinde yaşarlar. Dünyadaki insanlar, manevi fetihlerine hâlâ onlar vasıtasıyla ulaşmaktadır.<sup>144</sup>

#### 2.2.4.Mertebeler Arası İrtibatta Zorunlu Sebep-Sonuç İlişkisinin Reddi

Vahdet-i vücûd anlayışında, mertebeler arasındaki bu irtibat, sudur düşüncesinde olduğu gibi illet-ma'lûl ya da sebep-sonuç ilişkisi olarak görülmez. Mümkün olması itibarıyla, âlemin her mertebesi, kendisinden aşağı mertebeler için yalnızca bir vesile olarak düşünülür ve hakiki tesir yalnızca Allah'a irca edilir. Bu anlayış içerisinde, Allah'ın Zât ve sıfatlarının her mümkün veya hâdis ile doğrudan irtibatını ifade eden kavram olarak *vech-i hâs* kavramı zikredilebilir.<sup>145</sup> Nitekim Sinan Paşa şöyle demektedir: “*Bil ki her cüz’ide var bir vech-i hâs; o yüz ile külle bulur ihtisâs.*”<sup>146</sup> Daha önce de zikredildiği gibi, Konevî, bu tabiri filozofların sudur teorisindeki varlık ve bilgi düşüncelerine karşı kullanmaktadır. Sudur teorisini savunan filozoflar, benimsedikleri “*Bir’den bir çıkar*” ilkesi gereği, ilk çıkan varlığın akl-ı evvel olduğunu söylemekte ve çokluğun varlığını bu akl-ı evvele bağlamaktadırlar. Böylelikle, âlemdeki kesreti varlık yönüyle doğrudan Hakk’a izafe etmeyen filozoflar, bilgi yönüyle de Allah'ın cüz’iyyâtı bilemeyeceğini iddia ederler. Buna karşın Konevî, akl-ı evvelin yerine varlık tecellisini veya feyzi yerleştirir. Böylelikle, her mevcut, varlığını Hak’tan alarak, varlığı itibarıyla Hak ile doğrudan irtibata sahip olduğu gibi; Hak da küllî ya da cüz’î her şeyi bilir. Bu sebeple, her şey Hakk’a sebep-sonuç ilişkisi ile bağlı olduğu gibi; tecellinin neticesi olan bu özel yön (*vech-i hâs*) ile de doğrudan Hakk’a bağlıdır.<sup>147</sup>

Vahdet-i vücudun mertebeler anlayışında, Hak’tan başka hiçbir şeyin hakiki tesire sahip olmadığını ifade eden bir diğer kavram, *nur* kelimesidir. Sinan Paşa da *nur* kelimesini *vücûd* manasında kullanır.<sup>148</sup> Zaten Konevî’nin *varlık* kavramıyla ifade ettiği bu doğrudan irtibatı o, *nur* kavramı üzerinden ifade etmektedir. Bu itibarla, Hakk’ı güneşe, mümkünleri de gölgeye benzettikten sonra, gölgenin de Güneş’in

<sup>144</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü’l-Evliya*, s. 227-228.

<sup>145</sup> Bakınız: Ekrem Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafizigi*, s. 74-75.

<sup>146</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 513. *Rubûbiyyet ve Ubûdiyyetteki Husûsiyyet* başlığı altında bu ibarenin Rubûbiyyet ve ubûdiyyete bakan yönüne temas edilmişti. Burada ise bu ibare, zorunlu sebep-sonuç ilişkisinin reddi ile alakalı olarak zikredilmektedir.

<sup>147</sup> Konevî, *Mektuplaşmalar*, s. 78-85.

<sup>148</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 750. “*Gerek nur diyelim, gerek vücûd; lafzı koyalım birdir maksûd.*”

nurundan bir parça olduğunu<sup>149</sup> ve bütün varlık mertebelerinde tecelli edenin Güneş'in nuru olduğunu belirtir. Her mevcudun nuru bir Zât'tandır; ancak aynaların çokluğu ile farklılık hâsıl olmuştur.<sup>150</sup> Kayserî de Allah'ın ilminde sabit olan hakikatlerin, varlık tecellisi ve Nur ismiyle zahir olup ceberût, melekût ve mülk âlemlerinde hâricî varlık kazandıklarını ifade etmek suretiyle, yine Allah'ın Nur ismindeki bu hususiyeti ifade eder. Daha sonra, suretlerin bu âlemlerdeki çeşitlenmesini, asılları olan ilmî suretlerdeki çeşitliliğe bağlar.<sup>151</sup> Âlemdeki eşyanın hakikatleri olan bu a'yân-ı sâbite ise tek bir ayna ya da hakikate irca edilmektedir ki bu hakikat, hakikat-i Muhammediye'dir.

Sinan Paşa'nın nur anlayışı, Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ını hatırlatır mahiyettedir. Gazzâlî de nuru vücut (varlık) anlamında kullanmaktadır. Bu itibarla, varlığın, Varlığı Kendi Zatından Olan ve varlığı başkasından olan olmak üzere ikiye ayrıldığını; bu nedenle gerçek Nur'un ve gerçek Var'ın Allah olduğunu ifade etmektedir. Sonrasında ise şunları söylemektedir: *"Bu noktada ârifler mecaz çukurundan hakikatin zirvesine yükselmiş, miraçlarını tamamlamış ve apaçık müşahede ile varlıkta (vücut) Allah Teâlâ'dan başkasının olmadığını; ayrıca "O'nun vechinden başka herşeyin helak olucu olduğunu"*<sup>152</sup> görmüşlerdir. Buradaki helak oluculuk herhangi bir vakitte helak olmak anlamında değil, ezelen ve ebeden her daim helak olucu olmak demektir. Başka türlü de tasavvur edilemez. Çünkü O'ndan başka herşeyin zatı, yalnız zatı bakımından nazar-ı itibara alınacak olursa mutlak yokluktan ibarettir."<sup>153</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, nur kelimesi, hakiki tesirin yalnızca Allah'a ait olduğunu ifade ettiği gibi, hakiki varlığın da yalnızca O'na ait olduğunu belirtmektedir. *Nur-i Muhammedî* kavramı da bu bağlamda değerlendirilebilir.

Yukarıda Konevî'nin vech-i hâs kavramı etrafındaki fikirlerine değinildiği zaman, Bir'den sâdır olan ilk şeyin varlık tecellisi olmasının, aynı zamanda İlâhî ilmin küllî ya da cüz'î her şeye ilişmesi anlamına geldiği söylenmişti. Nitekim Sinan Paşa,

---

<sup>149</sup> Burada Sinan Paşa'nın, gölgenin *Güneş'ten* değil de *Güneş'in nurundan* bir parça olduğunu göstermesi, Zât ve Vücûd ayırımına hassasiyetle dikkat ettiğini göstermektedir.

<sup>150</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 748.

<sup>151</sup> Dâvûd el-Kayserî, "Şerhu Te'vilâti'l-Besmele bi's-Sûrati'n-Nev'iyyeti'l-İnsâniyye", **Rasâilü'l-Kayserî**, s. 133.

<sup>152</sup> Kasas, 28/88.

<sup>153</sup> Gazzâlî, **Mişkâtü'l-Envâr**, s. 34-35.

nura varlık anlamı yüklediği gibi, görüş ve bilgi anlamı da yüklemektedir. “*Gâh Nur derler, gâh Vücûd*” derken nuru varlık manasında kullanmıştır. Hakiki sûfîlerin basireti ile basar arasında kurduğu ilişki de bilgi manasında kullanımına örnek olarak gösterilebilir. Sinan Paşa, sunduğu bu anlayışın dilsel tahlilini de yapmaktadır. Ona göre, lafızlar ve isimler, his âlemindeki algılanabilir şeyler için kullanılır. Ancak, mana âlemindeki bir şeye, his âlemindekine benzerliğinden ötürü bu isim yüklenmektedir. Meselâ sûfîlerin basiretini ifade eden nur kelimesi, his (şehadet) âleminde nesneleri görmeye yarayan nurdan gelir. Ancak bu sadece isim benzerliğidir. Basar ile basiret çok farklı şeylerdir. Basarda (görmede) ışığa ihtiyaç duyulurken, basirette bu ihtiyaç yoktur. Ya da işitmede hava dalgaları gerekli iken, sem’i Hakk’ın sem’ sıfatında fenaya ermiş sûfî buna ihtiyaç duymayabilir.<sup>154</sup> Bu anlayış da eşyaya hakiki tesiri vermemek olarak yorumlanabilir. Görüldüğü üzere, Sinan Paşa’nın anlayışında, âlemin varlık mertebeleri arasındaki irtibatın yanında, şehadet âleminin kendi içerisindeki irtibata da dikkat çekildiği ve bu irtibatın da hakiki bir sebep-sonuç ilişkisi olarak değerlendirilmeyerek yalnızca bir vesile kabul edildiği söylenebilir. Nitekim ona göre bu irtibat, Allah’ın kudret ve hikmetinin bir gereğidir. Bu sebeple astroloji ilmi, gök cisimlerinin dünyadaki hadiselerle ve insanlarla irtibat halinde olduğu hakikatine işaret etmektedir. Aynı şekilde tıp ilmi de bu irtibata bir örnek teşkil etmektedir. Nitekim tabiattaki unsurlar insan ile irtibatlıdır ve ilaç olarak kullanılır. Ancak, ne gök cisimleri ne de ilaçlar hiçbir zaman hakiki tesire sahip değildir. Hakiki tesir yalnızca Allah’a aittir.<sup>155</sup>

## 2.3.Âlemin İmkân ve Hudûsü

### 2.3.1.İmkân ve Hudûs: Mertebe ve Zaman

Vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen sûfîlerin genel telakkisine göre, âlemin hâdis olması, hâricî varlık olarak mekân içinde dolayısıyla da zaman içinde var olması şeklinde tarif edilebilir. *Hudûs* teriminin anlamı, sözlükte, *olmayan bir şeyin oluşması* şeklinde verilmektedir.<sup>156</sup> *Hudûs* kelimesinin anlamında, *bir zamanlar olmayan bir*

<sup>154</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü’l-Evliya*, s. 251-252.

<sup>155</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 480-492.

<sup>156</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut-Lübnan, 1997, c. 3, s. 75.

*şeyin sonradan var olması* gibi zamansal bir mahiyet de barınmaktadır.<sup>157</sup> Kıdem ve hudûs kavramlarıyla alâkalı olarak Sinan Paşa, âlem yaratılmadan önce *öncelik* kavramı dahi yokken, Kadîm olan Allah'ın var olduğunu ifade eder.<sup>158</sup> Bu ifadeden yola çıkarak, onun zamansal bir kıdem anlayışından ziyade, mertebesel bir kıdem anlayışını benimsediği söylenebilir.<sup>159</sup> Bu anlayış, onun şu ifadesinde daha açık bir biçimde görülmektedir: “*Hem Evvel ve hem Âhir'dir, ammâ zamanda değil.*”<sup>160</sup> Allah'a mertebesel bir kıdem atfeden bu anlayış, dolayısıyla âleme de mertebesel bir hudûs atfetmektedir. Böylelikle, âlemin hudûsü, kendi döngüsü içinde zamansal olarak algılansa da, Allah'ın var etmesi karşısındaki konumu itibarıyla mertebesel olarak düşünülebilir. Bu nedenle *imkân* teriminin, vahdet-i vücudu benimseyen sûfilerin âlemin mâhiyeti hakkındaki görüşlerini, *hudûs* terimine göre daha iyi ifade ettiği söylenebilir. Çünkü *imkân* kavramında zamansal bir mahiyet bulunmamakta ve mümkünler, Vâcibü'l-Vücûd karşısındaki muhtaçlık konumu itibarıyla ele alınmaktadır.

İbnü'l-Arabî ve Kâşânî'nin vücûb ve imkân hakkındaki fikirleri, böyle bir düşünceyi destekler mahiyettedir. Nitekim İbnü'l-Arabî, varlıkta *Kendi Zatıyla Zorunlu* ve *başkasından dolayı zorunlu* olmak üzere yalnızca iki kategori kabul edip, imkânı bunlara dâhil etmeyen kimseyi akıl zayıflığıyla niteler. Ona göre *mümkün*, bir yönden *başkasından dolayı zorunlu* olsa da başka bir yönden kendisini üçüncü bir ontolojik kategori yapan özelliğe sahiptir. Kâşânî ise imkânın bu iki yönünü, şehâdet âlemindeki varlığı itibarıyla *başkasından ötürü zorunluluk*, a'yân-ı sâbite itibarıyla *kendinden kaynaklanan bir imkân* olarak tarif etmektedir. Zira Kâşânî, imkânı, *zâhiren mevcut olmadan önceki hâl* olarak tanımlar. Ona göre imkân, sebebin varlığına veya

<sup>157</sup> Bakınız: Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1998, c. 18, s. 304-309.

<sup>158</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 69.

<sup>159</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'te*, filozofların Allah'ın âleme zaman itibarıyla değil, Zât ve mertebe itibarıyla tekaddüm ettiğine dair fikirlerini eleştirmektedir. O da kelâm âlimlerinin çoğunluğu gibi, âlemin varlığından evvel, zamansal bir yokluğun bulunduğunu ifade eder. (Bakınız: Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, s. 44-111) Ancak, bu anlayış, filozofları âlemin hudûsünü inkâra sevk ettiği hâlde; sûfiler, âlemin imkânının yanında hudûsünü de kabul etmişlerdir. Konevî'nin şu ifadelerinde bu hususiyet görülmektedir: “*Âlem mutlak yokluk değildir ki, hakikati kudretle değişerek, var olan bir şeye dönüşmüş olsun. Âlemin ezeli bir varlığı da yoktur; aksi halde âlem, kadim varlığında Hakka benzemiş ve lizâtihi zorunlu olurdu.*” (Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Kasım 2009, s. 180-181)

<sup>160</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 483.

yokluğuna göre şehadet âleminde, *başkasından dolayı zorunlu* ya da *başkasından dolayı imkânsız* olarak nitelenir.<sup>161</sup> Aslında onun bu anlayışı, diğer zuhur mertebelerine de teşmil edilebilir. Böylelikle, a'yân-ı sâbite âleminde, yani ilk ve ikinci taayyün mertebelerinde, imkân hâlinde bulunan ilmî varlıklar, ruh, misal ve şehadet âlemlerinde başkasından ötürü zorunlu ve başkasından ötürü imkânsız olarak hâricî varlığa bürünürler. İşte âlem-i ervah, misal ve şehadetin zaman içindeki bu varlığı *hudûs* terimiyle ifade edilmektedir. İmkân ve hudûs arasındaki bu irtibat, İbnü'l-Arabî tarafından şu şekilde resmedilir: “Şüphesiz ki; *hâdis olan şeyin hudûsü ve kendini ihdas eden (Zat'a) karşı fakirliği, kendisinde bulunan imkândan ötürüdür. Böylelikle, (hâdisin) varlığı, başkasından kaynaklanmakta ve O'na fakirlik (muhtaçlık) bağı ile bağlanmaktadır.*”<sup>162</sup> Mertebe itibarıyla ifade edilen *imkân* ve zaman itibarıyla ifade edilen *hudûs* anlayışı, İbnü'l-Arabî'nin *tecelli-yeniden yaratılış* kavram ikilisinde de görülmektedir: “*Keşif ehline gelince, onlar, Allah'ın her nefeste tecelli ettiğini ve tecellinin tekrar etmediğini görürler. Aynı şekilde, onlar, her tecellinin yeni bir yaratılış verdiğini ve bir yaratılışı giderdiğini de bilirler. (Tecellinin bir yaratılışı) gidermesi, tecelli anındaki fenadır. Beka ise başka bir tecellinin verdiği (yeni bir yaratılıştan) kaynaklanmaktadır.*”<sup>163</sup> Bu ifadelerdeki *tecelli*, Vâcibu'l-Vücûd ile mümkün arasındaki mertebesal bir ilişki; sürekli olarak yeniden yaratılış ise Kadîm ile hâdis arasındaki zamansal bir irtibat olarak değerlendirilebilir. Böylece, sûfilerin varlık görüşünde, imkân ve hudûs terimlerinden her ikisinin de önemli bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Ancak, vahdet-i vücûd anlayışında, mertebenin ifadesi olan imkânın, zamanın ifadesi olan hudûsa nazaran daha önemli bir konuma sahip olduğu söylenebilir.<sup>164</sup> Nitekim bu anlayışı benimseyen sûfiler, âlemin ve insanın fenâsını ifade ederken, zamansal fenadan ziyade mertebesal irtibat üzerinde durmuşlardır.<sup>165</sup> Sinan Paşa,

<sup>161</sup> İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 225-226.

<sup>162</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 30.

<sup>163</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 112.

<sup>164</sup> Nitekim İbnü'l-Arabî, *mümkünlerin aynaları* ibaresiyle a'yân-ı sabitenin imkânına dikkat çekmektedir. (Bakınız: İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 86)

<sup>165</sup> İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ta fenâ hakkında söyledikleri, bu anlayış çerçevesinde değerlendirilebilir. O, fenâyı yedi derece olarak ifade eder. İnsan, sırasıyla günahlarından, fiillerinden, sıfatlarından, zatından, âlemden ve kendisi de dâhil olmak üzere Allah'tan başka her şeyden fani olur. Fenanın derecesi ise kulun, Hakk'ın sıfatları ve nispetlerinden de fani olmak suretiyle, yalnız Hakk'ın Zât'ını görmesidir. (İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 146-155) Bütün bu

eserlerinde ölüme ve kıyamete değinmek suretiyle, sıklıkla âlemin ve insanın hudûsüne zamansal olarak dikkat çeker. Ancak, tasavvufî manada *fena* kavramını açıklarken, fenanın bu mertebesel yönü üzerinde durur. Sözelimi, mana âleminden<sup>166</sup> haberdar olan ve ‘*yalnızca Allah*’<sup>167</sup> kılıcıyla can verenlerin, Hak’tan başka her şeyi fani görececeklerini ve her baktıkları şeyde O’nu müşahade edeceklerini söyler. Ona göre, bu insanlar, Hakk’ın nuru karşısında âlemin yokluğuna hükmederler. Nitekim aşk ile O’nu talep ettiklerinde, Hakk’ın nuru onların varlığını kaplar ve O’ndan başkasını görmezler.<sup>168</sup> İmam Gazzâlî de benzer bir anlayışla, “*O’nun zatından başka her şey yok olacaktır*”<sup>169</sup> mealindeki ayeti, Allah’tan başka her şeyin sürekli yok hükmünde olması şeklinde tefsir etmektedir.<sup>170</sup> Bu anlayış da tasavvufta, *fenâ* kavramı çerçevesinde, *zaman* mefhumundan fazla *mertebe* mefhumuna işaret edildiğini göstermektedir. Sinan Paşa da *tecelli* kavramı bağlamında insanın bu fenasına değindiği gibi, aynı mülâhazalar içerisinde yeniden yaratılışa da dikkat çekmektedir. Onun anlayışında da her an yaşanan bu mertebesel fenanın zamansal fenaya nispetle daha önemli bir konuma sahip olduğu görülür. Bu bağlamda, giden gençliğinin bir daha geri gelmeyeceğine işaret ederken, bu anlayışı “*her mevcuda tecelli bir kez olur ve her isti’dâd kemâlini bir def’ada alır*” ifadesiyle açıklamaktadır. Aynı şekilde, giden hiçbir cüz-i mahsusun ve şahs-ı muayyenin bir daha geri gelmeyeceğini belirtmektedir. Ancak, bu anlayışın bedenlerin yeniden dirilmesini inkâr olarak anlaşılmaması gerektiğini de ifade etmektedir. Nitekim insanın aslı nefistir ve nefis başkalaşım değişmez. Beden bu dünyada her an değişip başkalaştığı gibi, o âlemde de her an değişip yenilenir. “*Zaman bir düş gibidir; gelir, geçer. Ve cihan bir uyku gibidir, kişi ölünce duyar. Onun içindir ki ehâdiste gelir ki: “Hayât-ı dünyâ menâm olur ve ehli onun niyâm olur.*”<sup>171</sup>

---

anlatımda görülen hususiyet, insanın ölümüne dikkat çekerek fani olduğuna, ya da kıyamete dikkat çekerek âlemin fani olduğuna (zamansal fenaya) hükmetmek değildir. Anlatılmak istenen asıl mesele, Vücûb ve imkân mertebeleri arasındaki münasebet gibi görünmektedir.

<sup>166</sup> Burada da Sinan Paşa, mana âlemi ile a’yân-ı sâbiteyi kastetmiş olabilir ki; böylelikle, fenayı bu hakikatlerdeki imkânı bilmeye bağlamış olur.

<sup>167</sup> “illallâh”

<sup>168</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 69-71. Sinan Paşa’nın buradaki ifadeleri, *vahdet-i şühûd* anlayışı açısından da değerlendirilebilir.

<sup>169</sup> Kasas, 28/88.

<sup>170</sup> Gazzâlî, **Miškâtü’l-Envâr**, s. 34-35.

<sup>171</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 86-88.

### 2.3.2. İmkân ve Hudûs: Rüyâ ve Hayâl

Sinan Paşa, dünya hayatı hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Dünyâ ayş bir hulme benzer ki nâime lezzet verir; bir abes hayâl idiğin uyanacak bilir.*”<sup>172</sup> Vahdet-i vücûd mesleğinin önceki mutasavvıfları gibi, Sinan Paşa’nın da dünya hayatını bir uykuya benzetmesi ve insanların öldükleri zaman bu uykudan uyanacaklarını söylemesi<sup>173</sup>, âlemin hudûs ve imkânı bağlamında değerlendirilebilir. Bu anlayış, mutasavvıflar tarafından, İbnü’l-Arabî’nin de *Fusûs*’ta aktardığı<sup>174</sup> şu hadise dayandırılmaktadır: “*İnsanlar uykudadırlar, öldüklerinde uyanırlar.*”<sup>175</sup> İbnü’l-Arabî’ye göre, rüyada görülen şeyler hayal âlemi kapsamındadır; bu nedenle, bu görülen suretlerin tabir edilmesi gerekir. Mesela, ilim rüyada süt suretinde görülür; bu nedenle, rüyada görülen sütün ilim olarak tabir ve tevil edilmesi gerekir. Hazreti Peygamber de kendisine gelen vahiy meleğini bu hayal mertebesinde algılar. Ancak vahiy meleğini gören Peygamber, bu esnada *uyuyan* olarak vasıflandırılmaz. Eğer vahiy meleği insan suretinde görülürse, onu gören ârif (Peygamber Efendimiz), şehadet âlemindeki bu sureti tabir ederek onun gerçek suretine ulaşır.<sup>176</sup> Sinan Paşa da âlem-i şehadetin tabir ve teviliyle alâkalı şunu ifade etmektedir: “*Bundaki düşün ta’bîridir ki gelse gerek ve dünya vâkıasının te’vîlidir ki olsa gerek.*”<sup>177</sup> Bu anlayış, şehadet âlemini tamamıyla tevil edilmesi gereken bir rüya olarak görmenin ifadesidir. Bu konuyla alâkalı olarak, İbnü’l-Arabî, Hazreti Yusuf ve Hazreti Muhammed’in (sav) idraklerini mukayese eder. Bu münasebetle, Hazreti Yusuf’un “*İşte bu, daha önce gördüğüm rüyanın yorumudur, Rabbim onu gerçekleştirdi*”<sup>178</sup> sözünü, Hazreti Muhammed’in (sav) “*İnsanlar uykudadırlar, öldüklerinde uyanırlar*” sözüne göre eksik olarak değerlendirir. Bunun sebebi olarak da Hazreti Yusuf’un rüya içinde rüya gördüğünü bilmemesini gösterir. Çünkü ona göre, diğer insanlar gibi Hazreti Yusuf da şehadet âleminde bir rüyanın içindedir.<sup>179</sup> Ayrıca, İbnü’l-Arabî, varlığın hayâl içinde

<sup>172</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 344.

<sup>173</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 289.

<sup>174</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 83.

<sup>175</sup> Bu söz kaynaklarda Bîşr b Hâris ve Süfyan es-Sevrî’ye nispet edilmektedir: “Bakınız: Abdullah b. Abdurrahman ez-Zührî, *Hadîsü’z-Zührî*, tahkik: Dr. Hasan b. Muhammed b. Ali Şebbâle el-Bulût, Edvâü’s-Selef, Riyad, 1998, s. 670; Ebu Nuaym, *Hilye*, c. 7, s. 52.

<sup>176</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 84.

<sup>177</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 471.

<sup>178</sup> Yusuf, 12/100.

<sup>179</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 85.

hayâl olduğunu ifade eder ve bu anlayışı, âlemin imkânı ile irtibatlandırır. Bu konuyla alâkalı olarak, şu mealdeki ayeti zikreder: “*Ey insanlar! Siz Allah’a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla lâyık olandır.*”<sup>180</sup> Ayette Allah için kullanılan *Ganî* (Zengin) ismini, O’nun Vâcibu’l-Vücûd olmasına; insana nispet edilen *fakir* sıfatını da onun imkânına işaret olarak yorumladığı anlaşılmaktadır.<sup>181</sup> Sinan Paşa da ‘*fakr mümkününe lâzımdır*’<sup>182</sup> demek suretiyle, bu münasebeti ifade etmektedir. Benzer bir şekilde, onun, *fakr* kelimesini *fenâ* kavramı ile irtibatlandığı görülmektedir.<sup>183</sup> Ve yukarıda da ifade edildiği gibi, *fenâ* kavramı imkân ve hudûsün ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Vahdet-i vücûdun âlem görüşünde eşyanın hayâl içinde hayâl olarak görülmesi<sup>184</sup>, sofistlerin eşyayı hayal ve vehim olarak görmesi veya objektif olarak varlıklarından emin olunamayacağı düşüncesi<sup>185</sup> ile karıştırılmamalıdır. Zira ilk dönemden beri tasavvuf, sofistlerin aksine, insanın gerçek bilgiye ulaşabileceğini savunmuştur.<sup>186</sup> Nitekim İzutsu, İbnü’l-Arabî’nin eşyaya vehim olarak bakmasını, sübjektif değil objektif bir vehim olarak değerlendirir. Yani, bu hayal ve vehim ontolojik bir temele, bu düşünce sisteminde ifade edilen varlığın beş mertebesine (hazerât-ı hamse) dayalıdır.<sup>187</sup> İbnü’l-Arabî’nin âlemi hayâl ve vehim kelimeleriyle ifade etmesini, âlemin Hakk’ın mutlak varlığı karşısındaki mukayyet ve izafi varlığına; bir başka ifadeyle Hakk’ın kıdem ve vücûbu karşısındaki hudûs ve imkânına vurgusu olarak değerlendirmek daha yerinde olabilir. Nitekim o, Cüneyd el-Bağdâdî’nin “*Hâdis, Kadîm’e yaklaştırıldığında; hâdisten geriye hiçbir iz kalmaz*” ifadesini aktardıktan sonra, iman eden kişinin kalbi ile alâkalı olarak şunu söyler: “*Kadîm’i*

---

<sup>180</sup> Fâtır, 35/15.

<sup>181</sup> İbnü’l-Arabî, **Fusûsu’l-Hikem**, s. 88-89.

<sup>182</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 471.

<sup>183</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 543. “*Cümle fânî sürer fenâda safâ/ Defter-i nakş-i “entümü’l-fukarâ”*”

<sup>184</sup> “*Bil ki; sen bir hayâlsin ve ‘ben değilim’ dediğin şeylerden (yani kendi dışındaki şeylerden, âlemden) idrak ettiğin her şey de bir hayal... Ve bütün varlık, hayal içinde hayal... Hakiki varlık ise ancak Allah’tır.*” (İbnü’l-Arabî, **Fusûsu’l-Hikem**, s. 88)

<sup>185</sup> Mesela erken dönem sofistlerinden Protagoras, şöyle demektedir: “*Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olmalarının ve var olmayanların var olmamalarının.*” (Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Aralık 2006, c. 2, s. 28)

<sup>186</sup> Hucvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, tercüme: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, Kasım 1982, s. 94-95.

<sup>187</sup> İzutsu, **İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar**, s. 27-28.

*sığdıran kalp, hâdisi nasıl mevcut olarak görür?”*<sup>188</sup> Bu anlayışla birlikte, âlemin hayâlden ibaret olarak görülmesi, varlık mertebeleri arasındaki izafiyet fikri ile birlikte değerlendirilebilir. Sinan Paşa’nın ebedî bir hayatın karşısında sonlu olan dünya hayatının hiçbir zamansal değerinin olmayışını ifade etmesi<sup>189</sup> de bu izafiyetin bir ifadesi sayılabilir.

