



T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

**ABDULLAH BOSNEVÎ'DE VARLIK-İMKÂN VE
YOKLUK**

(DOKTORA TEZİ)

Abdullah ÇAKIR

BURSA-2019



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

ABDULLAH BOSNEVÎ'DE VARLIK-İMKÂN VE
YOKLUK

(DOKTORA TEZİ)

Abdullah ÇAKIR

Danışman:

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

BURSA-2019

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı'nda, 711123006 numaralı Abdullah ÇAKIR'in hazırladığı "Abdullah Bosnevî'de Varlık-İmkân Ve Yokluk" konulu Doktora çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 14.../06.../2019 günü ...14:00 - ...16:30. saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasını.....BAŞARILI..... (başarılı/başarısız) olduğuna oy.BİRLİĞİ..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Abdurrezzak Tek
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Abdullah Kartal
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Ömer Türker
İstanbul Marmara Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Semih Ceyhan
İstanbul Marmara Üniversitesi

Üye
Dr. Öğretim Üyesi Hidayet Peker
Bursa Uludağ Üniversitesi

14.../06.../2019



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TASAVVUF ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 22/05/2019

Tez Başlığı / Konusu: **ABDULLAH BOSNEVİ'DE VARLIK-İMKÂN VE YOKLUK**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 231 sayfalık kısmına ilişkin, 22/05/2019. tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 13'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
22/05/2019

Adı Soyadı: Abdullah ÇAKIR

Öğrenci No: 711123006

Anabilim Dalı: TASAVVUF

Programı: DOKTORA

Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman
(Adı, Soyad, Tarih)
Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

* Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “*Abdullah Bosnevi’de Varlık-İmkân Ve Yokluk*” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarım kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

03../07/2019



Adı Soyadı: Abdullah Çakır
Öğrenci No: 711123006
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Programı: Doktora
Statüsü: Yüksek Lisans Doktora

ÖZET

Adı ve Soyadı : Abdullah Çakır
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Tasavvuf
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : XIII + 232
Mezuniyet Tarihi : / / 20.....
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Abdurrezzak Tek

ABDULLAH BOSNEVÎ'DE VARLIK-İMKÂN VE YOKLUK

Mîlâdî 16. yy'ın sonu ile 17.yy'ın ilk yarısında yaşamış olan Abdullah Bosnevî, vahdet-i vücûd düşüncesinin en önemli ve etkin savunucularından biridir. Onun tüm düşüncesini, genelde vahdet-i vücûdun, özelde ise varlık-birlik-yokluk ve imkân kavramlarının anlam haritaları oluşturmaktadır. Bu bağlamda, varlık-yokluk ve imkân problemini, ontik ve epistemik boyutlarıyla Abdullah Bosnevî özelinde incelediğimiz bu çalışma, onun bu kavramlara getirdiği açıklamaları, ürettiği yeni kavramları ve yaklaşım biçimini dikkatlere sunmaktadır.

Buna göre İbn Arabî'ye kadar olan varlık tartışmalarının tarihi seyrinin gözler önüne serilmesi amacını güden birinci bölümde, varlık kavramının, düşüncenin tarihi seyri içinde geçirdiği mühim kırılma noktaları üzerinde durulmuştur. Böylelikle İbn Arabî öncesi, varlık kavramının arkeolojisi yapılmış, arka planının fotoğrafı çekilmiştir. Ardından Bosnevî'nin, varlık tartışmalarının, kat'iyen son noktası olarak telakki ettiği ve bu açıdan hâtemü'l-evliyâ olarak gördüğü İbn Arabî'nin, kendinden önceki düşünürler tarafından şekillendirilen varlık probleminin katkısının neler olduğu sorgulanmıştır. Onun düşüncesinin orijinal yanları belirtmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde ise Bosnevî'nin, "Varlık" ve "Bir" kavramlarına bakışı, üçüncü bölümde Bosnevî'nin varlık-imbân ve yokluk kavramlarının çeşitli açılardan birbirleriyle olan ilişkilerine dair görüşleri tespit ve analiz edilmiştir. Üçüncü bölümde de yokluk kavramına getirdiği yeni açılımlar tartışmaya açılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Abdullah Bosnevî, İbn Arabî, Varlık, Yokluk, İmkân, Nisbet, İzâfet.

ABSTRACT

Name and Surname : Abdullah Çakır
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Basis Islamic Sciences
Branch : Tasawwuf (İslamic Mysticism)
Degree Awarded : PhD
Page Number : XIII + 232
Degree Date : / / 20.....
Supervisor : Prof. Dr. Abdurrezzak Tek

THE BEING-POSSIBILITY AND NON-EXISTANCE IN ABDULLAH BOSNEVI

Abdullah Bosnevi who lived between at the end of 16th and in the first half of the 17th century is one of the most important and effective defenders of wahdat al-wujud. All of his thoughts compose of wahdat al-wujud in general and the meaning maps of the terms existence-unity-absence and possibility in particular. In this context, this study which are examined the problem of existence-absence and possibility in terms of ontic and epistemic dimensions with reference to Abdullah Bosnevi presents his explanations about these concepts, new concepts produced by him and his approach.

The first chapter of this study, which is designed as three sections, has been assigned to the concepts of “Existence” and “One” “which are the basic bases of Ibn ‘Arabi doctrine. Accordingly, the historical course of controversies of existence till Ibn Arabi, the important breakpoints of the concept of existence are emphasized. Therefore, the archeology of the concept of existence before Ibn Arabi has been made and the background of it has been photographed. Afterwards, it is mentioned what the contribution to the problem of existence shaped by previous thinkers Ibn Arabi made. In addition, his thought about “Existence-One” and “Unity of Existence” with regard to Abdullah Bosnevi have been questioned. In the second chapter, the view of Bosnavi on the concepts of ‘Existence and One’ and the relations existence-possibility and absence with each other from various aspects have been analyzed. In the third chapter, the new expansions that he brought to the concept of absence have been opened to discussion.

Keywords: Abdullah Bosnevi, Ibn Arabi, Being, Possibility, Non-Existance, Analogy, Relation.

ÖNSÖZ

Abdullah Bosnevî'nin temel düşüncesi, “Varlık”ın “Hak” ve “Bir” olması esasına dayanır. Bu, her şeyden önce onun mensûbu olduğu İslam düşüncesinin tasavvuf perspektifli yorumu bakımından “Varlık” yani “Hak” merkezli bir âlem görüşüne sahip olmasıyla doğrudan ilgilidir. Buna göre tek asıl ve gerçeklik “Hak” olan “Varlık”tır. Çokluğu nisbî-izâfî kabul eden Abdullah Bosnevî çokluğa, başka bir ifâdeyle bir şekilde varlıkla nitelenen her şeye hatta imkân ve yokluk kavramlarına dahi bu açıdan “Varlık” gözlüğüyle bakar. Dolayısıyla Bosnevî'nin bilgi-insan-ahlak-sanat gibi felsefenin ana konularına, bunlarla iltisaklı diğer birçok konuya ilişkin görüşleri ve tasavvufî neşvesi “Varlık”a yüklediği anlam tam olarak kavranmadan anlaşılabilir. Öte yandan Bosnevî'nin düşüncesinde ve yaşantısında kendini gösteren bu keskin tutumu; onun nazariyat destekli olmayan tahakkuku, tecrübe ve yaşantıyla zevk edilmemiş bir tahkîki eksik görme anlayışını benimsemesine müsteniddir. Bosnevî'nin varlık anlayışı, tahkîk ve tahakkuku cem' etme; ilk ve son, zâhir ve bâtın, yatay ve dikey boyut gibi zıtları “Bir” eden bir “Varlık” anlayışıdır. Bu, tam olarak manasını İbn Sînâ'da bulan ve vücûd denilen şeyin dînî düşüncede Tanrı'ya tekabül ettiğini, “Varlık, Hak'tır” önermesiyle yeniden inşâ ederek başka bir şekilde ortaya koyan, iki resmi tek bir resim halinde gören bir zihnî ve kalbî “uyanmışlık” halidir.

Yukarıda çerçevesi çizilen tablo bakımından Bosnevî'nin varlık-imekân ve yokluk anlayışını üç bölüm halinde incelediğimiz bu çalışmanın birinci bölümü, modern düşünce ve bilim tarihçilerinin Parmenides'ten itibaren düşüncede yer ettiğini kabul ettikleri mücerred “varlık” kavramının kısa bir zihinsel gelişim sürecine ve tarihî kırılma noktalarının tasvirine, ardından İbn Arabî ile birlikte geçirdiği dönüşümüne ve bir İbn Arabî şarihi olmakla ünlenen Abdullah Bosnevî'nin varlığı ele alış biçimine hasredilmiştir. İkinci bölümde, varlıkla iltisaklı iki kavram olan imekân ve yokluğu Bosnevî'nin nasıl yorumladığı üzerinde durulurken, yine onun, özellikle Abdülkerîm Cîlî gibi mâhiyeti önceleyen ve böylelikle kelamcılarının görüşlerine yaklaşan İbn Arabî eleştirmeni bir sûfi'ye; Kadı Beyzavî gibi Eş'arî tezleri savunan bir kelamcıya varlık ve yokluk bağlamında verdiği yanıtları ve eleştirileri konu edinilmiştir. Üçüncü bölümse,

belki de Bosnevî'nin orijinal denilebilecek bir tarafına yani yokluk hakkındaki düşüncelerine ve varlık –yokluk ilişkisinden hareketle vardığı insan tanımına ayrılmıştır.

Çalışmamı bitirirken, tezin konusunun belirlenmesinden sonuçlanmasına kadar her türlü teşvîk, tenkîd ve yol göstericiliğiyle, ilgi ve desteğini esirmeyen danışman hocam Prof. Dr. Abdurrezzak Tek'e özellikle teşekkür ederim. Ayrıca, derslerinde bulunmaktan şeref duyduğum ve görüşleriyle yol gösteren duâyen hocalarım Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Prof. Dr. Süleyman Uludağ, Prof. Dr. Mustafa Kara, Prof. ve Dr. Mahmut Erol Kılıç'a; yine araştırmanın yönlendirilmesinde yardımlarını gördüğüm, fikirlerinden ve eserlerinden istifade ettiğim hocalarım Prof. Dr. Abdullah Kartal, Prof. Dr. Ekrem Demirli, Prof. Dr. Ömer Türker, Doç. Dr. Semih Ceyhan ve Dr. Öğr. Üyesi Hidayet Peker'e ve çalışmanın teknik kısmının düzenlenmesinde yardımlarını esirgemeyen Arş. Gör. Dr. Mustafa Ateş'e teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak maddî ve manevî desteklerini her an yanımda hissettiğim aileme, özellikle de bu süreçte gösterdiği sabır, fedakârlık, anlayış ve teşvîkleri için eşim muhtereme Seval Hanım'a ve bende hakları bulunan oğlum Muhammed Ali'ye ve kızım Fâtımâ Neslişâh'a minnettarım.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	İ
YEMİN METNİ	İii
ÖZET.....	İV
ABSTRACT.....	V
ÖNSÖZ.....	VI
İÇİNDEKİLER	Viii
KISALTMALAR	Xii
GİRİŞ	1
1. ÇALIŞMANIN KONUSU VE SINIRLARI.....	1
2. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ VE AMACI	5
3. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ VE PLANI	7
4. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI	9

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIĞIN HAK VE BİR OLMASI

1. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE METAFİZİĞİN VARLIK KAVRAMI EKSENİNDE İNŞÂSI	16
1.1. Parmanides'ten İbn Sinâ'ya Varlık Kavramının Kısa Serüveni	16
1.2. Varlık Kavramına İbn Sinâ'nın Katkısı	18
2. SOYUT VARLIK ORJİNİLİ METAFİZİKTEN TANRI MERKEZLİ METAFİZİĞE GEÇİŞ.....	22
2.1. İbn Arabî'de Varlık Temelli Metafiziğin Etkisi	22
2.2. İbn Arabî'ye Kadar Tasavvufun İslam İlimler Skalasında ve Nazarî Disiplinler Sahasında Meşrûiyet Arayışları	27
2.3. İbn Arabî ile Birlikte Tasavvufun Metafiziğe Seyri ve Tarihi Dönüşümü	29

2.3.1. Varlık Kavramının Zihnî Gelişimi ve Tarihî Seyri Bakımından Vahdet Ehli Sûfilerin ve Bosnevî'nin İbn Arabî'ye Bakışı.....	33
3. VAHDET EHLİ SÛFİLERİN VARLIK KAVRAMINI ELE ALIŞ BIÇİMİ:	
BOSNEVÎ ÖRNEĞİ.....	42
3.1. Bosnevî'nin Mutlak Vücûd Tasavvuruyla Hakk'ı Cem' Eden Varlık Anlayışı	43
4. VARLIK VE BİRLİK KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE VARLIĞIN BİRLİĞİ: TANRISAL BİRLİK.....	49
4. 1. Vücûd'un Zât İtibârıyla Tevhîdi	49
4.1.1. Zâtî / Hakîkî Birlik ve Ahadiyet	51
4. 2. Vücûd'un Mâhiyetiyle Ayniyyeti Bakımından Birliği	58
4. 3. Vücûd'un Tanımlanamaması Açısından Bir Oluşu	65
4.4. Vücûd'un Denginin ve Zıddının İmkânsızlığı Yönüyle Emsâlsiz Oluşu	68

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIK-YOKLUK-İMKÂN İLİŞKİSİ

1. TANIM VE ZİHİNDE BİRLİK AÇISINDAN VARLIK VE YOKLUK.....	71
1.1. Ademin Araçsallığı: Adem-i Mahzın Vücûd-i Mahz'ı İdrâke Ayna Olması ...	72
2. VARLIK VE YOKLUK ARASI BİR HÂL OLARAK İMKÂN.....	73
2.1. Varlık ve İmkânın Birbiriyle İlişkisi: Varlık, Nisbet ve Münâsebet	74
2.1.1. Zât-İzâfet-Nicelik ve Nitelik Gibi Kategoriler Arası İlişki.....	78
2.1.2. Neden ile Nedenli veya Mukaddem İle Tâlî Arasında Tezâyüf Olması	84
2.2. Ademî ve Vücûdî Nisbetler	94
2.3. İmkânın ikili Doğası: Nisbetlerin Dinamizmi	97
2.4. Nisbetlerin Varlık Mertebeleri İle İlişkisi.....	102
2.5. Nisbetlerin İsim ve Sıfatlarla İlişkisi	104
2.6. Nisbetlerin Birliği Olarak Rahmet.....	105
3. ÖNCELİK SONRALIK AÇISINDAN VARLIK VE YOKLUK	109
3.1. Varlığın Yokluktan Önceliği: “el-Ademü'l-Mukaddem ale'l-Vücûd”un İmkânsızlığı	109

3.1.1. İnsan Nefsinde Varlık Fikrinin Yokluktan Önceliği.....	109
3.1.2. Tanrı'nın Varlığı Açısından Ademin Önceliği: Tanrı'da Varlık ve Mâhiyetin Asliyeti Sorunu	111
3.1.2.1. Problemin Tesbiti.....	111
3.1.2.2. Bosnevî'nin Abdülkerîm Cîlî'yi ve Onun Şahsında Mâhiyetçi Sûfîleri Tenkîdi.....	111
3.1.3. Mümkünlerin ya da Âlemin Yaratılışı Açısından Ademin Önceliği: Asliyet Probleminin İkinci Perdesi Olarak Tanrı'nın Varlığının Âlemin Varlığını Öncelemesi Bağlamında Ademin Önceliği.....	120
3.1.3.1. Bosnevî'de Problemin Tesbiti.....	120
3.1.3.2. Bosnevî'nin Kadı Beyzâvî'ye ve Eş'arîlere Eleştirisi.....	121
3.1.3.3. Bosnevî'nin Abdülkerîm Cîlî'ye Cevabı.....	124

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ADEMİN VÜCÛDA DELÂLETİ, KEMÂLİ VE ADEMDEN HÂSIL OLAN MARİFET

1. VARLIK VE YOKLUĞA KARŞILIK GELEN PARALEL KAVRAMLAR	136
2. ADEMİN VARLIĞA DELÂLETİ VE ŞEREFİ.....	145
2.1. Adem-i Mutlakın Varlığa Delâleti ve Şerefi.....	146
2.1.1. Vücûd'un Zorunluluğunun Adem-i Mutlak'ın Ademiyetini Zorunlu Kılması	150
2.1.2. Vücûd-i Mutlak ve Adem-i Mutlak Bağlamında Tenzîh ve Teşbihin Yeri.....	151
2. 2. Adem-i Mukayyedin Varlığa Delâleti ve Şerefi.....	154
2.2.1. Vücûd-i Mukayyed ve Adem-i Mukayyed Çerçevesinde Tenzîh ve Teşbihin Yeri.....	159
3. ADEM-İ MUTLAK VE ADEM-İ MUKAYYEDİN KEMÂLİ	179
3.1. Ademden “Vücûd”a Zuhûrda Adem-i Mukayyedin Kemâli	179
3.2. Mevcûddan “Vücûd”a Urûcda Ademin Kemâli	183

3.2.1. “Varlıkta Yokluk Hâli” Olarak Hükmî Adem ve Kemâli.....	183
3.2.1.1. Hükmî Adem Bağlamında A’yânın Kıdem ve Hudûsla Nitelenmesi.....	185
3.2.2. Mevcûddan “Vücûd”a Urûcda Adem-i Mutlak ve Kemâli.....	187
3.3. Adem-i Mutlak ve Adem-i Mukayyedden Meydana Gelen Kemâl ve Marifetin Mukayesesi	187
3.4. Bosnevî’nin Vücûd ve Adem Görüşünün Ortaya Çıkardığı İnsan Tanımı.....	190
SONUÇ.....	196
KAYNAKÇA	210

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.mlf.	: Aynı Müellif
a.s.	: Aleyhisselâm
A.Ş.	: Anonim Şirketi
b. / İbn	: Oğul, oğlu
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
d.	: Doğumu
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
Fak.	: Fakültesi
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
hş.	: Hicrî-Şemsî
H.z.	: Hazreti
İBB	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi
İbn	: Oğul, oğlu
ilh.	: İlä âhir
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphanesi
m.	: Milâdî
m.ö.	: Milattan Önce
m.s.	: Milattan Sonra
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı

M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
MÜİFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
no.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
r.a.	: Radıyallâhu anh / anhâ / anhum
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
s.s.	: Sayfadan sayfaya
thk.	: Tahkîk eden
Ünv.	: Üniversitesi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
ve dğr.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak
vs.	: Ve Sâire
Yay.	: Yayınları
yy.	: Yüz Yıl

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN KONUSU VE SINIRLARI

İbn Arabî geleneği, varlık hakkında çok derin bir tefekküre; geniş bir ıstılah, müfredat, literatür ve dolayısıyla da müstesna teorisyenlere sahiptir. Bu mütefekkirlerden ve teorisyenlerinden biri de Abdullah Bosnevî'dir. Bu araştırmanın konusunu, bu bağlamda m. 1584-1644 arasında¹ yaşayan ve Ekberî geleneğin en önemli temsilcilerinden bir olarak kabul edilen Abdullah Bosnevî'nin varlık-ımkân ve yokluk hakkındaki düşünceleri ve bunların birbiriyle olan irtibatlarının analizi oluşturmaktadır.

Tasavvuf pratiği ve teorisi olan bir başka ifâdeyle yatay ve dikey boyutlu yüksek bir ilimdir. Bu bakımdan akademik dünyada tasavvuf amelî ve nazarî olmak üzere iki şekilde ele alınır ve nazarî tasavvuf daha çok İbn Arabî (ö. 638/1240) ile başlatılır. İbn Arabî de tasavvuf tarihinde bir kırılma ve dönüm noktası kabul edilir. Zira onun fikirlerinde ve eserlerinde tasavvufu, nazarî bir disiplin olarak öne çıkarma gayreti ve bütün ilimlerin meşruiyetini kendisinden aldığı müdevven bir ilim olarak gördüğünün izleri bariz olarak müşahede edilir.

İbn Arabî'ye kadar tasavvuf daha çok ahlakî bir yaşantıya yani pratiğe (amele/eyleme) önem veren bir ilim olmakla birlikte, ilk dönem sûfîlerinin sözlerine yansıyan hâller-makamlar-fenâ-bekâ-cem'-velâyet-nübüvvet gibi teorik meseleler, onların bu yaşantısının kendisinden beslendiği ya da beslediği bir nazariyatının da olduğunu gösterir. Hadd-i zâtında onların pratiği, sadece kuru bir pratik değildir. Öncesinde bir ilme -ki bu ilk düzeyde şeriat bilgisi olabilir- yaslandığı gibi, eylemle birlikte yeni bir bilgi elde edilen bir pratiktir. Diğer bir ifâdeyle sûfîler, eylemin bir bilgi doğurduğunu, bunun da müşâhede ve keşf yoluyla kavranan bir bilgi olduğunu ifâde etmişlerdir. Dolayısıyla "*ilim-fîl-ilim*" üçlemesinin neticesi olan bu müşâhedeği ifâde için yeni kavramlar oluşturmuşlardır. Ancak bunlar nazarî ilimlerde olduğu gibi bütün varlığı kuşatacak kadar derinleşmiş, sistemleştirilmiş, dahası nazarî ilim ehlinin usûlu hâline gelen tahkîk metoduyla da ifâde edilememişti. İbn Arabî tüm hayretini burada ortaya koyarak tasavvufu müdevven bir ilim olarak inşa etmiş ve onu nazarî disiplinlerin alanına sokmaya çalışmış; bunun için İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) etkisinde

¹ Abdullah Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, cilt: VI, sayı: 6, s. 297-299.

ve Gazzâlî (ö. 505/1111)-Râzî (ö. 606/1210) çizgisinde ortaya çıkan ve gelişen tahkik metodunu tasavvufa bir yöntem olarak sokmuş; İbn Sinâ'nın metafiziği bir çatı ilim olarak konumlandırmasının karşısında tasavvufu varlık merkezli metafiziğin yerine ikame etmiş; şer'î ilimlerin himâyesinde oluşan ve onlarla meşruiyet zemini bulan kendisinden önceki tasavvuf anlayışının, kendisi açısından yetersiz olduğunu beyan etmiştir. Bunun için, önceki dönemde kullanılan tasavvufi söylemi, kavramları kendi anlayışı çerçevesinde yeniden yorumlamış, anlamlarını genişletmiş ve dönüştürmüş, doktrinin merkezinde yer alan ve önceki dönemde olmayan birçok kavram ve fikir üretmiştir. Bu çerçevede İbn Arabî; tasavvufu, zâhiri ve bâtını, fiziği ve fizik ötesini de kuşatan bir bütün olarak kabul eder.

Tasavvuf araştırmaları göstermektedir ki hem İbn Arabî'nin talebeleri hem de sonraki takipçileri Şeyh'in izinden yürümüşler, aynen onun gibi tasavvufun yatay boyutu olan pratiğini de uygulamışlar lakin daha çok tasavvufun dikey boyutu olan nazariyatını hâvî eserler vücuda getirmişlerdir. Şu husus asla akıldan çıkarılmamalıdır ki İbn Arabî'nin savunduğu doktrin, "Varlık" ve bu varlığın "Bir" olması esası üzerine temellendirildiği için, onun takipçileri de tüm nazarî güçlerini varlık kavramı üzerine teksif etmişlerdir. Bu bakımdan varlık ve onunla iltisaklı kavramlar olan yokluk ve imkân kavramları, onların eserlerinde fevkalade büyük ve mühim yer tutar. Dolayısıyla İbn Arabî ve takipçilerini ya da diğer bir ifadeyle nazarî tasavvufu çalışmak isteyenlerin evvela varlık –birlik, yokluk ve imkân bahisleri hakkında yeterli bilgi sahibi olması gerekmektedir. Bir diğer yandan İslam düşüncesinin mihverini oluşturan bu kavramlarla sadece tasavvuf erbabı ilgilenmemiş, özellikle İslam filozofları ve kelamcıları da ilgilenmişlerdir. Hatta tasavvuf, nazarî bir disiplin içinde en son müdevven bir ilim olduğu için bu iki akstan ciddi manada da beslenmiştir. O hâlde araştırmacının önünde, göz kamaştırıcı devasa büyüklükte ve derinlikte bir külliyat vardır ve bu ilimler arasındaki etkileşimi de göz önüne alarak; yeri geldiğinde bu alanlardaki farklı görüşlerle de mukayesesini yaparak meseleye yaklaşması gerekmektedir. Çünkü nazarî tasavvufun, kendi geliştirdiği orijinal kavramları olduğu gibi birçok temel kavramda bu disiplinlerle müşterektir.

Çalışmamızın konusunu oluşturan görüşlerin sahibi Abdullah Bosnevî, âlem-i İslam'ın seçkinlerinden (havâss-elité), ledünnî ilim sahibi bir âlim-ârif kabul edilir. Mîlâdî 1576-1581 yıllarında dünyaya geldiği tahmin edilen Bosnevî, 1644 de vefat

etmiş ve Sadreddîn Konevî'nin (ö. 673/1274) yakınlarına sırlanmıştır.² İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) vefatından yaklaşık üç buçuk asır sonra doğan Bosnevî, aynı zamanda onun görüşlerini sonuna kadar benimseyen ve savunan bir sûfidir. Dolayısıyla her şeyden önce Bosnevî'nin varlık ve yokluk hakkındaki düşüncelerini tesbit noktasında önce İbn Arabî düşüncesini ve temel özelliklerini bilmek gerekir. Bu düşüncenin en karakteristik özelliği “Varlık” (Hak) ve “Bir”e (vahdete) yaptığı vurgudur. Öyle ki bu görüşü benimseyenlere göre Tanrı (Hak), âlem, insan, bilgi, ahlak, sanat, mimari, siyaset, psikoloji, matematik, geometri, astronomi, kimya, biyoloji, tarih, vb. her ne kavram ve ilim dalı varsa bu iki kavramdan neşet ettiği gibi yine bu iki kavrama bağlı olarak değerlendirilirler. Zira varlık ve bir kavramlarına dayalı bu doktrin, kendisinin üstünde onu kapsayacak daha kuşatıcı bir kavram olmadığından bu iki esas (kök kavram) ile başlar ve her şey bu iki esasla irtibatlıdır.

İçerik olarak bu kadar muazzam bir vüs'atteki bu doktrini, gerek vahdet-i vücûd teorisyenleri ve gerekse bu alanda araştırma yapan akademisyenler, meseleyi, belirtilen bu esaslarla mutabık ve onları yansıtacak sûrette Hak (Varlık), âlem, insan ve bilgi olmak üzere dört ana başlığa indirgenebilecek şekilde ele almaktadırlar. Bu çalışmalarda söz konusu başlıkların her biri müstakil bir şekilde ele alınabildiği gibi, ayrıca doktrinin içeriğinin, kavramsal çerçeve ve şemasını yansıttığı şekliyle de işlenebilmektedir. Yine adı geçen dört başlığın aralarında geçişkenliklerin veya tam mutabakatların bulunması dolayısıyla birbirinden tam manasıyla bağımsız olmadıkları da muhakkak bir sûrette ortaya konulmaktadır.

Şu hâlde doktrinin derinliği ve genişliği karşısında, bu başlıklar altında yapılacak kapsamlı bir çalışmanın sınırlarının çok geniş olacağı ortadır ve bir çalışmada sınırları geniş tutmanın da kaçınılmaz olarak yüzeyselliği beraberinde getireceği kesindir. Diğer taraftan âlem, insan ve bilgi görüşlerinin temelini de zâten varlık görüşü oluşturur. Diğer bir ifâdeyle bir düşünürün varlık hakkındaki görüşleri hakîkatte onun âlem, insan, bilgi, ahlak vs. görüşlerinin de temelidir. Dolayısıyla bu manada Bosnevî'nin varlık kavramından ne anladığının ortaya konulmasının, diğer görüşlerinin daha kolay anlaşılmasına ışık tutacağı kanaatine varılmıştır.

² Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, MÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1996, s. 2-4.

Öte yandan Bosnevî gibi mühim bir mutasavvıfın eserlerinin çoğunun yazma hâlinde bulunması, düşüncesini ifâde ederken kullandığı kavramlarla ördüğü ağır nazari düşüncesi ve bu kavramların arka planını anlamadaki zorluklar ayân olmalı ki onun düşünceleri hakkında doktora kapsamında bir araştırma yapılmamıştır. Bosnevî'nin üzerine yeteri kadar çalışma yapılmamasında bunlar etkindir. Ama diğer taraftan Bosnevî'nin düşünce dünyasına bir yerlerden giriş yapılmalıdır ve o giriş noktası da “varlık” kavramıdır. O hâlde onun düşüncelerinin anlaşılmasında yukarıda altı çizildiği şekilde ilk olarak “varlık” hakkındaki görüşlerinin tespiti büyük bir önem arz eder. Bu münâsebetle çalışmanın sınırını varlık ve onunla iltisaklı kavramlar olan imkân ve yokluk şeklinde sınırlandırmak bir zaruret olmuştur.

Her ne kadar Bosnevî'nin bazı düşüncelerini önceki düşünürlerin eserlerinde de bulmak mümkünse de, bu çalışmada bunları tespitle yetinilmemiş, analiz edilmeye de çalışılmıştır. Bu münâsebetle “Bosnevî'nin varlık - imkân ve yokluk kavramlarına getirdiği özgün yaklaşımları ne olabilir?” sorusunun cevabı aranmıştır. Bosnevî'nin İbn Arabî düşüncesinin anlaşılmasına yönelik çalışmaları, mümkün olduğu ölçüde kendi sistematığı içinde bir analize tabi tutulurken, yeri geldiğinde Konevi (ö. 673/1274), Cendî (ö. 691/1292 [?]), Kayserî (ö. 751/1350), Abdülkerim Cîlî (ö. 832/1428), Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi Ekberî geleneğin önemli temsilcilerinin, Mutezile, Eş'ariyye gibi kelam mezheplerinin ve İslam filozoflarının görüşleriyle de mukayesesi yapılmış, Bosnevî'nin bu konudaki özgünlüğü, yeri ve duruşu ortaya konmuştur.

Bosnevî hakkında birçok makale yazılmış ve adına, 25-26 Mayıs 2013'te, Konya Büyükşehir Belediyesi öncülüğünde, İstanbul Üniversitesi ve İbni Sînâ Araştırma Enstitüsü'nün katkılarıyla Bosna Hersek'in başşehri Saraybosna'da “*Uluslararası Abdullah Bosnevî Sempozyumu*” düzenlenmiş olmakla birlikte, hakkında akademik tez mâhiyetinde tek bir çalışma yapılmıştır. O da Abdullah Kartal'ın hazırladığı “*Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*” (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996) başlıklı yüksek lisans tezidir. Hem bu tezde ve hem de makalelerde onun hayatı ve eserleri hakkında bilgi mevcuttur. Lakin o, buralarda ortaya konulduğu şekliyle dönemindeki klasik tasavvuf erbabı gibi tekke ve tasavvuf kültürünün ortaya çıkardığı resmiyete bağlı bir sûfî değildir; daha çok irfânî yönünü öne çıkaran bir sûfidir. Ayrıca, melâmet neşvesiyle mahviyeti esas alan bir ârif olması hasebiyle gizli kalmayı tercih eden, ancak çok dinamik bir hayat yaşayan,

çok seyahat eden, hayatının önemli bir dilimini Arap coğrafyasında geçiretiğinden dolayı hakkındaki ma'lûmat da azdır. Şu hâlde hem hayatının hem de eserlerinin daha geniş bir çapta ortaya konulabilmesi için geniş ve titiz bir arşiv çalışması gerekmektedir.

Düşünceleri noktasında da şu ifâde edilmelidir ki hayatı hakkında kısmen yeterli sayılabilecek ma'lûmat olmasına karşın, onun fikir dünyasını detaylı ifâde edecek çalışmalarda büyük bir boşluk bulunmaktadır. Bu boşluğu kısmen doldurmak maksadıyla fikirlerine yönelik bir çalışmanın olması daha zarûrî görüldüğünden, tezimizde hayatına ve eserleri konusuna girilmemiştir.

Yine varlık deyince hemen ardından varlık mertebeleri akla gelir. Bu çalışmada varlık mertebelerine de girilmemiştir. Zira yukarıda Abdullah Kartal'ın çalışması Bosnevî'nin varlık mertebelerini anlattığı "*Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyi'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*" (Süleymaniye Ktp., nr. 2129) eserinin tahkik ve incelemesine hasredilmiştir. Dolayısıyla onun varlık mertebeleri hakkında da elde ma'lûmat vardır. Ancak Bosnevî'nin eserlerinde derinleştikçe onun varlık mertebeleri görüşünün çok daha detaylı olduğı; sadece bu konudaki görüşlerinin analizinin başlı başına bir tez konusu olmaya aday olduğı sonucu ortaya çıkmıştır. Bunun ötesinde mukayeseli bir varlık mertebeleri çalışması yapılacak olursa bunun sınırlarının daha kapsamlı olacağı da müsellemdir.

2. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Bosnevî'nin benimsediğı ve müdafaa ettiğı doktrinin önemli olması; mîlâdî 16. ve 17. asırlardaki en önemli temsilcilerinden biri görülmesi ve yine onun görüşleri hakkında doktora seviyesinde yapılan ilk akademik çalışma olması, bu çalışmayı önemli kılan hususlardandır. Her şeyden önce, İbn Arabî'nin ortaya koyduğı doktrin, modern düşünce tarihçilerinin kabul ettiğı antikiteden (m.ö. VI. yy) ve Antik Yunandan itibaren³ gelen ve ilkin Platon (m.ö. 427-347) - Aristoteles (m.ö. 384-322) ve ardından Farabî (ö. 339/950) -İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile ortaya çıkan kırılmaların yön verdiğı düşünce

³ Mustafa Tahralı, *Çağ ve Hakikat: René Guénon'dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*, Kubbealtı Yayınları, İstanbul 2018, s. 122. Batı kaynaklı modern bilim tarihçiliğı ve düşüncesinin, düşünce ve bilimin antik Yunan'dan başladığını kabul etmesinin aksine felsefenin kökeni hakkında ileri sürülen farklı teoriler ve yaklaşımlar için bkz. Mahmud Erol Kılıç, *Hermesler Hermes: İslam kaynakları ışığında Hermes ve Hermetik düşünce*, Arkoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2010, s. 125-148; Eşref Altaş, "Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 31, s. 7-56.

dünyasında yeni ve nihâî bir kırılmadır. Onun “*Fusûsu'l-Hikem*” adlı başyapıtıyla ortaya koyduğu “*hikmetleri yuvasına oturtma*” îması o kadar önemli bir iddiadır ki bununla “hakîkî antikite”den yani ilk insandan- Hz. Âdem’den ve Ebu’l-Hukemâ Hz. İdris’den- başlayan yüksek tefekkür ve ezeli hikmetin yeniden yuvasına yerleştirildiğini iddia etmektedir.

Bu doktrinin İbn Arabî’den sonra birçok temsilcisi ve açıklayıcısı olmuştur. Bu bakımdan doktrinin 16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyılın ilk yarısında en önemli temsilcisi ve açıklayıcısı Abdullah Bosnevî’dir. Katip Çelebi’nin (ö. 1067/1657) ifade ettiği gibi o, bu iddialı doktrini en iyi anlayanlardan ve yaşayanlardan biridir.⁴ Bunun ötesinde onun önemi “*Fusûsu'l-Hikem*”i Türk dilinde şerhetmesi ve bu şerhin fevkalade beğenilmesinin ardından Arap dünyasındaki dostlarından gelen yoğun istekler üzerine bir de Arapça şerhetmesidir. O bununla da yetinmemiş, doktrinin gerçekten anlaşılması zor olan kimi kısımlarını açıklayıcı mâhiyette başka eserler de ortaya koymuştur. Bunların konusunu bazen kendisi belirlediği gibi bazen de gelen sorular ve istekler belirlemiştir.

Abdullah Bosnevî; Konevî (ö. 673/1274), Tilimsânî (ö. 690/1291), Cendî (ö. 691/1292 [?]), Fergânî (ö. 699/1300), Kâşani (ö. 736/1335), Kayserî (ö. 751/1350), Abdülkerim Cîlî (ö. 832/1428), Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi Ekberî geleneğin klasik dönemini yansıtan ve önde gelen şarihlerinden biridir. Ancak onun önemi yeteri kadar bilinmemektedir. Bu bağlamda çalışmanın hedefleri arasında ilk sırada, onun varlık-imbân ve yokluk kavramlarına bakışını ve İslam düşüncesinde özellikle de tasavvuf düşüncesindeki yeri ve katkılarının ortaya konması gelmektedir. Zira onun düşüncesinin temel parametreleri olan bu kavramlara yaklaşımını bir bütün hâlinde ele alan bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmayla, bütün yönleri ile aydınlatılmamış olan Bosnevî’nin varlık düşüncesinin karakteristiğinin ortaya konulması, detaylı bir sûrette analizi ve mukayeseleri amaçlanmıştır. İkinci olarak onu düşünceleriyle akademik dünyaya tanıtmak, bir vefâ nişânesi olarak akademide ona layık olduğu değeri vermek ve ileride yapılacak olan araştırmalara da kaynak olmak hedefler arasındadır.

⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, c. 2, s. 1263-1264, 2050.

3. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ VE PLANI

Bosnevî çalışmalarında karşılaşılan güçlüklerin başında, eserlerinin çoğunun yazma hâlde bulunması ve “*Tecelliyâtü Arâisi’n-Nusûs fî Manassâti Hikemi’l-Fusûs*” adındaki “*Fusûsu’l-Hikem*” şerhinin Osmanlı döneminde iki defa basılmış olmasına rağmen hâlâ günümüz harflerine aktarılmamış olması gelmektedir. Bosnevî’nin yazmalarına nisbeten okunması kolay olan *Fusûs* şerhi, hacimli bir eserdir. Bununla birlikte ondan istifâdeyi kolaylaştıracak bir indeks ve dizgisi de yoktur. Gayet tabidir ki hem eserlerinin yazma hâlinde olması hem de basılan şerhinin hâlâ tahkîk edilerek, geniş bir indeks ve dizgi ile basılmamış olması, Bosnevî’yi okumayı ve onun fikriyatını takip etmeyi zorlaştırmaktadır. Bir diğer zorluk ise hakkında yeterli araştırma ve etüt faaliyetinin yapılmamış olmasıdır. Bunlardan dolayı bu çalışmanın daha kolay bir sûrette yapılabilmesi için müellifin yazma hâlinde bulunan eserlerinin de tercüme edilmesi zarûreti ortaya çıkmıştır. Bunlar içinde özellikle Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi bölümü no: 2129’daki mecmua, müellifin bizzât kendi hattıyla olan eserlerini ihtivâ ettiği için çok değerli görülmüştür. Burada irili ufaklı, kitâb ve risâle mâhiyetinde toplam 38 eseri bulunmaktadır. Nesta’lik hat ile her sayfası 22 satırdan oluşan ve toplamda 198 varak olan bu mecmuadaki eserler, istifâdeyi kolaylaştırması bakımından tarafımızdan tercüme edilmiştir.

Çalışmada önemli bir yer tutan bu mecmuanın bizzât kütüphane tarafından verilen sayfa numaralandırmasında bir takım eksikliklerin var olduğu tesbit edilmiştir. Eksiklikler ve bu çalışmada takip edilen yöntem şu şekilde ifade edilebilir: Çalışmaya başlamadan önce mecmuanın yazılı ilk sayfasına Xa, arka tarafındaki fihrist bölümüne Xb, kütüphane kayıtlarının bulunduğu sayfaya da 1a, numarası verilmiştir. Bu şekilde numaralandırılan sayfalar, 29a-b’ye kadar, mecmudaki numaralandırmayla aynıdır. Lakin mecmuanın kütüphanedeki nüshasında, 30a-b sayfalarına gelindiğinde, kütüphane tarafından verilen numaralandırmada burası atlanmış yani 30a-b sayfa numaraları verilmemiş, doğrudan 31a-b’ye geçilmiştir. Dolayısıyla mecmuada 31a-b olan sayfalara 30a-b numaralarını verilmiştir. Buradan itibaren bu şekilde istisnasız bütün sayfalar tekrar numaralandırılmıştır. Numaralandırma bu şekilde ilerlerken mecmuanın 110a’dan 124a’ya kadar olan kısmında yine bir birliktelik yakalanmıştır. Ancak mecmuada, 125a olması gereken sayfa yanlışlıkla tekrar 124a olarak yazılmış. Bu sayfayı da 125a kabul

ederek başından beri bütün sayfalara verilen numaralandırma devam ettirilmiş ve bu şekilde sonlandırılmıştır. Dolayısıyla çalışmada, bu mecmuada bulunan ve kendisinden istifâde edilen eserlere referansta bulunmak için gösterilen sayfa numaraları buna göre değerlendirilmelidir. Ayrıca Bosnevî'nin bu mecmuadaki eserleri ve elde edilebilen diğer yazma hâlde bulunan risâleleri ciddi bir okumaya tabi tutulmuş ve ardından da tasnif edilmiştir. “*Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*”u da aynı minvâl üzere okunmuş, taranmış ve tasnifi yapılmıştır.

Bosnevî'nin şerhi basılmış olduğu için akademik dünyada bilindiği hâlde risaleleri pek bilinmemektedir. Öncelikle Bosnevî'nin hayatına nisbetle erken denilebilecek bir dilimde kaleme aldığı “*Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*” şerhi bütün fikirlerinin muhassılası kabul edilebilir ancak; asıl onun olgunluk döneminde kaleme aldığı diğer çalışmaları, tam nasıyla bir hazine barındırmaktadır. Son tahlilde bu eserleri fikriyatının oturmuş, olgunlaşmış bir hâlidir. Aynı zamanda o, bu risalelerde, doktrinin kapalı kalan ve anlaşılması güç olan yerlerine, kavramlarına özgün bakış açıları getirmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada Bosnevî'nin şerhi önemli bir kaynak olmakla birlikte, ondan ayrı, bu olgunluk dönemi eserlerine de ağırlık verilmiştir. Bu açılardan çalışma, Bosnevî'nin eserlerine bir bütün şeklinde yaklaşmakta, bunlardaki varlık –imkân ve yokluk kavramlarına bakış açısının izini sürmekte ve tabir câizse damıtılmış bir hâli olarak arz-ı endâm etmektedir.

Çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Bosnevî'nin ait olduğu vahdet-i vücûd düşüncesinin (ekolünün) ortaya çıkışına kadar olan varlık tartışmalarının genel bir seyri üzerinde durularak, varlık kavramının geçirdiği zihnî değişimlerden, evrelerden ve kırılma noktalarından bahsedilmiştir. Bu itibarla Parmanides⁵ (m.ö. 515 – m.ö. 460), Platon (m.ö. 427-347) - Aristoteles (m.ö. 384-322) ve Farabî (ö. 339/950) - İbn Sînâ (ö. 428/1037) önemli görülmüş ve bu düşünürlerin varlık kavramında neyi eksik görüp neyi tamamladıkları üzerinde durulmuştur. Böylelikle İbn Arabî öncesi varlık kavramının düşünce tarihi seyri içinde arkolojisi yapılmış, zihnî arka planının fotoğrafı ortaya konulmuştur. Ardından İbn Arabî'nin bu düşünürler elinde şekillenen varlık kavramına katkısının ne olduğu tesbit edilmiş; genelde vahdet-i vücûd

⁵ Parmanides hakkında daha fazla bilgi için bkz. Saffet Babür, “Parmanides Üzerine”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Anlara 1997, s. 305-320.

düşünürlerini ve tabi ki özelde Bosnevî'yi bu katkıya iten temel etkenlerin ne olduğu ve İbn Arabî düşüncesinin orijinal yanları belirtilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Bosnevî'nin “Varlık” ve “Bir” kavramları çerçevesinde Tanrı'nın yani “Vücûd”un zâtı, mâhiyeti, tanımlanamazlığı, dengi ve zıddı bulunamayışı bakımlarından “Bir” oluşunu temellendirmesi üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde ise doğrudan yokluk kavramına geçilmemiş, varlıkla yokluk arasında bir hâlden ibaret olan imkân kavramı, bu sıralamadaki yerine uygun olarak, varlıktan sonra ele alınmıştır. Burada imkânın varlık ve yokluğun hükümlerini taşıması, Bosnevî'nin subût, nisbet ve izâfet teorileri bağlamında tartışılmıştır. Ayrıca varlığın yokluktan önce olduğu ve onu önceleyen bir yokluk fikrinin, hem kavramsal hem de tahakkuk açısından imkânsız olduğu tesbit edildikten sonra Bosnevî'nin, Abdülkerim Cîlî (ö. 832/1428) ve Eş'arîlere yönelttiği eleştirilerin mâhiyeti analiz edilmiştir.

Üçüncü ve son bölüm, yokluk konusuna ayrılmıştır. Burada Bosnevî'nin, yokluğa getirdiği tanımlama ve yokluğun çeşitleri üzerinde durulduktan sonra, yokluk çeşitlerinin varlığa nasıl delîl olabildiğini göstermesi, varlık ve yokluk hükümlerinin gölgesi altında tenzîh ve teşbîh hükümlerinin birleştirildiği Tanrı tasavvurunu savunması ve yaygın kanaatin aksine yokluğun da şerefli olduğu, hatta Tanrı'nın kendisini yoklukla nasıl nitelediği, bir diğer ifâdeyle yoklukla da bilinebilmesinin nasıl mümkün olabildiğini temellendirmesi üzerinde durulmuştur.

4. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI

Çalışmanın birincil kaynaklarını, Bosnevî'nin eserleri oluşturmaktadır. Bunlar arasında, ilk eseri olan ve “*Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs*”, unvanını verdiği “*Fusûsu'l-Hikem*” şerhi ilk sırada gelmektedir. Bosnevî'nin “*Fusûsu'l-Hikem*” şerhi, ilk defa Osmanlı'nın son döneminde Mısır'da (Bulak 1252 h. / 1836 m.) sonra da İstanbul'da (Matbaa-i Âmire 1290 h. / 1873 m.) olmak üzere iki defa basılmıştır. Bu çalışmada eserin İstanbul'da basılan II ciltlik nüshası kullanılmıştır.

İkinci sırada ise bundan sonra kaleme aldığı ve yazma hâlde bulunan diğer eserleri gelmektedir. Bunlar içinde de Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi bölümünde no: 2129'da bulunan mecmua içinde, müellifin kendi hattı olan 38 risale bulunmaktadır. Bunların kimisi, Bosnevî'nin esere verdiği unvandan da anlaşılacağı

üzere kitap, kimisi de risale mâhiyetindedir. Bunların unvanları, mecmuadaki sıralamaya göre şu şekildedir:

1. “*Kitâbu ’l-Kıra ’r-Rûhiyyi ’l-Memdûd li ’l-Ezyâfi ’l-Vâridîne min Merâtibi ’l-Vücûd*”,
2. “*Risâle-i Sırr-ı Yakîn fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ ‘Ve ’büd Rabbeke hattâ Ye ’tiyeke ’l-Yakîn*” (Farsça bir rsaedir),
3. “*Kitâbu ’l-Müfâzalati ’l-Esmâ beyne Efdali ’l-Beşeri ve ’l-Melei ’l- ’Alâ*”,
4. “*Kitâbu Müntehâ Mekâsidi ’l-Kelimât ve Mübteğâ Teveccühi Vücûhi ’t-Taayyunâti fî Beyâni Ekmeli ’n-Neşeât*”,
5. “*Risâletu Ref’i ’l-Hicâb fî İttisâli ’l-Besmeleti bi-Fâtihati ’l-Kitâb*”,
6. “*Kitabu Tecellî ’n-Nûri ’l-Mübîn fî Mir’âti İyyâke Na ’büdü ve İyyâke Nesteîn*”,
7. “*Kitâbu ’l-Müsteva ’l-A ’lâ fî ’l-Meşrebi ’l-Ehlâ fî Tefsîri Kavlihî Teâla ve Kâne Arşuhû ale ’l-Mâi*”,
8. “*Risâletü ’l-Evvibe fî Beyâni ’l-Înâbeti ve ’t-Tevbe*” ,
9. “*Risâletü Kavlihî Teâlâ Hattâ İze ’s-tey ’eti ’r-Rusül*”,
10. “*Kitabu Meşrîkı ’r-Rûhâniye ve Mağribi ’l-Cismâniyye fî Tefsiri Kavlihî Teâlâ ‘Hattâ İzâ Beleşa Meğribe ’ş-Şemsi Vecedehâ Teğribü fî Aynin Hamietin*”,
11. “*Risâletün fî Kavlihî Teâla Ve Lev Lâ En Yekûne ’n-Nâsü Ümmeten Vâhideten*”,
12. “*Risâletün fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ ‘Ve Hüvellezî Halaka ’s-Semâvâti ve ’l-Arza fî Sitteti Eyyâmin*”,

13. “*Risâletün fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ ‘Ve Lekad Erselnâ Mûsâ bi-Âyâtinâ*”,
14. “*Risâletün fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ ‘Ve Lein Ezekna’l-Însâne minnâ Rahmeten*”,
15. “*Kitâbu Lübbi’l-Lübb fî Beyâni’l-Ekli ve ‘ş-Şürb*”,
16. “*Kitâbu Rûhi’l-Mütâbea fî Beyâni Şurûti’l-Mübâyea*”, (Aynı risâlenin bir de Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, no. 2788’de bir nüshası vardır. Çalışmada bu nüshası da kullanılmıştır),
17. “*Kitabu Keşfi’s-Sırrî’l-Mübhem fî Evveli Sûrati Meryem*”,
18. “*Kitâbu Sırrî’l-Kabzi ve ‘l-Asr fî Tefsîri Sûrati’l-Asr*”,
19. “*Risâletü Lübbi’n-Nüvât fî Hakîkati’l- Kiyâmi ile’s-Salat*”,
20. “*Kitâbu’d-Dürri’l-Manzûm fî Beyâni Sırrî’l-Ma’lûm*”,
21. “*Kitâbu Hal’i’n-’Na’leyn fî’l-Vüsûli ilâ Hazreti’l-Cem’ayn*”,
22. “*Kitabu Keşfi Esrâri’l-Berarah fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ Kutile’l-Însânü Mâ Ekferah*”,
23. “*Kitabu’l-Gafri’l-Mutlak İnde Zehâbi Âlemi’l-Fark*”,
24. “*et-Tenzilü fî Münâzaati İblîs li-Sehl Abdullah et-Tüsterî ve Vukiû’l-Münâzara Beynehümâ ve Raddü’l-Cevâb li-İblîs fî Emrin Hârrin Kayyede Sehl*”,
25. Unvansız bir Risale, (Cüneyd’in bir sözünün şerhidir),

26. “*Kitâbu Enfâsi 'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti 'l –Fütûhât*”,
27. “*Kitabu Tahakkuki 'l-Cüz bi-Sûreti 'l-Küll ve Zuhûru 'l Fer'i alâ Sûreti 'l-Asl*”,
28. “*Kitabu Ziyâi 'l-Lem'i ve 'l-Berk min Hazreti 'l-Cem'i ve 'r-Rıtk*”,
29. “*Kitâbu Sırri Taayyüni Ervâhi 'l-Enbiyai ve Ashâbi 'l-Cem' fî Merâtibi 's-Semâvâti 's-Seb*”,
30. “*Kitabu 'l-Keşfi ani 'l-Emr fî Tefsîri Sûrati 'l-Haşr*”,
31. “*Şerhu li-Ba'zi 'l-Kelâmi 'ş-Şeyh Müeyyed el-Cendî fî Şerhi Fusûsi 'l-Hikem*”,
32. “*Kitabu Sırri 'l-Hakayiki 'l-İlmiyye fî Beyâni 'l-A'yâni 's-Sâbite*”,
33. “*Kitâbu Enfâsi 'l-Miskiyyeti 'r-Rûmiyye fî Tenfisi 'l-Fevâyihî 'l-Bâniyye*”,
34. “*Kitâbu 'l-Kenzi 'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti 'l-İlmi li 'l-Ma'lûmi fî 'r-Reddi alâ Abdi 'l-Kerîm el-Cilî*”,
35. “*Kitabu Yedi 'l-Ecved fî İstilâmi Haceri 'l-Esved*”,
36. “*Kitabu Sırri 'l-Kelimeteyn fî Mutâbakati Hurûfi 'ş-Şehâdeteyn*”,
37. Unvansız bir risâle,
38. Unvansız bir Risâle, Mecmuanın sonunda unvansız yer alan bu iki makaleden ilki Arapça ve ikincisi Osmanlı Türkçesi ile kaleme almıştır. Bu iki makale de birbirinin aynıdır. Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa no: 509'da bulunan “*er-Risâletü fî Temessüli Cibrîl*”, ünvanlı risaleyle de

aynıdır. Dolayısıyla başlıkları “*er-Risâletü fî Temessüli Cibrîl*” olabilir. Bununla birlikte çalışmada Nafiz Paşa’daki risalenin unvanı bulunduğu için o kullanılmıştır).

Cârullah Efendi bölümündeki bu hacimli mecmuanın dışında, Bosnevî’nin, ulaşılabilen diğer yazmalarına da bakılmıştır. Bunlar da şunlardır:

39. “*er-Risâletü fî Temessüli Cibrîl*”, Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa no: 509,
40. “*Celâu Uyûni’l-Arâyisi’l-Muhadderati fî Hicâbi’l-Gaybî’l-Mestûr-Şerhu Kasîdeti Abdilmecîd es-Sivâsî*”, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 2077,
41. “*el-Burhânu’l-Celî ve’l-Delîlü’l-Aliyy*”, Süleymaniye Ktp., Esat Efendi, no: 3611,
42. “*Kurratu Ayni’s-Şühûd ve Mir’âtü Arâyisi Meâni’l-Gaybi ve’l-Cûd*”, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, no: 161,
43. Bosnevî, “*Mekâsıd-ı Envâr-i Gaybiyye ve Mesâid-i Ervâh-i Tayyibe*”, Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, no: 4896,
44. “*Metâliu’n-Nûri’s-Seniyyi an Tahâreti’n-Nebiyyi’l-Arabîyyi*”, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 2077,

Çalışmada, Abdullah Bosnevî’nin yukarıda adı geçen eserlerinden istifâde edilmiştir. Bosnevî’nin eserlerine, dipnotlarda atıfta bulunurken, müellife sadece “Bosnevî” adıyla işaret edilmiştir. Çalışmanın ikinci sıradaki kaynaklarını da vahdet-i vücûd doktrinin kurucusu İbn Arabî’nin eserleri ve Konevî (ö. 673/1274), Cendî (ö. 691/1292 [?]), Fergânî (ö. 699/1300), Kâşani (ö. 736/1335), Kayserî (ö. 751/1350), Abdülkerim Cîlî (ö. 832/1428), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Molla Câmî (ö. 898/1492), Nablûsî (ö. 1143/1731) gibi önde gelen vahdet-i vücûd teorisyenlerinin eserleri oluşturmaktadır. Bununla birlikte kavramların, İslam düşüncesinin sacayaklarını oluşturan İslam felsefî ve kelamda (özellikle de Mu’tezile - Eş’ariler ile) ele alınışıyla

da mukayesesi yapıldığı için bu sahadaki düşünürlerin eserlerine de müracaat edilmiştir. Mütakaddimîn ve müteahhirîn dönemi eserlerinden oluşan bu kaynaklar, çalışmanın üçüncü kısım kaynaklarını meydana getirmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM
VARLIĞIN HAK VE BİR OLMASI

1. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE METAFİZİĞİN VARLIK KAVRAMI EKSENİNDE İNŞÂSI

1.1. Parmanides'ten İbn Sinâ'ya Varlık Kavramının Kısa Serüveni

Varlığın bir problem olarak ele alınması her ne kadar insanın varlığı kadar eski olsa da düşünce-bilim tarihi araştırmacıları bunun, “varlık” ve “var oluş” şeklinde problematik ve soyut bir kavram olarak düşünceye konu oluşunun ilk defa Parmanides (m.ö. 515 – m.ö. 460) ile başladığını kabul ederler. Onlara göre, genel olarak teologlardan ve fizikçilerden oluşan ondan önceki antik çağ düşünürlerinin zihinlerini meşgul eden en önemli meseleler; varlık-tabiat, yeryüzü ve gökyüzündeki olaylar, Tanrılar ve âlemin kökenine ilişkin sorulardan oluşuyordu ve yine bu teologlar ve fizikçiler tüm bu soruları ve evrenin (tabiatın/varlığın) kökeni (menşei/en yüksek prensibi/arkhesi) problemini, mitolojiler ve natüralist (fizikî) bir takım kavramlarla açıklama yoluna gitmişlerdi. Fakat metafiziksel bilgiyle deneysel bilgiyi birbirinden ayıran, varlık hakkında salt akıldan, mantıksal akıl yürütmeden (rasyonaliteden) hareketle soyut bir varlık fikrine varan ve bu manada bir varlığın birliğinden ilk söz eden düşünür Parmanides olmuştur.⁶

Parmenides'in açtığı bu yoldan yürüyen Grek filozofları, soyut bir “varlık” kavramı ve buna dayalı bir “var oluş” şeklinde ele alınabilecek “varlık problemi”nin içeriğini daha da genişletirler. Söz gelimi Parmenides sonrası filozoflardan biri olan Sokrates (ö. m.ö. 399) ile “bir kavram olarak varlığın neliği” ve Sokrat sonrasında da “var olan nesnelere ve objelerin neliği” bir başka deyişle “mevcutların neliği” üzerinde duran Grek filozofları, bu kavram etrafında yinelenen ve yenilenen sorularla yeni kavramlar üreterek problemi daha da derinleştirirler. Bilâhère, sofistlerin ve septiklerin de probleme katkılarıyla birlikte tartışmayı “Varlığın var olup olmadığı” ve “Varsa

⁶ Paul Janet-Gabriel Séailles, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, (çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır), Eser Neşriyat, İstanbul, 1978, s. 82, 184; Wilhelm Capelle, *Socrates'ten Önce Felsefe*, (çev. Oğuz. Özügül), Kabalcı Yayınları, İstanbul 1994, c. I, s. 139; Bertnard Rusel, *Batu Felsefesi Tarihi-İlkçağ*, (çev. Muammer Sencer), Say Yayınları, Tarihsiz, s. 159; Orhan Hançerlioğlu, “Varlık”, *Felsefe Ansiklopedisi- Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, Tarihsiz, c. VII, s. 134; Bryan Magee, *Felsefenin Öyküsü*, (çev. Bahadır Sînâ Şener), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2000, s. 16-17; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, s. 213; Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş I: Tabiat İlimleri Felsefe ve Metodolojisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1963, s. 57-59; Hüsamettin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2000, s. 124-135.

bunun ne olduğu” şeklinde özetlenebilecek iki ana başlık üzerine oturturlar.⁷ Bu iki ana başlık bağlamında Sokrates sonrası Grek düşüncesi, her biri ayrı bir büyük felsefi sistemin temsilcisi olan düşünürlerle doludur.

Grek filozoflarının antik Yunan’da attıkları bu temel, Müslüman dünyasına kadar, bu şekliyle gelmiştir. Müslüman dünya, özellikle Emevîler ve Abbâsîler döneminde fetihlerin genişlemesiyle birlikte yeni kültürlerle karşılaştıktan ve ardından etkileşime girdikten sonra, temelinde varlık tartışmasının olduğu böylesi devasa bir miras ile karşılaşmıştır. Varlık probleminin tabiatı gereği, meseleyi, İslam dünyasının münevverleri içinde, evvela kelamcılar ile felsefeciler ele almışlardır. Bu bağlamda, Grek düşüncesinin iki ana kutbu olan Platon ve Aristoteles’ten itibaren bir şekilde var gibi gözüken, ama “salt varlık” kavramını konu edinen bir “ontoloji” mi yoksa “metafizik bir teoloji” mi olduğu tam olarak tespit edilemeyen “varlık düşüncesi”nin üzerine, ilkin Mutezile, ardından Kındî ve okulu ve Eş’arî kelamcıları, kılı kırk yararcasına eğilmişlerdir. Onların Tanrı ve varlık kavramlarını birlikte ele alıp tartıştıkları bu tefekkür faaliyetlerinin neticesinde, varlık kavramının, “teolojik bir ontoloji” söylemin hâkim olduğu bir zemine oturtulduğu görülmektedir.⁸

Başlangıçta bir nas yorumu yani murâd-ı ilâhînin anlaşılması ve İslam dininin temel inanç esaslarını teo-felsefik, pagan ve müşrik inanışlara karşı savunma refleksleriyle ortaya çıkan kelam ilminin, hicrî ikinci yüzyılın sonlarından itibaren Mu’tezile kelamcıları tarafından metafizik bir disiplin hâline getirilmesiyle birlikte, düşüncenin ana aksı olan varlık kavramına faydaları yadsımaz.⁹ Ancak tevârüs edilen bu mirasa asıl katkının İslam filozofları tarafından yapıldığı da bir hakîkattir. Onlar içinde de husûsen Meşşâî filozoflar olarak bilinen Farabî ve İbn Sînâ’nın çalışmalarının bir sonucu olarak, Parmenides ile başladığı kabul gören varlık tartışmaları düşünce dünyasında devrim kabul edilebilecek yepyeni kulvarlara yelken açmıştır.

Buradan, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın izinden gittikleri ve metodunu islam düşüncesine tatbik ederek orijinal bir sistem oluşturdukları Aristoteles’e kadar geri gidilirse, denilebilir ki Aristoteles’in; mantığı, metafizik yapabilmek için bir kalkış

⁷ Cevdet Kılıç, “Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi= Intellectual Development of Existence Problem”, *Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 9:1, 2004, s. 40-42.

⁸ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 429.

⁹ Ömer Türker, “Kelam İminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2007/2, cilt 12, sayı 23, s. 75-92.

noktası olarak inşası ve ardından şekillendirmesiyle birlikte akılcı metafizikçilerin devri başlamıştır. Aristoteles'i mantık temelli bir metafizik kurmaya iten temel sâik, zihnin (aklın) kanunlarının aynı zamanda varlığın da kanunları olduğuna olan inancıydı. Aristoteles'in bu inancı yani tasavvur ve tasdîki, dış dünyadaki gerçeklik ile zihnin ilkeleri arasında tam bir mutabakatın/ayniyyetin olduğu fikri üzerine dayalıydı.¹⁰ Dolayısıyla ilk başta bütün mesaisini “realitenin bir modeli olarak düşündüğü dile/mantığa” hasreden bu rasyonalist-realist anlayışa göre, doğru ve sağlam bir mantıktan yani aklî varlıkların bilgisinden hareket edilmediği takdirde, objektif hakîkatin bilgisi olan varlığa dair bilgimiz de gerçekçi olmazdı. O yüzden önce zihin yani mantık inşâ edilmeliydi. Böylece varlığa tekabül eden mantıkî ve aklî terimler doğru sınıflandırılacak olursa eşyâ doğru tanzim edilir, yanlış sınıflandırılacak olursa yanlış tanzim edilirdi. Tek tek tikellerin incelenmesiyle, onları kapsayan tümellere ve oradan da en tümel hakîkata varmayı gaye edinen tümevarımcı bu yöntem, duyulur âlemdeki/doğadaki oluş-bozuluşu diğer deyimle fiziği, aklın işleyiş kurallarına tabi tutmayı rasyonalist ve realist bir tavır olarak kabul etti.¹¹ Bu tavır, “İlk”e yani bütün tümellerin tümelliklerini kendisinden aldıkları tek tümel gerçekliğe ulaşmaya çalışmak, bir diğer anlatımla duyulur âlemden duyulur olmayana ulaşmaya çalışan ve referansını zihnin ilkeleri üzerinde yükselmekten alan bir metafizik kurmak demektir. Bu tarz bir fizik ve metafizik sistemin İslam dünyasında özellikle Meşşâî filozoflar üstünde etkisi bir hayli büyük oldu.

1.2. Varlık Kavramına İbn Sînâ'nın Katkısı

Bir Aristoteles şarihi olan Farabî ve onun takipçisi İbn Sînâ ile birlikte Meşşâî ekol, Aristoteles'in yukarıda çerçevesi çizilen yöntemini benimsedi. Meşşâî ekolün en önemli temsilcisi İbn Sînâ (daha öncesinde Farabî), Aristoteles'in varlık düşüncesine getirdiği bu yeni metodu kendisine hareket noktası olarak kabul ederek yani dış dünyadaki çokluğu, var olanı (mevcûdu) göz önüne alarak¹² deyim yerindeyse gözün

¹⁰ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Vadi Yay., Ankara 2009, s. 21.

¹¹ Osman Bakar, *Gelenek ve Bilim: İslam'da Bilim Tarihi ve Felsefesi Üzerine* (çev. Ercüment Asil), Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, s. 112 vd.

¹² Ömer Türker, “Birden Bir Çıkar” İlkesinin Sadreddîn Konevî Tarafından Yorumlanması”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri = The First International Symposium on Sadraddin Qunawi*, MEBKAM Yayınları, Konya 2010, s. 234; Ömer Ali Yıldırım, “Ma'dûm ve

önünde ve elin altında bulunan varlıkların varlıklarını incelemeye uyarlayarak, bütün bu varlıkların hepsinin asıl ve kökten nedeni olan “zorunlu varlık” fikrine ulaştı. Ardından, gözlemlenen varlıkları incelerken onların değiştiklerini ve içlerinde başka bir şeyi taşıdıklarının farkına vardı. Bu da, dışta varlığı olan nesnenin “mâhiyeti” idi.¹³ Böylece, Parmanides’ten itibaren başlayan ve her düşünürün -kendinden önceki düşünürlerin fikirlerine ister katılsın isterse katılmasın- katkısıyla (kümülatif bilgi yığına), yeni açılımları ilave etmek sûretiyle içeriğini genişlettikleri varlık felsefesine, İbn Sinâ ilk defa esaslı iki kavramı ve bunlara ilişkin problemi armağan etmiş oldu. Bunlar:

- i. “Varlık olmak bakımından Varlık (Salt Varlık)” ve buna dayalı “Zorunlu varlık” ile
- ii. “Varlık-mâhiyet ayrımı” ve buna dayalı “Mümkün Varlık” idi.