Âlemin rüya ve hayâlden ibaret görülmesi, bu anlayış içerisinde, *gölge* benzetmesiyle de ifade edilmektedir ki; esasen bu benzetmeyle de âlemin imkân ve hudûsünün vurgulanmak istendiği söylenebilir. Sözelimi, önceden de ifade edildiği gibi, Sinan Paşa, Hakk’ın nurunu güneşe, mümkün varlıkları ise gölgeye benzetmektedir. Ve “*zıl güneşte mahv idiği bellidir*” demek suretiyle, mümkünlerin Hakk’ın nuru (varlığı)<sup>190</sup> karşısındaki durumunu ifade etmektedir.<sup>191</sup> Bu benzetmeyi, aynı şekilde, İbnü’l-Arabî’nin ifadelerinde de bulmak mümkündür: “*Bil ki; ‘Hak’tan başkası’ ya da ‘âlemin müsemmâsı’ denilen şey, Hakk’a nispetle, şahsa nispetle gölge gibidir. Ve o, Allah’ın gölgesidir.*”<sup>192</sup> Ancak, güneşle gölge arasındaki zorunlu sebep-sonuç ilişkisi, Vâcib ile mümkün arasında mevcut değildir. Nitekim Sinan Paşa, bu manayı ifade etmek için şu ayete işaret etmektedir<sup>193</sup>: “*Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin? İsteseydi onu sabit kılardı. Sonra biz güneşi gölgeye delil yaptık.*”<sup>194</sup> İbnü’l-Arabî de aynı ayete işaret etmekte ve bu manayı, dileseydi varlık tecellisinden mahrum bırakıp bilkuvve hâlinde bekletirdi, şeklinde ifade etmektedir.<sup>195</sup> Önceden de zikredildiği gibi, Sinan Paşa, hiçbir mümkünün imkânın hükümlerinden dışarı çıkamayacağını da şu sözleriyle belirtmektedir: “*Mümkün hiçbir vakitte ahkâm-ı imkândan ayrılmaz; Vâcib mümkün olmaz, mümkün Vâcib olmaz.*”<sup>196</sup>

### 2.3.3.Âlemin İmkân ve Hudûsü Bağlamında Tasavvuf Ahlâkı

*Îlâhî İsimler ve Hüsün-Kubuh Meselesi* başlığı altında değinildiği gibi, Sinan Paşa’ya göre, Hakk’ın mutlak varlığının ve sıfatlarının tecellisi olması yönüyle,

<sup>188</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 102.

<sup>189</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 128.

<sup>190</sup> Nitekim vahdet-i vücûd anlayışında, nur kavramının varlık manasında kullanıldığı ifade edilmişti.

<sup>191</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 187.

<sup>192</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 85.

<sup>193</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 135.

<sup>194</sup> Furkan, 25/45.

<sup>195</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 86-87.

<sup>196</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 656.

âlemde, hususiyle insanda, hiçbir kötülükten, daha doğru bir ifadeyle iyi-kötü ayrımından bahsedilemez. O'nun yarattığında kötü olmaz ve O'nun fiilleri hep güzeldir. -Nitekim buna, İbnü'l-Arabî'nin *nur mertebesi* olarak işaret ettiği söylenmişti.- Âlemdeki kötülük ise eşyaya imkânı cihetinden bakıldığı zaman ortaya çıkar. -Bu durumu da İbnü'l-Arabî *alacakaranlık mertebesi* olarak belirtmişti.- Sinan Paşa, bahsettiği bu iki itibarı (sıfat ve fiilin, Vâcibü'l-Vücûd olan Allah'a ya da mümkün olan kula nispeti), *fenâ-bekâ* ve *sekr-sahv* gibi karşılıklı tasavvufî hâllerle de irtibatlandırarak anlatmaktadır.<sup>197</sup> Sözelimi, ona göre sûfiler, sürekli olarak bir hâlden başka bir hâle geçerler. Mesela, bir sûfî bazen vahdet denizinde gark olur (sekr); iyiyi-kötüyü fark edemez. -İbnü'l-Arabî, bu durumu, bazı insanların nur mertebesini müşahade etmesi olarak ifade etmişti.- Bazen de sahva gelir ve edebini terk etmez, yani Vâcibü'l-Vücûd karşısındaki hudûsünün farkında olur.<sup>198</sup> Bu anlayışla birlikte, fenâ hâlinin imkân ile irtibatına dikkat çekilmektedir. Bu itibarla, Sinan Paşa'nın iyi ve kötünün fark edilmediği hâller olarak tarif ettiği sekr ve fenâ hâlleri, İlâhî sıfat ve isimlerin gerektirdiği hakikatler olan a'yân-ı sâbite itibarıyla anlaşılabilir.<sup>199</sup>

Âlemin hâdis olması, zaman içinde bulunması olarak tarif edilmişti. İnsan da âlemden olması itibarıyla zaman içinde ve hâdistir. Ve mümkün varlık olan insan, âlemin hudûsü içerisinde kemâle ulaşmaya çalışmaktadır. Sinan Paşa, bu bağlamda, insanın geçmiş ve geleceği bırakıp âna bakması ve kemâle ulaşmak için çabalaması gerektiğini ifade eder.<sup>200</sup> Bu anlayış, tasavvuf terminolojisinde *ibnü'l-vakt* (*vaktin oğlu*)<sup>201</sup> kavramına karşılık gelmektedir. Kuşeyrî, sûfîlerin "*Falanca kişi vaktin hükmü altındadır*" gibi sözlerini şu şekilde açıklar: "*Yani bu kişi, ihtiyarı haricinde gaybtan gelen (hâle) teslim olmuştur.*"<sup>202</sup> Sinan Paşa, başka bir açıdan, insanın zamanın içinde

<sup>197</sup> Nitekim İbnü'l-Arabî de bu meseleyi *fenâ* başlığı altında anlatmıştır.

<sup>198</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 86-87. İbnü'l-Arabî'nin nur mertebesini müşahade ettiği hâlde, Allah'ın muhafazasıyla, kendisini alacakaranlık mertebesinde bulundurduğunu ifade etmesi, bu açıdan değerlendirilebilir.

<sup>199</sup> İbnü'l-Arabî, nur mertebesi ile Hakk'ın mutlak varlığını kastetmiş olabileceği gibi, İlâhî sıfat ve isimlerin gerektirdiği hakikatler olan a'yân-ı sâbiteyi de kastetmiş olabilir. Çünkü İlâhî isimleri gerekleri olması hasebiyle bu hakikatlere kötülük izafe edilemez.

<sup>200</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 419; Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 622.

<sup>201</sup> Kuşeyrî, sûfîlerin "*Sûfî, vaktinin oğlu olur*" dediklerini aktarır ve bunu Sinan Paşa'nın mülâhazasına benzer bir şekilde açıklar: "*Yani içinde bulunduğu ânda, kendisi için en gerekli olan şeyle meşgul olur.*" (Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 232)

<sup>202</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 233.

olduğu sürece düşkün ve zamana esir olacağını, ancak zamanı kendi içine almak suretiyle hürriyete kavuşacağını ifade eder<sup>203</sup> ki bu düşünce de *ebu'l-vakt* kavramına tekabül etmektedir. Nitekim İsmail Ankaravî, bu kavramı şu sözlerle tarif eder (sadeleştirilmiş): “O kimselere derler ki; onlar, artık vaktin ve hâlin tasarrufu altında değillerdir. Onlar, çeşitli hâllerle renkten renge bürünüp başkalaşmazlar. Zira varlığın bulanıklığından ve mâsivânın kirinden arınmışlardır. Nitekim Hazret-i Mevlânâ şöyle buyurur: “Sûfî, misal içinde vaktin oğlu olur; lâkin sâfî, vakitten de hâlden de fariğ olur.””<sup>204</sup> Sinan Paşa’nın Peygamber Efendimiz için söylediği şu sözler de bu kapsamda anlaşılabilir: “Akl-i küll’ün halvetine râhı yok/ Cebrail’in vaktine âgâhı yok.”<sup>205</sup> Aslında iki kavramın da ortak olan noktası, insanın zaman mefhumundan kurtulup yalnızca Hakk’a müteveccih olmasıdır. Ancak, sûfiler, bununla imkân ve hudûs dairesinden dışarı çıktıkları iddiasında bulunmazlar. Nitekim Sinan Paşa şöyle demektedir: “Bende-i tâlib mevlâ-yi gâlib olmaz; Vâcib mümkün ve mümkün Vâcib olmaz.”<sup>206</sup> Zaman mefhumunu düşünmemek, ölümü unutmak anlamına da gelmez ki; bu hususta Sinan Paşa’nın *ibnü'l-vakt* ve *râbîta-i mevt* kavramlarını irtibatlandığı görülmektedir. Bu bağlamda, o, kişinin her namazını son namazıymış gibi kılması gerektiğini ifade eden hadisi<sup>207</sup> zikrettikten sonra, insanın her vaktini ömrünün sonuymuş gibi düşünmesi gerektiğini belirtir.<sup>208</sup>

Sinan Paşa, eserlerinde sıklıkla ölümü hatırlatmakta ve insanın sürekli ölümü tefekkür etmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre, insanın ölümü hatırlamasına engel olan şey, dünyaya ait emellerinin çokluğudur.<sup>209</sup> Kendine bakan yönüyle ve hâdis olması itibarıyla âlem, değersiz olsa da, Allah’a ve ahirete bakan yönüyle değerlidir. Bu sebeple, âleme Hakk’ın aynası ve ahiretin tarlası olması itibarıyla bakılmalıdır. İnsan, âlemi ve kendini bu nazarla seyretmeli, Hakk’ın isim ve sıfatlarını görmelidir. Böylece kemâlât için çalışmalı ve Allah’a kullukta bulunmalıdır.<sup>210</sup> Sinan

<sup>203</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 423.

<sup>204</sup> Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukara: Fakirlerin Yolu*, sadeleştirilen: Saadettin Ekici, İnsan Yayınları, İstanbul, Eylül 1996, s. 331; Selami Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, s. 98.

<sup>205</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 665.

<sup>206</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 483.

<sup>207</sup> tahrir

<sup>208</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 243. Böylelikle, *ibnü'l-vakt* kavramının insanın iradesine bakan tanımında olduğu gibi, kişi, her vaktini en faydalı işle geçirmeye gayret eder.

<sup>209</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 108, 146, 520.

<sup>210</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 538-544; Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 274-275.

Paşa'nın, râbîta-i mevî, belli bir kemâl mertebesine ulaştıran; ancak, daha yüksek kemâl mertebelerin önünde engel olan bir yol olarak görmesi<sup>211</sup> bu anlayış ile irtibatlı olarak değerlendirilebilir.

Sinan Paşa'nın, eserlerinde âlemin hudûsünü daha çok ahlâkî açıdan değerlendirdiği görülmektedir. -Aslında bu hususiyet, sûfîlerin tamamında müşahade edilebilir ki; tasavvuf ilminin, kelâm ve fıkıh ilimlerinin sahasında, yani iman ve ibadet esasları hakkında, ahlâkî ve manevî değerlendirmelere girmesi, bu hususiyeti göstermektedir.- Bu bağlamda, hâdis olması ve insanı şehvetine yenik düşürmesi itibarıyla âlemin bir parçası olan dünya hayatının yerilmesi gerektiğini ifade eder. Dünya, şehveti celbeden şeylerle kuşatıldığı için dışardan tatlı görünür; ancak, hakikatte acıdır. Çünkü dünyadaki her mevcut aslında yokluk hükmündedir ve dünya hayatı ölüm ile beraberdir.<sup>212</sup> Aynı anlayışla, o, şehadet âlemine *kevn ve fesat âlemi* denilmesinden yola çıkarak dünyanın her lezzetinde bir elemin ve her elemünde bir lezzetin bulunduğunu ifade eder.<sup>213</sup> Dünyanın Vâcibu'l-Vücûd karşısındaki bu hudûsü, insanın kalbî hayatına bakan yönüyle, yani tasavvuf itibarıyla, karşımıza *fakr* ve *zühd* kavramlarını çıkarır. Fakr, insanın kendisinin ve âlemin hudûsünü içselleştirerek idrak etmesi, zühd ise bu şuurun gereği olarak âleme kalbinde yer vermemesi şeklinde tarif edilebilir. Zira Sinan Paşa, zühdü kırlangıçların insanlara karşı tavrıyla, bu anlamda açıklamaktadır. Nitekim kırlangıçlar, insanların bulunduğu yerlere yuva yaparlar; ancak, yine de insanlardan kaçarlar.<sup>214</sup> İnsan da bedeni itibarıyla dünyada yaşamak ve nimetlerden belli oranda istifade etmek zorundadır. Ancak, buna rağmen, dünyaya kalbinde yer vermemelidir.<sup>215</sup> Nitekim hakiki zühd, kalbi dünyaya bağlamamaktır. İnsan, dünyada kazançsız yaşayamaz; ancak, akıllı olan kimse kazancı maksat edinmez ve kalbinde ona yer vermez. Böylelikle, insanın zengin olması dahi zühdüne zarar vermez. Eğer bir insan malıyla fakirlere bakar ve dünya malına kalbinde değer vermezse, hakiki zahit odur. Rızık ona dünyada bol bol gelse de o, Rezzâk'ı görür ve gönlü hep O'nda olur. Zühdde kalbe itibar edilir.<sup>216</sup> Nitekim Hucvîrî de fakrı

---

<sup>211</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 43.

<sup>212</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 70-72.

<sup>213</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 59.

<sup>214</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 82.

<sup>215</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 128.

<sup>216</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 272-273.

hakikî ve resmî olmak üzere ikiye ayırmış ve hakiki fakrı, insanın fenasının farkında olarak Hakk’a yönelmesi şeklinde tarif etmiştir.<sup>217</sup>

Görüldüğü üzere, Sinan Paşa, hakiki fakr ve zühdü bir şuur meselesi olarak anlatmaktadır. Nitekim ona göre, Allah’a karşı duyulan muhabbet ve heybet, insanı dünya lezzetlerinden uzaklaştırır. Ancak, birçok derviş bu hâli geçer ve âlemin, Allah’ın mazharı ve kudretinin eseri olduğunu düşünerek dünyevi lezzetlerden istifade eder.<sup>218</sup> İlk sûfilerin de fakirliğin bu iki boyutu üzerinde durdukları görülmektedir. Nitekim ilk dönem tasavvufunda *fakr* kavramı, fakir yaşayıp dünya lezzetlerinden asgarî miktarda istifade etme manasının yanında, Allah’a karşı fakirliğinin ve muhtaçlığının farkında olmak şeklinde de tarif edilmiş ve Allah’a karşı fakirliğinin farkında olan kimsenin, yine Allah ile zenginliğe kavuşacağı da ifade edilmiştir.<sup>219</sup> Sinan Paşa’nın ve vahdet-i vücûd anlayışında olan diğer mutasavvıfların, fakrı ve zühdü, âlemin ve insanın imkân ve hudûsünün ifadesi olarak değerlendirmesi, bu anlayışın bir devamı olarak kabul edilebilir. Nitekim İbnü’l-Arabî, Allah’ın *Ganî* ismini Vâcibü’l-Vücûd ve Kadîm manasında; kula atfedilen fakir ismini de mümkün ve hâdis manasında kullanır.<sup>220</sup>

Sinan Paşa’nın, âlemin imkân ve hudûsü ile zühd arasında kurduğu irtibat, şu ifadelerinde net bir şekilde görülmektedir: “*Hep âniyât-ı zâiledir, bir lahza bir yerde durmaz, geçer; cümlesi i’tibârât-ı fâniyedir, ahmak odur ki ona i’tibâr eder.*”<sup>221</sup> *Âniyât-ı zâile* ibaresi, *tecelli* anlayışını ifade ettiği gibi, Eş’arî kelâmında arazlar hakkındaki *teceddüd-i emsâl* fikrini de hatırlatmaktadır. Yine bununla irtibatlı olarak, Sinan Paşa, *Zalim Yöneticiyi Yerme* başlığı altında, devletin yönetici elinde bir araz olduğuna işaret ederek, “*Araz iki zamanda bulunmaz*” sözüne atıf yapar.<sup>222</sup> Mütetekellimlerin çoğu, *teceddüd-i emsâl* yani benzerlerin sürekli olarak her an yeniden yaratılması fikrini, arazlar hakkında kabul ettikleri hâlde cevherler hakkında kabul

<sup>217</sup> Hucvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 100.

<sup>218</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 62-63.

<sup>219</sup> Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, **et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf: Doğuş Devrinde Tasavvuf**, tercüme: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, Temmuz 1979, s. 145.

<sup>220</sup> Ekrem Demirli, **İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan**, s. 179; bakınız: İbnü’l-Arabî, **Fusûsu’l-Hikem**, tercüme: Ekrem Demirli, s. 110.

<sup>221</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 128.

<sup>222</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 498.

etmemiştir.<sup>223</sup> Bu düşünce, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, vahdet-i vücûd anlayışında olan mutasavvıflar tarafından eleştirilmiş ve arazların toplamından ibaret olan cevherlerin de her an yenilenmesi gerektiği ifade edilmiştir.

İbnü'l-Arabî, Asıf b. Berhaya'nın Belkıs'ın tahtını Hazreti Süleyman'ın huzuruna çok kısa bir an içinde getirmesini teceddüd-i emsâl fikri ile açıklar. Nitekim ona göre, her an her şey yok olup yeniden var olduğuna göre, yalnızca bir an içerisinde tahtın Belkıs'ın sarayında yok olup aynı tahtın aynı anda Hz. Süleyman'ın huzurunda yeniden var olması da mümkündür. Nitekim şu ayet, bu hakikate işaret etmektedir: “*Doğrusu onlar, yeniden yaratılış konusunda şüphe içindedirler.*”<sup>224</sup> Buradaki her an yeniden yaratılma meselesinde, birbirini takip eden iki yaratılış arasında herhangi bir zaman da yoktur. Âlemin her an yok olup sonra yeniden yaratılmasını ifade ederken söylenen *sonra* lafzı, arada herhangi bir zamanın bulunduğu anlamına gelmez.<sup>225</sup> Bu bağlamda, İbnü'l-Arabî, arazların her an yenilenmesini kabul eden Eş'arîlerin, cevherler hakkında bu hakikati kabul etmeyişlerini bir tutarsızlık olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre, cevherler de arazların toplamından başka bir şey değildir. Sofistler ise bu hakikati anlamışlardır; ancak, âlemin tek olan değişmez cevherini idrak edemedikleri için hataya düşmüşlerdir. Bu konuda hakiki bilgiye ulaşanlar ise keşif ehli olan sûfilerdir. Nitekim onlar, Allah'ın her nefeste tecelli ettiğinin ve tecellinin tekrar etmediğinin bilgisine ulaşmışlardır. Tecelli anında eski yaratılışın götürülmesi, fena; yeni yaratılışın getirilmesi ise bekadır.<sup>226</sup>

Görüldüğü üzere, İbnü'l-Arabî ve Sinan Paşa, tecelli kavramını, âlemin hudûsünü ifade eden fena kavramıyla anlatmışlardır. Böylelikle, vahdet-i vücûd terminolojisinde, âlemin imkân ve hudûsünü en iyi ifade eden kavramlardan birinin tecelli kavramı olduğu söylenebilir. Bununla beraber, tecellide eşya arasında herhangi bir zorunlu sebep-sonuç ilişkisinden bahsedilemez. Çünkü varlıkta tek müessir olan Allah'tır.<sup>227</sup> Bu konu hakkında Sinan Paşa, “*Nizâm-ı âlem hemîn müteferrik kolayına*

<sup>223</sup> Cağfer Karadaş, “Teceddüd-i Emsâl”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011, c. 40, s. 239-241.

<sup>224</sup> Kâf, 50/15.

<sup>225</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 142-143.

<sup>226</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 109-112.

<sup>227</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 144.

*konmamıştır ve bu kârgâh esbâb-ı âdiye-i müteselsile ile bağlanmamıştır*”<sup>228</sup> demekte ve böylece zorunlu nedensellik fikrini reddetmektedir. Onun nedensellik konusundaki bu görüşünü, tevekkül ve keramet kavramlarıyla irtibatlandığı görülmektedir. Nitekim ona göre, her ne kadar her şey Allah’ın âdeti üzere, sebeplere bağlı görünse de hakiki tesir yalnızca Allah’a aittir. O, dilerse mütevekkil olan kuluna sebepleri kolaylaştırır, dilerse sebepleri alt üst eder ve ateş yakmaz, su boğmaz olur. Ama kul yine de Allah’ın âdetine göre işleyen bu sebeplere riayet etmek zorundadır. Mucize ve kerametler istisnai durumlardır. Meselâ insan bulaşıcı hastalık bulunan bir mekândan kaçınmalıdır. Kaçınmadığı takdirde Allah’ın âdeti üzere hasta olur. Sebeplere riayet etmek, kişinin imanına veya tevekkülüne bir zarar vermez. -Sinan Paşa burada kader konusundaki bir yanlış anlamaya da işaret eder ve tevekkül ile kader irtibatını resmeder.- Bir kişi bulaşıcı hastalık bulunan bir mekânda değilse ve hasta olmamışsa o kimse hakkında “o mekânda bulunsaydı da hasta olmazdı” denilemez. Çünkü o kimsenin o vakitte orada bulunmaması da kadere göredir, yani Allah’ın takdiri iledir ve kader değişmez.<sup>229</sup> Âlemin hâdis olması dolayısıyla eşyada hakiki tesir olamaz. Sinan Paşa’ya göre, şehadet âleminde görülen bulaşıcı bir hastalığın yine bu âlemde bir sebebi olsa da mana âleminde de bir sebebi vardır. Ancak bütün bu sebepler hakiki değildir. Hakiki tesir yalnızca Allah’a aittir.<sup>230</sup> Böylelikle, âlemin imkân ve hudûsünün tasavvufî ahlaka (insan ahlakına) bakan yönüne; *fenâ-bekâ*, *sekr-sahv*, *ibnü’l-vakt-ebu’l-vakt*, *râbîta-i mevt*, *fakr* ve *zühhd* gibi kavramların yanında *tevekkül* kavramı da eklenebilir.

---

<sup>228</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 92.

<sup>229</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 140-143.

<sup>230</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 144. Nitekim bu meseleye, *Mertebeler Arası İrtibatta Zorunlu Sebep-Sonuç İlişkisinin Reddi* başlığı altında değinilmişti.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN: CÂMİİYYETİ, LETÂİFİ VE SÜLÛKU

Tasavvuf ilmi, İslamî ilimler arasında insanın mahiyetine yönelik en ayrıntılı açıklamaları getiren ve insan üzerinde en fazla duran ilim olarak görülebilir. Bilhassa vahdet-i vücûd anlayışında insanın âlemdeki bu müstesna konumu daha belirginlik kazanmıştır. İnsanı *düşünen canlı* olarak tanımlayan felsefenin, onun kuşatıcı mahiyetini açıklamada yetersiz kaldığı söylenebilir. Buna karşın tasavvuf, insanı Allah'ın tüm isimlerinin mazharı olan câmi bir varlık şeklinde tanımlamıştır. Bu anlayışla birlikte, insanın Hakk'a karşı en temel ibadeti olan namaza da bir câmiyyet yüklenmiş ve namaz müminin miracı olarak tarif edilmiştir. Miraç mucizesine mazhar olan Peygamber Efendimiz (sav), tümel olarak insana yüklenen bu câmiyyeti tikel olarak temsil eden en müstesna örnek olarak görülmüştür.

İnsanın bu kuşatıcılığı, sahip olduğu latifeleri vasıtasıyla izah edilmiştir. Nitekim insanın İlâhî isimlerin tecellisine olan mazhariyeti, hakiki manasıyla bu latîfelerde tahakkuk etmektedir. Sinan Paşa'nın eserlerinde üzerinde durduğu latifeler ise nefis, akıl, kalp ve ruhtur. Tasavvuf ilminde nefis, hayra da şerre de kabiliyetli bir latife olarak görülmüştür. Mutasavvıflar, akli aslı itibarıyla insanı hakikate ulaştıran bir latife olarak görmekle beraber, onun sınırlarının ötesinde daha yüksek hakikatlerin olduğunu kabul etmişler ve akli bu yetersizliği noktasında eleştirmişlerdir. Nitekim aynı anlayışı Sinan Paşa'nın fikir dünyası içerisinde de bulmak mümkündür. Bu nedenle, aklın yetmediği noktalarda kalp ve ruhun otoritesi ve hakiki bilgiyi elde etme imkânı kabul edilmiştir. Kalbin ve ruhun hakiki irfana ulaşması yönünde ise halvet ve riyazet üzerinde durulmuştur.

İnsanın, sahip olduğu bu latifeleri vasıtasıyla gerçekleştirdiği seyr u sülûku tasavvufun en temel meselesi kabul edilebilir. Vahdet-i vücûd anlayışıyla birlikte, seyr u sülûkun ve bu yolculuğun menzilleri sayılan hâller ve makamların, İlâhî isimlerle irtibatı daha açık bir şekilde resmedilmiştir. Her insanın istidadı vasıtasıyla meclâ olduğu İlâhî isimlerin kemâline doğru yol aldığı söylenmiştir. Aynı mutasavvıflarda dairesel bir seyr ü sülûk anlayışı görülmektedir ki; bu anlayışı Sinan Paşa'nın eserlerinde de bulmak mümkündür. Bu daireyi tamamlayan bir mürîd mürşid olur ve mürîdleri geçtiği bu geçitlerden selâmetle geçirir. Bu bölümde anlatılan diğer meseleler ise haller ve makamlara yüklenen izafiyet ile Sinan Paşa'nın üzerinde durduğu bazı hâller ve makamların tikel olarak anlatılması olacaktır.

### 3.1.İnsan: Kevn-i Câmi

#### 3.1.1.Müminin Miracı: Namaz

Sinan Paşa, insanı *hulâsa-i mevcudat* ve *zübde-i mahlûkat* olarak nitelemektedir.<sup>1</sup> İnsanın tüm yaratılmışların özü ve özeti olduğunu ifade eden bu ibareler, onun tasavvufî mahiyetteki merkezî konumuna dikkat çeker. Vahdet-i vücûd anlayışı içerisinde insan, şehadet âlemindeki eşyayı kuşattığı kadar misal ve ruh âlemlerinin de hakikatlerini kendisinde cem etmektedir. Bu sebeple, bu anlayış içerisinde insan için *âlem-i sağîr* (küçük âlem) ve *kevn-i câmi* (kuşatıcı varlık) tabirleri kullanılmıştır.<sup>2</sup> Bu itibarla, insana *âlem-i sağîr*, âleme ise *insan-ı kebîr* (büyük insan) denile gelmiştir.<sup>3</sup> Nitekim Sinan Paşa, şu ifadeleriyle bu hususiyeti anlatmaktadır: “*Arş ü kürsî yerde gökte her ne var/ Cümlesini şöyle bil kim sende var.*” Aynı şekilde, âlemin bütün nakışlarının ve yazılarının insanın kalbine ve ruhuna nakşedildiğini ifade etmek<sup>4</sup> suretiyle bu hususiyete dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, insanın âlem-i şehadetin özelliklerini kendisinde toplamasına misal olarak, namazın rükünlerine değinmektedir. Nitekim insan, namazında rükûa eğilir, secdeye varır, dimdik ayakta durur ve oturur; böylelikle, âlem-i şehadetteki yaratılmışların sahip olduğu bu nitelikleri namaz vasıtasıyla kendisinde cem eder. Mesela, yılan ve balık sürekli olarak secde hâlinde, dört ayaklı hayvanlar ise sürekli rükû hâlinindedir. Dağlar devamlı olarak otururken; ağaçlar her daim dimdik ayakta durur.<sup>5</sup>

Sinan Paşa, bütün ibadetleri kendisinde cem eden ibadet olarak gördüğü namazı, meleklerin Allah’a kulluklarıyla da mukayese etmektedir. Nitekim ona göre insan, namaz kılmak suretiyle şehadet âlemindeki yaratılmışların kulluklarını cem ettiği gibi, meleklerin kulluklarını da kendi ibadetinde cem eder. Namaz, bütün ibadetlerin tacı ve müminin miracıdır. Meleklerin kimi secde ederek, kimi rükû hâlinde, kimi oturarak, kimi ayakta, kimi sürekli Kur’an okuyarak, kimi de Peygamberimize salât u selâm getirerek Allah’a kullukta bulunur. Bu sebeple, namaz

---

<sup>1</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 111.

<sup>2</sup> İzutsu, **İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar**, s. 290.

<sup>3</sup> İzutsu, **İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar**, s. 293.

<sup>4</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 212.

<sup>5</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 111.

kılan insan kendisinde bütün ibadetleri cem etmektedir.<sup>6</sup> Bu anlayışla birlikte, namaz bağlamında, insanın misal<sup>7</sup> ve ruh âlemlerini kuşatıcılığına da dikkat çekilmiş olmaktadır. Vahdet-i vücûd anlayışında, bu mertebelerin dahi üstünde, insanın, taayyün-i sâni ve taayyün-i evvel mertebelerini kendi mahiyetinde kuşattığı kabul edilmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî, Hakk'ın insanı yaratmasını, isimlerinin gerektirdiği aynları bir kevn-i câmide izhar etme iradesi ile açıklar.<sup>8</sup> Böylelikle insan, İlâhî isimlerin ifadesi sayılan ilk ve ikinci taayyün mertebelerinin hakikatlerini de kendi mahiyetinde barındırır. Bu sebeple, ilk taayyün mertebesine *Muhammedî hakikat* denile gelmiştir. Bu anlayış ile miraç arasındaki irtibat ise gayet açıktır.

### 3.1.2. İlâhî İsimler ve İnsan

İnsanın mahiyetindeki câmiyyet, onun câmi isim olan *Allah* isminin tecellisine mazhar olmasıyla da ifade edilmektedir.<sup>9</sup> Nitekim Allah ismi, Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarını kuşatan câmi isim olarak kabul edilir.<sup>10</sup> Dâvûd el-Kayserî, bu anlayışı şu sözlerle açıklamaktadır: “*Allah isminin mazharı, insânî hakikattir. Nitekim isimlerden her biri, kemâlâtını ve sıfatlarını izhar edeceği bir mazhar talep eder. Ve varlıkta ancak insan, bütün isim ve sıfatları izhar etmektedir.*”<sup>11</sup> Daha sonra, bu anlayışla alâkalı olarak, “*Müminin kalbi, Allah'ın arşıdır*”<sup>12</sup> anlamındaki hadisi nakletmektedir. Sinan Paşa da bu bağlamda, insanların kâmillerinin meleklerin kâmillerinden daha üstün olduğunu, suret arşını taşıyanların melekler, hakikat arşını taşıyanların ise kâmil insanlar olduğunu ifade eder. Daha sonra bu anlayışla irtibatlı olarak, “*Müminin kalbi, Rahmân'ın arşıdır*” ifadesiyle aynı hadisi zikreder. Benzer bir şekilde, meleklerin bazı İlâhî isimlere mazhar oldukları hâlde, insan-ı kâmilin bütün İlâhî isimlere mazhar

<sup>6</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 253.

<sup>7</sup> Nitekim İbnü'l-Arabî, Peygamber Efendimizin, Hazreti Cebrâil'i hayâl (misal) âleminde algıladığından bahseder. (Bakınız: Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 586-587)

<sup>8</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 27.

<sup>9</sup> Dâvûd el-Kayserî, “Şerhu Te'vilâti'l-Besmele bi's-Sûrati'n-Nev'iyeti'l-İnsâniyye”, *Rasâilü'l-Kayserî*, s. 136; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul, Kasım 2009, s. 325.

<sup>10</sup> Dâvûd el-Kayserî, “Şerhu Te'vilâti'l-Besmele bi's-Sûrati'n-Nev'iyeti'l-İnsâniyye”, *Rasâilü'l-Kayserî*, s. 135.

<sup>11</sup> Dâvûd el-Kayserî, “Şerhu Te'vilâti'l-Besmele bi's-Sûrati'n-Nev'iyeti'l-İnsâniyye”, *Rasâilü'l-Kayserî*, s. 136.

<sup>12</sup> Bu hadis Aclûnî'nin *Keşfü'l-Hafâ*'sında yer almaktadır. Aclûnî, Sağâni'nin hadis için *mevzu* dediğini söyler. (Dâvûd el-Kayserî, “Şerhu Te'vilâti'l-Besmele bi's-Sûrati'n-Nev'iyeti'l-İnsâniyye”, *Rasâilü'l-Kayserî*, s. 136)

olduğunu belirtir ve bununla irtibatlı olarak da “*Muhakkak ki Allah, Âdem’i sureti üzere yaratmıştır*”<sup>13</sup> anlamındaki hadisi kaydeder. Nitekim ona göre, melekler, tefrit ve tecritte kaldıkları hâlde<sup>14</sup>; insan-ı kâmil, bir taraftan tefrit ve tecride mazharken diğer taraftan temsil ve teşbihe mazhardır. Meleklerin belli makamları vardır ve oradan bir adım öteye geçemezler. Ancak, insan-ı kâmilin geçeceği rûhânî makamlara bir sınır yoktur. Bütün bu sebeplerden dolayı, insanların avâmı meleklerin avamından, havâssı onların havâssından daha kâmindir.<sup>15</sup> İbnü’l-Arabî ise insanın bu hususiyetini şu sözlerle açıklamaktadır: “...Böylelikle, İlâhî surette olan isimlerin hepsi, insanın ortaya çıkışıyla beraber açığa çıktı. Böylece, (insan-ı kâmilin) rütbesi bu varlık ile kuşatıcılık ve cem edicilik (vasıflarını) haiz oldu. Ve onunla, Allah Teâlâ’nın hücceti, melekler üzerine kaim oldu...”<sup>16</sup> Sinan Paşa’nın insanın kuşatıcılığını ifade ettiği bu anlayış, İbnü’l-Arabî’nin hakiki marifeti tenzih ve teşbih arasında görmesiyle<sup>17</sup> de izah edilebilir. Bu anlayışa göre, insan, tenzih ve teşbihi marifetinde birleştirmek suretiyle, yalnızca tenzihin marifetine sahip olan meleklerden üstün olmaktadır. Sinan Paşa’nın şu ifadesi de meleklerle nispetle insana atfedilen bu üstünlük açısından değerlendirilebilir: “*Sen o zât-i mükerrermsin ki, cümle-i melâik Âdem’e senin izzetine sücuda gelmiştir.*”<sup>18</sup> Nitekim bu ifadeye, Peygamber Efendimizin şahsında, insanın mahiyetindeki bu hususiyete bir işaret olarak bakılabilir.

İnsandaki bu cem edicilik vasfıyla mukayese ederek, Sinan Paşa, âlem-i ervahtaki melâike-i kiramın sırf bir ruh-i mukaddes ve akl-i mücerret olarak yaratıldığını, insandaki gibi şehvet ve gazap kuvvelerinin onlarda bulunmadığını ifade etmektedir. Daha sonra, “*Üzerlerinde hâkim ve üstün olan Rablerinden korkarlar ve emrolundukları şeyleri yaparlar*”<sup>19</sup> ayetini zikretmektedir<sup>20</sup> ki; bu ayet, meleklerin akıl kuvvelerinin de kayıtlar altına alındığının bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Onun bu ifadeleri, felsefedeki adalet ve ahlak tanımını hatırlatır mahiyettedir. Nitekim

---

<sup>13</sup> Bakınız: Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 12, s. 275; Müslim, **Birr**, 115 (2612).

<sup>14</sup> İbnü’l-Arabî de meleklerin bu hususiyetine işarette bulunur. (Bakınız: İbnü’l-Arabî, **Fusûsu’l-Hikem**, s. 29)

<sup>15</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 119.

<sup>16</sup> İbnü’l-Arabî, **Fusûsu’l-Hikem**, s. 28.

<sup>17</sup> İbnü’l-Arabî, **Fusûsu’l-Hikem**, s. 46.

<sup>18</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 693.

<sup>19</sup> Nahl, 16/50.

<sup>20</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 111.

filozoflar, adalet ve ahlakı, insandaki bu üç kuvvenin, yani akıl, şehvet ve gazap kuvvelerinin itidal noktasında bulunması şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>21</sup> Bununla beraber, Sinan Paşa, hayvanlarda ise şehvet ve gazap kuvvelerinin olduğunu hatırlatır ve bu kuvvelerin onlarda ifrat derecesinde bulunduğunu ifade eder. Bu itibarla, hayvanlardan bir kısmının gazapta, bir kısmının da şehvette müfrit olduğunu söyler. Bazı hayvanların ise hırs, korkaklık, haset, cimrilik ve aldatma gibi ifrat ve tefrit hâllerinde bulunduğunu belirtir<sup>22</sup> ki; bu sıfatların hepsini şehvet ve gazap kuvvelerine irca etmek mümkündür. İşte bu sebepten ötürü, hayvanlarda ahlaktan bahsetmek mümkün değildir. Sinan Paşa'ya göre, insan, ifrat ve tefrit arasındaki adâlet yolunda yürüdüğü nispette selâmette sayılmaktadır.<sup>23</sup> Onun ifade ettiği bu hakikatler de aynı şekilde, insanın âlem-i ervah, âlem-i misal ve âlem-i şehadete câmi olan mahiyetine dikkat çekmek için olmalıdır.

Sinan Paşa'ya göre, insan, cismanî ve ruhanî lezzetleri duyabilecek mahiyette yaratılmıştır. Bu sebeple insanın hem âlem-i şehadet hem de âlem-i ervah ile münasebeti vardır. Âlem-i şehadet ile münasebeti beden vasıtasıyla olurken, âlem-i ervah ile münasebeti kalp ve ruh vasıtasıyla olmaktadır. Bu sebeple, insan, cismanî arzularına takılıp kalırsa hayvanlardan daha aşağı duruma düşebilir. Ruhanî irfan ve Rabbanî ahlak ile mevsuf olursa meleklerden daha üstün olabilir.<sup>24</sup> Bu bağlamda, Sinan Paşa, filozofların akla çok önem atfederek insanın mahiyetindeki bu kuşatıcılığı anlayamadıklarını ifade eder ve onları bu noktada eleştirir. Ona göre, filozoflar, insanın akıl mertebesinde öteye geçemeyeceğini ve ne kadar kemâle ererse ersin, mücerret varlıklar makamına ulaşamayacağını düşünürler. Ancak, insan, kalbi ve ruhu vasıtasıyla aklın ulaşamayacağı makamlara ulaşmaktadır.<sup>25</sup> İnsanın gözü ve gönülrü fitraten Hakk'ı bilir ve âleme öyle bakıp her şeyde O'nu müşahede eder. Bu sebeple, insan, Allah'ı önce kendi iç dünyasında aramalı; sonra âleme bakmalıdır. Çünkü dışarıda olan, aynı zamanda insanın içindekidir.<sup>26</sup> Sinan Paşa'nın bu anlayışında da

---

<sup>21</sup> Kindî, **Felsefî Risâleler**, tercüme: Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 268-269; Cüneyt Kaya, **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, İSAM Yayınları, İstanbul, Eylül 2018, s. 664.

<sup>22</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 113-115.

<sup>23</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 346.

<sup>24</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 115.

<sup>25</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 118-119.

<sup>26</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 754.

insanın mahiyetindeki kuşatıcılık net bir şekilde görülmektedir. Onun kullandığı, *Rabbanî ahlak ile maruf olmak* ibaresi, insanın mahiyetindeki kuşatıcılığın İlâhî isimlere, dolayısıyla taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni mertebelerine bakan yönüyle değerlendirilebilir. Nitekim vahdet-i vücudun insan tasavvurunda, Hazreti Âdem'e bütün isimlerin öğretilmesi de bu anlayış ile irtibatlı bir şekilde anlatılmıştır. Aynı şekilde, Sinan Paşa da insanın mahiyetindeki kuşatıcılığı ifade etmek için bu ayete atıfta bulunur. Aynı ayeti, insanın hikmet, ilim ve hilim gibi nitelikleri kendisinde toplamasıyla da irtibatlandırır.<sup>27</sup> Bu anlayış, insanın İlâhî isimlere mazhariyetinin bir ifadesi olarak da görülebilir ki; ilk ve ikinci taayyün mertebeleri, icmâlen ve tafsîlen İlâhî isimlerin ifadesi sayılmaktadır. İnsanın mahiyetindeki kuşatıcılık ile İlâhî isimler arasındaki irtibatı, yukarıda da ifade edildiği gibi, öncesinde, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışı içerisinde bulmak mümkündür. Nitekim o, Fusûsu'l-Hikem'in Âdem fassına şu cümle ile başlamaktadır: *“Hak Subhânehû, saymakla bitirilemeyen güzel isimleri yönünden, (isimlerinin) aynlarını -ya da dilersen ‘(Kendi) aynını’ diyebilirsiniz-, varlıkla muttasıf olması itibarıyla emri kuşatan bir kevn-i câmide görmeyi dilediğinde...”*<sup>28</sup> İnsanın bu câmiyyetini, Dâvûd el-Kayserî ise şu sözleriyle ifade etmektedir: *“İnsanın bu câmiyyeti olmasaydı, ulvî mertebeleri ve derecelerini ihata edemez ve süflî menzillerde ve derekelerinde bulunamazdı. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra onu, aşağıların aşağısına indirdik.”*<sup>29</sup> *İşte bu sebeple, bir bakarsın Rahmanî ve melekî sıfatlara bürünmüş, bir bakarsın şeytanî ve hayvanî sıfatlara...”*<sup>30</sup>

Aynı anlayışın bir başka ifadesi olarak, Sinan Paşa, insanın kalbini, *Hakk'ın arşı* şeklinde tavsif etmekte; âlemin yaratılmasından maksadın insan olduğunu, insanın Rahmân'ın ahlakına ve sıfatlarına mazhar olduğunu söylemektedir. Ayrıca, insanın kalbini, Vücûd'un tenezzülâtının aslına döndüğü bir aynaya benzetmektedir. Bu anlayıştan yola çıkarak insan kalbi ile Kâbe arasında bir irtibat kurmakta ve kalbin Kâbe'den daha şerefli olduğunu ifade etmektedir. İnsan kalbinin bu kutsiyetini, Yunus

<sup>27</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 123.

<sup>28</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 27.

<sup>29</sup> Tîn, 95/4,5.

<sup>30</sup> Dâvûd el-Kayserî, “Şerhu Te'vilâti'l-Besmele bi's-Sûrati'n-Nev'iyyeti'l-İnsâniyye”, **Rasâilü'l-Kayserî**, s. 136.

Emre'nin ifadelerine benzer bir şekilde, bir de şöyle dillendirmektedir: “*Bin hac edersen bir gönül yıkmayla bozarsın, gönül yap ki dinini ve dünyanı yaparsın.*” Ayrıca, *istidat* kavramını, insanın fitraten sahip olduğu bu kuşatıcılığı ifade etme sadedinde de zikreder. Onun bu anlayışına göre, kuvve hâlindeki bu istidadı, kâmil insanlar kemâle erdirirken diğerleri kemâle erdiremeyerek heba ederler. Böylece, kemâle eren insan kalbini Allah’a ayna yapmış ve Vücûd-i Mutlak’ta fenaya ulaşmış olur.<sup>31</sup> Ancak, her kâmilin her sıfatta kemâle ulaşması gerekmez. Çünkü insanın kemâline, bütün sıfatlarının ortak neticesi olarak hükmolunur.<sup>32</sup>

### 3.1.3.Bütün Hakikatleri Câmi Tek Hakikat: Hakikat-i Muhammediye

İnsanın, İlâhî isimlerin tümüne mazhar olduğunu ifade eden bu anlayış, esasen, *Muhammedî hakikat* anlayışına dayanmaktadır. Çünkü Muhammedî hakikat, taayyün-i evvel mertebesine denk görülmüştür ki; bu mertebe İlâhî isimleri ifade etmektedir.<sup>33</sup> Bu anlayışın bir ifadesi olarak, tasavvufî düşüncede Hazreti Peygamber, diğer bütün peygamberlerden üstün hatta onların hakikatlerini ve bütün eşyanın hakikatlerini kendisinde cem eden fert olarak görülmüştür. İbnü'l-Arabî'nin, Peygamber Efendimiz için ferdiyet hikmetini münasip görmesi de bu açıdan değerlendirilebilir. Nitekim o, *Muhammedî Kelimedeki Ferdî Hikmet* fassına şu sözlerle başlamaktadır: “(Hazreti Muhammed’in) hikmeti, ferdiyet olmuştur. Çünkü o, bu insanî türdeki en kâmil mevcuttur. Bu sebeple, emr (varoluş) onunla başlamış ve onunla bitmiştir. Ve Hazreti Âdem, su ile çamur arasındayken, o nebiydi. Sonra, (maddî) unsurlar şeklinde neşet etmek suretiyle, nebilerin mührü oldu.”<sup>34</sup> Sinan Paşa ise “Ahmed ki hulâsadır vücûdda”<sup>35</sup> diyerek, Peygamberimizin varlığın özü olduğunu ve O’nun mahiyetindeki kuşatıcılığı veciz bir şekilde belirtmektedir. Bu itibarla, Peygamberimiz hakkında *nokta-i dâire-i vahdet, semere-i şecere-i hikmet, hulâsa-i mevcûdât ve misbâh-ı âsumân-i vücûd* ibarelerini kullanmakta; âlemin yaratılışından maksadın onun varlığı olduğunu söylemektedir.<sup>36</sup> Aynı şekilde, insanın câmiyyetini ifade etme adına, varlık

<sup>31</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 110-111.

<sup>32</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 121.

<sup>33</sup> Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, s. 22; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 61. Hakikat-i Muhammediye konusuna, daha önce, varlık mertebeleri bağlamında değinilmişti. Burada ise insanın câmiyyeti bağlamında yeniden değinilmesi gerekmektedir.

<sup>34</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 202.

<sup>35</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 371.

<sup>36</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 659-661.

dairesinde ortaya çıkan ilk noktanın, sadık aşığın ve kâmil insanın kalbi olduğunu belirtmektedir.<sup>37</sup>

Sinan Paşa, Hazreti İsa'nın tekrar dünyaya nüzulü inancından yola çıkarak, onun mutlak velâyetin mührü olduğunu ve ondan sonra veli gelmeyeceğini ifade eder.<sup>38</sup> Ona göre, Hazreti İsa, Hazreti İdris ve Hazreti Hızır hâlâ hayattadırlar.<sup>39</sup> Ruhları bedenlerine galip geldiğinden dolayı tecerrüt kazanmışlardır ve farklı bir hayat mertebesinde yaşamaktadırlar. Ancak, böyle bir tecerrüt kazanmış olmaları, Peygamber Efendimizden üstün oldukları anlamına gelmez. Fazilette asıl olan, insan mizacında itidali (adaleti) muhafaza ederek ahlakta kemâle ulaşmak, yani insan-ı kâmil olmaktır. Bu sebeple, Peygamber Efendimiz bütün meleklerden üstün olduğu gibi, bu üç nebiden de üstündür. Zira O'nun hakikati bütün hakikatlerin üstündedir. Hazreti Hızır da Peygamber Efendimiz'in ümmetidir ve onun ruhu da bütün ruhlar gibi feyzi onun vasıtası ile almakta ve kemâle onun vasıtası ile ulaşmaktadır. Çünkü Hakk'ın ilk taayyünü ve Hazreti Vücûd'un ilk mazharı onun nurudur.<sup>40</sup> Bu ifadelerde, Sinan Paşa'nın hakikat-i Muhammediye ile insanın cem ediciliğini irtibatlı bir şekilde anlattığı görülmektedir.

Sinan Paşa, Hazreti Peygamber'in (sav) mahiyetindeki kuşatıcılıkla O'nun risalet ve şefaatinin kuşatıcılığı arasında da bir irtibat tespit etmektedir. Bu münasebetle, Peygamber Efendimiz'in bütün yaratılmışlardan üstün olduğunu ve bu üstünlüğün bir kuşatıcılığı da ifade ettiğini belirtir. Bu manayı ifade etmek için *mazhar-i evvel* ve *asl-i mevcûd* ibarelerini kullanır. Bu itibarla, surette son olsa da manada ilk olduğunu ve bütün âlemin yaratılmasındaki hikmetin onun varlığı olduğunu ifade eder. Her şeyden önce yaratılanın onun nuru olduğunu ve bu nurun iki âlemin varlığının sebebi olduğunu söyler. Bu düşünceden yola çıkarak, bütün âlemin O'nun ümmeti olduğunu ve onun risaletinin insanları ve cinleri kapsadığını belirtir.<sup>41</sup> Bu anlayış, İbnü'l-Arabî'nin Hazreti Peygamber'in kuşatıcılığı ile ona indirilen Kur'ân'ın kuşatıcılığı arasında kurduğu irtibat ile beraber mütalaa edilebilir. Nitekim

---

<sup>37</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 569.

<sup>38</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 218.

<sup>39</sup> Nitekim bu konuya varlık mertebeleri bahsinde değinilmişti.

<sup>40</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 193-195.

<sup>41</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 121, 685.

İbnü'l-Arabî'ye göre, Hazreti Peygamber kendi hakikatiyle bütün hakikatleri kuşattığı gibi, Kur'an da ismi üzere<sup>42</sup> bütün hakikatleri cem etmektedir.<sup>43</sup> Sinan Paşa'nın anlayışında da Peygamber Efendimizin ruhu küllîdir ve bütün nebilerin ruhları o ruhun cüzleridir; nefsi küllîdir ve bütün küllî nefisler o nefsin taayyünlerinden ibarettir.<sup>44</sup> Hâtem-i Enbiyâ'nın ruhu küllî olduğu için şefaati de umumidir. Çünkü O'nun ruhunun bütün ruhlar ile münasebeti vardır ve şefaati de ruhlar arasındaki münasebetten kaynaklanmaktadır.<sup>45</sup> Bu ifadeler, *hakikat-i Muhammediyye* ve *nûr-i Muhammedî* anlayışlarının başka bir tezahürü olarak görülebilir. Aynı zamanda, bu anlayış, *Fusûsu'l-Hikem*'deki dairesel peygamberler tarihi tasviriyle de benzeşmektedir. Sinan Paşa, bu anlayışa kanıt olmak üzere şu mealdeki ayeti zikretmektedir<sup>46</sup>: “*Hani, Allah peygamberlerden, “Andolsun, size vereceğim her kitap ve hikmetten sonra, elinizdekini doğrulayan bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka iman edeceksiniz ve ona mutlaka yardım edeceksiniz” diye söz almış ve, “Bunu kabul ettiniz mi; verdiğim bu ağır görevi üstlendiniz mi?” demişti. Onlar “Kabul ettik” demişlerdi. Allah da, “Öyleyse şahit olun, Ben de sizinle beraber şahit olanlardanım” demişti.*”<sup>47</sup>

Vahdet-i vücûd mesleğinde, insan-ı kâmil, âlemin varlığının ille-i gâiyyesi olarak görülmüştür. Nitekim İbnü'l-Arabî, bu manayı şu şekilde ifade etmiştir: “...Ve emr, âlem aynasının cilasını gerektirdi; böylece, Âdem, o aynanın cilası ve o suretin ruhu oldu.”<sup>48</sup> Hakiki ille-i gâiyye ise mutlak manada insan-ı kâmil olan Hazreti Muhammed'dir (sav) ki; sûfiler, bu anlayışlarına delil olmak üzere, “*Sen olmasaydın, felekleri yaratmazdım*” manasındaki hadisi sıklıkla zikrederler.<sup>49</sup> İnsanın, âlemin varlığının ve devamının sebebi olarak görülmesi, aynı şekilde, insana atfedilen bu kuşatıcılığın devamı olarak anlaşılabilir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin, Âdem fassında, insanın mahiyetindeki kuşatıcılığı, âlemin varlığının ille-i gâiyyesi olmasını ve âlemin

---

<sup>42</sup> Nitekim o, tenzih ve teşbih konusu bağlamında, Kur'an'ın *toplamak* manasına atıf yapmak suretiyle, bu irtibata dikkat çekmektedir. (İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 38)

<sup>43</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye: Kur'ân-ı Kerîm'i Anlamak*, tercüme: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 30.

<sup>44</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 28.

<sup>45</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 92.

<sup>46</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 30.

<sup>47</sup> Âl-i İmrân, 3/81.

<sup>48</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 27.

<sup>49</sup> Örnek olarak bakınız: Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, s. 74.

varlığının devamına sebep olmasını iç içe zikretmesi<sup>50</sup> bu anlayışı göstermektedir. Görüldüğü üzere, İbnü'l-Arabî'nin anlayışında insan, âlemin varlığının sadece ille-i gâiyyesi değil; aynı zamanda âlemin varlığının devamının sebebidir.<sup>51</sup> Sinan Paşa'nın tasavvuf anlayışında da âlemin var olmasının sebebi insan-ı kâmil olduğu gibi, devamının sebebi de insan-ı kâmilidir; özellikle de onlar arasında kutup olan insandır. İnsanın yaratılmasının sebebi marifettir ve marifetsiz insan hakiki insaniyetten uzaktır.<sup>52</sup> Sinan Paşa, zamanın kutbunu asrındaki en kâmil insan olarak tarif eder. Bütün âlemin varlığından muradın o vakit için o kişi olduğunu ve aynı zamanda âlemin nizamına da o vakitte onun vesile olduğunu ifade eder. Âlemin mutlak kutbunun ise Peygamber Efendimiz olduğunu belirtir ve bu manayı ifade sadedinde, “*Evvel-i taayyün taayyün-i Muhammedî olup durur ve evvel-i vücûd vücûd-i Ahmedî olup durur*”<sup>53</sup> der.

Bu anlayışı kıyamet ile irtibatlandırmak da mümkündür. Sözgelimi, Sinan Paşa, insan-ı kâmil ile kıyamet arasında irtibat bulunduğuna dikkat çeker. Nitekim o, sahih bir hadiste kıyametin hayırlı insanların üzerine kopmayacağını ve “*Allah, Allah*” diyen kimse kalmadığı zaman kopacağını belirtildiğini<sup>54</sup> ifade eder. Daha sonra, bu hadisin, gönülden ve marifetle “*Allah*” diyenin kalmayacağı anlamına gelebileceğini belirtir.<sup>55</sup> Başka bir yerde, Şeyh Hazretleri dediği İbnü'l-Arabî'den şu sözü aktarır: “*Bir vilâyette bir velî olursa Hak o vilâyeti korur ve bir şehirde bir kâmil olursa o şehri musibetlerden muhafaza eder.*” Daha sonra, kendisi, buna kıyasla Allah'ın Kur'an okuyan ve kelime-i şهادeti söyleyen dil hürmetine, beden vilâyetini koruyacağı recâsını kaydeder.<sup>56</sup> Başka bir yerde, halka asıl menfaati olanların halvet ve uzlet ehli kimseler olduğunu ifade eder ki; âlemin nizamına vesile olan şey, onların dualarıdır.<sup>57</sup> İnsan-ı kâmilin kıyametle olan bu irtibatını, İbnü'l-Arabî ise şu sözlerle anlatır: “*İnsan-ı kâmil üzerinde bulunduğu sürece âlem zail olmaz. Ancak, insan zail*

<sup>50</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 27-28.

<sup>51</sup> Afîfî, **et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-Hikem: Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, tercüme: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 82.

<sup>52</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 175; Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 360, 372.

<sup>53</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 372, 376.

<sup>54</sup> Müslim, İman, 234 (148); Tirmizî, Fiten, 2207.

<sup>55</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 218.

<sup>56</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 336.