Felsefe tarihinde varlık düşüncesinin tarihi kırılma noktalarının birincisinin Platon ve Aristoteles arasındaki görüş ayrılığının olduğu kabul edilecek olursa ikinci kırılma noktası da kuşkusuz İbn Sînâ’nın varlık-mâhiyet ayrımı üzerine temellendirdiği varlık görüşü olmalıdır. Tarihi bir kırılma noktası olarak kabul ettiğimiz ve kendinden sonraki düşünürleri gerçekten etkileyen, onlara ilham kaynağı olan İbn Sînâ’yı¹⁴, zorunlu varlık ve varlık-mâhiyet ayrımına götüren motivasyon temelde ne idi? Tanrı’nın varlığını kanıtlamak mı, yoksa sırf zihnin ilkeleri içinde kalarak yani tamamen akılcı düşünerek düşüncenin bizi nereye götüreceğini tespit etmek miydi? Kuşkusuz bulmak istediği şey, kendinden önceki bütün düşünürlerin başka başka metotlarla izini sürerek aradığı “hakikat bilgisi” idi.¹⁵ Kendisinden kuşku duyulamayacak kadar açık olana ve her şeyin kaynağı olan şeye/ilke/evvele ulaşmak arzusuydu.

Mümkün: Mu’tezile’nin Ma’dûm ve İbn Sinâ’nın Mümkün Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2013, sayı: 30, s. 82.

¹³ Hüseyin Atay, “İbn Sina’da Varlık Delili”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler = International Ibn Sina Symposium, 22-24 Mayıs 2008, İstanbul, 2009*, cilt: I, s. 301; Ömer Türker, “İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi - The Establishment Of The Principle Of Causation In Ibn Sînâ’s Thought And Its Function In Metaphysics”, *Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, (ed. Muzaffer Mazak-Nevzat Özkaya), İstanbul 2008, s. 318-319.

¹⁴ Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13. Yüzyıl ve Sonrası”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (ed. Murat Demirkol-M. Enes Kala), Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014, s. 65.

¹⁵ Ekrem Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafiziği*, Sûfi Kitap, İstanbul 2013, s. 93, 189-190.

İbn Sînâ bu arzusuna önce, dışarıdaki varlık fikrinden zorunlu varlık fikrine sonra da varlık-mâhiyet ayırımına vararak ulaştı. O daha öncesinde zihnin ilkelerine bağlı kalmak şartıyla zorunlu varlık fikrine ulaşmadan önce onun öncülü olan varlığın açıklığı/bedâheti fikrine ulaşmıştı. Onun meşhur “muallak adam (boşlukta asılı adam)”¹⁶ simülasyonunun sonucuna göre, akılda yani kişinin nefsinde/benliğinde ilk yer eden kavram, benlik bilinciydi ve benlik bilinci de aslında “ben”deki “varlık” fikri idi. O, bu benzetimiyle, dışarıdaki varlık fikrinin evvela insanın kendi içinde var olduğu, daha doğrusu hazır bulunuş hâlinde olduğunu tesbit etti. Varlığa tatbik edilen zihnin ilkelerinin, insanın zihninde kavramlar ve hükümler hâlinde hazır bulunuşu ve bunun varlıkla olan mutabakatı gibi benlik bilincini de, varlık fikrinin insanın içinde olmasına bağladı. Bunu destekleyen kanıt ise daha önce Aristoteles’in inşâ edip dikkat çekmeye çalıştığı zihnin işleyiş hükümleri idi. Zira hüküm sahasında öncesinde daha kesinleri olmayan belirli temel öncüllerden (tasdikat) başlamamız gibi kavramlar sahasında da aynı şekilde bu işlevi gören temel kavramlar (tasavvurât) vardır.¹⁷ Bu kavramların zihinde yerleşik ve hazır bulunuşu da zihnin verdiği hükümlerden öncedir.¹⁸ Dolayısıyla kendiliğinden açık olan bu kavram ve hükümlere sahip olmayan bir akıl, sağlıklı yani hatasız akıl yürütmede, zincirleme bir kısır döngüden –sonsuzla kadar giden bir akıl yürütmeden (teselsülden)- kurtulabilmek için¹⁹ “öncül-nihâî” kavram ve hükümlere sahip olmalıdır. Bunlar bedîhî ya da kesbî olabilir. Bu noktada İbn Sînâ’ya göre “Varlık” kavramı insanda bedîhîdir ve hatta bütün kavram ve önermelerin (hükümlerin) kendisine dayandığı ilk-temel asıldır yani küllîdir.²⁰

¹⁶ İbn Sina, *Kitabü’ş-Şifa, : Tabîyyât: İbn Sînâ (Avicenna) Psychologie V Jeho Dile AŠ-ŠIFĀ’*, (haz. Ján Bakoš), Nakladelstvi Československé akademie Věd, Praha 1956, s. 18-19.

¹⁷ İbn Sina, *Mantıku’l-Meşrikiyyîn*, (haz. Muhibbüddin el-Hatîb), el-Mektebetü’s-Selefiyye, Kahire 1910/1328, s.9-10; a.mlf., İbn Sînâ, *Kitabü’ş-Şifa, : Metafizik*, (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2004, c. I, s. 27; Fazlurrahman, “İbn Sînâ’da Mâhiyet ve Varlık”, (çev. Hasan Akkanat), *Çukurova İlahiyet Fak. Dergisi*, 2010, c.10, sayı:2, s.196.

¹⁸ Fahreddin Râzî, *Mebâhisü’l-Meşrikiyye fî İlmi’l-İlâhiyyât ve’t-Tabîyyât*, (thk. Muhammed Mu’tasım Billah el-Bağdadî), Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut 1990, c. 1, s. 98. Ayrıca bkz. Mehmet Bozkurt, “Fahreddin Razi’nin Varlık Anlayışı”, *Fırat Üniv. İlahiyet Fak. Dergisi*, 14:2, 2009, s. 109-121.

¹⁹ Eşref Altaş, “Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2013, sayı: 30, s. 60

²⁰ İbn Sînâ, *Kitabü’ş-Şifa, : Metafizik*, c. I, s. 27-28. Konevî de varlık bilgisinin bedîhi olduğunu kabul etmektedir. Ona göre bedîhî ve açık olan bilgi varlığı hissetmek ve onun “şey” olduğunu idrâkten ibarettir. Ancak kapalı ve zor olanı ikinci itibarıyla bu varlığı ya da şeyin/şeylerin kendi zâtıyla başkalarından ayırdığı hakikatını/mâhiyetini bilmektir. Bu şüphelerin ve perdelerin en büyüğüdür.

Yalnız burada dikkat edilmesi gereken husus, varlık fikrinin “aklın soyutlama yeteneği ile elde edilmesi anlamında bir fikir” olmadığı, dahası, buna mahal kalmadan zihnin bütün kategorilerinin gerçekliğe uygunluğunu olanaklı kılan ilk fikir olarak önceliği (önsel oluşu) ve açıklığıdır.²¹ Bununla birlikte varlık kavramı insan aklının/zihninin ulaşabildiği en genel/küllî kavramdır. Onun üstünde onu kapsayacak başka bir küllî kavram yoktur. Hatta diğer küllîler dahi olmaklıklarını ondan almaktadırlar. Varlık; cins, nevi ve fasıl gibi kavramların, bu kavramlara dayanak oluşturan önermelerin ve bu yüzden sahip olduğumuz bilgilerinin tümünün²² bizzât kavram/önerme/bilgi vs. olarak var olmalarından önce, onları önceleyen ve olmaklıklarını sağlayan en temel dayanaktır. Onlarda içkin bulunan en genel küllîdir. Kısacası varlık fikri evvelî yani “apriori” ve “aksiyomatik”tir. Dolayısıyla varlık kavramının bedâheti, onu isbât etmeye gerek kalmadığı fikrini verir. Zira delil, varlığı sonradan ve bir sebepten dolayı meydana gelende aranır. Bu manada varlığın evvelî ve zorunlu olması, onun bir sebebinin olmadığını gösterdiği gibi, isbât etmeye çalışmanın da bir külfet olduğunu gösterir.

Bunların yanı sıra varlıktan daha açık bir kavram olmadığı için varlık; cins, fasıl vs. gibi ayrımlara da tabi tutulamaz. Bu nedenle varlık, gerçek tanım ile de tanımlanamaz. Varlığı tanımlamaya yönelik çabaların hepsi akîmdir. Yapılan tanımlar yetersiz olup bilinmeyen bir şeyin tanımı değil, sadece perdeli zihinlere, hatırlanmayan şeylerin “tenbîh”inden ibarettir.²³ Diğer deyişle hatırlatılmasından, işaret edilmesinden, açıklayıcı sözden ya da dikkat çekilmesinden ibarettir. Bunun mantıksal sonucu, varlığı isbât etmeye ya da tanımlamaya çalışmanın bize yeni bir bilgi vermediği aksine bir “kısır döngü”den ibaret olduğudur.

İbn Sînâ, insanın kendisindeki bu varlık fikrinden dışarıdaki varlığa ve oradan da zorunlu varlık fikrine ulaşmasından sonra, evvela “zorunlu varlığın tesbitini ve

Bunun anlaşılması ve idrâki çok zor olduğu için insanlar bu konuda zorlanmışlar, neticede görüş farklılıkları ortaya çıkmış ve şaşkınlıkları artmıştır. (Konevî, *İlâhî Neşhalar*, (çev. Ekrem Demirli,) Kapı Yay., İstanbul 2015, s. 64; a.mlf., 99; Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esâsları: en-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Mahsûs*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2012, s.107.

²¹ Hidayet Peker, “İbn Sînâ'nın Kavram Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: X, sayı: 1, s. 174-176.

²² Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemâlpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, Kalsik Yay., İstanbul 2010, s. 23-24.

²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, c.I, s. 27-29, 93-94.

nitelikleri”ni belirleyip ardından O’nu bütün varlıkların menşesine yerleştirerek, “zorunlu varlıktan zorunlu sudûr teorisini” geliştirdi. Saniyen, “en basit hâli” ile varlık kavramını da metafiziğin merkezine yerleştirerek onu bütün ilimlerin meşruiyetini kendisinden aldıkları bir ilim olarak kabul etti. Metafiziği “varlık olmak bakımından varlığın kendisini” inceleyen bir ilim şeklinde tanımladı. Varlık fikrinden hareketle, sonuçta temelinde salt varlığın incelendiği çatı bir ilim fikrine ulaştı. Buna göre bu ilmin/metafiziğin asıl meselesi, varlıktır.²⁴ Buradaki varlık kavramı da salt varlık kavramıdır. Bu hâliyle salt varlık kavramı, metafiziğin merkezine oturmuş ve bilâhare varlık merkezli metafiziğin inşası İbn Sînâ ile tamamlanmıştır. Onunla varlık terimi, metafiziğin en temel kavramlarından biri olmanın çok daha ötesinde, bizzât metafiziğin üzerinde inşa edildiği ve metafiziğin meşruiyetini kendisinden aldığı bir kavram hâline gelmiştir.

2. SOYUT VARLIK ORJİNİNLİ METAFİZİKTE TANRI MERKEZLİ METAFİZİĞE GEÇİŞ

2.1. İbn Arabî’de Varlık Temelli Metafiziğin Etkisi

İslam ilimler tarihinde özellikle İslam filozofları ve Mutezile kelamcıları İslam öncesi medeniyetlerin bilimsel mirasıyla ilgilenmişler ve bu bilimsel mirası tevarüs etmek istemişlerdir. Emevîler döneminden itibaren başlayan ve Mutezile mezhebinin resmi ideoloji olarak benimsendiği Abbasîlerin Me’mûn döneminde sitematik hâle gelen tercüme faaliyetleri şeklinde kendini gösteren bu bilimsel mirası tevârüs etme tutumu, geniş bir coğrafyaya yayılmış imparatorluğun pratik ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla, sadece bir mecburiyetin ya da pragmatizmin eseri olarak görülmemelidir.²⁵ Buna ilave olarak, dünyanın her neresinde üretilirse üretilsin bilginin Müslümanın yitik malı olduğu, onu elde etmede bir komplekse düşülmemesi gerektiği, ilme ve bilmeye derin bir iştiağın duyulması gerektiği ön kabulüne dayanıyordu. Nitekim özellikle İslam filozoflarından İbn Sînâ’da doruğa çıkan ve kemâle eren bu durum; onun, varlık

²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, c.I, s. 11. Daha geniş bir değerlendirme için bkz. Ömer Türker, “Metafizik Nedir? İbn Sînâ’nın Kitâbu’ş-Şifâ el-İlâhiyyât’ı Bağlamında Bir Tahlil”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, cilt: L, sayı: 1, s. 15-26.

²⁵ Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13. Yüzyıl ve Sonrası”, s. 69-70.

merkezli metafiziği inşası sürecinde, kendinden önceki mirası ciddi bir süzgeçten geçirmesinin eseri olarak görülebilir.²⁶ Bu bağlamda genelde İslam filozofları ve kelamcılarında özeldir ise İbn Sînâ elinde oluşan varlık merkezli metafiziğin inşası sürecinde öncekilerin bilimsel mirasının etkisinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Dahası bu düşünürlerin bilimsel tutumu bunu destekler mâhiyettedir.

İbn Sînâ'nın metafiziği inşası sırasında üzerinde en fazla durduğu kavram, kendinden önceki bütün düşünürleri de derinden etkileyen varlık kavramı olmuştur. Ona gelinceye kadar bu düşünürlerin elinde varlık kavramı birçok zihinsel gelişim sürecinden geçmiştir. Ancak bu düşünürlerin hiçbiri onun gibi yalın varlık merkezli ilim kurmayı başaramamıştır. Bu anlamda İbn Sînâ'nın en büyük başarısı varlık kavramında eksik gördüğü ve dolayısıyla tamamladığı tarafların yanı sıra onu merkeze alan ve bütün ilimlerin kendisinden doğduğu metafiziği en üst ilim olarak kurmasıdır. İbn Sînâ, bu ilmin konusunu da her türlü imâdan uzak salt varlık olarak belirlemiştir.

İbn Sînâ'nın, konusu salt varlık olan metafiziği inşasından sonra, üzerinde en fazla durduğu konu varlığın “Bir” olduğudur. Varlığı tesbitinden sonra, varlıkla (zorunlu varlıkla) ilgili ulaştığı en öncül, kesin ve genel bilgi onun “Bir”liğidir. Burada birlik; sayı itibarıyla bir, ittisal itibarıyla bir, terkîb yoluyla bir, nev’î (tür) yoluyla bir, cins bakımından bir gibi çeşitli kategorilerde değerlendirilebilir.²⁷ Ancak bunların hepsi gerçek manada “Bir”i ifâde edemez. Ona göre gerçek anlamıyla “Bir”, zorunlu varlığın vasfıdır, bölünmenin ve çoğalmanın kendisi için düşünülemez kısıması asla zıddının olmadığı bir tekliği, biricikliği, yalnızlığı ifâde eder. Böylece o, “Bir” ile zorunlu varlığı özdeş-aynı kabul eder. Bunun sonucunda ulaştığı varlık ve onun en temel vasfı olan birlik fikri, onun tutarlı akıl yürütme yöntemi ile inşa ettiği bu metafizik sistemin merkez noktası hâline gelmiştir. Aslında İbn Sînâ, Müslüman bir bilim adamı olmakla birlikte yola çıkarken hedefi, sadece Tanrı'nın varlığını kanıtlamak değildir. Aynı zamanda sırf bilim için bilim yaparak aklın insanı nihai olarak götüreceği yeri tespit etmeye çalışmaktadır. Sonunda geldiği nokta “varlık ve birlik” fikri idi ki bu iki kavram dini düşüncede bizzât Tanrı için kullanılıyordu. Burası yani “Varlık” (zorunlu varlık- varlık çeşitleri - nitelikleri) ve “Bir” üzerine İslam filozofları ve kelamcılarının

²⁶ Paul Janet-Gabriel Séailles, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, s. 82.

²⁷ Cevdet Kılıç, “Felsefi Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları)”, *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2006, c. 9, s. 25, Ankara 2006, s. 183-184.

ürettikleri yeni kavramlar ve fikirler İslam metafizik düşüncesinin serüvenini önemli ölçüde etkilemiştir. Bu iki kavram bilhassa İbn Arabî geleneğinde varlık ve birlik kavramlarının bir tamlama oluşturacak şekilde kullanılmasıyla ifâdesini bulan “varlığın birliği” (vahdet-i vücûd) doktrininin anlaşılmasında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Zira İbn Arabî'nin mezkûr doktrinini anlamak için varlık kavramını ve dolayısıyla varlık hakkındaki kuramların geçirdiği evreleri, gelmiş olduğu son noktayı bilmek gerekmektedir. Çünkü her bilimin ya da bilim adamının ortaya koyduğu fikirler ve eserleri kendisinden sonrakilere ve diğer bilimlere, onları isbât ya da red bağlamında değil ama kümülatif (yığılmış, birikmiş) bir bilgi kaynağı olarak, gerek kendi düşüncesini ve gerekse diğer düşünceleri değerlendirme olanağını sunmaktadır. Bu manada İbn Sînâ, Antik, Helenistik ve Geç Antik dönem gibi kendisinden önceki tüm düşünce mirasının yığının ve hesaplaşmasını önünde bulduğu gibi bunların belli başlı aksiyomlarını içine alacak niteliği haiz olarak²⁸ kurduğu varlık metafiziğini belli bir noktaya taşıyarak bilime hizmet ettiği gibi ardından gelenleri de önemli ölçüde etkilemiştir. Nitekim özellikle Cüveynî (ö. 478/1085), Gazâlî (ö. 505/1111), Sühreverdî (ö. 587/1191) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi mütefekkirlerin çabaları ile oluşan “tahkîk yöntemli metafizik düşünce” döneminin²⁹; İbn Sinâ'nın çatı ilim olarak tasarladığı metafiziğin, onun mevzusunun, ana meselelerinin, ilkelerinin ve bunlara ilişkin sorunların gerçek olarak kabul edilmesi, bunların açıklarının tesbîti ve îmâlarının îzâhı etrafında şekillendiği görülmektedir.³⁰

Benzer şekilde tarihi süreç içinde İbn Arabî'de de kendisinden önceki din bilginlerinden, filozoflar ve kelamcılardan kendisine intikal eden mirasdan ve özellikle de İbn Sînâ mirasının etkisinden bahsedilebilir. Hatta bu miras (etki), onun görüşlerini sistemli bir hâle getiren Konevî'de (ö. 673/1274), sonrasında Cendî (ö. 691/1292 [?]),

²⁸ Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân* (Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi), Klasik Yay, İstanbul 2011, s. 159.

²⁹ Semih Ceyhan, “Molla Fenari ve Bir Usul Metni Olarak Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, sayı: 23, s.78; a.mlf., “Osmanlı Düşüncesinin Mimarlarından Molla Mehmed Fenârî ve Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevi”, *Uluslararası Molla Fenari Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler- = International Symposium on Molla Fanari (4-6 December 2009 Bursa) -Proceedings-*, (ed. Tefvik Yücedoğru-Orhan Ş. Koloğlu- U. Murat Kılavuz-Kadir Gömbeyaz), Bursa Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, Bursa 2010, s. 248-349, 352.

³⁰ Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13. Yüzyıl ve Sonrası”, s. 66-67; a. mlf., “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 39.

Fergânî (ö. 699/1300), Kâşani (ö. 736/1335), Kayserî (ö. 751/1350), Abdülkerim Cîlî (ö. 832/1428), Molla Fenârî (ö. 834/1431), ve Abdullah Bosnevî (ö. 1064/1654) gibi takipçilerinin eserlerinde, bariz olarak görülebilir.³¹ Bununla birlikte şu husûsun altı çizilmelidir ki İbn Arabî'nin görüşleri, derlemeci bir düşünürün görüşleri sadedinde bir intihâl değildir. Herşeyden önce o, gerek yazarak ve gerekse yazmayarak imkân âlemine getirdiği bilgilerin “vecd sultanı”nın veya Vücûd'da fenânın galebesi esnasında kalbinin aynasına doğan ilâhî tecelliler olduğunu ve dolayısıyla intihâl olmadığını ifade eden özgün bir mütefekkindir. O, düşüncesinin bu özgün oluşuna dikkat çekme maksadıyla, kendisinin filozofların ve bunlara mümasil olan kimselerin sözlerini îrâd eden, nakledip duranlardan olmadığını söyler. Dolayısıyla başka bir düşünürün ya da eserin yolunu takip edenlerden biri görülmemesi gerektiğini, yazdıklarının hepsinin defterlerin ve kitapların satır aralarından kopyalanmış olmadığını ve iradelerinin/akıllarının etkisi altında kalan müelliflerinki gibi değil de keşfi bir metot neticesinde doğrudan Hakk'ın imlâsı ile vücûda geldiğini belirtir. Buna karşın İbn Arabî'nin kendinden önceki düşünürlerin etkisi altında kaldığını düşünen araştırmacılar da vardır. Nitekim Miguel Asin Palacios (ö. 1944), Ebu'l-Alâ Affî (ö. 1966), Henry Eugénie Corbin (ö. 1978), Hilmi Ziya Ülken (ö. 1974), Dom Sylvester Houédard (1992), Toshihiko Izutsu (ö. 1993), Roger Arnaldez (ö. 2006), Paul B. Fenton gibi modern araştırmacılar, İbn Arabî ile diğer düşünürlerin mukayeselerini yapmışlar ve onun dile getirdiği görüşlerinin, Hermes, Parmanides, (m.ö. 460), Pisagor (m.ö. 500 [?]), Platon (m.ö. 347) - Aristoteles (m.ö. 322) Plotinus (m.ö. 270), Lao-Tze (m.ö. 6. yy) gibi antik çağ düşünürlerinden; Kındî (ö. 252/866 [?]), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Râzî (ö. 606/1210), Gazzâlî (ö. 505/1111), Sühreverdî (ö. 587/1191), İbn Meserre (ö. 319/931) gibi Müslüman düşünürlerin ya da Kabbala, Hermesçilik, Yeni-Eflâtunculuk, İhvân-ı Safâ gibi Teo-felfesifk ve mistik ekollerin etkisi altında kaldığını ve dolayısıyla bu etkileşimin ürünü olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddiaları, onların İbn Arabî'nin düşüncesinin özgünlüğü noktasında ciddi tereddütlerinin olduğunu göstermektedir. Oysaki İbn Arabî'nin düşüncesinin kaynağı, kökleri ve düşünce tarihinin meselelerine metodolojik yaklaşımı, bizzât kendisinin ifade ettiği gibi özgündür. Onun kendinden önceki düşünürlerin fikirlerini zikr etmesi, yeri geldiğinde sadece metodolojik farklılıkla elde ettiği bilgileri ifade etmek ve bir formülasyonla

³¹ Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, Sûfi Kitap, İstanbul 2015, s. 191-201.

sunmak ve ihtiyaç duyulması hâlinde bir diğer düşünürün yazılarına ve görüşlerine referansta bulunmaktan ibarettir. Her şeyden önce bu, gayet doğaldır ve yeri geldiğinde de gereklidir. Esasında o, böyle yapmak sûretiyle, hem onların hangi noktalarda isabet ettiklerini, hem de hangi noktalarda yanıldıklarını ifâde etme olanağı bulmakta, aynı zamanda da bunu okuyucusuna sunmaktadır. Bir diğer ifâdeyle bir “düşünce arkeolojisi ve analizi”ni, birçok düşünürün ya da düşünce okulunun fikirlerinin açılımlarını, tutarlılıklarının ve tutarsızlıklarının en derin izahlarını Şeyh’in yazılarında bulmak mümkündür. Nitekim onun vücûd ve mertebelerine ilişkin görüşleri, bazen bir filozofun ve kelamcının düşüncelerine yakın düşmekte bazen de hiçbiriyle bir benzerlik taşımamakta ya da tamamen ters düşmektedir. O, bazen birbirine tersmiş gibi gözükken iki görüşün, aslında, ikisinin de doğru olduğunu, çünkü bir açıdan bakıldığında birinin, diğer bir açıdan bakıldığında ise ötekinin de doğru olabileğini söylemektedir. Dolayısıyla onun yaptığı, insanlığın düşünce tarihinin değişik evrelerinde sağa sola dağılmış, saçılmış ve yuvasından kaymış gerçek bilgiyi yuvasına (fassına) oturtmaktır. Fakat onun, bu düşünürlerin görüşlerine yer vermesini, bir başka düşünürün etkisi altında kalmak olarak kabul etmek ve bunun, onun düşüncesinin orjinalitesini ortadan kaldırdığını ya da daha cüretkâr bir ifâdeyle bir derleme ve intihâl olduğunu imâ etmek bizzât müellifin ifâdeleriyle çelişmektedir. Bu cüretkâr ifâdelerin yerine, olsa olsa, “diğer düşüncelerle paralellikler ve benzerlikler vardır” demek daha doğru olur. Öte yandan Davud el-Kayserî’nin de ifâde ettiği gibi İbn Arabî, hem kendinden önceki düşüncelere yer açmak, göndermelerde bulunmak, takdir etmek, eleştirmek ve hem de keşf yönteminden ayrı olarak nazar ehlinin yöntemini de kullanmak sûretiyle de bu ilmin özgünlüğünü nazar ehlinin dikkatlerine sunmaktadır. Dolayısıyla buradaki “etki” ifâdesini de, bu özgünlüğü ortadan kaldıran bir etki manasında değil de, burhan ve nazar ehlinin ilgilendiği konulara değinmenin zorunluğundan dolayı, konu birliği ve onların bu konuları anlayacağı bir metodla dikkatlerine sunmak şeklinde anlamak gerekir.³²

Şu hâlde İbn Arabî ile ortaya çıkan ve konusu, Tanrı olan tahkik yöntemli bu metafizik çalışmalarında, İbn Sînâ etkisi en başta kendisini, tasavvufun, İbn Sînâ’nın bir

³² Bknz. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sûfî Kitap, İstanbul 2018, s. 86-90, 122-123, 126-127, 137-138, 143-143, 167-168, 171-173, 309; Dâvûd el-Kayserî, *Risâle fi ilmi’t-tasavvuf, er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayraktar (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997), s. 111; Ebu’l-A’lâ el-Afîfî, *Tasavvuf: İslam’da Manevî Hayat*, (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İz Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 71-78; Semih Ceyhan, “Molla Fenari ve Bir Usul Metni Olarak Şerhu Dibâceti’l-Mesnevi”, s. 84-85.

çatı ilim olarak kurduğu ve kabul ettiği metafizik ile, “çatı ilim olma” ekseninde aynileştirilmesi çabalarında, ikinci olarak da konu birliğinden dolayı benzer kavramların literatüre taşınması ve bunların kullanımında göstermiştir. Aslında bu durum, İslam ilimleri içinde amelî ve nazarî bir disiplin olan tasavvufun, teşekkülünden itibaren dönemsel olarak geçirdiği serüvenine, değişim ve dönüşümüne de ışık tutması açısından önemlidir. Zira tasavvuf bu noktaya yani “kendisini metafiziğin yerine ikame edecek konuma” bir anda gelmemiştir. Bu açıdan İbn Arabî ile ortaya çıkan tasavvufu anlamak için İbn Arabî öncesi tasavvufun karakteristiğine bakmak ve ardından İbn Arabî’nin buna ne katkıda bulunduğunu ortaya koymak gerekmektedir.

2.2. İbn Arabî’ye Kadar Tasavvufun İslam İlimler Skalasında ve Nazarî Disiplinler Sahasında Meşrûiyet Arayışları

Tasavvuf tarihi araştırmacılarına göre tasavvuf, İslam ilimlerinin teşekkül ettiği ilk dönemden itibaren, arka planda, dini ilimler arasında meşruiyetin ve metodolojik problemin yer aldığı bir meydan okumayla karşılaşmıştır. Bu açılardan beyan, nazar ve burhan ehlinin yoğun eleştirilerine maruz kalmış ve İslami ilimler içinde, meşruiyetini, en son kabul ettiren bir disiplin olmuştur.³³ Bu noktada, süreç içinde İbn Arabî’nin tasavvufa getirdiği yeni soluğu, daha iyi ortaya koyabilmek için, bu meşruiyet ve metot probleminin arka planını izah etmek gerekmektedir. Buna göre, ilk dönemlerde bir zühd, ahlak hayatı ve hareketi olarak kabul edilen tasavvufun, daha çok aşırı dünyevileşmeye, teorik aklın ve nazarî bilimlerin tahakkümüne ve yüzeyselliğine karşı, tepki/baş kaldırı/bir eleştiri olarak ortaya çıktığı kabul edilmiştir. Sosyal hayatta bir olgu olarak kendini dayatan bu akım, ilk başlarda, bireysel temsilcileri olmasına rağmen, bir zaman sonra kitleleşmiştir. Özellikle, zaman içinde ortaya çıkan bazı ilhâdî-ibâhî-bâtınî fikirlerin, mistik zümrelerin tasavvufî zümreler içinde kabul edilmesi, bunların sebep olduğu istismârların ve bazı sûfilerin şathiyye olarak kabul edilen sözleri ve uygulamalarının neticesinde oluşan bir kötü algı³⁴, tasavvufun; “bir usulü ve geleneği olan, burhanı ve beyânı esas alan ilim erbabı” tarafından dışlanmasını da beraberinde getirmiştir. Bu sûretle bir usulü/mi’yârı olan dinî

³³ Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şariat-Hakikat İlişkisi*, Emin Yayınları, Bursa 2015, s. 18, 26-27.

³⁴ Gerhard Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sufiler”, (çev. Abdurrezzak Tek), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2003, cilt: 12, sayı: 2, s. 370-381.

ve nazarî ilimlere mensub bazılarınca tasavvuf, nazariyatı olmayan, akıl dışı, dolayısıyla nesnel olmayan, daha net bir ifâdeyle İbn Sînâ'nın ilim tanımında belirttiği bir disiplin olmanın şartlarını ve gereğini haiz olmayan, tamamıyla indî, fantastik ve sübjektif yorumlara dayalı bir hareket, tarihi-sosyal bir olgu³⁵ olarak kabul edilmiştir. Dînî ilimler atlasında meşruiyeti tartışmalı bir ilim, nazarî ilimler atlasındaysa gayr-ı aklî bir metod olarak görülmüştür.³⁶ Dolayısıyla ilk dönem sûfilerinin bazı dînî düşünce mensublarınca daha çok şeriat karşıtı algılanagelmesi, onları, en başta iki şeyi yapmaya itmiştir. İlki, bu ulemâ karşısında, “tasavvufun şeriat sınırları dâhilinde olduğu”nu kabul ettirmektir. İkincisiyse, sahih tasavvufun, İslam dışı mistik anlayışlardan tefrik edilmesidir. İlki tasavvufu inkâra yeltenenlere karşı, “hakîkatte bir vakıa olarak var olma”nın bir tezâhürü bağlamında kendini dayatırken, bir hakikat ve vakıa olarak bundan kaçmanın mümkün olmadığını isbât etmek demektir. Yani “tasavvufun tahakkuku” anlamını taşıyordu. İkincisiyse, “hakîkatte bir vakıa olarak var olanın berraklığı”nı ortaya koymak sûretiyle, hakîkatin, şeriatın özü olduğu anlamını içeriyordu. Bu açıdan bu gayret de, “tasavvufun inşası” anlamını taşıyordu.³⁷

Onları, bu iki olguyu ortaya koymak için harekete geçiren sâikin temelinde, bu ilhâdî ve ibâhî zümrelerin tasavvufun dışında olduğunu ve tasavvufun da kendine münhasır bir usûl ve yönteminin olduğu kanıtlamak yatıyordu. Dolayısıyla ilk dönem sûfilerinin mücadelesini daha çok, tasavvufun dînî ilimler skalasındaki yerinin isbâtı ve metodolojik meşruiyetini temellendirme başlıkları altında toplanabilecek çabaları oluşturdu. İlk dönem sûfilerinin birinci maksadı olan “Tasavvufun, dini düşünce alanında en azından şeriatın dışında olmadığı” anlamına gelen meşruiyet sorununu, bu dönemde yaşayan âlim-sûfî teorisyenler, kaleme aldıkları eserlerin şeriat-hakikat sorununu çözmesiyle birlikte ortadan kaldırdılar. Bu manada tasavvuf teorisyenleri

³⁵ Semih Ceyhan, “Umranın Keşfi: İbn Haldun'un Tasavvuf Kritiği, Geçmişten Geleceğe İbn Haldun” - *Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak Sempozyum Bildirileri*, İSAM Yayınları, İstanbul 2006, s. 300.

³⁶ Mahmut Erol Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, s. 102-103.

³⁷ Abdurrezzak Tek, *Tarihî Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi Yayınları, Bursa 2016, s. 75-84; Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Emin Yayınları, Bursa 2015, s. 19-23; a. mlf., “Kuşeyri'de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf”, *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3* içinde, (haz. Hasan Basri Öcalan), Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Bursa 2004, s. 95; Semih Ceyhan, “Tasavvufun Doğu Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Zühd'ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzali Yaklaşımı”, *900. Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı Bildirileri*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 2012, s. 459.

sayılan Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Kelâbâzî (ö. 380/990), Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072), ve Hucvîrî (ö. 465/1072 [?]) gibi âlim-sûfî müelliflerce başlayan tasavvufa dînî meşruiyet kazandırma süreci tam anlamıyla Gazzâlî (ö. 505/1111) ile son bulmuştur. Bu anlamda Gazzâlî, bu teorisyenlerin son halkası olarak değerlendirilebilir. Onun yaşadığı kişisel krizin İslam düşüncesinin yöntem krizini temsil etmesi; bu özdeşlikle birlikte ulaştığı kişisel çözümlerini, geleneğin ve İslamî ilimlerin çözümü olarak sunması; bu bakımdan burhan, beyân ve irfân metotlarına sahip bir “hüccetü'l-İslâm” olarak otoritesinin kabul edilmesiyle tasavvuf, artık burhân ve beyân ulemâsının ve siyâsî otoritenin nezdinde şer'î bir ilim olarak meşruiyeti problemini ortadan kaldırmıştır.³⁸ Ancak buna rağmen usûl tartışmaları yine de sona ermemiştir. Çünkü en başından beri, ilk sûfîlerin, keşf ve müşâdeyi kendine metod kabul eden tasavvufu, amelî bir disiplin/bir hâl/zevk ilmi yani “tahakkuk” kabul etmeleri, tasavvufun, nazarî ilimlerin dışında tutulmasına neden olurken, hâliyle, nazarî bir disiplin olarak kabulü anlamındaki metodolojik meşruiyeti de gerçekleştirmemiştir. Çünkü İbn Sînâ, bir ilmin nesnel alanda ya da bilimler skalasında yer alan bir ilim olarak kabul edilebilmesi için kendisinde aranan temel şartları yani meselesi, mevzûsu ve mebâdisinin olması gerektiğini söylemişti. Metafizik bu şartlar müvacehesinde tanımlamıştı. Hâlihazırdaki tasavvuf ilminin ise metod olarak yalnızca keşf, müşâhede ve tahakkuku esas almasının, bu tanımlamanın ortaya koyduğu tahkîk usulüne dayalı metafizik yapma anlayışına, bir diğer ifâdeyle “nazariyat geleneği olan müdevven bir ilim” tanımına uymadığı aşikârdı.

2.3. İbn Arabî ile Birlikte Tasavvufun Metafiziğe Seyri ve Tarihi Dönüşümü

Kelamın yetersiz, filozofların ise tutarsız olduğunu iddia eden ve ardından bakışları sûfîlerin yöntemine çeken Gazzâlî'yle³⁹ her ne kadar tasavvufun, dînî ilimler skalasındaki yerini anlamak mümkün olsa da⁴⁰ tasavvufun, nazarî alandaki metodolojik

³⁸ Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, s. 241-260.

³⁹ Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: el-Munkız Mine'd-Dalâl*, (çev. ve thk. Abdurrezzak Tek), Emin Yayınları, Bursa 2013, s. 11-12, 29; Ömer Türker, *Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî*, İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî, (ed. Ömer Türker-Osman Demir), İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s., s. 33-34.

⁴⁰ Ayrıca bkz. Abdullah Kartal, “Tasavvufun İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2* İçinde, (haz. Nahit Kayabaşı), Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı

meşrûiyeti sorununu asıl çözen İbn Arabî ve Konevî olmuştur. Burada Konevî'nin asıl katkısı, İbn Arabî'nin eserlerinde dağınık olan fikirlerinden sistematik nazarî bir usûl çıkarabilme başarısı olmuştur. İbn Arabî ise Gazzâlî'nin aksine filozofların yetersiz, kelamcılarının ise tutarsız olduğunu iddia etmiştir. Kelamcıları -özellikle de Eş'arîleri- en başta cevher-araz ve eşyânın sâbiteliği, mutlak yokluk, âlemde sebeplilik vs. konularında tutarsız; filozofları ise Tanrı-alem karışlığı bağlamında tenzîh ve teşbîhde yetersiz bulmuştur. Bununla birlikte İbn Arabî geleneğine bağlı muhakkık sûfiler, “tutarsız” olanlardan ziyade asıl “yetersiz” olanları muhatap almışlardır. Bu anlamda kelamcılardan ziyade asıl muhataplarının İslam filozofları olduğunu düşündüklerine dair bir örnek olarak, Konevî'nin, İbn Sînâ takipçisi Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Tûsî (ö. 672/1274 ile olan yazışmalarındaki tavrı ve düşünceleri verilebilir. Burada Konevî, kelamcılarla aralarındaki durumu, “*Buna karşın muhakkıklar, farklı tabakalarıyla, kelamcılara pek az meselede muvafakat ederler*” ifâdeleriyle ortaya koyar.⁴¹ Bununla birlikte Konevî'nin, Tûsî'ye karşı özellikle İbn Sînâ'nın görüşlerine doğrudan cephe almayarak itiraz etmemesi ve seviyeli bir usul ile onun sistemini anlamaya çalışması dikkat çekicidir. Bu mektuplarında Konevî'nin Tûsî'ye akılcılar ile kasd ettiği kesimin özellikle filozoflar olduğunu belirtmesi, kelamcıları bu tartışmalarda hesaba katmadığının ilanı olarak değerlendirilebilir. Öte yandan Konevî şu ifâdeleriyle de muhakkık sûfilerin nazarî aklın kendi başına idrâk edebildiği konularda filozoflara katıldıklarını ancak; aklın ötesindeki konuların anlaşılmasında ise onlardan ayrıldıklarını belirtir:

“Muhakkıklar ‘görüş birliği’ dediklerinde, bununla filozofların kendileriyle olan görüş birliklerini kasd ederler. Çünkü muhakkıklar, nazarî aklın kendi başına idrâk edebildiği konularda filozoflara katılırlar. Ardından düşüncenin tavrının ve sınırlı hükümlerinin dışında kalan diğer idrâk araçları ve bilgilerde ise filozoflardan ayrılırlar”⁴²

Yayımları, Bursa 2003, s. 57-76; a.mlf., “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer’î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2015, sayı 24, s. 149-175)

⁴¹ Konevî, *Mektuplaşmalar*, (çev. Ekrem Demirli), Kapı Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 209.

⁴² Konevî, *Mektuplaşmalar*, s. 199, 209; Murat Demirkol, “İbn Sînâ'nın varlık Felsefesi Üzerinde Tusi ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar”, *Şarkiyat İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı III, Nisan 2010, s. 83, 92. Konevî ile aynı düşünen Bosnevî ise, bir adım daha öteye gider ve “külli hilafet” mertebesine teveccüh eden salikin, gerek İslam felsefesi olsun, gerekse başka felsefeler olsun, felsefe ve mantık eğitimi almaması gerektiğini, ömrünü bunlarla heder etmemesi gerektiğini belirtir. Çünkü bunlar, nazarî-aklî ve fikr-i âdî ilimlerdir. Bu filozofların ve akılcıların kendi akılları ve tahayyüllerince ihdas ettikleri ilimler ancak ve ancak muhdeslere taalluk eder. İlâhî olana taalluk etmez. Ona göre hakikate ulaştırılan bir araç olarak kullanıldığına inanılan akl, tabîi ve mizâcî etkilerin

Elbette Konevî'nin, tasavvufu nazarî usûl sahipleri tarafına çekme çabası ve bu minvalde sistemleştirme çalışmaları görmezlikten gelinemez. Lakin ondan önce kurucu bilge İbn Arabî'nin tasavvufa katkısı, özet olarak dört başlık altında toplamak mümkündür. Buna göre İbn Arabî ilkin, tasavvufun nazarî bir disiplinin şartlarını hâiz müdevven bir ilim olarak inşâsını hedeflemiştir. İkincisi, İbn Sînâ'nın etkisinde Gazzâlî-Râzî çizgisinde ortaya çıkan ve gelişen tahkîk metodunu, tasavvufa bir yöntem olarak sokmuştur. Üçüncüsü, İbn Sînâ'nın metafiziği bir çatı ilim olarak konumlandırmasının karşısında, tasavvufu, varlık merkezli metafiziğin yerine ikame etmiştir. Dördüncüsü ise bütün bunlara binâen şerî ilimlerin himâyesinde oluşan ve onlarla meşruiyet zemini bulan kendisinden önceki tasavvuf anlayışının kendisi açısından yetersiz olduğunu beyan etmiş; bunun için, önceki dönemde kullanılan tasavvufî söylemi, kavramları kendi anlayışı çerçevesinde yeniden yorumlamış; anlamlarını genişletmiş ve dönüştürmüştür; doktrinin merkezinde yer alan ve önceki dönemde olmayan birçok kavram ve fikir üretmiştir.⁴³

Tasavvufun “varlık ve ilâhî isimler” doktrini zemininde İbn Sînâ'nın bu “disiplin” tanımına uyacak şekilde inşâsı, İbn Arabî'nin, tasavvufu, metafiziğin yerine ikamesine giden süreç içinde ilk icraatı olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar o, bu inşâyı doğrudan mesele-mevzu-mebadi şeklinde açıkça ele alıp sistematik olarak işlemese de, eserlerinin ve fikirlerinin içeriğinden yola çıkan ser-talebesi Konevî'nin sistematik katkısıyla, tasavvufun mevzusunun Hakk'ın varlığı, mebâdisinin ilâhî isimler/Hakk'ın isimleri ve meselesinin de isimlerden ortaya çıkan şeyler yani Hak-Âlem ilişkisi olduğu belirlenmiştir. Böylece Konevî, filozoflar ve kelamcılarının kullandığı aynı kavramsal yapıyı kullanmak sûretiyle, tasavvufî bilginin öznel olduğu

altında kalmamış olsa bile umûru, bulunduğu hâl üzere (alâ mâ hiye aleyh) bilmekte yetersizdir. Zira akıl, ilahî vahiyden, rûhî ilkâdan, ilâhî şerâtlardan ve rasûllerin haberlerinden müstağnidir. Üstelik bu filozoflar ve akılcılar Hazret-i Peygamber'in küllî-kemâlî-ilâhî rütbedeki hilâfetle zuhûr ettiğine ve ancak onunla bu hakikatten haberdar olunabileceğine ve ulaşılabacağına inanmamışlardır. Bosnevî, *Kurratu Ayni's-Şühûd ve Mir'âtü Arâyisi Meâni'l- Gaybi ve 'l-Cûd*, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, no. 161, vr. 11b-12a; a.mlf., *Celâu Uyûni'l-Arâyisi'l-Muhadderati fî Hicâbi'l-Gaybî'l-Mestûr-Şerhu Kasîdeti Abdilmecîd es-Sivâsî*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no. 2077, vr. 53b.

⁴³ Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, s. 31-32. Ayrıca bkz. a.mlf., “Metafizik Dönemden Geriye Bakmak-İbnü'l-Arabî'nin İlk Sûfîlerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, İstanbul 2009, sayı: 23, s. 357-372; Semih Ceyhan, “Molla Fenari ve Bir Usul Metni Olarak Şerhu Dibâceti'l-Mesnevi”, s.78-79.

ve dolayısıyla tasavvufun bir bilim olamayacağı iddiasına karşı bir yanıt vermiş; tasavvufun, nesnel bilgi iddiasını da temellendirmiştir.⁴⁴

Bu çerçeveye birlikte artık tasavvuf şerî ilimler karşısında kendini isbât ve meşruiyetini kabul ettiren bir disiplin olmanın çok daha ötesinde, artık, İbn Sînâ'nın çatı ilim olarak gördüğü metafiziğin yerine oturmuştur. Bu kuruluş ve sistemleştirme ameliyesi büyük ölçüde şeyh-i ekber İbn Arabî ve şeyh-i kebîr Sadreddin Konevî ile birlikte, güçlü bir alt yapı üzerine tesis edilmiştir. Bütün ilimlerin kendisine dayandığı ve toplayıcı-çatı ilim olarak metafiziğin yerine ikame edilen bu ilme, Konevî tarafından, "ilm-i ilâhî" adı verilmiştir. Diğer yandan İbn Arabî ve Konevî'nin etrafında oluşan talebe halkasıyla birlikte, bir gelenek oluşmuştur. Bu geleneğin içinden çıkan İbn Arabî ve Konevî şârihlerinin ortaya koydukları çalışmalar, ilm-i ilâhînin bir hâl/zevk ilmi olmasının yanı sıra nazarî yetkinliği olan bir disiplin olduğunu da göstermiştir. Böylece nazarî disiplinler karşısında ahlakî bir disiplin, zahidâne bir yaşam, şairâne tahayyüller ve indî/fantastik yorumlar gibi tamamıyla pratik ve öznel/subjektif olarak düşünülen bir ilim, tam manasıyla "ilm-i ilâhî" adı altında metafiziğin kendisine dönüşerek, özgün, bağımsız, nazarî, genel-geçer kaideleri olan bir ilim hâline dönüştürülmüştür.⁴⁵ Bu hâliyle, özellikle de ilm-i ilâhînin, vahdet-i vücûd ehli muhakkık sûfiler tarafından İbn Sînâ'nın kurduğu metafiziğin yerine ikame edilmesiyle sürecin bütünüyle tamamlandığı görülmektedir.

Her ne kadar yöntemleri farklı olsa bile, "varlık olmak bakımından varlık"ı temellendiren sahih aklın mensuplarının ve "varlık olmak bakımından varlık Hak'dır" düşüncesini benimseyen selîm fitrat ve sahih keşf sahibi Hak ehlinin ortaya koydukları "Varlık" düşüncesinde, "Varlık" ve "Bir" birbiriyle aynıdır. Burada, akılcı metafizikçiler, nihâî tahlilde vardıkları mücerred varlık kavramı merkezli "varlık metafiziği"yle, söz konusu "Varlık"ı; mutlak (basit), tam, hakîki bir, bedâheti ve isbâtı kesin; inkârının, tanımlanmasının, denginin ve zıdının olanak dışı olması bakımlarından, kılı kırk yararcasına ele almışlardır. Bu durum, Vahdet/Hak ehli

⁴⁴ Ömer Türker, "Mutlak Varlık Kavramı Ekseninde Davud Kayserî'nin Filozof ve Kelamcılara Yöneltiği Eleştiriler", *Uluslararası İznik Sempozyumu Bildirileri*, (haz. Ali Erbaş, Levent Öztürk, Murteza Bedir, Fuat Aydın, Sezâi Küçük, Mahmut Usta), İznik Belediyesi Kültür Yayınları, İznik 2005, s. 318.

⁴⁵ Dâvûd el-Kayserî, *Risâle fi İlmi't-Tasavvuf*, s. 111.

sûfilerce dînî düşüncenin mevzûsu olan Tanrı'nın "Vücûd" olarak kabul edilmesini kolaylaştırmıştır, denilebilir. Böylelikle, mezkûr sûfiler tarafından, Tanrı'nın öncelikle "Vücûd" ve "Bir" olarak kabul edilmesi, en başta mücerred varlık kavramına dayalı "varlık metafiziği" anlayışını, tamamıyla "Varlık"la "Tanrı"nın aynı kabul edildiği bir "Tanrı metafiziği" hâline dönüştürmüştür.

2.3.1. Varlık Kavramının Zihnî Gelişimi ve Tarihî Seyri Bakımından Vahdet Ehli Sûfilerin ve Bosnevî'nin İbn Arabî'ye Bakışı

Bosnevî'nin de içinde bulunduğu vahdet ehli muhakkık sûfiler, İbn Arabî'yle birlikte "Varlık" kavramının gerçek anlamına kavuştuğunu kabul ederler. Hakk'ın gönderdiği peygamberlerle küllî olarak ortaya konulan bu hakîkatin ya da sırrın, onunla tafsîlî olarak ifşa olduğu kanaatindedirler. Nitekim yukarıda çerçevesi çizilen ve tasavvufun İbn Arabî'nin gayretleriyle İbn Sînâ'nın metafiziğinin yerine ikamesinin sûfilerce kabul edilmesi bunu destekler mâhiyettir. Ayrıca bunu destekleyici bir diğer önemli argüman, vahdet-i vücûd ehli sûfilerin –özellikle de Bosnevî'nin- İbn Arabî ve onun başyapıtı olan *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserine yaklaşımlarında ortaya çıkmaktadır. Özellikle burada onların İbn Arabî'yi "Hâtemü'l-Evliyâ" kabul etmeleri aslında bir açıdan tam olarak da bunu ifâde etmektedir.

Bu sûfilere göre varlık ve bilgi birbirinden ayrılmaz. Aralarında yalnızca bir modalite farkı vardır. Yine onlara göre varlıkta hareket daireseldir. Bunun ontolojiye (nüzüle) yansması, muayyen bir noktadan başlayan varlık verme sürecinin yine başladığı noktada bitmesi, başlangıçla sonun birleşmesiyle birlikte varlık vermedeki gayenin de gerçekleşmesidir.⁴⁶ Ancak bu yalnız başına alındığında yeteri kadar açıklayıcı olmayabilir. Daha iyi anlamak için epistemolojiye (urûca) yansmasıyla birlikte ele almak gerekir. Buna göre varlık aynı zamanda bilgi olduğu gibi Hakk'ın irâdesi ve onun bir yansması olan kelâmı da mertebelere sahiptir. Üstelik Hakk'ın iradesi aslında aynı kalmakla birlikte, kelâmı tarihsel dönemler içinde insanların istidatlarına/bilgi birikimlerine göre tecellî etmiştir. Bosnevî'nin dile getirdiğine göre asılları ve hakîkatleri bir olsa da peygamberlere risâlet ve nübüvvetleri tebliğ edildiği sırada, peygamberler, risâlet ve nübüvvetlerinin kendisine dayandığı bir ilâhî ismin ahkâmından ibaret olan bir "Kitap"la gönderilmişlerdir. Yine o; bu kitap ve içindeki

⁴⁶ Bosnevî, *Kitâbu'l-Gafri'l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, vr. 128a.

âyetlerin o peygamberlerin, mazharı oldukları ilâhî bir ismin hazretini, rûhânî mertebesinin hakikatini, o hazret dairesinin genişliğini, başından sonuna kadar özel nübüvvet (nübüvvet-i hâssa) mertebesini ve ahkâmını, gönderildikleri kavimlerin ahkâmını iktiza ettiğinden dolayı getirdikleri mesajların ve gösterdikleri âyetlerin (mu'cizelerin), Hak tarafından ümmetlerinin istidat ve vüs'atlerine muvafık bir elbiseye büründürülerek gönderildiğini kabul etmektedir.⁴⁷ Örneğin İbn Arabî'nin de *Fusûsu'l-Hikem*'de belirttiği gibi her peygamber kendi ümmetinin istidâdıyla gönderilmiştir. Fakat en son peygamberin (hâtemü'l-enbiyâ'nın) gerek kendisinin ve gerekse ümmetinin istidâdı, diğer ümmetlere ve onların nebilerine kıyasla ekmeldir. Bununla birlikte her peygamberin sırrının bir vârisi ve onun bir taşıyıcısı vardır. O vâris, bu nebinin kademi üzerinedir. O nebinin mişkâtından (kandilinden) aldığı nûrla, onun hikmetine/bilgisine sahiptir. Bu görüşün bir uzantısı olarak hâtem-i enbiyâ, asıl ve rütbe olarak diğer peygamberlerden önce ve önde olduğu için, onun ümmetinden kâmil olanlar da, diğer ümmetlerden kâmil olanlardan önce ve öndedir. Hatta Bosnevî'ye göre önceki ümmetlerden kâmil olanlar, kendi nebîlerinin mişkâtından ahz etmişlerdir. Fakat Ümmet-i Muhammed'den kâmil olanlar ise, kuşatıcı olan Hâtem-i enbiyâ'nın mişkâtından ahzetmişler ve onun makamına verâseten nâib oldukları için de üstünlük sahibidirler. Bir diğer ifadeyle önceki ümmetlerin kâmillerinden hiçbiri, bu ümmetin kâmillerinin ulaştığı makama ulaşamamıştır.⁴⁸

Kâmilleri de velâyet noktasında bir derecelendirmeye tabi tutan Bosnevî'ye göre hâtemü'l-enbiyâ'nın vârisi de, aynı şekilde hâtemü'l-evliyâ olmalıdır. Dolayısıyla hâtemü'l-enbiyâ'nın vârisi olan hâtemü'l-evliyâ, onun mişkâtından nûrunu aldığı, onun kademi ve isri üzere olduğu için, onun hikmetlerinin taşıyıcısı ve aktarıcısı, kısacası sırrı konumundadır. Burada şu soru akla gelmektedir: "O hâlde hâtemü'l-enbiyâ ile birlikte ortaya çıkan bu sır nedir?" İbn Arabî ve onun takipçilerine göre Hakk'ın kâinatı yaratmasının arkasındaki sır, hâtemü'l-enbiyâ ile birlikte ortaya çıkmıştır. Hâtemü'l-enbiyâ câmiu'l-ezdâd, kevn-i câmi', hadd-i fâsıl, berzahların berzahı, ism-i a'zam, en büyük delîl, halîfe vs. nitelikleriyle varlıklar içinde tek, biricik, ilk ve sondur. O,

⁴⁷ Bosnevî, *Risâletün fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ 'Ve Lekad Erselnâ Mûsâ bi-Âyâtînâ*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129, vr. 75b-76a; a.mlf., *Risâle-i Sırr-ı Yakîn fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ 'Ve 'büd Rabbe hattâ Ye'tiyeke'l-Yakîn*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 33a. Ayrıca bkz. Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 85.

⁴⁸ Bosnevî, *Kurratu Ayni 'ş-Şühûd ve Mir'âtü Arâyisi Meâni'l-Gaybi ve'l-Cûd*, vr. 11b.

Hakk'ın âlemi yaratmasından muradı/maksadı olduğu için hükmen, bütün varlıklardan öncedir. Ancak onun halkî bir mazhar olarak vücûda gelişi, diğer varlıkların vücûda gelişinden sonra yani onların kemâlinden sonra olduğu için, unsûrî olarak da en sonuncudur.⁴⁹ Nitekim vücûd mertebeleri kendi içinde hiyerarşik bir yapıya sahip olmakla birlikte, kendi aralarında bir içlem-kaplam durumu da söz konusudur. Hâtemü'l-enbiyâ bu itibarla, varlık mertebelerinin en sonuncusu olan insan-ı kâmilin mazharı olması dolayısıyla, Hakk'ın yarattığı bütün varlıkların husûsiyetlerini, diğer bir ifâdeyle bütün isimleri ve onların eserlerini ve hükümlerini de kapsamına almaktadır. Tabir caizse bütün varlıklar ona akmaktadır. Hepsisi ona öykünmektedir. Bu durum aynı zamanda doktrinin kendi içinde en önemli kaidesini ortaya çıkarmaktadır. Bu kaideye göre varlıkta hareket dairevîdir. Varlık mertebelerinde nüzûl ve urûc dairevî olduğu için başlangıçla son birleşmekte ve birbirinin aynı olmaktadır. Dolayısıyla bu birleşim noktasını temsil ettiği için, hakîkatte insan-ı kâmil, Hakk'ın sırrıdır. Daha açık bir ifâdeyle, “varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” önermesinin hakîkatı gerçek anlamda insan-ı kâmil'de ortaya çıkmış ve bu ümmetin seçkinlerince tafsîlî olarak ortaya konmuştur. Bu noktada Hakk'ın bu maksadının ve sırrının ortaya çıkışının tarihsel süreç açısından iki şekilde olduğu belirtilebilir: İlki, “İnsanlığın Genel Tarihi” bakımından Hâtemü'l-enbiyâ'nın unsûrî olarak ortaya çıkış süreci ve böylelikle sırrın icmâlî olarak ifşâsı; ikincisiyse, hâtemü'l-enbiyâ'nın ümmetine takdir edilen özel tarihsel süreç içinde hâtemü'l-evliyâ ile birlikte ortaya çıkış süreci ve böylelikle de sırrın tafsîlî olarak ifşâsıdır.⁵⁰

Tarihsel süreçte, insan-ı kâmilin mazhar-ı tâmmı hâtemü'l-enbiyâ'dır. Dolayısıyla genel tarihsel süreç içinde hâtemü'l-enbiyâ'nın unsûrî varlığıyla, varlıkta zuhûr ve gaye, hedefine ve kemâline ulaşmış ve mutlak bilgi yani Hak ya da Varlık hakkındaki gerçek bilgi artık onunla birlikte ortaya çıkmıştır.⁵¹ O, bu ümmet içinden

⁴⁹ Bosnevî, *Şerhu li-Ba'zi'l-Kelâmi's-Şeyh Müeyyed el-Cendî fî Şerhi Fusûsi'l-Hikem*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129, vr. 159b. Bosnevî'nin bu risâlesinin bir nüshası Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 2077'da mecmua içinde, vr. 46a-48a'da bulunmaktadır. Bu risâleye bundan sonraki atıflarda Cârullah Efendi nüshasını esas alınacaktır; Bosnevî, *Metâliu'n-Nûri's-Seniyyi an Tahâreti'n-Nebiyyi'l-Arabîyyi*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 2077, vr. 2b-3a; a.mlf., *Celâu Uyûni'l-Arâyi'si'l-Muhadderati fî Hicâbi'l-Gaybi'l-Mestûr-Şerhu Kasîdeti Abdilmecîd es-Sivâsî*, vr. 60b.

⁵⁰ Bosnevî, *Kurratu Ayni's-Şühûd ve Mir'âtü Arâyi'si Meâni'l-Gaybi ve'l-Cûd*, vr. 11a-b.

⁵¹ Bosnevî, *Risâle-i Sırr-ı Yakîn fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ 'Ve'bûd Rabbeke hattâ Ye'tiyeke'l-Yakîn*, vr. 33a.

çıkacağı için diğer ümmetlere nazaran Muhammedîlerin, Hak yani Varlık hakkındaki bilgileri de tam olmuştur. Bosnevî bunu şöyle ifâde eder:

“Kalb-i selim ve tab’-ı müstakîm ashabı olan ihvana şöyle ma’lûm olsun ki; Vakta ki Allah Sübhanehu ve Teâla gayb-ı zâtîsi ve ıtlak-ı ahadiyyesi hasebiyle esmâ ve sıfat ve şuûn ve birçok izâfetlerden (izâfât-ı kesîretinden) müznezzeh olup bütün ilâhî isimler ve rabbani sıfatlar (cemi’ esma-i ilâhîye ve sıfat-ı rabbânîye) O’nun ahadiyyet-i zâtîyesinde müstehlike olduysa pes, “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmem muhabbet ettim. Ve bilinmek için halkı yarattım” mefhumu üzre “gayb-ı hüviyet”te müstecenn olan kelimâtın sûreti ile zuhûr edip ma’rûf olmak için “mahabbet-i zâtî”si münbaise oldu.

Pes diledi ki zâtında müstehlike olan esmanın sûretlerin ve esmanın kuvvetinde olan onların ahkâm ve âsârın(1) mezâhir-i halefiyyede izhar eyleye. Pes, tafsilî mazharların sûretlerinin (mezâhir-i tafsilîye suverinin) cem’i olan âlemi, cesed-i müsevvâ gibi halk eyledi. Ve lakin âlem, ilâhî cem’iyetin sûretinin (cem’iyyet-i ilâhîye sûretinin) kabulüne kabil ve zuhûr ve izhâr-ı küllî onunla hâsıl olmakla onun rûhu olan Âdem’i sûret-i ilâhîye üzerine halk eyledi. Pes Âdem mazhar-ı esma-i ilâhîye ve mecma’-ı sıfat-ı rabbânîye olup, cilâ ve isticlâ-yı küllî ve şühûd ve işhâd-ı cümeli ve tafsilî onunla hâsıl oldu. Pes, Âdem, insan sûretinde hutûmun evveli ve unsurî neş’ette peygamberlerin akdemi olup Allah zâhirî nübüvveti evvela onda izhar eyledi hakikatlerin hakikati olan Hakikat-ı Muhammediye’den ona imdad eyledi. Sonrasında, evladından kelim-i enbiyanın her birisinde emr-i nübüvvet ile şeriat-ı mahsusa zuhûr etti, o nebî ile onun ümmeti üzre hâkim olan ismin rububiyeti ve i’tâ ettiği atıyyeleri ve nebî ile ümmetinin istidadı hasebiyle. Pes, peygamberlerden her birini eğer kim bütün ilâhî isimlerin mazharıdır ve lakin onda olan zuhûr onun hakikati ve müstenidi olan ilâhî ismin dairesinin genişliği hasebiyledir. Pes her birinin nübüvveti ve şeriatı ile Hak’ın ma’ruf ve ma’bud olması (bilinen ve ibadet edilen olması) onun aslı olan ismin hükmü sebebiyledir. Pes, vaktaki, bütün nübüvvetleri toplayan “nübüvvet-i âmme-i mutlaka”nın bütün ilâhî isimleri toplayıcı olan ism-i a’zâmın sahibi Muhammed (sav) gönderildi. ⁵² الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ fehvası üzre; emr-i din emr-i nübüvvet, emr-i marifet ve emr-i zuhûr onun unsurî varlığı ile hatm olup kemâl buldu. Zira nübüvvet velâyetin zâhiri ve velâyet nübüvvetin bâtınıdır. Ve Rasul (sav) “Âdem su ile balçık arasındayken ben nebî idim” hadisinin mefhumu üzre Âdem’in varlığından evvel nebî olup bütün peygamberlerin ve velilerin rûhlarına “mutlak velâyetinden (velâyet-i mutlakasından) imdad eylediği gibi Âdem’in varlığından sonra dahi kezalik, mutlak velâyetinden ve küllî nübüvvetinden (nübüvvet-i küllîyesinden) bütün nebilere, onların ümmetlerine onların istidatları uyarınca imdad edip ilâhî ilimleri onlara ifaza eyledi. Pes, emr-i nübüvvet onunla sona erip intikalinden sonra dahi kezalik, bütün şeriatların sırlarına müteaalik ilimleri; velâyete ve tevhîd-i zâta müteallık hikmetleri kendi varisleri ve halîfeleri üzre mutlak velâyetinden (velâyet-i mutlakasından) imdad edip ilka etmeye devam eder. Pes, ⁵³ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ mazmunu üzre kendi ümmeti ümmetlerin en hayırlısı olmakla bütün nebilere velâyetleri hasebiyle olan ilimleri, zevkleri ve kemâlâtın

⁵² Mâide, 5/3.