<sup>57</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 370.

olur ve dünya hazinesinden ayrılırsa; Hakk'ın orada hazine olarak saklayacağı bir şey kalmaz, oranın içindeki her şey dışına çıkar, bazısı bazısına iltihak eder ve sonunda iş ahirete inkılap eder.”<sup>58</sup>

### 3.2.Latîfe-i İnsâniyye

İbnü'l-Arabî'ye göre, sûfiler, *latîfe* lafzını insanın hakikatini ifade etmek için kullanmışlardır. Bu yönüyle *latîfe*, insanın maddî ve manevî ilimleri elde etme araçlarını ifade etmektedir. Ayrıca bu kelime, gayet ince anlamlar taşıyan ve sözle anlatılması mümkün olmayan işaretleri ifade etmek için de kullanılmıştır. Aslında bu iki kullanım birbiriyle irtibatlıdır. İnsanın hakikatine *latîfe* denilmesinin sebebi, ikinci kullanımda görülen anlaşılamayan incelikten kaynaklanır. Nitekim insanın hakikati, İlâhî nefha ile varlığa gelmiştir ve bu varoluş tarzı idrak edilemeyecek ve anlatılamayacak kadar incedir.<sup>59</sup> Onun bu tanımında ruhu ön plana çıkarttığı görülse de maddî ve manevî ilimleri elde etmeye yarayan araçları ifade ettiğini de belirtmesi, bu kavramın nefis, akıl ve kalbi de kapsamı olarak anlaşılabilir. Nitekim Gazzâlî, bu kuvvelerin hepsinin aynı hakikati (insanı insan yapan hakikati) ifade ettiğini şu sözleriyle açıklar: “*Bilmiş ol ki insan kalbinde bu kemâle sahip olan<sup>60</sup> bir göz vardır; buna kimi zaman akıl, kimi zaman ruh, bazen de nefis-i insânî denir.*”<sup>61</sup> Kayserî'ye göre de ruh, kalp ve nefis insan bedeninde müdebbir olan tek şeydir; bunlara farklı isimler verilmesi, sıfatlarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır.<sup>62</sup> Kâşânî, Cürçânî ve Gümüşhânevî de benzer bir şekilde, *latîfe-i insâniyye* kavramını ‘*sûfilerin kalp olarak isimlendirdikleri nefis-i nâtika*’ şeklinde tarif ederler. Kâşânî'ye göre, bu *latîfe*, ruhun nefse yakın bir mertebeye tenezzülüdür ve bu nedenle, bir yönden ruh ile bir başka yönden de nefis ile münasebeti vardır.<sup>63</sup> Burada Kâşânî, aralarında irtibat kursa da insânî *latîfeyi* nefis ve ruhtan ayırmaktadır. Bu ayırım, Kayserî'nin dediği gibi sıfatlardaki farklılık açısından düşünülebilir. Sinan Paşa'nın ise insandaki bu kuvveleri farklı hakikatler olarak incelediği görülür. Ancak o, bu kuvvelerden bahsederken

<sup>58</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 28.

<sup>59</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 111-113.

<sup>60</sup> Baştaki göze ait yedi kusurdan arınmış olan.

<sup>61</sup> Gazzâlî, *Mışkâtü'l-Envâr*, s. 17.

<sup>62</sup> Kayserî, “Risâle fi İlmi'Tasavvuf”, *Rasâilü'l-Kayserî*, s. 45.

<sup>63</sup> Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, s. 28; Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 81; Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî, *Câmiu'l-Usûl fi'l-Evliyâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 148.

aralarındaki münasebetleri de zikreder. Neticede bu kuvveler, ayrı ayrı hakikatler olarak ya da aynı hakikatin farklı sıfatlara bürünmüş tezahürleri olarak görülse de insanı *kevn-i câmi* yapan hakikat ya da hakikatleri ifade etmektedir. Nitekim Sinan Paşa'nın, şu sözünde, nefis ve ruhu insanı insan yapan hakikatler olarak sunduğu görülmektedir (sadeleştirilmiş): “*Ve (insan), eğer âdem diye mücerret nefse diyorsa, gitsin mücerret sıfatları elde etmeye çalışsın. Ya da insan diye mukaddes ruha derse, durmadan kutsî hâllere bürünmeye uğraşsın.*”<sup>64</sup> Bu bölümde, yine Sinan Paşa'nın tasavvuf anlayışı ekseninde, insânî latîfe ya da latîfeler olan nefis<sup>65</sup>, akıl, kalp ve ruh incelenecektir. O, tasavvufta kabul edilen bir diğer insanî latife olan sırra değinse de mahiyeti hakkında açıklama yapmaz. Meselâ sırrı bu manasıyla bir yerde şöyle kullanır: “*Musallînin gerektir ki sırrı pâk ola huzûr tahûru ile; tâ ki fezâ-yı derûnu dola ibâdet nûru ile.*”<sup>66</sup>

### 3.2.1.Nefis

Sinan Paşa'ya göre, insanın bedenî kuvveleri, nefsin kemâle ulaşması için verilen istidatlardır. İnsan mizacının itidaline dair olan bu hükümler, nefsin marifetine alet olmak içindir. Bedendeki organlarının birleşimine bağlı olan hükümler ise nefsin marifeti için olan bu aletlere kuvvet verir. Nefsin kemâle ulaşması için verilen istidatlar olan bu bedenî kuvveler, kemâl ile bir arada bulunmaz. Nefis kemâle erdiği vakit, istidatlar ortadan kalkar. Nitekim bir binanın inşaatı tamamlandığında, nice emeklerle kurulan iskelelerin artık hükmü kalmaz ve onları kaldırırılar.<sup>67</sup> Fârâbî'nin nefisteki nâtika (akleden) gücü, yine nefisteki hayal (hâfıza), duyum (beş duyu) ve beslenme güçlerinin yöneticisi olarak görmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Ona göre, nefsin beslenme, duyu, hafıza ve akıl güçleri arasında sırasıyla madde-suret ilişkisi mevcuttur. En sondaki akıl gücü, hafıza (mütehâyîye) gücünün suretidir, ancak hiçbir şeyin maddesi değildir.<sup>68</sup> Böylelikle Fârâbî, nâtika gücü nefsin en yetkin gücü olarak görmektedir. Sinan Paşa'nın nefsin kemâle ulaşması için kullanılan istidatlar

<sup>64</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 290.

<sup>65</sup> İnsana has olan nefis, felsefenin ifadesiyle nefis-i natıkadır; nefis-i hayvânî ya da nefis-i nebâtî değildir. (Bakınız: Ebu Nasr Fârâbî, **el-Medînetü'l-Fâzıla**, tercüme: Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 132-141) Sûfiler ise nefsi kemâli itibarıyla nefis-i emmâre, nefis-i levvâme ve nefis-i mutmainne gibi kısımlara ayırmışlardır. (Bakınız: Kâşânî, **İstılâhâtü's-Sûfiyye**, s. 45-46)

<sup>66</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 174.

<sup>67</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 214.

<sup>68</sup> Fârâbî, **el-Medînetü'l-Fâzıla**, s. 132-141.

fikri de nâtik nefis (insanî nefis) karşısında hayvanî nefis fikri ile daha iyi anlaşılabilir. Nitekim İbn Sînâ, hayvanî kuvvelerin nâtik nefse yardımından bahsetmektedir. Onun anlayışında, algı ve hayal gibi bedenî kuvveler, nefsin yetkinleşmesine âlettirler. Ancak, nefis yetkinleştğinde ve mutlak olarak kendi fonksiyonları ile fertleştiğinde, algı ve hayal gibi bedenî kuvveler ondan uzaklaşır. Çünkü bu âletler, nâtik nefis yetkinliğe ulaşınca ona engel olur.<sup>69</sup> Sinan Paşa'ya ait, nefsin kemâli ile bedenî istidatların bir arada bulunmaması fikri, bu düşünce ile birlikte değerlendirilebilir.

Ancak, tasavvuf, felsefe gibi nefsin kemâlini sırf mücerret düşünme ameliyesi olarak ele almaz. Tasavvufta nefis, akıl kuvvesinin yanında, kalp ve ruh gibi kuvvelerle kemâle ulaşmaktadır. -Sinan Paşa'nın nefsi kalp ve ruhun bineği olarak ifade etmesi<sup>70</sup> bu açıdan değerlendirilebilir- Bu kemâl, itminan ve rıza<sup>71</sup> gibi kulluğa ilişik bir kemâldir. Ve kemâl yolundaki bu kulluk ölünceye kadar devam eder. Zaten Sinan Paşa'nın bedenî istidatların kemâl ile bir arada bulunmamasından asıl kastının ölüm olduğu anlaşılmaktadır.<sup>72</sup> Çünkü hemen akabinde küçük yaşta ölenlerden bahseder ve şöyle bir soru sorar: *“Nice insanlar vardır ki küçük yaşta ölür, peki neden nefsi kemâline ulaşmadan iskelesi bozulur?”* Bu soruya kendisi şöyle cevap verir: *“Çünkü Allah, ezelde bu nefsin ancak o kadar kemâle ereceğini bilir.”* Daha sonra şöyle bir soru daha sorar: *“Allah Alîm ve Hakîm olduğu hâlde bozulacak binayı neden yaptı?”* Onun bu sorusuna, şöyle bir soru da eklenebilir: *“İnsanların çoğu istidatlarını nefislerini kemâle erdirmeye noktasında gerektiği gibi kullanamaz ya da kötüye kullanır. Allah ilmi ezelî olduğu hâlde neden böyle insanları yaratmıştır?”* Sinan Paşa'nın kendi sorusuna verdiği cevap, bu iki soruyu da cevaplandırmaktadır: *“Bazen bir şey arazî olarak kastedilir ve onun meydana çıkmasında bir hikmet vardır. Zâtî olarak kastedilmez, ancak zâtî olarak kastedilen şeyin elde edilmesi ona bağlı olur. Zaten Allah'ın âdeti bu yönde cereyan eder ki; insan fertleri arasında bir tek kâmil ferdin gelmesi için nice nâkısların gelip geçmesi ve bu oluş-bozuluş âleminde itidale ulaşmış bir tek mizacın bulunması için nice mizaçların yapılıp bozulması*

<sup>69</sup> İbn Sînâ, **en-Necât**, tercüme: Kübra Şenel, Dergâh Yayınları, İstanbul, Mayıs 2018, s. 186-187.

<sup>70</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 425.

<sup>71</sup> Bunlar, tasavvufta nefse nispet edilen sıfatlardır.

<sup>72</sup> Nitekim Sinan Paşa'ya göre, nefis mücerrettir ve beden ölse de nefis kalır. (Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 464) İbn Sînâ da aynı fikri savunmuştur. (Bakınız: İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 188-192)

*gereklidir.*” Daha sonra, bu konuyla irtibatlı olarak, bütün insanlığın yaratılmasından maksadın Muhammedî hakikatin zuhuru olduğunu ifade eder.<sup>73</sup>

Tasavvuf ilminde nefis, hem kötü sıfatlara mahal olarak kulun önünde bir engel olması, hem güzel sıfatlara mahal olması, hem de Rabbin marifetine ulaştırıcı bir vasıta olması yönüyle ele alınmıştır. Bu durum, nefsin hayra da şerre de kabiliyetli bir kuvve olmasından kaynaklanmaktadır. Kâşânî, bu hususiyeti, nâtik nefsin kalp ile beden arasında bir vasıta olmasıyla ifade etmektedir. Ona göre, Kur’an’da nefse *zeytin ağacı* tabiriyle işaret edilmiştir. Bu ağaç, doğuya da batıya da nispet edilmeyen kutsal bir ağaç olarak nitelenmiştir.<sup>74</sup> Çünkü nefis, ne mücerret ruhlar âleminin doğusundan ne de kesif cisimler âleminin batısından. Kutsal olarak nitelenmesinin sebebi ise insanın mertebesinin yüksekliğinden ve nefsin insan için berekete vasıta olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>75</sup> İbnü’l-Arabî’nin, nefsin berzah âleminden olduğunu, *İlâhî nefha* ile *düzenlenmiş beden* arasında ortaya çıktığını ve bir yönüyle tabiata, diğer yönüyle de İlâhî ruha müteveccih olduğunu beyan etmesi<sup>76</sup> de bu anlayışla paralel görünmektedir. Kemâle erme yolunda nefse atfedilen farklı sıfatlar da bu hususla alâkalıdır. Nitekim bu anlayış çerçevesinde, nefis, ilk başta kötülüğü emreder (*nefs-i emmâre*)<sup>77</sup> ve insanı bedenî ve şehvî lezzetlere çekmeye çalışır. Daha sonra, nefis, meylettği kötülüklerden dolayı kendisini kınamaya (*nefs-i levvâme*)<sup>78</sup> başlar ki; bu durum, İlâhî tenbih nuruyla gerçekleşir. Nefis, kalbin nuruyla tamamen nurlandığı vakit ise kötü sıfatlardan arınıp güzel sıfatlara ulaşır. Böylece, itminana (*nefs-i mutmainne*)<sup>79</sup> kavuşur.<sup>80</sup> Yukarıda ifade edildiği gibi, nefis, kulun Rabbinin marifetine ulaşmasına vâsıta olarak kabul edilmiştir. Bu hususta, vahdet-i vücudu benimseyen

<sup>73</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 214-217.

<sup>74</sup> “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili şudur: Duvarı bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak) tır. Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.” (Nur, 24/35)

<sup>75</sup> Kâşânî, **İstılâhâtü’s-Sûfiyye**, s. 45.

<sup>76</sup> İbnü’l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 360-362.

<sup>77</sup> “Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhamet edendir” dedi.” (Yûsuf, 12/53)

<sup>78</sup> “(Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse yemin ederim.” (Kıyâmet, 75/2)

<sup>79</sup> “Ey itminana ermiş nefis! Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön, (has) kullarımın arasına katıl ve cennetime gir.” (Fecr, 89/27-30)

<sup>80</sup> Kâşânî, **İstılâhâtü’s-Sûfiyye**, s. 46.

sûfiler, “*Nefsini bilen, Rabbini bilir*” anlamındaki hadise sıklıkla atıfta bulunmuşlardır.<sup>81</sup>

Sinan Paşa’nın ifadelerinde de nefsin bu hususiyetlerinin birlikte değerlendirildiğini görmek mümkündür. Ancak o, daha çok nefsin kötülüğü emreden yönü üzerinde durmuştur. Bu anlayışla, *Maârifnâme* isimli eserinde *Nefsi Kötüleme Üzerine* şeklinde bir başlık açmış; nefsin aldatıcı olduğundan ve insanın daima nefis muhasebesi yapması gerektiğinden bahsetmiştir. İblis’in dahi nefsin kuvvetini kullanmak suretiyle insanı yoldan çıkardığını belirtmiştir.<sup>82</sup> Ona göre nefis, kulun Allah ile arasındaki en büyük engel,<sup>83</sup> ruhun hakikate ulaşmasına bir perde ve insana azabı çektiren şeydir.<sup>84</sup> Nitekim ilk dönem sûfileri de genellikle nefsin bu yönü üzerinde durmuşlardır. Kuşeyrî’nin, sûfilerin *nefis* kavramıyla *kulun vasıflarından illetli olanlar ile ahlak ve fiillerinden yerilenleri* kastettiklerini söylemesi<sup>85</sup> bu duruma delalet etmektedir. İlk dönem tasavvufundaki bu anlayış, *mücâhede* ve *muhâsebe* kavramlarını ön plana çıkarmıştır. Mesela Hâris el-Muhâsibî’nin *er-Riâye li-Hukûkillah* isimli eserinin, *muhâsebe* ve *mücâhede* kavramları etrafında örgüldüğü söylenebilir.<sup>86</sup> Bu iki kavram da nefsin kötülüğü emreden tabiatı ile alâkalı kavramlardır. Sinan Paşa da bu anlayışla, nefse muhalefeti, Allah’a karşı kulluğun sırrı olarak değerlendirmektedir. Çünkü insan, ya şerden kaçınarak ya da hayra yönelerek kullukta bulunur ve bunların ikisi de nefse muhalefet ile gerçekleşir. Cennet’i isteyen

<sup>81</sup> Bakınız: İbnü’l-Arabî, **Fusûsu’l-Hikem**, s. 108; Kayserî, “Şerhu Te’vîlâtî’l-Besmele bi’s-Sûrati’n-Nev’iyyeti’l-İnsâniyye”, **Rasâlü’l-Kayserî**, s. 137.

<sup>82</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 202.

<sup>83</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 385.

<sup>84</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 389.

<sup>85</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 290. Bununla beraber Kuşeyrî, kendi görüşü olarak, nefsin de kalp ve ruh gibi bir latife olabileceğini ifade eder: “*Nefsin bu bedene illetli ahlakın mahalli olarak yerleştirilmiş bir latife olması da muhtemeldir; tıpkı ruhun bu bedende övülen ahlakın mahalli olan latife olması gibi. Böylelikle (bu kuvvelerden) biri diğeri için musahhar olmuş olur ki, bunlar birlikte bir tek insanı teşkil ederler. Nefsin ve ruhun suretteki latif cisimlerden olması, tıpkı meleklerin ve şeytanların letâfet sıfatına sahip olması gibidir. Ya da gözün görmeye, kulağın işitmeye, burnun koklamaya, ağzın tatmaya mahal olması gibidir; işiten, gören, koklayan ve tadan ancak tek bir insandır. Böylelikle kalp ve ruh övülen vasıfların mahalli; nefis ise yerilen vasıfların mahalli olmuş olur. Ve nefis de, kalp de, bu toplamdan (insanın hakikatinden) bir cüz olur; hüküm ve isim bu toplama döner.*” (Kuşeyrî, **Risâle**, s. 291) Ancak burada da nefsin sadece şerre mahal olan bir latife olarak sunulduğu görülmektedir. İbnü’l-Arabî de sûfilerin nefsi hem illetli nitelikleri hem de latife-i insâniye manasında kullandıklarını beyân eder. Ancak o, niteliklerin illetli olmasına oldukça farklı bir açıklama getirir. (İbnü’l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 360)

<sup>86</sup> Bakınız: Ebu Abdullah Haris b. Esed el-Muhâsibî, **er-Riâye li-Hukûkillâh**, tahkik: Abdulhalim Mahmud, Dâru’l-Maârif, Kâhire, 1990.

kimse, nefisten kaçınmalıdır. “*Nefse muhalefet gibi ibadet olmaz.*” Ancak nefse muhalefet, yalnızca Hakk’ın rızası için olursa ibadet sayılır. Dünyada nefis ile yapılan savaş gibi çetin bir savaş yoktur; bu sebeple, nefis mücâhedesine *büyük cihat* denilmiştir. Nitekim şeytanla mücadele dahi nefisle mücadeleden daha önemsizdir. İnsanın en büyük düşmanı nefsidir. Şeytan dahi insana nefis kuvvesi üzerinden vesvese verebilir. Ancak, nefis itminana kavuşmak suretiyle insana dost olabilir. İnsanın nefisini itminana erdirmek için çok zahmetler çekmesi gerekir. Nefsini bilen kimse, Rabbini bilir.<sup>87</sup>

Sinan Paşa, *Tazarrunâme* isimli eserinde de *İşâret-i Ma’rifet-i Nefs* başlığıyla bir bölüm kaleme almıştır. Bu bölümde de nefsin yukarıda zikredilen üç hususiyetine (tasavvufta nefse atfedilen üç hususiyete) de değindiği görülmektedir. Nitekim müellif, bölüme nefsin marifetinin Hakk’ın marifetine vasıta olması anlayışıyla başlar ve şöyle der (sadeleştirilmiş): “*Nefsini bilmedikçe marifet yolunda doğru gitmezsin. Nitekim bu yolu anlayanlar, “Hakk’ı bilen, nefsinden haberdar olandır” demiştir.*” Daha sonra nefsi içi zehir ve cefa dolu bir tatlıya benzetmek suretiyle nefsin kötülüğü emreden fıtratına dikkat çeker. Nefsin Allah’ın fiillerinin kargaşası olduğunu söylemek suretiyle, bu kuvvenin İlâhî isimlerle (İlâhî fiillerin isimleri)<sup>88</sup> irtibatına işaret eder. İtaat ve isyan, hidayet ve tuğyan gibi zıt sıfatları nefse izafe eder. Onun ifade ettiği bu durum, nefsin Hâdî ve Mudil gibi zıt İlâhî fiil isimlerine mazhar olması şeklinde açıklanabilir. Ona göre, putperestlik eden de tanrılık davası güden de nefistir. Nefis, yokluğunu görmeyip varlık davası güder. Bazen bir sûfî gibi itaat eder, bazen hevâ pazarında bir kalleş gibidir. Kimi zaman emmâre olur ki; ondan kaçınmak gerekir. Çünkü böyle bir nefis, bedenin kuvvetlerini kullanmak suretiyle insanı kötü sıfat ve fiillere sevk eder. İnsan, nefisini önce levvâme, sonra mülhime ve daha sonra mutmainne yapmaya gayret etmelidir. Çünkü mutmain olan nefis, Hakk’a yakındır ve âlemlerin Rabbinin sırlarına ulaşma kabiliyetine sahiptir. Böyle bir nefis, kemâl vasıfları ve huylarına naildir; celâl nurlarının feyzinden istifade etmektedir.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü’l-Evliya*, s. 248-250.

<sup>88</sup> Konevî, İlâhî isimleri Zât’ın isimleri, sıfatların isimleri ve fiillerin isimleri olmak üzere üçe ayırmıştır. (Konevî, *Miftâhu’l-Gayb*, s. 35)

<sup>89</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 414-423.

Yukarıda ifade edildiği gibi, tasavvufta nefsi bilmek, Rabbi bilmeye vasıta olarak görülmüştür. Ancak diğer taraftan, nefsin varlığını görmek de Hakk'ı müşahadeye engel olduğu anlayışı mevcuttur. Mesela sûfiler, Hakk'ı müşâhede için insanın, kendisinin ve âlemin varlığından sıyrılması gerektiğinin ifade ederler. Bu durum, Cüneyd el-Bağdâdî'nin şu tanımında görülmektedir: “*Müşâhede, ubudiyetin izalesiyle Rububiyetin ikamesidir. Bu ise O'ndan başka her şeyin kaybolmasıyla gerçekleşir.*”<sup>90</sup> Sinan Paşa ise bu anlayışı şu şekilde ifade eder: “*İlâhî! Benliğim perdesini götür, beni benden nihân eyle; çün ben benliğim görmeyim, dîdârını ayân eyle.*”<sup>91</sup> İbnü'l-Arabî de *Fütûhât*'ta nefsi açıklarken müşahade ile irtibatını kurmaktadır. Yukarıda Kuşeyrî'den aktarıldığı gibi, sûfiler, nefsi kulun illetli vasıfları olarak da tarif etmişlerdir. Ancak, İbnü'l-Arabî, niteliklerin illetli olmasını, sebepli olması ya da sebepli olarak görünmesi şeklinde değerlendirir. Ona göre kul, kendisindeki bu illetli nitelikleri gördüğü esnada, Hakk'ı müşahade etmediği için bu nitelikler *nefis* olarak isimlendirilmiştir. Yani kul, bu nitelikte kendisinden başkasını - Hak da dâhil olmak üzere- görmez. Ancak, bazı insanlar, bu niteliklerin Hak'tan olduğunu müşahade ederler ve onlara bu niteliklerde Hak görünür.<sup>92</sup> Yine müşahade ile irtibatlı olarak, Sinan Paşa, nefsin şatahât ile irtibatına da değinir. Bu bağlamda, Hallac'ın şathiyyesini hatırlatmak suretiyle şöyle der: “*Nefis araya girip karışmasaydı, 'ben Hakk'im' diyen olur muydu?*”<sup>93</sup> Bununla beraber, insandaki bu kemmiyetin gidip yoklukta tahkike ulaşmasıyla, Hak ile beraberliği anlayacağını ve “*Ben Hakk'im*” hitabını işiteceğini söyler. Bu hususu, tarikatın nihayeti ve hakikatin özü olarak değerlendirir.<sup>94</sup> Hallac'ın “*Ben Hakk'im*” ifadesini ve Bâyezid'in “*Kendimi takdis ederim*” ifadesini şatahât olarak değerlendirir.<sup>95</sup> Bu ifadelerinden yola çıkarak, onun şatahâtı *keşfî ifadeye benliğin karışması* olarak tanımladığı söylenebilir. Gazzâlî'nin bu meseleye yaklaşımında da benzer bir anlayış görülmektedir: “*Yolun başından itibaren mükâşefe ve müşahedeler başlar. Hatta bazı sûfiler yakaza hâlinde iken melekleri ve peygamberlerin ruhlarını müşahade ederler. Onların seslerini duyarlar*

<sup>90</sup> Ebû Halef et-Taberî, *Selvetü'l-Ârifin ve Ünsü'l-Müşâkîn*, Brill, Leiden-Boston, 2013, s. 217.

<sup>91</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 385.

<sup>92</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 361.

<sup>93</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 391.

<sup>94</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 395.

<sup>95</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 485.

ve onlardan pek çok fayda elde ederler. Sonra suretleri ve görüntüleri görme hâinden sözle ifade edilemeyecek derecelere yükselirler. Bunları anlatmaya çalışanlar ise kaçınılması mümkün olmayan apaçık hatalara düşerler. Hâsılı kelâm Allah'a yakın olma durumu o dereceye varır ki bazısı bunu hulûl, bazısı ittihâd, bazısı da vusul zanneder. Hâlbuki bunların hepsi birer yanılgıdan ibarettir.”<sup>96</sup> Ayrıca şatahâtın bir diğer boyutu da söyleyen ile dinleyenin idrak boyutları arasındaki farktır. Bu hususta Sinan Paşa, şatahât kavramını, hâller ve makamlar arasındaki izafiyetten yola çıkarak açıklamaktadır. *Tezkiretü'l-Evliyâ* isimli eserinde, Bâyezîd-i Bistâmî bahsinde, şatahât ile irtibatını kurarak, her hâl veya makamda söylenen sözün, yine bu hâl veya makamlara vâsıl olmuş sûfîlerce anlaşılabilirliğini ifade etmektedir.<sup>97</sup> Bu ifadelerinden, şatahâtın benliğin karışması ile üç aşamalı irtibatı olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar, müşahedeye ulaşan sûfînin gördüklerini idrakine benliğin karışması, yine müşahede sahibinin gördüklerini ifadesine benliğin karışması ve dinleyenin idrakine benliğin karışıp söyleneni yanlış anlaması şeklinde ifade edilebilir.

### 3.2.2. Akıl ve Eleştirisi

Sinan Paşa'ya göre insan, duyularını aklın hâkimiyetine vermelidir; çünkü duyular, ilme âlet olabilir ama âlim olamaz. Duyular, sadece şehadet âlemini algılar, hatta onda bile bazen karanlıkta kalır ve yanılr. Buna karşın akıl, hem şehadet âlemini hem de gayb âlemini idrak eder ve lezzetini mücerret şeylerin idrakinden alır.<sup>98</sup> Benzer bir yaklaşımla, Gazzâlî de görme duyusuyla aklı kıyaslamaktadır. Sözelimi, ona göre de göz, bazı kusurlara sahiptir ve insana bazen yanlış bilgi verebilir. Ancak, insanın kalbinde öyle bir göz vardır ki; bu kusurlardan salimdir. Bunu bazen *akıl*, bazen *ruh* ve bazen de *insânî nefis* olarak adlandırırlar.<sup>99</sup> Bu anlayış, nefis bahsinde geçtiği üzere, İslam filozoflarının nefsin nâtık (akıl) kuvvesinin duyum kuvvesine yönetici olması fikriyle de izah edilebilir.<sup>100</sup> Kelâm düşüncesinde de akıl, duyu ve haberden sonra

<sup>96</sup> Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, s. 44.

<sup>97</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 106-107.

<sup>98</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 194.

<sup>99</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 16-17.

<sup>100</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 132-141; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 186-187.

üçüncü bilgi kaynağı olarak ifade edilse de, duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgilerin kontrol mekanizması olarak görülmüştür.<sup>101</sup>

Tasavvuf literatüründe, özellikle ilk dönem sûfî müelliflerinin anlayışında, aklın nefsin karşısına yerleştirildiği görülmektedir. Mesela bu anlayışı, ilk dönem sûfî müelliflerinden Muhâsibî ve Hakîm Tirmizî'nin konu hakkındaki eserlerinde<sup>102</sup> bulmak mümkündür.<sup>103</sup> Sinan Paşa'nın da, aynı anlayışla, akli nefsin ve hevâsının karşısına yerleştirdiği görülmektedir. Ona göre akıl, Hazreti Yûsuf gibi, sonradan gelecek olan Cennet'e talip olurken; hevâ, Zelîhâ gibi, acil olan dünya lezzetine talip olur.<sup>104</sup> Akıl, insanı hayra; hevâ ise şerre davet eder.<sup>105</sup> Eğer insan, nefsinin kahrederse, Allah katında değer kazanır; akla uyarsa da yüce makamlara ulaşır.<sup>106</sup> İnsan, akıl filozofunu doktor edinip hevâ nezlesini tedavi ettirdiği takdirde, ruhu, Cânân'dan gelen meltemlere mazhar olur.<sup>107</sup> Bu anlayış, Fârâbî'nin kullandığı ıstılahlarla, *nefsin akıl gücünün yine nefsin arzu gücünü kontrol altında tutması* şeklinde de ifade edilebilir. Nitekim o, nefsin arzu gücünün duyum, hayal ve akıl güçlerine tabi olduğunu belirtmekte; duyum ve hayal güçlerinin de akıl gücünün hâkimiyeti altında bulunduğunu söylemektedir.<sup>108</sup>

Sinan Paşa'nın, aslı itibarıyla akli ve ilmi övdüğü görülmektedir. Nitekim ona göre insan, akıl ile eşref-i mahlûkat olmuştur.<sup>109</sup> İnsan, yaradılıştan akla ve iki dünya saadetini kazanma istidadına sahiptir.<sup>110</sup> Nitekim akıl, insanın kesin bilgiye ulaşmasına vasıtaadır. Aslı itibarıyla her türlü güzel ahlakın yanında ve her türlü çirkin ahlakın karşısındadır. İnsanın ahlakını güzelleştirmesine ve kurtuluşa ulaşmasına vesiledir.<sup>111</sup>

---

<sup>101</sup> Bakınız: Hikmet Yağlı Mavil, **İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi**, İSAM Yayınları, Ankara, 2018, s. 208.