⁵³ Âli İmrân, 3/110.

hikmetlerinin tümünü Resul (sav)'in "velâyet-i külliye-i mutlaka"sından tek sûrette izhar etmeye ilâhî irade taalluk ettiği vakit, Resul (sav)'in küllî rûhunun mazharlarının ekmel mazharı, velâyet ve hakîkatı meclalarının eşmel meclası, Muhammedî velâyetin hâtemi, cem'î-ilâhî sûretin taşıyıcısı, perdeleri ve gaybî sırları yaran, ilimlerin ve ilâhî hikmetlerin e'leminin yayıcısı, kemâlî-insanî rûhların sayfalarının mazharı ve hamî-yi hima-yı zât-ı ahadiyye olan Muhammed b. Ali b. Arabî'ye –ki Hatemî-Taî-Endelüsî ve Mağribî'dir- Resul (sav) nebilerin kâmillerinin hutûmunun Muhammedî zevk ve cem'-i ahadî meşrebinde olan bütün ilimlerini ve zevklerini "Fusûsu'l-Hikem" kitabının sûretinde, mübeşşirde (rüyada) gösterip insanlara çıkarmasını emr etti. Taki onun ümmeti Muhammedi-kemâlî insanî hakîkate cesed gibi olan zâhir şeriatın (şeriatî zâhirenin) kemâlî ile mutehakkık olduklarından sonra şeriatın sırrı ve nübüvvetin bâtını olan "velâyet-i mutlaka-i Muhammediye-i ilâhîye"den marifet nûrlarını iktibas edeler ve onun ilimleri ve hikmetleri ile mutehakkık olup zâhir-bâtın, Halk-Hakk, cem'-fark, kesret-vahdet arasında "berzahiye-i kübra" ve "cem'iyet-i uzmâ" ile zâhir olalar".⁵⁴

Buradaki bir diğer ömenli husûs da, hâtemü'l-evliyâ kavramsallaştırması etrefında cereyan eden daha husûsî bir tariyel süreç ve buna paralel olarak son ümmetin içindeki bilgi derecelendirmesiyle (havâssu'l-havâs/seçkinler/elité zümresiyle) birlikte, bu sırrın, ifşa olma sürecidir. Buna göre İbn Arabî, insanlığın genel tarihi süreci içinde ümmet-i Muhammed'in dönemini, gecenin son üçte birine benzetir. Yine İbn Arabî, bu son üçte birin içinde ümmet-i Muhammed'in, kendisinden itibaren kıyamete kadar olan özel tarihi sürecini de yine gecenin son üçte birine benzetir. Burada hâtemü'l-enbiyâ'nın hakîkatı, ilâhî sûret ile muhâzât- ı sahîha hâlinde olduğu gibi, hâtemü'l-evliyâ da ilkin hâtemü'l- enbiyâ'nın muhâzâtı olmakla ve ikinci olarak da gecenin son üçte birinde gönderilme ekseninde aynıdır. Yani bir paralellik söz konusudur. Hâtemü'l-enbiyâ'nın bir hadisinde belirttiğine göre Hak, gecenin son üçte birinde tecellî ettiği gibi, bu gerçek bilgi de, bu genel ve özel tariyel süreçlerin son üçte biri içinde ortaya çıkmıştır. Öte yandan hâtemü'l-enbiyâ, kendi döneminde daha çok küfrün yerine imanı, putperest inanın yerine tevhîdi ibkâ etmeye çalışmış, nasların özellikle zâhirî/yüzeysel/icmâlî düzeyde anlaşılması için mücadele etmiş, ancak sahabelerinden istidadı olan seçkinlere de bunların derinlikli manalarını/sırları vermiştir. Ancak bu sırları açıkça ifşa etmemiştir. Ümmet-i Muhammed'in kendisine ayrılan dönemin son üçte birinde ise hâtemü'l-evliyâ'nın gelişiyile, bu sırların ifşa süreci başlamıştır. Dolayısıyla gerek İbn Arabî ve gerekse takipçileri, bu dönemi, özel bir dönem olarak kabul etmişlerdir. Bu dönemi, hâtemü'l-enbiyâ'nın sırları ifşa etmekten çekindiği dönemden farklı olarak,

⁵⁴ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 3-5.

tehlikelerin ortadan kalktığı, ilâhî hikmetin, zâhirî düzeyden, derûnî/tafsîlî düzeye çıkış dönemi olarak kabul etmişlerdir. Bu anlamıyla söz konusu dönemi, İslam düşüncesinin kemâlini bulduğu, olgunluğa ulaştığı, meyveye durduğu dönem olarak görmüşlerdir. Bunu İbn Arabî şu şekilde ifâde eder:

“Bugün bütün âlem Hz. Peygamber’in vefat ettiği andan itibaren uykudadır. Biz –Allah’a hamd olsun- Âlemin uykuda olduğu bu gecenin son üçte birlik devresindeyiz. Hakk’ın tecellisi gecenin son üçte birlik döneminde olduğu için, çok yakın olan bu tecellisi, marifet, ilim manalarını en kâmil vecihleriyle verir. Çünkü bu tecellî dünya semasındaki tecellîdir. Dolayısıyla bu ümmetin sonunun ilmi Hz. Peygamber’in vefatından sonra ümmetin ilk mensupları ve ortasındakilerden daha kâmidir. Çünkü Allah, Hz. Peygamber’i gönderdiği zaman şirk ve küfür açık olarak bulunmaktaydı. Bu yüzden sahabilerin bulunduğu ilk nesli sadece imana davet etmiştir. Sırlarla ilgili bildirdiği şeyleri onlara açıklamadı. İlk neslin bazı havâssına bir kısım sırlar açıklanmış olsa da bu bilgilerde ümmetin sonraki nesillerinin mertebesine ulaşamamışlardır. Çünkü onlar Kur’ân ve nebevî haberlerin maddesinden bunları almışlardır. Onların bu noktadaki durumu uykularından önce gecenin başında konuşan kimselerin durumu gibidir. İçinde bulunduğumuz zamanda fecrin, kıyametin haşr u neşrin ve dirilişin başlamasına kadar olan zamanı kaplayan bu ümmetin son üçte birlik devri geldiği zaman, Hak tecellî eder ki o da bizim devremizdir. Bu tecellîyle Allah rivayetlerin lafızlarının veremediği bilgi, marifet ve sırları kalplere ilka eder. Çünkü Allah bunları maddesiz, mücerred manalar olarak vermiştir. Bu insanlar ilimde en yetkindirler. Birinci nesil ise amelde kâmil idiler. İmanda ise ikisi de eşittir.”⁵⁵

Konevî de hâtemü’l evliya ile birlikte, bilginin zirveye ulaştığını, meyvelerin mevsimlere, iklimlere ve zamanlara göre olgunlaşma süreçlerinde olduğu gibi marifet ağacının da bu dönemle meyveye durduğunu ve olgunlaştığını belirtir. Allah, nasıl ki meyveleri dermeyi belli bir zamanda ve mekânda kendi dilediğine nasib ediyorsa aynı şekilde, marifet meyvelerinin de bir olgunlaşma zamanı, mekânı, dönemi ve Allah’ın bunu kendilerine nasib ettiği kimseler vardır. Dolayısıyla ona göre de marifet meyvelerinin olgunlaştığı bu dönem, düşüncede zirve yani kemâl dönemidir. Konevî bunu şu şekilde ifâde eder:

“Allah’ın bazı sırları daha vardır ki bunları Hz. Mustafa bildirmiştir. Bunlar, hoşnut olduğu ümmetinin seçkinlerine (kâmillerine) bildirilmiştir. Fakat Hz. Peygamber haber vermediği sırların kendisinden sonra gelenler tarafından elde edileceğine işaret etmediği gibi aynı zamanda böyle bir şeyi men de

⁵⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, (nşr. Ahmed Şemseddin), Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1420/1999, c. 5, s. 279. İbn Arabî’nin ifâdelerinin değerlendirmesi için bkz. Abdullah Kartal, *İlahî isimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi*, Hayy Kitap, İstanbul 2009, s. 121-122. Ayrıca İbn Arabî’nin bu ifâdelerinin bir başka tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yayınları, İstanbul 2015, c. 12, s. 73-74.

etmemiştir. Hz. Peygamber'in daha önemsiz olanları haber vermiş olmasına rağmen bu gibi sırları heber vermeyişinin sebebi, müstakbel bir durumda gerçekleşeceği bildirilen şeylere arzu duymayı engellemektir. İnsanlar bu gibi şeyleri elde etmek için büyük arzu ve istek duyarlar. Böylelikle kendi dönemlerindeki bilgilerden paylarını yitirirler. Üstelik zamanları gelmediği için söz konusu sırların bilgisine de ulaşamazlar. Çünkü bu gibi bilgiler birinci asra değil, dördüncü ve daha sonraki asırlara mahsus bilgilerdir. Binaenaleyh meyveler ve diğer bitkisel ve madenî rızıklar mevsimlerin, iklimlerin ve dönemlerin mizaç ve mensuplarına göre kısımlara ayrılmıştır. Söz konusu ayrılma; değiştirme, öne alma, geciktirme, başkalaşma ve değişme kabul etmez.”⁵⁶

Hâtemü'l-Enbiyâ nasıl ki bu ümmete Hakk'ı anlattı ve O'nun tercümanı olduysa, benzer şekilde, O'nun mazhar-ı tâmmı olan Hatemü'l Evliyâ da, Hakk'ın sırrı olan Hâtemü'l-Enbiyâ'nın sırrını, bu ümmete ifşâ edici ve onu açıklayıcı olacaktır. Doalyısıyla meseleye varlık, yaratmanın sırrı, ümmetlerin ve peygamberlerinin istidatları açılarından bakılacak olursa, Hakk'a dair bu bilginin, ümmetlere gönderilen nebiler vasıtasıyla taşındığını ve ümmetlerin istidatlarının anlayış, kavrayış ve yaşayış istidatlarının vüs'atiyle birlikte, tedrici olarak kemâle erdiğini ifade edebiliriz. Bu bilgi, hâtemü'l-enbiyâ ile birlikte nihaî şeklini almış ve hâtemü'l evliya ile birlikte de ifşâ olmuştur. Hak, yeri ve zamanı geldiği için bu sırrın ortaya çıkmasını murad etmiş ve bu maksatla *Fusûsu'l-Hikem* adındaki kitabı, Şeyh'e, âlem-i mânâda bizzât hâtemü'l-enbiyâ vermiştir.⁵⁷ Burada asıl dikkat çekilmesi gereken husûs, tahkik yöntemini benimseyen sûfilerin, İbn Arabî'nin ortaya çıktığı zaman dilimini, İslam düşüncesi tarihi içinde İbn Arabî'nin kendisine kadar bütün varlık tartışmalarının kemâle ulaştığı bir zaman dilimi olarak kabul ettikleridir. Bir diğer anlatımla, varlık kavramının tarihsel süreç içinde, zihnî gelişiminin ümmetlerin istidatları nisbetinde kümülatif bir biçimde ileri düzeylere evrildiğini ve insanlığın entelektüel mirasının her geçen zaman diliminde daha ileriye taşınmasıyla varlık kavramına bakışın da buna paralel olarak değiştiğini ve geliştiğini ifade etmektir. Bu süreç içinde kadîm Babil-Mısır-Yunan düşünce hayatının kümülatif verileri/mîrâsı, İslam toplumuyla buluşmuş ve tabir caizse kelamcılar, filozoflar ve sûfiler gibi İslam düşüncesinin paydaşları tarafından hesaplaşması yapılmıştır. Dolayısıyla İbn Arabî, hesaplaşması yapılmış ve böylece ortaya çıkmış bir

⁵⁶ Konevî, *İlahî Nefhalar*, s. 183-184.

⁵⁷ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 69-80.

İslam düşünce mirasını önünde bulmuştur.⁵⁸ İbn Arabî doktrinini benimseyen sûfilere göre Şeyh, bütün bu tartışmaların bir mütemmimi olmuş ve kendisine verilen vazife gereği, varlık eksenindeki tartışmalara “Varlık olmak bakımından varlık Hak’tır” ifâdesiyle son noktayı koymuştur. Dolayısıyla bundan sonra insanlığın bunun üzerine koyacağı, daha doğrusu üreteceği yeni bir bilgi, yeni bir hüküm yoktur. Yapılan çalışmaların hepsi, bu kaidenin bir tamalayıcısı ya da açıklayıcısı yani şerhi şeklinde olacaktır. Nitekim Konevî de buna şu şekilde dikkat çeker:

“Hak bu biçâyeye sonunculuk sırrına kendisinin tahsis edildiğini ve -Rabbi’nden başka – İbn Arabî’yle birlikte olan hiç kimsenin onun kuşattığı sırlara vâris olamayacağını bildirmiştir. Bununla birlikte bu yüce yaygı dürüleceği ve bu ulvî çadır bozulacağı için üzüntü duyuldu. Bunun üzerine bu câmîliğin kapsadığı bazı kemâlleri taşıyacak tâbîlerin kalacağını haber vermiştir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Bu ilmi her nesilden âdil olanlar taşır. Onlar taşkınların tahrifini ve batıl yoldakilerin yanlışlıklarını bu ilimden uzaklaştırırlar.”⁵⁹

Yine bir Fusûs Şarihi olan Dâvûd el-Kayserî de aynı noktaya dikkat çeker ve şöyle der:

“Öyle ki bu kitabı mükemmil-kâmil Şeyh’e Peygamber vermişti. Şeyh-i Ekber âriflerin kutbu, muvahhidlerin imâmı, muhakkıkların göz bebeği, enbiya ve rasullerin varisi, Muhammedi velâyetin hâtemidir, mislinin gelmesine dehir ve asırların müsamaha göstermediği, çark-ı feleğin ona yakın birini getiremediği, İlahî sırların kâşifi; millet, Hakk ve dinin dirilticisidir; Allah ondan razı olsun ve onun gönlünü yapsın, cennetlerinin en yücesini onu tekrar halka gönderip gizli kalan hakikatleri açıklaması, incelik ve sırlardan perdelenmişliklerini gidermesi için onun vatanı ve konağı kılsın. Böylelikle Hakk, zuhûru(nu) gerekli kılan nûruyla tecellî edecek, halka gizli hakikatler açılıverecek, her örtülü ve rumuz içindeki keşfedilecektir. Zira hakikat güneşinin batıdan doğması, ve ubûdiyet arşının doğudan doğma zamanı gelip çatıyordu.”⁶⁰

Sıkı bir İbn Arabî takipçisi ve mudâfii olan Bosnevî de aynı kanaati şu ifâdeleriyle paylaşmaktadır:

İmdi şöyle ma’lûm ola ki: Rasul (sav) ilmi üçe ayırdı:

⁵⁸ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, s. 93.

⁵⁹ Konevî, *el-Fükûk fî Esrâri Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs: Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, (çev. Ekrem Demirli), İz yamcılık, İstanbul 2012, s. 11-13.

⁶⁰ Davud el-Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (thk. Hasan Zâde Amûlî), Müessesetü Bostân Kitâb, (İntişârât-ı Defter-i Teblîgât-ı İslâmî Havza-i İlmiye-i Kum), Kum 1424, c.1, s. 14-15.

“Bir kısmı budur ki Allah onu Rasul’e talim eyledi. Ve ona emr etti ki onu ümmetine tebliğ eyleye. Bu ilim ümmetin kabiliyeti ve istidadı hasebiyle (uyarınca) nübüvvet lisanı üzre onlara inzal olunan ilimdir. Ve dahi bir kısmı da budur ki Allah onu Rasul’e inzal eyledi onun özel istidadı haysiyetiyle ki (onun) nefesine nisbetle nübüvvet mertebesi o ilmi iktiza eder. Ve onu ümmetine bildirmekten men’ eyledi. Ve bir kısmı dahi budur ki Allah onu Rasul (a.s)’a bildirmedi kavmini Allah’a daveti esnasında ve kayd-ı nübüvvet hâlinde (yani intikaline değin devam eden nübüvveti zamanında). Taki davette ona fütür lazım gelmeye. Ve o ilim; kaza, kader ve sırrı kaderdir. İlm-i tevhîd, ilm-i vahdet ve ilm-i velâyet-i külliye-i Muhammediye’dir. Nitekim Rasul (sav) bazı vakitlerde bâtını olan mutlak velâyetine (velâyet-i mutlakasına) ve vahdet âlemine teveccüh edip davetten münhali’ olurdu (soyutlanırdı). O zamanda halk ve kesret âleminden bir şeyi müşahede etmezdi. Belki kendi nefsinin ademiyetini ve fenasını müşahedesinden Hakk’ın veçhine nazarın lezzetini müşahede etmezdi. Onun için Hakk’ın veçhine nazarın lezzetini istedi “Allahım! Senin kerim veçhine nazarın lezzetini isterim” kavli ile.”⁶¹

Onların bu görüşleri bizâtihi İbn Arabî’nin ortaya attığı hâtemü’l- evliyâ kavramsallaştırması etrafında geliştirilmiş ve örülmüştür. Hâtemü’l- evliyâ tanımlaması bu fikrin orijini ve özeti olmuştur. İbn Arabî takipçileri, hâtemü’l- evliyâ’nın İbn Arabî olduğu düşüncesindedirler. Bir *Fusûsu’l-Hikem* şârihi olarak Bosnevî de Şeyh’i, hâtemü’l- evliyâ kabul eder ve onu bu konuda tek ototrite görür.⁶² Ona kayıtsız şartsız bir inancı vardır. Dahası Bosnevi, Şeyh’in ortaya koyduğu bilgileri, sırları ve hikmetleri tartışma konusu bile yapmaz. Ona göre Şeyh’in *Fusûsu’l-Hikem*’de, emr-i nebi ile ortaya koyduğu hikmetler, kendi sözü değildir. O, kendisine verilen vazifeyi yapmış, hiçbir şey katmadan ve hiçbir şey eksiltmeden sadece bir mütercim, bir vasıta olmuştur. Bu noktada şeyhin bilgisi, bizzât hâtemü’l- enbiyâ menşeli olduğu için iki hususu göz önüne almak gerekmektedir. Öncelikle Şeyh’in bilgisi en başta içtihadî değildir. Bu bakımdan ona sehvi, hata, zan isnad edilemez. Çünkü o müçtehid değildir. O, Muhammedî’dir. Zira içtihat zan, hata, sehvi içerebilir. Bunlar Muhammedî kâmillerin bilgisinin vasfı değildir. Çünkü onların bilgisi kesinlik ifâde eder. Şeyhin bilgisini inkâr aynı zamanda Allah ve Rasulünü inkâr etmek demektir. Şeyh’e yöneltilecek eleştiriler bu manada Hâtemü’l- Enbiyâ’ya râci’ olur.⁶³

⁶¹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c.1, s. 10.

⁶² Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c. 1, s. 220-239; a.mlf., *Kurratu Ayni’ş-Şühûd ve Mir’âtü Arâyisi Meâni’l- Gaybi ve’l-Cûd*, vr. 2b.

⁶³ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c.1, s. 16-20.

3. VAHDET EHLİ SÛFİLERİN VARLIK KAVRAMINI ELE ALIŞ BİÇİMİ: BOSNEVÎ ÖRNEĞİ

İbn Arabî doktrininin en kuvvetli müdafilerinden ve “şerhler dönemi” şeklinde nitelendirilebilecek “İbn Arabi sonrası klasik dönem”in son temsilcilerinden biri de Bosnevî’dir. Bu itibarla Bosnevî’nin “varlık” kavramını ele alış biçmi, İbn Arabî’nin ve Bosnevî’ye kadar onun izinden giden vahdet ehli sûfîlerin bu kavrama bakış açısını yansıtabilecek ölçekteki. Yukarıda bahsedildiği şekliyle akılcı metafizikçilerin, varlık kavramını getirdikleri en son noktadan itibaren, vahdet ehlinin bu kavrama ilişkin yeni yorum ve açıklamalarının yani katkısının ne olduğu büyük bir önem arz etmektedir. Bu noktada evvela şu soru akla gelmektedir: İbn Arabî metafiziğini akılcı metafizikçiler olarak tanımladığımız İslam filozoflarının varlık merkezli metafiziğinden ayıran en temel nokta nedir? Bosnevî doğrudan bu soruyu sormaz. Ancak onun eserlerinin satır aralarında bu sorunun cevabını bulmak mümkündür.

Kabul etmek gerekir ki Parmanides’ten itibaren filozoflar ve kelamcılarının çalışmaları sonucunda, varlık kavramı ve gerekleri (levâzımı), belli bir olgunluğa gelmişti. Bunun en somut kanıtı, metafiziğin bir ilim olarak inşası, konusu, meseleleri ve ilkesinin belirlenmesinde görülmüştü. Nitekim İbn Sînâ tarafından “varlık olmak bakımından varlık” metafiziğinin konusu hâline getirilmişti. Bu, yukarıda değindiğimiz gibi “hiç kimsenin gerçekliğinden kuşku duymayacağı varlık yani varlık olmak bakımından varlık” olarak kabul edilmişti. İbn Arabî ve takipçileri, İbn Sînâ’nın varlık kavramının tahlilinde gelmiş olduğu bu en son noktada, yeni bir önerme ile düşünce sahasına çıkmışlar ve böylelikle varlık hakkındaki tartışmaları yepyeni bir boyuta taşımışlardır. İbn Arabî metafiziğinin temeli/esası kabul edilen bu yeni önerme, Bosnevî’nin ifâdesi ile “varlık olmak bakımından varlık, -gerek zâhir ve gerekse bâtına taalluk etsin- O’nun varlığıdır”⁶⁴ önermesidir. “İbn Arabî metafiziği” bu önermeyle başlar. İbn Arabî ve muhakkık sûfîlerin varlık düşüncesi, Aristotelesci-İbn Sînâcı ontolojinin aksine mevcûdâtı esas alarak başlamaz, “Vücûd”u esas alarak başlar.

⁶⁴ İbârenin aslı şu şekildedir: تعلق بالظاهر و تعلق بالباطن (Bosnevî, *Kitâbu Hal’i’n-Na’leyn fi’l-Vüsûli ilâ Hazreti’l-Cem’ayn*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 108a) Bir başka açıdan ibare, “Varlık, O olmak bakımından O’nun -gerek zâhire ve gerekse bâtına taalluk etsin- varlığıdır” şeklindeki manayı da şamildir. Burada “O” ifâdesi Hakk’ın hüviyetine işaret etmektedir.

Dolayısıyla İbn Arabî gibi Bosnevî de, İbn Sînâ'nın "tümevarımcı" yönteminin⁶⁵ zıddına "tümdengelimci" bir yöntemle hareket eder.⁶⁶ Nihâî olarak Bosnevî, İbn Sînâ'nın geldiği ve artık konuşmanın manasız olduğu son noktayı, bir önerme hâlinde yeniden inşa ederek bir başlangıç noktası hâline getirir.⁶⁷ Böylece salt varlık merkezli bir metafizik anlayışı yerine, başlangıç noktasının Tanrı olduğu bir metafizik anlayışını benimser.

O vakit şu, rahatlıkla sorulabilir: İbn Sînâ, isbâta muhtaç olan şeyin metafiziğe konu yapılmasını, metafizik ilminin bir üst çatı ilim olmasıyla çeliştiğini kabul etmişti. Zira ona göre metafiziğin konusu, herkesin varlığını kabul etmede kuşku duymadığı/duyamayacağı bir konu olmalıydı. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığı, herkesçe kabul edilen genel-geçer bir bilgi değildir. Bir diğer ifâdeyle Tanrı'nın varlığı, isbâta muhtaç olduğu için o, Tanrı'yı mevcûdun genel durumları ve ayrıklıklarla birlikte metafiziğin konusu değil meselesi kabul etmişti. Metafiziğin konusunu ise "mevcûd olmak bakımından mevcûdun kendisi" veya "varlık olmak bakımından varlık" olarak belirlemişti.⁶⁸ O hâlde vahdet-i vücûd ehli bir sûfî olan Bosnevî'yi, İbn Sînâ'nın belirlediği şekliyle "Varlık"ın Hak yani Tanrı olduğuna götüren öncüller nelerdir?

3.1. Bosnevî'nin Mutlak Vücûd Tasavvuruyla Hakk'ı Cem' Eden Varlık Anlayışı

Bosnevî'nin İbn Sînâ'nın varlık anlayışıyla dînî düşüncenin konusu olan Tanrı'yı (Hakk'ı) bir önermede birlikte zikretmesi onun, vücûdu önceleyen "ontolojik varlık tasavvuru"yla, Tanrı'yı (Hakk'ı) önceleyen "teolojik varlık tasavvuru" birbirinden bağımsız değil de tek bir tasavvur olarak gördüğünü gösterir. Burada Bosnevî'nin ve genelde de vahdet ehli sûfîlerin; dînî düşüncenin temsilcisi kelamcılarla akılcı düşüncenin temsilcisi filozofların -bilgi kaynakları ve kullandıkları yöntemler ve bunların mâhiyetleri bir tarafa bırakılırsa- aklın varlık kavramı hakkında vardığı nihâî hükümle, dini düşüncenin referans noktası olan ve Tanrı'nın insanlara kendisini tanıttığı

⁶⁵ Ömer Türker, "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil", s. 16.

⁶⁶ Mahmut Erol Kılıç, "Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış", s. 102, 104-105.

⁶⁷ Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 165-166.

⁶⁸ Ömer Türker, "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil", s. 17-18, 21-24.

vahyin ortaya koyduğu Tanrı fikrinin birbiriyle çelişmemesini hatta çeşitli bakımlardan birbiriyle aynileşmesini önemli bir ipucu olarak değerlendirdikleri ifade edilebilir.⁶⁹ Özellikle İbni Sînâ'daki “Varlık” ve “Varlığın Birliği” anlayışıyla, dînî düşüncenin odağı olan Tanrı'nın varlığı ve birliği fikri, her iki düşünce tarzının da temelini ve mihverini oluşturmaktadır. Bosnevî'nin meseleye bakışı da bu iki kavram açısından dır. Nitekim ona göre İbn Sînâ'nın varlık kavramını, kendisine getirip dayadığı en son noktadaki “varlık olmak bakımından varlık” ibâresi, vücûdun mutlaklığını ifade etmektedir. Buradaki sırf mutlaklık her türlü çokluktan arındırılmış mutlak birlik, en saf, en yalın, en basit hâl, herhangi bir sıfat, isim ve izâfetle sınırlandırılmayacak ve ifade edilemeyecek hâldeki basitlik hâlidir. Bir diğer şekliyle mutlaklık, çokluğu kabul etmeyen birlik demektir.⁷⁰ Bosnevî bunu “Vücûd”, vücûd-i mutlak” ya da “vücûd-i mahz” tabirleriyle ifade eder. Dolayısıyla “Vücûd” kavramının lâzımı birinci mana, mutlak birliktir. Mutlak birlik ifâdesi akılcı metafizikçilerin sisteminde, varlığı kendiliğinden zorunlu varlığın en temel niteliği olarak belirlenmiştir. Onların bu şekliyle ortaya koydukları varlık anlayışı hakîkatın ontolojik tasvîridir. Öte yandan aynı şekilde vahiy kaynaklı dînî düşüncenin, varlığın kaynağı/yaratıcısı olarak ileri sürdüğü Tanrı fikrinin en temel vasfı da, yine O'nun varlığı ve mutlak bir oluşudur. Benzer şekilde bu da hakîkat (Varlık) anlayışının “teolojik” tasvîridir. Bosnevî'ye ve vahdet ehli sûfilere göre iki tasavvur birbirinden farklıymış gibi gözükse de aslında zihnin işleyiş hükümlerine bağlı kalmak koşuluyla varılan son noktadaki varlık fikriyle, vahyin ortaya koyduğu Tanrı fikrinin -Varlık ve Hak şeklinde iki ayrı isimlendirme olmasına rağmen- aynileştiği nokta “Bir” olarak kabul edilmeleridir. Bir başka anlatımla varlık ve onun birliği, kendisini “mutlak vücûd” ya da “mahza vücûd” ifâdesinde bulduğu şekliyle dînî düşüncenin merkez noktası Tanrı ile yani O'nun varlığı ve birliği fikriyle aynileştiğini gösteren tek bir tasavvur şeklindedir.

Bu ayniliği “Bir” olmanın dışında sağlayan bir diğer istilâh da varlığın bedâhetinden yola çıkılarak varılan vâcibu'l-vücûd yani “zorunlu varlık” fikridir.

⁶⁹ Filozofların, kelamcılarının ve sûfilerin “Varlık” konusunda birbirinden ayrıldıkları nüanslar ve bunların analizi hakkında bkz. Murat Kaş, *Seyyid Şerîf Cürçânî'de Zihni Varlık*, İÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), İstanbul 2017, s. 125-139.

⁷⁰ Bosnevî, *et-Tenzil fî Münâzaati İblîs li-Sehl Abdullah et-Tüsterî ve Vukûi'l-Münâzara Beynehümâ ve Raddü'l-Cevâb li-İblîs fî Emrin Hârrin Kayyede Sehl*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 132b-133b; a.mlf., *Kitâbu Tahakku'lcüz bi-Sûreti'l-Küll ve Zuhûru'l Fer' Alâ Sûreti'l-Asl*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 139a.

Nitekim Bosnevî, Hakk'ın varlığının vücûbî olduğunu ifâde etmekle beraber⁷¹ başka bir yerde ise O'ndan vâcibul-vücûd diye söz eder.⁷² Varlığı kendiliğinden olan ya da bir başkasına muhtaç olmayan manasındaki varlığın bir başı/sebebi/illeti/var edicisi olmadığı gibi zorunlu olarak O'nun bir sonu da olmamalıdır. Bu anlamda evveli ve sonu olmayan zorunlu varlık ise dînî düşüncede yalnızca Tanrı'dır.

Diğer yandan mutlak vücûd ya da mahza vücûd tabirinin içeriği, hem vücûbî ve hem de bedihî varlık manasında olduğu için, isbâta gereksinimi olmadığı anlamına geldiği gibi, ilk küllî olduğundan dolayı, tanımlanması mümkün olmayan anlamına da gelmektedir. Gerçekte, Bosnevî de Tanrı'nın isbâtına çalışmaz. O, istidlal yöntemiyle filozof ve kelamcıların yaptığı gibi isbât-ı vâcib hakkında deliller ileri sürmez.⁷³ Çünkü daha öncesinde Abdurrezzak Kâşânî (ö. 736/1335)⁷⁴ ve Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492)'nin ifâde ettiği gibi⁷⁵ tasavvufun, tam manasıyla bir metafizik karaktere büründüğü "tahkîk dönemi"nde sûfilerin Tanrı'yı mahza varlık olarak kabul etmeleri temelde iki faydayı temin etmiştir: Birincisi, onları felsefeciler ve kelamcılar gibi hüccetler, burhanlar, deliller getirmek sûretiyle Tanrı'yı isbât ve şerîkini nefy etme külfetinden kurtarmıştır. İkincisiyse, Davud Kayserî'nin (ö. 751/1350) temas ettiği gibi, tasavvufun dilini ve yöntemini felsefe ve kelamcılarının diline yaklaştırmıştır.⁷⁶ Böylelikle tasavvuf, bir hâl ve yaşantı olarak algılanagelmekten kurtulmuş; dili, bir vâiz

⁷¹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, Matbaa-i âmire, İstanbul 1290, c. 1, s. 21.

⁷² Bosnevî, *Kitâbu 'l-Keşfi ani'l-Emr fî Tefsiri Sûrati'l-Haşr*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 154b; a.mlf. *Kitâbu Enfâsi'l-Miskiyyeti'r-Rûmiyye fî Tenfisi'l-Fevâyihî'l-Bâniyye*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 167b.

⁷³ Daha geniş bilgi için bkz, Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yay, Ankara 2001.

⁷⁴ Abdurrezzak Kâşânî, Tanrı'nın isbâtına gerek kalmaması durumu "fütüvvetü't-tahakkuk" olarak adlandırır. Bu, fetâ kabul ettiği sûfinin akıl ve nakil deliline bağlı kalmamasıdır. Çünkü aklî veya naklî delilden hareket etmek, tefrikadır. Hâlbuki sâlik, cem' halini talep etmektedir. Sûfî, cem' halinde ise Hakk'ın kendisine delil olan şeylere, aslında Hakk'ın delil olduğunu müşahede eder. Diğer taraftan sûfilere göre delilin delâlet ettiği şeyden daha açık, daha vâzih olması gerekir. Oysaki Allah göklerin ve yerin nûru olduğu için, bir başka ifâdeyle sâlik Hakk'ı aydınlanan her şeyin nûru olarak müşahede ettiğinden, O'nu, O'nunla aydınlanmış ve O'na delil olarak ileri sürülen her şeyin delili olarak görür. Dolayısıyla sûfiler göre Hakk'a delil aramak beyhudedir, asıl O her şeyin delilidir. Hakikatın nûru o kadar açıktır ki ona delille gitmeye kalkışmak yiğitlik, mertlik alâmeti değildir. Bunu görmek gerek. (Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 429-430)

⁷⁵ Abdurrahman Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhire fî Tahkiki Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâu'l-Mütekaddimîn*, (çev. İmadüddevele; şerh Abdülgafur-i Lari; ed. Nickholas L. Heer-Ali Musa Behbahânî), Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 1980/1358, s. 11-12; Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, s. 207-208.

⁷⁶ Davud Kayserî, *Risale fî İlmi't-Tasavvuf*, s. 110-111.

uslûbundan çıkmış; mevzûsu-mebâdisi-meseleleri, bürhân ve delîl ehlinin lisanı/üslûbu ile anlatılmaya başlanmıştır. Burada asıl ilginç olanıysa, sûfilerin, istidlal ehlinin yönteminden bir tahkîk metodu çıkarmalarıyla birlikte, bizâtihi onların yöntemiyle isbât-ı vacib üzerine eğilmemeleridir. Demek oluyor ki Bosnevî'nin de dahil olduğu vahdet ehli, kendi metotlarının verdiği kesin bilginin yanısıra, bilimsel-ilmî ilerlemenin (kümülatif bilginin) tabiatı gereği kendilerine kadar olan varlık tartışmalarının özellikle isbât-ı vacib nokta-i nazarında kemâle erdiğini, dolayısıyla Allah'ın varlığını isbâta çalışmanın bu andan itibaren abesle iştigal olduğunu kabul etmişler, asıl yapılması gerekenin O'nu isbât etmek değil de, O'nun herşeyle ve herşeyin de O'nunla irtibâtını anlamaya çalışmak olduğunu düşünmüşlerdir.⁷⁷

Tanrı'yı isbât külfetinden kurtarmaya yarayan Tanrı ve Varlık aynîliğine destek ve ilave olarak, Bosnevî, mevâsik-ı rûhâniyye ve fitrat-ı asliyye kavramlarını ileri sürerek konuya açıklık getirmektedir. Buna göre varlık, diğer ifâdeyle Hakk'ın varlığı, "ilâhî irâdenin ilki olan kâmil insan"da⁷⁸ tam manasıyla zuhûruna değin onu kuşatmış ve zuhûrundan sonra da kuşatmaya devam etmektedir. İnsan, her varlık mertebesinde, rûhanî mîsâklar ve ezeli ahitler vermiş, O'nun varlığına iman ederek zuhûr etmiştir.⁷⁹ Çünkü Allah, bütün mevcûdâtı, fitrat-ı aslî üzere yaratmıştır. Burada fitrat-ı aslî; bütün mevcûdâtın Hakk'ı, varlıkta ortağı olmayacağı şekilde tenzîh etmeleri, varlıklarının ve varlık devamının O'ndan olduğunu ikrar etmeleridir: Bosnevî bunu, Haşr suresinin son iki âyetini ele aldığı yazısında şöyle ifâde eder:

يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ⁸⁰ yani; ulvî-unsûrî semanın sakinleri, semaların sûretleri ve cüzleri, ilâhî-esmâî hazretlerin semalarında şuûn ve izâfetlerden meydana gelenler, "kalem-i a'lâ"dan "emr âlemi mertebelerinin sonu"na değin ulvî-tabîî-nûrî-rûhî mertebelerin semalarında bulunanlar, tabîî-nûrî âlemin sonuna değin -ki o felek-i menâzildir- "âlem-i halkın mertebelerinin ilki olan Arş"ta bulunanlar, süflî-unsurî mazharlardan ve kevnî-infiâlî-müteessir sûretlerden meydana gelen arzda bulunanların hepsi O'nu hamdi ile tesbîh eder. Çünkü O, bu semavî mazharlarda ve arzî sûretlerde Zâhir'dir.

⁷⁷ Bosnevî, *Kitâbu 'l-Gafri'l-Mutlak İnde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, vr. 128a. Ayrıca bkz. Konevî, *Tebsiratu'l-mübtedî ve Tezkiretü'l- Müntehî: Marifet Yolcusuna Kılavuz*, (çev. Ahmet Remzi Akyürek, haz.. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 41-43..

⁷⁸ Bosnevî, *el-Burhânu'l-Celî ve'd-Delîlü'l-Aliyy*, Süleymaniye Ktp., Esat Efendi, no. 3611, vr. 32a.

⁷⁹ Bosnevî, *Kitâbu 'l-Gafri'l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, vr. 121b, 122a-b; a.mlf., *Kitâbu Enfâsi'l-Miskiyyeti'r-Rûmiyye fî Tenfisi'l-Fevâiyhi'l-Bâniyye*, vr. 165b.

⁸⁰ Haşr, 59/24.

Onları müdebbir'dir. Onlara ifâza edendir (el-Mufîz). O, (âyet-i kerîmede geçtiği üzere) yalnızca *يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* buyurdu. Her ne kadar (âyet-i kerîmede geçen) *وَالْأَرْضِ* ifâdesi, *مَا فِي الْأَرْضِ* ifâdesini de içerse de, (âyet-i kerîmede) “*وَمَا فِي الْأَرْضِ*” şeklinde buyurmadı. Zira arzdaki insanların çoğu mükellef oldukları vech üzere Allah'ı tesbîh etmezler. Onlardan kimi Allah'ı tesbîh eder ama her hâlde tesbîh etmez. Arz ise O'nu her hâlde tesbîh eder. Çünkü arz, “fitrat-ı aslî üzere”dir. Semalar ve onlarda bulunanlar –ki onlar melekler ve ervah-ı müfârikadır- O'nu tesbîh ederler. Hakk'ın buyurduğu gibi: *يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ*⁸¹ (Gece gündüz usanmadan (O'nu) tesbîh ederler!) Hakk burada tesbîhine sürekli devam edeni dikkate aldı ki o da “arz”dır. Ve aynı zamanda -arzın semalara atfî noktasında- Hakk'ın *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ* ⁸² âyetinde buyurduğu gibi “varlıktaki şey'iyyetin hükmü” ile -bazı eşyânın tesbîhi arzın tesbîhinin hükmü ve kuvvetinde olmasa bile- arzdeki bütün eşyânın tesbîhini de dikkate aldı”⁸³.

Bosnevî'nin bu ifâdelerinde ortaya çıkan ezeli ahit ve aslî fitrat düşüncesine göre, mutlak ateizm mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın varlıkla özdeş olduğu bir yerde inkâr edilmesi demek aklen bedâheti kesin olan varlığı da inkâr demektir. Deyim yerindeyse varlığı inkâr, Tanrı'yı inkâr; Tanrı'yı inkâr varlığı inkârdır.⁸⁴ Bosnevî'ye göre “Varlık”ı yani Hakk'ı inkâr imkânsızdır.

Burada Bosnevî'yi, Vücûd kavramının Hak'la özdeşleşliğine götüren terimlerden bir diğeri de küfr kavramıdır. Bosnevî küfr kelimesini, mutlak yokluk, bir başka deyişle mutlak varlığı yok kabul etmek manasında ele almaz. Ona göre küfrün dört manası vardır: Birincisi, dairesel varlık anlayışının en aşağısında yer alan insanî sûretin, tabîî sıfatların ve behimî-zulmânî ahlakın bulanıklığında karar kılmak sûretiyle Tanrı'daki ilk birlikten uzaklaşması; ilâhî-nûrî mertebelere ait keyfiyetin, tabîî âleme ait cismaniyet ve süfliyât niteliğiyle örtülmesidir. İkincisi, varlığı bu kadar âşikâr ve gerçek olan Hakk'ın varlığını; insanın, cismaniyetin/maddenin rûhaniyeti örtmesi gibi örtmeye çalışmasıdır. Hakikatte kâfir kimse, yukarıdaki birinci küfürle birlikte bu küfrü bir araya getirdiği için, onun küfründen daha şiddetli bir küfür yoktur.⁸⁵ Zira Bosnevî'ye göre

⁸¹ Enbiyâ, 21/20.

⁸² İsrâ, 17/44.

⁸³ Bosnevî, *Kitâbu 'l-Keşfi ani 'l-Emr fî Tefsîri Sûrati 'l-Haşr*, vr. 158a.

⁸⁴ Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 318.

⁸⁵ Bosnevî, *Kitâbu Keşfi Esrâri 'l-Berarah fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ Kutile 'l-İnsânü Mâ Ekferah*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 115b.

küfür ve ilhâda kabiliyet, nefsânî sıfatlar ve beşerî ahlak ashabında meydana çıkar.⁸⁶ Dolayısıyla Hak, isbât edilmeye gereksinimi olmayacak derecede varlığı kesin ve açık ve inkâr edilemeyendir. Nitekim el-Hakk ve el-Mübîn isimleri bir arada bunu ifâde eder. Üçüncüsü, Allah'ın, bir nimet vermesiyle insanın nefsinde bir sürûr hissettikten ve o nimet, ondan alındıktan sonra, Hakk'a şükretmekten yüz çevirmesi ve böylece nankör olması manasındadır.⁸⁷ Dördüncüsüye; ilahî sıfatlarla ve rabbanî ahlakla ittisaf eden kulda gerçekleşen "Muhammedî Fakr"dır. Bosnevî'ye göre Muhammedî fakr, gerçek küfürdür. Fakr-ı Muhammedî, hakîkî arif için küfr-i hakîkîdir. Bosnevî küfrü burada ilk manası olan örtmek (setr) manasında ele alır. Ancak ilk manasının dışında, farklı bir düzleme taşır. Buna göre ilâhî sıfatlarla sıfatlanıp ilâhî ahlak sahibi olan arif, vücûbî sıfatları imkânî sıfatlara galip etmiş ve vücûbî sıfatlarda istihlâkte o kadar ileri gitmiştir ki artık bu istihlâk onu, ubûdiyet-i mahza makamına diğer deyimle fakr-ı mahz makamına ulaştırmıştır. Kul bu hâlde gerçek "Varlık"ın O olduğunu bilmiştir. Ancak kul bu mertebede, ilâhî sıfatlarla ittisâf etmesine rağmen, şehadet âleminde kevnî-beşerî sıfatlarla setr edilmekte ve bu da halkın nazarında gerçek makamının perdelenmesine ve gizlenmesine neden olmaktadır. İşte bu durum Muhammedînin küfrüdür.⁸⁸

Bosnevî'ye göre gerek fizikte gerekse metafizikte olsun, hüküm, yalnızca "Vücûd"undur.⁸⁹ Varlıkta meydana gelen her şey Allah'ın varlığından kat'-ı nazar edildiğinde hiçbir şey olamazlar. Yani onlara varlık isnad edilmez.⁹⁰ O, yani Varlık, her şeyde varlığının nûru ile zuhûr etmesi ve hüviyetinin bilinmemesi itibarıyla "ayn-ı küll olan Hakk-ı Mutlak"tır.⁹¹ Öyle ki sadece aklî/zihnî olarak değil aynı zamanda bi'l-fi'il dahi "Vücûd"dan ayrı bir vücûd görülmez. Yani ister aklî/zihnî varlık olsun, isterse de aynî/hâricî varlık olsun, her iki hâlde de tek bir vücûd görülür. O vücûd da, Hakk'ın

⁸⁶ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c.1, s. 8.

⁸⁷ Bosnevî, *Risâletün fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ 'Ve Lein Ezekna'l-İnsâne minnâ Rahmeten*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129, vr. 77b-78a.

⁸⁸ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c.1, s. 8.

⁸⁹ Bosnevî, *Kitâbu Hal'i'n-'Na'leyn fî'l-Vüsûli ilâ Hazreti'l-Cem'ayn*, vr. 108a.

⁹⁰ Bosnevî, *Kitâbu Rûhi'l-Mütâbea fî Beyâni Şurûti'l-Mübâyea*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 84b; a.g.e., Süleymaniye Ktp, Şehit Ali Paşa, no. 2788, vr. 5b. Bundan sonraki dipnotlarda, bu eserin Cârullah Efendi nishasını esaz alacağız.

⁹¹ Bosnevî, *Kitâbu 'l-Keşfi ani'l-Emr fî Tefsîri Sûrati'l-Haşr*, vr. 155b.

vücûdudur.⁹² Hatta O'nun vücûduna, bir illet ve sebep/ma'lûl olmasının diye vücûd kavramı bir zorunluluk gereği yalnızca Hak için kullanılır. "Vücûd"un O'nun dışındakiler için kullanımı ancak izâfîdir.⁹³

4. VARLIK VE BİRLİK KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE VARLIĞIN BİRLİĞİ: TANRISAL BİRLİK

4. 1. Vucûd'un Zât İtibarıyla Tevhîdi

Bosnevî'ye göre mahza varlık ile mahza zât ve aynı şekilde mahza zât ile yine mahza varlık kasd edilir. Zira varlık ve zât birbirinin aynıdır. Bosnevî'ye göre bir yerde Tanrı'nın zâtı kasd edildiğinde Tanrı'nın varlığından; Tanrı'nın varlığı zikrediliyorsa da Tanrı'nın zâtından bahs ediliyor demektir. Çünkü varlık Tanrı'nın hakikatine ve zâtına sonradan eklenmiş (zâid) -Bosnevî'nin tabiriyle "tareyân" etmiş- bir şey değildir. Dolayısıyla ile varlık, O'nun zâtına ve hakikatine ilişkin bir nisbet değil bilakis, zâtının ve hakikatinin "ayn"ıdır.⁹⁴

Zâtın birliği, onun bileşik olmadığı, aksine basit olduğu ilkesine dayanır. Diğer bir anlatımla O, terkiplerle oluşmuş bir bütünlükle bütün değildir. Bu birden çok parçadan meydana gelen bileşikliğin zıddına, kendisi için bölünmenin kesinlikle düşünülmediği bir birliktir. Dolayısıyla "Zât"ın mutlaklığı açısından, taayyünden, çoğalmadan, farklılaşmadan, parçadan söz edilemez. Zât, "lâ-taayyün"ü bakımından çokluktan ve kendisine isimlerin nisbet edilmesinden ganidir. Bütün na't, sıfat, isim ve hükümlerden münezzehdir.⁹⁵ Hakkında herhangi bir hüküm vermek bir tarafa, O'nu herhangi bir vasıfla vasıflandırmak ve herhangi bir isimle isimlendirmek mümkün değildir. Bu

⁹² Bosnevî, *Kitâbu Tahakki'l-Cüz bi-Sûreti'l-Küll ve Zuhûru'l Fer' alâ Sûreti'l-Asl*, vr. 139a-b, 140b; a.mlf., *Kitâbu Yedi'l-Ecved fî İstilâmı Haceri'l-Esved*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr.186a,188b, 190a.

⁹³ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l-Futûhât*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 143a.

⁹⁴ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 3b, 7a; a.mlf., *Kurratu Ayni's-Şühûd ve Mir'âtü Arâyisi Meâni'l-Gaybi ve'l-Cûd*, vr. 3a.

⁹⁵ Bosnevî, *Kitâbu Sırrı'l-Hakâyki'l-İlmiyye fî Beyâni'l-A'yâni's-Sâbîte*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 162b. Bu mühim risalenin aynısı Süleymaniye Kütüphanesi'nde Ayasofya bölümünde 2077 numaradaki mücellled resâilin içinde vr. 48a-52a'da bizzât müellif nüshasıyla kayıtlıdır. Bu çalışmada bu risaleye dair bundan sonraki atıflarda Cârullah Efendi'deki nüshayı kullanılmıştır. Ayrıca Ayasofya 2077'deki mücellled resâilin ilk risâlesi ise yine Bosnevî'ye ait olan "Metâliu'n-Nûri's-Seniyi an Tahâreti'n-Nebiyi'l-Arabîyyi"dir.

sebeple diller O’nu anlatmaktan, akıllar idrâk etmekten âcizdir.⁹⁶ Hatta O, kendisine işaret edildiğinde, işareti kabul eden anlamındaki “el-kaydü’l-vaz’î”den bile münezzehdir.⁹⁷ Bu tabirle Bosnevî, vahdet-i vücûd ehli sûfîlerin birinci önermeleri olan ve Hakk’ı tanımlamak için kullandıkları الوجود من حيث هو حق ifâdesine bir göndermede bulunmaktadır. Diğer yandan bu önermenin bir benzerini Bosnevî daha önce geçtiği üzere فالوجود من حيث هو وجود له تعلق بالظاهر و تعلق بالباطن biçiminde de zikretmektedir.⁹⁸ Bosnevî, bu ifâdelerde yer alan من حيث هو kalıbının, “el-kaydü’l-vaz’î” olduğuna, dolayısıyla bir cihet kaydını belirtmek için değil sadece ve sadece “Vücûd” kavramına “işâret/îmâ etmek ve vaz’ını netleştirmek” amacıyla kullanıldığına dikkatleri çekmek istemektedir. Yani, bu ifâde, kendisine işaret ve îmâ edildiğinde yalnızca işareti ve îmâyı kabul etmek manasına gelmektedir. Kavramın ifâde ettiği mananın delaletini netleştirmek, sadece ona işaret etmek, dikkati yalnızca kendisine çekmek için -ki o da “Vücûd”un kendisi olmak bakımından kendisi ifâdesidir- kullanıldığını belirtmektedir. Ancak bu kendisine dikkat çekiş bile manayı-mefhumu kayıtlamak demektir.⁹⁹ Şu hâlde zât bu şekildeki bir îmâdan dahi uzaktır. Çünkü o, “meçhûletü’l-vasf”dır.¹⁰⁰ Yani O, herhangi bir nitelemeyi kabul etmeyen varlığının kendisine özel birliği ile “Bir”dir. Çünkü Bosnevi’ye göre O’nun “meçhûletü’l-vasf” olması her hangi bir nitelemeyi kabul etmeyen varlık olmasından kaynaklanır. Zira Bosnevî, varlığı bir başka yerde vasfı kabul eden varlık ve vasfı kabul etmeyen varlık şeklinde ele alır. Hakk’ın her türlü belirlenimden, nitelemeden ve sıfattan aşkın olduğunu ve dolayısıyla O’nun hakkında kullanılan varlık kavramının, bu manada vasfı kabul etmeyen varlık olduğunu zikreder. Böylece “meçhûletü’l-vasf”ı açıklar. Çünkü Tanrı için kullandığımız vücûd kavramı, “vasfı

⁹⁶ Bosnevî, *Kitâbu ‘l-Keşfi ani ‘l-Emr fî Tefsîri Sûrati ‘l-Haşr*, vr. 156a-b, 158a.

⁹⁷ Bosnevî, *Kitâbu ‘l-Kıra ‘r-Rûhiyyu ‘l-Memdûd li ‘l-Ezyâfi ‘l-Vâridîne min Merâtibi ‘l-Vücûd*, vr. 7a.

⁹⁸ Bosnevî, *Kitâbu Hal ‘i ‘n- ‘Na ‘leyn fi ‘l-Vüsûli ilâ Hazreti ‘l-Cem ‘ayn*, vr. 108a.

⁹⁹ Molla Fenârî, *Fevâidü ‘l-Fenâriyye fî Şerhi ‘l-İsâgûci*, (nşr. Muhammed Rıza), Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, Dersaadet 1322, s. 9.

¹⁰⁰ Bosnevî, *Kitâbu ‘l-Kenzi ‘l-Mahtûm fî Tebaiyyeti ‘l-İlmi li ‘l-Ma ‘lûm fi ‘r-Redd-i alâ Abdi ‘l-Kerîm el-Cîli*, vr. 175a; a.mlf., *Kitâbu ‘l-Kıra ‘r-Rûhiyyu ‘l-Memdûd li ‘l-Ezyâfi ‘l-Vâridîne min Merâtibi ‘l-Vücûd*, vr. 7a; a. mlf., *Kurratu Ayni ‘ş-Şühûd ve Mir ‘âtü Arâyişi Meâni ‘l- Gaybi ve ‘l-Cûd*, vr. 3b.

kabul etmeyen varlık” manasında olduğu gibi mümkün varlıklar için kullanılan varlık lafzıysa “herhangi bir nitelemeyi kabul eden varlık” anlamına gelir.¹⁰¹

4.1.1. Zâtî / Hakîkî Birlik ve Ahadiyet

Zât hakkında kullanılan mutlaklık yada birlik, yalnızca zihnin O’na olan bir nisbetinden ibarettir. Dolayısıyla bu zâtî birliğiyle O, kendisine, itlak ve mutlak tabirinden, vahdetten, vücûdan, vücûddan (varlıktan), mebde olmasından, icâdın gerekliliğinden, herhangi bir eserin sudûrundan veya ilmin O’nun nefesine ilişkilendirilmesinden bile uzaktır. Bu hâliyle O, zâtına herhangi bir şeyin izâfe edilemeyeceği bir birlikle “Bir”dir. Çünkü bu zikredilenlerin hepsi göreceli çokluk (nisbî kesret) anlamına gelen taayyün ve takyîd demektir. Bununla birlikte dikkat çekmek için O’na ancak, lâ-taayyün ve gayb-ı mutlak denilebilir.¹⁰² Burada önemli bir husus ortaya çıkmaktadır. O da şudur: “Bir”in kendisi yani “Zâtî”yla onun sıfatı olan “birliği”, “Bir”in zâtının aynı mı sayılacak yoksa sıfatlarından birisi mi kabul edilecektir? Daha açık bir ifâdeyle, birlik “Bir”in zâtından mıdır yoksa sıfatı mıdır?

Bosnevi’nin “Bir” için ortaya koyduğu bu birlik tanımı, selbî bir tanımdır. Bu yönü ile filozofların, “Bir” hakkında ileri sürdükleri tenzihî metodu yansıtır. Yani “Bir”in, herhangi bir sûretle yaratılmışlara benzerliğini, kat’î sûrette nefyeder. İslam filozoflarının önde gelenlerinden biri olan İbn Sînâ, “Bir”i, kıdem sıfatı ile birlikte Tanrı’nın selbî bir sıfatı olarak kabul eder.¹⁰³ Bosnevî ise lâ-taayyün ya da mutlak varlık mertebesinde, zât için herhangi bir sıfatı söz konusu bile etmezken birlik, ilim, irade vs. gibi selbî ve subûtî sıfatları “Bir”in sıfatı olarak saymaz. Çünkü “Bir” ile birlik bu mertebede aynıdır. “Bir”in ilâhî isimleri (esmâ-i ilâhiyyeyi) ve rabbâni sıfatları (sıfat-ı rabbaniyyesi) zâtındadır/nefsindendir ve O’nun aynıdır.¹⁰⁴ “Bir”, birlikten; birlik,

¹⁰¹ Bosnevî, *Kitâbu Sırrı Taayyüni Ervâhi’l-Enbiyai ve Ashâbi’l-Cem’ fî Merâtibi’s-Semâvâti’s-Seb’*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 149a-b, 150a.

¹⁰² Bosnevî, *Kitâbu’l-Kıra’r-Rûhiyyu’l-Memdûd li’l-Ezyâfi’l-Vâridîne min Merâtibi’l-Vücûd*, vr. 3b-4a; a.mlf., *Kurratu Ayni’s-Şühûd ve Mir’âtü Arâyisi Meâni’l-Gaybi ve’l-Cûd*, vr. 3a-b.

¹⁰³ İbn Sînâ, *er-Risaletü’l-Arşîyye fî Tevhîdihî Teâlâ ve Sıfâtihî*, (nşr. İbrahim Hilal), Kahire 1980, s. 23-24. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-*, (çev. Enver Uysal), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa 2000, Sayı: 9, Cilt: 9, s. 646. Enver Uysal’ın bu tercümesi için ayrıca bkz. Hidayet Peker, *İbn Sina’nın Epistemolojisi*, Emin Yayınları, Bursa 2011, s. 153-177.

¹⁰⁴ Bosnevî, *Kitâbu Keşfi’s-Sırrı’l-Mübhem fî Evveli Sûrati Meryem*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 89a, 90a; a.mlf., *Kitâbu Hal’i’n-Na’leyn fî’l-Vüsûli ilâ Hazreti’l-Cem’ayn*, vr. 109b, 111b.

“Bir”den ayrı olarak tasavvur ve taakkul edilemez. Tasavvur ve taakkul edilemediğinden dolayı da ibareler yetersiz kalmakta ve böylece ifâde dahi edilemez olmaktadır.¹⁰⁵ Hatta Bosnevî daha da ileri giderek, zâtın bu birliğine “Ahadiyyet” dahi denilemeyeceğini ifâde eder. Çünkü O’na göre “ahadiyyet”, ancak, zâtın lâ-taayyünü ile taayyünü arasındaki “gaybî bir nisbet”ten (nisbet-i gaybiyye) ibarettir. Dolayısıyla ahadiyyetten konuşmak dahi, bu taayyün nisbetinden ibaret olur ve böylece biz O’nun hakkında bir hüküm vermiş oluruz. Zira vahdet, O’nun için bir sıfat, isim, na’t, sâbit-âriz-lâzım olabilecek bir hükümden ibarettir. Hâlbuki Tanrısal (ilâhî-hakîkî) birlik, bizim bilgimiz dâhilinde bulunan, sayısal anlamda aklımızın kavrayacağı ve ifâde edebileceği bir birlik değildir.¹⁰⁶

Şu kadarı var ki Bosnevî’nin bu düşüncelerinden, onun, Tanrı’nın ahadiyetini kesinlikle yok saydığı çıkarılamaz. Gerçekte ona göre ahadiyet, burada taayyün hükümlerinin ilki ve Tanrı’nın mutlak olan zâtına, diğer nisbetlerden ıtlak edilmeye en yakın olanı olduğu için, aklın zorunlu olarak dikkate alması gereken bir itibardır.¹⁰⁷ Diğer bir deyişle ahadiyetin üstünde, Hakk’ın zâtını vasıflandırabileceğimiz hiçbir na’t yoktur. Çünkü kesret nisbîdir, birlik ise zâtîdir. Kesretin kendisinde müstehlek olduğu zât-ı vahdete hitap ancak ve ancak, yine vahdet sigasıyla olur. Bu noktada Bosnevî, bir inceliğe dikkat çeker; zât-ı vahdete hitabın ancak vahdet sigasıyla, Hakk’ın kendisini kuluna tanıttığı yerde olduğunun altını çizer.¹⁰⁸ Oysa Bosnevî’nin bahsettiği zâtî birlik ise bunun çok çok ötesinde olan ve bilgimizin konusu dahi olamayan bir birlik hâlidir. Bosnevî bu zâtî birliğin, “gaybul’l-guyûb” (gaybların gaybı) ve “gayb-ı mutlak” (mahza bilinmezlik) olduğunu söyler.¹⁰⁹ Bosnevî’nin bu ifedelerinden anlaşılacağı üzere “Varlık olmak bakımından varlık” ifâdesi burada yerini “O, O (kendi) olması bakımından

¹⁰⁵ Ayrıca bkz. Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, s. 169.

¹⁰⁶ Bosnevî, *Risâletü Hal’i’n-Na’leyn fi’l-Vusûli ilâ Hazrati’l-Cem’ayn*, vr.109a.

¹⁰⁷ Bosnevî, *Kitâbu’l-Kıra’r-Rûhiyyi’l-Memdûd li’l-Ezyâfi’l-Vâridine min Merâtibi’l-Vücûd*, vr. 4a, 6b. Bosnevî, buna delil olarak, Hz. Peygamber (sav)’den nakledilen meşhur “amâ hadisi”ni gösterir. Ona göre “Ahadiyyet” adındaki bu gaybi nisbet, hadiste geçen “amâ”ya tekabül etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber (sav)’in hadisinde geçen “amâ” ile Zât-ı mutlak kasd edilmemiştir. Bu takdirde Bosnevî’ye göre “amâ”nın gaybi bir nisbet olması, onun Zât-ı mutlak olan lâ-taayyün ile taayyün-i evvel arasında bir berzah olduğu ve vasfının da Ahadiyyet olduğu anlamına gelir. Bkz. Bosnevî, *Kitâbu’l-Kıra’r-Rûhiyyi’l-Memdûd li’l-Ezyâfi’l-Vâridine min Merâtibi’l-Vücûd*, vr. 7a.

¹⁰⁸ Bosnevî, *Kitâbu Tecelli’n-Nûri’l-Mübîn fi Mir’âti İyyake Na’büdü Ve İyyâke Nesteîn*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr.50a.

¹⁰⁹ Bosnevî, *Kitâbu’l-Kıra’r-Rûhiyyi’l-Memdûd li’l-Ezyâfi’l-Vâridine min Merâtibi’l-Vücûd*, vr. 3a; Bosnevî, *Kitâbu’l-Keşfi’l-Emr fi Tefsiri Sûrati’l-Haşr*, vr. 153b.

O'dur" ifâdesine bırakır.¹¹⁰ Kısaca O dendiğinde, hem Tanrı'nın varlığı, hüviyeti, birliği, zâtı ve hem de bunların birbirinin "ayn"ı olduğu ifâde edilmiş olur. O hâlde Tanrı'nın kendisini kuluna zât-ı vahdetiyle tanıttığı yerde Tanrı'yı ifâde etmeye en yakın kelime "O" kelimesidir. Nitekim Hakk, ¹¹¹ هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ buyurmak sûreti ile هُوَ ile başlamış ve هُوَ ile bitirmek sûreti ile buna işaret etmiştir.¹¹²

Bosnevî'ye göre هُوَ zamiri Hakk'ın hüviyetine işaret etmektedir. Aynı şekilde اللهُ kelimesinin sonundaki هُ (he) harfi, هُوَ kelimesine ve dolayısı ile hüviyete işaret ederken, ötresi de و'a işaret eder. Bosnevî bunu, "hâ-i hüviyetin işbâ'nının vâvı" olarak değerlendirir. Buna göre insanî nefeste –ki Bosnevî buna 'amâî elif der- bir mahreçde – ki boğazın en altıdır- ilk taayyün eden harf olan hemze (harekeli elif) ile başlayan taayyün süreci, و harfinin dudaklarda taayyünüyle bitmektedir. و, harfler içinde mahreç itibarıyla yani dudakların ileri doğru uzatılması ile dudaklardan en son çıkan harf olması bakımından هُوَ 'ye işaret etmektedir. Böylece varlık mertebelerinde ا (Elif), ahadiyyetin sembolü ve و da kâmil insanın sembolü olmuş olur.¹¹³

Bir ve birlik açısından ise هُوَ zamiri, zâtî birliği ve onun en ilk vasfı olan ahadiyeti îmâ etmektedir. Zira هُوَ zamiri hem en yakını yani tanınanı-bilineni ve hem de en uzağı yani tanınmayı ve bilinmeyi işaret ve ifâde etmesi bakımından manidardır. Nitekim bilinen/tanınan bir kimseyi ve bilinmeyen/tanınmayan bir kimseyi işaret ederken, ortak bir kelime olarak هُوَ işaret zamirini kullanılır. Bu ayrıntısıyla هُوَ diğer zamirlerden ayrılır. Çünkü هُوَ zamiri mâhiyeti itibarıyla, zâta işaret ettiği gibi, iki zıddı da bir araya getirir. Aklın formatif kuralları içinde ayniyet, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı bakımlarından iki zıddın bir araya gelmesi mümkün değil iken, bu zamir

¹¹⁰ Metinde geçen هو لنفسه هو ibâresi, O'nun varlığının kendinden olduğunu anlatmak için kullanılabilceği gibi lam harf-i cerini, من حيث manasında haysiyet kaydı şeklinde düşünürsek, "O, kendi (olmak) bakımından O'dur" gibi bir mana da çıkar. Bkz. Bosnevî, *Kitâbu Hal'i'n-Na'leyn fi'l-Vüsûli ilâ Hazreti'l-Cem'ayn*, vr. 109a.

¹¹¹ Haşr, 59/22.

¹¹² Bosnevî, *Kitâbu'l-Keşfi ani'l-Emr fi Tefsîri Sûrati'l-Haşr*, vr. 153b.

¹¹³ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridine Min Merâtibi'l-Vücûd*, 7b; a.mlf., *Şerhu li-Ba'zi'l-Kelâmi's-Şeyh Müeyyed el-Cendî fi Şerhi Fusûsi'l-Hikem*, vr. 159b.

uzak-yakın, bilinen-bilinmeyen, evet-hayır gibi zıtları bir araya toplayarak Hakk'ın câmiü'l-ezdâd oluşuna bir göndermede bulunur. Bu itibarla Tanrı'nın, hem bilinen hem de bilinmeyen oluşu gibi en çetrefilli konuyu, bu kadar yalın ifâde eden başka bir kelime yoktur. Bir diğer taraftan Hakk'ın zâtına delâlet etmesi bakımından bu zamir, diğer zamirlerden ve özel isimlerin hepsinden daha kuvvetlidir. Onu kuvvetli kılan bir diğer tarafıysa, bu zıtları cem edişi itibarıyla sıfatla-çoklukla nitelemeye ihtiyaç duymamasıdır. Diğer bütün özel isimler, Hakk'a delaletleri bağlamında sıfatlara ihtiyaç duyarken, bu zamir, her hangi bir sıfatı yani artı bir açıklamayı kabul etmeden doğrudan doğruya “Zât”a delâlet eder. Aynı zamanda هو zamiri diğer bütün zamirlerin ve isimlerin içinde bâtın/içkindir. هو bütün zamirlerin ve isimlerde içkin/bâtın olduğundan, zamirlerin ve isimlerin hepsi هو'nin mertebelerinin açıklanması için ona atıf veya bedel hükmündedir. Hepsi, onun tercümanıdır. Arapçada isimler, değişime yani arapça dilbilgisi kuralları içinde i'râba tabi oldukları hâlde هو mebnî olması hasebiyle i'râba tabi değildir. Dolayısıyla hakikati itibarıyla, değişimi kabul etmez. هو isimlerde içkin olmasıyla teşbîhi, bir anlamda mertebeleri; değişime tabi olmamasıyla da tenzîhî yani mutlakiyeti ifâde etmekte ve bunları birleştirmektedir.¹¹⁴

Bosnevî'ye göre her türlü belirlenimden uzak olan ve ifâde edilebilmesi mümkün olmayan bu Tanrısal (ilâhî/hakîkî) birlik, mutlak zât mertebesine tekabül etmez. Mutlak Zât mertebesi, Tanrısal birlik (lâ-taayyün) ile taayyün-i evvelin bâtınıdır. Ancak, taayyün-i evvelin bâtını, lâ-taayyünden infisali/ayrılığı kabul etmez. Bir bakıma lâ-taayyün bir mertebe kabul edilmezse, “Mutlak Zât”, ilk mertebedir. İşte burası hakkında konuşulabilecek olan ilk belirlenimdir. Mertebelerin ilkidir. Ahadiyyet de bu ilk mertebenin sıfatıdır. Arada bu “nisbet” ya da “berzahî hüküm”¹¹⁵ olmadan zât-ı ahad ile lâ-taayyünü (gaybların gaybını) murad etmek caiz değildir. Ahadiyyet; lâ-taayyüne bakan tarafı ile taayyün-i evvelin bir nisbeti olarak, “Zât”a yüklenebilecek hükümlerin ilkidir. Dolayısıyla Mutlak Zât'a nisbet edilebilecek en yakın hükümdür.¹¹⁶ Şu hâlde

¹¹⁴ İbn Arabî, *Kitâbu'l-Hüve, Resâilü İbn Arabî* içinde, (nşr: Muhammed Abdülkerim Nemrî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, s. 107-109.