<sup>102</sup> Muhâsibî'nin bu konu hakkındaki eseri *Mâhiyyetü'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfu'n-Nâs fih*; Tirmizî'nin eseri ise *el-Akl ve'l-Hevâ*'dır.

<sup>103</sup> Ebu Abdullah Haris b. Esed el-Muhâsibî, **el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an**, tahkik: Hüseyin Kuvvetli, Dâru'l-Fikr, y.y., 1982, s. 229-231; Süleyman Uludağ, "Akıl", **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1989, c. 2, s. 246-247.

<sup>104</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 100.

<sup>105</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 182.

<sup>106</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 125.

<sup>107</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 170.

<sup>108</sup> Fârâbî, **el-Medînetü'l-Fâzıla**, s. 132-141.

<sup>109</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 197.

<sup>110</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 162.

<sup>111</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 554-568.

Bu ifadelerden onun akıl vasıtasıyla güzel ve çirkin olanın ayırt edilebileceği anlayışında olduğu söylenebilir. Bu anlayışla, aklın hüsün ve kubuhun bilgisine ulaşmasının hiçbir şekilde mümkün olmadığını savunan Eş'arî kelâm anlayışının<sup>112</sup> karşısında yer aldığı söylenebilir. Aslında bu mesele, cevher-araz teorisi ile de irtibatlı görünmektedir. Eş'arî kelâmına mukabil<sup>113</sup>, tasavvufta akıl bir cevher olarak kabul edilmiştir ki; bu anlayış, aklın ilhama mazhar olması anlayışının temeli sayılabilir. Nitekim Sinan Paşa'ya göre, aklın öncesi ilham ve inayettir. Mesela, bir bebeğin akıl melekesi gelişmemiş olduğu hâlde acıkınca ağlaması, Allah'ın ilham ve inayeti ile. Elest bezmi de ilhamın akıldan önce gelmesinin bir ifadesidir. Bu şekilde, insana akıldan önce tevhit ve sevap ilham edilmiş, insanın fitrat ve istidadına bu hususiyetler yerleştirilmiştir.<sup>114</sup>

Sinan Paşa, akli kesin bilgiye ulaştıran bir vasıta olarak görmekle birlikte, aklın yetersizliği üzerinde de durmaktadır. Nitekim ona göre, aklın ilâhiyat alanında belli bir sınırı vardır ve bu sınırdan öteye geçemez. Bu noktadan sonra bilgiye ulaşacak olan latifeler, ruh ve ruhu yöneten kalptir. Akıl, bu alanda sadece belli itibarlara ulaşabilirken; kalp ve ruh, melekût âleminin ilmine ulaşabilir. Bu nedenle, akıldan sonra kalp ve ruh gibi latifeleri bilginin kaynağı olarak kullanan sûfilerin yöntemi, ilâhiyat alanında akli esas alanların (filozofların) yönteminden daha başarılıdır.<sup>115</sup> Bu nedenle, insan, akli ile ilmin zâhirinden bir şeyler bilmekle yetinmemeli; kendi varlığının kitabını, kalbini ve ruhunu da satır satır okumalıdır.<sup>116</sup> Ayrıca, insan, akıl melekesindeki bu yetersizliğin bir gereği olarak, aklını şeriatın sınırları içinde tutmalıdır. İnsan, akli vasıtasıyla eşyanın hakikati konusunda kesin bilgiye ulaşabilir; bununla beraber, tevil noktasında şeriatın sınırlarını gözetmek gerekmektedir. Asıl olan akıldır; ancak, çoğu insan aklın vehmiyyâtını bedîhiyyâtından ayırma konusunda yetersizdir. Şeriatla aklın sınırları dışında kalan birçok şey vardır. Akıl, bunlara inanıp teslim olmalıdır. Düşünen insan, selim tabiat ve dosdoğru kavrayış sahibi olmazsa, vehmin hükmünü aklın hükmü zanneder. Şeriatın doğruluğunu ispat eden akıldır;

<sup>112</sup> Bakınız: Hikmet Yağlı Mavil, **İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi**, s. 204.

<sup>113</sup> Bakınız: Hikmet Yağlı Mavil, **İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi**, s. 204.

<sup>114</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 230.

<sup>115</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 88-90.

<sup>116</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 212.

ancak, akklı da şeriat teyit etmektedir. Bu yüzden, aklın hükmü, şeriatın hükmüne muvafık olmalıdır. İnsan, hem akla hem şeriata tabi olmalı, asıl ile fer‘i birleştirmelidir. Akıl, şeriatın zâhir hükümlerini tevil etmekten kaçınmalıdır.<sup>117</sup> Nitekim müfessirler, anlamı açık bir şekilde bilinen ayetleri muhkem, anlamı tam olarak idrak edilemeyen ayetleri müteşâbih olarak ifade etmişler ve insanın tam olarak manasını anlayamasa da müteşâbih ayetlere iman etmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>118</sup>

Sehl b. Abdullah şöyle demiştir: “*Marifetin sonu dehşet ve hayrettir.*”<sup>119</sup> Tasavvufta ifade edilen bu hayret hâli de aklın yetersizliğinin bir neticesi olarak görülebilir. Sinan Paşa’ya göre, tefekkür konusunda aklın belli bir sınırı vardır ki, bu sınırı aşamaz. Kuvve-i müdrikenin her mertebede belli bir dairesi olur ve bu daireden dışarı çıkamaz. Her insanın da kendi makamına göre müteşâbihâtı olur. İnsanın marifeti ve kemâli arttıkça, hayreti de artar. Bu nedenle Efendimiz, “*Rabbim, hayretimi artır*”<sup>120</sup> diye dua etmiştir. Bunları ifade ettikten sonra, Sinan Paşa, şöyle bir soru sorar: Fena bulduğu zaman, insan aklının ilmi, Hakk’ın ilmi olduğu hâlde; neden hayret ortaya çıkar? Daha sonra, bu sorusuna, şu iki cevabı verir: İnsanın sıfatlarının Allah’ın sıfatlarında fena bulması, parıldayıp giden bir hâldir. Bu nedenle insan, hiçbir zaman insaniyetten çıkamaz. İkinci olarak, insan fena bulduğunda ilmi, Hakk’ın ilmi olsa da bu ilim sıfatı hususi bir suretten tecelli ve zuhur eder. Aynı zamanda hususi bir mazhara ilişir. Bu nedenle ilim, mazhara münasip bir hüküm alır. Hakiki bir sûfî, akklı ile muhkemâtı müteşâbihâtan ayırmalıdır. Muhkemât akla, müteşâbihât ise hevâya aittir.<sup>121</sup>

Konuyla alâkalı bir diğer mesele, tasavvufta aklın hayal ve vehim kuvvelerinin karşısına yerleştirilmesidir. Bu noktada Sinan Paşa, Allah’ın zatını kavramaya çalışan insanın akklı ve fikri olduğunu, sıfatlarını tanımaya çalışan insanın da insandaki

---

<sup>117</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 136.

<sup>118</sup> Bakınız: Kılıç Aslan Mavil, **Mâtürîdî Kelâmında Tevil**, İSAM Yayınları, Ankara, 2017, s. 164.

<sup>119</sup> Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 642.

<sup>120</sup> İbn Teymiyye hadis diye rivayet edilen bu sözün hadis olmadığını, hadis kitaplarında bulunmadığını belirtmektedir. (Ebu’l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye, **Mecmûu’l-Fetâvâ**, tahkik: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mecmau’l-Melik Fehd li Tıbbâti’l-Mushafi’s-Şerif, Medine, 1995, c. 2, s. 202)

<sup>121</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 246-247.

vehim ve hayal gücü olduğunu belirtir.<sup>122</sup> Bu anlayış, bize İbnü'l-Arabî'nin tenzih ve teşbih, dolayısıyla da bunlarla irtibatlandırdığı akıl ve hayal fikrini hatırlatır mahiyettedir. Daha önce de geçtiği gibi, İbnü'l-Arabî'nin anlayışına göre, hakiki irfan sahipleri, tenzih ile teşbih arasında yol tutanlardır. İnsandaki akıl kuvvesi, onu sırf tenzihe götürürken; vehim veya hayâl kuvvesi ise sırf teşbihe sevk eder. İlâhî dinler ise tenzih ve teşbihi; akıl ve vehim güçlerini birleştirmek suretiyle inanan kimseyi gerçek marifete eriştirir.<sup>123</sup> Bu anlayışla birlikte, insandaki akıl kuvvesi ile vehim ve hayal kuvveleri arasında ifade edilen bu karşıtlığın, insanı hakiki marifete ilettiği söylenebilir. Bu husus da insanın cem ediciliğinin bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Sinan Paşa'nın akla getirdiği eleştirinin bir boyutu da kader bilgisi hakkındadır. Nitekim ona göre insan, kader sırrına akli ile ulaşamaz. Ancak, müşahade ve fena hâllerine sahip olan sûfiler, belli oranda kader sırrına vâkıf olabilirler. Peygamber Efendimizin, ashabını kader konusunda tartışmaktan menetmesi de aklın bu yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>124</sup> İbnü'l-Arabî ve Kâşânî'nin bu konu hakkındaki ayrıntılı fikirleriyle, müşahade ve fena yoluyla kaderi bilmenin ne anlama geldiği daha iyi anlaşılabilir. Bu hususta, İbnü'l-Arabî, kader sırrının keşfe ulaşmış sınırlı sayıda kimseye açıldığını ifade etmektedir. Ancak, ona göre, bu keşif, sûfiyi kader bilgisine -Sinan Paşa'nın da ifade etmiş olduğu gibi- belli bir oranda vâkıf kılar. Bunun sebeplerinden bir tanesi, kulun keşif yoluyla elde etmiş olduğu bu bilginin de neticede kendi ayn-ı sabitesinin hâllerinden biri olmasıdır. Diğer sebep ise kulun kendi ayn-ı sabitesinin bilgisine, ancak kendisi şehâdet âleminde varlık bulduktan sonra ulaşabilmesidir.<sup>125</sup> Bu sebeplerden ilkinde, Allah'ın ilminin mutlaklığı ve insanın ilminin mukayyetliği; ikincisine ise Allah'ın ilminin kıdemi ve insanın ilminin hudûsü itibarıyla bakmak yerinde olabilir. Kâşânî de insanın kader sırrına ulaşmasını, zatının Hakk'ın Zât'ında fenâ bulmasına bağlamaktadır.<sup>126</sup> Böylelikle, nefis bahsinde hakiki

---

<sup>122</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 101.

<sup>123</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 98-100.

<sup>124</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 90-91.

<sup>125</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 36-37; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 241-246.

<sup>126</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 247.

marifete ulaşmanın yolu olarak zikredilen fenâ, benzer bir şekilde, aklın sınırlarının ötesine geçmek için de zikredilmiş olmaktadır.

Sinan Paşa, aynı şekilde, Allah'ın Zat'ını ve sıfatlarını idrak etme noktasında aklın yetersiz kaldığını ifade eder. Allah'ın, insanın aklına sığan her şeyden tenzih edilmesi gerektiğini, Zat'ı hakkındaki fikirlerin bir takım selb ve izafetler olduğunu ve sıfatlarından idrak olunanın bir kısım vecih ve itibarlar olduğunu belirtir.<sup>127</sup> Nitekim ona göre, aklın ve fikrin bir dâiresi vardır ve bu daireden dışarıya çıkamaz. Akıl ile Allah'ı arayan, çıra ile güneşi arayan; fikir ile bilmek isteyen de yıldız ile mehtap arayan kimseye benzer.<sup>128</sup> Ancak, onun bu ifadeleri, Allah'ın bilgisine ulaşmakta aklın devre dışı bırakılması olarak anlaşılmamalıdır. *Mümkün ile Vâcib'i ve Vâcib ile Mümkünü Bilmek* başlığı altında ifade edildiği gibi, o, akıl vasıtasıyla şahadet âleminde Hakk'ın varlığına, birliğine ve sıfatlarına delil bulunacağını kabul eder. Ancak, ona göre, bu marifet yeterli değildir. İnsan hakiki marifete ulaşmak için tasavvufî tecrübe ile mükâşefe ve müşahedeye ulaşmalıdır. Zünnûn el-Mısırî'nin kendisine sorulan “*Rabbini ne ile bildin?*” sorusuna verdiği şu cevap, bu açıdan değerlendirilebilir: “*Rabbimi yine Rabbimle bildim. Rabbim olmasaydı, Rabbimi nasıl bilirdim?*”<sup>129</sup> Aynı manayı, Sinan Paşa'nın şu ifadesinde de bulmak mümkündür: “*Gerektir ki, basiret gözü açıla ki; Hak nuruyla Hak<sup>130</sup> seçile*”<sup>131</sup>

### 3.2.3.Kalp ve Ruh: Halvet ve Riyazet

Tasavvufta, marifet açısından aklın yetmediği noktalarda, marifet araçları olarak, kalp ve ruhun otoritesi kabul edilmiştir. Kalbin bu fonksiyonu, bu ilim içerisinde vahiy ve ilhamla da irtibatlandırılmıştır. Nitekim Sinan Paşa, enbiya kalbinin vahye, evliya kalbinin ise ilhama mazhariyetini, Allah'ın, kalbi Rûhu'l-Kudüs'e konak kılmasıyla açıklamaktadır.<sup>132</sup> İbnü'l-Arabî'nin, insanın câmiyyetini anlatırken sarf ettiği şu sözler de aynı hususa işaret etmektedir: “*...Ve bu bilgiye, aklın fikrî nazarı vasıtasıyla ulaşamaz; bilakis, bu fen, ancak İlâhî bir keşif vasıtasıyla*

<sup>127</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 157.

<sup>128</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 485.

<sup>129</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 643.

<sup>130</sup> Buradaki *Hak* sözcüğü, Mertol Tulum'un tercih ettiği şekilde *gerçek* manasında *hak* da olabilir.

<sup>131</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 485.

<sup>132</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 65.

*idrak edilebilir.*”<sup>133</sup> Tasavvuf ilminin bu hususiyeti, onun, sûfinin yalnızca kendisini bağlayan sübjektif bir ilim olarak görülmesine neden olmuştur. İlk dönem sûfilerinden Muhammed b. Fazl’ın şu sözü, tasavvuf ilminin, ilim ve marifete olan bu yaklaşımına örnek olarak verilebilir: “*Marifet, kalbin Allah ile olan hayatıdır.*”<sup>134</sup> Bu hususta, Sinan Paşa, itikadın üç türü olduğunu ve bunların her birine sözlükte irfan denildiğini ifade etmektedir. Ona göre, bu irfan çeşitleri, iman, yakîn ve vicdandır. İman, yalnızca kabul ve tasdikten ibarettir ki; insanların çoğunun itikadı, bu şekildedir. Yakîn ise nazar ve delil vasıtasıyla kesin bir şekilde bilmek demektir. Vicdanda ise insan, inanılan şeyi, kendi benliğinde lezzeti ve elemi duyduğu gibi duyar; delile kayıtlı kalmaz, hatta bazen delil bulamasa bile kesin itikadı bozulmaz. Bu üç mertebenin üzerinde de kalp ehlinin keşif ile ulaştıkları birçok mertebe daha bulunmaktadır. Ancak, akıl, bu mertebelerdeki marifete ulaşmaktan âcizdir. Akıl, ancak vicdan mertebesindeki marifeti hâsıl edebilir; bunun ötesindeki marifet mertebelerine geçemez. Akıl vasıtasıyla vicdan mertebesini de bazı ilim adamları, yalnızca bazı itikat esaslarında elde edebilirler. Bu sebeple insan, ya ilimlerin önemli olanlarına kafa yormalı ya da halvet edip gönül gözünü açmaya çalışmalıdır.<sup>135</sup>

Sinan Paşa, aklın, kalbin ve ruhun arındırılıp hakiki marifete ulaşmasında, halvet ve uzlete çok önem vermektedir. Nitekim ona göre, bir süre karıştırılmayınca tozları dibe çöküp durulaşan bulanık su gibi, kalp de halvet vasıtasıyla durulaşır.<sup>136</sup> “*Selâmet uzlette olur ve huzur halvette olur.*”<sup>137</sup> Göz yumulmuş<sup>138</sup> olursa, kalp afetlerden korunmuş olur. Göz, açıldığı zaman, temiz ya da kirli her şeye konan bir kuş gibidir. Bakması helâl dahi olsa, gözle görülen her suret, kalbe nakşolur. Bu şekilde, kalp, put ile doldurulmuş bir kiliseye benzer. Halvet ise hafıza kuvvetini bozuk hayallerden, vehim kuvvetini ise bâtil ile aldanmaktan korur. Fikir, akla ve kalbe ışık veren bir kandil gibidir; bu fikir kandilinin yağı halvet, fitili ise uzlettir.<sup>139</sup> Sinan Paşa’nın bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere, halvet ve uzlet hâlinde yapılan tefekkür,

<sup>133</sup> İbnü’l-Arabî, **Fusûsu’l-Hikem**, s. 28.

<sup>134</sup> Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 646.

<sup>135</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 326.

<sup>136</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 350.

<sup>137</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 280.

<sup>138</sup> Bu ifadeyle, Nur suresi 30 ve 31 ayetlere işaret edilmiştir ki; bu ayetlerde inanmış erkek ve kadınlara gözlerini haramlara karşı yummaları emredilmektedir.

<sup>139</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 175-179.

akla ve kalbe nur verir ki; bu nur, tasavvufî marifetin yöntemi olan *keşif* kelimesiyle de ifade edilebilir. Nitekim İmam Gazzâlî de gerçekleştirdiği halvetler sayesinde pek çok keşfe mazhar olduğunu ifade etmektedir.<sup>140</sup>

Bununla beraber, Sinan Paşa, irşat ve tebliğ maksadıyla halk arasında bulunmayı da gerekli görmektedir. Nitekim bu doğrultuda o, halvet ehli kimselerin bazen irşat maksadıyla halk içine karıştıklarını; celvetin dahi onlar için bir tür ibadet olduğunu ve huzurlarına kuvvet verdiğini ifade eder.<sup>141</sup> Bunun da ötesinde, irşat için halkın arasında bulunmayı, ibadet için halktan soyutlanmaktan daha faziletli görür. Ancak, bu genel faziletten genel bir hüküm çıkarmayı doğru bulmaz. Nitekim ona göre, halvet ve uzlet hayatı yaşayan bir fert, irşat maksadıyla halkın arasında bulunan bir fertten daha faziletli olabilir. Ya da tecerrüdü tercih edip evlenmemiş biri, evli olan ve bunun sevabını uman birinden daha kâmil olabilir. Ancak, aynı amelleri evlilik ile birlikte yapması daha faziletlidir.<sup>142</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, onun fikriyatında, aklın, kalbin ve ruhun temizlenmesine vesile olan hakiki halvet, yine bu latifelerde vuku bulan bir halvettir ve bu latifelerin Allah’tan başka her şeyden arındırılması manasına gelmektedir. Nitekim ona göre, âlemde ve kendi iç dünyasında Allah’a deliller arayan ve bulan insanlar, görünürde halka karışsalar da aslında uzlettedirler; kesret içinde vahdettendirler.<sup>143</sup> Bu anlayış, Nakşibendiyye tarikatının bir esası sayılan *halvet der encümen*<sup>144</sup> ibaresiyle de ifade edilebilir.

Sinan Paşa, *insan* lafzının *nisyan* kelimesinden türetildiğini söyleyip bu anlayışın halvet ile münasebetini şöyle kurmaktadır (sadeleştirilmiş): “*İnsan dedikleri nisyanndan müştak olur, âdem yalnız olunca ateşi alçak olur.*”<sup>145</sup> Ancak, ona göre, insanın diğer insanlara karşı nisyan ve vahşeti, Allah’ın zikrinden duyduğu ruhani lezzetten ötürü olursa, gerçek halvettir. Eğer halktan soyutlanması, o kişinin kötü mizacından kaynaklanıyorsa; bu durum, halvet değil tedavi edilmesi gereken

---

<sup>140</sup> Gazzâlî, *el-Münkız mine’ d-Dalâl*, s. 43.

<sup>141</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 300.

<sup>142</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü’l-Evliya*, s. 197-198.

<sup>143</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 544.

<sup>144</sup> *Halvet der encümen* kavramı, *halk içinde Hak ile beraber olmak* manasına gelmektedir. (Mehmet Necmeddin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, s. 305)

<sup>145</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 356.

psikolojik bir hastalıktır. Nitekim her şeyin bir bătını bir de sureti, her amelin bir zahiri bir de hakikati vardır. Halvet veya uzletin dış yüzü, bir köşeye çekilip halktan soyutlanmak iken; iç yüzü ve hakikati ise çoklukta dahi sadece Allah'ı görmek ve kalpte Allah'tan başkasına yer vermemektir. Böyle bir kimse, kesret içindeki vahdeti görür; eşyanın taayyünlerden ibaret olduğunu bilir ve Vücûd-i Mutlak'ı müşahede eder.<sup>146</sup>

Sinan Paşa'ya göre, insanın latifelerini arındırmasında, halvetin yanındaki diğer bir yöntem ise riyazettir. Nitekim ona göre, kalp, uzlet ve riyazet ile temizlenir ve doğru kavrayış sahibi olur.<sup>147</sup> Kalp ve ruh, beden ve nefse mukabil, mücerret şeyleri ve daimî lezzetleri ister. Kalp ve ruh, ancak beden ve nefsin boyunduruğundan kurtulunca, mümkünlerin mahiyetindeki hakikatleri ve sırlarındaki incelikleri idrak edebilir. Bu sebeple insan, yaratılıştan her ne kadar zeki olsa da, riyazet olmadan hakikati tüm berraklığı ile göremez. İnsanın nefis, akıl, kalp ve ruhu, riyazet ve tevbe ile yeni bir idrake ulaşır.<sup>148</sup> Kalp ve ruh, ancak kirlerden arındırıldıktan sonra, doğru bir idrake kavuşabilir.<sup>149</sup> Tasavvufta, riyazetin bir boyutu, insanın helâl gıda ile asgari miktarda beslenmesi olarak tespit edilmiştir. Nitekim Sehl b. Abdullah, şu sözü ile bu hususa işaret eder: “*Halvet, ancak helâl gıdayla; helâl gıda, ancak Allah'ın hakkını edayla; Allah'ın hakkını eda ise ancak organları (haramlardan) muhafazayla sıhhatli olur.*”<sup>150</sup> Sinan Paşa da bu anlayışla, haram gıdayı, ruh kandilinin ışığını bozan bulanık bir yağa; helâl gıdayı ise kalp kandiline safiyet veren İlâhî bir yağa benzetmektedir.<sup>151</sup> Ona göre, mücahede nefse, müşahede ise ruha aittir. Riyazet vasıtasıyla ruh, bedenden; kalp ise dünyadan kurtulur. Kemâle ulaşmış insanların ruhları, Hakk'ın nazargâhı ve Vücûd-i Mutlak'ın aynasıdır.<sup>152</sup>

Sinan Paşa, insanın yaradılışıyla alakalı olarak, “*Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık*”<sup>153</sup> ayetini zikrettikten sonra, insanı Mutlak Varlık'ın aynası ve

<sup>146</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 180-181.

<sup>147</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 126.

<sup>148</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 606.

<sup>149</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 163.

<sup>150</sup> Ebu Halef Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, s. 89.

<sup>151</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 168.

<sup>152</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 756-760.

<sup>153</sup> Tîn, 95/4.

kalbini de Hakk'ın arşı olarak tavsif etmektedir.<sup>154</sup> Nitekim ona göre, âlemin yaratılmasının maksadı insan olduğu gibi, insanın yaratılmasının maksadı da kalbi arındırıp tecelliye açık hâle getirmektir. İnsan, kalp aynasını arındırıp parlattığı ölçüde tecelli berrak görünür. Kalbin safâsında, sonsuz makam ve mertebeler vardır.<sup>155</sup> Günahlar arttıkça kalbin hastalığı da artar ve tevbe edilmediği takdirde günahlar kalbi öldürür. Birçok insan, bu yüzden ibadet etmekte zorlanır ve kalpte ibadetin lezzetini duyamaz. Bu sebeple, ibadette ilk şart, kalbin günahlardan ve şehvetlerden arındırılmasıdır.<sup>156</sup> Günahlar kalbi paslandırır, gözyaşları ise günahlardan arındırır.<sup>157</sup> İnsan, kalbinde vahdet sırrı zahir olduğu zaman hakiki ilme ulaşır. Fakat bu vahdet sırrı, bir an parıldayıp sönen şimşek gibidir.<sup>158</sup>

Sinan Paşa, kalbin karşısına nefsi, ruhun karşısına ise bedeni yerleştirmektedir. Nitekim ona göre kalp, insanı yücelere yükseltirken nefis aşağılara çeker; ruh, Yaratan'ı isterken beden yaratılanı ister.<sup>159</sup> Kalp ve ruh kuvveleri, nefis ve bedenin hevâ ve istekleriyle asıl tabiatını kaybeder. Böylece insan, amellerinde ihlaslı olamaz ve hikmetin tadına varamaz.<sup>160</sup> İnsan, kalbî hayat mertebesine ancak nefsin ölümü<sup>161</sup> ile ulaşabilir.<sup>162</sup> Açlık ve uykusuzluk, kemâle ulaşmak için birer merdivendir.<sup>163</sup> Aynı şekilde, suskunluk da melekût sırrına ermenin vasıtası ve Allah'ın celâlini bilenlerin özelliğidir.<sup>164</sup> -Sinan Paşa'nın bu ifadeleri, tasavvuf literatüründeki az yeme, az uyuma ve az konuşma<sup>165</sup> ibareleriyle ifade edilen riyazet prensiplerine karşılık gelmektedir.- Bir cilt hastalığının önlenmediği takdirde önce kabarcıklar, sonra lekeler şeklinde belirdiği ve sonra cildin tabiatına işleyip bozduğu gibi, günahlar da az iken tevbe ile arındırılmazsa insanın mizacına işler ve mizacı bozar.<sup>166</sup> Görüldüğü üzere, Sinan Paşa, kalbî ve ruhî arınma yöntemi olarak halvet, uzlet ve riyazeti zikretmektedir. Bu şekilde

---

<sup>154</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 109.

<sup>155</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 118.

<sup>156</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 342.

<sup>157</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 348.

<sup>158</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 267.

<sup>159</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 257.

<sup>160</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 310.

<sup>161</sup> Nefs-i emmârenin dizginlenmesi ve nefsin kemâle yol alması şeklinde anlaşılabilir.

<sup>162</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 394.

<sup>163</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 456.

<sup>164</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 570.

<sup>165</sup> Süleyman Uludağ, "Riyâzet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2008, c. 35, s. 143-144.

<sup>166</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 388.

kalbini arındırmış ve ruhanî lezzetleri tatmış insanların meşru olan cismanî lezzetleri bile Hakk’a perde olarak görececeklerini ifade etmektedir.<sup>167</sup> Nitekim bu anlayış, tasavvuf ilminde *vera*<sup>168</sup> kavramıyla ifade edilir.