¹¹⁵ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 7a; a.mlf., *Kitâbu Hal'i'n-Na'leyn fi'l-Vüsûli ilâ Hazreti'l-Cem'ayn*, vr. 111a.

¹¹⁶ Bosnevî'ye göre, taayyün-i evvel, “Evvel”in taayyün hükümlerine konu olmasıdır. “Evvel” ise gayr-ı müteyyindir. Bosnevî, lâ-taayyün mertebesinde Hakk'a “Evvel” demekle İbn Sînâ'ya yaklaşmış ve.

Bosnevî'ye göre Tanrısal birliğe, ahadiyyet-i zâtiye bile denmez. Çünkü Tanrısal birlik, nisbet, vasf ve na'tten münezzehtir. Ahadiyyet ise taayyün vasfıdır. Mutlak ve ta'yîn edenin (muayyinin) vasfı değildir. Ahadiyyet, gaybî nisbet oluşundan dolayı ancak aklî bir birlik olabilir. Oysa hiç kimsenin zâtî birlikte yani Tanrısal birlikte bir vücûdu olmadığı için akıl onu idrâk ve müşahede edemez ki hakkında herhangi bir ifâdede bulunabilsin.¹¹⁷

Görülmektedir ki kendisine ahadiyyet dahi denemeyecek bu birlik yalnızca “Vücûd” a yani “Bir” e mahsustur. O'nun bu birliği, kendisinden başka varlıkta bulunmayan Tanrısal bir birliktir. Mutlak Vücûd'un “Bir”liğinin dışındaki birlikler hakkında konuşabilmek ancak; taayyün hükümlerinin ortaya çıktığı ilk mertebede, birliği “Bir”in sıfatı olarak kabul ettiğimizde mümkün olur. Nitekim İbn Arabî de pek çok birlik türünden söz eder. Bunların başında ahadiyyet gelir. Ahadiyyet, İbn Arabî ile başlayan yeni dönem tasavvuf metinlerinde genellikle Tanrı'nın zâtına özgü birlik diye tanımlanır. Bu manada “Bir”, matematikte bildiğimiz birin dışında yani gerçekte sayı olmayan ancak küllîliğini ve birliğini aklen kavrayamayacağımız bir birlikle Tanrı'nın, “Bir” olmasıdır. Hatta bu “Bir”de birlik “Bir”in sıfatı olarak ona eklenmiş/zâid değildir. Birlik, “Bir”in kendisi-Zât'ı ile aynıdır. Bu hâliyle özeldir ve bir benzeri ve zıddı yoktur. Dolayısıyla, Tanrı'nın Zâtı'nda “Bir ve Birlik” diye iki ayrı kavramdan söz edilemez. Bu manada “Bir”, Tanrı'nın herhangi bir şeyle irtibatlı olmayışını ve herhangi bir şekilde taakkul düzeyinde bilinemeyeceğini, belirlenimden uzak olduğunu anlatmak için kullanılır. Kavram bu yönü itibarıyla tamamıyla selbî bir nitelemedir. Yeni dönem tasavvufunda lâ-taayyün ile ifâde edilen bu mertebede yaratmaya dolayısıyla vücûdî taayyünlere kesinlikle yer yoktur. Konevî bunu şöyle ifâde eder:

“Zannedilir ki sayı ve çokluk vakidir ve tasavvur edilmiştir; bu sadece bir vehim ve takdirden ibârettir. Hak hakikati itibarıyla gerçekte anlamda “Bir”dir, itibârî olarak çoktur. Hakk'ın birliği, bilinen birlik ve çokluğun üzerinde bir birliktir. Çünkü bilinen birlik, çokluğun zıddıdır ve onunla çelişir. Hakk'ın birliği ise her çeşit birlik ve çokluğun, basitlik ve terkîbin kaynağıdır.”¹¹⁸

“Varlık olmak bakımından varlık”ı, “Evvel”le ile aynileştirmiştir. Bkz. Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 9a.

¹¹⁷ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 4b.

¹¹⁸ Konevî, *Îlâhî Nefhalar*, s. 295.

Fergânî'nin "*Münteha'l-Medârik*" adlı eserinde kendisinden "ahadiyet ve vahidiyetin çıktığı birlik" diye söz ettiği bu birlik, Bosnevî'nin bu tanımlanamayan "Hakîkî/Tanrısal Birlik" diye sözünü ettiği birliktir. Fergânî'nin birlik türleri içinde ilk birlik saydığı bu birlik bu açıdan Bosnevî'ninki ile aynıdır.¹¹⁹ Konevî ise bu bağlamda bu birliğin en başta Mutlak Vücûd'a özel olduğunu kabul eder. Ancak birliğin, Zât'ın aynı olmasını diğer bütün varlıklar ya da onları ifâde etmek için kullandığı "ayn"lar için de geçerli görür. Buna göre a'yân-ı sâbitenin de tüm niteliklerden uzak bir birliği vardır. Konevî'ye göre birliğin "Bir'in Zâtı'nın aynı olması yalnızca Bir (Tanrı) için geçerli değildir. Birlik vasfını haiz her varlığın kendine mahsus bir Zâtî birliği ve varlığının birliği vardır."¹²⁰

Kayserî ise zâtî ve sıfatî birliği âlemdeki birlikten farklı görür. Ona göre ahadî birlik yalnızca Tanrı'ya mahsustur. Vâhidî birlik olan sıfatsal birlik ise diğer taayyünlerden yalnızca kendisine ait nisbeti itibarıyla ayrıldığı için Hakk'tan başkasına izâfe edilemez. Bu taayyün neticesinde ortaya çıkan birlik, cinse, fasla, türe ve şahsa ait birlik gibi değildir. Çünkü ilk üçü bir açıdan küllî ve mutlak ise de diğer bir açıdan taayyün nisbeti itibarıyla mukayyedir. Şahsa ait birlik ise tümüyle mukayyedir. Gerek küllî gerekse cüz'î olsun âlemdeki bütün birlikler bu birliklerden birine dâhildir. Mutlak Vücûd olan Tanrı ise ahadî ve vâhidî birliği itibarıyla her türlü kayıttan ve cins, tür, fasıl ve şahıs gibi birliklerle takyîd edilmekten uzaktır. Dolayısıyla Kayserî, Konevî'den farklı olarak ahadî ve vâhidî birliği âlemdeki birlikten diğer deyişle a'yândaki birlikten ayırmakta bunu yalnızca Tanrı'ya ait olarak O'nun Zâtı'nın aynı görmektedir. Çünkü ona göre âlemdeki hiçbir şey hüviyeti bakımından bir ya da çok olamaz. Buna rağmen Kayserî vâhidî birliği bir başka açıdan da Zât'ın gayrı olan sıfatlarının birliği olarak tanımlar.¹²¹ Kuşkusuz Bosnevî de dâhil olmak üzere muhakkıkların bu konudaki görüşlerinin farklı olmasının nedeni, Vücûd ve Vücûd mertebelerine bakış açısının farklılığından kaynaklanmaktadır. Nitekim Kayserî'nin aksine Konevî'nin ahadiyeti "ayn"lara da teşmil etmesi, varlık mertebelerine bakışını göstermekte ve bu anlamda

¹¹⁹ Saidüddin Fergânî, *Münteha'l-Medârik*, Mektebetü's-Senâyi', Kahire 1876, s. 16. Bu eserin bir diğer baskısı için bkz. *Münteha'l Medârik fî Şerhi Tâiyyeti İbni'l-Fârız*, (thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî), Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1428 h./2007 m., s. 21-24. Ayrıca değerlendirme için bkz: İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli), s. 514-515.

¹²⁰ Konevî, *el-Fükûk fî Esrâri Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs: Fusûsu'l-Hikemin Sırları*, s. 73.

¹²¹ Dâvûd el-Kayserî, *Esâsü'l-Vahdâniyye ve Mebne'l-Ferdâniyye*, (haz. Mehmet Bayraktar) Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Kayseri 1997, s. 156-157.

“Birden yalnızca bir çıkar” ilkesini benimsemiş olmasının bir sonucu olarak öne çıkmaktadır. Kayserî’nin ahadiyet ve vahidiyet arasındaki ayrımı da aslında her iki muhakkık sūfînin mertebelere bakış açılarının farklılığını ortaya koymaktadır. Zira mertebeler açısından bakıldığında lâ-taayyündeki “Bir”in birliği ile lâ-taayyün ile taayyün-i evvel arasındaki nisbeti saymazsak taayyün-i evveldeki “Bir”in birliği arasında fark vardır ve Bosnevî bu farkı ortaya koymuştur. Bosnevî’nin bu konu hakkındaki görüşü, düşüncesinde mühim ve merkezi bir yer tutan Varlık, Varlık mertebeleri ve genel varlık tecellisi (tecellî-i Vücûdiyy-i âmm) bahsinde kendini daha bariz olarak göstermektedir.

“Varlık” a mertebeler açısından bakan Bosnevî ahadiyeti, Mutlak Zât’a nisbet edilebilecek en yakın hüküm olarak kabul etmiştir. Peki, tasavvurunun dahi mümkün olmadığı bu Tanrısal birliği ifâde etmek için Bosnevî neden “birlik” ya da “mutlak” kavramlarını kullanmaktadır? Çünkü Bosnevî’ye göre bu, birlik kavramına delâlet etmek için değil tamamıyla birliği selbî bir kavram olarak istimal etmek sûreti ile Hakk’ı tenzîh ve tefhîm (ta’zîm) etmek içindir.¹²² Nitekim Şeyh-i Kebîr Konevî de bu durumu şu şekilde ifâde etmektedir:

“O, mukâbilinde çokluk düşünilemeyen gerçek (hakîkî) birlik ile “Bir”dir. “Bir”lik sözümüz ise, tenzîh etmek ve birliğini anlaşılır kılmak (yada yüceltmek/ta’zîm) maksadı taşır ve perdeli insanların zihinlerin anladığı herhangi şekliyle bir birlik kavramına delalet etmez”¹²³

Bilâhere Fenârî’nin de dediği gibi “Hakk’ın vücûd-i mutlak (mutlak varlık) oluşu” isbât edildikten sonra iki şey hakkında konuşmaya dahi lüzum yoktur: Kesinlikle herhangi bir şeyin O’na ortak koşulamayacağı ve O’nun birliğidir. O’nun birliğinin vurgulanmasının nedeniyse, O’nu tesbîh etmek başka bir deyişle tenzîh ve tefhîm (ta’zîm) etmek içindir.¹²⁴ Dolayısıyla Tanrısal birliği ifâde etmek için onun yerinde kullanılan “Vücûd” kavramı, önermelerde kullanılan bir unsur olması bakımından, herhangi bir şeye yüklem olması (kip ya da modalite) anlamında vücûd kavramı olamaz. Dolayısıyla burada Bosnevî’nin kullandığı vücûd kavramının, söz dizimsel/

¹²² Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c.1, s. 21.

¹²³ Konevî, *Tasavvuf Metafizigi: Miftâhu’l-Gayb*, s. 28.

¹²⁴ Fenârî’nin birlik ve çeşitleri hakkındaki görüşleri için bkz. Fenârî, *Misbahu’l-Üns Beyne’l-Ma’kûli ve’l-Meşhûd*, (thk. Muhammed Hâcevî), İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384, s. 176-180. Ayrıca değerlendirme için bkz: Betül Gürer, *Molla Fenârî’nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2016, s. 180.

bağlaçsal/sintatik ve varlığa işaret eden varlıksal boyutuyla anlam bilimsel/semantik mantıkî olmasının ötesinde, asıl bunların hepsinin var ve gerçek olmasını sağlayan “ontolojik bir gerçeklik”¹²⁵ bir başka ifadeyle nesnelere yüklem olan genel varlık değil de Zât’ın hakîkatı olduğuna vurgu maksadıyla kullanıldığını belirtmemiz gerekmektedir. Bununla birlikte bu anlamda yani sintatik ve semantik manası dışında ontolojik gerçekliğine vurgu için kullanılan “Vücûd” ya da onun yerine kullanılan “Bir” kavramı olumlu bir niteleme değil tamamıyla selbî bir nitelemedir. Maksad ve meramı ifâde etmeye en elverişli ibare olduğu ve anlayışlı insanların idrâkine en yakın isim olarak öne çıktığı için seçilmiştir. Nitekim Abdulganî en-Nablûsî bunu “*Bu bağlamda meramımızı ifâde için Vücûd lafzından başka bir lafız bulunsaydı onu kullanır, zikredilen anlamı onunla ifâde ederdik.*” fadeleriyle dile getirmiştir.¹²⁶

4. 2. Vücûd’un Mâhiyetiyle Ayniyeti Bakımından Birliği

Tanrı’nın varlığıyla zâtının ayniyeti ve zâtî yönden birliği kesinleştikten sonra “O’nun varlığının bir mâhiyeti var mıdır?” sorusu akla gelmektedir. Mâhiyet söz konusu olduğunda, meselenin bir tarafı O’nun bilinebilirliğiyle ilgili olduğu gibi diğer tarafı da O’nun hakîkî birliğinin durumuyla ilgilidir. Buna göre tikellerin akledilebilir özelliğini oluşturan mâhiyet, bileşiklik, hâdislik ve bilinebilirlik gibi kavramları da çağrıştırmaktadır. Hâlbuki ki Bosnevî, “Vücûd” kavramını ele alırken onun, Tanrı’nın birliğini ifâde etmesinin yanında O’na bir işâret kabilinden dahi olsa -kayd-i vaz’iden münezzehe oluşu bakımından- Vücûd bile denilemeyeceğini belirtmişti. Konevî ve Abdulganî Nablûsî gibi muhakkık sûfiler ise Tanrı hakkında vücûd lafzının kullanımının, burada tamamıyla pratik bir zorunluluğa dayandığını belirtmişti. Bu da meseleyi daha iyi ortaya koyabilmek ve vâzih bir hâle getirebilmek için Hak hakkında kullanılan vücûd kavramının herhangi bir şeye yüklem olmaktan arındırılarak sadece zihne yakınlştırılmasından ibaretti. Ancak burada O’na îmâ kabilinden bile olsa vücûd dahi denilememesi, mahiyenin vücûdundan önce olduğu anlamına da gelmemektedir. Zira öncelikle Tanrı’nın vücûdu ile mâhiyetinin öncelik ya da sonralık gibi nisbetlere

¹²⁵ Şamil Öçal, “Varlığın Halleri: Fârâbî’ye Göre ‘Varlık’ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları”, *Felsefe Dünyası*, 2013/1, sayı: 57, s. 39-40.

¹²⁶ Abdülganî en-Nablûsî, *Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücûdun Müdafası*, (Çev: Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2003, s. 30-31; Ayrıca bkz. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esâsları: en-Nusûs fî Tahkiki Tavri’l-Mahsûs*, s. 94.

tabi tutulması birisinin diğerinin üzerine zaid/âriz olmasını gerektirir. Bu birkaç açıdan mahzurlu olur: ilkin, Tanrı varlık ve mâhiyet gibi iki bileşenden meydana gelir demektir. İkinci olarak, neticesinde Tanrı'da biri varlık öteki mâhiyet olmak üzere çokluktan ya da bölünmeden bahsetmemiz gerekir. Oysa Tanrı “Bir” ve basittir. Üçüncüsü, varlık ve mâhiyetin illet/illetli (sebeb/sebebli) çerçevesinde birisinin diğerine muhtaçlığının açığa çıkmasıdır. Böyle bir durumda Tanrı'nın mümkünlerin sıfatıyla nitelenmesi, dolayısıyla hâdis olması ve yarattıklarına benzemesi gerekir ki bunların hepsi başından beri ifâde ettiğimiz “varlık, zorunluluk ve birlik” fikriyle çelişmektedir.

Bosnevî, ortaya çıkan bu problemleri Tanrı'nın vücûdu ile mâhiyetini ayırmadan yani birbirinin aynı kabul ederek çözer. Buna göre vâcib-lizâtihi olan varlığın zâtı, varlığının aynı olduğu gibi mâhiyeti de varlığının aynıdır. Birinin diğerinin üzerine her hangi bir önceliği, kapsamı ve ilâveliği olmaksızın kaplam olarak özdeş, içlem olarak aynıdır. Aksi durumda Tanrı'nın zâtı hakkında, bir varlık ve bir de mâhiyet olmak üzere en azından iki nisbetten söz edilecek olurdu. Bu da, “Bir”den değil çokluktan söz etmek anlamına gelirdi. O hâlde varlık ve mâhiyet ayrımı vücûbî varlık için değil, nisbî çokluk için, daha net bir ifâdeyle Tanrı'dan sudûr eden “varlıklar/şeyler/mümkün varlık” için geçerlidir. Bosnevî bunu, bir formül hâline getirerek şu şekilde îzâh eder:

“Mümkün varlıkların hakikatleri olan ve Tanrı'dan feyz-i akdes¹²⁷ ve feyz-i mukaddes¹²⁸ ile sudûr eden “İlahî isimler (mümkünlerin hakikatleri), O'ndan (Hakk'ın vücûbî vücûdunda) istihlâkte هو هو dir, هو هي değildir.”¹²⁹

Bosnevî'nin bu ifâdeleri iki açıdan yorumlanabilir: ilkin, yukarıda geçtiği üzere Bosnevî'nin “O, O (kendi) olması bakımından O'dur” ifâdesinde, هو Hakk'ın varlığının

¹²⁷ Bosnevî, *Risâletü Ref'i'l-Hicâb fî İttisâli'l-Besmeleti bi-Fâtihati'l-Kitâb*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 47a; a.mlf., *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridine min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 1b; a.mlf., *Kitâbu Tecelli'n-Nûri'l-Mübîn fî Mirâti İyyake Na'büdü ve İyyake Nesteîn*, vr.50a; a.mlf., *Kitâbu Rûhi'l-Mütâbea fî Beyâni Şurûti'l-Mübâyeya*, vr. 83b; a.mlf., *Kitâbu Enfâsi'l-Miskiyyeti'r-Rûmiyye fî Tenfisi'l-Fevâyihî'l-Bâniyye*, vr. 166b.

¹²⁸ Bosnevî, *Kitâbu Hal'i'n-Na'leyn fî'l-Vüsûli ilâ Hazreti'l-Cem'ayn*, vr. 111b; a.mlf., *Kitâbu Tahakkuki'l-cüz bi-Sûreti'l-Küll ve Zuhûru'l Fer'i alâ Sûreti'l-Asl*, vr. 139b; a.mlf., *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l-Vâridât*, vr. 143b; a.mlf., *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûm fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fî'r-Redd-r alâ Abdi'l-Kerîm el-Cilî*, vr. 174b.

¹²⁹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c.1, s. 21.

ve mâhiyetinin birliğine ve bu birlikten çokluğun yani mümkünlerin mâhiyetlerinin sudûruna delâlet etmektedir. Nitekim Bosnevî'nin bu ifâdesini destekler mâhiyette bir ifâdeyi de İbn Arabî'nin “*Kitâbu'l-Hüve*”sinde görmekteyiz. O şöyle der:

الهَاءُ وَالهُوَ وَالْهِيَ، فَأَمَّا الْهُوَ فَقَدْ بَانَ بِنَانِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ الْهُوَ هُوَ وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ الْهُوَ هَا أَوْ هِيَ فَلَا، فَأَمَّا إِذَا كَانَ الْهُوَ هِيَ فَلَا يَكُونُ إِلَّا عِنْدَ إِجْمَادِ الصُّورَةِ الْمُثَلِّيَةِ فَيَكُونُ الْهُوَ فِعْلًا وَ الْهِيَ إِهْلًا وَالْهُوَ أَمْرًا جَامِعًا بَيْنَ الْهُوَ وَالْهِيَ كَالسَّبَبِ الرَّابِطِ بَيْنَ الْمُتَقَدِّمِينَ الَّتِي تَسَاقُ لِلْإِنْتِجَاجِ فَإِنَّهَا مَرْكَبَةٌ مِنْ ثَلَاثٍ فَلَا بَدَّ مِنْ سَبَبٍ رَابِطٍ فَقَدْ كَانَ الْهُوَ وَلَا شَيْءٌ مَعَهُ وَالْهُوَ بِمَا هُوَ الْهُوَ لَا يَكُونُ عَنْهُ وَجُودٌ وَالْهِيَ بِمَا هِيَ الْهِيَ لَا يَكُونُ عَنْهَا وَجُودٌ وَالْهُوَ بِمَا هِيَ الْهُوَ لَا يَكُونُ عَنْهَا وَجُودٌ وَسَبِقَ الْعِلْمُ فِي الْبَيَانِ مِنْ أَنْ يَبْلُغَ الْإِجْمَادَ لِتَنْظِيرِ حَقَائِقِ الْأَسْمَاءِ فَحَرَكِ الْهَاءِ وَالْهُوَ وَالْهِيَ فَالتَّمَقُّقُ الْهُوَ مَعَ الْهِيَ بِالْهَاءِ فَكَانَ الْوُجُودُ الْمَحْدُثَ.¹³⁰

“Şimdi 'ye gelince onun “O” olması bakımından “O” olduğu daha önce geçtiği üzere açıklığa kavuşmuştur. Ancak o, “O” olması bakımından ها veya هي değildir. هو'nin هي olması ancak benzer sûretin (sûret-i misliyenin) îcâd edildiği yerde (durumda) olur. (Bu şekilde bir benzerinin îcâd edildiği durumda) هو fiil, هي ehl, ها ise هو ile arasında -önermelerde iki mukaddimenin sonucu çıkarması için aralarında gerekli olan rabîta gibi- bir emr-i câmi' (birleştirici/toplayıcı) olur. Zira sonucun bu üç unsurun birleşiminden¹³⁰ meydana gelmesi gereklidir. Dolayısıyla هو'nin هو (kendisi) olması bakımından kendisinden bir varlık meydana gelmez. هي'nin هي (kendisi) olması bakımından kendisinden bir varlık meydana gelmez. ها'dan da ها (kendisi) olması bakımından her hangi bir varlık meydana gelmez. هي'deki هي'da îcâda ilişkin çıkarsama (önsel bilgi) isimlerin hakikatlerini gerektirdiği yönündedir. Dolayısıyla هو, ها ile هي'yi harekete geçirdi. هو, هي ile buluştu ve hâdis varlıklar meydana geldi.”¹³¹

Bosnevî'nin yukarıdaki ifâdeleri İbn Arabî'nin bu ifâdeleriyle birlikte ele alınıp bir değerlendirmeye tabi tutulacak olursa denilebilir ki Bosnevî, bu tesbitiyle İbn Arabî'nin kapalı gözükten ibaresini vuzûhâta kavuşturmuştur. Burada هو Hakk'ın zâtına delâleti bakımından Zât ile mâhiyetin “Bir” oluşunu ifâde etmektedir. هي Tanrı'dan feyz-i akdes ve feyz-i mukaddesle sudûr eden mümkünlerin ilâhî ilimdeki sâbit hakikatlerine, ها ise ilâhî ilimdeki bu sâbit hakikatlere göre varlıkla nitelenen

¹³⁰ İki mukaddime ve aralarındaki rabitanın birleşimi anlamına gelen bu birliğe Bosnevî'nin bağlı olduğu gelenekte ferdiyyet-i selâse denir.

¹³¹ İbn Arabî, *Kitâbu'l-Hüve*, s. 110.

âleme/hâdis varlıklara delâlet etmektedir. Bu takdirde Bosnevî'nin “*Îlâhî isimler (mümkünlerin hakikatleri) O'ndan (Hakk'ın vücûbî vücûdunda) istihlâkte هو هو dir, هي هو değildir*” ifâdesinde aynı şekilde هو, zâtî birliğe yani “Varlık”ın Zât ve mâhiyeti ile birlikte “Bir” oluşuna, هي ise O'ndan sudûr eden nisbî çokluğa yani mâhiyete/mümkünlerin ilâhî hakikatlerine işaret etmektedir. ها ise tecellîyi vücûdiyy-i âmmın yani هو'den çıkan genel varlık tecellîsinin bir diğer adıyla Zâtî tecellînin a'yân-ı sâbiteye “iktirân”¹³² etmesiyle zuhûr eden âleme işaret etmektedir. Bu üç zamir işaret ettikleri mana çerçevesinde yalnız başına ele alındıklarında, yani kendileri olmaları bakımından varlığın meydana gelişini, icâdı/izhârı ifâde etmezler. Bosnevî bunları “iktirân” kelimesiyle bir araya getirmektedir. İktirân kelimesini Bosnevî bir nevi “nikâh” olarak anlamakta ve âlemin ortaya çıkışını kadın ile erkeğin arasında nikâh vasıtasıyla kurulan evliliğe ve cinsel birleşmeyle çocuğun ortaya çıkışına benzetmektedir. Ona göre ¹³³إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ âyetinde buyurulduğu gibi, ilâhî ilimdeki “şey”in vücûd bulması (tekvînî emr) كُن kavliyle olmaktadır. كُن kavli de üç harfin birliğinden müteşekkildir: ك - و - ن.

ك harfî, zeker (erkek) menzilesindedir. ن harfî, ünsâ (kadın) menzilesindedir. و harfî ise ikisinin arasındaki nikâh vasıtasıdır. Yani و, râbıt ve nikâhtır. Onun vasıtasıyla nikâh meydana gelmiş ve ك harfî ن harfine iktirân etmiş, böylelikle tekvînî emrin (vücûdî taayyünlerin) ortaya çıkması için “nûn”un bânındaki amel vaki olmuştur. Nikâh manevî bir durumdur, aynî olarak gözükmez. Dolayısıyla aradaki bağın varlığı içkin olduğu için buna işaret olarak و harfinin lafızda ve kitabette bir aynı zuhûr etmez. و harfî كُن kavlinin telaffuzunda ve yazılmasında gözükmez. ك harfî'nin üzerindeki ötrenin işba'ı ona işaret eder. ك harfî'ndeki hareke harfin tesîrine, ن harfindeki sükûn ise harfin müesseriyetine işaret eder. Bosnevî, emr-i tekvînin yanı sıra ondan önce emr-i

¹³² Bosnevî'nin tecellî ve a'yân görüşünde iktirân terimi önemli bir yer tutar. Genel varlık tecellisinin, Tanrı'nın ilminde sâbit alan ilmî sûretlere yönelmesi ve onlara yaklaşması anlamına gelmektedir. Bu haliyle iktirân terimi imkâna yani izâfî adem ve izâfî vücûd halinde bulunmaya ve berzaha bir gönderme yapmaktadır.

¹³³ Nahl, 16/40.

zuhûrun ferdiyyet-i selâseye mebni olduğunu ifâde eder. Sonrasında ferdiyyet-i selâsenin ister mana ister sûret olsun her yerde geçerli olduğunu söyler.¹³⁴ O meseleyi şu açılardan ele alır:

- (i) هو'nin ferdiyyet-i selâsesi: Zât'a delâlet ettiği için emr-i îcâdda önce: Zât, Zât'ın irâdesi ve Zât'ın kavli olmalıdır.¹³⁵
- (ii) هي'nin ferdiyyet-i selâsesi: ilâhî ilimde sâbit “şey” in ferdiyyet-i selâsesi: Adem hâlindeki zâtı (ayn-ı sâbitesi), mûcidinin kavlini (kendini îcâd edenin kavlini) işitmesi, tekvînden kendisine emredildiği şey için mûcidinin kavline imtisâl etmesidir.¹³⁶
- (iii) ها'nın ferdiyyet-i selâsesi: Harf, yazıda, yukarıda bahsedilen الهاء sûretindedir. Yazıdaki bu sûrette tür olarak üç harf vardır. Bunlar: Hâ-i hüviyyet, elif, ta'rîf için “lâm”dır.

Bosnevî'ye göre her harfte ferdiyyet-i selâse vardır. Kur'ân harflerinden her harf asılda üç harften meydana gelir. Bu durum harfin hem isminde hem de resminde görüldüğü gibi manasında da vardır. Ferdiyyet-i selâsedan meydana gelen harflerin oluşturduğu kelimeler de yine ferdiyyet-i selâsedan meydana gelir, kelimelerin oluşturduğu cümleler de aynıdır. Benzer şekilde sayılarda da aynı durum geçerlidir. Tek sayılar üç ile başlar. Zira bir ve ikinin durumu farklıdır. İlk iki rakam olan bir ile ikinin toplamı üç eder. İki, asılda iki tane birin birliği olduğu gibi üç de üç tane birin birliğinden meydana gelir. Sayının aslı bir olmasına karşın oluşan birliğin özel adı üç'tür. Birler basamağında tek sayılar üçten başlar dokuzda biter. Üçten dokuz doğru birler basamağındaki gidiş ile onlar basamağında otuzdan doksana, üç yüzden dokuz yüze ilh. gidişte de aynı durum söz konusudur. Yani birlerden onlara, onlardan yüzlere, yüzlerden binlere geçişte, çoğalışta yine üçün birliği kuralı geçerlidir. Bosnevî'ye göre

¹³⁴ Bosnevî, *Kitâbu Sırrı'l-Kelimeteyn fî Mutâbakati Hurûfi's-Şehâdeteyn*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 191b.

¹³⁵ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l -Fütûhât*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 141b.

¹³⁶ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l -Fütûhât*, vr. 142a; a.mlf., *Kitâbu Sırrı'l-Kelimeteyn fî Mutâbakati Hurûfi's-Şehâdeteyn*, vr. 191b.

kelimelerde de ferdiyet-i selâse vardır. Misâl olarak Muhammed kelimesini verir. Buna göre kelime aslında: م - ح - د.'dir Cümlelerde de ferdiyet-i selâse vardır. Örneğin kelime-i tevhîd bir cümle olduğu hâlde hakîkatte üç harften müteşekkildir. Bunlar: ل - ا - ه'dir. Yalnız, bunlar içinde ه harfi, kelime-i tevhîdin kısaltılmış hâlidir. Dolayısıyla kelime-i tevhîd aslında tek bir harftir.¹³⁷ Yukarıda temaz edildiği gibi ل harfi zâhirde tek bir harf gibi gözüксе de hakîkatte üç harften müteşekkildir. Harfin unsurlarından ilki olan hâ-i hüviyet, Hakk'ın âlemde içkin oluşuna, dolayısıyla âlemin hüviyeti/bâtını olduğuna; elif, genel varlık tecellisiyle “şeyler”in aslı ve onlara sirâyet eden “amâ”ya; lâm-ı ta'rîf ise âlemin Hakk'ın bilgisinin sûretleri yani “ma'lumu”nun sûreti olduğuna işâret eder.¹³⁸

İkinci olarak Bosnevî'nin bu ifâdeleri, varlıkta görülen çoğalma ve çeşitlenmelerin izâfî olduğuna, ilâhî isimlerin ve rabbânî sıfatların O'nun aynı olmasına binaen O'nun zâtında bir çoğalmadan ve başkalaşmadan söz edilemeyeceği anlamına gelmektedir. Çünkü varlık ve mâhiyeti ayrı kabul edecek olursak, varlığın mâhiyete bitişmesi yani ilâveliği durumunda vücûdî bir taayyünden söz etmemiz gerekecektir. Demek oluyor ki mâhiyet, varlığın; taayyün, temeyyüz ve taaddüdünü gerektirir. Oysa Hakk'ın zâtı hükümlerin başkalaşması ile başkalaşmaktan münezzehtir.¹³⁹ Bu da O'nun zâtı ile mâhiyetinin “Bir” olmasının bir gereğidir.

Diğer bir açıdan varlığın bir kip olup olmaması mâhiyet ile de yakından ilişkilidir. Varlık ontolojik bir gerçeklik olduğu, başka bir deyişle, her hangi bir nesneye yüklem olmadığı için, bize bir bilgi vermez. Varlığı bir nesneye yüklediğimiz vakit, mesela, “insan vardır” şeklinde bir önermede, varlığı kip olarak kullandığımızda, insan hakkında yeni bir bilgi elde etmiş olmayız. “Şey”in, “kendisine yüklem olmayan ontolojik varlığı”nı bir tarafa bırakacak olursak onun hakkında bilgi sahibi olabilmemiz için hüviyetinden ayrı bir mâhiyetinin olması gerekir ki onun üzerine konuşabilme imkânımız olsun. Örneğin “var” bir yüklem ise, “bir şeyin varlığı” kendisi üzerine

¹³⁷ Bosnevî, *Kitâbu Sırrı'l-Kelimeteyn fi Mutâbakati Hurûfi's-Şehâdeteyn*, vr. 191b-192a.

¹³⁸ Ayrıca ه'nin hakikati için bkz. 95. Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, (çev. Ekrem Demirli), Kapı Yayınları, İstanbul 2014, s.23-27.

¹³⁹ Bosnevî, *Kitâbu 'l-Keşfi ani'l-Emr fi Tefsîri Sûrati'l-Haşr*, vr. 156a.

eklenen özelliklerinden biri olarak görülebilir. Yani o şeyin varlığı, o şeyin mâhiyetini kuran/meydana getiren unsurlar/nitelikler arasında olduğunu bize düşündürebilir. Bu ise o şeyin varlığının üzerine, varlığı yeniden bir fazlalık ya da bir nitelik olarak eklemek demektir ki bu “totoloji”den ibarettir. Örneğin, “insan vardır” önermesine dönecek olursak, “insan” diye bir varlık olmazsa onun hakkında hiçbir şeyi zâten söyleyemeyiz. Diğer deyişle insan var ise, onun tekrar var olduğunu söylemek, bize yeni bir bilgi vermez.¹⁴⁰ Varlık, “mantıksal anlamı”yla “gramerde” kullanıldığında bize bir bilgi verir. Bu onun anlamsal boyutu açısından çokluğu yani mâhiyeti kabul edişidir. Ancak mantıksal anlamda kullanılmasını, ontolojik gerçekliği kapsar. Mesela “A siyahtır” dediğimizde siyah, hem mantık açısından (bir bilgi verdiği için) anlamsal olarak vardır, hem de “onun varlığı” ontolojik olarak kavramın içinde içkindir. Ancak “varlık” onun içinde onun bir sıfatı ya da özelliği değildir. Salt manada varlık, bu örnekte olduğu gibi, öznenin yüklemle girdiği ilişki biçimi gibi, yüklemle ya da kavramla ilişki içine girmez. Dolayısıyla Bosnevî'nin dediği gibi Tanrı'ya salt varlık dediğimizde, bunu kip olarak kullanmadığımız için bu bize Tanrı hakkında herhangi yeni bir bilgi vermez. Öte yandan Bosnevî'nin yukarıdaki هو هو şeklindeki (O, O'dur) ifâdesine bu açıdan bakıldığında, هو ifâdesinin selbî bir kullanım ile hem varlığı bedîhî olana hem de onun hakîkî manada yani varlığı ile mâhiyetinin (hüviyetinin) birliğine işaret eder. Bosnevî'nin daha önce belirttiği gibi, taakkul mertebesinde olmadığı için hakkında herhangi bir hükmün verilemediği bir birlikle “Bir” olanı, O'nda istihlâk hâlinde olmadan kavramanın mümkün olmayacağı aşikârdır. O hâlde “Bir”nin varlığının dışında sıfatları hakkında konuşacak olursak onun “ne”liğini/mâhiyetini belirginleştirmiş yani O'nun mutlaklığını takyid altına sokmuş oluruz. Tanrı'da istihlâkten ayrı, Tanrı hakkında bilgi edinmemiz, Bir oluşunu bozar ve Tanrı'da – Tanrı'nın zâtında bir değişiklik ya da çokluk olmadığı hâlde- nisbî bir çokluğa¹⁴¹ neden olur. “Tanrısal” birlik en kâmil manada o birliğin içinde istihlâkte kavranır. Bunun tarifi

¹⁴⁰ Bkz. Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 102-103; Alparslan Açıkgenç, “İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri”, *Felsefe Dünyası*, Güz 1994, sayı: 13, s.15-16.

¹⁴¹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 22, 31; a.mlf., *Kitâbu 'l-Gafri'l-Mutlak İnde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, vr. 128b, a.mlf., *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 143b; a.mlf., *Kitâbu Ziyâi'l-Lem'i ve'l-Berk min Hazreti'l-Cem'i ve'r-Rutk*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr.148a.

ise mümkün değildir. Dolayısıyla mâhiyet ile tanım arasında bir ilişki olduğu kendiliğinden açığa çıkmış olur.

4. 3. Vücûd'un Tanımlanamaması Açısından Bir Oluşu

Bir şeyin mâhiyetinden bahs etmek, onun ne olduğunu söylemektir. Diğer deyimle onu tarif etmektir, tanımlamaktır. Meselenin bu boyutu, Tanrı'nın bilinebilirliği ile de ilgilidir. Konevî, bunu yukarıda ifâde etmişti. Ancak onların huzurî/keşfi/istihlâkî bir yöntemle vardıkları bu hükmün, mantıkla yani tanım ile ifâde olanağı var mıdır? Bosnevî bunu, Firavun'un Musa (a.s.)'a sormuş olduğu "Âlemlerin rabbı nedir?"¹⁴² âyetinin izahında ele alır. Firavun burada, Musa'ya, Tanrı'nın mâhiyetinin ne olduğunu sorar. Firavun, bu soruyu sorarken, konu hakkında bilgisizliğinden ileri gelen bir durumdan değil, aksine "ihbâr" için yani Musa (a.s.)'ı imtihan etmek için sorar. Çünkü Firavun; bir peygamberin, âlemlerin rabbından risalet ile görevlendirilerek geldiğini iddia etse, davasının doğru olduğuna şahitlik edecek bir beyyine ile geleceğinin ve o peygamberin, Tanrı hakkındaki bilgilerinin, hangi düzeyde olması gerektiğinin farkındaydı.¹⁴³ Dolayısıyla Firavun'un yaptığı gibi, bir peygambere "Tanrı'nın mâhiyeti nedir?" diye sorulduğunda, o peygamber, hadd-i tâm ile cevap vermez. Çünkü hadd-i tâm, hikmet ehline ve akılcı metafizikçilere göre, Hakk'ın, cins ve faslı ile tam bir tanımı (hadd-i tâm) yapılarak ifâde edilmesidir. Onlar bu şekildeki bir tanıma mâhiyet derler.¹⁴⁴ Oysa "Hakikat-ı emri ârif olan ulema"ya göre ise Hakk'ın "Vücûd"dan başka bir mâhiyeti ve hakikatı yoktur.¹⁴⁵ Zira "ilâhî/hakikî birlik" bunu gerektirmektedir.

Bosnevî'ye göre ↳ soru edatı ile bir şeyin hakikatının ve hüviyetinin tarifi talep edilir. Her şeyin bir hakikati vardır.¹⁴⁶ Lakin Hakk'ın hakikati olan "vücûd", cins ile fasıldan mürekkekb değildir. Aynı zamanda tanım için kavramların ve tasavvurun imkân dâhilinde olması gerekir. Oysa mutlak tenzîhin olduğu bir yerde yani aklın ötesinde olduğu hükmüne varılan ilâhî birliğin ya da ilâhî zâtın hakikatının, akl ile

¹⁴² Şuarâ, 26/2

¹⁴³ Bosnevî, *Risâletün fi Tefsîri Kavlihî Teâlâ 'Ve Lekad Erselnâ Mûsâ bi-Âyâtinâ*, vr. 77b.

¹⁴⁴ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 2, s. 392; a.mlf., *Kitâbu Sırri'l-Hakayiki'l-İlmiyye fi Beyâni'l-A'yâni's-Sâbite*, vr. 163a; a.mlf., *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûm fi Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fi'r-Redd-r alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîlî*, vr. 175a.

¹⁴⁵ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 2, s. 392-393.

¹⁴⁶ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 2, s. 395.

tasavvuru imkânsızdır.¹⁴⁷ Bu yüzden hadd ile marifeti de mümkün değildir.¹⁴⁸ Çünkü O'nun ilâhî hüviyeti, mutlak zât olmasıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın mâhiyetini tarif etmeye ilişkin bu soruya, tanım ile cevap verilmez. Ancak, nisbetler, izâfetler, isimler ve sıfatlar üzerinden konuşulabilir. Böylelikle Tanrı, bilgimizin konusu olabilir. Yukarıda işaret edildiği gibi mesele bu noktada, Tanrı'nın tam olarak bilinip bilinemeyeceği mevzuuyla doğrudan ilişkili hâle gelir. Bosnevî'ye göre Hakk'ın mahiyetini yani taakkul edilememe bakımından nefsinin tek/vahid oluşunu, yine O'ndan başkasının bilemeyeceği hususu müttefekun aleyhtir.¹⁴⁹ Bunun dışındaki zâtî nisbetler ve hâricî izâfetlerle yapılan bir tanımın verdiği marifetse, Hakk'ın kendi mâhiyetini bilmesi gibi değildir.¹⁵⁰ Bosnevî buna açıklık getirerek bir nefsin kendisini bilmesi ile başkasını bilmesinin kesinlikle ayrı şeyler olduğunu söyler. Buna göre Hakk'ın kendi zâtını bilmesi ile yarattıklarını bilmesi aynı şey değildir.¹⁵¹ Çünkü öncelikle, Tanrı'nın kendine ve zâtına ilminin taallukuyla; mâhiyeti, zâtından ayrı olan sair bilinenlere/yaratılanlara taalluku aynı değildir. İlkinde tam bir birlik hâli varken ikincisinde çokluk hâli vardır. Tanrı'nın “Zâtı”na ve “Bir” oluşuna ve onunla aynı olmasına nisbetle ilmi, mutlak birliktir. Lakin O'nun ilmi, çoğalan ve çeşitlenen ma'lûmâtlara nisbetle kısımlara ayrılır (inkisâm) ve çoğalır (taaddüd eder). Çünkü Tanrı'nın bu bilmesi taakkul mertebesinde, varlık ve mâhiyetin ayrışması ve varlığın mâhiyete ilişmesi (zâid olması) yönüyle ilminin taaddüd etmesidir. Bu ise kendisini bilmesinin aynı olduğu tanrısal birliğindeki birlik gibi değildir.¹⁵² Ona göre “Bir” olanı ancak kendisi idrâk eder.¹⁵³ Dolayısıyla isimlerden, nisbetlerden, izâfetlerden vs. mutlak olarak münezzeh olan zâtın mâhiyetini, yine kendisinin bilmesi hâlini yani “Bir” oluşunu taakkul mertebesinde ifâde edebilmek mümkün değildir.

¹⁴⁷ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûm fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fî'r-Redd-r alâ Abdi'l-Kerîm el-Cilî*, vr. 158b.

¹⁴⁸ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 2, s. 396.

¹⁴⁹ Bosnevî, *Kitâbu Keşfi's-Sirri'l-Mübhem fî Evveli Sûrati Meryem*, vr.89b; a.mlf., *Kitâbu Hal'i'n-Na'leyn fi'l-Vüsûli ilâ Hazreti'l-Cem'ayn*, vr. 109a; a.mlf., *Kitâbu 'l-Keşfi ani'l-Emr fî Tefsîri Sûrati'l-Haşr*, vr. 154a.

¹⁵⁰ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 2, s. 394.

¹⁵¹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 207-212.

¹⁵² Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûm fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fî'r-Redd-r alâ Abdi'l-Kerîm el-Cilî*, vr. 175a.

¹⁵³ Bosnevî, *Kitâbu Hal'i'n-Na'leyn fi'l-Vüsûli ilâ Hazreti'l-Cem'ayn*, vr. 112a.

Bosnevî, Hakk'ın hakîkatının var olduğunu kabul ve bu hakîkatın akılcı metafizikçilerin tanım yöntemi ile tanımlanamayacağını ifâde ettikten sonra O'nun, hakîkatı hakkında soru sormayı doğruluk ve yanlışlık açısından değerlendirir. Zira Bosnevî'nin ziktettiğine göre çoğunluk, "Hakk'ın cins ve fasıldan mürekkebe bir mâhiyeti olmadığı" için O'nun mâhiyeti hakkında soru sormanın sahih olmadığı kanaatinde. Fakat Bosnevî, onların bu görüşüne katılmaz. Ona göre mâhiyetten soru sormak, matlûbun hakîkatini bilmek istemektir. Bunun için de matlûbun, kendi özünde bir hakîkatı olması gerekir. Çünkü herşeyin, bir hakîkatı vardır. Oysa böyle bir soruyu doğru bulmamak, hakîkatlerin hakîkatı olan Tanrı'nın bir hakîkatının olmadığı anlamına gelir ki, bu, bâtıdır. Aynı zamanda cinsi olmayanın hakîkatı yoktur da denemez. Çünkü cinsi olmayan bir şey için "Onun kendinde bir hakîkatı olduğu hâlde, ondan başkası için sâbit olmuyor" denilebilir. Bu, olasılıklar arasındadır. Bu yüzden, "Tek ve biricik varlık olan Hakk'ın bir cinsi yoktur, binaenaleyh O'nun cins ve fasıldan mürekkebe bir mâhiyeti olmadığı için hadd ile mahdûd olmaması dolayısıyla, Hakk'ın bir hakîkatı yoktur" denemez. Hakk'ın hakîkatı, kendisine mahsûstur. Şeylerin yaratılmasından önce, ezelen ve kîdemen Hakk'ın hakîkatı sâbit olduğu gibi ezelen ve ebeden de bâkîdir. Sonuç olarak O'nun hakîkatinden soru sormak, Hak ehline ve selîm/sahîh akla göre câizdir. İlahî ilimlerden fehmi ve dirâyeti olmayanlara göreyse câiz değildir. Daha net bir ifadeyle Bosnevî, Hakk'ın hakîkatinden soru sormasının câiz olmadığını kabul eden akılcı metafizikçilerin bu konuda yanıldıkları kanaatinde. Zira Bosnevî'ye göre Hakk'ın hakîkatı-mâhiyet hakkında soru sorulabilir ama işin doğrusu, buna verilecek en geçerli yanıt, "bu konuda soru sormak câiz değildir" yanıtının aksine "cevap sahih değildir" olmalıdır. Çünkü O, ancak sıfatlar, nisbetler ve izâfetler ile anlatılabilir. Kısacası Tanrı'nın bir hakîkatı vardır; ama onu ancak kendisi bilir. Bu hakîkat tanımlanamaz. Tanrı'nın hakîkatı sorulabilir ancak bu soruya tanımla değil sıfatlarıyla ya da âlemin ulvîsi ve süflîsinin kâffesi olan a'yânın sûretleriyle ilişkilendirilerek cevap verilebilir.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 2, s. 395-397. Ayrıca bu mevzuda değerlendirme için bkz. Ebu'l Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 453-454.

4.4. Vücûd'un Denginin ve Zıddının İmkânsızlığı Yönüyle Emsâlsiz Oluşu

Bosnevi'ye göre Tanrı'nın tanımı ve idrâki mümkün olmayan birliği "hakîkî birlik/hakîkî vahdet"tir. Tanrı'nın kendinde gerçekleşmesine ve muhakkıkın sahîh ilmindeki tasavvuruna göre ortaya çıkan bu birlik, karşıtının veya denginin tasavvur edilebilmesinin mümkün olmadığı bir birliktir. Başka bir deyişle hakîkî vahdetin dengini ve karşıtını tasavvur etmek mümkün değildir. O, ancak O'nun kendisiyle sâbit ve müsebbittir. Varlığı zorunlu olan bu "Bir" in, kendisine ait bu varlığında ve hakikatinde bir ortağının olması ya da zıddının bulunması, O'nu, "varlığı kendiliğinden zorunlu" olmaktan çıkarır. Çünkü eğer birlik, zorunlu varlığın kendisi sebebiyle var olandan ayrı düşünülemiyorsa, bu birliğin bir başkasında da varlığının olamayacağı kesindir. Aksi takdirde bu, O'nun zorunlu olması ile de çelişir. Dolayısıyla zorunlu varlığın en temel vasfı olan "Bir" oluş, O'nun denginin ve zıddının olabilirliğini de ortadan kaldırmaktadır.

Tanrı'nın Varlık, Bir ve varlığının bizzât zorunlu olması; kendisini ortaya çıkaracak bir sebebinin de olmadığı anlamına gelir. Buysa Tanrı'nın evvel¹⁵⁵ ve ezeli olması demektir.¹⁵⁶ Aynı zamanda Tanrı'nın evvel ve ezeli olması, "O'nun varlığını önceleyen bir yokluğun imkânsızlığı" demektir. Şu hâlde Bosnevî'ye göre Tanrı, kendinden önce var olan bir varlığın varlık vermesiyle varlık kazanamaz. O'nun varlığı kendiliğindedir. Tanrı, kendisini var ececek bir illetten ve varlığını önceleyen yokluktan var olmaktan münezze bir "Varlık"dır.¹⁵⁷ Böyle bir varlığın, varlığının bizzât zorunlu, evvel, ezeli ve ebedî olması O'nun benzeri ya da zıddı gibi başka bir varlığın olabilirlik imkânını da tamamen ortada kaldırır. Dolayısıyla zorunlu, bir, mükemmel, mutlak, basit, evvelî, ezeli, ebedî gibi birçok anlamı da içermesi bakımından Hakk'ı tam olarak ifâde eden Vücûd'un denklik ve zıtlık açılarından emsalsiz olacağı kesindir.

Tanrı'nın ya da "Varlık"ın tanımlanamaması ile denginin ya da zıddının olamayacağı arasında da bir ilişki vardır. Çünkü bir şeyin denginin ya da zıddının

¹⁵⁵ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 9a.

¹⁵⁶ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fi Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 143b.

¹⁵⁷ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûm fi Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fi'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîli*, vr. 183a.

kesinlikle bulunmaması, onu tanımlamayı da imkânsız hâle getirir. Nitekim zihin, bir şeyi ancak dengi ya da zıddının varlığıyla kıyaslayarak, bilgi sûreti hâline getirir ve artık o şeyin yerine koyduğu bu bilgiyle/sûretle kavramaya çalışır. Dolayısıyla her açıdan dengi ve zıddı bulunmayan şey, zihin tarafından kavranamaz. Bir başka açıdan ise “Bir”in, tamamıyla selbî ya da mutlak tenzîh manasında kullanılmış olması, onun tanımlanamaması dolayısıyla kavranamaması demektir.

İKİNCİ BÖLÜM
VARLIK-YOKLUK-İMKÂN İLİŞKİSİ

1. TANIM VE ZİHİNDE BİRLİK AÇISINDAN VARLIK VE YOKLUK

Bosnevî'ye göre vücûd-i mahz, ezelen ve ebeden ademi yani yokluğu kabul etmeyendir. Adem-i mahz ise ezelen ve ebeden vücûdu yani varlığı kabul etmeyendir. Tanımından da anlaşıldığı üzere adem-i mahz, vücûd-i mahzın zıddıdır. Vücûd-i mahz, bir önceki bölümde ifâde edildiği gibi, her şeyi kuşattığı için yalnızca Hak'tır. Buradan hareketle Bosnevî, "adem-i mahz"ın, "vücûd-i mahz"ın zıddı olduğu şeklindeki bir yargının, hakîkatte (ontolojik bir gerçeklik olarak) "vücûd-i mahz"ın dengi ve zıddı olmadığı için kabul edilemeyeceğini belirtmişti. Dolayısıyla Bosnevî'ye göre "vücûd-i mahz"ın tam karşısı anlamında "adem-i mahz" muhâldir.¹⁵⁸

Vücûd, birliği itibarıyla değil, ancak çokluğuyla idrâk edilebilir. Zira bir şey mutlaklığı, basitliği ve birliği bakımından değil çokluğu bakımından idrâk edilebilir.¹⁵⁹ Dolayısıyla da tasavvura ve idrâke konu olamadığından vücûd-i mutlak, tanımlanamaz. Zâten tanım teorilerinin ortaya koyduğu üzere, mutlak olan kavramlar tanımlanamaz. Bu bakımdan mutlak adem de tam olarak tanımlanamaz. Öte yandan varlık, karşısında yokluk gibi zıt bir kavramla zihnimizde tasavvur edildiğinde, ancak birbirlerine dönük olan taraflarıyla idrâke konu olabilirler. Diğer bir anlatımla zihnin, varlık kavramını idrâk edebilmesi için onun zıddını da bilmesi gerekir. Varlık dendiğinde, onun zıddı olan yokluk, zihinde, varlıkla birlikte tasavvur edilir. Her iki kavram da ancak, birbiriyle birlikte düşünüldüğünde zihin tarafından kavranır. Bosnevî, bu yönden varlık ve yokluk arasındaki bu ilişkiye "telâzüm"¹⁶⁰ adını verir. Ona göre varlık ve yokluk gibi kavramların biri olmadan diğerinin akledilememesi, iki kavram arasında "isteşlik ve karşılıklı bağımlılık" durumunu ortaya çıkarır. Dolayısıyla Bosnevî, varlığı adem ile ve ademi de varlık ile tanımlama yoluna gitmiştir. Nitekim o, "vücûd-i mahz"ı tanımlarken "yok olmayandır"; "adem-i mahz"ı tanımlarken de "var olmayandır" şeklinde tanımlamış; telâzüm ilkesinin gereği olarak, her iki kavramı da zıddı ile bir araya getirmiş, zıddı ile zihnin idrâkine sunmuştur.

¹⁵⁸ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûm fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûm fi'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cilî*, vr. 182a-b.

¹⁵⁹ Konevî, *Tasavvuf Metafizîği: Miftâhu'l-Gayb*, s. 29; a. mlf., *Fatiha Sûresi Tefsiri*, s. 64-65; a.mlf., *Vahdet-i Vücûd ve Esâsları: en-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Mahsûs*, s. 94.

¹⁶⁰ Bosnevî, *Risâletü Hal'i'n-Na'leyn fî'l-Vusûl ilâ Hazrati'l-Cem'ayn*, vr. 108b, 111b.

1.1. Adem'in Araçsallığı: Adem-i Mahzın Vücûd-i Mahz'ı İdrake Ayna Olması

İnsanda adem kavramının zihinde tasavvurunu mümkün kılan iki sebep vardır. Bosnevî'nin daha evvel işaret ettiği üzere, bu iki sebep de telâzüm ilkesinin gereğidir. Bunların ilki, varlığın nefisteki bedâhetiyle birlikte, yok fikrinin de zorunlu olarak zihinde bulunmasıdır. İkincisiyse varlığın tanımını ve idrâkinde adem'in bir ayna, daha doğrusu bir araç (enstrümantal) olmasıdır. Buna göre adem hakkında insanın bir fikir sahibi olması, varlık fikrinin kendiliğinden açık yani insanın nefsinde bedîhî olmasından kaynaklanmaktadır. Zira varlık, zorunlu olarak yokluğu çağrıştırır. Çünkü akıl, bir kavramı o kavramın zıddıyla karşılaştırarak idrâk eder. Akıl, bizâtihi (kendiliğinden) ve apaçık olan bir şeyi benzeri ve zıddı olmadığı müddetçe idrâkten âciz kalır. Söz gelişi ademi tasavvur mümkün değilse, o vakit vücûdu tam olarak idrâk mümkün değildir. Nitekim Bosnevî, bunu daha önce dile getirmişti. O hâlde burada, karşımızda “vücûd-i mahz”ın zıddı olan adem-i mahz muhâl ise adem-i mahz ne işe yarar?” şeklinde cevaplandırılması gereken bir soru durmaktadır. Herşeyden önce denilebilir ki adem-i mutlak, varlığı daha iyi kavrayabilmek amacıyla varlığın mukabilini, taakkul edebilmektir. Bu açıdan varlığa bir ayna olmaktadır. Varlığın “yok olmayandır” şeklinde tanımlanabilmesine olanak sağlamaktadır. Aksi hâlde varlığı, “sırf varlık” olması hasebiyle tarif edebilmek mümkün değildir. Dolayısıyla adem-i mutlakla ilgili tanımlamalar, vücûd-i mahzın mutlak olarak akledilememesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre varlığın mukabili olarak zihinde beliren yani sadece akılda gerçekleşen adem-i mutlak fikri, “varlık olmak bakımından varlık”ı ifâde edebilmeye bir araçtır. Sadece bir ayna gibi işlev görür.¹⁶¹ Varlık fikrini zihne yaklaştırır, kavranmasını mümkün kılar.

Adem-i mahz imkânsız olunca Bosnevî, yalnızca vücûdu esas alır.¹⁶² Ona göre hüküm yalnızca vücûda ait olduğu için vücûd-i mahz, nâ-mütenâhîdir.¹⁶³ O, her şeyi kuşatmıştır.¹⁶⁴ Hatta adem-i mahzın yani salt yokluğun ortaya çıkabileceği imkân

¹⁶¹ Konevî, *el-Fükûk fî Esrâri Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs: Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, 65; Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, s. 416.

¹⁶² Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât* vr. 142b.

¹⁶³ Bosnevî, *Kitâbu'l-Keşfi ani'l-Emr fî Tefsîri Sûrati'l-Haşr*, vr, 154a.

¹⁶⁴ Bosnevî, *Kitâbu Hal'i'n-'Na'leyn fî'l-Vüsûli ilâ Hazreti'l-Cem'ayn*, vr. 108a.

sahasını dahi kapatmıştır.¹⁶⁵ Zira Varlık'ın vücubî-evvelî olması (vacibu'l-vücûd olmak) bunu gerektirir. Şu hâlde, Bosnevî'nin vücûd tanımına göre adem-i mahz dediğimiz “reel yokluk” mümkün değildir, hatta muhâldir. Adem, reel manada, varlığın zıddı olamaz; ancak ve ancak varlık fikrinin, insanın zihninde ya da nefsinde zuhûr ve tecellî etmesine yarayan, kişinin idrâkindeki bir imkân veya işlevsel, kullanışlı bir araçtır.¹⁶⁶ Bu anlamda Bosnevî, gerçek yokluğun, anlam ötesinde bir varlığı olmadığını kabul ettiği gibi varlığın, yokluğu öncelimesinden dolayı yokluktan ancak varlığa nisbetle söz edilebileceğini de kabul eder. Öyleyse, Bosnevî'ye göre adem kavramı, varlık ve imkân kavramları gibi “varlıksal bir kategori” olmayıp salt zihnî ya da mantıksal bir kategoridir. Yokluk, zihnî bir kavram olarak varlığı akledilebilmeyi mümkün kılmaya yarayan, zihinî bir kavramdan ibarettir.

2. VARLIK ve YOKLUK ARASI BİR HÂL OLARAK İMKÂN

Bosnevî, gerçek yokluğun muhâl yani imkânsız olmasını nazar-ı dikkate alır ve ardından Tanrı'nın “Mutlak Varlık” olması karşısında âlemin ya da çokluğun ontolojik durumunu sorgular. Adem-i mahz muhâl ise, o hâlde Tanrı'dan ayrı düşünülebilen şeylerin, varlık ve yokluk hükümleri açısından durumu nedir? Onlara vücûd ve adem hükmünden hangisi ya da ikisi de mi taalluk eder? gibi sorulara cevap arar. Bosnevî'ye göre, Tanrı'dan ayrı kendisine varlık izâfe edilen “şey”lerin ontolojik durumunu, imkân terimi îzâh eder. Ona göre “imkân-ı mahz; bir sebeble vücûdu ve bir sebeble de ademi, ezelen ve ebeden kabul edendir”. Burada ileri sürdüğü “sebeb” kavramıyla Bosnevî, imkân-ı mahzın varlığının ya da yokluğunun, kendi özünden kaynaklanmadığını ortaya koyar.¹⁶⁷ İmkânı var ya da yok olarak niteleyebilmemiz için dışarıdan herhangi bir şartın ya da sebebin ona ilişmesi gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla Bosnevî'ye göre imkân, herhangi bir sebebin etkisiyle “var” ile nitelenirken, bu sebebin yokluğuyla da, “yok” ile nitelenmeyi kabul etmektir. O hâlde bir şeyin imkân kategorisine dâhil

¹⁶⁵ Ahmed Avni Konuk da aynı noktaya şöyle dikkat çeker: “Vücûd nâ-mütenâhî olup bir hadde müntehî olmadığı için ademin tahakkuk edebileceği bir saha mümkün değildir; binâenaleyh adem lâ-şey'i mahzdir”. Ahmed Avni Konuk, *Fususü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), c. 1, s. 8.

¹⁶⁶ Konevî, *el-Fükûk fî Esrâri Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs: Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, s. 65; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bigi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul 2011, s. 193.

¹⁶⁷ Sebep, şart ve illet lafızlarının doktrinindeki anlamlarının daha geniş açıklaması için bkz. Ebu'l Alâ Afîfî, *Fususü'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, s. 438-439.

olabilmesi için, varlığının her zaman bir başkasından kaynaklanması gerekir. Varlığı bir başkasından kaynaklananın ise, asla “zorunlu varlık” olması beklenemez. Bosnevî, bunu daha önce “zorunlu varlığın varlığı ve birliği” konusunda ele almıştı. Buna göre zorunlunun var olmak için herhangi bir illete muhtaç olmaması, onda hem nicelik hem de nitelik olarak yani sayı ve bilgi açısından bir çoğalma olamayacağı anlamına gelmekteydi. Bunlar zorunlu varlık olmanın gerekleriydi. Burada ise, imkânı kabul eden varlığın, bu açılardan bir farklılığı söz konusudur. Bu farkların ilki, imkânın zorunluluk ve buna bağlı olarak sebepsizlik ve süreklilik fikriyle çelişmesidir. Buna göre imkân, kendisini var kılan sebep ya da şart var olduğu sürece süreklidir. İkincisi, niceliksel farklılık sahibi yani Tanrısal/hakîkî birliğin dışında bir birlik ya da bütünlük sahibi olmasıdır. Bu ise, her açıdan hakîkî birlik gibi olamayacağı için çokluk hükümlerinin ortaya çıkması demektir. Üçüncüsüyse, niteliksel farklılık olarak kabul edebileceğimiz varlık ve mâhiyetin birbirinden ayrı değerlendirilmesini kabul etmesi ve sonuç olarak imkânın, mâhiyetin bir gereği olmasıdır. Dolayısıyla Bosnevî’ye göre imkân-ı mahzın mertebesi, ademe bakan cephesinden ademi kabul etmesi ve vücûda bakan cephesinden de vücûdu kabul etmesidir. Bu açıdan bakıldığında imkân-ı mahz, vücûd-i mahz ile adem-i mahzın arasında “berzah” hükmündedir.¹⁶⁸ Nitekim Bosnevî’nin terminolojisinde berzah, iki şeyin tam orta noktasında bulunmakla birlikte her iki tarafın hükmünü taşıyan demektir.¹⁶⁹ İşte Tanrı’nın mutlak varlığından ayrı olarak düşünülebilen şeyler, diğer deyimle âlem, imkân-ı mahzın bu hükümlerini taşır. Yani imkân-ı mahz âlemdir.¹⁷⁰ Bir diğer şekliyle, Bosnevî’ye göre adem-i mahz imkânsız olunca, imkân kavramı, zorunlu varlık dışındaki her şeyi kapsar.

2.1. Varlık ve İmkânın Birbiriyle İlişkisi: Varlık, Nisbet ve Münâsebet

Bosnevî’nin ortaya koyduğu ontolojik kipler içinde yer alan adem-i mahz, “Vücûd”un evvelî ve kuşatıcı olması bakımından imkânsızdır. Aynı zamanda adem-i mahz, ezelen ve ebeden varlığı kabul etmez ve dolayısıyla bir varlık sebebiyle de olsa varlığı imkânsızdır. O hâlde geriye iki seçenek yani vücûd ile imkân kalmaktadır.

¹⁶⁸ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 15b.

¹⁶⁹ Bosnevî, *Kitâbu Tecellî'n-Nûri'l-Mübîn fi Mir'ât-i İyyake Na'büdü ve İyyake Nesteîn*, vr. 49a; a.mlf., *Kitâbu Sırrî'l-Kabzi ve'l-Asr fi Tefsîri Sûrati'l-Asr*, vr. 99b.

¹⁷⁰ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fi Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fi'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîli*, vr. 182a.

Burada akla şu sorular gelmektedir: Adem-i mahz muhâl ise imkânın yokluğa bakan tarafından durumu nedir? Bir başka şekilde ifâde edilecek olursa, “Varlık” yalnızca Hak için kullanılıyorsa Bosnevî’nin yukarıda ifâde ettiği gibi imkânı kabul eden mevcûdun yani âlemin, varlık ve yokluk ile nitelenmesi nasıl olmaktadır? Bosnevî’nin düşüncesinde vücûd kelimesi yalnızca Hak için kullanılırken “imkânın varlığa bakan tarafı”, İbn Sinâ’nın varlık kavramına getirdiği yeni açılımın bir sonucu olarak imkânın Hakk’a bakan tarafı olmaktadır, denilebilir. Ancak bu tespitle de sorun tam manası ile çözülmüş olmaz. Zira âlemin ne tür bir varlık ve yoklukla nitelendiği belirsizdir. Bu durumda imkânın varlıkla yokluğun orta noktasında olduğunun ortaya koyulabileceği açıklayıcı mâhiyette daha başka ara kavramlar da olmalıdır. Bosnevî de bu durumun farkındadır ve onun bu meseleyi çözmek için kullandığı “anahtar-ara kavramlar”, “nisbet ve izâfet” ve bu iki kavrama yakın anlamlara sahip “itibar-haseb-irtibat-vech (vücûh), hâl ve haysiyet” gibi kavramlardır. Bu kavramlar Bosnevî’nin, genelde varlık ve bilgi anlayışına bakışını, özeldense burada olduğu gibi imkân kavramına bakışını belirleyen temel unsurlardır. Bosnevî’nin, bu kavramlara yüklediği anlamlar olmadan, Tanrı’nın varlığından ayrı düşünülebilen şeylerin yani âlemin imkân durumunu anlamak zorlaşır. Öyleyse Bosnevî bunlarla neyi kasteder?