Sinan Paşa’ya göre, insan, bedeni vasıtasıyla âlem-i şehadet; ruhu vasıtasıyla da âlem-i ervah ile irtibatlıdır.<sup>169</sup> Beden, insanda bulanıklığın kaynağı iken; ruh, arınmışlığın kaynağıdır.<sup>170</sup> Bedenin ruha boyun eğmesine ise nefis ve şeytan engel olmaktadır. Ancak, insanın kemâle ulaşabilmesi için, ruhun ve ona yardımcı olan aklın, bedeni, dolayısıyla da nefis ve şeytanı kontrol altına alması gerekmektedir.<sup>171</sup> İnsanın ruhu, beden içinde aklı ve kalbi kendisine dayanak yapmakta ve onlarla ünsiyet etmektedir. Bununla beraber, kalp, ruha akseden nur ve tecelliyi kabul edebilecek mahiyette yaratılmıştır.<sup>172</sup> Ve Allah’ın insandaki nazargâhı, beden değil kalptir. Nitekim Peygamber Efendimiz, bu hususta, şöyle buyurmuştur<sup>173</sup>: “*Muhakkak ki Allah, görünüşlerinize ve yaptıklarınıza değil; kalplerinize ve niyetlerinize bakar.*”<sup>174</sup> Tevhid sırrı ise insan için ruh bedenden ayrıldıktan sonra, yani ölümden sonra ayân olur.<sup>175</sup>

Sinan Paşa’nın insanın latifelerini, yöneten-yönetilen ilişkisi olarak birbiriyle irtibatlandığı görülmektedir. Bu bağlamda o, akıl, kalbe ve ruha; kalbi ise ruha âlet olarak değerlendirir. Onun anlayışında, akıl, Allah’tan gelen bir nurdur ve âlem onunla kemâl bulur. Kalbi nurla dolduran da akıldır. Akıl ve kalp de ancak ruh ile karar kılar. Nefis, akıl, kalp, kulak ve göz olmazsa; ruh, alt üst olur.<sup>176</sup> Kalp, ruh ülkesinin padişahı, ruh için inayet ve nefis için hidayet bineğidir. Akıl, kalbin kâmil bir veziridir. Duyular ise kalbin kapıcılarıdır.<sup>177</sup> Sinan Paşa’nın ifadeleri bağlamında incelemeye çalıştığımız, tasavvuf ilmindeki bu anlayışla birlikte, Fârâbî’nin nefsin farklı güçleri arasında kurduğu irtibatın, daha ileri bir boyuta taşındığı görülmektedir. Nitekim

<sup>167</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 212, 213.

<sup>168</sup> “*Harama düşme korkusuyla şüpheli şeylerden kaçınmaktır.*” (Cürcânî, **Ta’rîfât**, s. 114)

<sup>169</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 107.

<sup>170</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 201.

<sup>171</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 217.

<sup>172</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 179.

<sup>173</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 193.

<sup>174</sup> Bakınız: Müslim, Birr, 33 (2564); Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 13, s. 227.

<sup>175</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 73.

<sup>176</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 109.

<sup>177</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 139.

Fârâbî, nefsin düşünme gücünün, yine nefsin hayal, duyu ve beslenme güçlerine yönetici olduğunu ifade etmişti. Tasavvuf ilminde ise aklın da ötesinde, kalp ve ruh latifelerinin yöneticiliği kabul edilmektedir.

### 3.3.Seyr u Sülûk: Hâller ve Makamlar

#### 3.3.1.Îlâhî İsimler ve İnsânî İstidatlar

Genel olarak vahdet-i vücûd anlayışında olduğu gibi, Sinan Paşa'nın anlayışında da seyr ü sülûk ile bu manevi yolculuğun durakları sayılan hâller ve makamlar, Îlâhî sıfat ve isimlerle, dolayısıyla da a'yân-ı sâbiteyle irtibatlıdır. Nitekim onun, her mevcudun taayyün bulduğu mertebeye ulaştığını, tecellisine mazhar olduğu sıfatın kemâlini bulduğunu ve hidayetin nefsin yaradılışındaki kabiliyet ile olduğunu ifade etmesi bu açıdan değerlendirilebilir.<sup>178</sup> Dâvûd el-Kayserî de *Rahîm* isminin kuşatıcılığı anlatırken, bu ismin ifade ettiği rahmetin, her mevcudu işin sonuna ulaştıran rahmet olduğunu belirtmekte ve bu hususu da her mevcudun istidadına münasip kemâle ulaşmasıyla açıklamaktadır.<sup>179</sup> Sinan Paşa, her insanda farklı isim ve sıfatın tecelli etmesi anlayışını, bir de *meşrep* kelimesiyle ifade eder. Nitekim ona göre, her insan, fitraten farklı meşreplerde yaratılmıştır ve Allah'a kendi meşrebine uygun bir yoldan ulaşır. Allah'a yaratılmışların nefesleri adedince yol bulunur. Her bir derviş, bir yoldan O'na varır ve bir yüzden O'nu görür. Tasavvufî tariklerdeki farklılık da bu düşünce ile irtibatlıdır.<sup>180</sup> Bunun da ötesinde, her bir insanın farklı bir mizacı vardır ki; Sinan Paşa'ya göre bir mürşit, her bir müridini mizacına göre ayrı ayrı terbiye etmelidir. Bu anlayış, yine İbnü'l-Arabî'nin *rabb-i hâs*<sup>181</sup> kavramına dayandırılabilir. Nitekim Ankaravî de benzer bir şekilde, İbnü'l-Arabî'nin *rabb-i hâs* terimi etrafındaki açıklamalarını, her varlığın kendi aynına, yani neşet ettiği Îlâhî isme dönmesi şeklinde yorumlamaktadır.<sup>182</sup>

<sup>178</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 92.

<sup>179</sup> Dâvûd el-Kayserî, “Şerhu Te'vîlâtî'l-Besmele bi's-Sûrati'n-Nev'iyyeti'l-İnsâniyye”, *Rasâilü'l-Kayserî*, s. 136.

<sup>180</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 222; Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 81-83, 136.

<sup>181</sup> “Kevnlerden ortaya çıkan her şey, Hakk'ın terbiye ettiği Rabbanî bir ismin suretidir ki, aldığını ondan (söz konusu isimden) alır, yaptığını onunla yapar ve muhtaç olduğu şeylerde ona müracaat eder. Dolayısıyla rabbanî isim kendisinden istediği her şeyi ona verir.” (Abdurrezzak Kâşânî, *İstîlâhâtü's-Sûfiyye*, s. 85)

<sup>182</sup> Ankaravî, *Nakşu'l-Fusûs: Gerçeklerin Özü*, yayına Haz.: Ayhan Yıldırım, Ataç Yayınları, İstanbul, Eylül 2005, s. 127.

Sinan Paşa, İlâhî isimler ve a'yân-ı sabitenin ifadesi sayılan ezeli istidat ve kabiliyet fikrini, ilk dönem tasavvufundaki *cezbe*<sup>183</sup> kavramı ile irtibatlandırmaktadır. Bu konuyla alâkalı olarak, Fudayl b. İyaz'ın Kur'an'dan yalnızca bir ayet işitmekle tevbe ettiğini söylemekte<sup>184</sup> ve bunu, tevbe ve muhabbetin ezelde istidat ve kabiliyetine konulması fikri ile açıklamaktadır.<sup>185</sup> İnsanın kemâle ermesi yolunda, cezbeyle çok önem atfetmekte ve bir anlık cezbenin, iki âlemin kulluğundan üstün olduğunu belirtmektedir.<sup>186</sup> Sinan Paşa'nın bu anlayışı, İbrahim Nasrâbâdî'nin şu sözüne dayandırılabilir: "*Hakk'ın cezvelerinden bir cezbe insanların ve cinlerin amellerinden üstündür.*"<sup>187</sup> Sinan Paşa, eşyanın dayanağının Allah'ın inayeti olduğunu anlatırken, tevbe edenin hakikatte Allah olduğunu ve O'nun dilediği kulunun kalbini tevbeye tahrik ettiğini, şu şekilde ifade etmektedir: "*Hakikatte tâib O'dur ki dilediğinin kalbini tevbeye tahrik eder.*"<sup>188</sup> Bu anlayışla birlikte, cezbeyle tasavvuftaki manevî hallerin başka bir ifadesi olarak bakmak yerinde olabilir. Çünkü hâl, kulun mücâhedesini olmaksızın, Allah'ın kalbine indirdiği bir mana olarak tarif edilmektedir.<sup>189</sup> Kul, kalbine iradesi haricinde gelen bu manayı, iradesi ile geri çevirmeye de kâdir değildir.<sup>190</sup> Bu anlayış, kulun kendi kulluğuna değil de Allah'ın inayetine güvenmesi olarak da tefsir edilebilir. Zaten Sinan Paşa da kulun ümidini ilme ve amele değil de ezeli inayete bağlaması gerektiğini söyler. Bununla birlikte, kulun mücâhedeyle elden bırakmaması gerektiğini belirtir. Ona göre kul, mücâhede ile beraber tevekküle sarılmalı, ancak kendi cehdine itimat etmemelidir.<sup>191</sup> Aynı anlayışla, kulun hidayetini, kabiliyet ile irtibatlandırır ki; kabiliyet, onun fikriyatında yine ezeli inayet ile dir. Bu bağlamda, Sinan Paşa, *afv* kavramını da *bir şeyi koptuğu yere ileten İlâhî cezbe* olarak

---

<sup>183</sup> "*Hakk'a giden menzilleri aşmasında muhtaç olduğu her şeyi herhangi bir külfet ve çabası olmaksızın kul için Haz. ilâhî inâyetin gereği olarak (Hakk'ın) kulu (kendine) yaklaştırmasıdır.*" (Abdurrezzak Kâşânî, *İstîlâhâtü's-Sûfiyye*, s. 10)

<sup>184</sup> Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, çeviri: Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Aralık 2007, s. 113.

<sup>185</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 70, 71.

<sup>186</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 219.

<sup>187</sup> Ebu Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, tercüme: Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa, 2018, s. 318.

<sup>188</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 224.

<sup>189</sup> Ebu Nasr es-Serrac, *el-Lüma fi't-Tasavvuf*, tercüme: Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1996, s. 41; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcub*, s. 289.

<sup>190</sup> Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcub*, s. 289.

<sup>191</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 229.

açıklamaktadır. Nitekim ona göre, her mevcut, hangi mertebeden taayyün buldu ise, yine o mertebeye varır; hangi sığata meclâ oldu ise, yine o sıfatın kemâlini bulur.<sup>192</sup>

Bu fikirlerde açıkça görüldüğü üzere, onun seyr u sülûk (hâller ve makamlar) anlayışı, vahdet-i vücûd anlayışının diğery sûflerinde de görüldüğü gibi, İlâhî isimler ve a'yân-ı sâbite merkezlidir. İbnü'l-Arabî'nin, peygamberler ve mucizeleri ile alâkalı fikirleri de bu bağlamda değerylendirilebilir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre, bir peygamber, mucize gösterirken, görenlerin bir kısmının iman edip, bir kısmının bile bile inkâr edeceğinin farkındadır. Peygambere, mucizeyi görenler arasında yalnızca Allah'ın, kalbini iman nuruyla aydınlatmış olduğı kimse (ayn-ı sâbitesinde iman konulmuş olan kimse) iman eder. Nitekim şu mealdeki ayet, bu manaya delalet etmektedir: *“Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediğı kimseyi doğru yola eriştirir. O, doğru yola gelecekleri daha iyi bilir.”*<sup>193</sup> Allah'ın hidayete erecek olanları bilmesi, onların a'yân-ı sâbitelerini bilmesi demektir. Böylelikle, İlâhî ilim, malum olan aynlara tabi olmaktadır.<sup>194</sup> İbnü'l-Arabî'nin de ifade etmiş olduğı, ilmin maluma tabi olması düşüncesi, her ne kadar insan iradesini ve teklifi izah etmek adına başvurulmuş bir düşünce olsa da; İlâhî sıfatları kayıt altına alması yönüyle, üzerinde derinlemesine düşünülmesi gereken bir mesele gibi görünmektedir.

Sinan Paşa'nın, Allah'ın, hem Muhib hem Mahbûb; hem Tâlib hem Matlûb; hem Vedûd hem Mevdûd; hem Şâhid hem Meşhûd olduğunu belirten ifadelerini<sup>195</sup> bir de insanın kemâle ulaşma yolunda karşılaştığı hâller ve makamlar açısından değerylendirmek gerekmektedir.<sup>196</sup> Bu ifadede, muhabbet, talep, sevgi ve müşahede gibi tasavvufî hâl ve makamların, Allah'ın isimleriyle, dolayısıyla da sıfatlarıyla irtibatı üzerinde durulmaktadır. Bu ifade, marifet açısından, tecelli anlayışının; ahlak açısından ise Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma fikrinin bir ifadesi olarak değerylendirilebilir. Ancak, bu düşünce, insanın mahiyetindeki ontolojik bir değeryşim

---

<sup>192</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 92.

<sup>193</sup> Kasas, 28/56.

<sup>194</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 117-119.

<sup>195</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 55.

<sup>196</sup> Nitekim bu ifadeler, *Tecelli ve A'yân-ı Sâbite* başlığı altında, İlâhî isimlerin tecellisi açısından incelenmişti.

olarak anlaşılmamalıdır. Bu bağlamda, Sinan Paşa'nın şu hatırlatmasını tekrar etmek yerinde olacaktır: “*Bende-i tâlib Mevlâ-yi Gâlib olmaz; Vâcib mümkün ve mümkün Vâcib olmaz.*”<sup>197</sup> Onun şu ifadesi de aynı manaya işaret etmektedir: “*Bende her ne kadar cehd ederse velî olur, ilâh olmaz.*”<sup>198</sup> Bu nedenle, Sinan Paşa'nın bu sıfat ve fiillerde Allah'a fâil ve mef'ûl kalıplarını izafe etmesi, insanın mahiyetindeki bir değişim olarak anlaşılmamalıdır. Bu tür ifadeler, vahdet-i vücud düşüncesindeki tecelli anlayışının ve insanın İlâhî isim ve sıfatlara ayna olması fikrinin bir ifadesi olarak görülebilir. Misal olarak, Sinan Paşa, Allah'ın bir ismi ile tasavvufi bir makam arasındaki irtibatı şöyle ifade etmektedir: “*Es-Sabûr'u bilgil O'nun nâmıdır. Her kişiye sabr O'nun in'âmıdır.*”<sup>199</sup>

Sinan Paşa'nın haller ve makamlar hakkındaki bu anlayışının bir diğer yönünü, sûfinin İlâhî isim ve sıfatların bilincinde olarak (murakabe şuuru ile) ahlaklanması gerektiği hususu teşkil etmektedir. Mesela o, tevekkülün *tedbiri takdir ile gözetmek ve ihtiyarı terk etmeksizin İlâhî iradeyi müşahade etmek* olduğunu söylemektedir.<sup>200</sup> Bu anlayışla birlikte, tevekkül, insanın Allah'ın irade ve kudret sıfatlarının bilincinde olarak hareket etmesi şeklinde tarif edilebilir. Bu nedenle, bu ifadelere, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma anlayışı açısından da bakılabilir. Nitekim kuldaki sabır, Hakk'ın *Sabûr* isminin tecellisi olarak görülebileceği gibi; insanın iradesi açısından *Sabûr* ismi, kulun sabır sıfatıyla ahlaklanmasına bir örnek teşkil eder.

Manevi hâl ve makamlara, cemâl ve celâl tecellileri açısından da bakılabilir. Nitekim Sinan Paşa, bununla alâkalı olarak, “*Cemâlin tecellîsi cezb ederse, celâlin satveti kahreder*”<sup>201</sup> ifadesini kullanmaktadır. O, bu ifadeyi, havf ve recâ konusunda söylese de; cemâl ve celâl tecellilerini, diğer hâl ve makamlara teşmil etmek mümkündür. Nitekim Hucvirî de insandaki manevi hâlleri, celâl ve cemâl tecellilerine bağlamaktadır.<sup>202</sup> Tasavvuf geleneğinde, özellikle de vahdet-i vücûd geleneğinde, İlâhî isimler, celâl ve cemâl isimleri olarak sınıflandırılmıştır. Mesela, Davud el-

<sup>197</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 483.

<sup>198</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 485.

<sup>199</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 405.

<sup>200</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 441.

<sup>201</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 231.

<sup>202</sup> Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 285.

Kayserî, lütfa müteallik sıfatların cemâlî, kahra müteallik sıfatların ise celâlî sıfatlar olduğunu ifade etmektedir.<sup>203</sup> Tasavvufî hâl ve makamlar, İlâhî isimlerin insanın iç dünyasındaki tecellileri olarak anlaşıldığı takdirde, hâl ve makamları da bu şekilde sınıflandırmak mümkün görünmektedir. Sinan Paşa, daha sonra, bu konuyla alakalı olarak, Allah'ın ezeli kelâmındaki va'd ve va'id ifade eden ayetlere de atıf yapmaktadır<sup>204</sup> ki; insanda ümit veya korku uyandıran bu ayetlere, cemâl ve celâl tecellilerinin ezeli kelâmındaki tezahürleri olarak bakmak mümkün görünmektedir.

### 3.3.2.Dairesel Seyir ve Mürşid-i Kâmil

Sinan Paşa'nın tasavvuf anlayışında, dairesel bir seyr u sülûk (hâller ve makamlar) mülâhazası olduğu görülmektedir. Bu mülâhazayla o, ilim arttıkça hayretin artacağını, hayret arttıkça da dehşetin artacağını, sülûkun sonunda yine başlangıcına varılacağını ifade eder. Sülûkun son mertebesinde, itikat esaslarının yine bilindiği gibi (akâid ve kelâm kitaplarının ifade ettiği gibi) olduğunu; ancak, bu defa sûfînin, iman edilen hususlara görür gibi (ayne'l-yakîn veya hakka'l-yakîn seviyesinde) inandığını söyler. Ona göre, bu noktaya varınca, ilim, insânî iken Rabbânî olur; varlık, kevnî iken Hakkânî olur. Her mertebe, bir üst mertebeye göre icmâl olur ve her makam, bir üst makama göre hâl olur.<sup>205</sup> Onun bu görüşlerinden hareketle, seyr ü sülûkun, sûfîyi daha ayrıntılı ve derin bir imana ulaştırdığı söylenebilir. Bu anlayışa göre, insanın imanı, kemmiyet yönüyle değil, keyfiyet yönüyle bir artış gösterir ki; böylece, sâlik, başladığı noktaya daha derin, tafsîlî ve sabit bir imanla dönmüş olur. Bu itibarla, seyr u sülûke, imanda kemâle ulaşma yolculuğu olarak da bakılabilir. Bu konuyla alakalı olarak Sinan Paşa, kelâm kitaplarında zikredilen imanda artma veya eksilme olamayacağı meselesinin, inanılacak hususların niceliği açısından olduğunu söylemekte; ancak tasdikî keyfiyeti (niteliği) konusunda bir artma veya eksilmeden bahsetmektedir.<sup>206</sup> Buna örnek olarak da Hazreti Ebu Bekir ile bizim tasdikimizin keyfiyetleri arasında kıyas yapmaktadır. Bu itibarla, imanda taklit ve yakînin farkından bahsetmekte ve yakînin de dindeki marifete göre artıp eksilebileceğini söylemektedir.<sup>207</sup> Nitekim

<sup>203</sup> Davud el-Kayserî, *Matlau Husûsi'l-Kelim fî Meânî Fusûsi'l-Hikem*, s. 33.

<sup>204</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 233.

<sup>205</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 487.

<sup>206</sup> İmam Eş'arî'nin imanın artıp eksilebileceğini belirtmesine de yine bu açıdan bakılabilir. (Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 239)

<sup>207</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 234-235.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin şu sözleri de bu doğrultuda anlaşılabilir: “(Selef âlimleri) şu konuda ortak bir kanaate ulaşmıştır ki; iman, itaat ile artar ve ma'siyet ile azalır. İmanda azalma, tasdik etmekle emrolunduğumuz şeylerde şüphe duymak veya onları bilmemek değildir. Çünkü böylesi bir şey küfürdür. Bahsettiğimiz şey, ilim mertebesindeki azalmadan ibarettir. Nitekim hepimiz üzerimize vacip olanı eda etsek de bizim itaatimizle Hazreti Peygamber'in itaati bir değildir.”<sup>208</sup>

Seyr ü sülûkle alâkalı bir diğer mesele, bu yolda bir mürşidin gerekli olup olmadığı meselesidir. Tasavvufta sâlikin hâl ve makamları geçerken bir mürşidin gözetimi altında olması, bir gereklilik olarak kabul edilegelmiştir. Sinan Paşa da aynı şekilde tasavvuf yolunda, insanın kemâle ulaşması için bir mürşide intisap etmenin zorunlu olduğunu düşünür ve ‘şeyhin zorunluluğuna işaret’ başlığı altında bu konuyu inceler. -Zaten bizzat kendisi de Şeyh Vefâ'ya intisap etmiş ve ona karşı duyduğu bağlılık ve muhabbeti eserlerinde izhar etmiştir.<sup>209</sup> Aynı başlık altında bir de tahkik ilmine Allah Rasûlü'nün yolunda talip olmak gerektiğini hatırlatır ki; bu, mürşid ve mürîd ilişkisine daha geniş bir daireden bakmak demektir. Sinan Paşa'ya göre, seyr u sülûkte, yani hâller ve makamlar yolunda mürîd, yolunu şaşdırmamak için bir mürşidin izini sürmek zorundadır. Ayrıca mürşid-i kâmil de zâhir ve bâtın ilimlerine vâkıf, Hakk'a olan ahbine vefalı ve kalbini tasfiye etmiş olmalıdır.<sup>210</sup> Sinan Paşa, bu konu hakkında, fıkıh imamları ile mürşitler arasında bir benzetme yapmaktadır: Nasıl ki bir Müslüman, içtihat derecesine ulaşmamışsa bir müçtehid taklit eder ve başka mezheplerden kolayına geleni alması doğru olmaz. Aynı şekilde bir mürit, kendi mürşidine teslim olmalı ve onun sözünden çıkmamalıdır. Kolay olsa da başka bir mürşidin bir yöntemini uygulamamalıdır. Çünkü müçtehit, hükümleri delilleri ile bildiği gibi, mürşit de bu yolu yaşayarak ve geçerek bilmektedir.<sup>211</sup> Bu yüzden, her konuda mürşide teslim olmak gereklidir.<sup>212</sup> Başka bir açıdan, Sinan Paşa, mürşit ile tabip arasında da bir benzerlik kurmaktadır: Nasıl ki bir hasta, tabibin söylediklerini

<sup>208</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, **Risâletü Ehli's-Seğr**, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 2013, s. 157-158.

<sup>209</sup> Reşat Öngören, **Zeyniler**, s. 144-147.

<sup>210</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 169-171.

<sup>211</sup> Kâmil bir mürşide intisabın dairesel seyr u sülûk anlayışıyla münasebeti, bu cümlede ifade edilmektedir.

<sup>212</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü'l-Evliya**, s. 97-98.

kabul etmeyip onunla tartışırsa sağlığına kavuşamaz. Aynı şekilde bir mürit, mürşidinin sözünden çıkarsa kalbinin hastalıklarına şifa bulamaz. Çünkü veliler, kalplerin tabipleridir.<sup>213</sup> Benzer bir yaklaşımla, Sinan Paşa, nebilerin gönül hastalıklarına tabip olduklarını ve getirdikleri hükümlerin bu hastalıklara şifa olduğunu belirtmektedir ki<sup>214</sup>; bu anlayış da mürşit-mürit ilişkisine daha geniş bir perspektiften bakılması olarak değerlendirilebilir. Aynı benzetmeyi, İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri arasında da bulmak mümkündür. Ancak o, bu benzetmeyi kader ve a'yân-ı sâbite ile nebilerin ve onların varislerinin irşat ve tebliğ görevlerini telif etmek adına zikretmektedir.<sup>215</sup> Sinan Paşa, mücahedede tedricilikten bahsederken, aynı zamanda, mürşidin de tıptan haberdar olması gerektiğini söyler. Örneğin, açlık konusunda her müridinin mizaç (fizyolojik ve psikolojik) olarak ne kadarına sabredebileceğini bilmesi gerekir; böylelikle bu çile ve mücahedeği müride aşamalı olarak uygular.<sup>216</sup>

### 3.3.3.Hâller ve Makamlardaki İzafiyet

Tasavvuf literatüründe hâller ve makamlar, genellikle avâm, havâs ve ahassu'l-havâsa nispet edilmek suretiyle derecelendirilmiştir. Sinan Paşa'nın ifadelerinde de bu derecelendirme göze çarpmaktadır. Bu anlayışla o, insanda tevbenin birçok mertebesinin bulunduğunu ve her makamın kendine uygun bir tevbesinin olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, her insanın manevi mertebesine göre bir günahı olur ve tevbesi de bu günaha pişmanlığıdır. Tevbenin kemâli, tevbeye dahi tevbe etmektir. Belki bundan da kâmil olanı, tevbeden tamamen vazgeçmektir.<sup>217</sup> Sinan Paşa'nın bu ifadeleri, ilk dönem sûfilerinden Ruveym b. Ahmed'in şu sözünü hatırlatmaktadır: “*Tevbe, tevbeden bile tevbe etmektir.*”<sup>218</sup> Bu derecelendirme, Sinan Paşa'nın sabır için kullandığı ifadelerde de görülmektedir. Bu itibarla o, has kulların sabır makamında kalacaklarını ifade ettikten sonra, haslar üstü hasların sabrı da aşır sabra sabretme makamına erişeceklerini söylemektedir.<sup>219</sup> Aslında onun, bu derecelendirmeyi daha detaylı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Nitekim o, bir sûfinin, derece derece her

<sup>213</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 99-100.

<sup>214</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 108.

<sup>215</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 234.

<sup>216</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 242-243.

<sup>217</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 256.

<sup>218</sup> Serrac, *el-Lüma*, s. 43.

<sup>219</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 407.

hâl ve makamın kemâline ulaşmaya doğru yol aldığını ifade etmektedir. Mesela, kökeni itibarıyla sûfî kelimesindeki üç harfin, sıdk, vefâ ve fenâ hâl veya makamlarına işaret ettiğini ve sûfinin bunları kemâle ulaştırdığında Allah'a yakınlık kazanacağını söylemektedir.<sup>220</sup>

Bu anlayış, her makamda, sûfinin her yönden ahlakını kemâle yaklaştırdığı şeklinde değerlendirilebilir. Bu açıdan, Sinan Paşa, hâller ve makamlarda bir izafiyetten bahsetmektedir. Bu itibarla, insana kemâl gibi görünen mertebelerin, kendinden yukarı mertebe veya makamlara göre noksan olduğunu, itaat gibi görünen hâllerin de yukarı hâllere göre isyan olduğunu belirtmektedir.<sup>221</sup> Meselâ, tevbe ve tevekkül birer makamdır ve kâmil insanlara göre işin nihayetinde bunları dahi terk etmek gerekir. Tevekkülün dahi geride bırakıldığı o makamda tevekkül etmek büyük bir ayıp sayılır.<sup>222</sup> Ona göre, hâller ve makamlardaki bu izafiyetin neticesi olarak sûfî, daima yukarıları hedeflemektedir. -Bu itibarla, Kur'an'da geçen *urve-i vüskâ* tabirini insandaki himmet yüceliği olarak tarif eder.- İnsandaki himmet yüceliği, hem dünya işlerinde hem de ahiret işlerinde hep üst makamlara talip olma hasletini netice verir. Himmeti yüce bir insan, manevi hâl ve makamların hiçbirine aldanmaz ve hep yukarıları talep eder. Zira tevhitte fânî olmada dahi nice mertebeler vardır. Himmeti yüce bir sûfî, bugünkü hâlinin dünkünden daha iyi olması için sürekli mücâhede eder.<sup>223</sup>

Sinan Paşa, tasavvufî hâl ve makamları zâhirî değil, daha çok bâtinî anlamlarıyla ifade etmektedir. Bu hususiyet de hâller ve makamlardaki bu izafiyetin bir devamı olarak sunulabilir. Bu anlayış, örneğin, onun *fakr* ve *uzlet* tanımlarında göze çarpmaktadır. Ona göre, hakiki fakirlik dış görünüşte değil, insanın iç dünyasında olandır. Nice insanlar vardır ki, fakir göründükleri hâlde tasavvufî anlamdaki fakirlikten haberleri yoktur ve nice insanlar vardır ki, güzel giyimli oldukları hâlde tasavvufî anlamda fakirdirler.<sup>224</sup> Aynı anlayışla, insanın maddi anlamda zengin olması, onu da ibadet olarak değerlendirdiği takdirde, Allah katındaki değerine zarar vermez.