Nisbet "yakınlık, iki şey arasındaki ilişki, bir niceliğin veya sayının değerine göre olan durumu" gibi anlamlara gelmektedir. Buna göre nisbet aynı anda iki varlığa göndermede bulunur.¹⁷¹ İki şey olmadan nisbetten söz etmek mümkün değildir. Öyleyse nisbetin en az iki varlığa göndermede bulunması açısından durum; birlik-çokluk daha genel bir deyimle varlıkla, diğer yandan da bilgi ile alakalıdır. O hâlde Bosnevî, ilk olarak varlık ve bilgi anlayışı çerçevesinde “Bir” olarak kabul edilen “mutlak”ın karşısına nisbeti; Birlik-çokluk (mutlak –mukayyed) ve bilgi açılarından konumlandırır (mutlak-nisbî). Böylelikle Bosnevî; var olmak için kendisinin dışında başka bir şeye yani sebebe ve şarta ihtiyaç duyan imkânın göreliliğini, her zaman bir başka şeyle ilişkili olarak var olabilen ve bilinebilen bir karakter taşıdığını beyan etmiş olur.

Varlık ve mâhiyet birbirinin aynı olduğunda ne çokluktan ve ne de bir bilgiden bahsedilebilir. Ancak, bir şeyin varlığı ile mâhiyeti birbirinden ayırt edildiği anda onun

¹⁷¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Tercüme ve Şerh: Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2008, s. 409.

“bilinebilir/ma’lûm kategorisine girdiği kabul edilmiş olur. Söz gelimi “Varlık”ın aynı olan mâhiyetin, akıl tarafından idrâk edilebilmesi kısacası bilginin meydana gelebilmesi için bir âlimin ve bir de ma’lûmun olması gerekir. İlim ise bu ikisi arasında bir nisbeten ibarettir. Oysaki daha önce Bosnevî’nin Tanrısal birlik hakkında ortaya koyduklarından anladığımızı göre tam birlik hâlinde nisbeten ya da münâsebetten bahsetmek olanağı yoktur. Dolayısıyla O’nun hakkında herhangi bir hüküm bile verilemez. O hâlde “varlığı mâhiyetinin aynı olan”da herhangi bir hükümden bahsetmek mümkün değilken, ister çoklukta olsun, ister bilgide olsun her iki durumda da bir nisbeten söz edilecek olursa, nisbetin bulunmasının bir gereği olarak ortaya bir “hüküm” çıkar. Hüküm ve eserleri kabul etmede birbirine benzer şeyleri birleştiren bu durum vahdet-i vücûd doktrininde “münâsebet” olarak isimlendirilir.¹⁷² Buna göre münâsebetin ortaya çıkabilmesi için; niceliksel olarak en az iki şey, bu iki şey arasında ortak bir durumun varlığı ve bu durumun bu iki şeye aynı hükmü aldırması gerekir. Öyleyse Bosnevî’nin, vücûd ve imkân arasındaki ilişki bağlamında dikkatleri üzerine çektiği bu noktada, vahdet-i vücûd doktrininin birlik-çokluk, yaratma, bilgi, Hak ve âlem ilişkisi vs. gibi en çetrefilli konularının anlaşılmasını kolaylaştıran ve en güzel sûrette ifâde eden kavram, Konevî’nin de dikkat çektiği gibi “münâsebet”¹⁷³ kavramıdır. Yukarıda ifâde edildiği gibi, münâsebet iki şey arasındaki karşılıklı durumu, konumu, açığı yani mukayeseyi en iyi ifâde eden kavramdır. Çünkü bir şeyin sırf kendi varlığı açısından münâsebetinden söz edilemez. Yani bir şeyin bir şeyle münâsebeti varsa ona nisbet edilebilir. Bir şey, sırf kendi varlığı açısından kendi nefesine nisbet edilemez.¹⁷⁴ Diğer bir ifâde ile bir şey, yine kendisiyle tanımlanamaz. Zira buradan bir bilgi çıkmaz. O hâlde çokluğu ve bilgiyi ortaya çıkaran şey, münâsebetin varlığıdır. Nisbet ya da daha geniş ve dinamik anlamıyla münâsebet yoksa “mutlak”ı bilmek, dolayısı ile çokluğu açıklamak mümkün değildir. Burada bilmek söz konusu olduğunda, Bosnevî’nin doğrudan bilgi teorisinin, dolaylı yönden de yaratma teorisinin en can alıcı noktası ortaya çıkar. Buna göre en azından kavramsal düzeyde mutlak, kesreti yani nisbeti kabul etmeyendir.

¹⁷² Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 101.

¹⁷³ Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esâsları: en-Nusûs fi Tahkiki Tavri’l-Mahsûs*, s. 79-88; a.mlf., *Fâtîha Süresi Tefsîri*, s. 61-63; a.mlf., *Tasavvuf Metafiziği*, s. 101-102; a.mlf., *İlâhî Nefhalar*, s. 231-240.

¹⁷⁴ Bosnevî, *Kitâbu’l-Kıra’r-Rûhiyyu’l-Memdûd li’l-Ezyâfi’l-Vâridîne min Merâtibi’l-Vücûd*, vr. 8a.

Öte yandan Bosnevî'nin varlık görüşüne göre aslolan yani tek hakikat "Mutlak Varlık"tır. Gerisi ise, mutlak hakikatın tecellî ve taayyünüyle tahakkuk eden ilmi yani mahiyetine varlığının ilavesiyle kendine ait ilmî nisbetleri anlamında O'nun nisbetlerinden ibarettir.¹⁷⁵ Onun; "Vücûd"un, taakkul edilemeyecek şekilde Tanrısal birlik ve mâhiyetle aynı olduğunu söylediği yerde, nisbetten diğer deyimle ilimden/bilgiden bahsetmek imkânsızdır. Zira "Mutlak Zât"ın; kendisinin aynı olan mâhiyetinin taakkul edilebilmesi ve Zâtı'nda herhangi bir başkalaşma olmadan çokluğun hükümlerinin ortaya çıkması ancak nisbet kavramı göz önünde bulundurulduğunda anlam kazanır. Bu durumda nisbet, basitlikten bileşikliğe geçiş ve birliğin "Bir" in aynı olmasından "Bir" in sıfatı olmasını sağlamaya yarayan bir karşılaştırma yapmak, dolayısıyla da bilgi ve hüküm demektir. Bu durumda nisbetten – yani çokluktan ve bilgiden (ilimden)- ya da hükümden söz edebilmek için Tanrı'nın varlığının karşısında başka bir şeyden daha söz etmek gerekir. Bu da sûfilerin ıstılâhâtında gayr olarak nitelenen âlemdir.¹⁷⁶

Bosnevî'nin Tanrı ve âlem arasındaki ilişki bağlamında "Mutlak Bir"den çokluğun ortaya çıkışında ve böylece "Mutlak Bir" in varlığı ile aynı olan mâhiyetinin mümkün varlığın şahsında ayrışabilmesinde, yaratma ve bilgi teorisinin dayandığı ve üzerinde yükseldiği ana kavram nisbet kavramı olmaktadır. Bosnevî, mutlak kavramının karşısına konumlandığı nisbet kavramını, niceliksel olarak yani "Bir"den çokluğun ortaya çıkışı sadedinde, mukayyed kavramı ile ilişkilendirmektedir. Ona göre Vücûd yalnızca Hak ise, o hâlde âlemin ya da gayrın vücûdla nitelenmesi, her biri kendi kendine mevcut birer varlık olarak görülen iki varlığın (şeyin) birbirine nisbetle varlıklarının mutlak olduğu anlamında değil de, âlem olarak isimlendirilen varlığın varlığının "Mutlak Varlık"ın taayyünleri olması anlamında mukayyed, diğer terimle

¹⁷⁵ Molla Sadra olarak bilinen Sadreddin Şîrâzî (ö. 1641) de aynı noktadan hareket eder ve tecrübî varlıklar denen şeyleri, kendi kendine var olmayan "salt ilişkiler/pür bağıntılar" (revâbit-ı mahza) olarak görür. Buradaki salt ilişki yani nisbet ya da izâfet, her biri kendi kendine mevcut bir nesne olarak görülen iki varlığın (şeyin) arasındaki ilişki anlamında değildir. Tam manasıyla nisbet ya da izâfet, aynen Bosnevî'de olduğu gibi şehâdet âlemine ait varlıkların, mutlak hakikatın tecellî ve taayyünüyle cüz'î-nisbî varlıklar olarak ortaya çıkmaları ve bu anlamda O'nun nisbetleri yani dışarıda tahakkuk eden ilmi oldukları gerçeğini yansıtır. Bkz. Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 59-61.

¹⁷⁶ Bosnevî asıl üzerinde düşünülmesi gereken meseleyi de -onun terminolojisi ile ifâde edersek- "emr"i -ortaya koyar. Ona göre "emr" Hak ve Halk (âlem)dir. Üçüncü bir şık yoktur. Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fi'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cilî*, vr. 181a.

nisbî olacağı anlamına gelmektedir. Nisbet terimi bu noktada Bosnevî'nin tam manasıyla basitlik olarak anladığı mutlaklık kavramını, mutlağın niceliksel olarak zıddı olan mukayyed terimiyle ortaya koyduğu, onunla aynı gördüğü yerdir. Tanrı'nın mutlaklığı O'nun aynı zamanda "Bir" ve basit yani Hak ve asıl olması idi. Mukayyedlik ise O'nun bu birliğinin en azından ikiliği çağrıştıracak şekilde çoğalması (taayyünü) demektir.¹⁷⁷ Dolayısıyla mukayyedlik, en az iki şeyi ortaya çıkaracak şekilde çoğalma ve bu iki şeyin arasında karşılıklı bir durumun ve mukayyesinin¹⁷⁸ yapılabilmesi demektir. Bu ise nisbet ve hükümlerinin ortaya çıkmasıdır.

2.1.1. Zât-İzâfet-Nicelik ve Nitelik Gibi Kategoriler Arası İlişki

Bosnevî'nin üzerinde durduğu bir diğer kavram da izâfet ve müştâkı tezâyüftür. İzâfet, zihnî bir faaliyette iki veya daha çok tasavvur arasında kurulan bağlantı, bir başka şeyle bağlantılı olarak kavranan akledilebilir bir şeydir. Buradan anlaşılıyor ki izâfetin varlığından söz edebilmek için nisbette de olduğu gibi taakkul düzeyinde niceliksel olarak en az iki şeyin/zâtın varlığını (muzaf ve muzafun ileyh) ve bu iki şeyin aralarında bir bağın varlığını kabul etmek gerekmektedir. Seyyid Şerif Cürçânî izâfeti, "mâhiyeti bir başkasına kıyasla düşünülebilen yani bir şeyin hakîkatının başkasını da düşünmeyi gerektirmesi ve dolayısıyla onun düşünülmesinin ancak bir başkasını düşünmekle gerçekleşebilmesi ve böylelikle aradaki kıyasla ortaya çıkan akledilir şeylerin tamamıdır" şeklinde tanımlamaktadır. İzâfet burada, izâfe edilen, kendine izâfe edilen ve aradaki ilişki ile bunların hepsinin toplamından oluşmaktadır.¹⁷⁹

İzâfet, hem mantıkî bir terim, hem de metafizikte mümkünlerin yani şeyin zâtını tanımlamaya yarayan akledilir unsurlarından biridir. Klasik mantıkta izâfet kavramlar arası ilişkileri belirlemede önemli bir işlev görür. İzâfet, kavramların içlem-kaplam, cins, nevi, fasıl, araz, araz-ı âmm hassa vb. ilişkilerinin tasavvur edilmesini sağlar. İzâfetin bir diğer rolü de yüklemle konu arasındaki ilişkinin mâhiyetini

¹⁷⁷ Bosnevî şöyle der: "الذي تتره عن الاثنينية والحلول عند تجليه على عيان المعدومة وظهوره بحسب المحل القابل والفيض المقبول" "O Allah, a'yân-ı ma'dûme üzerine tecellisi ve mahall-i kâbil ve feyz-i makbûl hasebiyle zuhûru yer ve ânında isneyniyet (ikilik) ve hulûlden münezzehtir". Bosnevî, *er-Risâletü fî Temessüli Cibrîl*, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, no: 509, vr. 2a.

¹⁷⁸ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Tercüme ve Şerh: Ekrem Demirli), s.293.

¹⁷⁹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (çev. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2015, c. 2. S. 716, 720.

anlaşılabilir kılmasıdır. Burada yüklemle konu arasındaki ilişki, on kategori (el-ma'kûlâtu'l-aşere)'nin ilki olan zâtın/cevherin, kendi dışındaki bütün kategorileri vasıtasıyla kurulabilir. Bu mümkünlerin zâtları için böyledir. Ancak Bosnevî'ye göre mümkün varlıkların varlıklarını kendinden aldıkları “kâim bi-nefsihî” olan yani “sırf zât” olanın her hangi bir kategorisinden, durumundan izâfetinden bahsedilemez. Kâim bi-nefsihî olan zât, konu ve yüklem arası ilişkilerin dışındadır. Zira O, “Varlık” ve “Bir” oluşunun dışında, kategorilere tabi olmadığından ya da bütün zıtları bir araya getirdiğinden dolayı biz, O'nun hakkında, her hangi bir bilgi sahibi olamayız. Çünkü bilgi, O'nun söz konusu kategorilerle açıklanmasından ibarettir. Burada Bosnevî'nin cevher ile kâim bi-nefsihî arasında kurduğu ilişki önemlidir. Zira bazı düşünürler tanrı ve cevher kavramlarının birbirinin yerine kullanırken bazıları da buna karşı çıkmışlardır. Belirtmek gerekir ki cevher, daha çok mümkün varlıkların zâtları için kullanılan bir kavramdır. Akledilebilir mümkünlerin hakikatlerinin on kategorisinin olduğu elimizdeki en eski kaynaklara göre ilkin Aristoteles tarafından belirlenmiştir. Bu on kategoriden ilki cevherdir. Diğer dokuzu ise arazlardır. Aristoteles'e göre arazlar aynı zamanda cevherin tanımlanmasına yarar. Aristoteles cevheri, hem bir mantık kategorisi hem de metafizik bir kavram kabul eder. O, fizik âlemdaki nesnelere her bir nesnenin ferdiliğinin bir realitesi olduğu ilkesine binaen maddeye, mâhiyeti belirleyen ilke olarak sûrete ve madde ile sûretten meydana gelen cisme, cevher adını vermiştir. Cevher kavramını Tanrı için de kullanmış ve O'nun ne değişmeye tâbi olan ne de hareket eden, aklî ve fizik ötesi bir cevher olarak kavrandığını belirtmiştir.¹⁸⁰ Kindî ise, Tanrı'ya cevher denilemeyeceğini söylerken, Farabî doğrudan Tanrı'ya cevher demektedir.¹⁸¹ İbn Sînâ ise Tanrı'ya doğrudan “cevher” adını vermez ancak cevher anlamının yüklenebileceğini kabul eder.¹⁸² Kelamcılar ise cevher ve cevher-i ferde

¹⁸⁰ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin yayınları, İstanbul 1983, s. 208-219. Ayrıca Aristoteles'nun cevher anlayışının daha geniş bir izâhı için bkz. Mevlüt Uyanık, “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi “Varlık” Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, cilt: I, sayı: 1, s. 138-141; Enver Uysal, “Kindi Felsefesinde Cevher Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt: XVIII, sayı: 1, s. 162-164.

¹⁸¹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 182; Fârâbî, *Ârâ'ü Ehli'l-Medînetü'l-Fâzıla*, (thk. Mustafa Fehmi), Matbaatü's-Saâde, Mısır 1324/1906, s. 4, 7, 9, 21-26.

¹⁸² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, c.II, s. 92-93, 113. Fârâbî'nin bu eserinin Türkçe tercümesi için bkz. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Nazif Danışman), Maarif Basımevi, İstanbul 1956, s. 3-20; Ebû Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet: el-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, İstanbul 1997, s. 33-50.

(atoma) yükledikleri anlam itibarıyla farklı görüşler ileri sürseler de son tahlilde, cevherin arazların mecmûundan ibaret olduğunu kabul etmişlerdir. Bu kabulle onlar cevherin, yalnızca oluş ve bozuluşu yani yeniden yaratılmayı ifâde bağlamında âlem ve hâdis varlıklar için kullanıldığı fikrindedirler. Dolayısıyla onlara göre cevher yalnızca hâdis varlıklar için kullanıldığı için, Allah hakkında kullanılması caiz değildir.¹⁸³ İbn Arabî ise Eş'arîlerin, Hisbâniyye dediği Sofistlerin ve felsefecilerin cevher görüşlerini eleştiriye tabi tutar. Kimi noktalarda hakîkati isbât ettiklerini ancak bazı noktalarda ise hata ettiklerini ifâde ettikten sonra âlemin arazlardan meydana gelmekle birlikte her daim yenilendiğini, dolayısıyla sürekli yaratılan âleme, kâim bi-nefsihî manasında cevher denilemeyeceği kanaatine varmıştır. Ona göre cevher, nefsiyle kâim manasında anlaşılırsa bu yalnızca ayn-ı vahid/değişmeyen zât yani tek cevher-i vâhid olan Hakk'ın varlığı manasındadır. Âlem ise arazların mecmû'u olup, her daim bu arazların benzerlerinin, değişmeyen tek cevherin hakîkati üzere yaratılması (teceddüd-i emsâl) itibarıyla sürekli tecdüd-i halk içindedir. Dolayısıyla Bosnevî'ye göre de âlemdeki hiçbir şey kâim bi-nefsihi değildir. Arazlar, kâim bi-nefsihî olamaz, bilakis kendileriyle tarif olunan bu cevherle kâimdir. Ona göre âlem, kendi nefsiyle ma'dûm, Hakk'ın vücûduyla kâimdir. Hakk (Zât/Cevher) ise daima tecellî edendir. Arazların toplamıyla cevherin tanımı mümkün oluyorsa o hâlde arazlar o tek cevherin aynı ve hakîkatı olur. Cevher de ayn-ı araz olur.¹⁸⁴

Akılçı metafizikçiler izâfeti, mümkün varlıkların zâtının dışında akledilir arazlarından biri olduğunu kabul ederler. Yani mümkünlerin zâtının kâim bi-nefsihî/cevher oluşunun dışında diğer kategorileri, ona ilişkin ve onu tanımlamaya yarayan ilave bilgilerdir. İzâfet de bunlardan biridir. Onlar her ne kadar bu kategoriler içinde zâta ilişkin izâfeti, tek başına bir akledilir (kategori-ma'kûl) kabul etseler de aslında izâfetin varlığının zâtın nicelik, nitelik, zaman ve mekân kategorilerinin (ma'kullerin) varlığından sonra var olduğunu kabul ederler. Bu hâliyle izâfet bir nisbeti ifâde etse de kendi başına bir şey ifâde etmemektedir. O yüzden akılçı metafizikçiler izâfeti “nelikleri başka nesnelere/zâtlarının olmasıyla ya da bir başka nesneye/zâtlara

¹⁸³ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, (nşr. Abdurrahman Umeyre), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998, c. 4, s. 43; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 3. s. 50.

¹⁸⁴ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c.1, s. 642-651.

göre söylenenlere denir” şeklinde tanımlarlar.¹⁸⁵ Kuşkusuz bu düşüncenin arkasında, varlık ve mümkün anlayışında, mümkünlerin varlığının da bir realite olduğu kabulü vardır. Onlar “İlk”i kabul etmekle birlikte “İlk”in kâim bi-nefsihî olmasıyla birlikte nesnelere dünyasındaki her şeyi de gerçeklik kazanmış bir imkân kabul ederler. Bu şekilde bir ontolojide, varlığın ya da onun teşahhus etmiş bir şekli olarak nesnelere, ayrı ayrı gerçeklikleri vardır. Nesnenin zâtını meydana getiren cevher, bu hâliyle kâim bi-nefsihîdir. Dolayısıyla izâfeti, mümkün varlıkların neliklerine ve bir varlığın diğer varlığa göre kavranmasında aramaları ve bunu daha öncesinde nicelik, nitelik, zaman, mekân gibi kategorilerin varlığına bağlamaları, katı realizmin ürünüdür. Kuşkusuz bu tutum, her şeyden önce rasyonel ve realist temelleri olan yöntemsel bir farklılığın sonucudur. Dolayısıyla burada mevcûdları meydana getiren cevherin zâtını, kâim bi-nefsihî kabul etme ve buradan hareketle Mutlak Vücûd’a gidişi ya da “varlık olmak bakımından varlık”ı ikincil bir akledilir kabul etme gibi fikirleri, bu yöntemsel farklılığın doğal bir sonucu olarak kabul etmek gerekir.

Seyyid Şerif Cürcânî’nin belirttiği üzere, muzâf-muzâfun ileyle ve aradaki bağın toplamından hâsıl olan yani bunların hepsine ad olarak verilen izâfetin ortaya çıkması için en az iki şeyin varlığının kabul edilmesi, bunlardan birinin bir diğerine bir şekilde nisbet edilmesi ve aralarında bir ortaklığın bulunması gerekmektedir. Aradaki bu izâfeti kavramak ya da akletmek ise bilgilenmek yani bilginin kavranması demektir. Bu tanım üzerinden gidilirse, izâfette bir şeyin başka bir şeye nisbetinden söz edilmelidir. Ancak vahdet-i vücûd ehli muhakkık sûfiler, varlığın birincisini asıl ikincisini ise tâlî, diğer bir ifâdeyle ikinci şey(ler)in varlığının da birincisinden olduğunu ve hatta cevher-araz teorilerine binaen arazların, o cevherin aynı olduğunu kabul ederler; fakat bunun aksine akılcı ve realist metafizikçiler ise Tanrı’daki varlığın dışında mümkün varlıkların zâtlarının bir realitesinin olduğunu ve izâfeti de mümkünlerin zâtlarının/cevherinin dışında, ilintilerinden biri kabul ederler. Şimdi vahdet ehli muhakkık sûfilerin kabul ettiği gibi Hakk’ı tek gerçek varlık kabul

¹⁸⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, (çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1996, s. 17; a.mlf., *Organon I: Kategoriyalar*, (çev., Hamdi Ragıp Atademir), MEB Yay., İstanbul, 1989, s. 25; Hüseyin Suphi Erdem, “Aristoteles ve İbn Hazm’a Göre Kategoriyalar ve Pros Ti - İzâfet Bağlamında Kategoriyaların Değerlendirilmesi”, *Hikmet Yurdu*, c.3, s. 6, Temmuz-Aralık 2010, s. 19-25.

ettiğimizde, şu görülen çokluk neyle açıklanır? İşte sûfilere göre izâfet gerçek manada yerini ve anlamını burada bulur.

Muhakkık sûfilere göre “Varlık”, keşfi bir müşahedeye dayalı olarak ilk akledilirdir (kavranan şeydir).¹⁸⁶ “Varlık”ın yalnızca Hak olduğunu kabul eden muhakkık sûfiler, “Mutlak Zât”ın altında akledilen ve bu sûretle O’nda içkin olduğu sonucu çıkarılan bütün akledilirlerin ama özellikle de nicelik (teklik/çokluk), nitelik (zıtlık-deklik-misl gibi) gibi ma’kûllerin hepsinin, Tanrı’nın kendi zâtını akletmesiyle birlikte O’na ilişkin ilminin ortaya çıkmasını bilmesi anlamında izâfet olduğunu kabul ederler. “Varlığın Birliği” doktrini içinde öncelikle Hakk’ın birliği ve O’ndan sudûr eden varlıkların durumu gibi nicelik ve niteliği konu edinen bir meselede izâfet, bu nicelik konusunun anlaşılmasında ve belirginleşmesinde önemli ve başat bir rol oynar. Doktrinin, “varlık olmak bakımından varlık Hak’tır” önermesiyle başladığı düşünüldüğünde, bu sûfilere göre mümkünlerin her hangi bir varlığı bile olmadığı, onlara akılcı metafizikçiler gibi bir gerçeklik atfetmedikleri açıktır. Söz gelimi Bosnevî’ye göre cevher, kâim bi-nefsihî şeklinde tanımlandığı takdirde, yalnızca tek bir cevherin varlığını kabul etmek gerekir. O da ayn-ı zât olan Vücûd-i Hak’tır. Varlığın yalnızca Hakk’a tahsis edilmesi ve Hakk’ın ayn-ı zât olması itibarıyla Hakk’ın zâtının her hangi bir nisbetinden ya da izâfetinden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü hiçbir şey sırf kendi başına ele alındığında bir değerlendirmeye tabi olamaz. Ancak “Varlık” gibi zıtları cem eden bir kavram, hakîkatte hiçbir kategoriye kabul etmediği gibi en temelde nicelik ve nitelik (zıtlık-misl vb.) gibi kategorileri de kabul etmez. Ancak bütün akledilirler, isimler, sıfatlar O’nda müstehlektir. Çünkü O, bir şekilde bile olsa çokluğu akla getirebilecek mâhiyette matemekteki bir gibi “bir” değildir. Zira O, hakîkî tevhîdi itibarıyla nicelik, zıtlık, nitelik benzerlik gibi izâfetleri kabul etmez. Bunların hepsine izâfet denilir; zira azın çoğa, büyüğün küçüğe zıt olduğu ya da ikinin birden sonra olduğu ya da bir şeyin bir şeyin misli/benzeri olduğu ileri sürülecek olsa aslında bunların birer nicelik ve nitelik olmadığı aslında bir izâfet olduğu anlaşılır. Böylece Bosnevî, akılcı metafizikçilerin, varlığını nicelik, nitelik, zaman ve mekân gibi kategorilerin varlığına bağladıkları izâfeti, kendi kategorik sınıflandırmasında en üst

¹⁸⁶ Bkz. Ömer Türker, “Metafiziği Yeniden Düşünmek”, *İlmi Etüdler Derneği 2013-2014 Açılış Konferansı*, 2013, s. 12-13.

sıraya çıkarmakta ve dahası yalnızca cevher ve cevherin izâfetinin olduğunu kabul etmektedir. Esasında Bosnevi'nin bu kabulü, “tek bir varlık/cevher vardır ve diğer bütün varlıklar/arazlar birbirinden bağımsız gerçekliği olan iki varlık şeklinde değil, aksine o tek varlığın/cevherin kendini bilmesi anlamında kendisine ait izâfetlerinin/hâllerinin tahakkukundan ibarettir” görüşüne dayanır. Dolayısıyla izâfetlerin kendi başlarına bir varlıkları yoktur. Hak'tan sadır olan varlıkların durumu, niceliksel bağlam göz önüne alındığında çokluk gibi görünseler de hakîkatte O varlığın tahakkuk eden birer nisbet ve izâfetlerinden ibarettir.¹⁸⁷

Dışsal varlıkların hakîkati ve Zât'ın izâfetleri olan sıfatlarının ve isimlerinin ortaya çıkması ise zâtın/cevherin, zâtına hubbî bir teveccühle yönelmesi böylece kendisini bilmesinden ibarettir. Zira Zât'ın, yine kendisine dönen her nisbet ile zuhûru, O'nun birer ismi olur. Bir diğer ifâdeyle her bir nisbetle zâtın zuhûru, O'nun için bir isimdir. Konevî bunu şöyle dile getirir:

“Hakk'ın hüviyet gaybı taayyünsüzlük ve bütün itibarları ortadan kaldıran hakîkî birliği itibarıyla mutlaklığına işâret eder. İsimler, sıfatlar, nisbetler ve izâfetler ise Hakk'ın kendisini taakkul etmesi ve taayyünü cihetinden bunları idrâkinden ibarettir.”¹⁸⁸

Konevî'nin yukarıdaki ifâdeleriyle belirttiği gibi, bütün isimler ya da sıfatlar “Vücûd”da tek bir hakîkattir. İlahî isimler tamlaması da bundan bir kinâyedir.¹⁸⁹ Burada Zât olan Hak, kendisini aklettiğinde yani bildiğinde, kendisini tafsîlî olarak tanır. Bu tanıma, zâtın bir izâfetinden ibaret olan sıfatlarının ve isimlerinin ortaya çıkmasını ve ardından bu isimlerin ve sıfatların da dışsal mazharlarda içeriklerini gösterecek sûrette zuhûrlarını talep etmelerini gerektirir. Zât/cevher olmadığına nasıl ki diğer kategorilerden bahsedemezsek, aynı şekilde her biri bir izâfet olan isimlerin de tek başlarına bir varlıkları yoktur. Onlar zâta nisbetle itibarîdir. Dolayısıyla Bosnevî de, ortada zât ve O'nun izâfetlerinden başka bir şey olmadığını şu ifâdeleriyle ortaya koyar:

¹⁸⁷ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (thk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr), el-Hey'etü'l-Mısıriyye, Kahire 1405/1985, c. 3 s. 342-343.

¹⁸⁸ Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esâsları: en-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Mahsûs*, s. 25.

¹⁸⁹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 252-253.

“Pes âlemden bir şey cevher değildir tâ kim kendi nefsiyle kaim ola. Kendi nefsiyle kaim olan Hakk’ın vücûdudur. Eşarîler, Hakk’ın vücûdundan başka cevherler isbât ettiler ki kendi nefsiyle o cevherlerin vücûdu yoktur ve hâlbuki Hakk’ın vücûduna nibetle gayrın vücûdu arazî vücûddur.”¹⁹⁰

Bosnevî’ye göre hakîkate, nisbetler ve izâfetler ortadan kaldırıldığında, “Zât”ın hakîkî birliğinden başka bir şey kalmaz.¹⁹¹ Asıl mesele bu izâfetlerin hakîkatını bilmekten ibarettir. Çünkü Bosnevi’ye göre “Zât”ın kendini bilmesiyle yarattıklarını bilmesi aynı şey değildir.¹⁹²

2.1.2. Neden ile Nedenli veya Mukaddem İle Tâlî Arasında Tezâyüf Olması

“Vücûd”u parçalanamaz bir bütün olarak telakki eden Bosnevî,¹⁹³ ikinci tayyün (taakkul) düzeyinde “Vücûd”un iki kategorisinden söz eder. Buna göre vücûd bir dairenin iki parçası gibi tasavvur edilir ve bu iki parçadan her biri, diğerini gerektirir.

¹⁹⁰ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c.1, s. 646. Bayramîye Meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ise “Vahdet-i Vücûd”a dair kaleme aldığı risâlesinde bunu net bir şekilde şöyle özetler:

“Vücûd-i mutlak, hem vacib bi’z-zât hem de zâtü’-zevat’tır; Kayyüm’dur; bi’z-zât kaimdir. Mahiyyat-ı saire onun sıfatı menzilesindedir. Onların kendi kendilerine vücûdları yoktur. Belki hakîkate onlar bir takım i’tibârâtır. Görmez misin ki, insanın ma’nası ‘hayat ve nutuk sahibi olan zât’ ve hayvanın ki ‘zi-hayat olan zât’ ve cisminki ‘eb’adı kabul eden zât’ ve cevherinki ‘bizâtihi kaim olan zât’tır. İşte görülüyor ki, bunların cümlesi kaim bi’z-zât olan zâta târî olmuş bir takım maâni ve sıfattan ibaret olup, her biri vücûd-i mutlakı tahsis ve ta’yîn etmiş ve merâtib-i husûsadan bir mertebeye ve taayyünât-ı cüz’iyyeden bir derece-i cüz’iyyeye tenzîl eylemiştir. Binaenaleyh, taaddüdât ve teksirâtıyla beraber bütün merâtib-i vücûdda, vücûd-i mutlaktan başka vücûd mevcûd değildir. Sair mâhiyyât onun taayyünât ve telebbüsâtıdır. Ve taaddüd ancak zuhûrâtıdır. Vücûdun gayrısından mevcûdiyyetin ma’nası ve gayrın bi’z-zât kaim ve mevcûd olan Vücûda sıfat olmasıdır. Yoksa o gayrın, ulemâ-i rûsûmun ta’birlerince emr-i i’tibarî olan vücûd ile mevsûf olması değildir.” (Semih Ceyhan, “Bayramîye Meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi = A Bayrami Sheikh Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi and His Treatise on the Unity of Existence”, *Hacı Bayrâm-ı Velî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, TÜRKKAD (Türk Kadınları Kültür Derneği), Ankara 2012, s. 294-295 vd.)

¹⁹¹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 100.

¹⁹² Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fi'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cilî*, vr. 177b-178a. Ayrıca bkz. Konevî, *Tebîrâtü'l-mübtedî ve Tezkiretü'l- Müntehî: Marifet Yolcusuna Kılavuz*, s. 26-28.

¹⁹³ Bosnevî şöyle der: “Merkezde bulunan Vücûd dairesi, inkisâm ve tecezzîyi kabul etmez”. Bosnevî, *Kitâbu Sirri'l-Kabzi ve'l-Asr fî Tefsîri Sûrati'l-Asr*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 97b.

Daire-i Vücûd (Vücûd Dairesi)¹⁹⁴ adını verdiği bu tasavvurda dairenin her bir parçasına, kavs adını verir. Bunları, kavs-i vücûb ve kavs-i imkân olmak üzere ikiye ayırır.¹⁹⁵

Bosnevî, değişik risalelerinde bu konuya temas eder. Konuyu açıklamak ve ifâdelerini kuvvetlendirmek maksadıyla birbirini açıklayıcı kavramlar üretir. Böylece, vahdet-i vücûd literatürüne terminolojik bir zenginlik kazandırır. Söz gelimi bu kavramların yerine bahr-i vücub- bahr-i imkân,¹⁹⁶ vücub hazreti - imkân hazreti,¹⁹⁷ buk'a-i vücûb-buk'a-i imkân,¹⁹⁸ şatr-ı imkân – şatr-ı vücûb¹⁹⁹ vb. gibi tamlamalar kullanır. Burada Bosnevî, vücûb kavsi tamlamasıyla, “Mutlak Vücûd”a verdiği anlamı kastetmez. O’nu dışarıda tutar. Çünkü “Mutlak Vücûd”u bir mertebe olarak kabulü, bazı şartlara bağlar. Ona göre vücûb kavsi burada ilâhî isimleri ve rabbânî nisbetleri yani a’yân-ı sâbiteyi içerir. Kavs-i imkân ise bu ilâhî hakîkatlere göre dışarıda zuhûr eden kevnî hakîkatleri –imkânî sûretleri içerir. Bosnevî, iki kavsin aralarındaki münâsebeti de telâzüm ve tezâyüf kavramlarıyla açıklamaktadır. Telâzüm asla biri olmadan diğeri akledilemeyen anlamına gelirken, tezâyüf ise ikisinden her biri diğeri olmadan ne vücûden ve ne de takdîran tahakkuk etmeyen anlamına gelir.²⁰⁰ Daha öncesinde telâzüm ilkesinden bahsedilmişti. Burada da izâfetin bir müştakı olan tezâyüf ilkesinin açılması gerekmektedir. Esasen, Bosnevi’nin tezâyüf tamınında olduğu gibi mantıkçılar da bu terimi aynı şekilde tanımlamaktadırlar. Buna göre tezâyüf ilişkisi, taraflardan her birinin ancak birbiriyle anlam kazandıkları ve birisi olmadan diğerin varlığından söz edilemeyeceği ilişki türü, bir çeşit “görelilik” ilişkisidir.²⁰¹ Buna örnek olarak da Baba-oğul, râzık-merzûk, rab- merbûb, efendi-köle vb. arasındaki ilişkiler verilir. Söz gelimi baba ile oğul arasındaki tezâyüf ele alınsın; “Zeyd, Amr’ın babası ise Amr da Zeyd’in

¹⁹⁴ Bosnevî, *el-Burhânu'l-Celî ve'd-Delîlü'l-Aliyy*, vr. 31b.

¹⁹⁵ Bosnevî, *Kitâbu Meşrîkı'r-Rûhâniye ve Mağribi'l-Cismâniyye fî Tefsiri Kavlihi Teâlâ 'Hattâ İzâ Beleğa Meğribe's-Şemsi Vecedehâ Teğribü fî Aynin Hamietin*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 70b-71a; a.mlf., *Kitâbu Tecellî'n-Nûri'l-Mübîn fî Mir'âti İyyâke Na'büdü ve İyyâke Nesteîn*, vr. 48b.

¹⁹⁶ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s.30.

¹⁹⁷ Bosnevî, *Kitâbu Müntehâ Mekâsidi'l-Kelimât ve Mübteğâ Teveccühi Vücûhi't- Taayyunâti fî Beyâni Ekmeli'n-Neşât*, vr., Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 45a.

¹⁹⁸ Bosnevî, *Kitâbu'l-Gafri'l-Mutlak İnde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, vr. 127a.

¹⁹⁹ Bosnevî, *el-Burhânu'l-Celî ve'd-Delîlü'l-Aliyy*, vr. 31a.

²⁰⁰ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 23-161-162; a.mlf., *Risâletü Hal'i'n-Na'leyn fî'l-Vusûli ilâ Hazrati'l-Cem'ayn*, vr. 109a-b, 111b; a.mlf., *Kurratu Ayni's-Şühûd ve Mir'âti Arâisi Meâni'l-Gaybi ve'l-Cûd*, vr. 5a.

²⁰¹ Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB Yayınları, İst. 1993, s.74.

oğludur” önermesi kabul edilmiş olsun. Bu şartlı önermede Zeyd ile Amr arasındaki ilişki, tezâyüf ilişkisidir. Çünkü Zeyd’in babalık ünvanını alması, oğlunun olmasına bağlıdır. Dolayısıyla Zayd’e babalık ünvanını verdiren oğuldur. Zeyd’e bu ünvanın verilmesi için oğlunun olması, bir neden gibi görülse de oğlun doğmasına neden olan asıl nedenlerden birisi, babadır. Babanın varlığı, oğlun varlığı için bir nedendir ama oğlun varlığı babanın varlığının nedeni değildir. Bir diğer şekliyle oğul, bir insana baba ünvanının verilmesinin nedenidir. Oğul babayı ortaya çıkaran bir neden değildir. Tam aksine baba, oğlu ortaya çıkaran sebeptir. Bu anlamda baba neden, oğul ise nedenli yani sonuçtur. “Bir insanın oğlu olmasaydı ona baba ünvanı verilemezdi”, şeklindeki bir şartlı önerme, oğlu, baba ünvanının nedeni göstermektedir ki, bu durum sadece ünvanın verilmesinin nedeni olarak değerlendirilebilir. Babasız bir insan söz konusu olamaz ancak oğulsuz bir insanın varlığı vakıadır. Tezâyüfe bir başka örnek de Zeyd’in Amr’ın kölesi oluşudur. Bu örnekte kölelik (abdiyyet) Zeyd’in köle ve Amr’ın sahib (mâlik) olmasını gerektirir. Zeydin kölelik nisbeti, Amr hakkında sahip (mâlik) ismini getirmişken, Amr’ın sahiplik (mâlikiyet) nisbeti de Zeyd’in köleliğini gerektirmiştir. Hakîkate ise izâfet meydana gelmeden önce bu iki kelimenin yani kölelik ile sahipliğin her hangi bir akledilirliği yoktur.²⁰²

Bu örneklerde baba ile oğlun, efendi ile kölenin aralarındaki ilişki yani tezâyüf baba ve oğul, sahip ve köle ünvanlarının verilmesinde olduğu gibi takdîrandır. Ancak sahip ve köle ünvanlarından ayrı olarak, oğlun her zaman bu ünvanı alabilmesi için vücûden de babasından sonra olması gerekmektedir. O takdirde aralarındaki durum, nedenin nedenliden önce olmasını gerektiren bir vücûdî tezâyüftür. Babanın varlığının, oğlun varlığını vücûden öncelemesi, çocuğun varlığının babaya bağlı olduğunu göstermektedir. Zira ilk, yani neden, sonrakinin yani nedenlinin varlık ilkesi ya da varlık vasıtasıdır.²⁰³ Mukaddem ile tâlî arasındaki izâfet şeklinde ifade edebileceğimiz bu ilişki biçimi, öncelik ve sonralık ekseninde zaman önceliği, zaman önceliği olmadan zât önceliği, mekân önceliği, illet önceliği, aklî öncelik, mertebe önceliği gibi çeşitli öncelik kategorilerine de tabi tutulabilir.

²⁰² İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (thk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr), c.3, s. 165; Ahmet Akgüç, “Eş’arî Düşüncede Şartlı Kıyasların Kullanımı”, *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri*, (ed. Cemalettin Erdemci- Fadıl Ayğın), Beyan Yayınları, Siirt, 2015, c. 2, s. 475; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû’atu Keşşâfi İstulâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm* c.1, s. 468.

²⁰³ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli), s. 469, 517.

Bosnevî, yukarıdaki örneklerde görüldüğü şekliyle olan tezâyüfün bir benzerinin, vücûb hazretiyle imkân hazreti arasında olduğu kanaatindedir. Vücûb kavsi, zâtî öncelik yani mukaddem olması bakımından imkân hazretinden öncedir. İfâza ve iâne hazretidir. İmkân kavsi ise zâtî öncelik yani tâlî olması bakımından istiâne ve iâne hazretidir. İmkân hazreti, vücûb hazretini oluşturan ve zuhûru talep eden hakikatlerin feyzini kabul edendir. Vücûden ve takdîren ilâhî hakikatlere müftekir olan imkânî hakikatler, onlardan gelen feyzle ve onlara göre var olurlar. İlâhî hakikatler, neden/illet oldukları için tesir sahibi iken, imkânî hakikatler de nedenli/ma'lûl oldukları için teessür sahibidir. Nitekim Bosnevî'ye göre "Fatıha Suresi"ndeki istiânenin sırrı da burada gizlidir.²⁰⁴

Bosnevî'ye göre vücûb hazretinin bir diğer adı da ulûhiyet hazretidir.²⁰⁵ Hak bu mertebede bütün isimleri câmi' olması bakımından Allah'tır. İsimlerin bu birliği, O'nun vâhidliyyetidir. Burada kesrette vahdet ve vahdette kesret vardır. Toplayıcı ismin altındaki isimler, temeyyüzü kabul ettiklerinde aynı zamanda mazharlarında eserlerini ve hükümlerini de talep ederler. Bu durumda bu hazrette, her bir ismin bir zât ismi olan Allah'a delâleteri olduğu gibi bir de kendi hakikatine olan delâleteri vardır. İsmi o hakikatine delâleteri olmadan, o isim tasavvur edilemez. Çünkü bu hâlleriyle hakikatler, kendiliğinden basit ve birdir. Basitlikleri ve birlikleri bakımından eşyânın hakikatini idrâk de mümkün değildir.²⁰⁶ Aksine idrâk edilen şey birliği ve basitliği bakımından değil çokluğu bakımından idrâk edilebilir.²⁰⁷ Örneğin ilâh, me'lûh olmadan; râzık, merzûk olmadan ve hâlık da mahlûk olmadan tasavvur edilemez. Bosnevî'ye göre ilâhî isimlerin mazharlarını talep etmeleri bakımından iki kavsin arasında bir süreklilik ilişkisi vardır. Yani neden var olduğu sürece nedenlinin varlığı da kaçınılmazdır. Burada Konevî'nin metafiziğinin en temel ilkesi kabul ettiği şu ilke hatırlanmalıdır: "Bir şey özü/zâtı/hakikatı gereği bir şeyin var olmasını gerektiriyorsa, zâtı devam ettiği sürece

²⁰⁴ Bosnevî, *Kitâbu Tecellî'n-Nûri'l-Mübîn fî Mir'âti İyyâke Na'büdü ve İyyâke Nesteîn*, vr. 49a.

²⁰⁵ Kâmil insan bu iki hazretin maksadı olduğu için ona maksad-ı küll de denir. Bkz. Bosnevî, *Kitâbu Tecellî'n-Nûri'l-Mübîn fî Mir'âti İyyâke Na'büdü ve İyyâke Nesteîn*, vr. 50b.

²⁰⁶ Zira bir ve basit olanın kendi nefsinde olan hakikatını, kendisinden gayrısının idrâki mümkün değildir. Bkz. Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 2, s. 395.

²⁰⁷ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği: Miftâhu'l-Gayb*, (çev. Ekrem Demirli), Kapı Yayınları, İstanbul 2014, s. 23, 29; a.mlf., *Fatıha Sûresi Tefsiri*, (çev. Ekrem Demirli), Kapı Yayınları, İstanbul 2014, s. 64-65.

onu gerektirmeyi sürdürür.”²⁰⁸ Bir diğer ifâdeyle Hakk’ın isimlerinin olmadığı, tecellilerinin bir an bile kesintiye uğradığı bir durum düşünülemez. Çünkü Hak, zâtının iktizâsı sebebiyle dâimâ tecellî edendir.²⁰⁹ İsimlerinin her tecellisi O’nun şuûnlarından bir şuûndur ve O, her an bir şe’ndedir. Bosnevî, iki kavş arasındaki bu karşılıklı isteşlik ve buna bağlı olarak sürekliliği “tecellî-i dâimî” ve “küllî zuhûr” kavramıyla açıklar. Dâimî tecellî ve küllî zuhûr iki kavşın telâzüm ve tezâyüf ilkelerine binaen iftikarını ve sürekliliğini ifâde eder.²¹⁰ Yalnız aralarındaki bu ilişki, hakîkatle mecaz arasındaki ilişki gibidir. Vücûb âlemi, hakîkatler âlemidir ve hakîkatlerde bir başkalaşma olmaz.²¹¹ İmkân âlemiye mecazlar âlemidir. Gerçekte, hakîkat tekdir. Onda başkalaşma olmaz ancak mecaz çok olabilir. Vücûb âlemiyle imkân âlemi arasındaki ilişkiyi, hakîkatle mecaz arasındaki ilişki gibi gören Bosnevî’ye göre mecaz, hakîkatin ardıdır. Zât bakımından önce hakîkat, ardından da mecaz gelir. İkinci gelen ise birinciyle çelişmez, ona muarız olmaz. Yani birşeyden kendisine zıt bir şey meydana gelmeyeceği gibi, beri yandan bütünüyle kendi benzeri de meydana gelmez.²¹² Aynı zamanda iki şey arasında bir ilişki –bağ ve benzeşme olmadan, bir şeyin diğeriyle bağıntı içinde olması da münâsebet hükümleri gereğince mümkün değildir.²¹³ Dolayısıyla kendisinden zâtî önceliği olan bir hakîkate göre var olan bir şeyin, kendisine verilen isimle, mecazî başka bir varlık kast edilse bile hakîkatin onunla bağıntısı ve onda tesiri devam eder. Yani hakikat, mecazın tersine müsemmada hükmünü her vakit devam ettirir. Dolayısıyla Bosnevî, hakîkatin mecazdaki hükümlerinin devamını, hakîkatın bir mecazı olarak telakki ettiği mümkünlerde de görür.²¹⁴ Yalnız burada gözden kaçırılmaması gereken asıl nokta, bu iki şeyden birinin asıl diğeri ise var olmak için o asla sebeblilik ve süreklilik açısından asla muhtaç olmasıdır. İki şey arasındaki bu durum aslın fer’iyle, bütünü parçasıyla, hakîkatın mecazla ilişkisi şeklinde, yani aslın nisbetleri ve izâfetleri olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Bosnevî, “emr” adını verdiği Tanrı ile âlem

²⁰⁸ Konevî, *Tasavvuf Metafizîği: Miftâhu’l-Gayb*, (çev. Ekrem Demirli), Kapı Yayınları, İstanbul 2014, s. 22.

²⁰⁹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c. 1, s. 99.

²¹⁰ Bosnevî, *Kitâbu Keşfi’s-Sirri’l-Mübhem fî Evveli Sûrati Meryem*, vr.87b.

²¹¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, (thk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr), c. 2 s. 393-394.

²¹² Konevî, *Tasavvuf Metafizîği: Miftâhu’l-Gayb*, s. 22.

²¹³ Konevî, *Tasavvuf Metafizîği: Miftâhu’l-Gayb*, s. 23.

²¹⁴ Bosnevî, *Risâletü Lübbi’n-Nüvât fî Hakîkati’l- Kıyâmi ile’s-Salat*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 103a.

arasındaki münâsebete asıl ve fer' ya da parça ve bütün arası ilişki²¹⁵ açısından baktığında, Tanrı'nın birliğini ve basitliğini bozmamak için O'nun Hak/hakikat kabul edilip, âleminse varlığının kendisinden değil, Hak olan o varlıktan alması gereken bir mecaz olduğunu, dolayısıyla bir nisbet olması gerektiğini belirtir. Bu şekliyle Bosnevî, imkân ile âlem arasında kurduğu ilişkiyi mukayyed, nisbet, fer', izâfet, hâl ve mecaz kavramlarına verdiği zengin anlamlarla bir yere oturtur ve bu bağlamda, bu terminolojik zenginlik hakikatın veçhelerinin yerini tutar. Şu hâlde Bosnevî'nin düşüncesinde bu kavramlar ya da bu manalara yakın kavramlar, varlık ve imkân kavramı ile birlikte düşünülüp ele alınmayı gerekli kılar. Örneğin Bosnevî, mümkünün mecaz olduğu hakkında şöyle der:

“Mümkünde vücûd (varlık), mevcûdun aynı değildir. Çünkü “mümkün ayn/Zât” ancak bir mazhar olmasından dolayı mümkün olandır. Vücûdla ittisâfı kabul ettiğinden dolayı (mümkün) değildir. Öyle olsaydı (vücûdla ittisâfı kabul etmiş olsaydı) vücûd o mümkünün aynı olurdu. Aksine Vücûd, “mümkün aynın hâli”dir. O hâl sebebiyle de mümkün mecazen mevcûd diye isimlendirilmiştir. Hakikaten değil. Zira hakikat, mümkünü bir mevcûd olarak kabul etmez. Dolayısıyla her şey, (önceden) zeval bulmadığı gibi (sonradan da) zeval bulmaz. (yani var olan yok olmaz, yok olan var olmaz). Mümkünde (ademiyyet) sıfatı değişmez ve varlıkta da (varlık) sıfatı değişmez. Mevcûd olmakla nitelenen mevcûddur ve ma'dûm olmakla nitelenen de ma'dûmdur. “Ma'dûm mümkün” üzerine, Mûcid olan Hak, vücûdu ifâza ettiğinde –vücûd, mümkün için bir hâlden ibaret olduğu hâldemümkün murahhic (tercih edenle) var oldu. Dolayısıyla onun vücûdu (varlığı) murahhic (tercih eden) ile oldu. Ve (mümkün, bir tercih ediciyle var olduğu hâlde) ademiyyetinden dışarı çıkmaz. Dolayısı ile ister vücûd ile vasıflansın ister vasıflanmasın ademiyyet hükmü “mümkün ayndan” (ayn-ı mümküneden) ayrılmaz.”²¹⁶

Vücûdun, mümkün ya da mevcûdun aynı olmaması, bilakis mümkünün hâli olması hakkında İbn Arabî de şöyle demektedir:

“Hak Teâla buyurdu: *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ* (Hicr, 15/21: Hiç bir şey yoktur ki; hazinesi/kaynağı Bizim katımızda olmasın). Bu âyette *إِنْ*, *مَا* manasındadır. Dolayısı ile *مَا* ile bütün her şeyi kapsadı. Ve onu bizden gâib olan gaybının hazinelerinde mahzûn kıldı. İşte bu yüzden dedik ki ‘kevn, vücûddan sadır olmuştur.’ Ve o (vücûd veya ma edatının ifâde ettiği şeyler)

²¹⁵ Bosnevî, *Kitâbu Tahakkuki'l-Cüz bi-Sûreti'l-Küll ve Zuhûru'l Fer'i Alâ Sûreti'l-Asl*, vr. 138b-141a. Bosnevî bu eserinde Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi bu açılardan ele alır. Bir diğer eseri “*Kitâbu Sirri'l-Kelimeteyn fi Mutâbakati Hurûfi's-Şehâdeteyn*”de ise meseleyi Rûh-Cisim-Sûret, Âdem ve Havvâ üzerinden işler. Bkz. Bosnevî, *Kitâbu Sirri'l-Kelimeteyn fi Mutâbakati Hurûfi's-Şehâdeteyn*, vr. 192b-193a.

²¹⁶ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fi Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 143a.

da bu hazinelerin Vücûda (varlığa) doğru (çıkan) muhteviyâtıdır. O hazinelerden -Kendisini keşf ettiği nûr ile kendisi olmadığı hâlde - onun (muhteviyatın) zuhûrudur. Zira O (şey), hazinelerin zulmetinde –kendisi adem hâlinde bulunduğu için- kendi Zâtını görmekten muhtecibdir. Ve Hakk buyurdu: وَمَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ (Hicr, 15/21: Biz onu ancak belli bir ölçüyle indiririz) Dolayısı ile O'nun katında da ancak O'nun için (ya da O, sebebiyle ya da O'ndan dolayı) mevcûd (bir şekilde var) olan temeyyüz eder. Ölçünün cereyan etmesi de ancak diğerlerinden temeyyüz edenin (mümeyyezin) “ayn”ında olur. Ve bu her veçheden (her bakımdan) ma'dûmun sıfatı değildir. Böylelikle bu, -a'yânın zâtından dolayı a'yânın adem ile ittısaf etmesi hâlinde- a'yânın vücûdunun Allah'a ait olduğuna delalet etti. Bu aslî-izafî Vücûd ve adem-i izâfidir. Dolayısı ile âlem ve mâsivâullah için ahvâl (hâller/bir hâlden başka bir hâle geçiş) sâbit oldu.

Vücûd, mevcûdun ayn'ı değildir. Ancak Hakk'ın hakkındadır. (Yani Vücûd kelimesini yalnızca ve yalnızca Hakk'ın hakkında kullanabiliriz. Yalnızca O'nun ayn'ı olur. mevcûd hakkında kullanılması bile izafidir.) Taki (o mevcûd) O'nun vücûduna bir illet/sebeb/ma'lûl olmasın. Zira Hakk'ın varlığının bir ma'lûlu olsaydı vücûd Hakk için bir hâl olurdu. Hak Teâlâ ise bundan uluvven kebîrâdır.”²¹⁷

İbn Arabî'nin Tanrı'nın sıfatlarını birer nisbet kabul edişini Bosnevî'nin de net bir şekilde benimsemesi onun, Mu'tezilî bilginlerden Ebû Haşim el-Cubbâî (ö. 321/933)'nin, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında ortaya attığı “hâller teorisi”ni, kendi sistemi içinde Allah-âlem ilişkisini açıklamak için bir yöntem olarak kullandığı şeklinde yorumlanabilir mi? Bir başka ifâdeyle ilâhî isimlerin birer nisbetten ibaret olması ve mümkün için varlığın yalnızca bir hâlden ibaret olması bu teorinin daha öncesinde İbn Arabî tarafından birlik-çokluk ilişkisine uyarlanmış bir versiyonu olarak yorumlanabilir mi? Nitekim Ebû Haşim, ahvâl teorisinde Tanrı'nın zâtının dışında, zâtına nisbet edilen sıfatlarının varlık ve yoklukla nitelendilemeyeceğini kabul etmiştir. Böylelikle Tanrı'nın zâtının yanında başka kadîm varlıkların kabulünün önüne geçtiği gibi onların bütünüyle de yok kabul edilmesinin ortaya çıkardığı sorunları da gidermeye çalışmıştır. Tevhîd ilkesini inanç sisteminin ilkine koyan Ebû Haşim'e göre, Eş'arîler gibi Tanrı'nın sıfatlarının zâttan ayrı bağımsız varlıklar olduğunu kabul etmek, zâтта çokluk meydana getireceği için en başta tevhîde aykırıdır. Öte yandan Mu'tezile'de olduğu gibi ilâhî sıfatları zâttla özdeşleştiren anlayış da, sıfatların bütünüyle yok sayılması demektir. Bu ise Kur'ân naslarına terstir. Ebû Haşim'in kaçındığı birinci anlayış “katı/radikal realist anlayış” iken ikincisi ise sıfatların yalnızca sözlerden, bir ifâdelendirmeden ibaret

²¹⁷ İbn Arabî, “*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*”, (nşr. Ahmed Şemseddin), c. 4, s. 325.

olduğunu ifâde eden katı “nominalist ve conceptualist” bir yaklaşımdır.²¹⁸ Ebu Haşim bu sorunu çözmek için daha farklı ama anlaşılması zor bir kuramı ortaya atmıştır. Bu kuramında o, sıfatın yerine “hâl” tabirini kullanmıştır. O; sıfatı, hâl olarak kabul etmeye götürecek yöntemi, temelinde dilbilgisi kurallarının yer aldığı bir hareket olarak tasarlamış, hâli de salt bir nahvî manadan yola çıkarak tanımlama yoluna gitmiş, en sonunda da hâllerin tek başına ne mevcûd ne ma’dûm ne kadîm ne muhdes ne ma’lûm ne de meçhul oldukları yargısına varmıştır. Ebu Haşim’in vardığı yargı, realist ve nominalist kuramların bir nevi orta yolunu bulmak ya da onları uzlaştırma çabası olarak kabul edilebilir. Zira hâlin ne var ne de yok olduğunu kabul etmek ehl-i sünnetin sıfatları “Tanrı’nın ne aynıdır ne de gayrıdır” ifâdelerine benzemektedir. “Ne aynıdır ne de gayrıdır” ifâdeleri yukarıdaki Ebu Haşim’in ifâdeleriyle birlikte ele alındığında varlıkla yokluk arasında üçüncü bir hâlin yani orta bir ontolojik terimin ispatı olarak da kabul edilebilir. Bu ise “bir şey ya A’dır ya da B’dir. Bir şey aynı anda birbirine zıt iki şey olamaz” şeklindeki aklî çıkarımlara, yani üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesine terstir. Ancak Ebû Hâşim’in hâller teorisinde hâl kavramı, imkân, nisbet, izâfet, itibar, mecaz gibi kavramlarla da ifâde edilebilirse, pekâlâ, varlık ve yokluk ontolojik kiplerinin ortasındaki ara durum olan üçüncü hâlin imkanının yerini de tutan bir kavram hâline geldiği kabul edilebilir.²¹⁹

Eğer ahvâl teorisinde, Tanrı’nın zâtî/nefsî sıfatı olan “Varlık” sıfatından ayrı, varlık ve yoklukla nitelenmeyen sıfatlarının varlığının durumu, Tanrı’nın bu nefsi sıfatına (varlık sıfatına) nisbetle varlık ve yokluk gibi iki ontolojik kipin ortasında ara bir kipin yerini tutarsa, sûfilerin mümkünü izafi varlık ve izafi yoklukla ilişkilendirmeleri; varlığın, mümkün için bir hâlden ibaret olduğunu kabul etmeleri, teoriyi Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi çözmek için yeni baştan uyarladıklarının bir kanıtı sayılabilir mi? Çünkü Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin mâhiyeti ve sürekliliği gibi bir problemin temelinde aslında, Tanrı’da zât-sıfat ilişkisi yatmaktadır. Çünkü Tanrı’nın zâtıyla sıfatlarının birbirlerine karşı durumlarının ne olduğu çözülmeyen,

²¹⁸ Kazimierz Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*, (çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara 1994, s. 84-85.

²¹⁹ Orhan Ş. Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2007, c.16, s. 2, s. 195-214; Osman Demir, “Cüveynî’de Ahval Teorisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 20, 2008, 59-78; Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1989, II, 190-92.

kapsamlı bir Tanrı-âlem düşüncesi üretmek mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın âlemle olan irtibâtını sağlayan irtibâtın, temelde sıfatlarla olduğunu kabul edilirse, en başta bu sıfatların Tanrı'nın zâtı karşısında durumunun ne olduğuna dair bir fikrin ve değerlendirmenin olması gerekir ki Tanrı ile âlem arasındaki irtibat o temel kabul üzerinden inşa edilebilsin. Burada İbn Arabî ve takipçilerinin sıfatları ve isimleri nisbetler, izâfetler, itibarlar olarak kabul etmeleri bu değerlendirmeyi göz önüne almayı gerektirmiştir. Nitekim İbn Arabî bu konuda şöyle der:

"فمن فهم حقائق الاضافات عرف ما ذكرنا له من الاشارات فيعلم قطعاً ان قبة لا تقوم من غير عمد كما لا يكون والد من غير ان يكون له ولد (...). الأسماء الإلهية نسب وإضافات ترجع إلى عين واحدة إذ لا يصح هناك كثرة بوجود أعيان فيه كما زعم من لا علم له بالله من بعض النظائر ولو كانت الصفات أعياناً زائدة وما هو إلا بما لكانت الألوهية معلولة بما فلا يخلو أن تكون هي عين الإله فالشيء لا يكون علة لنفسه أو لا تكون فالله لا يكون معلولاً لعله ليست عينه فإن العلة متقدمة على المعلول بالرتبة فيلزم من ذلك افتقار الإله من كونه معلولاً لهذه الأعيان الزائدة التي هي علة له وهو محال ثم إن الشيء المعلول لا يكون له علتان وهذه كثيرة ولا يكون لهاً إلا بما فيطل أن تكون الأسماء والصفات أعياناً زائدة على ذاته تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً (...). ليس للحق صفة نفسية ثبوتية إلا واحدة لا يجوز أن يكون له اثنتان فصاعداً إذ لو كان لكانت ذاته مركبة منهما أو منهن والتركيب في حقه محال فإثبات صفة زائدة ثبوتية على واحدة محال (...). لما كانت الصفات نسباً وإضافات والنسب أمور عدمية وما ثم إلا ذات واحدة من جميع الوجوه.

“İzâfetlerin hakikatlerini bilen bizim zikrettiğimiz işaretleri anlar ve kesin olarak bilir ki çocuğu olmayan bir kimse baba olamayacağı gibi kendisini ayakta tutan bir direği olmayan da kubbe denmez. (Baba, çocuksuz; kubbe direksiz olmaz).”²²⁰ (...) “İlâhî isimler, tek zâta/hakikate dönen nisbet ve izâfetlerdir. Burada Allah'ı bilmeyen kimi ehl-i nazarın iddia ettiği gibi bu hakikaterin Zât'ta /Hak'ta bulunmasını kesret/çokluk kabul etmek doğru değildir. Sıfatlar, Zât üzerine ilave hakikatlar olup Allah onlarla ilâh olabilsen eğer, ulûhiyet onların ma'lûlu olurdu. Bu durumda sıfatlar ya ilâhın aynı olurdu -oysaki bir şey kendisinin illeti olamaz ya da aynı olmazdı – oysaki Allah, kendisinin aynı olmayan bir illetin malûlu olamaz-. Zira illet, rütbesi gereği ma'lûlden önce gelir. Bu yüzden de söz konusu durumda, ilâhın kendisine illet olacak olan bu zâid zâtlara muhtaç olması lazım gelir. Bu da muhâldir. Kaldığı, ma'lûl olan şey iki illete sahip olamaz. Bu isimler ise çoktur ve (ilâh) ancak onlarla ilâh olabilir. Böylece isimlerin ve sıfatların Allahu Teâla'nın zâtına zâid aylar olmasının butlânı sâbit oldu. O Allah ki, zalimlerin söylediği şeylerden çok üstündür.²²¹ (...)“Hakk'ın nefesine ait subûtî bir tek sıfatı vardır. İki ve ya ikiden fazla olması caiz değildir. Öyle olsaydı Zâtı o ikisinden ya da daha fazlasından mürekkebe (bileşik) olurdu. Hakk'ın zâtında bileşiklik muhâldir. O takdirde bir subûtî sıfatın üstüne ilave

²²⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (thk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr) el-Hey'etü'l-Mısriyye, Kahire 1985, c.1, s. 50.

²²¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (thk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr), c.3, s. 60.

subûti sıfat kabul etmek muhâldir”²²² (...) “Sıfatlar, nisbetler ve izâfetler; nisbet ve izâfetler de umûr-i ademiyye (varlığı olmayan durumlar) olunca ortada her bakımından bir Zât’tan başkası kalmamıştır”²²³

Bosnevî’ye göre varlığı kendisinden olmayıp da bir başka varlıktan olana “mümkün” denir. Bunun yanında mümkünün varlığını kendisinden aldığı bu varlığın da zorunlu olması gerekir. Bosnevî, bunu ifâde etmek için vücûd-i mahz, zâtı ile kaim olandır, diğer bir ifâde ile “zorunlu olan, bu varlığı ve kaimliği ile beraber başkasına da varlık veren, onu ayakta tutandır” der. Mutlak adem ile mutlak varlık arasında olan mümkün için ise “varlığı kendisinden olmayan ve kaim olmak için “vücûd-i mahz”a muhtaç olandır” der.²²⁴ O, mucidin (îcâd edenin) yani vacibin illeti olmasın diye muhdes ya da mümkünün varlık hükmünü, mutlak olarak Hakk’a yani Vâcib’e verir. Bosnevî’nin bu bakış açısından değerlendirildiğinde mümkünü, vücûd bile denmez. Ona varlık sıfatı, izâfî olarak verilmektedir.²²⁵ Böylelikle Tanrı’nın varlığından ayrı olarak başkasının yani âlemin durumu, “Vücûd” ile arasındaki bu göreceli ilişkiden dolayı “vücûd-i nisbî” diye isimlendirilir.²²⁶ Öte yandan “Mutlak Vücûd”un hükmü karşısında adem-i mahz imkânsız olunca, âlemin mevcûd olmadan yani varlık sıfatı ile mevsûf olmadan önceki durumu, onun mutlak yokluktan değil de yine “Mutlak Vücûd”a “nisbet”le izafî bir yokluktan meydana gelmesi gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla âlem, mümkün varlığa bakan tarafı ile “vücûd-i muzâf” ve yokluğa bakan tarafı ile de “adem-i nisbî” ve “adem-i izâfî” ile nitelenecektir.²²⁷ Böylece Bosnevî, adem-i mahzı muhâl sayması ile netleşen varlık görüşünü, varlık ve imkân kavramları üzerinden işlerken, ademi yalnızca âlemin Hak’tan çıkışını ortaya koyabilmek için bir araç olarak kullanır ve böylelikle adem ile nisbeti, âlemin Tanrı’dan çıkmadan önceki durumunu göz önüne alarak birbirine yaklaştırır.

²²² İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, (thk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr), c.3, s. 66.

²²³ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, (thk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr), c.3, s. 67.

²²⁴ Bosnevî, *Kitâbu’l-Kenzi’l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti’l-İlmi li’l-Ma’lûmi fî’r-Reddi alâ Abdi’l-Kerîm el-Cîlî*, vr. 182a-b; a.mlf., *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c. 1, s. 140-141, 146.

²²⁵ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi’l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti’l-Fütûhât*, vr. 143a.

²²⁶ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi’l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti’l-Fütûhât*, vr. 141b.

²²⁷ Bosnevî *Kitâbu Enfâsi’l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti’l-Fütûhât*, vr. 143a.

2.2. Ademî ve Vücûdî Nisbetler

Bosnevî, imkân ve nisbet kavramlarıyla aslında iki şeye dikkat çekmek ister: ilki, mutlakla eş olan vücûd yani zorunlu kavramıdır. İkincisiyse mukayyed ve nisbî ile eş olan mevcûddur. Yani Bosnevî, bunlarla mümkünün zorunludan farkını ortaya koymaya çalışır. Onun bu çabası, nisbetler konusuna, farklı eserlerinde yapmış olduğu vurguları ile daha da anlamlı hâle gelir. Bu anlamda Bosnevî ilkin nisbetleri, ademî nisbet ve halkî (vücûdî) nisbet diye ikiye ayırır.²²⁸ Onun bu ayrımının temelinde, ilâhî isimler ve eşyânın hakîkatleri teorisi bulunur. Bosnevî'ye göre “İlâhî isimler ya da eşyânın hakîkatleri, ehlullahdan muhakkık olanların yani sûfîlerin ıstılahında, “a'yân-ı sâbite” olarak isimlendirilir. Onların dışındakilerinin ıstılahında ise mâhiyet, ma'dûm, ma'lûm ve şey'-i sâbit olarak isimlendirilir”.²²⁹ Söz konusu teori bağlamında Bosnevî, ademî nisbetlerle, a'yânın ya da ilâhî isimlerin yani eşyânın hakîkatlerinin, Hakk'ın ilmindeki bulunuş hâlini ifâde eder. Onların ilâhî ilimdeki bu bulunuş hâllerine “subût” adını verir.²³⁰ Bunlar aynı zamanda zâtî nisbetlerdir (niseb-i zâtiye ya da şûûn-i zâtiyedir). Diğer şekliyle zât ve vücûd birbirinin aynı olduğu için bu açıdan vücûdî nisbetlerdir.²³¹ Bosnevî'ye göre mevcutların hakîkatleri olan a'yân ya da ilâhî isimler

²²⁸ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridine min Merâtibi'l-Vücûd*, vr.5a.

²²⁹ Bosnevî, *Kitâbu Sirri'l-Hakâyiki'l-İlmiyye fî Beyâni'l-A'yâni's-Sâbite*, vr. 163b; a.mlf., *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c.1 s. 21; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği: Miftâhu'l-Gayb*, s. 30; a.mlf., *İlâhî Nefhalar*, s. 179; Müeyyüdidîn Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî), Çâbhâne-i Dânişgâh-ı Meşhed, Meşhed 1982, s. 21; Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddimât, er-Resâil* içinde, (nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997, s. 47; Fenârî, *Misbâhü'l-Üns*, s. 186; Abdurrahman Câmî, “*Nakdu'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs*, (thk. William C. Chittick), Encümen-i Şâhinşâhi-yi Felsefe-i İrân, Tahran 1398, s. 43. Burada Ekrem Demirli, Mehmet Bayraktar ve Nihat Keklik (ö. 2017)'in dikkat çektikleri çok önemli bir husus söz konusudur. Acaba Konevî ve Bosnevî, ayn ve a'yân-ı sâbite kavramlarıyla, filozofların ya da kelâmcıların terminolojisinde yer alan mâhiyet-hakîkat-ma'lûm-ma'dûm-şey kavramlarını bir mi tutuyor, yoksa bununla, onların bu kavramlarla ifâde ettiği mananın dışında, başka bir şeyi kasd ediyor ve böylece terimin doğru adını mı koyuyor? Bkz. Ekrem Demirli, *İslam metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2012, s. 186-187; Mehmet Bayraktar, “Sadreddin Konevî ve Davûd el-Kayserî”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri = The First International Symposium on Sadraddin Qunawi*, Mebkam Yayınları, Konya 2010, s. 33-36; a. mlf., “A'yân-ı Sâbite Kavramı: Konevî ve Kayserî Mukayesesi”, *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri = Second International Symposium on Sadraddin Qunawi*, Mebkam Yayınları, Konya 2014, s. 44-47; Nihat Keklik *Sadreddin Konevi Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan*, İstanbul 1967, İÜEF Yay., s. 36. Bu gerçekten ciddi ve bir o kadar da zor bir problemdir. Bu problemin çözümü için söz konusu teorilerin etrafıca ortaya konulup ciddi bir mukayesesinin yapılması gerekir.

²³⁰ Bosnevî, *Kitâbu Keşfi's-Sirri'l-Mübhem fî Evveli Sûrati Meryem*, vr. 93a.

²³¹ Bosnevî, *Kitâbu Sirri'l-Hakâyiki'l-İlmiyye fî Beyâni'l-A'yâni's-Sâbite*, vr. 163b.

ezelen Tanrı'nın ilminde, Tanrı'nın onları bilmesinin nisbetinden ibarettir.²³² Diğer deyimle “nisbetler”dir.²³³ Nitekim Bosnevî bir başka yerde bunlardan “nisbetler âlemi” diye söz eder. Nisbetler âlemiyle de imkân hazretinden ve akıldan izale edilemeyen “ma’kûl” yani “akledilebilir hakikatler”i ve “küllî- gaybî hakikatler”i kasd eder.²³⁴ Bosnevî, bu düşüncesiyle “Mutlak Varlık”tan ayrı akledilebilen şeylerin yani mümkünlerin dışta var olmadan önceki hâlleri olan mâhiyetlerinin durumuna dikkat çeker. Onları “Zât”a ait birer nisbet olarak görür. Nitekim bilenle bilinen arasındaki nisbetin ilim olduğu kabul edilirse, mümkünlerin hakikatleri olan ayınların ilmî hakikatler ya da ilmî sûretler şeklinde ifâde edilmesi onların birer nisbet olduklarının kabulü anlamına da gelir. Öte yandan Bosnevî, ma'lûmun da nisbet olduğunu kabul eder.²³⁵ Bu durumda imkânın bir taraftan yok, bir taraftan var olması şeklindeki ikili yapısı göz önüne alındığında, onu, tam olarak ifâde eden kavram “nisbet” kavramı olur. Bu ise doğal olarak nisbetin, bir açıdan var ve bir açıdan yok kabul edilmesi sonucunu ortaya çıkarır. Bosnevî'nin, nisbet bağlamında ortaya koyduğu a'yân görüşünden anladığımızı göre imkânın bu ikili yapısı, hem a'yân hem de subût kavramı içinde de vardır. Söz gelimi ona göre bunlar yani ilmî hakikatler diğer deyimle eşyânın hakikatı olan mâhiyetler, -bir açıdan varlık ile bir açıdan da yokluk arasında subût hâlinde buldukları için- hariçte varlık kokusunu koklamadıklarından “mevcûd olmayan gayb” diye isimlendirilir. Aynı zamanda onları “vücûdun kendilerine istinad etmediği gayb” olarak sayar.²³⁶ Böylece bu akledilir nisbetler, adem-i mutlak imkânsız olduğu için Tanrı'nın ilminde birer ilmî nisbet ve varlıkla nitelenemeyen gaybî hakikatler olarak, sürekli izâfi adem hâlinde bulunurlar. Fakat bunlar hiçbir zaman hakikatte dışta zuhûr etmezler. O yüzden Bosnevî, bunları adem ile niteler ve nisbetlerin Tanrı'nın ilim mahallindeki bulunuş hâli olan subûtu burada vücûd manası yerine koymaz. Böylece a'yân ve subût kavramı üzerinden imkân kavramının birinci tarafı olan izafi-nisbî ademe işaret eder.

²³² Bosnevî, *Kitâbu Sırrı'l-Hakâyiki'l-İlmiyye fî Beyâni'l-A'yâni's-Sâbite*, vr. 163b.

²³³ Konevî, *Tasavvuf Metafizîği: Miftâhu'l-Gayb*, s. 44.

²³⁴ Bosnevî, *Kitâbu'l-Keşfi'ani'l-Emr fî Tefsîri Sûrati'l-Haşr*, vr. 154a.

²³⁵ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fi'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cilî*, vr. 178b.

²³⁶ Bosnevî, *Kitâbu'l-Keşfi'ani'l-Emr fî Tefsîri Sûrati'l-Haşr*, vr. 154b.

Öte yandan Bosnevî, vücûdî nisbetler tamlaması ile de onların, evvela ilâhî ilimdeki bilinmişlik hâli ile yani ma'lûm olmaları cihetinden ilâhî ilimde bir nevi varlık durumu kazanmalarını ifâde eder. Zira Bosnevî'ye göre Tanrı tarafından bilinmiş olmak yani ma'lûm olmak, onları “şey” hâline getirir.²³⁷ İlâhî ilimdeki “şey'iyyet” bu “ma'dûm-ma'lûm şeyler²³⁸”e ancak ilâhî tecellînin iktirân etmesiyle var olur. Bosnevî buna “subût şeyliği” adını verir.²³⁹ Öyleyse subût, bu bilinmişlik hâliyle ma'dûm olan a'yânın, diğer deyimle ma'dûm-ma'lûm a'yânın, “şey” olarak kabul edilmesi ile var olur. Böylece Bosnevî, “subût” kavramını “şey” ile birlikte kullanarak burada imkân kavramının ikinci yüzüne işaret etmiş olur. İkinci olarak da a'yânın ilâhî ilimde değil de ilâhî ilimdeki bulunuş hâline tam mutabık olarak hariçteki bulunuş hâlini yani mevcûdiyetini kasd eder. Bir başka ifâde ile “ma'dûm-ma'lûm-sâbit şey”e varlığın bir nitelik olarak, onun deyimiyile “hâl” olarak ilişmesini²⁴⁰ ifâde etmek için kullanır. Bosnevî, a'yânın, ademî-vücûdî nisbetler oluşu ve bu ikili yapısı hakkında şöyle der:

“Dolayısıyla rahmet-i zâtiye-i asliyenin; umûr-i kevnîyeye ve zuhûrları esnasında mevcûdiyetleri bulunmayan niseb-i ademiye-i ârızaya galebesi gerekir. Zira nisbetlerin varlık kazanmaları ancak onunla yani rahmetle olduğu itibara alınır, varlıkları yoktur. Fefhem!”²⁴¹

Bosnevî'nin bu ifâdelerinde paradoksal bir durumun ortaya çıktığı aşikârdır. Zira O, bir yandan, a'yân-ı gaybiyeyi ademî nisbetler olarak ifâde ederken öte yandan hariçte rahmetle var olmalarından bahsetmektedir. Bu ise ilk bakışta yukarıdaki subût fikriyle, açıkçası a'yânın hariçte varlık kokusunu koklamamış olması düşüncesiyle çelişir gözükmektedir. Bosnevî bu çelişkiyi a'yânı: A'yân-ı sâbite-i gaybiye ve a'yân-ı ayniye-i vücûdiye olmak üzere ikiye ayırarak çözer.²⁴² Böylece paradoksu, a'yân ve subût kavramlarına imkânın ikili doğasını vererek, varlığı ve yokluğu onlara izâfe etmek

²³⁷ Bosnevî burada Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyliği nazariyesine paralel düşünmektedir. Bununla birlikte bu meseleyi ma'dûmun, ma'lûm-mevcûd-şey oluşuyla irtibatı ve bu konuda geliştirilen teoriler bağlamında daha geniş kapsamda ele almak gerekmektedir.

²³⁸ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 142a, 144a.

²³⁹ Bosnevî, *Kitâbu Keşfi's-Sirri'l-Mübhem fî Evveli Sûrati Meryem*, vr. 93a.

²⁴⁰ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 143a.

²⁴¹ Bosnevî, *Kitâbu'l-Gafri'l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, vr. 129a.

²⁴² Bosnevî, *et-Tenzilü fî Münâza'ati İblîs li-Sehl Abdullah et-Tüsteri ve Vukû'i'l-Münâzara Beynehümâ ve Raddü'l-Cevâbi İblîs fî Emrin Hârrin Kayyede Sehl*, vr. 132B, a.mlf. *Kitâbu Sirri'l-Hakayiki'l-İlmiyye fî Beyâni'l-A'yâni's-Sâbite*, vr.162B, 163b-164a.

sûretiyle aşar. A'yânın bu şekilde ikiye ayrılması imkânın ikili doğasının (var-yok) birbiriyle olan dinamik bir yapıda olduğu kabulüne dayanır.

2.3. İmkânın ikili Doğası: Nisbetlerin Dinamizmi

Bosnevî'nin, a'yân-ı sâbite ile neyi murad ettiği yukarıda bir nebze olsun ifade edilmişti ancak bu, vahdet-i vücûd nazariyesinin yapısı içinde bulunan paradoksu çözmeye yeterli olmayabilir. O hâlde buradaki paradoksu çözmek için ilkin, a'yân-ı ayniye-i vücûdiyenin ne olduğunu kavramak ve akabinde de a'yân-ı sâbite ile ilişkisini ortaya çıkarmak gerekmektedir.

Bosnevî, dışarıdaki varlığı da a'yân olarak kabul eder. Bunlara vücûdî aynlar der. Ona göre a'yân-ı vücûdiye, gaybî-ilâhî hakikatler olan a'yân-ı sâbitenin tecellîleri ile mevcûddur. Aynı zamanda bu isimlerin tecellîlerine birer mazhar, mahal ve yine o tecellîlere ait hükümdür.²⁴³ Başka bir deyişle vücûdî ya da zâtî olarak nitelenen tecellînin, a'yân-ı sâbiteye iktirân etmesi ile "varlık mertebeleri"nde, a'yân-ı sâbitenin sûretleri olarak gözüken a'yân-ı vücûdiye, dışsal sûretler manasına gelen kevnî sûretler şeklinde kendini gösterir.²⁴⁴ Dolayısıyla a'yân-ı vücûdiye dışarıda var olmak için ilmî hazrette, kendilerinin birer ilk örneği olarak subût hâlinde bulunan a'yân-ı sâbiteye muhtaçtırlar ve onların o ilimdeki hâlleri her ne hâl üzere ise o hâl üzere dışarıda mevcûd olurlar. Bosnevî'ye göre onları dışarıda izhar eden tek bir tecellî vardır. Bu tek bir tecellînin içinde, tecellînin genel ve toplayıcı mâhiyette olmasına binâen bütün a'yân-ı vücûdiye bulunur ve yine a'yân-ı vücûdiye, o tecellî ile mevcûd olur. Ancak bu tecellînin, tek bir mahal ya da sûret üzere istimrârı imkânsızdır. Hatta ma'dûm olan a'yânı sâbitenin tecellîlerinin devamı göz önüne alındığında, kevnî-hâricî sûretlerin subûtiyetlerinden dahi söz edilemez. Tecellî, "a'yân-ı sâbitenin müteakil olması"ndan dolayı tenevvü' sahibidir. Yani bu tek tecellîde tekrar yoktur, o sürekli farklılaşır ve ardı ardına gelir.²⁴⁵ Böylece Bosnevî'ye göre a'yân-ı sâbiteye yaklaşan her zâtî tecellî ile birlikte, "dinamik bir a'yân-ı sâbite" fikri ortaya çıkar. A'yân-ı sâbitenin dinamizmi; her tecellîyle birlikte a'yân-ı vücûdiyenin, a'yân-ı sâbitenin Tanrı'nın ilmindeki bulunuş

²⁴³ Bosnevî, *Kitâbu Sirri'l-Hakayiki'l-İlmiyye fî Beyâni'l-A'yânî's-Sâbite*, vr. 162b.

²⁴⁴ Bosnevî, *Kitâbu Sirri'l-Hakayiki'l-İlmiyye fî Beyâni'l-A'yânî's-Sâbite*, vr. 165a.

²⁴⁵ Bosnevî, *Risâletü'l-Evvibe fî Beyâni'l-Înâbeti ve't-Tevbe*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129, vr. 63a-b.

hâline göre yeniden varlıkla nitelenmesi demektir. Bosnevî bu hâli, “tecdîd-i halk” ve “teceddüd-i emsâl” kavramları ile izah eder. Ona göre tecdîd-i halk ve teceddüd-i emsâl ile varlığın kendilerine izâfe edildiği a’yân-ı vücûdiye, a’yân-ı sâbitenin dinamizmi ve bu tek tecellînin özellikleri nedeniyle gayr-ı sâbitedir. Binâenaleyh a’yân-ı vücûdiye, fanîdir. Tek varlık tecellîsiyle birlikte sürekli ve kesintisiz olarak gelir. Ancak her defasında bu tecellî, farklılaşır ve aslına döner. Tecellînin takallusuyla yani bu geri toparlanmasıyla da diğer tecellî ortaya çıkar.²⁴⁶ Dolayısıyla tecellîde tekrar yoktur. Bosnevî, tecellînin sürekliliği, kesintisizliği esnasında gözün bir yanılısına içine girerek bu kevnî sûretleri sâbit olarak gördüğünü söyler. Hâlbuki a’yân-ı vücûdiye, ilk tecellînin vurûduyla var, ancak geri çekilişi ile de yok olur. Dolayısıyla a’yân-ı ayniye-i vücûdiye, ancak gözün görüşünde sâbittir. Fakat diğer açıdan onların varlığı, onları izhâr edene bağlı olduğu için gayr-ı sâbitedir. Çünkü Bosnevî’ye göre bir şey, kendi özünde yok olduğu ve kendisini icâd edenin varlığına bağlıysa yani varlık noktasında bir başkasına muhtaçsa artık onun için subût mevcûd olamaz.²⁴⁷ Böylece Bosnevî, a’yân-ı vücûdiyenin durumunu, a’yân-ı sâbiteye muhtaçlık hâli olarak ve dolayısıyla “a’yân-ı sâbiteye ait nisbetler” olarak görür. Bu muhtaçlık bakımından da onları, “ademî-nisbî bir emr²⁴⁸” olarak kabul eder.

Bosnevî’ye göre, ademî ve vücûdî nisbetler arasındaki bu isteşlik ve muhtaçlık durumu “bir nisbetin bir nisbete tevakkufu”dur. Bosnevî, nisbetlerin birbirine tevakkufuyla, nisbî olarak var olanın, var olmasının yine kendisi gibi bir nisbî olana bağlı olmasını ifâde eder.²⁴⁹ O hâlde onun ifâde ettiği bu tevakkuf hep ilâhî nisbetler arasında meydana gelir. Daha mücmel bir ifâdeyle denilebilir ki, şe’nin içinde bir şe’n olan ilmin yani nisbetin tevakkufu zuhûru, Hakk’ın, vücûd mertebelerinden her bir mertebenin haysiyetine göre zuhûr etmesidir. Bosnevî’nin, Tanrı’nın bu şekilde bir şeyi, o şey her ne hâl üzere ise o hâline göre bilmesiyle yaratmasını bir kabul etmesini göz önüne aldığımızda, ilâhî nisbetler arasındaki bu ardı ardına gelen tevakkuflar

²⁴⁶ Bosnevî, *Kitâbu Sirri’l-Hakayiki’l-İlmiyye fî Beyâni’l-A’yâni’s-Sâbite*, vr. 165a.

²⁴⁷ Bosnevî, *Kitâbu Sirri’l-Hakayiki’l-İlmiyye fî Beyâni’l-A’yâni’s-Sâbite*, vr. 164a.

²⁴⁸ Bosnevî, *Kitâbu’l-Gafri’l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi’l-Fark*, vr. 122b.

²⁴⁹ Benzer bir yaklaşım Abdulkerîm Cîlî’de de vardır. Cîlî’ye göre de “nisbetler ancak bir diğer nisbetin varlığıyla var olabilirler.” Abdulkerîm Cîlî, *Şerhu Müşkilâti’l-Futûhâti’l-Mekkiyye*, (thk Yusuf Zeydan), Dâru Suâdi’s-Sabâh, Kuveyt 1992, s. 106; Abdullah Kartal, *Abdulakerim Cîlî, Hayatı-Eserleri – Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003s. 166.

neticesinde, Tanrı'nın ilminin, a'yân-ı sâbiteye ya da ma'lûma göre sürekli olarak teceddüd etmesiyle birlikte a'yân-ı aynıye-i vücûdiyenin teceddüdü de aynı şey olur. Ancak Bosnevî'nin burada dikkat çektiği husûs, Tanrı'nın ilmindeki bu teceddüdün, ilim-âlim ve ma'lûmun bir olduğu "zâtî ilmi"nde herhangi bir teaddüdü ve tağayyürü yani çoğalmayı ve başkalaşmayı gerektirmediğidir.²⁵⁰ Diğer bir taraftan Bosnevî, bir başka yerde "vücûddan meydana gelen a'yân-ı vücûdiye mertebesi" tabirini kullanmak sûretiyle de a'yân-ı vücûdiyeyi vücûd ile ilişkilendirir. Çünkü ona göre vücûd ile ilişkisi olmayan hiçbir şey yoktur.

Böylece a'yânın ve subûtun ikili manası ortaya çıkar.²⁵¹ Subût, a'yânın ilâhî ilimdeki hakîkatinin sâbit oluşuna, diğer deyimle bilinmişliği göz önüne alındığında, bilinen bu şeyin hakîkatinin değişmesinin ve farklılaşmasının yokluğuna göre bir nevi vardır ve ilâhî ilmin, zâtın aynı olmasına binaen kıdem sahibidir. Dolayısıyla a'yân-ı sâbite "Zât"ın aynı olması cihetiyle "Vücûd"dur yani yaratılmamıştır. Kendi zâtlarına nisbetle ve dışarıda da varlık kokusu koklamadığı için de izâfî olarak yoktur. A'yân-ı vücûdiye ise a'yânın gölgesi olarak gayr-ı sâbite ve fani olduğu için yok, ancak zâtî varlık tecellîsinin a'yân-ı sâbiteye iktirânıyla da izâfî olarak "var" ile nitelenir. O hâlde a'yân ve subût bir "var"- bir "yok" şeklinde kendisini bulan yapıya sahiptir. Yine âlem dediğimiz şey ya da daha geniş bir tabirle eşyâ denilen şey de, "Bir varmış-Bir yokmuş" şeklinde ifâdesini bulan bu formülden meydana gelir. Bosnevî'ye göre a'yânın bu durumu, kelime-i tevhîdde gizlidir. Şöyle ki, kelime-i tevhîd daha önce geçtiği üzere üç harften yani ferdiyyet-i selâseden müteşekkildir. İnsan nefesi bu üç harfin sûretinde, harflerin mertebelerine doğru inbisât eder. Kelime-i tevhîd, nefy ve isbât şeklinde iki parçadan oluştuğuna göre bu üç harfin inbisatından zuhûr eden mertebelerdeki harflerin bazıları nefye, bazıları da isbâta işâret eder. Bosnevî bir de bu harflerin yani nefy u isbât harflerinin terkîbinden söz eder. Harflerin çeşitli dizilişlerle kelimeleri oluşturduğu ve dolayısıyla manayı bir elbiseye büründürdüğü, aşikâr ettiği, meydana getirdiği gibi isbât ve nefy harfleri de, varlığı âşikâr edecek şekilde karşılıklı bir dinamizm içinde bulunurlar. Bosnevî'ye göre "Vitr Hazreti"nden Rahmanî nefes (ferdânî varlık feyzi); "isbât menzilesinde olan ilâhî hakîkatlere (hakâyık-ı ilâhîyeye) ve mertebelerine, "nefy

²⁵⁰ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûm fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûm fi'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerim el-Cilî*, vr. 178b-179a.

²⁵¹ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, s. 101-102, 211.

menzilesinde olan kevnî hakîkatlere (hakâyık-ı kevniye)” ve mertebelerine inbisât eder ve onlardan her birinin menzilinın ya da mertebesinin kabiliyetinin durumuna göre de zuhûr eder. Bosnevî'nin bu düşüncelerinden anlaşıldığı üzere, nefy harfleri konumunda olan a'yân-ı ayniye, isbât harfleri konumunda olan a'yân-ı sâbiteye göre; Rahmanî nefes de bunların mertebelerine ve bu karşılıklı ilişkinin yani tesir ve teessürün dinamizmine göre zuhûr eder.²⁵²

Bosnevî bir başka açıdan bu hâli, “şey” kavramı üzerinden, güzel bir şekilde ifâde eder. O'na göre ²⁵³ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ²⁵³ âyet-i kerimesinde, dışarıda mevcûd olmadan önce “mevcûd”un “şey”liğinden bahsedilir. Bosnevî'nin buna, “subût şeyliği” adını verdiğine daha önce değinilmişti. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, bu sâbit şeye كُنْ dendiğinde vücûdla ittisaf ederek mevcûd olduğudur. Bosnevî, buna da “vücûd şeyliği” der. Dolayısıyla Bosnevî'ye göre “varlıktaki şey'iyet”in ya da “şey”in iki mertebesi vardır. İlki, ilâhî ilimdeki mertebesidir ki Bosnevî bunu, a'yân-ı gaybiye-i sâbite terimiyle anlatır ve buna subût şey'iyeti adını verir. İkincisi ise a'yândaki yani dışarıdaki mertebesidir. Bunu da a'yân-ı ayniye-i vücûdiyye tamlamasıyla ifâde eder ve vücûd şey'iyeti adını verir.²⁵⁴ Şu hâlde Bosnevî'ye göre mevcûd olmanın ilk şartı “ilimde sâbit olma” hâlidir.²⁵⁵ Çünkü âyette ifâde edildiğine göre, bir nevi varlığı olan bir “şey”e, dışarıda var olmadan önce, varlığa çıkma emri verilir. Zira mezkûr âyette, kendisinden yok olarak değil de “şey” olarak bahsedilmektedir. O hâlde “şeyler”in mevcûd olmadan önce de bir varlıkları vardır ve bu bizim anladığımız manada mevcûd değil de Tanrı'nın ilmindeki sâbitliği, bilinmişliği anlamında var olmalarıdır. Ancak Bosnevî'ye göre dışarıda mevcûd olan şey, subût

²⁵² Bosnevî, *Kitâbu Sirri'l-Kelimeteyn fi Mutâbakati Hurûfi's-Şehâdeteyn*, vr.192a.

²⁵³ Nahl, 16/40.

²⁵⁴ Bosnevî, *Kitâbu Keşfi's-Sirri'l-Mübhem fi Evveli Sûrati Meryem*, vr. 93a. Fenârî de “Varlık”a ârız olan taayyünlerin, şayet varlık nisbetinin söz konusu olmadığı yani varlık çokluğundan değil de, sadece akli çokluktan bahsedilen mertebede iseler, bu taayyüne “şey'iyetü's-subût” dendiğini, şayet taayyünler varlığın görelî (izâfî-nisbî) çokluğunu ifâde eden bir mertebede ise bunun da “şey'iyetü'l-vücûd” olarak tanımlandığını belirtmektedir. Bir diğer ifâdeyle varlığın tahakkuk etmiş yani vücûdla muttasıf olmuş haline, şey'iyetü'l-vücûd; vücûd izâfe edilmeden önceki hazret-i ilmiyedeki ilmî subût haline de şey'iyetü's-subût denilmektedir. Bkz. Fenârî, *Misbâhü'l-Üns*, s. 186; a.mlf., *Şerh-i Rubâi-yi Şeyh-i Ekber*, (thk. Muhammed Hâcevî), İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1313, s. 43. *Şerh-i Rubâi-yi Şeyh-i Ekber*'in tercümesi için bkz. “Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l Arabî'ye Ait Bir Rubai'nin Şerhi”, (çev. Semih Ceyhan), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi [Selçuk Eraydın'a Armağan]*, 2011, cilt: XII, sayı: 27, s. 323, 325.

²⁵⁵ Bosnevî, *Kitâbu Sirri'l-Hakayiki'l-İlmiyye fi Beyâni'l-A'yâni's-Sâbite*, vr. 164a.

hâlinde olan bu şeyin gölgesi olduğu için bir açıdan da sâbit değildir. Çünkü hariçteki mevcûd fânîdir, gayr-ı sâbitedir. Fakat Bosnevî'ye göre sâbit olan her şey de bir açıdan mevcûd değildir, söz gelimi, a'yân-ı gaybiyye-i sâbite gibi. Öte yandan her mevcûd da bir açıdan sâbit değildir, a'yân-ı ayniyye-i gayr-ı sâbite gibi.²⁵⁶ O hâlde Bosnevî önce subûtu, bir açıdan yok ve diğer açıdan var ile niteleyerek; ikinci ve buna paralel olarak, ilkin a'yân-ı sâbiteyi sâbit/ma'lûm-/ma'dûm/şey olarak ve ardından a'yân-ı ayniyyeyi de mevcûd/şey/-gayr-ı sâbit/fânî şeklinde formülleştirerek meseleyi çözer. Bu ise imkânın, ikili doğası açısından, a'yân ve subût nazariyesi üzerinden bir başka şekilde izah edilmesidir.²⁵⁷

Bosnevî'ye göre nisbetler, Tanrı'nın ilminde subût hâlinde buldukları sırada, varlık kokusunu almadıkları için izâfî bir adem hâlinedirler. Tecellî-yi vücûdiy-i âmm'ın, diğer adıyla genel varlık tecellisinin, onlara iktirân etmesiyle de varlık sıfatı ile mevsûf ve mevcûd olurlar. Ancak vücûd sıfatı, mevcûdların aynı değildir, yalnızca Hakk'ın aynıdır. Bu hâlde halkî nisbetlerin durumu izafî-nisbî bir varlık olur.²⁵⁸ Dolayısıyla nisbetler, adem ile vücûd arasında imkân hükmünü taşımaya yani ara bir durum hâlinde olmaya elverişlidir, hatta mahkûmdur. Ona göre imkânın, bu ara durumunu ifâde etmeye en olanaklı terim de nisbet terimidir. Buradan hareketle de Bosnevî, bu ara durumu ifâde eden ara kavramlar terminolojisi geliştirir. Örneğin onun düşüncesinde çok önemli bir yer tutan berzah, hadd, hâfız bunlardan bir kaçıdır. Bunlardan ayrı olarak, vahdet-i vücûd düşüncesinde fakr, mecaz, gölge, hayal, serap vb.

²⁵⁶ Bosnevî, *Kitâbu Sırrı'l-Hakayiki'l-İlmiyye fî Beyâni'l-A'yâni's-Sâbite*, vr. 164a.

²⁵⁷ Vahdet-i vücûd düşüncesinde, Tanrı'nın ilminde sâbit olma hali ile bir nevi var oluş halinde bulunan bu hakikatlerin, yaratılmamış olduğu kabul edilmektedir. Nitekim Konevî: "Mâhiyetler yaratılmamış ve bir çeşit varlığa sahiptir. Hakikatler ma'lûm oluşları, yoklukları ve sûretlerinin Hakk'ın ezeli-zâtî ilminde taayyün etmesi itibarıyla mec'ûl (yaratılmış) diye nitelenemezler." diyerek bu meseleyi Nasreddîn Tûsî ile olan mektuplaşmalarında özellikle işler. Çünkü ona göre, mâhiyetleri bu hâli ile bilmek, Tanrı'yı bilmeye olanak sağlar. İşte insanların en çok zorlandığı, akılların karıştığı, görüşlerin farklılaştığı ve bilinebilmesi en zor olan mesele burasıdır. Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafizigi: Miftâhu'l-Gayb*, s. 30; a. mlf., *Mektuplaşmalar*, s. 213. Öte yandan Kelamcılar, Tanrı'nın mutlak kudretine bir sınırlandırma getireceği için mümkünlerin mâhiyetlerinin yaratıldığını kabul etmişlerdir. Böylelikle onlara, herhangi bir süreklilik izâfe etmediler. Buna karşın filozoflar, zorunlu varlıktan ortaya çıkan sudûru ve âlemdeki nizam fikrini temellendirmek için mâhiyetlerin, yaratılmadığı görüşünü benimsediler. Bu iki ana aksın temel gayesi ise, aslında Tanrı'nın mutlak birliğini bozmamak, O'nun varlığı yanında başka varlıkların var ve ezeli olduğunu kabul etmemek ve O'na bir acziyeti atfetmemektir. Bkz. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziginde Tanrı ve İnsan*, s. 187.

²⁵⁸ Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiye Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı), İz yayıncılık, İstanbul 2004, s. 4.

kelimeler de bu ara durumu yani imkânı ifâde etmek için kullanılan ıstılâhlardan bir kaçıdır.²⁵⁹

2.4. Nisbetlerin Varlık Mertebeleri İle İlişkisi

Bosnevî, ontolojisinin temelini oluşturan ilişkileri yani münâsebeti, kozmogoni görüşünün bir yansıması olarak vücûdun, kendisini mertebeler şeklinde izhar etmesinde detaylıca anlatır ve imkân kavramını nisbet kavramı üzerinden daha net olarak temellendirir. İmkân ile nisbet arasında bir irtibat kurarak imkânı, nisbet ile tanımlamaya çalışır. Buna göre Varlık mertebelerinde zâhir ismi, gayb-ı mutlak olan taayyün-i evvelin bâtınından,²⁶⁰ “amâ mertebesi”nde “akledilebilir nisbî çokluğun sûreti²⁶¹”ni hâsıl edecek şekilde ayrıştıgında -Bosnevî’nin tabiriyle infisâl ettiğinde- ortaya çıkan bu sûrete, “imkân” denir.²⁶²

İnfisâl sırasında Zâhir ismi, ilişenleriyle ve bu akledilebilir nisbî çokluk sûretinin gerekleriyle birlikte ayrışır. Zâhir ismi, bu ayrışmayla, taayyün-i evvel mertebesinde taayyün eder. Bosnevî bunu, insana ait nefesin evvela kalp mertebesinde hemzenin yani nefesin harekeli elif şeklinde taayyün edişine kadar ortaya çıkış sürecine benzettir. Bu sûretle de taayyün-i evvel ile hemze arasında bir benzerlik kurar. Taayyün-i evvel mertebesindeki bu taayyünle birlikte Hak, kendi nefisini kendi nefsinde “zâhîriyet-i ûlâ” yani “birinci zuhûr mertebesi”nde müşahede eder. Kendi zâtı, kendisi için, “zâtına

²⁵⁹ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 15b; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 179-182. Söz gelimi bu kavramlardan biri olan hayalin, âlem-insan, imkân, subût ve berzah ile ilişkisi bağlamında daha fazla bilgi için bkz. Semih Ceyhan, “Modern Çağda Tahayyül Gücünün Yeniden Keşfi: İbn-i Arabî’de Hayalin Ontolojik ve Epistemolojik Gerçekliği = Reinventing the Power of Imagination in the Modern Era: Ontological and Epistemological Reality of Imagination in Ibn Arabî”, *Modern Çağ ve İbn-i Arabî*, İstanbul İBB Kültür A.Ş. yayımları, İstanbul 2010, s. 249-261.

²⁶⁰ Bosnevîye göre taayyün-i evvelin bâtını, lâ-taayyün ile ayrışmayı kabul etmeyen dolayısıyla onunla aynı olan mertebedir. Aralarındaki yegâne fark sadece taayyün nisbetidir. Dolayısıyla taayyün-i evvelin bâtınının bir diğer adı da genel varlık tecellisidir. Bosnevî, *Kurratu Ayni’s-Şühûd ve Mir’âtü Arâyisi Meâni’l- Gaybi ve’l-Cûd*, vr. 6a.

²⁶¹ Burası Bosnevî’nin dediği gibi “Mutlak Varlık”ın varlık olmak bakımından kendisine has olan birliğin dışında, çokluğun ilk defa ortaya çıktığı ilk mertebedir. Bu mertebedeki gaybî nisbet için kullandığı “akledilebilirlerin sûreti” tamlaması, tam bir birliği ifâde etmektedir. Bu birlik daha önce değindiği gibi bu nisbî çokluğu ayakta tutan ve varlık tecellisini almak sûretiyle nisbî çokluğun varlığını sürdürmesini sağlayan “ahadiyet nisbeti”dir. Ahadiyet nisbeti ise bütün nisbetleri toplayıcı câmi’ bir nisbettir. Bunun bir diğer adı da “rahmet”tir. Bosnevî, *Kurratu Ayni’s-Şühûd ve Mir’âtü Arâyisi Meâni’l- Gaybi ve’l-Cûd*, vr. 1b.

²⁶² Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c.1, s. 22; a. mlf., *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 4b-5a; a.mlf., *Kurratu Ayni’s-Şühûd ve Mir’âtü Arâyisi Meâni’l- Gaybi ve’l-Cûd*, vr. 5a.

ait isimler”i ve “aslî nisbetleri”yle, “taayyün-i evvel olan ahadiyy-i zâtî²⁶³ makamı” ve “cem’î taayyünün hükmü” ile taayyün ederek zâhir olur. Bu birinci tecellîdir.

Bosnevi’ye göre bu “akledilebilir nisbî çokluk” (kesret-i nisebiye-i ma’kule) yani imkân ve “aslî nisbetlerdeki bu nisbî çeşitlenme”, “aynî çokluk ve çeşitlenme”yi gerektirir. Dolayısıyla bu nisbî taaddüdün hemen ardından, taayyün-i evvel mertebesinden, zâhir ismiyle ikinci tecellî, “kendisindeki bu akledilebilir nisbetlere göre” yayılır yani inbiâs eder. Tanrı’nın bu ikinci tecellîsinin iki tarafı vardır. Biri, taayyün-i evvelin zâhir tarafı ile bitişiktir. Buna, âli taraf denir. Diğeri ise taayyün-i sâninin bâtın tarafı ile bitişiktir. Buna da sâfil taraf denir. Bosnevî, bu ikinci tecellideki âlî ve sâfil çeşitlemesini aynı zamanda “kavs-i vücûb ve kavs-i imkân” şeklinde ayırır ve bu tecellinin, bu iki şatrdan meydana geldiğini belirtir. Sonra, ikinci tecellînin âlî tarafında ilâhî isimler ve aslî nisbetler bulunur. Kavs-i vücûb olan bu taraf, bütün ilâhî isimleri toplayıcıdır. Buna, aynı zamanda ulûhiyet hazreti de denir. Ulûhiyet hazreti, kendisinden sonra gelen hazretleri üzerinde fa’âl ve müessirdir. Bundan sonra, zâhir olan birinci tecellîdeki aslî nisbetler (niseb-i asliye)²⁶⁴ ve akledilebilir esmaî sûretler (suver-i esma-i ma’kule), sâfil tarafındaki bu ikinci tecellîde zâhir olur. Birbirlerinden ayrışır (temeyyüz ederler).²⁶⁵ Bu şekilde ortaya çıkan ikinci tecellînin safil olan ciheti halkî mazharları toplayıcıdır. Buna, aynı zamanda hazret-i kevnîye denir. Kevn hazreti, vücûb hazretinden gelen etkiyi ve fiili kabul etmesi bakımından infîâl/edilgen ve mütessirdir (etkiyi kabul edendir). Şu hâlde, bu ikinci tecellînin sâfil tarafında halkî nisbetler ve imkânî-mazharî-ma’kûl sûretler zâhir olur. Böylece genel varlık rütbelerinin ikincisinde yani taayyün-i sanîde “Zât” zâhir olur.²⁶⁶

Bosnevî’ye göre Zât’ın zâhir olması, O’na ilişkin nisbetlerin yani bu ilmî ve aynî sûretlerin taayyünle ortaya çıkmasından ibaret olur. Varlık mertebeleri olarak kabul edilen bu taayyünler, varlığın tek bir hakikat olduğu göz önüne alındığında itibârîdirler.

²⁶³ Bosnevî, ahadiyyet-i zâtiyeyi (zâtî birlik), taayyün-i evvelle ilişkilendirmiştir. Nitekim Bosnevî’nin de ortaya koyduğu gibi genel varlık tecellîsinin “zâtî birlik” ile ilişkilendirilmesi “Bir”den yine kendisi gibi “Bir” çıkar tahkîk ilkesine dayanmaktadır. Bkz. Konevî, *Mektuplaşmalar*, s.78-79.

²⁶⁴ Burada aslî ve halkî nisbetlerle a’yân-ı vücûbiye ve a’yân-ı ayniye (halkîye) arasında bir benzerlik vardır.

²⁶⁵ Bosnevî, *Risâletü Hal’i n-Na’leyn fi’l-Vusûl ilâ Hazrati’l-Cem’ayn*, vr. 111b.

²⁶⁶ Bosnevî, *Kitâbu’l-Kıra’r-Rûhiyyu’l-Memdûd li’l-Ezyâfi’l-Vâridîne min Merâtibi’l-Vücûd*, vr. 5a; a.mlf., *Risâletü Hal’i n-Na’leyn fi’l-Vusûl ilâ Hazrati’l-Cem’ayn*, vr. 111b; a.mlf., *Kurratu Ayni’ş-Şühûd ve Mir’âtü Arâyisi Meâni’l-Gaybi ve’l-Cûd*, vr. 5a.

Yani bir tek varlığın, birer belirleniminden başka bir şey değildirler. Dolayısıyla Bosnevî tarafından, kendileri bakımından ademî nisbetler oldukları ama Hakk'a nisbetle de vücûdî nisbetler oldukları kabul edilir.

2.5. Nisbetlerin İsim ve Sıfatlarla İlişkisi

Bosnevî'ye göre Tanrı'yı isimleri ve sıfatları ile bilebiliriz. Bu ise Tanrı'daki varlık ve mâhiyetin birbirinden ayrılması diğer deyimle, taayyün, birliğin çokluğa, basitliğin bileşikliğe dönüşmesidir. Buna göre çokluk ve bileşiklik hâli, mâhiyet ve varlığın birbirinden ayrı olarak ele alınabilmesi anlamına gelir. Mâhiyet ise bilginin ortaya çıkmasıdır. O hâlde Bosnevi'nin ortaya koyduğu nisbetler aynı zamanda Tanrı'nın isimlerinin ve sıfatlarının yerini de tutar. Bosnevî, buradan hareketle, bu sefer nisbetleri, “esmaî nisbetler” ve “sıfâtî nisbetler” olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre esmaî nisbetler, a'yân-ı gaybiye ve ilâhî isimlerden ibarettir.²⁶⁷ Bosnevî bir başka yerde nisbetleri, bu sefer de, ilâhî- sıfâtî nisbetler ve imkânî-aynî nisbetler olmak üzere ikiye ayırarak ilâhî-sıfâtî nisbetlerle a'yân-ı sâbiteye, imkânî –aynî sûretlerle de dışsal sûretlere işaret eder.²⁶⁸ Benzer şekilde Molla Fenârî de aynı noktaya dikkat çeker ve şöyle der:

“Bir şeyin taayyünü O'nun sıfatıdır. Her şeyin varlığı Vücûd'un taayyünü olduğunda Vücûd'un sıfatı olur. Dolayısıyla şeyler, Hakk'ın şe'nleri (zâtî tecellileri) olan hakikatlerin taayyünleri olmaları açısından hakikatlerin sıfatları ve bu hakikatlerden Hakk'ın taayyün etmesi açısından Hakk'ın sıfatlarıdır. Bu yüzden şeyler ister Hakk'ın şe'nlerinin taayyünleri ister Hakk'ın varlığının taayyünleri olsun Hakk'ın sıfatlarına delâlet eden Hakk'ın isimleridir. Tahkik tavrına göre her bir isim ve sıfat, varlık açısından müsemmanın (isimlenenin) ve mevsûfun (sıfatlananın) aynı; kavram, mana ve tanımlar açısından gayrıdır. Her var olan (mevcûd) hakikatte gerçek varlığın kendisi ve gerçek varlığın sıfatının sûretidir. Yani zâhirdeki mertebesine göre gerçek varlığa bitişen Hak varlığın taayyünüdür.”²⁶⁹

Hak, zâtının ahadiyyeti açısından ilâhî ve vücûdî nisbetlerin çokluğundan münezzehdir. Zira göreceli çokluk (nisebî kesret) ve varlığa ilişen çokluk (vücûdî

²⁶⁷ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 10a; a.mlf., *Kitâbu'l-Müfâzalati'l-Esmâ beyne Efdali'l-Beşeri ve'l-Melei'l-A'lâ*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 38a.

²⁶⁸ Bosnevî, *Kitâbu Keşfi's-Sirri'l-Mübhem fi Evveli Sûrati Meryem*, vr. 89a.

²⁶⁹ Fenârî, “Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l Arabî'ye Ait Bir Rubai'nin Şerhi”, s. 322-323.

kesret) “Zât”ın ahadiyetinde müstehlek hâldedir. Dolayısıyla “Vücûd”un mutlaklığı itibarıyla orada, herhangi bir nisbetten söz edilemez. “Zât”ın birliğinden çıkan çokluk Bosnevî’ye göre nisebî bir durumdur.²⁷⁰ Konevî’ye göre de durum aynıdır. Nitekim Konevî de çokluğun ve sıfatların göreceli olduğu hakkında şöyle der:

“Sıfata ait sırlara gelince; birlik Hakk’ın, çokluk âlemin zâtî bir sıfatıdır. Birlik ve çokluk bir açıdan birbirinin zıddıdır. Fakat birin; ikinin yarısı, üçün üçte biri, dördün çeyreği, beşin beşte bir olmasından anlaşılacak şey itibarıyla birliğin izâfî bir çokluğu vardır. Bunlar birin birliği için zorunlu hükümlerdir, birin hakikatinde çokluğun olması gerekmez. Bunlar gerçek değil îtibârî şeylerdir. Böylece bütün ilâhî sıfatların böyle olduğunu düşünmek gerekir.”²⁷¹

Bosnevî’ye göre mutlaklık, nisbet ve izâfeti kabul etmez iken; mukayyedlik, çokluk demek olduğu için nisbet ve izâfetle eş anlamlıdır. Buna göre Tanrı hakkındaki bilgilerimiz olan ilâhî isimler, Tanrı’ya ilişkin bir bilgiden ibarettir ve bilgi de daha önce geçtiği üzere sadece nisbettir. Esmâî nisbetlerin ontolojik durumu ise ma’dûm ve mevcûd arasındaki orta noktada yani subût hâlinde bulunmalarıdır. Diğer taraftan esmâî ve sıfâtî nisbetler, “Mutlak Zât”ın ya da “Mahza Vücûd”un karşısında ademî nisbetlerdir.²⁷² Diğer deyişle a’yânda herhangi bir vücûdları yoktur.²⁷³

2.6. Nisbetlerin Birliği Olarak Rahmet

Bosnevî’nin buraya kadar ortaya koyduğu “nisbetler teorisi” parçalı, dolayısıyla çoklu bir yapı izlenimi uyandırır. Bir açıdan, dağınık gibi gözükse de yine paradoksal olarak hakîkatte bu çokluk da nisbîdir. Zira bu çoklu yapı, aslında kendi içinde mükemmel bir birliğe sahiptir. Bosnevî bunu ifâde etmek için bütün bu

²⁷⁰ Bosnevî, *Kitâbu Tecellî'n-Nûri'l-Mübîn fî Mir'ât-i İyyâke Na'büdü ve İyyâke Nesteîn*, vr. 50a.

²⁷¹ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 70.

²⁷² Bosnevî, *Kitâbu Tecellî'n-Nûri'l-Mübîn fî Mir'ât-i İyyâke Na'büdü ve İyyâke Nesteîn*, vr. 49a; Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 303.

²⁷³ Bosnevî, *Kitâbu Keşfi's-Sirri'l-Mübhem fî Evveli Sûrati Meryem*, vr. 89a. Benzer şekilde Abdülkerim Cîlî de isim ve sıfatların Zât’ın dışında objektif bir gerçekliklerinin olmadığını kabul eder. Onları ilâhî manalar ve i’tibârlar olarak tanımlar. O, İbn Arabî’nin nisbet ve izâfet kavramlarının yerine i’tibâr kavramını kullanır. Böylelikle kendi düşüncesini, İbn Arabî’nin düşüncesinin gölgesinde altında kalmaktan kurtardığı gibi, bu kavramla da, isim ve sıfatların objektif gerçeklik taşımadıklarına sadece rölâtif (nisbî) ve sübjektif durumlar olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre isimler, Zât’ın i’tibârları ve âlemdeki varlıkların hakikatleridir. Bkz. Abdülkerim Cîlî, *el-Menâziru'l-İlâhiyye*, (thk. Necâh Mahmûd el-Guneymî), Dâru'l-Menâr, Kahire 1407/1987, s. 110; a.mlf., *Şerhu Müşkilâti'l-Futûhâti'l-Mekkiyye*, s. 87, 151-152; İshak b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-İnsanü'l-Kâmil fî Etvâri Beyâni'l-Mesâni*, İstanbul Üniversite Kütüphanesi Arapça Yazmalar, no. 3507, vr. 134b; Abdullah Kartal, *Abdulakerim Cîlî, Hayatı-Eserleri – Tasavvuf Felsefesi*, s. 121-122.

nisbetlerin hepsini kendisinde toplayan bir başka nisbetin varlığından bahseder. Bu toplayıcı nisbet, “küll”ün yani var olan her şeyin içinde sâridir. Her şeyin varlığının nedenidir. Üstelik onlara sirâyeti, süreklidir. Bir başka anlatımla Bosnevî, ister hayır olsun ister şer olsun, var olan herşeyin var olmadan önce, kendisini önceleyen (sebkat eden), varlığının nedeni ve devam ettiricisi olan “kuşatıcı bir nisbet”in varlığından bahseder. Bu, esas itibarıyla, ontolojik olarak kendisine yokluğun sebkat etmesinin muhâl olduğu “Mutlak Varlık” anlayışından çıkarılan bir sonuçtur. Bu sonuca göre varlık, mutlak hayırdır, rahmettir ve O’ndan ancak hayır-rahmet varlığa gelir.²⁷⁴ Dolayısıyla âlemde şer gibi gözükten şeyler de nisbî-izâfidir. Ona göre Vücûd’dan çıkan ilk tecellî, genel varlık tecellisidir ve bu tecellînin bir diğer adı da “rahmet-i rahmaniyyet-i âmmede”dir.²⁷⁵ Rahmet-i rahmaniyyet-i âmmede bu hâliyle Vücûd’a ilk nisbet edilecek olan toplayıcı –kuşatıcı nisbettir. Bosnevî’ye göre ademî nisbetleri (niseb-i ademiyyeyi) ve denizin içinde dalgaların zuhûr ve taayyün etmesi gibi (rahmet-i rahmaniyyet-i âmmede) zâhir ve taayyün eden dışsal sûretleri toplayıcı olan bu nisbet, bu hâliyle bütün varlığın kendisinde bulunduğu bir “ortak nisbet”tir. Bu sûretlerin hepsi, Tanrı’ya nisbet edilen bu toplayıcı/ortak nisbete, nisbet edilir.

Bosnevî bu “ilâhî-câmi’ nisbet”e ve rabbanî sîfata, “zâtî rahmet” adını verir.²⁷⁶ Bosnevî’ye göre zâtî rahmet, bu hâliyle her şeye sirâyet etmiştir. Şeylerle Tanrı arasındaki irtibatı kurar. Aynı zamanda zâtî rahmet, şeyleri ayakta tutan ilâhî bir birliğin de adıdır. Buna göre bir yerde rahmetin zikredilmesi demek, ondaki bu ilâhî birlikten söz edilmesi demektir.²⁷⁷ Aynı zamanda zâtî rahmet, bütün nisbetleri toplayıcı, genel, Tanrı ile şey arasındaki irtibatı kuran ilk nisbet olduğu için, nisbetler içinde Tanrı’ya izâfe edilebilecek ilk nisbet, diğer deyişle Tanrı’dan ilk sudûr eden, ilk akledilebilir nisbettir. Daha önce ifâde edildiği gibi “Mutlak Varlık”ın tenezzül mertebelerinde “genel varlık tecellîsi” olarak “Mutlak Varlık”a nisbet edilebilen bu ilk nisbete,

²⁷⁴ Fenârî, *Aynü’l-A’yân*, Rıf’at Bey Matbaası, Derseâdet 1325, s. 263.

²⁷⁵ Bosnevî, *Risâletün fî Kavlihî Teâla Ve Lev Lâ En Yekûne’n-Nâsü Ümmeten Vâhideten*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 73a-b; a.mlf., *Kitâbu’l-Gafri’l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi’l-Fark*, vr. 122b, 123b, 127b-130a; a.mlf., *et-Tenzil fî Münâzaati İblîs li-Sehl Abdullah et-Tüsterî ve Vukûi’l-Münâzara Beynehümâ ve Raddü’l-Cevâbi li-İblîs fî Emrin Hârrin Kayyede Sehl*, vr. 131b-136a; a.mlf., *“Kitâbu’l-Keşfi ani’l-Emr fî Tefsîri Sûrati’l-Haşr”*, vr. 155b. Fenârî, bu rahmetin “rahmet-i vücûdiyye” olduğunu, insana varıncaya dek bütün basit ve mürekkep varlıkları vücûda getirdiğini belirtmektedir. Bkz. Fenârî, *“Aynü’l-A’yân”*, s. 133, 157-158, 262.

²⁷⁶ Bosnevî, *Kitâbu’l-Gafri’l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi’l-Fark*, vr. 128b.

²⁷⁷ Bosnevî, *Kitâbu Keşfi’s-Sirri’l-Mübhem fî Evveli Sûrati Meryem*, vr. 89a.

Bosnevî, “ahadiyyet” adını vermiştir. Böylece Bosnevî, ahadiyyet ile ortak nisbet olan “rahmet”i birbiriyle özdeş kıldığı gibi yaratılışta da en etkin fonksiyonu ona verir.²⁷⁸

Bosnevî, nisbetlerin var olmalarının, rahmete bağlı olduğunu kabul eder. Dolayısıyla Bosnevî'nin nisbetler düşüncesinde, bütün nisbetleri toplayıcı ortak nisbet “Rahmet” kavramı olur. İmkânın nisbet ile olan ilişkisi, bu noktada tekrar göz önüne alınırsa toplayıcı ortak nisbetin, aynı zaman da imkânın kendisi olması gerektiği ortaya çıkar. Nitekim Bosnevî'nin “*İmkân, Hak'taki a'yân-ı mevcûdâtın ve mümkünlerin hakikatlerinin taayyünlerini cami' nisbetin (yani Rahmetin) ma'kuliyyetinden ibarettir*”²⁷⁹ sözünden bunu anlamak mümkündür. O hâlde Bosnevî'ye göre rahmet, Hakk'ın ilminde sâbit olan aynların ve vücûdî aynların taayyünlerini toplayıcılığının akledilmesine denir. Hak'tan ilk taayyün eden nisbet oluşuna binâen de, “şeyler”in hepsine önceliği vardır.²⁸⁰ “Şeyler” birer nisbet olarak kabul edilecek olursa, varlıklarını onları önceleyen evvel-genel-toplayıcı-ortak nisbet vasıtasıyla kazanırlar. Bu durumda ortak nisbet, tam manasıyla bir “vasıta”ya dönüşür. Denilebilir ki rahmet ya da imkân Hak'la yani “Vücûd”la O'nun tecellîleri arasında bir “vasıta”dan ibarettir. Dolayısıyla bütün nisbetler, “imkân vasıtası”yla, diğer deyimle niseb-i câmi'a olan rahmet vasıtasıyla zâhir olur. Aynı zamanda nisbetlerin hepsi ona dayanır, onunla ayakta kalır.²⁸¹

Bosnevî, nisbetlerin her ne kadar çokluğa karşılık geldiğini ifâde etse de diğer yandan onların, iki açıdan zâtî bir birlikle bir olduğunu da ortaya koyar. İlkin, bütün nisbetler ilâhî tecellîlerin onlarda zuhûru ve “Zât”a muğayir olmamaları açısından müsemmanın aynıdırlar. Diğer bir ifâdeyle Hakk'ın zâtının aynıdırlar. Çünkü nisbetler, yani ilâhî sıfatlar ve isimler ilâhî şe'nler ve zâtî nisbetlerden ibarettir. “Zât”ın tecellîsinin ve “Zât”ın onlarda zuhûrunun dışında varlıkları yoktur. Bu açıdan onlar, “Zât”ın aynı olurlar. İkinci olarak, “Zât”ın, kendi nisbetlerinden her bir nisbetle belirlenimi (takayyüdü) ve “Zât”ın her bir nisbetinin de bir diğer nisbetinden kendi manası bakımından ayrılıp bireyselleşmesi, yani nisbetlerin/isimlerin kendi zâtî

²⁷⁸ Bosnevî, *Kurratu Ayni 'ş-Şühûd ve Mir'âtü Arâyisi Meâni 'l- Gaybi ve 'l-Cûd*, vr. 7a.

²⁷⁹ Bosnevî, *Kitâbu 'l-Kıra 'r-Rûhiyyu 'l-Memdûd li 'l-Ezyâfi 'l-Vâridîne min Merâtibi 'l-Vücûd*, vr. 15b.

²⁸⁰ Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s.24, 44-46.

²⁸¹ Bosnevî, *Kitâbu 'l-Kıra 'r-Rûhiyyu 'l-Memdûd li 'l-Ezyâfi 'l-Vâridîne min Merâtibi 'l-Vücûd*, vr. 15b.

birlikleri göz önüne alındığında da “Zât”ın gayrısıdırlar.²⁸² İşte burası yani imkânın, toplayıcı ve birleştirici oluşu, imkânın mâhiyetle, mâhiyetin nisbetlerle, ahadiyyetin de ortak nisbet olan rahmetle bulunduğu bir noktadır. Nisbeti, imkân ile özdeşleştiren Bosnevî aynı zamanda “imkân”ı; Hakk’ın ilmindeki bütün taayyünleri toplayıcı olarak dışsal varlıkların aynlarının ilk akledilebilir nisbeti olarak görür. Böylece onu Hakk’ın gayb hazretinde nisbî bir çoklukla çoğalan ve çeşitlenen aynların hükümleri olarak kabul eder. Diğer yandan Hakk’ın vücûdî tecellîsiyle Hakk’ın gaybındaki istihlâk hâlindeki şeylerin vücûdu arasında, bu toplayıcı vasfından ve vücûda gelişleri açısından bir “vasıta” olarak değerlendirir. Şu halde imkân, şeylerin varlığıyla Hakk’ın varlığı arasında, şeylerin, genel varlık feyzini kabul ederek tahakkuk etmesine bir vasıta. Hak ile halk arasında bir vasıta olması hasebiyle “berzah” olmanın hükümlerini taşır, Dolayısıyla berzahın yapısı bakımından her iki tarafın hükmünü birleştirir. Böylece varlık ve yokluk hükümlerinin arasında bir konumda bulunur. Vasıta ve berzah olması bakımından ise imkân, yaratmanın sürekliliğini sağlamak adına, bu iki taraftan birinin diğeri üzerine galip gelmesine mani olmaktadır. Bu tarafıyla da bir “hadd” ve “hâfiz” adını alır. Nitekim Bosnevî, bu açılardan toplayıcı, diğeri deyimle câmi’ imkân olarak tanımladığı rahmete, Tanrı’nın varlık vermesi/yaratması fiilinde çok önemli bir misyon yükler ve kapsamlı bir varlık düşüncesinin bir sonucu olarak da insan görüşünün özünü ortaya koyar. Buna göre o, emrin yani zuhûrun başı olan rahmetle, sonu olan kâmil insan arasında bir ayniyyetin olduğunu kabul eder. Tanrı’nın varlık vermesini, dairesel bir hareket sayarak, emrin başıyla sonunu birleştirir ve burada imkâna yüklediği bu manaların hepsini urûc ile insanın vardığı son noktaya taşır. Bu noktada da “imkânın hakîkatı”nın bu kâmil insana açıldığını kabul eder. Bosnevî’nin düşüncesinde kâmil insan ulaştığı bu mertebede, kendisindeki bu toplayıcı “Rahmet” nisbetini müşahede ettiğinde, imkân-berzah-vasıta-had ve fâsıl hükümlerinin hepsinin, aslında kendi hakîkatinden olduğunu ârif olur.²⁸³

²⁸² Bosnevî, *Kitâbu Hal’i’n-’Na’leyn fi’l-Vüsûli ilâ Hazreti’l-Cem’ayn*, vr. 109b.

²⁸³ Bosnevî, *Kitâbu’l-Kıra’r-Rûhiyyu’l-Memdûd li’l-Ezyâfi’l-Vâridîne min Merâtibi’l-Vücûd*, vr. 15b.

3. ÖNCELİK SONRALIK AÇISINDAN VARLIK VE YOKLUK

3.1. Varlığın Yokluktan Önceliği: “el-Ademü'l-Mukaddem ale'l-Vücûd”un İmkânsızlığı

3.1.1. İnsan Nefsinde Varlık Fikrinin Yokluktan Önceliği

Bosnevî'nin bahsettiği telâzüm ilkesinin bir gereği olarak insan zihninde kavram düzeyinde bulunan varlık ve yokluk kavramlarından hangisi daha öncedir? Varlığın nefisteki bedâhetinden hareketle, onun, yokluk fikrinden önce insan zihninde tahakkuk ettiği sonucunu çıkarılabilir. Buna göre insan, aklın işleyiş kurallarını kullanarak nihâî tahlilde vardığı “varlık hükmünün her şeye şamil olduğu“ fikrini, evvel emirde kendi nefsinde, varlık fikrinin yokluk fikrinden önceliğine bir işaret olarak kabul eder. İbn Sînâ'nın “varlık kendiliğinden bilinir, yokluk ise bir dereceye kadar varlık vasıtasıyla bilinir”²⁸⁴ şeklindeki ifâdeleri, bu kapıya çıkar. Çünkü bu ifâdenin ortaya koyduğu varlık görüşüne göre mutlak yokluk, “varlık”ın bir zıddı değildir. Her şeyin bir zıddı ya da dengi bulunurken, “varlık” ile ifâde edilen kavramın bir zıddı, dengi yoktur. Zira hüküm, yalnızca varlığa aittir. Nitekim Bosnevî, “*Umûr yalnızca Vücûd-i Sırf'a rüçû' eder*” sözleriyle buna dikkat çeker.²⁸⁵ Hükmün yalnızca varlığa ait olmasıyla birlikte adem-i mutlak da imkânsız olur. Bütün bunlar varlığın, asıl ve sürekli, yokluğun ise izâfi bir durum olduğu gerçeğine dayanır. Burada, dengi-zıddı olmama, asıl ve sürekli gibi niteliklerle zorunlu varlık kasd edilir. Dolayısıyla zorunlu varlığa ait bu gibi nitelikler, onun “evvelî” olarak tasavvur edilmesini de mümkün kılar. Nitekim Bosnevî de aynı şekilde düşünür. Onun varlık anlayışında, bunu görmek mümkündür.

Bosnevî'de ontolojik kipler öncelikleri ve üstünlükleri itibarıyla bir sıralamaya tabi tutulduğunda sırasıyla; varlık, imkân ve adem şeklinde sıralanır.²⁸⁶ Bu sıralamasıyla Bosnevî, her açıdan varlığın, yokluğa kıyasla, hiyerarşik üstünlüğünü ve aynı zamanda gerek ontolojide ve gerekse epistemolojide olsun aslen ve hükmen, yokluktan önce olduğunu ortaya koyar.

²⁸⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, c. I, s. 34.

²⁸⁵ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 7a.

²⁸⁶ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 8b.