<sup>220</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 171.

<sup>221</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 694.

<sup>222</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 221.

<sup>223</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 235-236.

<sup>224</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 264.

Hatta böyle bir insan, sahip olduğu servetinden bir kısmını zekât olarak vermek suretiyle, bir yönden daha ibadette bulunur. Nitekim Allah Rasûlü'nün ashabı arasında zengin olanlar da bulunduğu hâlde, o zengin sahâbîlerin Allah katındaki değerleri düşmemiştir.<sup>225</sup> Sinan Paşa, aynı şekilde, böyle bir fakirliğe ve halk arasında uzlette olmaya, Hazreti Süleyman'ı da örnek olarak zikreder. Hakiki uzlet de aynı şekilde insanın iç dünyasında Allah ile beraber olmasıdır. Eğer insan, hakiki uzlete sahipse, toplum içinde bulunması, onun uzletine zarar vermez.<sup>226</sup>

### 3.3.4. Tikel Olarak Bazı Hâller ve Makamlar

*Tevbe*, genellikle sûfiler tarafından seyr u sülûkteki ilk makam olarak kabul edilmiştir.<sup>227</sup> Sinan Paşa'ya göre, hakiki tevbe, günahına kalpten pişman olup bir daha yapmamaya kararlı olmaktır. O, hasların tevbesini ise “*Allah'tan başka her şeye tevbe etmek*”<sup>228</sup> şeklinde tarif etmektedir. Bu tarif, Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin tarifidir: “*Tevbe, Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmendir (tevbe etmendir)*.”<sup>229</sup> Serrac ise bu tevbeyi, haslar üstü hasların tevbesi olarak sunmaktadır.<sup>230</sup> Sinan Paşa, günahı anmanın insana bazen yakınlık bazen de vahşet verdiğini ifade eder.<sup>231</sup> Bu ifade, ilk dönem sûfileri arasında tevbenin mahiyeti hakkındaki bir tartışmayı hatıra getirmektedir: *Tevbe*, günahı unutmak mı, yoksa unutmamak mıdır? Mesela, Sehl b. Abdullah, kendisine sorulan “*Tevbe nedir?*” sorusuna, “*Tevbe, günahını unutmamandır*” şekilde karşılık vermiştir. Aynı soruya, Cüneyd el-Bağdâdî'nin cevabı ise “*Tevbe, günahını unutmandır*” şeklinde olmuştur.<sup>232</sup> O, bu görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: “*Ben cefâ hâlinde idim ve Allah beni safâ hâline ulaştırdı. Safâ hâlinde iken cefâyı hatırlamak, Allah'a karşı bir cefâdır.*”<sup>233</sup> Sinan Paşa'nın yaklaşımı ise bazen günahı anmak bazen de günahı unutmak gerektiği yönündedir. O, sahte

<sup>225</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 258.

<sup>226</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 265.

<sup>227</sup> Serrâc, *el-Lüma*, s. 43; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcub*, s. 289.

<sup>228</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 247-249.

<sup>229</sup> Ebû Halef et-Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, s. 22. Gazzâlî de bu manada, tasavvuf yolunun ilk şartının kalbi Allah'tan başka her şeyden temizlemek olduğunu beyan eder ve bunu namazdaki iftitah tekbirine benzetir. (Gazzâlî, *el-Mümkûz mine'd-Dalâl*, s. 44)

<sup>230</sup> Serrac, *el-Lüma*, s. 43.

<sup>231</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 247-249.

<sup>232</sup> Serrâc, *el-Lüma*, s. 43.

<sup>233</sup> Ebu Halef Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, s. 25.

tevbeyi yaz bulutuna ve su üzerine yazılan yazıya benzetmektedir.<sup>234</sup> Tevbe ile irtibatı olan diğer hâl ve makamlar ise muhasebe ve murakabedir. Sinan Paşa'ya göre insan, her an muhasebe ve murakabe içinde olmalıdır. Her vakit fiillerini ve sözlerini hesaba çekip kötülüklerine istiğfar etmelidir. Kötü ahlak ve fiillerden vazgeçmeye gayret göstermelidir. Her nefeste Rabbi ile murakabede olmalı ve nefisini muhasebeye çekmelidir.<sup>235</sup>

*Muhabbet* ve *aşk*, onun hâller ve makamlar düşüncesinde merkezî bir öneme sahiptir. Nitekim o, aşkı âlemin yaratılışının ve devamının sebebi olarak görmekte<sup>236</sup> ve aşk için *cevher*<sup>237</sup> tabirini kullanmaktadır. Muhabbet ve aşkın bu merkezi konumu, vahdet-i vücûd geleneğinde kabullenilmiş bir olgudur. Mesela, Dâvûd el-Kayserî, çokluğu yani âlemin varlığını önce İlâhî ilme sonra İlâhî muhabbete bağlamaktadır. Nitekim Allah, Zâtî ilmiyle, ahadiyyet mertebesinde, Zat'ının kemâlâtını bilir. Sonra İlâhî muhabbet, bu kemâlâtın Hazret-i İlim'de a'yân-ı sâbite ve âlemde aynlar şeklinde ortaya çıkmasını gerektirir.<sup>238</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin muhabbeti hareketin kaynağı olarak görmesi de bu mesele ile alâkalı olarak değerlendirilebilir. O da âlemin varlığının sebebi olarak muhabbeti gösterir ve buna delil olarak şu kutsi hadisi zikreder: “Ben, bilinmeyen bir hazine idim ve bilinmek istedim (bilinmeyi sevdim/bilinmeye muhabbet ettim)...” Ona göre, eğer bu muhabbet olmasaydı, âlem yokluktan varlığa çıkmazdı. A'yân-ı sabitenin hâricî varlığa bürünmesi, hem Hakk'ın bilinmeye, hem de âlemin var olmaya muhabbetinden kaynaklanmaktadır.<sup>239</sup> İnsanın Allah'a karşı duyduğu muhabbet ve aşkın, Sinan Paşa'nın seyr ü sülûk anlayışındaki bu merkezîyeti, vahdet-i vücûd geleneğindeki bu anlayışa dayandırılabilir.

Sinan Paşa, Allah için *Maşuk-i Mutlak*<sup>240</sup> ibaresini kullanmaktadır. Yaratılmışlara karşı duyulan muhabbetin, aslında Allah'ın cemâline (güzelliğine) olduğunu ifade etmesi<sup>241</sup>, bu ibaresini şerh eder mahiyettedir. Hakk'ın varlığına *mutlak*

<sup>234</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 308.

<sup>235</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 590.

<sup>236</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 543-545.

<sup>237</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 495.

<sup>238</sup> Dâvûd el-Kayserî, *Matlâu Husûsî'l-Kelim fî Meânî Fusûsî'l-Hikem*, s. 34.

<sup>239</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 191.

<sup>240</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 96.

<sup>241</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 67.

sıfatını bitişiren bu anlayışın, O'nun sıfatlarına da aynı mutlaklığı atfettiği görülmektedir ki; bu anlayış, *fena-i zât* ve *fena-i sıfât* kavramlarıyla da irtibatlandırılabilir. Sinan Paşa'nın, kalbin sıfatlara olan muhabbetini genel, canın (ruhun) Zât'a olan muhabbetini ise özel muhabbet olarak değerlendirmesine<sup>242</sup> de bu açıdan bakılabilir. Bu anlayışla, kulun, iradesini Allah'ın iradesine teslim etmesi, genel muhabbetin; kendi varlığından sıyrılarak fena hâline ulaşması ise özel muhabbetin bir tezahürü olarak görülebilir. Zaten o, aşk ve muhabbeti, *fena* ve *beka* kavramlarıyla irtibatlı olarak sunmakta; aşkın, fenayı da beraberinde getirdiğini söylemektedir.<sup>243</sup> Bu anlayışını, “*Aşk u Ma’şûk u âşık olur bir*”<sup>244</sup> sözüyle veciz bir şekilde ifade etmektedir. Bu itibarla, fenayı, aşkın da ötesinde âşığın ve aşkın silinerek sadece Ma’şûk’un kalması olarak tarif eder.<sup>245</sup> Hakiki aşkı kökü fena, dalları *vefa* ve meyveleri beka olan bir ağaca benzetir.<sup>246</sup> Hakiki aşkın insanı fenadan kurtarıp bekaya ulaştıracağını söyler. Ona göre, asıl olan, mecâzî aşk değil, Allah aşkıdır. Çünkü mecazî aşkta seven de sevilen de fânidir. Ancak, hakiki aşkta Mahbûb Bâkî olduğu için aşk da âşık da fenadan kurtulur.<sup>247</sup> Yaratılmışlara duyulan aşk, fânidir, bu nedenle Hakk'ın cemâline âşık olmak gerekir.<sup>248</sup>

Onun aşk ve muhabbeti; *zühd*, *edeb*, *havf*, *recâ*, *marifet*, *hayret*, *rıza* ve *hüzün* gibi hâl ve makamlarla irtibatlandırarak anlatması da yine aşkı ve muhabbeti haller ve makamlar içerisinde merkezî bir konuma yerleştirdiğini göstermektedir. Nitekim Sinan Paşa, Allah'a âşık olanların dünyaya da ahirete de meyletmeyeceklerini<sup>249</sup> ve aşk yolunda uhrevî makamlara bile bakmamaları gerektiğini<sup>250</sup> söylemek suretiyle, aşk ve muhabbetin *zühd* ile irtibatına dikkat çeker. Âşığın daima *edepli* olması gerektiğini ifade eder.<sup>251</sup> Muhabbeti, *havf* ve *recâ* esintileri olan bir bostana benzetir.<sup>252</sup>

---

<sup>242</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 509.

<sup>243</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 497.

<sup>244</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 559.

<sup>245</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 521.

<sup>246</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 535.

<sup>247</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 305.

<sup>248</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 429.

<sup>249</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 345.

<sup>250</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 541.

<sup>251</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 543.

<sup>252</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 351.

Muhabbetin *marifeti* doğuracağını söyler.<sup>253</sup> Aşkın *hayreti* de beraberinde getirdiğini belirtir.<sup>254</sup> Muhabbeti, kulun iradesinin Hakk'ın *rızasında* yok olması şeklinde tarif eder.<sup>255</sup> Tasavvuftaki *hüzün* hâlini de benzer bir şekilde Allah'a duyulan aşk ve iştiyakın bir neticesi olarak görür. Bu itibarla, insandaki hüznün hâlinin, ruhun Allah'ın huzurundan ayrılışından geldiğini söyler.<sup>256</sup> Bu anlayış, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'deki ney benzetmesiyle<sup>257</sup> özdeşleştirilebilir. Nitekim aynı benzetmeyi, kendi ifadeleriyle de yinelemektedir.<sup>258</sup> Hakiki derdin Allah aşkı ve iştiyakıyla duyulan dert olduğunu belirtir.<sup>259</sup> “*Aşk zahmeti arttıkça zevk u huzur bulurlar; muhabbet derdi geldikçe râhat ü sürûr bulurlar*”<sup>260</sup> demek suretiyle, *zevk*, *huzur*, *rahat* ve *sürûr* gibi hâlleri, aşk ve muhabbetin devamı olarak ifade eder. Aşkı, nimet olarak ifade ettiği belâ çeşidiyle de irtibatlandığı görülmektedir. Bu noktada, Allah'a karşı muhabbet, aşk ve iştiyak duyanların ve vuslat isteyenlerin bu yolda çok belâ çekeceklerini hatırlatır.<sup>261</sup> Bu manaya delâlet eden şu hadisi zikreder: “*En şiddetli belâyâ maruz kalanlar nebîlerdir. Sonra sırasıyla onlara en çok benzeyenler gelir.*”<sup>262</sup> Sinan Paşa, belâyı Allah'ı andırdığı için nimet olarak değerlendirir ve Allah'a âşık olanların muhabbetin lezzetini bazen vefasında bazen cefasında bulacaklarını ifade eder.<sup>263</sup> Onun tasavvuf anlayışında, aşk, *melâmet* ile tamamlanmaktadır. Melâmet üç kademede aşkı kemâle erdirir. İlki melâmet-i halktır ki; âşık olanı halktan uzaklaştırır. İkincisi melâmet-i nefistir ki; âşık, kendisini Ma'sûk'a lâayık görmez. Böylece halktan ve nefsinden soyutlanır; nazarında sadece Allah kalır. Son mertebede ise Allah'ın celâl, istiğna,

<sup>253</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 529.

<sup>254</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 351.

<sup>255</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 499.

<sup>256</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 179.

<sup>257</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*'nin ilk beyitinde şöyle der: “*Şu neyin nasıl şikâyet etmekte olduğunu dinle. Onun nevası ayrılık hikâyesidir.*” (Tâhirü'l-Mevlevî, **Mesnevi Dibacesi: İlk 18 Beyitin Şerhi**, Haz.: Ali Güzelyüz, Mehmet Atalay, Kadir Turgut, Dehliz Kitaplar, İstanbul, Eylül 2008, s. 97)

<sup>258</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 563.

<sup>259</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 465-467.

<sup>260</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 493.

<sup>261</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 335-337, 525.

<sup>262</sup> Bakınız: Ebu Yakub İshak b. Râhûye, **Müsned**, tahkik: Dr. Abdulğafûr b. Abdulhak el-Belûşî, Mektebetü'l-İmân, Medine, 1991, 5 cilt, c. 5, s. 259; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 45, s. 10; Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, **Müsned**, tahkik: Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Suudi Arabistan, 2000, 4 cilt, c. 3, s. 1831; Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, tahkik: Hasan Abdül Mün'im Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, Tıp, 7440.

<sup>263</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 166.

izzet ve kibriyâsını görüp vuslata ümidi kalmaz ve sadece aşka bakar.<sup>264</sup> Sinan Paşa, melâmeti, yalnızca kâmil insanların en faziletlilerinin ulaşabilecekleri büyük bir makam olarak görmektedir. Ona göre, bu makama ulaşan insan, övülmeyi ve yerilmeyi bir görür; ne övüldüğünden dolayı sevinir, ne de yerildiğinden ötürü üzülür.<sup>265</sup>

*Acz, fakr ve tevazu* da Sinan Paşa'nın hâller ve makamlar anlayışında hem önemli bir konuma hem de kendi arasında bir irtibata sahiptir. O, aczi, insanın Allah'a karşı kulluğunda ve kemâle ulaşmasında çok önemli bir vesile olarak değerlendirmektedir. Bu itibarla, insanın, Allah'a şükürden âciz olduğunu kabul etmesinin hakiki şükür; O'nu idrakten âciz olduğunu kabul etmesinin de hakiki idrak olduğunu belirtmektedir.<sup>266</sup> Fakr da acz ile irtibatlı bir kavramdır. Sinan Paşa, fakrı, tevhidin ilk menzili olarak tarif etmekte ve *imkân* kavramıyla irtibatlandırmaktadır.<sup>267</sup> Bu itibarla fakr, tasavvufta mümkünün Vâcibü'l-Vücûd karşısındaki konumunu ifade eden bir kavram olarak değerlendirilebilir. Zaten Sinan Paşa da insan için *mümkîn-i fakîr*<sup>268</sup> ifadesini kullanarak bu irtibatı ortaya koymaktadır. Yine o, tevazu ve aczin affa vesile olduğunu ifade etmektedir.<sup>269</sup> Allah'ın emirlerine boyun eğmek manasına gelen bu tevazuun yanı sıra insanın yine insanlara karşı gösterdiği bir tevazu daha vardır. Sinan Paşa, insanın insana gösterdiği bu tevazuu, yalnızca bir güzel muamele şekli olarak düşünmez. Ona göre tevazu, bir şuur meselesidir ki; bu şuur, insanın, karşısındaki insanı kendisinden üstün görmesi demektir. O, bu anlayışa, ruhların birbirine ayna olması fikrinden yola çıkarak ulaşmaktadır. Nitekim bu fikre göre, ruhlar birbirine aynadır ve her insanın karşısındaki aynada gördüğü, kendi ruhudur.<sup>270</sup> Sinan Paşa'nın anlayışında, acz, fakr ve tevazuun birbiriyle irtibatlı olarak ifade edildiği görülmektedir. Ona göre tevazu, insanın Allah'a karşı aczinin ve fakrının şuurunda olması demektir. İnsanın marifetteki eksikliğin farkında olması da bu tevazuun bir çeşididir. Kişi, tevazu sahibi oldukça, Allah onu yükseltir; kibir ve iddia sahibi oldukça alçaltır.<sup>271</sup> -Bu anlayışta psikolojik bir tahlil de mevcuttur. Nitekim

<sup>264</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 557.

<sup>265</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 135-136.

<sup>266</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 85; Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 2.

<sup>267</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 407-409.

<sup>268</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 3.

<sup>269</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 348.

<sup>270</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 39-40, 73.

<sup>271</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 239-240.

kendisindeki eksikliklerin farkına varan insanlar, kendinin yeterli olduğunu iddia eden insanlara göre daha hızlı gelişme gösterirler. Bununla beraber, insan, kesin olarak ancak kendi kusurlarını bilebilir.<sup>272</sup> Ancak, Sinan Paşa, bu ifadelerinin Allah'ın nimetine karşı nankörlük olarak anlaşılmaması gerektiğini de belirtmektedir. Nitekim kişinin kemâl yolundaki eksikliğini itiraf etmesi, Allah'ın ona olan nimetini küçük görmesinden değil; en kâmil kullarına verdiği kemâlin yanında, kendi ulaştığı noktayı bir hiç olarak görmesinden, yani aczinin ve fakrının farkına varmasından kaynaklanmaktadır.<sup>273</sup>

*Havf ve recâ* hâlleri de Sinan Paşa'nın üzerinde durduğu hâllerdendir. Önceden de değinildiği üzere<sup>274</sup>, tasavvuf ilmi içerisindeki havf ve recâ halleri, Sünnî mütekellimlerin va'd ve vaîd konusundaki anlayışıyla uyum içerisindedir. Sinan Paşa'nın havf ve recâyı anlatırken, Allah'ın mutlak ve küllî iradesini sürekli nazara vermesi, bu anlayışın bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Örneğin o, bununla alâkalı olarak şu ifadeyi kullanır: “*Kabûlün tâata ve ibâdete göre değil ve reddin günâha ve ma'siyete göre değil.*”<sup>275</sup> Ona göre, insan, daima korku ile ümit arasında olmalıdır. İman, bir kuşa benzer ki; havf ve recâ, bu kuşun iki kanadıdır. Havf ve recâ kanatları olmadan iman kuşu uçamaz.<sup>276</sup> Havf ve reca, aynı şekilde, ruhun da iki kanadı gibidir ve iman eden kimsenin kurtuluşu, havf ve recâ arasındadır.<sup>277</sup> Bu sebeple bir mümin için korku da ümit de gereklidir. Ancak, hangisinin daha baskın olması gerektiği veya ne miktarda olması gerektiği, insanın fitrat ve mizacına bağlıdır. Nitekim bazı insanlar, recâ hâlinde daha fazla kullukta bulunurken; bazıları, havf hâlinde daha fazla kullukta bulunurlar.<sup>278</sup>

Sinan Paşa'nın *tevekkül* kavramını da aynı anlayış içerisinde sunduğu görülmektedir. Bu itibarla o, Hazreti Yunus'un balığın karnındaki hapsine binaen, hiçbir kulun -makamı ne kadar yüce olursa olsun- Allah'ın kahrından emin olmaması

---

<sup>272</sup> Bakınız: İbrahim Işıtan, *Sûfî Psikolojisi ve Sülemî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü*, Divan Kitap, İstanbul, 2014, s. 167.

<sup>273</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 252-253.

<sup>274</sup> *İlâhî Sıfatlar ve İnsan-ı Kâmilin Ahlâkı* ile *A'yân-ı Sâbite Bağlamında Dua ve Hakiki Kulluk* başlıkları altında bu meseleye değinilmişti.

<sup>275</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 355.

<sup>276</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 127, 183.

<sup>277</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 392.

<sup>278</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 188-189.

gerektiğini hatırlatır ve her mertebeye uygun bir mehâfetten bahseder.<sup>279</sup> Nitekim insan, her ne kadar Allah’a kullukta bulunsa da amellerine değer verip onlara güvenmemelidir. Sadece Allah’ın affına ve Resulünün şefaatine dayanmalıdır ki bunun manası tevekküldür.<sup>280</sup> Sinan Paşa’nın bu tevekkül yorumu da aynı şekilde, Mu’tezile’nin va’d ve va’id konusundaki zorunluluk fikrine bir reddiye olarak anlaşılabilir.<sup>281</sup> Ona göre, havf ve recâ, imanın iki kanadı olduğu gibi, tefviz ve tevekkül de kâmil imanın alâmetleridir. İman ve tevekkül arasındaki bu irtibatı hâsıl eden husus ise sebeplerin ötesinde Müsebbibü’l-Esbâb’ı görmektir.<sup>282</sup> Sinan Paşa, tevekkülü, irade ve kader ile de irtibatlı bir şekilde anlatmakta; ihtiyarı (iradeyi) bütünüyle Allah’tan bilmek, cüz’î ihtiyarı ve celbi (kesbi) terk etmek olarak tarif etmektedir. Ancak, bu terk, suret olarak değil, mana olarak bir terkten ibarettir. Daha sonra, tevekkülü, tevhid ile de irtibatlandırmakta ve tevhid-i sıfat anlayışını çağrıştıran ifadeler kullanmaktadır.<sup>283</sup> Esasen bu irtibat, Gazzâlî’nin ifadelerinde de görülmektedir. O da tevekkülü, hakiki iman ve tevhidin bir semeresi olarak görmekte ve bu manada, şu söze hakkıyla inanan bir insanın Allah’a hakkıyla tevekkül edeceğini ifade etmektedir: “Allah’tan başka İlâh yoktur, O’nun ortağı yoktur, mülk O’nundur, hamd O’nundur ve O’nun her şeye gücü yeter.”<sup>284</sup>

Sinan Paşa’nın değindiği diğer kavramlar ise rıza ve kanaattir. O, rızayı kader ile irtibatlandırarak açıklamakta<sup>285</sup>; mücâhede yolundaki en son ve en yüce menzil olarak değerlendirmektedir.<sup>286</sup> Hakk’ın rızasını isteyen kimsenin, Hak’tan râzı olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>287</sup> Aslında bu anlayış, kulun Allah’ın takdirine, yani kadere razı olması anlamına gelir. Böylece, rızaya kulun Hak’tan razı olması itibarıyla

---

<sup>279</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 260.

<sup>280</sup> Sinan Paşa, **Maârifnâme**, s. 94.

<sup>281</sup> Mu’tezile’nin konu hakkındaki fikirleri, korku ve ümit dengesinin tamamen yok edildiği; günahkârların ümitsiz kaldıkları ya da iyi işler yapanların korkusuz oldukları şeklinde de anlaşılmalıdır. Dünya hayatındayken sapmaktan emin olmamak ve ıslah olmaktan ümit kesmemek yönüyle onlarda da bir korku ve ümit hâlinde bahsedilebilir. (Bakınız: Sa’duddîn Taftâzânî, **Şerhu’l-Akâid**, tercüme ve izahat: Talha Hakan Alp, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, Şubat 2017, s. 333-334)

<sup>282</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 237-238.

<sup>283</sup> Sinan Paşa, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 238.

<sup>284</sup> Ebu Hâmid Muhammed Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi’d-Dîn**, Dâru’l-Minhâc, Cidde, 2011, c. 8, s. 201.

<sup>285</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 141.

<sup>286</sup> Hucvirî de aynı şekilde rızanın en son makam olduğunu ifade etmektedir. (Hucvirî, **Keşfü’l-Mahcub**, s. 290)

<sup>287</sup> Sinan Paşa, **Tazarrunâme**, s. 365.

bir makam, Hakk'ın kuldan razı olması itibarıyla da bir hâl olarak bakılabilir. Hucvîrî'nin şu sözü, bu manayı ifade etmektedir: “*Mümkün ve muhtemeldir ki, bidayette kendi rızasını kendi rızası ile gören, buna makam demiştir. Nihayette kendi rızasının Hak ile olduğunu gören, buna hâl demiştir.*”<sup>288</sup> Sinan Paşa, bu anlayışın bir devamı olarak, Allah'ın rızasının kulun rızasından önce olduğunu ve kulun rızasının Allah'ın rızasına bağlı olduğunu söylemektedir.<sup>289</sup> Burada, Hucvîrî'nin meseleye Allah'ın küllî iradesi açısından, Sinan Paşa'nın ise insanın cüz'î iradesi açısından baktığı görülmektedir. Rıza kavramıyla birlikte, Sinan Paşa, Sehl b. Abdullah'ın bir sözüne istinaden, tasavvuftaki yaygın kullanımının dışında bir *kanaatten* bahseder ve bu kanaatin rızadan da üstün olduğunu belirtir. Bu itibarla, insanın rıza mertebesinde ihtiyar ve itirazı terk ettiğini, kanaat mertebesinde ise Allah'tan başka her şeyden yüz çevirdiğini söyler. Bu açıdan rızayı fena-i sıfat, kanaati ise fena-i zat olarak değerlendirdiği görülmektedir.<sup>290</sup>

Sinan Paşa *zühhd* ve *fena* kavramlarını da birbiriyle irtibatlı olarak anlatır. Bu irtibat, tasavvufun zühhd ağırlıklı olarak yaşandığı dönem ile fenâ kavramının devamı olarak görülen vahdet-i vücûd anlayışı arasındaki irtibatı da gözler önüne sermektedir. Nitekim onun anlayışında hakiki zühhd, yalnızca dünyaya değil, ukbâya da zâhid olmaktır. Zühhd, yüce bir makamdır; ancak, bundan daha üstün bir hâl vardır ki; zühde de zâhid olmaktır ve bu, fenâ hâlidir. Çünkü fenâ hâlinde insanın kendi ihtiyarı yoktur ve bu sebeple zühdden söz etmek imkânsızdır.<sup>291</sup> Sinan Paşa, fenâ hâlinin Hakk'ın nurunu müşahade etmek için gerekli olduğunu, şu benzetmeyle açıklamaktadır: Hakkın nuru güneş; mümkünlerin varlığı ise gölgedir. Güneş parladığı zaman gölge yok olur ya da gölge fenaya ulaşırsa güneş gelmiş demektir.<sup>292</sup> Bu anlayışta, yine hâl ve makam arasındaki ayrım göze çarpmaktadır. Nitekim fena, Hakk'ın nurunun doğması açısından, yani Allah'ın iradesi açısından bakıldığında bir hâl, insanın kendi cüz'î iradesini kullanarak fenayı talep etmesi açısından bakıldığında ise bir makam olarak değerlendirilebilir. Aslında bu bakış açısını, bütün hâl veya makamlara teşmil

<sup>288</sup> Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 290.

<sup>289</sup> Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 284.

<sup>290</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 255.

<sup>291</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 235.

<sup>292</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 187.

etmek mümkündür. Yine Sinan Paşa, “*Fenâ bahrinde helâk olanlar ebedî bekâ bulurlar*”<sup>293</sup> demektedir ve Allah’a vuslatın, ancak benliğinden fânî olan kimseye nasip olacağını söylemektedir. Öte yandan o *cezbe* ile fenâyı benzer manalarda kullanmakta ve *cezbenin* saradan farkını sonuçları itibarıyla değerlendirmektedir. Nitekim ona göre, *cezbe* ve *fena* hâllerinin neticesinde, insan, arınıp ahlakını güzelleştirirken; sara gibi fizyolojik ve psikolojik bir hastalık sonucu insanda bir ağırlık oluşur.<sup>294</sup>

Sinan Paşa’nın *zühd* ve *marifet* kavramlarını da birlikte zikrettiği görülmektedir: “*İbâdet-hâne*lerini *zühd nûru ile münevver kıl ve taat evlerini ma’rifet nesîmi ile muattar kıl*.”<sup>295</sup> Bu açıdan, *zühd*ün tasavvufun amelî yönünü, *marifet*in ise ilmî yönünü ifade ettiği söylenebilir. Bu anlayışla, tasavvufta *ilim-amel* bütünlüğüne önem verilmiştir. Sinan Paşa’ya göre de insan, *ilim-amel* bütünlüğüne dikkat etmeli ve *zahir* ilimleri öğrendikten sonra *bâtın* ilimlere yönelmelidir.<sup>296</sup> İlimden maksat, *amel* ve *itaat*; *amel* ve *itaatten* maksat ise *marifettir*.<sup>297</sup> İnsan, ya *ilme* ya da *zühd*de sahip olur; ancak, ikisini birden kendisinde bulundurması en güzel olandır. Gerçek *zühd*, dış görünüşte değil, kalpte ve niyettedir. Gerçek *ilim* de lafızlarda kalmayıp deliller ile tahkike ulaşmaktadır.<sup>298</sup> Hakiki *zahid*, kalbini dünyevî emellerden arındıran kimsedir.<sup>299</sup> İlimsiz *amel*, temelsiz bina gibidir; amelsiz *ilim* ise heba olur gider.<sup>300</sup> Derviş, *marifet* sahibi oldukça *zühdü* ve *takvası* daha muhkem olmalı ve *şeriatın* emirlerinde kusur etmemelidir. Sadece *zühdde* kalmış ve *marifete* erişememiş olanlar ise *tefekür* yoluyla *hikmeti* yeteri kadar kavrayamamışlardır. *Marifete* ulaşmış olanlar, *şeriatın* farzlarını ve *sünnetlerini* eda etmeli, *haramlarından* kaçınmalıdır. *Zahiri* olmayanın *bâtını* da olmaz. *Bâtının* *marifetine* erişen kimse, *zahiri* terk edemez.<sup>301</sup> Bununla beraber, *marifet* *zühtten* üstündür.<sup>302</sup> *Seyr u sülûk* neticesinde *sûfide* hâsıl olan bir *ilim* daha vardır ki; bu yönüyle *ilim*, *marifetten* üstündür. Bu sebeple, Allah’a *ilim* sıfatı izafe edilirken *irfan* sıfatı izafe edilmez. Çünkü Allah’ın

<sup>293</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 493.