Bosnevî, yokluk fikrinin insan nefsindeki-psikolojisindeki bulunuşunu bir zandan ibaret sayar. Bu zanna, dolayısıyla varlığın yokluktan önce olduğuna, قُلْ يَا عِبَادِيَ 287

287 اللّٰذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا اِنَّهٗ هُوَ الْعَفُوْرُ الرَّحِيْمُ

âyet-i kerimesindeki Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyi, Cenab-ı Hak'ın yasaklamasını delil olarak gösterir. Söz konusu olan âyeti ele aldığı eserinde, âyeti vahdet-i vücûd esaslarına göre tefsir etmeden evvel, “var olan her şeyi, varlığa gelmeden önce kuşatıcı olan bir rahmet”ten diğer deyişle “toplayıcı ortak nisbet”tin varlığından söz eder.²⁸⁸ Böylece Bosnevî rahmeti, varlık ve varlık vermekle eş değer konuma çıkarır. Her şeyi önceleyen rahmet fikriyle de varlığın, hem aslen hem de hükmen önceliğine işaret eder. Ona göre burada Hak, “Allah'ın rahmetini ümit” edin diye doğrudan emir kipini kullanmamıştır. Zira bu, ilk bakışta “rahmetin yokluğu” konusunda olumlu bir duruma işaret olacaktı. Yani, eğer emir kipi ile hitap edilseydi insan, Allah'ın rahmetinin bir an bile yok olduğu zannına kapılarak, rahmetin, dolayısıyla varlığın yok olabileceği bir anın imkânını düşünebilecekti. Böylece olumsuz bir durum olan ümitsizlik, onun psikolojisinde baskın olacaktı. Oysa Hak, bunu bildiği için âyette nefy sigası kullanılmakla, yokluğu çağrıştıran ve olumsuz bir hâl olan “kanût”u, yani ümitsizlik hâlini, olumsuzu olumsuzlama ile yani nefyi nefy etmekle olumlu hâle dönüştürür, isbât eder ve böylece onların içindeki ümitsizliğin, bir an bile olsun rahmetin yokluğunu çağrıştırmasının önünü keser. Böylece insanın iç dünyasından, varlığı önceleyen yokluk zannını tamamıyla ortadan kaldırır. Âyetteki bu belağat ile Hak, evvel emirde insanın zihninde varlıktan önce oluşabilecek zannî bir yokluk fikrinini ortadan kaldırır; rahmeti önceleyen bir yokluk hâlinin önünü tamamıyla kapatır. Rahmetin imkân alanını sınırsızca genişletir ve varlığı her şeyden önceye alır.²⁸⁹

²⁸⁷ Zümer, 39/53: “De ki: «Ey haddi aşarak nefislerine karşı israf etmiş olan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü Allah, bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.»

²⁸⁸ Bosnevî, *Kitâbu 'l-Gafri 'l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi 'l-Fark*, vr. 120a.

²⁸⁹ Bosnevî, *Kitâbu 'l-Gafri 'l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi 'l-Fark*, vr. 123a. Diğer taraftan Hak Teâlâ, لَا تَقْرَبُوا الزَّيْنٰى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَّسَاءَ سَبِيْلًا (İsrâ, 17/32) âyetinde “zinâyâ yaklaşmayın” buyurarak benzer bir belâgat örneği göstermektedir. Zira âyette doğrudan “evlenin ya da zinâ etmeyin” diye emretseydi, dilin imkânları bağlamında insan zihninde haramın (zinânın) tamamen bitirilmesi mümkün olmayacaktı. Evlenin diye doğrudan emir sigasını kullanmayıp, harama-zinaya yaklaşmayın şeklinde nefy ile kullanıldığında, helali (nikâhı/evlenmeyi) isbât ettiği gibi, olumsuzlananın yani haramın da öni tamamen kapatılmaktadır.

3.1.2. Tanrı'nın Varlığı Açısından Ademin Önceliği: Tanrı'da Varlık ve Mâhiyetin Asliyeti Sorunu

3.1.2.1. Problemin Tesbiti

Belirtmek gerekir ki varlık ve bilgi felsefesi alanında düşünürleri meşgul eden bu problemin asıl adı “asliyet problemi”dir. Bu problem, Farabî ve İbn Sînâ ile klasik İslam düşüncesinin asıl problemi hâline gelmiş, deyim yerindeyse Parmanides'ten itibaren üzerinde konuşulan varlık düşüncesinin klasik İslam düşüncesiyle aldığı en son şeklinin en orijinal tarafını oluşturmuştur. Nitekim klasik İslam düşüncesinde problem, Tanrı'da varlık ve mâhiyet ve mümkünde varlık ve mâhiyet olmak üzere iki başlık altında ele alınıp tartışılmıştır. Problem, “Asıl olan zât yani hakikat, diğer deyimle mâhiyet midir yoksa varlık mıdır? Hangisi daha öncedir, asıldır? Varlık mâhiyetin aynı mı yoksa ona zâid midir? Mâhiyet asıl ise varlık onun sıfatı mıdır? Varlık asıl ise mümkünlerin mâhiyetleriyle Tanrı'nın hakikati arasında nasıl bir ilişki vardır?” gibi sorular etrafında şekillenmiştir. Sorulara verilen cevaplara binâen taraflar “mâhiyetçiler” (essentialists) ve “varlıkçılar” (existentialists) olarak ikiye ayrılmışlardır.²⁹⁰ Ancak söz konusu tartışmada Tanrı'da varlık ve mâhiyet tartışması temelde problemin başlangıç noktası olmakla beraber, daha çok zorunlu varlıktan çıkan mümkünlerin varlıkları ve mâhiyetleri düşünürleri meşgul etmiştir. Buna göre bu tartışma bağlamında İslam düşünürlerini üç kategoriye ayırmak mümkündür: Zorunluda ve mümkünde varlığın ve mâhiyetin aynı olduğunu savunan Eş'arî görüş; Zorunluda varlık ve mâhiyet aynı, mümkünde ise mâhiyetin asıl, varlığınsa ona sonradan iliştiğini savunan İslam filozoflarının görüşü; hem zorunluda hem de mümkünde varlığın mâhiyetten ayrı olduğunu ve zâtın asıl, varlığın ise ona ilişen bir sıfat olduğunu savunan kelamcılarının görüşü.²⁹¹

3.1.2.2. Bosnevî'nin Abdülkerîm Cîlî'yi ve Onun Şahsında Mâhiyetçi Sûfileri Tenkîdi

Problemi ve tarafları ortaya koyduktan sonra, Bosnevî özelinde Tanrı'da varlık ve mâhiyet açısından meseleye bakılacak olursa denilebilir ki Bosnevî, evvela Tanrı'nın “Vücûd” olarak isimlendirilmesiyle neyin kasd edildiği üzerinde durmuştu. O, Tanrı'ya

²⁹⁰ Hüseyin Atay, “İslam Felsefesinde Yaratma”, *Kelam araştırmaları Dergisi*, 1:1, 2003, s. 4.

²⁹¹ Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî: Hayatı Eserleri Tasavvuf Felsefesi*, s.90.

vücûd ya da teknik tabiri ile “mutlak vücûd” denildiğinde ne anlaşılmalı sorusuna cevap aramış, Tanrı’da varlık ve mâhiyetin birbirinin aynı olduğunu kabul etmişti. Varlık kavramını, düşüncesinin temel taşı kabul ederek İslam filozofları gibi düşünmüş, ancak “varlık olmak bakımından varlık Hak’tır” önermesi ile onlardan ayrılmıştı. Bosnevî’nin bu konu hakkındaki görüşü daha önce beyan edilmişti. O hâlde Bosnevî’nin asliyyet hakkındaki görüşlerini ortaya koymasına sebep nedir? Bosnevî bunu şöyle açıklar:

“ H. 1027 (m. 1617-1618) senesinde Bursa şehrinde idim. Bu mesleğe mensub âlimlerden biri bana şeyh-i fâzıl sâhib-i menzil-i aliyy Abdülkerîm Cîlî’ye ait “İnsân-ı Kâmil” ismiyle müsemmâ bir kitab ile geldi. Daha öncesinde Cîlî’nin bu kitabta Şeyh-i kâmil, imâm-i fâzıl mühyî’l-milleti ve’d-dîn el-Arabî’ye “ilmin ma’lûma tebaiyyeti” meselesindeki itirazını ve ona verdiği cevabı duymuştum. Lakin bu kitabı görmemiş ve o kitaptaki bölüme muttali olmamıştım. Kitabı elime alıp karıştırdımca, kitaptaki o yeri ve Şeyh (ra)’a, kendi zu’mu, fikri, ilminin ve nazarının nihâyeti muktezasınca verdiği cevabı buldum. Gördüm ki o bu meselede ve yine kitabında zikrettiği bir çok meselede –irade, kader, ihtiyâr, adem-i mahz gibi konularda- dalâl içindedir.

Akabinde onun bu kitaptaki itirazına cevap verdim. İnsanların o kitapta resm edilenlere inanmaları sûreti ile oradaki dalâlete düşmemeleri ve o kitaptakilerden dolayı Şeyh hakkında sû-i zanna kapılmamaları için bu meseleyi şerh ettim. Hakikatını ulu’l-elbâba tadvîh eyledim. Çünkü Şeyh-ârif Abdülkerîm Cîlî, hakikatler (hakâyık) ve yaratılanların itikatları (mu’tekad-ı halâyık) konusunda meşâyih’in büyüklerindedir. Metafizik ilimlerde (ulûm-i ilâhiye branşında) çok sayıda esere (musannefât-ı kesîre) ve avâlim-i gaybiyyede (gaybî âlemlerde – metafizikte) hutuvât-ı vâsia sahibidir. Mukakkıklardan olan meşâyih-ı seleften hiçbir kimsenin ona bir cevap verdiğini işitmemekle birlikte bendeniz onun kelâmını aynen îrâd ederek (kitabında geçtiği gibi vererek) galata düştüğü mahalli îzâh ettim. Ve bu kitabı da “Kenzü’l-Mahtûm fî Tebaiyyet-i’l-İlmi li’l-Ma’lûm” olarak isimlendirdim.”²⁹²

²⁹² Bosnevî, *Kitâbu’l-Kenzi’l-Mahtûm fî Tebaiyyeti’l-İlmi li’l-Ma’lûm fi’r-Reddi alâ Abdi’l-Kerîm el-Cîlî*, vr. 174b-175a. Abdülkerîm el-Cîlî’nin, İbn Arabî’nin *Fusus*’undaki bazı görüşlerine tenkitler yöneltmesi, tavizsiz bir İbn Arabî savunucusu olan Bosnevî tarafından hiç de hoş karşılanmamıştır. Kaleme aldığı *Kitâbu’l-Kıra’r-Rûhiyyu’l-Memdûd li’l-Ezyâfi’l-Vâridîne Min Merâtibi’l-Vücûd* ve *Kitâbu’l-Kenzi’l-Mahtûm fî Tebaiyyeti’l-İlmi li’l-Ma’lûm fi’r-Reddi alâ Abdi’l-Kerîm el-Cîlî* adlı risalelerinde Bosnevî, Cîlî’yi kıyasıya eleştirilmiş ve tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak, ilk telif eseri olan *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi’l-Fusus* adlı eserinde, Cîlî’ye hiç değinmemiştir. Bosnevî, bu *Fusus* şerhini, Türk dilinde iki defa yazmıştır. Birinci nüshanın sonunda belirttiğine göre bu eserin ilk yazımı h. 1019/m.1610’da, ikinci nüshada ise h. 1021/m. 1612’de tamamlanmıştır. Öte yandan yazdığı şerh Arap dünyasında şöhret bulunca, istek üzerine Arapça olarak da şerh etmiştir. Bu Arapça nüshanın sonundaki kayda göre ise şerh, h. 1024/ m. 1615’de tamamlanmıştır. Türkçe ve Arapça *Fusus* şerhlerinin yazılış tarihlerini ve Bosnevî’nin bu şerhlerde Cîlî’ye değinmemesini, onun yukarıdaki ifâdeleriyle birlikte değerlendirdiğimizde anlaşılıyor ki Bosnevî, Cîlî’nin fikirlerinden haberdar olduğu halde, Cîlî’nin fikirlerini mütalaa etme sadedinde eserlerine ulaşamamıştır. Nitekim Bosnevî, Cîlî’nin “*el-İnsânü’l-Kâmil*” eserine ancak, en son *Fusus* şerhi olarak kaleme aldığı Arapça şerhinden 2-3 sene sonra h. 1027 / m. 1617-1618’de

Bosnevî'nin bu beyanın da anlaşıldığı üzere onun söz konusu tartışmaya katılmasına asıl sebep tamamıyla bir sûfi muhakkık olan Abdülkerim Cîlî (ö. 832/1428)'nin bu konudaki görüşleri olmuştur. Bosnevî'nin tenkidlerine muhatap olan Cîlî'nin bu konudaki görüşü şu şekildedir:

“Vücûd mertebelerinin ilki, “ilâhî zât (zât-ı ilâhîye) mertebesi”dir ki ondan bazı vecihlerine göre sair nisbet ve tecellilerden mukaddes “zâtî sarafet”ten dolayı gayb-ı mutlak ve gayb-ı gayb diye tabir edilir. Bundan dolayı kavm, ondan zât-ı ilâhîye (ilâhî zât) diye tabir etti. Zira ibareler bu kavramın dışında anlamsız kalmış-yorgun düşmüş ve O'nun mahrem çadırlarına işaretler kesilmiştir. Ve buradan işaretlerin inkıtaa uğraması ve “meçhûlü'n-na't” deyu isimlendirilmiştir.

Keza, bazı arifler onu (ilâhî zâtı), “Vücûda mukaddem adem (el-ademü'l-mukaddem ale'l-vücûd)” diye isimlendirdiler. Bununla, nisbet vb. şeylerden yüce olan “zâtî sarafetin mutlaklığına (sırf zât olmanın mutlaklığına)” “Vücûdî nisbetlerin ilhakının ademini (ilhak edilmemesini)” murad ediyorlardır. Onun (ilâhî zâtın), ademiyyetini ve madumiyyetini murad etmiyor ki -haşa ve kella- o ademiyyetten sonra var olsun! Bilakis (bu tesmiye), onun (ilâhî zâtın), “Vücûd-i bahtın hakîkatı” olmasından dolayıdır ki Vücûd-i bahtın hakîkatı zulmettir, onda herhangi bir nûr yoktur yani bütün cihetlerden meçhuldür. Onu, herhangi bir vecih itibarıyla marifete hiçbir bir yol yoktur. İşte bundan dolayı Rasul (sav) onu (ilâhî zâtı) “amâ” diye isimlendirdi.”²⁹³

Hadd-i zâtında burada Cîlî'den önce, yukarıda beyan edildiği üzere, asliyet probleminde farklı görüşler ileri süren taraflar içinde, Bosnevî'nin eleştirilerine asıl muhatap olması gerekenler, zorunlu varlıkta zâtı yani mâhiyeti varlıktan önce kabul eden ve dolayısıyla varlığı Tanrı'nın zâtına sonradan ilişen bir sıfat olarak telakkî eden kelamcılar olması gerekirken, Bosnevî, neden Cîlî'yi hedef aldı? Denilebilir ki Konevî örneğinde de olduğu gibi vahdet-i vücûdu benimseyen sûfiler, vahdet-i vücûd doktrininin karşısında kelamcılardan daha çok felsefîcilerin görüşlerini esas almışlardır. Kelamcılar tutarsız ve filozofları yetersiz bulan muhakkık sûfiler asıl cevap verilmesi gereken kesimin, yetersiz gördükleri filozoflar olduğunu düşünmüşler, düşünce

Bursa'da iken ulaşabilmiştir. Dolayısıyla bir İbn Arabî takipçisi ve müdâfii bir muhakkık sûfi olarak Bosnevî'nin, Cîlî'nin şahsında mâhiyetçi sûfilerle polemîğe girmekten kaçındığı için değil, Cîlî'nin eserlerine ulaşamadığı için *Fusûs* şerhinde, Cîlî'nin fikirlerine değinmediği gözükmektedir. Ayrıca bkz. Abdullah Kartal, “Türkçe İlk Fususu'l-Hikem Şerhi: Tecelliyatü Araisî'n-Nusûs fî Manassati Hikemi'l-Fusûs”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1999, sayı: 8, cilt: 8, s. 309-310, 314.

²⁹³ Abdülkerim Cîlî, *Merâtibü'l-Vücûd ve Hakîkatu Külli Mevcûd*, (nşr. Ali Yusuf Süleyman), Mektebetü'l-Kâhire, Kahire 1420/1999, s. 15-16. Ayrıca bu eserin bir başka baskısı için bkz. (Abdülkerim Cîlî, *Merâtibü'l-Vücûd ve Hakîkatu Külli Mevcûd*, nşr. Bedevî Taha Allâm), Kahire tarihsiz, s. 12-13.

tarihinde eşine az rastlanır bir olgunlukla onlarla yazışarak fikir alış verişinde bulunmuşlardır. Bu durum, sûfilerin varlık ve varlık verme yani yaratma teorilerini kelamcılardan daha çok İslam filozoflarının görüşleri etrafında şekillendirdiğini göstermektedir. Öte yandan Varlık ve mâhiyet konusunda ilk tartışmaların daha çok kelamcılar ve filozoflar arasında olduğu, sûfilerin ise bu tartışmalara asıl, İbn Arabî ile birlikte dâhil olduğu tarihi bir gerçek olmakla birlikte, sûfi düşüncede, İbn Arabî ile yaşanan kırılma sonrasında İbn Arabî'nin görüşleri, sûfilerin de temel tezlerini oluşturmuştur. Başka bir deyişle filozoflar ve kelamcılar arasında birbirinden farklı görüşler olmakla birlikte sûfilerin bu konudaki görüşlerinin, Konevî'nin sistemli hâle getirdiği İbn Arabî'nin görüşleri etrafında “yeknesak” olduğu kabul edilmiştir.²⁹⁴ Hâlbuki Cîlî, burada sûfilerin temel tezine, karşı bir şey iddia etmiş, ontolojik olarak Tanrı'da zâtın yani mâhiyetin, varlıktan önce geldiğini, varlığın bir sıfat olarak sonradan Zât'a ilave-zâid olduğunu ileri sürmüştür. Tanrı'nın zâtı ile varlığı arasında bir ayrıma gitmiş, mâhiyeti asıl, varlığı ise zâtın bir sıfatı-ilintisi olarak kabul etmiş, dolayısıyla kelamcıların görüşünü benimsemiştir.²⁹⁵ Cîlî, bununla da kalmamış bu görüşünü, -Zâtı mâhiyetinin bilinmezliği açısından her türlü isim, sıfat ve varlık gibi nisbetlerden tenzîh etmek maksadıyla- varlık mertebelerine de taşımış ve varlıktan tecrîd ettiği Zât'ı varlık mertebelerinin ilki kılmıştır.²⁹⁶ Bosnevî ise Cîlî'nin bu görüşlerine itiraz eder. Bosnevî'ye göre varlık, Tanrı'nın hakîkatine ve zâtına sonradan eklenmiş (zâid) - Bosnevî'nin tabiriyle “tareyân” etmiş- bir şey değildir. Varlık, O'nun zâtına ve hakîkatine ilişkin bir nisbet değildir; bilakis “ayn”ıdır. Fakat varlık, O'nun dışındaki mümkünlerde ise, mümkünlerin hakikatlerine yani mâhiyetleri üzerine zâiddir.²⁹⁷

²⁹⁴ Hakikatte, Alâuddevle-i Simnânî (ö. 736/1336), Abdülkerîm Cîlî (ö. 832/1428), İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) gibi İbn Arabî'nin fikirlerinin hepsini benimsemeyen ve birkaç noktada eleştiren sûfiler olmuştur. Bkz. Abdullah Kartal, “Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu: Simnânî, Cîlî ve İmâm Rabbânî Örneği”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yayınları, Konya 2008, s. 159-173. Lakin İbn Arabî sonrası tasavvufta, sûfilerin kahır ekseriyetinin bu düşünce etrafında birleştikleri de bir vakıadır. Bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* s. 322; Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 79-80.

²⁹⁵ Abdülkerim Cîlî, *el-Kemâlâtü'l-Îlâhiyye fi's-Sifâti'l-Muhammediyye*, (thk. Saîd Abdülfettah) Mektebetü Âlemü'l-Fikr, Kahire 1997, s. 71.

²⁹⁶ Abdülkerim Cîlî, *Merâtibü'l-vücûd ve Hakîkatu Külli Mevcûd*, s. 13-14; Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdüd li'l-Ezyâfi'l-Vâridine min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 6b; Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cîlî: Hayatı Eserleri Tasavvuf Felsefesi*, s. 90-91.

²⁹⁷ Bosnevî, *Celâu Uyûni'l-Arâyisi'l-Muhadderati fi'Hiçâbi'l-Gaybi'l-Mestûr-Şerhu Kasîdeti Abdilmecîd es-Sivâsi*, vr. 55b-56a.

Çünkü bütün mevcutların hakîkati, ehlullahtan olan muhakkıkların ıstılâhında, ilâhî ilimde ezeli olarak bulunan ve a'yânın sâbite olarak isimlendirilen taayyününün nisbetinden ibârettir.²⁹⁸ Dolayısıyla kendisi de muhakkık bir sûfi olan Cîlî, vahdet-i vücûda kail sûfiler tarafından, temel tez kabul edilen vahdet-i vücûd doktrininin ilk maddesine, yani Şeyh-i ekber İbn Arabî'nin en temel görüşüne karşı çıkmakla kalmamış, bir adım daha öteye giderek onu eleştirmiştir. Bosnevî, evvela, bir sûfi olan Cîlî'nin İbn Arabî geleneğinin temel tezinin ilk maddesi olan “Mutlak Varlık”ta yani Tanrı'da varlık ve mâhiyetin bir kabul edilmesine karşı çıkmasını kabullenemez. Bosnevî'ye göre o, en başında İbn Arabî'ye karşı çıkmakla, büyük bir edepsizlik yapmıştır. Aynı zamanda sûfi tezin ilk maddesini kabul etmeyip anti tez ileri sürmesi, kaçınılmaz olarak onun, diğer başka meselelerde de sûfilerin temel tezinin dışında farklı noktalara savrulmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Bosnevî'nin Cîlî'ye verdiği cevap, dolaylı olarak mâhiyeti önceleyen kelamcılara da bir cevap şeklinde kabul edilebilir.

İkinci olarak da Bosnevî'ye göre aslında Abdülkerim Cîlî'nin şahsında mâhiyetçiler ve mâhiyetçi sûfiler, varlık olmak bakımından varlık tabirini ve varlık mertebelerini anlayamamışlardır. Bundan dolayı da Tanrı'yı her türlü eksiklikten tenzîh etmeye çalışırken, Tanrı'ya verdikleri isimlerle tutarsızlığa düşmüşlerdir. Bir vartadan kaçarken başka bir vartaya yakalanmışlardır. Söz gelimi Cîlî'nin kendi eserinde belirttiği gibi mâhiyetçi sûfiler, varlık mertebelerinin ilkini, “İlâhî Zât mertebesi” olarak kabul etmişlerdir.²⁹⁹ Bunlara göre Tanrı, zâtının sarâfetinden dolayı yani “sırf zât” olmasından ötürü, bütün nisbet ve tecellilerden ve dolayısıyla dille ifâde edilebilmekten münezzehtir. Gerçekte mâhiyetçi sûfiler Tanrı'nın bu sırf zâtî durumundan; “sırf zât olmasının mutlaklığına, varlığa ilişkin nisbetlerin ilhak edilmemesi”ni murad etmişlerdir. “Bu mertebede O'na varlık bile denemez” derlerken varlığa ait nisbetlerin O'ndan nefyedilmesini anlamışlar ve bu manada Tanrı'ya “vücûda mukaddem adem” vasfını vermişlerdir. O'nu; “zât, varlık sıfatı ile sıfatlanmayandır” diye isimlendirmişlerdir. Böylece “Zât”ın ilk mertebesini, “vücûda ait nisbetlerin

²⁹⁸ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 3b, 7a; a.mlf., *Kurratu Ayni's-Şühûd ve Mir'âti Arâyisi Meâni'l-Gaybi ve'l-Cûd*, vr. 3a.

²⁹⁹ Abdülkerim Cîlî, *Merâtibü'l-vücûd ve Hakîkatu Külli Mevcûd*, s. 13-14.

kendisinden nefyedildiği yokluk” şeklinde ifâde etmişlerdir.³⁰⁰ Bosnevî’ye göre aslında onlar; her türlü vasf, na’t, vasıf, isim, hüküm, bütün esmâ ve sıfatı nisbetlerden yüce olmak manasında kullandıkları İlâhî Zât ve Zât-ı Sırf gibi kavramlarla işte bu “Tanrı’nın varlık mertebelerinin ilki”ni kasd etmişlerdir.³⁰¹

Bosnevî’nin bu görüşlere katılmayacağı gayet aşikârdır. Zira Cîlî’nin “İlâhî Zât mertebesi”, Bosnevî’de gayb-ı mutlak ve lâ-taayyün mertebesine karşılık gelir. Bosnevî gayb-ı mutlak ve lâ-taayyün mertebesiyle, “varlık olmak bakımından varlığın Hak olması”nı anladığını ve daha en başta bu mertebeyi en iyi ifâde eden kavramın “Varlık” olduğunu ifâde eder. Ayrıca Bosnevî’ye göre eğer “İlâhî Zât”, bir mertebe olarak kabul edilecek olursa, bunun bir tek şartının olduğunu öne sürer ve bu şartın da varlık ile mâhiyetin birliği olması gerektiğini belirtir.³⁰² Bosnevî’ye göre mertebe olarak kabul edildiğinde gayb-ı mutlak ve lâ-taayyünün varlık kavramından soyutlanması mümkün değildir.

Bosnevî mâhiyetçi sûfilerin³⁰³ görüşünü ortaya koyduktan sonra onların bu görüşünün dört açıdan tutarsız olduğunu ifâde eder. İlkin, “el-ademü’l-mukaddem ale’l-vücûd” tabiriyle Tanrı’yı her türlü noksanlıktan tenzîh etmek için ileri sürdükleri “İlahî Zât”ın manası, Bosnevî’nin merâtib-i vücûd tasnifinde, “isimlerin bazısının bazısından temeyyüz ettiği hazret” ve “vücûb hazretine özel ilâhî isimlerin hepsini câmi’ cem’ hazret’e karşılık gelir.³⁰⁴ Çünkü Bosnevî’ye göre “Zât-ı Mutlak”, her türlü işâret ve îmâdan soyutlanmış olması diğer bir anlatımla “Varlık” olması bakımından, vücûd mertebelerinden değildir.³⁰⁵ İkincisi, “İlâhî Zât” isimlendirmesindeki tesmiye lafzı, “vücûda mukaddem adem” görüşünü nefyeder. Çünkü “Mutlak Zât”ı ifâde edebilecek

³⁰⁰ Abdulkerim Cîlî, *el-Kemâlâtü’l-İlâhiyye fi’s-Sıfâti’l-Muhammediyye*, s. 56.

³⁰¹ Bosnevî, *Kitâbu’l-Kıra’r-Rûhiyyu’l-Memdûd li’l-Ezyâfi’l-Vâridîne min Merâtibi’l-Vücûd*, vr. 6b.

³⁰² Bosnevî, *Kitâbu’l-Kıra’r-Rûhiyyu’l-Memdûd li’l-Ezyâfi’l-Vâridîne min Merâtibi’l-Vücûd*, vr. 7b.

³⁰³ Burada mâhiyetçi sûfiler ifâdesini kullanmamıza olanak sağlayan sâik, Cîlî’nin “bazı ârifler” ifâdesidir. Çünkü Cîlî, bu görüşünde yalnız olmadığını, aynı görüşü benimseyen başka sûfilerin de olduğunu belirtmektedir.

³⁰⁴ İlâhî zât tamlamasında geçen ilâh kavramı, Bosnevî’ye göre mazharını gerektirir. Bu mertebe isimler hazreti ise isimler teorisine binaen burası, isimlerin birliği ve birbirinden ayrışmasını gerektirdiğinden dolayı söz gelimi râzık, merzûku; hâlık, mahlûku vs. iktiza ettiği için ilâh da me’lûhu gerektirir. Bkz. Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c. 1, s. 160. İsimlerin hepsini cami isme Allah adı verildiğinden, bu mertebeye dikkat çekmek için bir görüşe göre Allah isminin kendisinden türetildiği kabul edilen ilâh adı seçilmiştir.

³⁰⁵ Bosnevî, *Kitâbu’l-Kıra’r-Rûhiyyu’l-Memdûd li’l-Ezyâfi’l-Vâridîne min Merâtibi’l-Vücûd*, vr 6b-7a.

hiçbir kelime yok iken ondan İlâhî Zât diye bahsedilmektedir. Bosnevî ve diğer şârihler daha önce varlık-zât gibi kavramların, aslında sadece maksadı anlatmak ve zihne yaklaştırmak için olduğunu ifâde etmişlerdi. Hâlbuki ki mâhiyetçiler bu tabirle de vahdet-i vücûd şârihlerinin ifâde ettikleri bu manayı kasd etmemektedirler. Üçüncüsü, “İlahî Zât”ın, adem-i mukaddeme izâfe edilmesi ve sonrasında O’nun “zâtî sarafetin mutlaklığı”na bir hâlel gelmesin diye vücûdî nisbetlerin ilhâk edilmesinden tenzîh edilmesidir. Hâlbuki onlar, “Sırf Zât”ı vücûd mertebelerinden kabul etmiş iken ardından da O’na ilişkin vücûdî nisbetlerden O’nu tenzîh etmektedirler. Bu ise hayret verici bir durumdur. Dördüncüsü, onların iddia ettiği şekliyle mertebelerden, “zâtî sarafetin mutlaklığı”na vücûdî nisbet ilişitirilmeyerek, “vücûda mukaddem adem” kasd edildiğinde; herşeyden evvel ilâhî zât ya da zâtî sarafet, kendisi için “ademî nisbetin subûtu” ile muttasıf olur ki bu da batıldır. Böyle kabul edilecek olsa herşeyden önce bu, önce “İlahî Zât”ın adem olarak ya da ademde kabul edilmesinin ardından O’na “vücûdun tareyân” etmesini yani ademden sonra O’na vücûdun eklenmesini gerektirir. Oysaki vücûd, zâtın üzerine emr-i zâid olmaksızın zâtının ve hakikatının aynısıdır. Dolayısıyla önce O’na vücûd nisbet edilip de sonra O’ndan tenzîh edilmesine gerek yoktur. Bu görüşü ortaya atanlar her ne kadar vücûdun tareyânını kasd etmemiş olsalar bile böyle bir mahzur da ortaya çıkabilir.³⁰⁶

Bosnevî, “vücûda mukaddem adem” görüşünün kabul edilmesi hâlinde bunun, yani ademin kabul edilmesinin nihâî olarak götürüleceği noktayı bir felaket olarak görmektedir. Çünkü Bosnevî’ye göre Zorunlu Varlık, var olmak için bir başkasına muhtaç olamaz. Muhtaç olsaydı, varlığından önce bir yokluğunun olması gerekirdi. Bu ise onun terminolojisine göre “el-ademü’l-mukaddem ale’l-vücûd”u ya da “el-ademü’s-sâbık”ı kabul etmek demektir.³⁰⁷ Yani varlığı önceleyen bir yokluğu kabul etmektir. Yukarıda ifâde edildiği gibi bu, Bosnevî’nin benimsediği “varlıktan önce olmak bakımından, önce/önde gelen bir şeyin olmaması” anlamındaki varlık görüşüne göre imkânsızdır.³⁰⁸ Zira Tanrı ezelîdir. Bosnevî’ye göre ezeliyet, evveliyet’in

³⁰⁶ Bosnevî, *Kitâbu’l-Kıra’r-Rûhiyyu’l-Memdûd li’l-Ezyâfi’l-Vâridîne min Merâtibi’l-Vücûd*, vr. 7a, 8a.

³⁰⁷ Bosnevî, *Kitâbu’l-Kıra’r-Rûhiyyu’l-Memdûd li’l-Ezyâfi’l-Vâridîne min Merâtibi’l-Vücûd*, vr. 6b, 9a; a.mlf., *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c. 1, s. 131.

³⁰⁸ Selçuk Eraydın, Ahmed Avni Konuk’tan yaptığı alıntıyla bunu şöyle izah eder:

“Hakîkî vücûd kadimdir ve bir başlangıcı yoktur. Beşerî özellik herşeyi hâdis penceresinden değerlendirir. Akıl sınırlı olduğu için idrâki de sınırlıdır. Sınırlının sınırsız ihâtası mümkün

nefyedilmesiyle Tanrı'nın nitelenmesidir. Bosnevî varlığı ele aldığı yerde O'nun, kendisini ortaya çıkaracak bir sebebinin olmadığını, aksine, O'nun ilk sebep ve mutlak-gayr-ı müteayyin olması manasında “evvel” olduğunu söyler.³⁰⁹ Öyleyse Bosnevî, hem Tanrı'yı “evvel”le niteleyerek ardında da Tanrı'nın ezeliyeti için evveliyetin O'ndan nefyedilmesini ileri sürerek kendisiyle çelişiyor gözükabilir; ancak Bosnevî, Tanrı'dan nefy edilen evveliyetin “el-evveliyü'l-meftûh” olduğunu söyleyerek buna açıklık getirir.³¹⁰ Bosnevî, bir başka yerde “el-evveliyü'l-meftûh” tabirinin yerine “el-evveliyetü'l-mutlaka” tamlamasını da aynı anlama gelecek şekilde kullanır. Burada Bosnevî, hadsî varlıkların bir var ediciye dayanmaları anlamında “mukayyed evveliyet” sahibi olduklarını ifâde ederken diğer yandan, Hakk'ın bu “mukayyed evveliyet” nisbetinden münezzehe olduğunu, zira hadsî varlıkların bir sebebe-şarta ya da illete dayanmaları anlamındaki evveliyetlerinin aksine O'nun evveliyetinin mutlak evveliyet olduğunun altını çizer.³¹¹ Bosnevî'nin, feth ve futûh terimlerini, rahmet-izhâr-zuhûr-sudûr-intac-ibrâz-tevlîd-neş'et vb. terimlerle birlikte, yaratma ile eş anlamlı manada kullandığı da göz önüne alınacak olursa, onun bu tabirlerle varlığı önceleyen yokluktan varlığın ortaya çıkışını ifâde eden bir “evveliyetin imkânı”nı kastedtiği anlaşılacaktır. Bunun tersine, “meftûh evveliyet”in imkânı olsaydı buna göre “Varlık”ı dolayısıyla Tanrı'yı mutlak yokluktan ya da izafî bir yokluktan varlığa çıkararak bir başka şey, sebep, şart ya da illet olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Zira aksi “zorunlu varlık” ve dolayısıyla Tanrı fikriyle çelişir. Bosnevî'ye göre Tanrı, meftûh olan bu evveliyetin kendisinden nefyedilmesiyle “ezelîyet sıfatı”nı kazanır.³¹² Başka bir ifâdeyle, Tanrı'nın ezeli olması varlığı önceleyen bir yokluğun imkânsızlığı anlamına yani O'nu yoktan var

olamayacağı için ezeli ve ebed anlayışı da aklın sınırları içinde kalacak; ona bir başlangıç tasavvuru da vehmin icâbı olacaktır. Gerçekte böyle bir tasavvurun aklen mümkün olamayacağı açıktır. Bu imkânsızlığı şu şekilde hulâsa edebiliriz: a. “Vücûda bir başlangıç tahayyülü, önce yoktu, sonradan var oldu” sözü aklen mümtendir. Zira önce yok olan şeye var denmez. Şayet böyle bir fikir kabul edilirse yokluk, kendisinin zıddı olan varlığa döndü gibi bir ifâdede bulunmuş olur. Halbuki var olan yok olmaz, yok olan var olmaz. b. Bir başlangıçsız varlıkla var olan şey, gerçek vücûd değildir. Kendinden önceki Vücûdun alâkasından var olmuştur. c. Mademki varlığa bir başlangıç düşünülüyor, bu başlangıcı da diğer bir başlangıç düşünülürken teselsül meydana gelecektir. Bu teselsül Vücûdun değil, yoklukların teselsülü olur. Evvelce yok olan şeyin teselsül ile var olması ie mümkün değildir.” (Selçuk Eraydın Tasavvuf ve Tarikatlar, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2001, s. 217; Ahmed Avni Konuk, Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, s. 7)

³⁰⁹ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 9a.

³¹⁰ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fi Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 143b.

³¹¹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 146.

³¹² Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fi Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 143b.

eden bir var edici ya da varlığının bir başlangıcı olmadığı anlamına gelir. O hâlde Bosnevî'ye göre “el-ademü'l-mukaddem ale'l-vücûd”u kabul etmek, aynı zamanda “el-evveliyeü'l-meftûh”un imkân dâhilinde olduğu kabul etmek ya da ona bir kapı aralamak anlamına da gelir. Oysaki Tanrı ya da “Varlık” için, onun zıddı manasında bir yokluk her hâlükârda imkânsız olduğu için ademin, varlık ile öncelik zemininde bir mukayesesi bahis mevzusu bile olamaz. Çünkü O, muhakkık sûfilere göre müşâhede ve mükâşefeye dayalı bir metotla, ilk akledilir “Varlık”tır.³¹³ İbn Arabî geleneğine göre asl olan yani gerçek özne Varlık (Hak)'tır. Ona ve takipçisi Bosnevî'ye göre Vücûd, tek gerçekliktir. Her türlü oluş ve tezâhür de kâim bi-nefsihî anlamında bir cevher olan Vücûd'un bir anlamda arazi, izâfeti gibidir. Şeylerin akılda tezâhürü ve nesnel gerçeklikleri de gerçek özne Vücûd'a bağlıdır. Bu manada Vücûd'un özne oluşu kendisini, dil ve gramerin en önemli parçası olan önermelerde de gösterir. Söz gelimi “masa vardır” önermesi ele alınacak olursa bu cümlede, gramer açısından “vardır” kelimesi fiildir, masa ise öznedir. Ancak her ne kadar bu cümlede gramer ve mantık açısından “vardır” yüklem olsa da, Bosnevî gibi varlığı her şeyden önce ve asıl kabul eden, zât ile varlığın ayniyetini savunan bir düşünüre göre gerçekte özne, “vardır” kelimesidir. Masa ise onun bir yüklemidir. Bu itibarla masa, varlığın bir taayyününden, fenomenininden ya da onun bir bilgi kaydıyla kayıtlanmasından ibarettir. Masa yerine konulan bütün kelimeler, bu gerçek özneyi, her hangi bir şekilde niteleyen niteliklerinden, arazlarından başkası değildir.³¹⁴

Öte yandan Bosnevî'nin Cîlî'yi eleştirdiği “asliyet problemi” çerçevesinde “Zât vardır” önermesini ele alacak olursak, İbn Arabî ve takipçilerine göre bu da yukarıdaki gibi “analitik bir önerme”dir. İbn Arabî ekolünün benimsediği şekliyle burada zât için kullanılan “vardır” kelimesi, “insan ölümlüdür” cümlesindeki yüklemden farklıdır. Çünkü “İnsan ölümlüdür” cümlesinde yüklem, özneye kendisinde daha önce bulunmayan bir bilgiyi ilave ettiği hâlde “Zât vardır” önermesinde yüklem özneye hiçbir bilgi ilave etmez. Zira Zât'ta, varlık ile mâhiyet birbirinin aynıdır. Ancak bu önerme Cîlî gibi mâhiyeti varlığa önceleyen sûfilere nezdinde, başka bir mana ifade etmektedir. Cîlî'ye göre “Zât vardır” önermesi, “insan vardır”, “insan ölümlüdür”

³¹³ Konevî, *Tebîrâtü'l-mübtedî ve Tezkiretü'l-Müntehî: Marifet Yolcusuna Kılavuz*, s. 41-43.

³¹⁴ Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 18-19, 55-56.

önermelerinde olduğu gibidir. Yani “vardır” yüklem ve “zât” ise öznedir. “İnsan ölümlüdür” cümlesinde, yüklem özneye ilave bir bilgi katar. Aynı şekilde varlığı mâhiyete/Zât’a zâid kabul ettiği için Cîlî’ye göre “Zât vardır” önermesinde “vardır” yüklemi de, Zât’a (özneye) ilave bir bilgi ekler. Çünkü ona göre Zât, bizim açımızdan nötrdür ve ma’kûlâtan hiçbir bilgi taşımaz. Yani bizim bilgimize, idrâk mahallimize konu-özne olamaz. Varlık ve yokluk dâhil hiçbir kategori (ma’kûller/akledilebilirler), Zât’ın anlamı içinde bulunmaz. Bu itibarla “Zât vardır” önermesinde, varlık Zât’a sonradan ilave edilen bir sıfat olması itibarıyla yüklem olmayı hak etmektedir. Dolayısıyla “vardır” yüklemi, varlık mâhiyete zâid olduğu için Zât hakkında, bir hüküm vermektedir. Bir diğer ifâdeyle “Zât işitendir”, “Zât bilendir” gibi önermelerle aynı kategoride yani bir “sentetik önerme” olarak değerlendirilmelidir.³¹⁵

3.1.3. Mümkünlerin ya da Âlemin Yaratılışı Açısından Ademin Önceliği: Asliyet Probleminin İkinci Perdesi Olarak Tanrı’nın Varlığının Âlemin Varlığını Öncelemesi Bağlamında Ademin Önceliği

3.1.3.1. Bosnevî’de Problemin Tesbiti

Mümkünlerin ya da âlemin yaratılışı, ilk anlamda onların ademden var edilmesinin kabulü ile, varlıklarını önceleyen bir ademden ortaya çıktıkları fikrini çağrıştırmalıdır. Ancak bu gerçekte böyle midir? Kelâmcılar, filozoflar ve sûfiler, âlemi, Tanrı’nın yarattığını kabul ettikleri için, Tanrı’nın varlığının âlemin varlığından önce ve dolayısıyla âlemin de sonradan olma anlamında hâdis olduğunda ve Tanrı’nın mutlak birliği noktasında hemfikirdirler. Ancak hepsi de Tanrı’nın mutlak birliğine bir zarar gelmemesi kaygısını çektikleri için bu konu ve onunla ilgili meseleleri ele alırken, Tanrı’nın birliğini bozmamayı ve bu birlikten çokluğun nasıl meydana geldiğini özellikle zât ve sıfatlar bağlamında tutarlı olarak ortaya koymaya çalışmışlardır.³¹⁶ Ancak onların ayrıştıkları asıl nokta, bu kaygıların yanında, mümkünde varlık-mâhiyet ayrımı olmuş, dolayısı ile tezleri de bu kavramlar etrafında şekillenmiştir. Nitekim Bosnevî’nin bu problemi ele alış tarzından da aynı kaygıları taşıdığı bellidir. Bu hâliyle Bosnevî’de de mesele; Tanrı’nın yaratması fiili, yoktan yaratma, Tanrı’nın ilim-irade-kudret sıfatlarının kapsamı ve yaratmayla irtibatı, ilim ve ma’lûm arasındaki ilişki gibi

³¹⁵ Bkz. Abdullah Kartal, *Abdulakerim Cîlî, Hayatı-Eserleri – Tasavvuf Felsefesi*, s. 95-96.

³¹⁶ Ömer Ali Yıldırım, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma Ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar Ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, *Kelâm Araştırmaları*, 10:2 (2012), 251-274.

mevzularla doğrudan ya da dolaylı olarak alakalıdır. Bütün bunlardan öte Bosnevî’de meselenin, temelde, mümkünlerde varlık ve mâhiyetin hangisinin asıl ve hangisinin zâid olduğu etrafında şekillendiği söylenebilir.

3.1.3.2. Bosnevî’nin Kadı Beyzâvî’ye ve Eş’arîlere Eleştirisi

Problemin tespiti bu şekilde ortaya konulduktan sonra Bosnevî’nin eleştirisi oklarını yönelttiği ilk kişinin, daha çok müfessir kimliği ile tanınan ama aynı zamanda Eş’arî kelamcısı ve Şafî fakîhi de olan Kadı Beyzavî (ö. 685/1286) olduğu görülür. Bosnevî, Zekeriyâ (a.s)’ın ilerlemiş yaşında Hak’tan bir çocuk istemesi üzerine, kendisine ³¹⁷ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا şeklinde hitap edildiği âyet-i kerimeyi tefsir ederken, Beyzâvî’nin *Envarü’-t-Tenzil ve Esrârü’-t-Te’vil* adlı tefsirinde ortaya koyduğu bir takım görüşlerine katılmaz. Beyzavî’nin tefsirine göre ilkin هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ ifâdesi ile Tanrı, ona bir çocuk vermesinde sebeplere ihtiyacı olmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla buradan Tanrı’nın fiillerinin illetsiz/sebepsiz olması sonucu çıkar. İkinci olarak Hakk’ın وَوَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا kavli, “sen ma’dûm-i sırfî iken seni yaratmışım” şeklinde anlaşılmalıdır. Buna göre Hak, mutlak yokluktan yaratmaya gücü yetendir.³¹⁸ Böylece Beyzavî, kadir-i mutlak ve iradesi sorgulanamaz olan Tanrı anlayışının bir neticesi olarak, sırf yokluktan yani adem-i mahzdan yaratmayı kabul etmiştir. Ayrıca bu yaratmanın, illetsiz/sebepsiz de olabileceğini ilan etmiştir.³¹⁹

Beyzavî’nin ortaya koyduğu, “fâil-i muhtâr” ve “kadir-i mutlak” Tanrı anlayışı ve adem-i mahz ya da ma’dûm-i sırfinin ontolojik bir gerçekliğinin kabulü, tamamıyla Eş’arî kelamcılarının görüşleridir. Nitekim Eş’arî kelamcılar, Allah’ı, yegâne irade sahibi ve fâil olarak tanımanın, yani tenzîhin bir gereği olarak, Allah ile âlem arasında ontolojik bir zıtlığa ağırlık vermişlerdir. Bunun bir gereği olarak âlemin sırf yokluktan yaratıldığını ve yaratıcının iradesi ve kudretiyle, âlem arasına girebilecek her türlü tabî

³¹⁷ Meryem, 19/9. Âyet-i kerimenin anlamı şöyledir: “(Allah ona) ‘Bu böyledir. Rabbin: ‘o bana göre çok kolaydır; sen hiçbir şey değil iken bundan önce seni yarattım’ buyurdu”.

³¹⁸ Beyzâvî, *Envarü’-t-Tenzil ve Esrârü’-t-Te’vil*, (thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’âşî), Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut 1418. c. 4, s. 6.

³¹⁹ Bosnevî, *Kitâbu Keşfü’s-Surri’l-Mübhem fî Evveli Sûrati Meryem*, vr. 93a-b.

sebebin reddinin gerektiği tezini, isbâta çalışmışlardır.³²⁰ Onlar, âlemin mutlak yokluktan yaratıldığı manasına gelen “hiçbir şey olmayandan” tabirini, bu amaçla kavramsallaştırıp kullanmışlardır.³²¹ Hiçbir şey olmamak tabirini, “şey”in ancak mevcûd olduğunda var olduğunu dolayısıyla hariçte hissî olarak mevcûd olmadan önce herhangi bir varlığının, hakîkatinin, mâhiyetinin olmadığını ifâde etmek için ileri sürmüşlerdir. Ma’dûmu ve zihnî kavram olarak ma’lûmu, “şey” olarak, diğer deyimle mevcûd ya da sâbit kabul etmemişlerdir.³²² Zira onlara göre yoktan yaratmamak ya da Tanrı’nın bir şekilde ilminde var olan mâhiyetleri esas alarak yaratmasını kabul etmek, mutlak kudret ve sorgulanamaz irade sahibi Tanrı’yı zorlamak ve âciz duruma düşürmek demektir. Onlar bu mahzurlardan kaçınmak için yaratmanın adem-i mahzdan olduğunu kabul etmekle, dilediğini dilediği gibi yapan Tanrı’nın, kudretine sonsuz bir alan açmışlardır. Tanrı ile âlem arasındaki ayniyeti ortadan kaldırarak, mutlak bir ayrımı kuvvetli bir şekilde ortaya koymuşlar, üstelik Tanrı’nın iradesiyle fiilleri arasında herhangi bir zorunluluğun (nedenselliğin/determinizmin) varlığını kabul etmeyerek âlemi her an Tanrı’nın sonsuz irade ve kudretinin müdahalesine açık hâle getirmişlerdir.³²³

Eş’ariler Tanrı’nın irade ve kudreti gibi sıfatlarının mutlaklığına işaret etmek için şeylerin varlıkları ile mâhiyetlerini birbirinden ayırmışlardır.³²⁴ Tanrı’nın sıfatlarıyla şeylerin arasında, aracsız olarak doğrudan bir ilişkinin varlığını kabul etmeleri, sıfatları yaratmada aktif olan bir Tanrı anlayışını ortaya çıkarmıştır. Yine Eş’ariler, Tanrı’nın sıfatlarıyla yarattığı şeyler arasında, bir mutabakatın varlığını elzem görmüşlerdir.³²⁵ Diğer deyişle şeyler, Tanrı’nın kendi sıfatlarının mutlaklığına delâlet

³²⁰ Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm fî İlmi’l-Kelâm*, (nşr. Alfred Guillaume), Mektebetü’s-Sakâfeti’-d-Dîniyye, Kahire 1430/2009, s. 151; Ömer Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 17, 2007, s. 2-6.

³²¹ Ebû Bekr el-Bâkılânî, *Kitâbü Temhîdî’l-Evâil ve Telhîsü’l-Delâil*, (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, Beyrut 1414/1993, s. 35; İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, (haz. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih) Mektebetü’s-sekâfeti’-d-dîniyye, Kahire 1425/2005, s. 262 vd; Seyfeddîn el-Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr fî Usûli’l-Dîn* (thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Dârü’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, Kahire 1424/2004, III, 387; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 135.

³²² Beyzâvî, *Tavâliu’l-Envâr*, (çev. İlyas Çeielbi, Mahmut Çınar), Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2014, s. 56.

³²³ Beyzâvî, *Tavâliu’l-Envâr*, 212-215; Cüveynî, *el-İrşâd ila Kavâtü’i’l-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd*, (thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmün’im Abdülmecid), Mektebetü’l-Hancî, Kahire 1950, s. 39-41.

³²⁴ Beyzâvî, *Tavâliu’l-Envâr*, s. 52, 62; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c.1, s. 548-549.

³²⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli’l-Dîn*, (thk. R.M. Frank), Müessesese-i Mütâlaat-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 1981, s. 23-24; Değerlendirme için bkz. Hüseyin Kahraman, “Ma’dûmun

edecek yapıda olmalarını gerektirir. O hâlde onların, şey olarak mevcûd olmadan önce bir varlıklarından yani mâhiyetlerinden söz etmek, bu uygunluğu ortadan kaldırır. Dolayısıyla mâhiyet varlıktan önce değil, -şey olma şartıyla- bizzât dışarıda mevcûd olarak bulunan şeyin varlığında onunla birlikte bulunmalıdır.³²⁶

Eş'arîler'in bu görüşlerine karşı Bosnevî, ilk olarak Tanrı'nın fillerinin sebepsiz olmasını kabul etmez. Ona göre Beyzavî'nin ya da Eş'arîlerin dediği gibi Tanrı, fâil-i muhtâr olarak dilediğini yapar; lakin ilgili âyette, Zekeriya (a.s.)'a çocuk ihsan etmesinde olduğu gibi sebeplerden ayrı olarak ilâhî kudret, doğrudan fiiline yönelmemiştir. Yani Hakk'ın kudret fiili, ebeveyn olmadan çocuk vermek şeklinde, âdetin dışına çıkmamıştır. Aksine onlara sebepler, vasıtalar ve vesileler aracılığıyla çocuk vermeyi irâde eden Hak, buna engel teşkil eden sebepleri ıslah etmiştir. Burada Hakk'ın kudret fiilinin yöneldiği sebepler, çocuğun adetullah üzere dünyaya gelmesine mani olan doğal sebeplerin yani kısırlığın izâle edilmesi ve böylelikle çocuğun normal yollardan dünyaya gelmesidir. Dolayısıyla Bosnevî'ye göre "Hikmetli ve Adil bir Tanrı"³²⁷ anlayışının gereği olarak, Tanrı fiillerini bizim anlayacağımız şekilde sebepler, vasıtalar ve vesîlelerle yapar. Ona göre Tanrı, fiili olan yaratmayı, sebepler ve vasıtalarla bir hikmete göre programlar ve yapar.³²⁸ İkinci olarak ma'dûm-i sırfî, Beyzavî'nin de ifâde ettiği gibi hiçbir şey olmayandır. Yani varlığı kabul etmeyen demektir. Daha önce geçtiği üzere Bosnevî, bunu mutlak yokluk olarak tanımlamıştı. Onun varlık tanımına binâen, mutlak yokluk, mutlak varlığın zıddı olamaz. Dolayısıyla eğer Beyzavî'nin dediği gibi olsa, o zaman ma'dûm-i sırfî vücûdu kabul eder ve bu takdirde de ma'dûm-i sırfî olmaz. Aynı zamanda ma'dûm-i sırfî, icâd ile vücûdu kabul edecek olsa i'dâm ile de adem-i sırfî kabul etmiş olur. Bu ise bâtıldır. Zira adem-i mahz

Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler Ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2016 Sayfa: 445-449.

³²⁶ Beyzavî, *Tavâliu'l-Envâr*, s. 58, 62-63.

³²⁷ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fi Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 141b.

³²⁸ Bosnevî, *Risâletün fi Tefsîri Kavlihî Teâlâ 'Ve Hüvellezî Halaka's-Semâvâti ve'l-Arza fi Sitteti Eyyâmin*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129, vr. 75a; a.mlf., *Kitâbu Keşfü's-Sırrî'l-Mübhem fi Evveli Sûrati Meryem*, vr. 93b; a.mlf., *Metâliu'n-Nûri's-Seniyyi an Tahâreti'n-Nebîyyi'l-Arabîyyi*, vr. 2b-11a. Bosnevî bu dipnotta gösterdiğimiz son eserinin ilk bölümünde, Adem (a.s.)'ın daha su ile balçık arasındayken ilk yaratılanın Peygamber Efendimiz'in rûhu olduğunu, diğer yaratılanların hepsinin de nûrunu, bu rûhun nûrundan (hakikatından) aldığını ve onun rûhunun anne ve babalarından atalarının sübllerinde taşınarak yani vasıtalarla ve sebeplerle -aynen Zekeriya (a.s.)'a çocuk iksan edilmesinde olduğu gibi- unsûrî alemde zuhûr ettiğini belirtir. .

ezelen ve ebeden vücûdu kabul etmeyendir. Dolayısıyla genelde insanın, özeldeyse Zekeriyâ (a.s)’ın yaratıldığı ademin, kesinlikle adem-i mahz olduğu âyetteki ifâdeden çıkarılamaz. Dahası insanın kendisinden vücûda geldiği adem, kat’iyyen adem-i mahz olamaz. O hâlde eşyânın kendisinden yaratıldığı adem, adem-i mahz değil Bosnevî’nin kullandığı terminolojiyle adem-i muzâf, adem-i nisbî ya da adem-i mümkün’dür.³²⁹ Dolayısı ile Bosnevî’ye göre “varlığı mümkün olmayan bir ademden”³³⁰ hiçbir şey meydana gelemeyeceği gibi, hiçbir şey de yaratılmamıştır. Her şey vücûddan meydana gelmiştir ve vücûddan ayrı düşünülemez.³³¹

3.1.3.3. Bosnevî’nin Abdülkerîm Cîlî’ye Cevabı

Bosnevî’nin bu meselede eleştirisi oklarına hedef olan ikinci şahıs ise Beyzavî ile aynı görüşleri paylaşan Abdülkerîm Cîlî’dir. Ancak Bosnevî, Cîlî’yi sadece bu mevzuda değil, Vücûd mertebeleri, ilmin ma’lûma tabi olması³³², irade, kader, ihtiyar ve mümkünlerin sebep ve vasıta olmadan vücûda gelmesi meselelerinde de eleştirir. Söz gelimi yukarıda Bosnevî’nin Tanrı’nın fiillerini sebepsiz ve vasıtasız da yaratabileceği noktasında Beyzavî’ye yönelttiği eleştirisinin bir benzerini Cîlî’ye de yönelttiği görülür. Burada Cîlî, İbn Arabî’nin ilim ma’lûma tabidir görüşüne katılmaz. Ona göre, ilim ma’lûmdan önce olduğu için ma’lûm ilme tabidir. Zira İbn Arabî’nin iddiası olan Hakk’ın ilim, irade ve kudretinin ma’lûma tabi olması Hakk’ın iradesini zorunluluk altına alacak ve kudretini sınırlayacak, öte yandan insanın fiillerinde irâde ve hürriyetini de ortadan kaldıracak bir durumdur. Bu bakımdan Cîlî, ma’lûmun verdiği bilgiye göre yaratmayı Tanrı’yı âciz ve güçsüz bir pozisyona düşüreceğini düşündüğü için Hakk’ın mümkünleri yaratmasının hiçbir illet ve sebebe dayanmadığını, serapa ilâhî bir

³²⁹ Bosnevî, *Kitâbu Keşfü’s-Sırrî’l-Mübhem fî Evveli Sûrati Meryem*, vr. vr. 93a-b.

³³⁰ Bosnevî bu tabirle “Adem-i mahz”ı kasd eder.

³³¹ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi’l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti’l-Fütûhât*, vr. 142b.

³³² Bosnevî’nin ilmin ma’lûma tabi olması ve kader konusunu işlediği bir diğer eseri de “*Risâletü Kavlihî Teâlâ Hattâ İze’s-tey’eti’r-Rusûl*”dür. Bosnevî burada *حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرًا مِّنْ رَبِّهِمْ فَنَجَّىٰ مَنْ نَّشَاءُ وَلَا يُرِيدُ بَأْسَنَا مِنَ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ* (*Nihâyet Peygamberler ümidlerini kesecek hale geldikleri ve onlar yalana çıkarıldılar zannettikleri vakit onlara nusratımız geldi de dilediklerimiz necata irdirildi, mücrimler gürûhundan ise azâbımız geri döndürülmez. Yûsuf, 12/110*) âyet-i kerimesini bu açılardan bir analize tabi tutar. bkz. Bosnevî, *Risâletü Kavlihî Teâlâ Hattâ İze’s-tey’eti’r-Rusûl*, Süleymaniye Ktp., no. 2129, vr. 69a.

ihtiyârdan ibaret olduğunu kabul eder.³³³ Bosnevî ise Cîlî'nin bu iddiasının ancak akıl ve adette böyle olduğunu zikreder. Fakat Bosnevî aslında bunun da aklın ilkelerine ters bir durum olduğunun altını çizer. Çünkü Bosnevî'ye göre, ma'lûm ilimden öncedir ve âlemde hiçbir şey sebepsiz ve vasıtasız olarak vücûda gelmez; mutlaka onun bir illet ve sebebi olmalıdır. Dolayısıyla Bosnevî, Cîlî'ye verdiği cevabı daha net olarak ortaya koymak için ilmin ma'lûma tabi olduğunu ma'lûmun çeşitlerini de zikrederek îcadın illet ve sebeplerini Hak ve Halk (âlem) caniblerinden ele alır. Muhammedî bir keşfe dayalı bu meselenin analitik-kritik bir düşünceyle farklı açılardan ortaya konulması gerektiğini savunur.³³⁴ Bununla birlikte Bosnevî bu başlıklar içinde daha çok, Cîlî'nin “*el-İnsânü'l- Kâmil*” adlı eserinde kudret görüşünü açıklarken ortaya koyduğu adem fikrini her açıdan sakıncalı ve tehlikeli bulur. Aslında onun, Cîlî'ye yönelttiği bütün eleştirilerinin temelinde Cîlî'nin “varlık, mâhiyet ve adem” görüşünün farklı oluşu vardır. Bu bağlamda Cîlî'nin söz konusu eserinde Bosnevî'nin tepkisini çeken ifâdeleri şu şekildedir:

والقدرة عندنا إيجاد المعدوم من العدم خلافا للإمام محي الدين العربي فإنه قال ان الله لم يخلق الأشياء من العدم و هذا الكلام وان كان وجه في العقل يستند اليه على ضعف فإني انزه ربي ان اعجزه في قدرته من اختراع المعدوم و ابرازه من العدم المحض الى الوجود المحض واعلم ان ما قاله الإمام رضي الله عنه غير منكور لأنه اراد بذلك وجود الأشياء في علمه اولاً ثم لما ابرزها الى العين كان هذا للإبراز من وجود علمي و فاته ان حكم الوجود لله سبحانه في نفسه قبل حكم الوجود لها في علمه فالموجودات معدومة في ذلك الوجود في قدمه على كل وجه و يتعالى الحق عن ذلك فيحصل من هذا انه اوجدها في علمه من عدم يعني انه يعلمها في علمه موجودة من عدم فاليتمثل ثم اوجدها في العين بإبرازها من العلم وهي في أصلها موجودة في العلم من العدم المحض فما اوجد الأشياء سبحانه و تعالى الا من العدم المحض و قولنا حكم الوجود له قبل حكم الوجود لها فإن القبلية هنا قبلية حكمية اصلية لا قبلية زمانية لأنه سبحانه و تعالى له الوجود الأول لاستقلاله بنفسه والمخلوقات لها الوجود الثاني لاحتياجها اليه فالمخلوقات معلومة في وجوده الأول فهو سبحانه اوجدها من العدم المحض في علمه اختراعاً الهياً ثم ابرزها من العالم العلمي الى العالم العيني بقدرته و ايجاده للمخلوقات ايجاد من العدم الى العلم الى العين لا سبيل الى غير هذا.

“(Kudret, bizim indimizde ma'dûmu (yok olanı), vücûda getirmekten ibârettir. İmâm Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (r.a) bu mes'elede de muhâlifdir. Çünkü kendisi: “Allah eşyâyı yokluktan halk etmedi, yalnız o eşyâyı ilmî vücûddan, aynî vücûda çıkardı” demiştir. Bu sözün akılda dayandırılacak yönü varsa da, za'f üzerinedir. Çünkü ma'dûmu (yok olanı) îcâddan

³³³ Abdülkerîm Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil fî Ma'rifeti'l-Evâhiri ve'l-Evâil*, (thk. Ebû Abdurrahman Salâh) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 86. Cîlî'nin bu eserinin Türkçe bir tercümesi için bkz. Abdülkerîm Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, (çev. Abdülaziz Mecdî Tolun; haz. Selçuk Eraydın-Ekrem Demirli-Abdullah Kartal) İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 157.

³³⁴ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûm fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûm fî'r-Reddi Alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîlî*, 179b-180a; a.mlf., *Kitâbu'l-Müfâzala*, vr. 37b; Ayrıca bkz. Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 182.

(ihtiradan) ve ma'dûmu (yok olanı) adem-i mahzdan (salt yokluktan), vücûd-i mahza (salt vücûda) ibrâz etmede, ilâhî kudretin acze düşmesinden ben, Rabb'imi tenzîh ederim. Bil ki; İmâm Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (r.a)'nin dediği inkâr edilecek bir şey değildir. Çünkü o bununla evvela, eşyânın O'nun ilmindeki vücûdunu (varlığını) murad etti. Sonra onları "ayn" a ibrâz edince (aynî vücûda çıkarınca), bu ibraz vücûd-i ilmiden meydana geldi. Yalnız onun gözden kaçırdığı şey şudur; Allah'ın kendisinde (kendi nefsinde) kendisi için olan vücûdun hükmü, onun ilminde bulunan eşyânın kendisi için olan vücûdun hükmünden öncedir. Ve bu durumda o ilâhî hükme göre mevcûdlar yoktur; vücûd yalnız Cenâb-ı Hakk'ındır ve Cenâb-ı Hak için kadîm olması, işte bu şekilde yerinde olmuştur.³³⁵ Böyle olmasa, bütün mevcûdların her şekilde, ilâhî kadîmlikle berâber yürümesi lâzım gelir. Cenâb-ı Hak ise bundan yana yücedir. Bundan çıkan netîce şudur ki, Cenâb-ı Hak eşyâyı ilminde yokluktan (ademden) vücûda getirdi; ya'nî Hak o eşyâyı kendi ilminde; yokluktan (ademden) meydana gelen bir mevcûd olarak bilmektedir. Bunu iyi düşün! Sonra o eşyâyı "ayn"da (vücûd-i aynîde) ilminden ibrâz etti. Aslında o eşyâ; ilimde, adem-i mahzdan meydana gelmekle mevcûddur. Dolayısıyla Hak sübhanehu ve Teala eşyâyı ancak "adem-i mahz"dan îcâd etmiştir. Bizim kavlimiz şudur: varlık hükmünün (hükm-i vücûdun) eşyâya ait olmasından önce Hakk'a ait olmasıdır. Buradaki öncelik hükmî-aslî önceliktir, Zamânî bir öncelik değildir. Çünkü Hakk Teâla kendi nefsiyle istiklalinden dolayı ilk varlık (vücûd-i evvel) yalnızca O'nundur. Mahlûkat da O'na olan muhtaçlıklarından dolayı ikinci varlık (vücûd-i sanî) sahibidir. Dolayısı ile mahlûkat O'nun vücûd-i evvelinde ma'lûmdur. O, sübhanehu ve Teala, eşyâyı ilminde adem-i mahzdan bir ihtira-ı ilâhî olarak vücûda getirdi. Sonra onları âlem-i ilmîden âlem-i aynîye kudreti ile ibrâz etti. Hakk'ın mahlukları vücûda getirmesi, ademden ilme ve ilminden de ayna doru seyr eyler. Bunun başka bir yolu yoktur.³³⁶⁾³³⁷

Bosnevî'ye göre Cîlî, bu açıklamalarında, ezelen ve ebeden vücûdu kabul etmeyen adem-i mahzı açıkça kabul etmektedir. Oysa Bosnevî, Allah'ın eşyâyı mutlak yokluktan halk ettiğini kesinlikle kabul etmez. Ona göre şeylerin aynî bir vücûdundan önce iki subûtiyeti vardır: ilki gayb-ı mutlakın kalbindeki subûtu, ikincisiye Tanrı'nın ilminde yani ilmî hazretteki subûtudur. Bosnevî'nin şey ve şe'iyet hakkındaki görüşü, bu noktada, mümkünde varlık ve mâhiyet bağlamında ma'dûm ile ma'lûm arasındaki ilişkilerin ortaya konulduğu bir düzleme oturur. Dolayısıyla Cîlî ile arasındaki bu fikrî gerilimin mâhiyetini anlayabilmek için Bosnevî'nin bu kavramlarla neyi kasd ettiğine dair bir değerlendirme yapmak gerekir.