<sup>294</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü’l-Evliya*, s. 35.

<sup>295</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 233.

<sup>296</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 263.

<sup>297</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 138.

<sup>298</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 248-386.

<sup>299</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü’l-Evliya*, s. 134.

<sup>300</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 346.

<sup>301</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 81-82.

<sup>302</sup> Sinan Paşa, *Maârifnâme*, s. 66.

ilmi değişmez. Marifette ise bir değişim söz konusudur. Bir sûfî için seyr u sülûkun başında talep edilen şey marifettir. Sûfînin manevi yolculuğunda, Rabbine olan marifeti hep değişir ve kemâle doğru yol alır. Ancak, intihada temkine ulaşır; burada asıl olan ve talep edilen şey ise ilimdir.<sup>303</sup>



---

<sup>303</sup> Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 226-227.

## SONUÇ

Fatih Sultan Mehmet devrinde yaşamış Osmanlı âlimi Sinan Paşa'nın tasavvuf anlayışı, kendisinden önceki vahdet-i vücudu benimseyen mutasavvıf müelliflerin görüşleriyle mukayeseli bir şekilde sunulduğunda görülmüştür ki; müellif, vahdet-i vücûd anlayışının ilim, edebiyat ve siyaset sahalarında tebarüz etmiş bir varisidir. Ancak o, vahdet-i vücûd anlayışı içerisinde ifade edilen hususları, felsefî ve sistematik bir dille anlatmak yerine, halkın diliyle yalnızca işaret etmek suretiyle anlatmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte, felsefî ve kelâmî birikimi olduğu hâlde, tasavvufî eserlerinde felsefî ve kelâmî konulara derinlemesine dalmaktan çekinmiş; bu hususlara yalnızca işaret etmekle yetinmiştir. Ancak bu işaretleri dahi göstermektedir ki; Sinan Paşa, gençliğinde yaşamış olduğu felsefî şüphecilikten kurtulmuş ve bu anlayış içerisindeki birçok meselenin tahkikini hâsıl etmiştir.

Tasavvufî ve keşfî marifetin bir sonucu olan vahdet-i vücûd anlayışı içerisinde Hak, âlem ve insan Mutlak Varlık'ın taayyünün bulunmadığı ve bulunduğu mertebeleri olarak bir bütün hâlinde anlaşılmıştır. Eserlerindeki anlayış ve fikirlerinden yola çıkarak, Sinan Paşa'nın anlayış ve fikir dünyasında da bu bütünlüğün olduğu söylenebilir. Mutasavvıfın, vahdet-i vücudun bu konulardaki bazı problemlerine hiç değinmezken; değinmiş olduğu problemleri Ehli Sünnet anlayışı çerçevesinde çözümlemeye çalıştığı müşahade edilmiştir. Nitekim onun şu ifadesi, şeriâtın sınırlarına olan riayetini göstermektedir: “*Tarîkat isteyene evvel şerîat gerek ve hakikat isteyene öndün tarîkat gerek.*”<sup>304</sup> Ehli Sünnet kelâmcılarının görüşleriyle mukayese edilmek suretiyle Sinan Paşa'daki bu hususiyet gösterilmeye çalışılmıştır. Onun Hakk'ın varlığını mutlak varlık olarak nitelerken hulûlün reddine yönelik sözler sarf etmesi, varlığın birliğinden bahsederken şehadet âlemi mertebesinde hüsn ve kubuh ayırımına dikkat çekmesi, bu manadaki tevhidin teklif ile birlikte anlaşılması gerektiğini söylemesi hep bu hususiyeti göstermektedir. Allah'ın ezelî ilmi ile teklifin telif edilmesi ve seyr u sülûkun insanın mahiyetini değiştirmedığının ifade edilmesi de bu açıdan değerlendirilebilir.

---

<sup>304</sup> Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, s. 475.

Vahdet-i vücûd anlayışında ve Sinan Paşa'nın tasavvufî fikriyatında, âlem ve insan mutlak bir yokluk olarak görülmez. Bu itibarla, Hakk'ın varlığına izafeten âlem ve insana izâfî bir yokluk, dolayısıyla izâfî bir varlık verilmesi, âlemin ve insanın Hakk'a olan delaletini hakiki kılmıştır. Nitekim âlemin mertebeleri hakkındaki anlayış da varlık ve yokluktaki bu izafiyetin bir tezahürüdür. Âlemin ve insanın varlığındaki bu izafiyet, mertebe itibarıyla olan imkân ve zaman-mekân itibarıyla olan hudûs ile birlikte değerlendirilebilir. Ancak, bu anlayış içerisinde, imkân ve hudûs dairesinde, kendisinden önceki -lâ-taayyün mertebesi hariç- bütün mertebeleri mahiyetinde cem eden insanın ayrı bir hususiyeti vardır. İnsanın bu cem edicilik vasfı, görüldüğü üzere, daha çok hakikat-i Muhammediye kavramı üzerinden anlatılmıştır. İnsanda bu kuşatıcılığı doğuran hakikat ise kalp ve ruh gibi Rabbânî latifeler olarak gösterilmiştir. Bu hususiyetin diğer bir yönü ise insanın bütün İlâhî isimlerin mazharı olmasıdır. Bu mazhariyetin bir tezahürü olarak insan, her an tasavvufî hâller ve makamlar yoluyla bir seyr u sülûktedir.

Bu çalışmada, diğer vahdet-i vücûd müellifleri gibi Sinan Paşa'nın da Hak, âlem ve insanı bir bütün olarak ele aldığı görülmüştür. Sinan Paşa, Hakk'ın varlığını mutlak varlık olarak görmekle birlikte, İlâhî varlığın mümkünlere hulûlünü reddetmiştir. Hakk'ın gerçek marifetine ancak tenzih ve teşbih arasında ulaşılabileceğini savunmuş, mümkün varlıkları Hakk'ın mutlak varlığı karşısındaki izâfî varlıklar olarak kabul etmiştir. Varlığın birliğine karşın çokluğu açıklama noktasında da diğer mutasavvıflar gibi istidat ve mahiyet anlayışını savunmuştur. Âlemi Hakk'ın ezeli isim ve sıfatlarının mazharı olarak görmüş, insan-ı kâmilin ahlakını İlâhî isimlerin tecellisiyle irtibatlı bir şekilde anlatmıştır. İsim ve sıfatları hasebiyle Allah'a hiçbir kötülüğün izafe edilemeyeceğini, şahadet âleminde görülen tüm kötülüklerin mümkünlere ilişmesi itibarıyla ortaya çıktığını söylemiştir. Varlığın birliği ve Allah'ın ezeli ilminin insanın mükellefiyetini düşürmediğini belirtmiş ve bu hususları telif etme noktasında çaba sarfetmiştir.

Sinan Paşa'nın âlem ile alakalı fikirlerine bakıldığında, diğer mutasavvıflar gibi onun da âleme Allah'ın varlığına, birliğine ve sıfatlarına delil olan bir kitap olarak baktığı görülür. Ancak, onun Hak'tan gelen keşif nuruyla O'nu bilmeyi, istidlal yoluyla bilmekten daha kâmil bir marifet olarak gördüğü söylenebilir ki, aynı anlayışta

olan diğerk mutasavvıflar da bu kanaati taşımaktadır. Hakk'a delalet noktasında insanın kendisinin delaleti hususiyle vurgulanmıştır. Sinan Paşa'nın âlem görüşünün bir yönünü de varlık mertebelerinin teşkil ettiği görülmüştür. Nitekim o, eserlerinde mertebeler arası irtibata dikkat çekmiş ve bu mertebelere hakiki tesiri vermeyip hakiki tesiri yalnızca Allah'tan bilmiştir. Sinan Paşa'nın anlayışı ekseninde, vahdet-i vücûd anlayışında, âlemin hâdis ve mümkün olarak görüldüğü anlaşılmıştır. Rüya ve hayalin bu anlayış içerisinde âlemin imkân ve hudûsüne delâlet eden kavramlar olduğu tezi savunulmaya çalışılmıştır. Âlemde görülen bu imkân ve hudûsün sâlikin sahip olması gereken tasavvufî ahlaka tesiri üzerinde durulmuştur.

İnsanın bu anlayış içerisinde kevn-i câmi olarak görüldüğü, müellifin görüşlerinden yola çıkılmak suretiyle izah edilmeye çalışılmıştır. Sinan Paşa'nın insandaki bu kuşatıcılığı, insanın cismânî ve rûhânî mahiyetinin yanında, asıl ibadeti olan namaz üzerinden de anlattığı görülmektedir. Bu anlayış içerisinde, insana atfedilen bu kuşatıcılığın temel etkeni olarak onun tüm İlâhî isimlere mazhariyetinin gösterildiği de belirtilmelidir. Ve anlaşılmıştır ki; bu câmiyyetin en kemâl mertebede tebarüz ettiği insan, Hazreti Muhammed (sav) ve en kuşatıcı hakikat de hakikat-i Muhammediyye olarak görülmektedir. İnsanın mahiyetindeki bu kuşatıcılığın zarfı ise insânî latifeler olarak görülebilir. Bu latifelerden Sinan Paşa'nın üzerinde durdukları nefis, akıl, kalp ve ruhtur. Görüldüğü gibi, o nefsi iyiye de kötüye de elverişli olan bir latife olarak görmektedir. Zaten onun da ifade ettiği, tasavvuf ilminde ifade edilen nefsin mertebeleri anlayışı, bu hususiyeti ifade etmektedir. Bu anlayış içerisinde akıl, hakikate kısmen ulaştıran bir latife olarak görülmekle beraber, bu latifenin gerçek marifete ulaşma noktasında eksik kaldığı beyan edilmiştir ki; Sinan Paşa da aynı kanaati benimsemektedir. Aklın ötesinde ise riyazet ve halvet yoluyla mûkaşefe ve müşahedeye nail olabilen kalp ve ruh, bilgi kaynağı olarak kabul edilir. İnsan, mahiyetindeki bu kuşatıcılığı inkişaf ettirip kemâle ulaşma noktasında, sürekli bir seyr u sülûk hâlidir. Vahdet-i vücûd anlayışında, bu yolculuk, insanın sahip olduğu istidadın kemâline ulaşma yolculuğu olarak görülmüştür. Bu istidadı belirleyen ise insanda tecelli eden İlâhî isimlerdir.

## KAYNAKÇA

- Afîfî, Ebu'l-Alâ: **et-Ta'îkât alâ Fusûsi'l-Hikem: Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, tercüme: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî: **Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, tahkik: Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1. Baskı, 2001.
- Âlûsî, Numan b. Muhammad: **Cilâü'l-Ayneyn fî Muhakemeti'l-Ahmedeyn**, Matbaatü'l-Medenî, Kahire, 1981.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî: **Nakşu'l-Fusûs**, Ataç Yayınları, İstanbul, Eylül 2005.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî: **Minhâcu'l-Fukarâ: Fakirlerin Yolu**, sadeleştiren: Saadettin Ekici, İnsan Yayınları, İstanbul, Eylül 1996.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Aralık 2006.
- Aşkar, Mustafa: **Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı**, Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Attâr, Ferîdüddîn: **Tezkiretü'l-Evliya**, çeviri: Süleyman Uludağ, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, Aralık 2007.
- Aydın, Cengiz: "Ali Kuşçu", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1989, c. 2, s. 408-410.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin: **Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015.
- Biltekin, Halit: "Klasik Türk Edebiyatında Seci ve Sinan Paşa", **Sivrihisarlı Sinan Paşa ve Nesir Edebiyatı**, İstanbul, 2017, s. 83-93.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail: **el-Câmiu's-Sahîh**, tahkik: Muhammed Zühayr b. Nâsır, Dâru Tavkî'n-Necât, 1. Baskı, 1422, 9 cilt.
- Bursalı, Mehmed Tahir: **Osmanlı Müellifleri**, Haz.: Mehmet Ali Yekta Saraç, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara, 2016.

- Cebecioğlu, Ethem: **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Rehber Yayınları, Ankara, Ekim 1997.
- Ceyhan, Semih: “Tecellî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011, c. 40, s. 241-243.
- Cîlî, Abdulkerim: **el-İnsânu’l-Kâmil**, tercüme: Abdulaziz Mecdi Tolun, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf: **et-Ta’rîfât**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf: **et-Ta’rîfât**, tercüme: Abdülaziz Mecdî Tolun, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf: **Şerhu’l-Mevâkıf**, tercüme: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman: **Müsned**, tahkik: Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru’l-Muğnî li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Suudi Arabistan, 2000, 4 cilt.
- Demirci, Mehmet: “Hakikat-i Muhammediyye”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1997, c. 15, s. 179-180.
- Demirli, Ekrem: **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, Kapı Yayınları, İstanbul, Nisan 2015.
- Demirli, Ekrem: **Sadreddin Konevî**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008.
- Demirli, Ekrem: **İbnü’l-Arabî Metafizigi**, Sufi Kitap, İstanbul, Mayıs 2013.
- Demirli, Ekrem: **İslam Düşüncesi Üzerine**, Sufi Kitap, İstanbul, Temmuz 2016.
- Demirli, Ekrem: **İslam Metafiziginde Tanrı ve İnsan**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Kasım 2009.
- Demirli, Ekrem: İbnü’l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, 2008, sayı: 19, s. 25-44.
- Devellioğlu, Ferit: **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Kitabevi, Ankara, 1999, 16. Baskı, s. 109.

- Ebu Yakub İshak b. Râhûye: **Müsned**, tahkik: Dr. Abdulğafûr b. Abdulhak el-Belûşî, Mektebetü'l-İmân, Medine, 1991
- Ertaylan, İsmail Hikmet: “Sinan Paşa'nın Hayatı”, **Maârifnâme**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1961.
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail: **el-İbâne an Usûli'd-Diyâne**, Dâru'l-Fazîle, Riyad, 2011.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail: **Risâletü Ehli's-Seğr**, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 2013.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer: **Mefâtihu'l-Gayb**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Baskı, Beyrut, 1420.
- Faik Reşat: **Eslâf**, Haz.: Şemsettin Kutlu, Tercüman Gazetesi, İstanbul, 1975.
- Fârâbî, Ebû Nasr: **el-Medînetü'l-Fâzıla**, tercüme: Yaşar Aydınli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Fazlıoğlu, İhsan: “Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nispet Edilen Cevabı”, **Dîvân: İlmî Araştırmalar**, 1996/1, c. 1, s. 85-105.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed: **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 2011.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed: **Mişkâtü'l-Envâr**, tercüme: Asım Cüneyd Köksal, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, Ağustos 2004.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed: **Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı**, tahkik ve tercüme: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed: **El-münkız mine'd-Dalâl**, tercüme ve tahkik: Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa, 2013.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed: **Mi'yâru'l-İlm: İlmî Ölçütü**, tercüme: Ali Durusoy-Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Guenon, Rene: “Tevhit”, **Çağ ve Hakikat**, tercüme: Mustafa Tahralı, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, Eylül 2018, s. 203-207.

- Hoca Sadeddin: **Tâcü't-Tevârih**, Haz.: İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992.
- Hucvîrî: **Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, tercüme: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, Kasım 1982:
- Işitan, İbrahim: **Sûfî Psikolojisi ve Sülemî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü**, Divan Kitap, İstanbul, 2014.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid: **Sünen**, tahkik: Muhammed Fuad Abdulkaki, Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, Kahire, 1975, 2 cilt.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim: **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, tahkik: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mecmau'l-Melik Fehd li Tıbbâti'l-Mushafî'ş-Şerîf, Medine, 1995.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin: **Fusûsu'l-Hikem**, tahkik: Mahmud Erol Kılıç ve Abdurrahim Alkış, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin: **Fusûsu'l-Hikem**, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2006.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin: **Fütûhât-ı Mekkiyye: Ahiret Hayatı, Cennet ve Cehennem**, tercüme: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin: **Fütûhât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, tercüme: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin: **Fütûhât-ı Mekkiyye: Peygamberler ve Veliler**, tercüme: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin: **Fütûhât-ı Mekkiyye: Fütûhât-ı Mekkiyye'nin Özeti**, tercüme: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin: **Fütûhât-ı Mekkiyye: Kur'ân-ı Kerîm'i Anlamak**, tercüme: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin: **Fütûhât-ı Mekkiyye: Allah ve İnsan: Esma-i Hüsnâ Şerhi**, tercüme: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin: **İnşâü'd-Devâir** (Ankau Mağrib fî Hatmi'l-Evliya ve Şemsi'l-Mağrib içinde), tahkik: Asım Hüseyin el-Huseynî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 2005.

- İbnü'l-İmâd,  
Şihâbüddin Ebu'l-  
Felâh:  
İbn Manzur: **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb**, tahkik: Abdulkadir el-Arnâûd-Mahmud el-Arnâûd, Daru İbn Kesir, Dimeşk-Beyrut, 1993.
- İbn Sînâ: **Lisânü'l-Arab**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan, 1997.
- İbn Sînâ: **Kitâbü's-Şifâ: İlâhiyât: Metafizik I**, tercüme: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.
- İbn Sînâ: **en-Necât**, tercüme: Kübra Şenel, Dergâh Yayınları, İstanbul, Mayıs 2018.
- İsbahânî, Ebû Nuaym: **Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ**, es-Saadet, Mısır, 1974, 10 cilt.
- İsfahânî, Râğıb: **Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü**, tercüme: Mustafa Yıldız, Çıra Yayınları, İstanbul, 2017.
- İzutsu, Toshihiko: **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, tercüme: Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.
- Kâdî Abdülcebbâr: **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, tercüme: İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Karadaş, Cağfer: "Teceddüd-i Emsâl", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011, c. 40, s. 239-241.
- Kâşânî, Abdurrezzak: **Şerhu Fusûsi'l-Hikem**, tahkik: Abdurrahim Alkış, Doktora Tezi, İstanbul, 2008.
- Kâşânî, Abdurrezzak: **İstılâhâtü's-Sûfiyye**, tercüme ve şerh: Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa, 2014.
- Kaya, Cüneyt: **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, İSAM Yayınları, İstanbul, Eylül 2018.
- Kaya, Eyyüp Said: "Sinan Efendi", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2009, c. 37, s. 228-229.
- Kayserî, Dâvûd b. Mahmûd: **Matla'ü Husûsi'l-Kelim fî Meânî Fusûsi'l-Hikem**, Dâru'l-İ'tisâm, Kahire, 1416.
- Kayserî, Dâvûd b. Mahmûd: "Keşfü'l-Hicâb an Kelâmi Rabbi'l-Erbâb", **Rasâilü'l-Kayserî**, Books-Publisher, Lübnan, 2015.
- Kayserî, Dâvûd b. Mahmûd: "Şerhu Te'vîlâtî'l-Besmele bi's-Sûrati'n-Nev'iiyyeti'l-İnsâniyye", **Rasâilü'l-Kayserî**, Books-Publisher, Lübnan, 2015.
- Kayserî, Dâvûd b. Mahmûd: "Risâle fî İlmi't-Tasavvuf", **Rasâilü'l-Kayserî**, Books-Publisher, Lübnan, 2015.

- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim: **et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf: Doğuş Devrinde Tasavvuf**, tercüme: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, Temmuz 1979.
- Kılıç, Mahmud Erol: **Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş**, Sufi Kitap, İstanbul, Kasım 2009.
- Kılıç, Mahmud Erol: **İbnü'l-Arabî**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015.
- Kınalızâde, Hasan Çelebi: **Tezkiretü's-Şuarâ**, Haz.: İbrahim Kutluk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014.
- Kilci, Yusuf Mesut: "Sinan Paşa", **Diyanet İlmi Dergi**, 1997, c. 33, s. 97-104.
- Kindî: **Felsefî Risaleler**, tercüme: Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Koç, Aylin: "Sinan Paşa", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2009.
- Konevî, Sadreddin: **el-Müraselât: Mektuplaşmalar**, tercüme: Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul, Kasım 2014.
- Konevî, Sadreddin: **Miftahu'l-Gayb: Tasavvuf Metafizigi**, tercüme: Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Konuk, Ahmed Avni: **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017.
- Konuk, Ahmed Avni: **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, Ekim 2004.
- Köksal, M. Fatih: "Sinan Paşa'nın Nesri ve Üslûbu", **Sivrihisarlı Sinan Paşa ve Nesir Edebiyatı**, İstanbul, 2017, s. 127-144.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm: **er-Risale**, Dâru'l-Minhac, Beyrut, 2017.
- Kutluer, İlhan: "Cevher", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1993, c. 7, s. 450-455.
- Latîfî: **Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsıratu'n-Nuzamâ**, transkripsiyon: Rıdvan Canım, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr: **Kitabü't-Tevhîd**, tercüme: Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, Kasım 2017.
- Mavil, Hikmet Yağlı: **İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi**, İSAM Yayınları, Ankara, 2018.
- Mavil, Kılıç Aslan: **Mâtürîdî Kelâmında Tevil**, İSAM Yayınları, Ankara, 2017.

- Mecdî, Mehmed Efendi: **Hadâiku's-Şekâik: Şekâik-i Nu'maniye ve Zeyilleri**, Haz.: Abdulkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989.
- Mehâimî, Ali b. Ahmed: **Husûsu'n-Niam fî Şerhi Fusûsi'l-Hikem**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 2007.
- Michael, Peterson: William Hasker, Bruce Reichenbach ve David Basinger, **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, tercüme: Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, Eylül 2006.
- Muhâsibî, Ebu Abdullah Haris b. Esed: **er-Riâye li-Hukûkillâh**, tahkik: Abdulhalim Mahmud, Dâru'l-Maârif, Kâhire, 1990.
- Muhâsibî, Ebu Abdullah Haris b. Esed: **el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an**, tahkik: Hüseyin Kuvvetli, Dâru'l-Fikr, y.y., 1982.
- Mustafa Sabri Efendi: **Mevkîfü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâdihi'l-Mürselîn**, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, y.y., 1950.
- Mühelleb b. Ahmed el-Endülîsî: **el-Muhtasarü'n-Nasîhu fî Tehzîbi'l-Kitabi'l-Cami's-Sahih**, Mukaddime, tahkik: Ahmed b. Fâris, Dâru't-Tevhid, Riyad, 1. Baskı, 2009.
- Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri: **el-Müsnedü's-Sahîh**, tahkik: Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut, 1955-1956, 5 cilt.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb: **es-Sünenü'l-Kübrâ**, tahkik: Hasan Abdulmün'im Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât: **el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd**, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Tûrâs, Kâhire, 2012.
- Ökten, Sadettin: "Çağmînî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1993, c. 8, s. 182-183.
- Öngören, Reşat: **Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler**, İnsan Yayınları, İstanbul, Ekim 2003.
- Recâizâde, Mahmud Ekrem: **Kudemâdan Birkaç Şair**, Ebu'z-Ziya Matbaası, İstanbul, 1305.
- Serrac, Ebu Nasr: **el-Lüma fî't-Tasavvuf**, tercüme: Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1996.
- Seyyid Mustafa Râsim Efendi: **İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil: Tasavvuf Sözlüğü**, Haz.: İhsan Kara, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

- Sinan Paşa: **Tazarrunâme**, transkripsiyon ve sadeleştirme: Mertol Tulum, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014
- Sinan Paşa: **Maarifnâme**, transkripsiyon ve sadeleştirme: Mertol Tulum, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2013.
- Sinan Paşa: **Tezkiretü'l-Evliya**, transkripsiyon: Emine Gürsoy-Naskali, Kültür ve Turizm Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1987.
- Sofyalı Bâlî Efendi: **Şerhu Fusûsi'l-Hikem**, Matbaatü'n-Nefîseti'l-Osmâniyye, İstanbul, 1309.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman: **Tabakâtü's-Sûfiyye**, tercüme: Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa, 2018.
- Süreyya, Mehmed: **Sicill-i Osmanî**, transkripsiyon: Seyit Ali Kahraman, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Şimşek, Selami: **Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Şuayb Şerefüddin Efendi: **Şerhü'n-Noktati ve'l-Kalem: Nokta ve Kalem**, transkripsiyon: Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed: **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, tahkik: Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, tarih mevcut değil, 2. Baskı, 25 cilt.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed: **el-Mu'cemü's-Sağîr**, tahkik: Muhammed Şekûr Mahmud, el-Mektebetü'l-İslâm-Dâru Ammâr, Beyrut-Umman, 1. Baskı, 1985.
- Taberî, Ebû Halef: **Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müştâkîn**, Brill, Leiden-Boston, 2013.
- Taftâzânî, Sa'düddîn: **Şerhu'l-Akâid**, tercüme ve izahat: Talha Hakan Alp, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, Şubat 2017.
- Tâhirü'l-Mevlevî: **Mesnevi Dibacesi: İlk 18 Beyitin Şerhi**, Haz.: Ali Güzelyüz, Mehmet Atalay, Kadir Turgut, Dehliz Kitaplar, İstanbul, Eylül 2008.
- Tahrâlî, Mustafa: "Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler", **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi** (Ahmed Avni Konuk), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.

- Tan, Nedim: “Tay”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2016, c. EK-2, s. 589-590.
- Taşköprizâde: **eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye**, Daru’l-Kütübi’l-Arabiyye, Beyrut-Lübnan, 1975.
- Tehânevî, Muhammed Ali: **Keşşâfü Istılâhâtî’l-Fünûn**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1998.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ: **Sünen**, tahkik: Beşşâr Maruf, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut, 1998, 6 cilt.
- Topaloğlu, Bekir: “Hudûs”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1998, c. 18, s. 304-309.
- Tulum, Mertol: “Sinan Paşa: Bütün Yönleriyle Yaşam Öyküsü”, **Tazarrunâme**, transkripsiyon ve sadeleştirme: Mertol Tulum, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Uludağ, Süleyman: **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Nisan 2012
- Uludağ, Süleyman: “A’yân-ı Sâbite”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1991, c. 4, s. 198-199.
- Uludağ, Süleyman: “Akıl”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1989, c. 2, s. 246-247.
- Uludağ, Süleyman: “Riyâzet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2008, c. 35, s. 143-144.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1965.
- Yavuz, Adil: “Edirne Dâru’l-Hadîsi Müderrisi Sinan Paşa ve Hadis Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme: Tazarru’nâme Örneği”, **Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar**, İstanbul, 2014.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Ali b. Ömer el-Kâtibî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, 2002, c. 25, s. 41-42.
- Yılmaz, Ömer: “Sufî-Alim, Edip-Devlet Adamı Sinan Paşa’da Tasavvuf ve Ahlak”, **Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması (26-28 Mayıs 2014) Bildiriler**, 2014, c. 2, s. 283-307.
- Yurdağür, Metin: “Fetret”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, c. 12, s. 475-480.

Zührî, Ubeydullah b.  
Abdurrahman:

**Hadîsü'z-Zührî**, tahkik: Dr. Hasan b. Muhammed b.  
Ali, Mektebetü Edvâi's-Selef, Riyad, 1998, 2 cilt.