³³⁵ Bu cümle Bosnevî'nin risalesinde yok. Ancak konunun anlaşılması için buraya alındı.

³³⁶ Cîlî buradaki "*Hükm-i vücûd lillah fî nefsihî, hükm-i vücûd li'l-eşyâ fî ilmihî*"den öncedir" ifâdesiyle eşyânın evvela ilmî, sonrada aynî olarak vücûda gelmesinden önce vücûda ait hükümlerin hepsini Allah'a vermektedir.

³³⁷ Abdülkerîm Cîlî, *el-İnsanü'l-Kâmil fî Ma'rîfeti'l-Evâhiri ve'l-Evâil*, s. 86-87; Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûm fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fî'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîlî*, vr. 181b-183a.

Bosnevî her açıdan yok olanın diğer deyimle “mutlak ma’dûm”un asla varlığa gelemeyeceğini, adem-i mahzın muhâl oluşu çıkış noktasından hareketle reddeder. Ancak şeylerin dışarıda varlık kazanmadan önce varlığa çıkmalarının imkân dâhilinde olduğu bir yokluklarının bulunduğunu da kabul eder. Bosnevî, onları “mümkün ma’dûm” olarak isimlendirir. Mümkün ma’dûmların, Tanrı’nın ilim hazretindeki subûtiyetleri itibarıyla bir hakikatleri vardır. Tanrı’nın ilminde “ilmî sûretler” olarak yani Tanrı’nın ma’lûmu olarak sâbittirler. Dolayısıyla mümkün ma’dûmlar, tabiatları olan subûtiyetleriyle Tanrı’nın ilminde değişmeyen hakikatler olarak bulunmakla hem ontolojik hem de epistemolojik bir değere sahiptirler. Bosnevî, onların ontolojik durumunu “şey” ya da “şeylik” olarak ifâdede ederken, epistemolojik açıdan değerlerini de “ma’lûm” ya da “ma’lûmiyet” tabirleriyle ortaya koyar. Bosnevî ma’dûmun, bu varlık ve bilgi değerini, yani “şey” ve “ma’lûm” oluşunu “ilmî vücûd” kavramsallaştırmasında bir araya getirir. “İlmî vücûd” tabirini, “şey” ya da “ma’lûm”un hem ontolojik hem de epistemolojik durumunun değerini gösteren bir ortak tabir olarak kullanır. Dolayısıyla “şey” ya da “ma’lûmlar”ın ilmî bir varlık olarak subûtiyetleri, onların Tanrı’dan bağımsız zâtî bir varlıkları anlamına gelir. Nitekim böyle bir şeyin Tanrı’nın kadîmliği yanında başka şeylerin de varlığını ve kadîmliğini ortaya çıkaracağını bildiği için, onların birer ilmî sûret oluşlarından hareketle ademî nisbetler olduğunu söylemiştir. Diğer deyişle onlara; Tanrı, zâtî varlık tecellîsiyle yönelmediğinde ademî birer nisbet olarak sâbitlikleri devam etmektedir. O hâlde şeylerin bu durumu, onların zâtî bir niteliği olan ilmî bir varlık olarak subûtiyetlerine, “fâilin” yani “Tanrı’nın etki etmesi” ile dışarıda varlık kazanma yeteneğine sahip oldukları anlamında bir “imkânları”nın olduğunu gösterir. Dolayısıyla zâtî netlikleri olan subûtiyete, Tanrı’nın etkisiyle onları ilmî bir vücûddan aynî vücûda çıkarması onların kesinlikle mutlak yokluktan varlığa çıkarılmadıkları anlamına gelir. Bu noktada Bosnevî, ilmî vücûd ve mümkün ma’dûm tabirleriyle a’yânın, şey ve ma’lûm oluşunu diğer bir ifâdeyle mümkünün doğası olan imkân hâlini kâsd eder.

Yukarıda “mümkün ma’dûm”, “şey” ve “ma’lûm” hakkında Bosnevî’nin bu kısa değerlendirmesinden sonra “ma’lûm” ile “şey”in ontolojik ve epistemolojik açıdan mukayesisine de temas etmek gerekir, Bosnevî “şey” ile “ma’lûm”u karşılaştırır ve

“ma’lûm”un “şey”den daha genel olduğunu söyler. Ona göre şeyin iki hâli vardır. Bunlar, subût şeyliği ve vücûd şeyliğidir. Bosnevî ma’lûmu da üç kategoride ele alır:

a. İlmî Taayyünden Önceki Mertebesi.³³⁸ Ona göre ma’lûm bu mertebede “gayb-ı mutlakın kalbinde subût hâli”nde bulunmaktadır. Gayb-ı mutlakın kalbi ise lâ-taayyünden infisali kabul etmeyen bir hâldir.³³⁹ Gayb-ı mutlakın kalbi ile lâ-taayyünün birbirinden ayrışmaması dolayısıyla birbirinin aynı kabul eder. Bu kapsamda Bosnevî, burayı, varlık ile mâhiyetin özdeş olduğu bir birlik hâli diğer deyimle “Mutlak Zât” diye tarif eder. O hâlde ma’lûm bu birlikte Mutlak Zât ile çekirdekteki ağacın çekirdekle aynı olması gibi aynıdır.³⁴⁰ Bosnevî’nin zât-sıfat görüşünü yansıtmaya açısından önemli olan bu duruma göre Hakk’ın ilmi –zâtına nisbetle- diğer zâtî sıfatlar gibi zâtına sonradan nisbet edilecek bir sıfat olmadan, O’nun için zâtî bir sıfat ve ezeli-küllî bir hakîkattir. Tanrı’nın isimleri ve sıfatları, Tanrı’nın mutlak varlığındaki istihlâkleri ile Tanrı’nın vücûdunun aynıdır. Burada, Tanrı’nın ilmi de zâtının aynı olduğu için ilim-âlim ve ma’lûmun hepsi de birbirinin aynıdır.³⁴¹ O hâlde o, subût terimi ile de ma’lûmun, Tanrı’nın zâtının aynı olması hâlini ve dolayısıyla ma’lûmun ezeli bir hakikat olarak yaratılmadığını, Tanrı’nın zâtı ile aynı oldukları için onlarda herhangi bir değişikliğin söz konusu olamayacağını da kasd etmiş olur.

b. İlmî Taayyünü Esnasındaki ya da Taayyündeki Mertebesi.³⁴² Bosnevî’nin mertebeler tasnifi içinde taayyün-i evvel ve taayyün-i sâniye tekabül eden bu mertebede “şeyler”in, hem “Mutlak Zât”a işaret eden zâtî bir birliği³⁴³ hem de

³³⁸ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûm fi'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîlî*, vr. 176a.

³³⁹ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 7b.

³⁴⁰ Bosnevî, normalde gayb-ı mutlak olan lâ-taayyünü vücûd mertebelerinden kabul etmez. Ancak bir şartla kabul eder. Ona göre varlığın mâhiyet ile aynı kabul edilmesi durumunda, lâ-taayyünün mertebe şeklinde ele alınması caizdir. Zira o, tenezzülât mertebeleri olarak isimlendirdiği varlık mertebelerinin ancak “Bir”den “bir” çıkar tahkik kaidelerinin gereği olarak “Mutlak Vücûd”dan ilk tecellî ile çıkan “genel varlık-vücûd-âmm” için söz konusu edilebileceğini söyler. Bkz. Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 7b. Dolayısıyla Bosnevî, gayb-ı mutlakta varlığın mâhiyetle bu aynıyetinden dolayı, burasını ma’lûmun birinci mertebesi olarak kabul eder.

³⁴¹ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fi'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîlî*, vr. 175a.

³⁴² Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fi'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîlî*, vr. 177a.

³⁴³ Bosnevî’ye göre ma’lûm, bu mertebede “sırf varlık”ın hakîkatı yani mâhiyetidir. Mutlak zât mertebesi olarak kabul ettiği bu mertebeye, taayyün-i evvelin bîatını olup gayb-ı mutlakla bitişik olan ve ondan ayrılmayı kabul etmediği tarafıdır. Nefes-i rahmânî de denilen amânın bîatınıdır. Niteliği ise

birbirlerinden ayrışarak kendi zâtlarına işâret eden kendi zâtî birlikleri vardır. Burası Tanrı'nın yarattıklarını küllî ve cüz'î olarak zâtî-ezelî ilmi ile bildiği bir mertebe olduğu için “Tanrı'nın ilmî hazreti” olarak isimlendirilir. Şeyler dışarıda mevcûd olarak bulunmadan önce onların küllî ve cüz'î hâllerine yani mâhiyetlerine ilişkin bilgileri, Tanrı'nın bu ilmî hazretinde sâbit bir hakikat olarak bulunur. Dolayısıyla Bosnevî, “ma'lûm”un bu hazretteki bulunuşunu da “subût” olarak kabul eder.

c. Vücûd-i Aynîdeki Mertebesi. Bosnevî, “şeyler”in ancak bu mertebede vücûdla nitelenmiş olarak mevcûd olduğunu kabul eder. Başka bir ifâdeyle “şey”e ancak hisde nesnel olarak var olmasıyla mevcûd tabiri ıtlak olunur.³⁴⁴

Bosnevî, üçüncü hâlin dışında ma'lûmun ilk iki bulunuşunu, yani ilk olarak Tanrı'nın zâtının aynı olarak Tanrı'nın kendisini bilmesindeki hâlinde ve gerekse Tanrı'nın genel varlık tecellîsi ile yarattıklarını bilmeye yönelmesinde, ikinci olarak varlık ve mâhiyetin birbirinden ayrışması sonucu mümkünlerin mâhiyetlerinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanan bilmesinde, mâhiyetlerin Tanrı'nın ilmindeki bulunuşunu, ma'lûmun subût hâlleri olarak kabul eder. Sâbit mâhiyetler bu hâllerine yaratılmamıştır. Dolayısıyla onların hisde mevcûd olarak bulunmadıkları bu hâllerini, “ma'dûmun ma'lûm oluşu” olarak kabul eder. Şeyler, bu iki subût hâlinde iken yaratılmamıştır ve onlar, bizzât Tanrı'nın ezeli ilmiyle aynı ve Tanrı'nın ezeli ilmi de zâtıyla aynı olduğu için zâtî-ilmî-ezelî ve nâ-mütenâhîdirler.

Başka bir yerde ise Bosnevî mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı meselesini, bu üçlü tasnife mutabık düşecek şekilde özetler. Ma'lûmun, Tanrı'nın zâtî ve hüviyetiyle aynı olduğu subûtiyeti ve Tanrı'nın ilminde sûretler hâlindeki subûtiyetini ezeli kabul etmesiyle bu ma'lûma, “ezeli ma'lûm” adını verir. Ma'lûmun; a'yân-ı ayniyey-i vücûdiye diğer deyimle dışsal sûretler olarak, “ezeli ma'lûm”a uygun sûrette yani ona tabi olarak dışarıdaki bulunuşuna ise “hâdis ma'lûm” adını verir. Bosnevî'nin ilmin ma'lûma tabi olması tartışmasındaki yerini göstermesi bakımından da son derece

“ahadiyyet”tir. Bu mertebede mâhiyet, diğer deyimle “Genel Varlık”, Gayb-ı mutlakla aynı olup aralarında taayyün nisbetinden başka bir fark yoktur. Dolayısıyla Bosnevî, “Mutlak Zât” ile Cîli'nin mertebe tasnifinde yer alan “Mutlak Zât Mertebesi”ni, aralarındaki taayyün nisbetinden dolayı ayırmakta ve mertebeleri “Mutlak Zât Mertebesi”nden diğer deyimle “Genel Varlık”tan başlatır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi “Mutlak Zât”ı ancak bir şartla mertebe olarak kabul eder. Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 4a-b, 6b,7a-b; a.mlf., *Kurratu Ayni's-Şühûd ve Mir'âtü Arâyisi Meâni'l-Gaybi ve'l-Cûd*, vr. 4b.

³⁴⁴ Bosnevî, *Kitâbu Keşfü's-Surri'l-Mübhem fî Evveli Sûrati Meryem*, vr. 93a-b.

önemli olan bu kabulüne göre, “ezelî ma'lûm” Tanrı'nın ezelî ilminde ezelî olarak bulunuşuyla Tanrı'nın ezelî ilme ona tabi olmakta, öte yandan “hâdis ma'lûm” olarak tesmiye ettiği “ayn” yani dışsal sûret de hissde- dışarıda- vücûd bulduğunda Hakk'ın subût hâlindeki “ezelî ma'lûmu”na uyar şekilde yani “ezelî ma'lûm”a tabi olarak zuhûr etmektedir. Bosnevî'ye göre zâhirdeki sûret, ma'lûmun, ilimde kendisiyle taayyün ettiği “ilmî gaybî sûretin sûreti” olmaktadır.³⁴⁵ Nitekim Bosnevî bunu, yani “ma'lûmun ma'lûma taalluk etmesi”ni³⁴⁶ “bir nisbetin başka bir nisbete tevakkufu” olarak kabul etmektedir.

Burada Bosnevî; Tanrı'nın ezelî ilminin ilmî hazretteki taayyünüyle, “ezelî ilmüne bir mahal vermekte ve böylece yaratılmamış olmasını kabul etmekle de bir tezâta düşmüş olmuyor mu?” sorusu akla gelebilir. Hemen belirtmek gerekir ki Bosnevî îcâdın, eşyânın gayb-ı mutlakdan ya da “Mutlak Zât” hazretinden zuhûruna ve ilim hazretinde taayyün edişine uyarlanmasını fâsid görür. Çünkü Bosnevî'ye göre gayb-ı mutlak ile taayyün-i evvelin bâtını birbirlerinden ayırışmayı kabul etmedikleri için “ahadiyyet” itibarıyla birbirinin aynıdır. Aralarında taayyün nisbetinin dışında herhangi bir fark yoktur. Bu “Bir”den ancak “bir” çıkar ilkesinin gereği olarak böyledir. Dolayısıyla hem “ahadiyyet” hem de “ilmi hazret”, mevcutların yani yaratılmışların- dışsal varlıkların îcâdına bir mahal olarak kabul edilemez. Ancak îcâd, taayyün ve zuhûr nisbetine bir mahal olabilir.³⁴⁷

Bosnevî'nin varlık ve ma'lûm görüşüne göre ma'lûm, bu üç hâlde sürekli “varlık”la ilişki içindedir ve ondan ayrılmamaktadır. Ma'lûm, en genel kavram olan “varlık” ortak çarpan parantezine alınabilmektedir. Dolayısıyla varlık, ma'lûmun bu üç hâline uyarlanabilmekte ve ma'lûm, her mertebesinde “genel varlık tecelisi” ya da “tecellî-yi tâm” ile “varlık”tan “tam pay” almaktadır.³⁴⁸ Burada zikredilen varlıktan pay almasının keyfiyeti konusu tartışmalı bir mevzu olmakla birlikte daha öncesinde Davûd

³⁴⁵ Bosnevî, *Kitâbu'd-Dürri'l-Manzûm fî Beyâni Sirri'l-Ma'lûm*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 103b-104a.

³⁴⁶ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fî'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîlî*, vr. 175b, 176b-177a.

³⁴⁷ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 4a;183a

³⁴⁸ Bosnevî, *er-Risâletü fî Temessüli Cibrîl*, vr. 2b.

Kayserî'nin de belirttiği gibi ma'lûmun varlıktan pay alışı, teşkîk ve tevâtu' yolu olmak üzere iki şekilde olur. Kayserî şöyle der:

“Vücûd” lafzı “hakikat” anlamında da kullanılır (ıtlak edilir) ve bu hakikat manasıyla da kendisiyle haricî, zihnî, ibârî ve kinâî varlığın kâim olduğu hakikat murad edilir. Eğer vücûd lafzının masdar manası kasd edimezse o hakikat, kevn-i mutlak anlamına da gelmektedir. O hâlde vücûd ve kevn aynı manada iki ibaredir. Öte yandan âlem için kullanılan izâfî vücûdla kevn lafzı tahsîs edilmiştir. Vücûd lafzının; vücûd, imkân, adem, hudûs, mukaddem, muahhar, şiddet, zayıflık, evleviyyet ya da adem-i evleviyyet gibi itibarlar bakımından vücûd ve kevnin aralarındaki tefâvüt (farklılıklar) göz önüne alınarak bütün varlık biçimlerini ayakta tutan hakikatın fertlerine hamledilmesi, vücûd açısından değil ama mâhiyet/hakikat bakımından “teşkîk” yoluyla gerçekleşir. Tüm bu itibarların yokluğu hâlindeyse vücûd fertlerde bulunuşu bakımından değil de varlık tecellisinin birliği açısından “tevâtu'” yoluyla yüklem olur.”³⁴⁹

Öyleyse Bosnevî'nin “ma'lûm” ve “şey” anlayışına göre eşyânın mâhiyetleri, Tanrı'nın varlığında ve ilim hazretindeki subût hâlindeyken mutlak yoklukla vasıflandırılmaz. Bu hâl ancak izâfî bir yokluk hâlidir. Eğer Cîlî'nin dediği gibi ma'lûm ya da şey, sırf ma'dûm olsa idi, Tanrı'nın كَن kavlini duyup ona imtisal etmezdi. Yine Cîlî'nin iddia ettiği gibi Tanrı'nın, ilminde zâhir-sâbit olan ma'lûm şeye, tekvîn ile emr etmesinden önce o “ma'lûm şey”in Hakk'ın kendi vücûdundaki ve ilmindeki bu bulunuş hâlinin olmaması yani subûtiyetinin yokluğu çıkarılamaz. Çünkü ancak bir şekilde var olana emr edilebilir. Sırf madûm olana var olması için emredilemez.³⁵⁰ Zira sırf ma'dûm, ezelen ve ebeden asla ve asla varlığı kabul etmeyendir. Bu apaçık bir çelişkiye düşmek demektir.

Bosnevî, Cîlî'nin görüşlerini ele alırken ona karşı edebini muhafaza etmekle birlikte Beyzavî'ye gösterdiği müsamahayı göstermez. Yerine göre Cîlî'yi çok sert bir üslupla eleştirir. Çünkü Bosnevî'ye göre ilâhî ilimde sâbit olan ma'lûmun bu hâlinin anlaşılabilmesi aklın ötesinde olan bir durumdur. Dolayısıyla akıl ve hisle olan bilgi

³⁴⁹ Dâvûd el-Kayserî, *Keşfü'l-hicâb an Kelâmi Rabbi'l-Erbâb, er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayraktar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997, s. 93. Ayrıca Davûd Kayserî'de varlığın teşkîk ve tevâtu' yoluyla yüklem olup olmaması ve genel varlık (el-Vücûdu'l-Âmm) tartışması hakkındaki değerlendirmeleri için bkz: Ömer Türker, “Mutlak Varlık Kavramı Ekseninde Davud Kayserî'nin Filozof ve Kelamcılara Yönelttiği Eleştiriler”, s. 320-321; a.mlf., Ömer Türker, “Birden Bir Çıkar” İlkesinin Sadreddîn Konevî Tarafından Yorumlanması”, s. 235. Ayrıca bkz. Sema Özdemir, *Dâvûd el-Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, Nefes Yayınları, İstanbul 2014, s. 74-78.

³⁵⁰ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fî'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîlî*, vr. 181b.

vasıtalarıyla idrâk edilemez. Ancak Allah'ın özel bir ihsanı sonucu, kalbin keşfiyle ulaşılabilir. Daha net bir ifâdeyle bu hâl; aklî olarak bilinemez, kalbî olarak bilinir. Zira gerçek müdrike; akli, hissi ve hayali kuşatıcı olan “kalp”tir. Bu kuşatıcılığa ulaşmak, içeriğinde mukayyed ilimlerin bulunduğu kitaplara müracaatla olmadığı gibi, ona ulaşan kişinin de bunlarla bir işi olmaz.³⁵¹ Oysaki Cîlî bu meselede kalbî değil, aksine tamamıyla aklî davranmıştır. Cîlî'yi aklî davranmakla itham eden Bosnevî'ye göre o, aklının ve hissini sınırında kalmış, dolayısıyla akıl mertebesinin ötesine geçemediği için yalnızca kudretin eserlerini görmüş ve böylece gaybî hakîkatlara-ilâhî marifetlere muttali olamamıştır. Bosnevî, eleştirilerini bir adım daha öteye götürür; Cîlî'nin tavrını yani Hakk'ın, ma'dûmu, mutlak yokluktan yaratamaması noktasına getirerek Hakk'ın gücünün yetersizliğini düşünebilmesinin bile “mahza dalâlet” ve “cehâlet-i mahz” olduğunu ifâde eder. Bu maksatla, “*Bunu ne bir akıllı ve ne de bir mecnûn söylemiştir. Bunu ancak memkûr ve meftûn olan iddia edebilir*” diyerek onu itham eder. Ona göre Cîlî'yi bu yanılığa götüren şeylerin başında; onun muhakkık sûfilere ait kavramları ve mertebeleri tam olarak bilmemesi, İbn Arabî'yi eleştirmek cür'etinde bulunması, böylece kendisinden itiraz ve sû-i edeb dışında bir şeyin zuhûr etmemesiyle birlikte haddini aşması ve ilâhî marifetlerde noksanlığını bilmemesinin geldiğini söyler. Ancak bütün bunlardan öte asıl nedenin ise onun Muhammediyyûn olan ilâhî halîfelerden edeb ve ilim ahz etmemesi olduğunu belirtir.³⁵²

Aslında Bosnevî'nin hedef tahtasına koyduğu Cîlî, Mutezile'nin yaptığı gibi Tanrı'nın birliğinin bozulmaması ve Eş'arîlerin yaptığı gibi kadir-i mutlak ve fâil-i muhtar bir Tanrı anlayışına uygun sûrette, O'na âcizlik atfedilmemesini hedeflemektedir. Nitekim Cîlî, evvelâ yoktan yaratamayan bir Tanrı fikrinin, Tanrı'nın kudretini sınırlandırmak olacağını, dolayısıyla Tanrı'nın âcizlikten tenzîh edilmesi maksadıyla adem-i mahzdan yaratmasının gerekliliğini söylerken; öbür yandan eşyânın hariçte mevcûdiyettinin dışında bir de Tanrı'nın ilminde subûtiyetini kabul etmenin, Tanrı'nın kadîm varlığı yanında -onun deyimiyle ilâhî kadîmlikle beraber- başka kadîmlerin varlığı (taaddüd-i kudemâ) sakıncasını doğuracağından, şeylerin

³⁵¹ Bosnevî, *Kurratu Ayni 'ş-Şühûd ve Mir'âtü Arâyisi Meâni 'l- Gaybi ve 'l-Cûd'*, vr. 14b; a.mlf., *Celâu Uyûni 'l-Arâyisi 'l-Muhadderati fî Hicâbi 'l-Gaybi 'l-Mestûr-Şerhu Kasîdeti Abdilmecîd es-Sivâsi*, vr. 62a-b, 64b-66a.

³⁵² Bosnevî, *Kitâbu 'l-Kenzi 'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti 'l-İlmi li 'l-Ma'lûmi fî 'r-Reddi alâ Abdi 'l-Kerîm el-Cîlî*, vr. 181b-182b.

yaratılmadan önce bir mevcûdiyetinin olmaması gerektiğini savunmuştur. Ancak Bosnevî, onun bu maksatlarla, ma'dûm olanı salt yokluktan mutlak varlığa çıkarmakla vasıflandırmasını, bir vartadan kaçayım derken başka bir vartaya düşmek olarak görmüştür.³⁵³ Bu vartaların ilki, adem-i mahzı kabul etmektir. İkincisi, Tanrı'ya muhâl ve abes olan bir şeyi isnâd etmektir. Bu muhâl ve abes şey ise Tanrı'nın mutlak birliğinin kendisinden münezzehtir olduğu bir şeyi yani kendi varlığının zıddı anlamında mümteni' olanı yaratmasını kabul etmektir. Bu "Varlık" kavramına muhâlif olduğu gibi üstüne üstelik Tanrı'nın, ahadiyyet hazretinin ya da mutlak birliğinin kendisinden münezzehtir olduğu herhangi bir şeyi icâdda âciz olmakla nitelendirilmesi ve böylece Tanrı'nın âciz olduğunu isbât etmek manasına gelir. Bu da tam manası ile "dalâlet-i mahz"dır. Aynı zamanda vücûd-i mahz ile adem-i mahzın arasını ayırt edememenin bir sonucu olarak da "cehâlet-i mahz"dır. Çünkü Tanrı, yaratmasında, ma'lûm-ilim-irade-kudret şeklinde tâbilik ve metbûluk zemininde hiyerarşik belli bir sıra izler. Buna göre kudret, iradeye tabidir. Tanrı'nın iradesi ise ahadiyyet ve ulûhiyetinin hükümlerinin yerine getirileceği durumlarda, tamamıyla hikmetinin gereklerine taalluk eder. Dolayısıyla Cîlî'nin iddia ettiği gibi Tanrı'nın iradesinin ve kudretinin "sırf yok olan"ı yaratmaya yönelmesi yani taalluku diye bir şeyden söz edilemez. Bu mümkün değildir.

Öte yandan Bosnevî'ye göre Cîlî'nin, Tanrı'nın kendi nefsinde kendisi için olan vücûdunun hükmünü, diğer deyimle varlık hükmünü; O'nun ilminde bulunan eşyânın vücûdundan önce kabul etmesiyle, Tanrı'nın varlığını "ilk varlık" ve eşyânın varlığını ise "ikinci varlık" olarak zikretmesiyle ve buradaki varlık önceliğini zamansal değil de aslî-hükmî öncelik olarak görmesiyle adem-i sırfı bağdaştırması, kendi içinde bir çelişki ve tutarsızlık barındırmaktadır. Çünkü bu kabulle her hâlükarda varlık, yokluğu kesin olarak öncelemiş olmaktadır. Bosnevî tam da bu noktada Cîlî'nin bu kabullerinden yola çıkarak ona şu soruyu yöneltmektedir: "*Şimdi bu, hâdis vücûdda (varlıkta) böyleyse, Hakk'ın zâtında ve hakikatında –ki vücûd-i mutlakın hakikatıdır nasıl olur!? Hayret!*" Bosnevî, aslında bu fadeleriyle Cîlî'ye: "mümkünün varlığı bile adem-i mukaddemden değilken, Hakk'ın varlığı için nasıl olur da el-ademü'l-mukaddem ale'l-vücûd tasavvur edilebilir?!" demek istemiştir. Bosnevî'ye göre gerek

³⁵³ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 7a; a.mlf., *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fi Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fi'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîlî*, vr. 175b.

Cîlî'nin varlık mertebeleri tasnifinden ve gerekse Cîlî'nin buradaki birinci ve ikinci vücûd analizinden, Hakk'ın ve mümkünün varlığını önceleyen bir adem-i mukaddem fikri kesinlikle çıkarılamaz. Yine Bosnevî bu sorusuyla Cîlî'ye, "senin kendi tasniflerinde, vücûd lafzı mutlaka geçtiği hâlde, Hakk'ı vücûd nisbetinden tenzîh edeyim derken Hakk'ın zâtı hakkında nasıl olur da adem-i mukaddem dersin! Hayret!" demek sûretiyle şaşkınlığını göstermiştir.³⁵⁴ Şu hâlde Bosnevî'ye göre Cîlî'nin birinci ve ikinci vücûd anlayışına binâen eşyânın ma'lûmiyeti, "O'nun Vücûdu"ndan olunca yani "birinci vücûd"da sâbit olunca ilmî vücûdları da sâbit olmuş olur. Başka bir deyişle şeyler, subûtiyetleriyle her hâlükarda O'nun vücûdunda mevcuttur. O hâlde ilk ilke olarak şu kabul edilmelidir ki her şey, vücûddan yaratılmıştır. İkincisi de, birinci kabulün mantıkî bir sonucu olarak eşyânın kendisinden yaratıldığı yokluk hâlinin, kesinlikle adem-i mahz değil adem-i izâfî olduğudur.³⁵⁵

³⁵⁴ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 8b.

³⁵⁵ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fî'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîlî*, vr. 182b-183a.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ADEMİN VÜCÛDA DELÂLETİ, KEMÂLİ VE ADEMĐEN HÂSIL OLAN
MARİFET

1. VARLIK VE YOKLUĞA KARŞILIK GELEN PARALEL KAVRAMLAR

Bosnevî, varlığın rahmet ve yokluğun da rahmetsizlik ya da izâfî şer olmasından yola çıkarak bütün olumluluk ve kemâl ifâde eden manaları vücûdla ilişkilendirirken, diğer taraftan, olumsuzluk ve noksanlık ifâden bütün manaları da ademle ilişkilendirir. Bosnevî, olumlu manalar bağlamında varlığı, hayat, ilim ve nûrla; ademi de ölüm, cehâlet ve karanlıkla ve bunlarla irtibatlı diğer kavramlar etrafında ele alır.³⁵⁶

Bosnevî'nin düşüncesinin temelinde, vücûd ve adem yer alır. Burada hayat, ilim, nûr, ölüm, cehâlet, karanlık vb. gibi birkaçının dikkate sunulduğu bu ara kavramlar, vücûd ve adem başlığı altında yer alacak şekilde bulunur. Bir diğer anlatımla vücûd ve adem bu paralel kavramların, kavramsal üst çatısını oluşturur. Bosnevî değişik eserlerinde, ara-paralel kavramları, metin içinde birbirinden farklı yerlerde; ancak aralarındaki irtibatları gösterecek şekilde kullanır. Örneğin burada ademle ilişkisi olan ara-paralel kavramlar; Bosnevî'nin, kurguladığı metindeki konteksine ve içinde yer aldığı düşünce sistemin diğer unsurlarıyla bütünlüğüne-tutarlılığına bakılarak değerlendirilecek olursa, onun, bu ara kavramlarla ve bunların birbirleriyle olan irtibatlarıyla üç anlamı hedeflediği görülür. Bosnevî bunlarla; evvela var olan ama henüz ortaya çıkmamış olanı, ikinci olarak var olanın ortaya çıkma sürecini ve üçüncü olarak da ortaya çıkmış olanın varlık ve bilgi zeminindeki durumunu anlatmaya çalışır. Söz gelimi Bosnevî; vücudu, onu önceleyen herhangi bir ademin olmaması dolayısıyla varlığı kendiliğinden olan anlamında “kıdem sahibi” ve “nûr” olarak görürken, ademi ise “izafî-nisbî” ve “zulmet-karanlık” olarak görür.³⁵⁷ Bu kabulün bir sonucu olarak Bosnevî, “yaratma”yı, Hakk'ın “şeyler”i “göreceli yokluğun karanlığı”ndan “varlığın nuru”na çıkarması olarak tanımlar.³⁵⁸ Buna göre o; yaratmayı, “şeylerin -zulmet olarak

³⁵⁶ Nûr ve zulmet kavramları hakkında bkz. Dâvûd el-Kayserî, *Tahkiki Mâi'l-Hayât ve Keşfi Esrâri'z-Zulumât*, er-Resâil içinde, (nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997, s. 186-188.

³⁵⁷ Bosnevî, *Kitâbu Keşfi Esrâri'l-Berarah fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ Kutile'l-İnsânü Mâ Ekferah*, vr. 113b, 116b; a. mlf., *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 141b, 143a; a.mlf., *Kitâbu Yedi'l-Ecved fî İstilâmi Haceri'l-Esved*, vr. 188b.

³⁵⁸ Bosnevî, *Kitâbu'l-Gafri'l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, vr. 126a.

nitelediği adem hâinden- varlığın nûrunun üzerlerine düşmeleriyle belirli bir hâle gelmeleri” olarak değerlendirir.

Bosnevî'nin varlık ve yokluğu kendileriyle nitelendiği kavramlar içinde özellikle nûr ve zulmet (karanlık) kavramları öne çıkmaktadır. Acaba Bosnevî bunlarla neyi ifade etmek istemektedir? Bosnevî'nin terminolojisinde ademin kendisiyle nitelendiği zulmet, birbirini destekleyici ve açıklayıcı mâhiyette iki anlama sahiptir. Zulmetin ilk manası, eşyânın varlık nûru ile açığa çıkmadan önceki ademiyetteki sâbitlik hâlidir.³⁵⁹ Buna göre a'yân, yokluğun karanlığının koyuluğunda istihlâk, darlık ve sıkışmışlık hâlinde bulunurken, ilâhî iradesiyle Hak, onu var etmeyi murad edince varlığının nûrunu onun üzerine düşürmüş³⁶⁰ ve böylece a'yân nefes almış, ardından varlığın nûru ile ortaya çıkmıştır.³⁶¹ İzâfî adem hâlinde bulunmayı bir nevi var olmak, diğer deyişle sâbit hâlde bulunmakla eş anlamlı gören Bosnevî, buradaki ademiyeti, karanlık ile gece arasındaki irtibâtın bir benzeri şeklinde, şeylerin üzerini örten geceye ve koyu karanlığa benzetir. Buna karşın vücûdu da gündüze ve güneşin ışığına benzetir. Nasıl ki gecenin zifiri karanlığında, eşyâ belirsiz bir hâlde bulunur, birbirinden seçilemez ve göz karanlıktan başka bir şey göremezse aynı şekilde adem de sâbit hâldeki şeylerin üzerini mübhem ve meçhul hâle getiren bir karanlık gibi örter. Öte yandan gündüz güneşin ışığının nesnelere üzerine düşmesi, onları bu gizlilikten ve belirsizlikten açığa çıkardığı gibi varlık nûru da yokluğun karanlığındaki sâbit şeylerin üzerine düşer ve onları gündüz gibi aşikâr eder. Hakikatte de insan, nesnelere üzerine düşen ışığı, duyu organı göz vasıtasıyla alır ve bu veriyi iç idrâk vasıtalarıyla bir bilgi hâline çevirir. Işık ve ışığı algılayan göz vasıtasıyla onların varlığından haberdar olur, birbirlerinden ayırt eder. Dolayısıyla insanın varlıklar/şeyler hakkında bilgi edinebilmesinin nedeni, ilkin onların bu karanlıktan çıkmaları, ışık ile belirli hâle gelmeleri ve birbirlerinden ayırt edilebilmeleridir. Öyleyse eşyâdaki bu benzerlik ilkesinden hareketle denilebilir ki izâfî adem ve zulmet; görünmezlik, belirsizlik ve bilinemezlik hâlinde olmaktır. Varlık ve nûr ise bunların zıddı anlamında görünür,

³⁵⁹ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 141b.

³⁶⁰ Bosnevî bunun için “İktirân” terimini kullanır.

³⁶¹ Bosnevî, *Kitâbu Keşfi Esrâri'l-Berarah fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ Kutile'l-İnsânü Mâ Ekferah*, vr. 113b; a.mlf., *Kitâbu 'l-Gafri'l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, vr. 126a; a.mlf., *Metâliu'n-Nûri's-Seniyyi an Tahâreti'n-Nebiyi'l-Arabîyyi*, vr. 1b.

belirli ve bilinir olmaktır.³⁶² Bosnevî'ye göre üzeri izâfî bir yokluk şalı ile örtülü olan şeyler, mutlak yoklukla nitelenemediği için; karanlıkta, karanlığın hükmü altında kalan eşyâ gibi mübhem, meçhul ve gizli kalmıştır. Gecenin gündüzü ve gündüzün de geceyi sürekli kovalaması gibi “şeyler” de, bir gecenin bir de gündüzün, bir ışığın bir de karanlığın hükümlerine diğer bir ifâdeyle, imkân kavramının içeriğini yansıtacak şekilde, bir varlığın ve bir de yokluğun hükümlerine bürünürler.³⁶³

Zulmetin ikinci manası ise, şeyin ya da insanın, varlık mertebelerinin en yukarisından başlayarak en aşağısına kadar zuhûru süreci içinde, en sâfi hâlimden yani nûrdan en bulaşık hâle³⁶⁴, zulmete doğru seyr hâlidir. Bosnevî'nin, varlık mertebelerinin esfeline düşmek olarak tanımladığı bu durumda kişi; beşeri-hayvanî, nefsanî, tabiî, behimî, hissî, halkî, unsûrî, kevnî sûretlere dalarak ve oradan çıkamayarak ilk nûr hâlimden tamamıyla uzaklaşmış ve zulmetin içine batmıştır.³⁶⁵ Çünkü Bosnevî'ye göre varlık mertebelerinin yukarıdan aşağıya doğru olan seyrinde nefis, “anâsıra inhitât eden her ne varsa –hatta arza intihâ edinceye kadar- bulaşıklığı artar” tahkîk kaidesi üzere şahadet âleminde zuhûruna değin nüzulünde/inişinde geçtiği her mertebede, en basit halinden, safiliğinden uzaklaşır. Düştüğü mertebelerin hükümlerine bürünerek bulaşıklığı/bileşikliği artar. Bosnevî bu durumu, kuyudaki suyun ve yağın durumuna

³⁶² Bosnevî, *Tefsîr-i Süre-i Âdiyât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, no: 745/1, vr. 2b; a.mlf., *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fi Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 141b; Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 244-246; Dâvûd el-Kayserî, *Şerhu Kasîdeti'l-Mîmiyye*, (thk Mehmet Bayrakdar) Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, sayı: XXXII, Ankara 1992, s. 69)

³⁶³ Bosnevî, *Kitâbu Tahakku'l-Cüz bi-Sûreti'l-Küll ve Zuhûru'l Fer'i alâ Sûreti'l-Asl*, vr. 138b. Burada Bosnevî'nin; ışığın karanlığı, gecenin de gündüzü karşılıklı olarak kovalaması şeklinde dikkat çektiği husus, imkânın hem var hem de yokla birlikte tarif edilmesiyle de son derece uyumludur. Mümkünün halini ifâde bağlamında gecenin gündüzü, gündüzün geceyi kovalaması çarpıcı bir ifâde biçimi olarak değerlendirilebilir.

³⁶⁴ Bosnevî'ni bunun için كء tabirini kullanır.

³⁶⁵ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 7b, 13a, 18a; a.mlf., *Kitâbu Müntehe'l-Mekâsid*, vr. 45b; a.mlf., *Kitâbu Lübbi'l-Lübb fi Beyâni'l-Ekli ve's-Şürb*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 81b, 82b; a. mlf., Bosnevî, *Kitâbu Keşfû's-Sirri'l-Mübhem fi Evveli Sûrati Meryem*, vr. 96b; a. mlf., *Kitâbu Sirri'l-Kabzi ve'l-Asr fi Tefsîri Sûrati'l-Asr*, vr. 97b-98b, 101a; a. mlf., *Kitâbu Keşfî Esrâri'l-Berarah fi Tefsîri Kavlihî Teâlâ Kutile'l-İnsânü Mâ Ekferah*, vr. 113b; a. mlf., *Kitâbu 'l-Gafri'l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, vr. 119a, 126a; a. mlf., *Kitâbu Sirri Taayyüni Ervâhi'l-Enbiyai ve Ashâbi'l-Cem' fi Merâtibi's-Semâvâti's-Seb'*, vr. 152a, a. mlf., *Kitâbu'l-Keşfî ani'l-Emr fi Tefsîri Sûrati'l-Haşr*, vr. 155b. Daha fazla bilgi ve izâh için bkz. Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, (çev. Ekrem Demirli), Kapı Yayınları, İstanbul 2014, s. 11-29.

benzetir. “Nitekim kuyuda/testide her ne akışkan varsa onun tortusu dibine iner ve yukarısı safi kalır” der.³⁶⁶

Diğer yandan Bosnevî, bir şeyin ademde yada karanlıkta olmasını -kendi deyimiyle zulmette oluşunu- o şeyin “gayb hâli”nde olması olarak anlar. Bu sefer “ademin karanlığı” tamlaması, onun ifâdelerinde yerini, “gaybın karanlığı” tamlamasına bırakır.³⁶⁷ Nitekim Bosnevî’nin eserlerinde, gayb terimini kullandığı yerlerde kavramın bağlamlarına bakıldığında onun bununla; bir şeyin fizik âlemde duyularla ama özellikle de görme duyusu tarafından algılanamamasını, öte yandan bilinmeyen ancak hakkında örneğin vahiy ve akıl gibi herhangi bir bilgi kaynağı vasıtasıyla bilgi edinmek sûretiyle bilinebilir olanı yani “bilinebilir meçhul”ü veya asla bilinemeyecek olanı yani “bilinemez meçhulü”³⁶⁸ kast ettiği açıktır.

Bosnevî’nin ademi gaybla eş anlamlı gördüğü bu düşüncesine göre bir şey gaybda ise varlığın yatay ve dikey boyutu açısından, bir diğer ifâde ile fizik ve metafizik alan bakımından insanın duyularının ve algı/bilme alanının dışında yani ötesindedir. Henüz görme ve bilme imkânı gerçekleşmediği müddetçe de meçhul ve mübhemdir. Yani gayb, kendisine ilişkin bir bilgi ortaya çıkmadığı sürece, insan için gizli ve meçhul kalmaya devam edecektir.³⁶⁹ Dolayısıyla insan; bir şey hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığında, o şey onun için tam manasıyla bir meçhul oluyorsa, aynı şekilde izâfi adem hâlinde bulunan bir şey de, varlık nûruyla aydınlanmadığı müddetçe tam bir bilgi ifâde etmeyecektir. Ademdeki o şey hakkında öznenin bilgisinin olmaması, cehâletin de ortaya çıkmasına neden olacaktır. Bu bakımdan adem, bu sefer de gaybın bilinmemesi itibarıyla cehâlet ile bir olmuş olur. Bosnevî’ye göre karanlıkta olanı,

³⁶⁶ Kaidenin aslı şu şekildedir: كل ما انحط إلى العناصر حتى انتهى إلى الأرض كثر عكره مثل الماء والزيت في الجب فكل مائع في الدن ينزل عكره إلى أسفله ويصفو أعلاه . Bkz. Bosnevî, *Kitâbu 'l-Müfâzala*, vr. 35a.

³⁶⁷ Bosnevî, *Kitâbu 'l-Müsteva 'l-A 'lâ fi 'l-Meşrebi 'l-Ehlâ fi Tefsiri Kavlihi Teâla ve Kâne Arşuhü ale 'l-Mâi*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 51b, 59a; a. mlf., “*Kitâbu Keşfi 's-Sirri 'l-Mübhem fi Evveli Sûrati Meryem*”, vr. 87b; *Kitâbu Tahakku 'l-Cüz bi-Sûreti 'l-Küll ve Zuhûru 'l-Fer' alâ Sûreti 'l-Asl*”, vr. 138b; a. mlf., *Kitâbu Sirri Taayyüni Ervâhi 'l-Enbiyai ve Ashâbi 'l-Cem' fi Merâtibi 's-Semâvâti 's-Seb'*, vr. 152b.

³⁶⁸ İlhan Kutluer, “Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb Kavramı Felsefi Açından Nasıl Ele Alınabilir”, *Kur' an ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II)*, (ed. Bedrettin Çetiner), Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 217-218.

³⁶⁹ Bosnevî, *Kitâbu 'l-Kıra 'r-Rûhiyyu 'l-Memdûd li 'l-Ezyâfi 'l-Vâridine min Merâtibi 'l-Vücûd*, vr. 1b; a. mlf., *Kitâbu Keşfi 's-Sirri 'l-Mübhem fi Evveli Sûrati Meryem*, vr. 87b.

nûrun ortaya çıkarmasında olduğu gibi gaybda olanı da ortaya ilim çıkarır. Gizlenmiş olanın ortaya çıkarılmasında ilim ve nûru müşterek gören Bosnevî, bunların tersine, açıkta olanın gizli ve belirsiz hâle gelmesinde de zulmetle cehâleti ortak görür.³⁷⁰ Her ikisinin bu bağlamda bir bilgi olarak karar kıldığı yerinse insanın kalbi olduğunu kabul eder.³⁷¹

Bosnevî'nin adem ve zulmet arasındaki ilişkiyi açıklayıcı ara kavramlarından bir diğeri de “gölge” kavramıdır. Bosnevî'nin, ontolojik açıdan âlemin varlık karşısındaki durumunu “eşyâdaki benzerlik kanunu³⁷²”ndan hareketle anlatmak istediğinde seçtiği ara kavram gölgedir. Burada gölgeye iki açıdan bakmak mümkündür: İlki, gölgenin teknik olarak açıklanmasında ortaya çıkan ışık-ışık kaynağı ve karanlık kavramlarının, gölgenin tarifinde kullanılmasıdır. İkincisiyse gölgenin ortaya çıkması için bir başkasına muhtaç olması da diyebileceğimiz gölgenin sahibi ile olan ilişkisidir. Meseleye ilk açıdan bakılacak olursa tam ışığın (mahza nûrun) ve tam karanlığın (mahza zulumâtın) olduğu yerde gölgeden söz etmek mümkün değildir. O hâlde gölge yarı ışık, yarı karanlığın olduğu yer demektir. Bir diğer ifade ile “aydınlık bir yerde oluşan karanlık” demektir. İbn Arabî düşüncesinde iki zıt kavramın bir arada birlikteliğinin “imkân” dâhilinde olduğunu nazar-ı dikkate aldığımızda karanlıkla gölge arasındaki ilişkinin bir benzerinin nûr ile bir diğer kavram arasında da olması gerekir. Bu gereksinimi karşılayan kavram, “ziyâ” kavramıdır. Varlık mertebelerinde aşağıya doğru harekette/nüzûlde kesifliğin ve bulaşıklığın artması kaidesi buraya da uygulanacak olursa, nûrun yani saf ışığın da gölge oluncaya kadar bulaşıklığının olması gerekir. Yani saf ışıktan gölgeye doğrudan doğruya sert bir geçiş, İbn Arabî'nin ve Bosnevî'nin düşüncesinde mümkün değildir. Bu geçiş, her daim ara kavramlarla/berzahlarla mümkündür. Nûr ile gölge arasında bu ara geçişi sağlayan terim, “ışık ile karanlığın birleşimi”³⁷³ anlamındaki ziyâdır. Dolayısıyla ziyâ ne tam nûr ve ne de tam olarak karanlıktır. İkisi arasında, ara bir durum olmakla birlikte nûra yakın olandır. Aynı şekilde gölge de ikisi arasında ara bir geçiş olmakla birlikte karanlığa

³⁷⁰ Bosnevî, *Kitâbu Tahakku'l-Cüz bi-Sûreti'l-Küll ve Zuhûru'l Fer'i alâ Sûreti'l-Asl*, vr. 138b; a. mlf., *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fî'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerim el-Cilî*, vr. 177a.

³⁷¹ Bosnevî, *Risâletü'l-Evvibe fî Beyâni'l-Înâbeti ve't-Tevbe*, vr. 62a.

³⁷² İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli), s. 470.

³⁷³ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli), s. 367.

yakın olandır. Saf ışıktan saf karanlığa doğru arada sırasıyla ziyâ ve gölge bulunur. Bu, bir doğru üzerinde gösterilecek olursak sıralama şu şekilde olur:

Nûr → Ziyâ → Gölge → Karanlık (Zulmet)

Burada mutlak nûr varlığın kendisi iken, mutlak karanlık da mutlak yokluğun yerini tutar. O hâlde denilebilir ki mutlak yokluğun yerini alan mutlak karanlık da muhâldir. Aradaki ziyâ ve gölge ise imkânın ikili doğasını yansıtan ifâdelerdir. Bu yönleri ile de berzaha işaret ederler. Ziyâ ve gölgenin bu ikili yapısından dolayı vahdet-i vücûd düşüncesinde, mümkünün ikili yapısını ifâde etmek için onun hakkında ziyâ ve gölge tabiri kullanılır. Buna göre mümkün, hem ziyâdan hem de gölgeden oluşmakta, hem varlıktan hem de yokluktan pay almaktadır. Gölge, karaltı hâliyle ademi hatırlatırken diğer yandan sahibine işaret etmesiyle de varlığı hatırlatır. Dolayısıyla gölge; varlık ile yokluk ya da ışık ile karanlık arasındaki orta noktayı ifâde eden, diğer bir anlatımla her iki tarafın da hükmünü bünyesinde bir araya getiren bir kavramdır. Hem iki zıddı bir araya getiren kavramlar olmalarından ötürü, hem ara/berzahî kavram olmalarının bir gereği olarak, hem de zıddını çağrıştırması ve anlaşılmasının zıddına bağlı olması manasında telâzüm ilkesi gereği olarak, iki kavram da tanımlanırken tanımda karşıtı yer tutacak şekilde tanımlanır. Nitekim gölge tarif edilirken “görelî aydınlık”, zıya tarif edilirken “görelî gölge” şeklinde ifâde edilir. Dolayısıyla ışıkla gölge ve karanlıkla gölge arasındaki ilişkinin temelinde, bu iki kavram grubunun varlık ve ademle ilişkisi yatar.³⁷⁴

Bir diğer açıdan Bosnevî, zulmetin ikinci manasına paralel olarak, varlık mertebelerinin ilkinden uzaklaşarak bulanıklığın artmasını ve vücûdun nûruna ilişkin ilimden yani kerem ve cûd hazretinden uzaklaşılmasını, aynı zamanda cehâletin ve dalâletin kendisi olarak görür.³⁷⁵ Burada Bosnevî'nin bilgi teorisi varlık teorisiyle örtüşür; ilim ve hidâyet varlıkla, cehâlet ve dalâlet de adem ile ilişkilendirilmiş olur. Ancak Bosnevî'nin, varlığın birliği esasına dayalı dinamik düşüncesi burada da durmaz. Bu sefer o, cehâleti akl edememek olarak görür ve ardından bunu yani akl edememekten

³⁷⁴ Bosnevî, *Kitâbu Tahakkuki'l-Cüz bi-Sûreti'l-Küll ve Zuhûru'l Fer'i alâ Sûreti'l-Asl*, vr. 138b, 139b.

³⁷⁵ Bosnevî, *Kitâbu'l-Müsteva'l-A'lâ fi'l-Meşrebi'l-Ehlâ fi Tefsiri Kavlihî Teâla ve Kâne Arşuhû ale'l-Mâi*, vr. 52b.

kaynaklanan cehâleti, ölüm olarak tanımlar.³⁷⁶ Ona göre kalbin akl etme yeteneğinden yoksun olması, ölümle eş değerdir. Bunun zıddı Bosnevî'ye göre, kalbin akl etmekle hayat bulmasıdır. Kalbin akl edebilme yeteneğine sahip olmasıysa sadece ilimle olur.

Bosnevî ilâhî tecellînin nûrunun, “kalpte yerleşik olan aklı” kapsamasını ve onun nûruyla aydınlanmasını, kendisinden “varlık nûru”nun çıkacağı istidadı kabul etmesi olarak kabul eder. Kalbin, ilâhî tecellînin nûrunun kendisine gelmeden önceki hâlini de mahza zulmet olarak tanımlar. Dolayısıyla cehâlet ve zulmet arasındaki ilişki bu aşamada, kendisinden “varlık nûru”nun çıkacağı istidadın olmamasına dönüşür.³⁷⁷ Buna göre Bosnevî, kalbin ölümü olarak adlandırdığı cehâletin aksine kalbi ihya eden ilmi, hayat sayar.³⁷⁸ Kısacası Bosnevî, yukarıdan aşağıya hiyerarşik bir sıra dâhilinde varlık-nûr-ilim ve hayatı bir kategoride, yokluk-zulmet-cehâlet ve ölümü de ayrı bir kategoride bir sıralamaya tabi tutar.

Bosnevî'nin dinamik düşüncesinde varlık ve yokluk olmak üzere iki temel başlıktan oluşacak bir sınıflamada, yine bu başlıkların altında yer edecek başka müterâdif-ara kavramlar bulmak mümkündür. Söz gelimi, keşf ve fakr kavramları bunlardan yalnızca ikisidir. Varlığın nûru, şeylerin üzerine düşünce onları gayb-gizli-mübhem-meçhul olmanın izâfi yokluğundan belirli hâle çıkarır yani keşf eder. Bosnevî, varlığın yatay boyutunda nûrun/ışığın gördüğü işlevi, dikey boyutunda ilmin görmesi şeklinde ifâde edebilebilecek bu belirli olmayı, bir şekilde var olanın açığa çıkması ya da bilinir olması manasında keşf olarak adlandırır. Nitekim Bosnevî'nin yaratmayla aynı gördüğü keşf, “mutlak yokluktan var olmak” değil de var olanın bir şekilde ortaya çıkarılması, tezâhür etmesi anlamına gelir. Böylece o, sûfilerin epistemolojisinde, bilginin ortaya çıkması manasında kullandıkları keşfi bu sefer, ontolojik bir manada kullanarak, var olanın ortaya çıkması ve belirli olması olarak anlar. Bu anlayışıyla Bosnevî, tek bir kavramın aynı anda hem ontolojiyi hem de epistemolojiyi kapsayışına, diğer bir ifâdeyle varlık ve bilgi teorisinin içinde birbirini mükemmel bir şekilde tamamlayan taraflarına işaret eder. Yine Bosnevî, fakrı da ademle ilişkilendirir. O,

³⁷⁶ Bosnevî, *Kitâbu Hal'î'n- 'Na'leyn fi'l-Vüsûli ilâ Hazreti'l-Cem'ayn*, vr. 106b.

³⁷⁷ Bosnevî, *Kitâbu'l-Müsteva'l-A'lâ fi'l-Meşrebi'l-Ehlâ fi Tefsiri Kavlihî Teâla ve Kâne Arşuhü ale'l-Mâi*, vr. 52b.

³⁷⁸ Bosnevî, *Kitabu Ziyâi'l-Lem'i ve'l-Berk min Hazreti'l-Cem'i ve'r-Rıtk*, vr.147a-b.

a'yân-ı sâbitenin ilmî hazrette ademiyyetin karanlığında (ademiyyet üzere) bulunduğunu ifâde ettikten sonra³⁷⁹ bir taraftan da fakrı, onların zâtî sıfatı sayar. Zâtî fakr sıfatı, onlardan asla ayrılmaz. Varlık kokusunu koklamadıkları için yokluğun karanlığında sâbit olan a'yân, var olmak (imtidâd) ve varlığını devam ettirebilmek (hıfz) için yardıma muhtaçtır. Varlık nûrunun kendisine imtidâd etmesine müftekindir. Buna göre varlık ile vasıflandırılmak zenginlik yani ğinâ iken, yokluk ile vasıflandırılmak da ğinânın aksine fakrı yani varlıkla nitelenmemeyi ve bununla birlikte muhtaçlığı (bilkuvve istidat hâlinde olmayı) ifâde eder.³⁸⁰

Böylece Bosnevî, en başından itibaren varlık ve yokluk kavramlarının çerçevesini oluşturduğu düşünce modelinde, paradigmasını daha belirgin hâle getirecek bir takım ara kavramlara ulaşır. Ulaştığı bu destekleyici ara kavramlar hem birbirlerini açıklar, birbirinin yerini tutar; hem de birbirlerine kanıt olurlar. Ancak belirtmek gerekir ki Bosnevî'nin bu destekleyici ara kavramları, bu kadarla sınırlı değildir. Elbette bunları artırmak mümkündür. Bu kadarıyla iktifa ettikten sonra denilebilir ki, ilk bakışta bu kavramların delâletiyle Bosnevî'nin varlığı nûr ve ademi de karanlıkla eş değerde kabulünden onun, varlığı hayır ve yokluğu şer³⁸¹ gördüğü rahatlıkla çıkarılabilir. Ancak bu çıkarıma gerek dahi kalmadan, bizzât Bosnevî kendi ifâdesiyle bu tesbiti ortaya koyar ve vücûdu “rahmet/hayr”³⁸² ve dolayısıyla “kendiliğinden” yani “bi-zâtihî şerîf (değerli)” kabul eder.³⁸³ Bosnevî, bu kabulüyle âlemdeki şer/kötülük problemini, tamamıyla rahmet temelli/iyimser bir varlık düşüncesi üzerine bina eder. Buna mukabil şer ve buna mülhak ne kadar olumsuzluk varsa bunların da izâfi-nisbî-arazî-i'tibârî bir kötülük olduğunu, hepsinin var olmadan önce rahmetin onlara sebkât etmesi gerektiğini; şerrin, azabın, gazabın, cehennem, şeytânın bile rahmetle varlığa geldiğini kabul eder. Dolayısıyla Bosnevî'ye göre âlemde, mutlak bir şer yoktur. Çünkü Varlık, mahza

³⁷⁹ Bosnevî, *er-Risâletü fî Temessüli Cibrîl*, vr. 3a, 4a, 6b.

³⁸⁰ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi 'l-Miskiyyeti 'r-Rûmiyye fî Tenfîsi 'l-Fevâyihi 'l-Bâniyye*, vr. 166b, 168a.

³⁸¹ Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddimât*, s. 31; Fenârî, *Misbâhü 'l-Üns*, s. 214-215; a.mlf., *Aynü 'l-A 'yân*, s. 215.

³⁸² Bosnevî, *Risâletün fî Kavlihî Teâla Ve Lev Lâ En Yekûne 'n-Nâsü Ümmeten Vâhideten*, 73a-b; a.mlf., *Kitâbu 'l-Gafri 'l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi 'l-Fark*, vr.122b, 127b-129a; a.mlf., *et-Tenzîlü fî Münâzaati İblis li-Sehl Abdullah et-Tüsterî ve Vukiü 'l-Münâzara Beynehümâ ve Raddü 'l-Cevâb li-İblis fî Emrin Hârrin Kayyede Sehl*, vr. 132a-b; a.mlf., *Kitâbu 'l-Keşfi ani 'l-Emr fî Tefsîri Sûrati 'l-Haşr*, vr. 155b.

³⁸³ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi 'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti 'l -Fütûhât*, vr. 143b.

rahmettir ve özü gereği eşrefdir (en değerli olandır). Bu kabulün mefhûm-i muhâlifi ise ademin şer ve dolayısıyla değersiz oluşudur. Ancak Bosnevî, böyle düşünmez. O ademin de şerîf (değerli) olduğunu kabul eder. Peki, Bosnevî hangi perspektiflerden ademi değerli görmektedir?

En başta şunun altı çizilmelidir ki Bosnevî'nin mutlak varlık fikrinden hareketle ulaştığı fikir, İslam filozoflarının varlık ve yokluk hakkındaki görüşlerine paralel olarak, özellikle de İbn Sînâ düşüncesinde varlığın mutlak hayır ve ademin mutlak şer kabul edilişiyle örtüşür.³⁸⁴ Fakat Bosnevî'nin ademe yaklaşım biçimi çok farklıdır. O, burada şaşırtıcı bir şekilde, mutlak şer görülen ademin de bir şerefine olduğunu kabul ederek İslam filozoflarından ayrılır. Hatta daha şaşırtıcı olanıysa onun; ademe bu şerefi, bizzât Tanrı verdiğini söylemesidir.

Bosnevî, Tanrı tarafından şerefli kılınan ademin, şer ya da değersiz kabul edilmesinin yanında olumlu ve değerli bir tarafının bulunduğu dikkatleri çeker. Bosnevî'nin, varlığın yanında ademi de şerîf kabul etmesi, aynı zamanda İbn Arabî'nin varlık ve adem düşüncelerini gerçekten iyi anladığının bir işareti olarak kabul edilmelidir. Zira İbn Arabî söz konusu adem kavramının, genel düşünce tarihi içinde bütün gelmiş-geçmiş bilginler tarafından şer ile ilişkilendirildiğini söyler. Burada İbn Arabî de “adem, şerr-i mahzır” tesbitinde onlarla aynı düşünür; ancak ona göre bu bilginler, bu kavramı kapalılığından dolayı tam olarak anlayamamışlar, yalnızca lafzını esas almışlardır. Sadece yokluk kavramının şerr-i mahz olduğu üzerinden konuşmuşlar; dolayısıyla onu Hak olan “Mutlak Varlık” ile ilişkilendiren ve temellendirilen bir tefekkür biçimiyle “O'na nisbet ederek” anlama ve açıklama yoluna gitmemişlerdir. Ona göre herhangi bir kayıtlı kayıtlansızın Mutlak Varlık yalnızca Hak hakkında kullanılır ve dolayısıyla Vücûd-i Mahz yalnızca Hak'dır. Dolayısıyla “iyilik, varlıktadır” sözünün gerçek manası “Mutlak Varlık olan Hakk'ın, hayr-ı mahz olduğudur. “Yokluk, kötülüktür” sözüyse bunun mukâbilidir.³⁸⁵ İbn Arabî burada,

³⁸⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, c.II, s. 100-102.

³⁸⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (thk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr), c.1, s. 212. Ayrıca İbn Arabî, buradaki ademi açıklayıcı mâhiyette şöyle der:

فإن الإعراض عن الحق وقوع في العدم وهو الشر الخالص كما أن الوجود هو الخير الخالص والحق هو الوجود والخلق هو العدم قال لبيد ألا كل شيء ما خلا الله باطل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا القول إنه أصدق بيت قالته العرب ولا شك إن الباطل عبارة عن العدم.

kendisinden önceki bilginler tarafından, iyilik (hayr) gibi daha çok ahlakî alana referansta bulunulan ve değer yargısı bildiren bir anlamla ilişkilendirilen varlık kavramının yanına “Mahz/mutlak” ve “Hak” kavramlarını katar ve böylece özelde şerle ilişkilendirilen yokluk kavramına daha derinlikli bir mana verir. Ona göre bu bilginler, buradaki inceliği dikkate almamışlar ve bu hâliyle de adem bir felsefî terim olarak süreç içinde anlam kaybına uğramıştır.

Bosnevî de ademin şerefi/değeri hakkındaki düşünceleriyle Şeyh’in bu tesbitine bir açıklık getirmekte, Şeyh’in, manasının tam olarak anlaşılması dolayısıyla anlam kaybına uğradığını düşündüğü adem kavramını, onun görüşleri istikametinde eksenine oturtmaktadır. Böylece Bosnevî, daha öncesinde Şeyh’in, düşünce tarihinin verileri ışığında varlık-yokluk kavramlarının zihinsel seyrinin izini sürdüğü ve keşfi bir yöntemle yeniden tanımlayarak dikkatlere sunduğu adem kavramının üzerine bakışları tekrar çekmektedir.

Açıkçası ademin şer olarak kabul edilmesi ilk bakışta ademin gerçekten değersiz olduğu ve bu yüzden makbul bir şey olmadığı intibayı uyandırır. Benzer şekilde varlığın kendiliğinden, yokluğun ise varlığa nisbetle bilinebilmesi³⁸⁶ de ademin, varlıktan sonra ikincil planda oluşunu, dolayısıyla değersiz kabul edildiği izlenimini uyandırabilir. Ancak, Bosnevî’ye göre söz konusu varlık, herhangi bir kayıttan, işaretten, îmâdan azade “Varlık”ın sırf kendisi ise, O’nun, yine kendisi gibi mutlak yoklukla bilinebilmesi hatta daha ileriye giderek, O’nun mutlak yoklukla nitelenebilmesi, “şer” ve “değersizlik”le nitelenen adem kavramına farklı bir bakış açısını da beraberinde getirecektir. Şu halde Bosnevî’nin yaptığı da budur.

2. ADEMİN VARLIĞA DELÂLETİ VE ŞEREFİ

Bosnevî, bu meseleyi işlemiş olduğu *Kitabu Enfâsi’l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti’l-Fütûhât* adındaki risalesinde ademi, adem-i mutlak ve adem-i mukayyed olmak üzere ikiye ayırır. Düşüncelerini bunlar etrafında şekillendirir. Bosnevî, ademe

“Hak’tan yüzçevirmek, ademe düşmektir. Varlık halis/saf hayr/iyilik olduğu gibi Adem de halis/sırf kötülüktür. Hak, varlıktır. Halk ise yokluktur. (Şair) Lebîd dedi: Gözünüzü dört açın! Allah’tan başka her şey yok olucudur. Rasululah bu mısra hakkında buyurdular ki: Arapların söylediği sözler içinde bundan daha doğrusu yoktur. Kuşkusuz buradaki batıl, adem manasındadır.” Bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, (tahk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr), c. 7, s. 165.

³⁸⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifa: Metafizik*, I, 34.

atfettiği şerefi, bir ortak çarpan kabul ederek bu iki adem çeşidine birden uyarlar. Bir diğer ifadeyle bu iki adem de varlığın şerefli olmasında olduğu gibi bir şerefe sahiptir. Bosnevî, öncelikle “Varlık”ın Hak olduğunu ve bu önermeyi düşünce sisteminin ilk öncülü kabul ettikten sonra, iki adem çeşidinin de hem ontolojik hem de epistemolojik bakımdan Hakk’a delâlet etme noktasında kesiştiklerini kabul eder. Ona göre adem-i mutlak ve adem-i mukayyed, hem Tanrı’nın varlığına hem de O’nun bilinebilirliğine delâlet eder. Dolayısıyla adem, bu iki itibara yani “Vücûd”a hizmet ettiği için şerefli olur. Bunu daha belirgin bir hâle getirmek için şu soru üzerinden mesele ele alınabilir: Adem-i mutlak ve adem-i mukayyed olmak üzere her iki çeşidiyle de adem Hakk’a ya da “Varlık”a, hem varlık ve hem de bilgi bakımından bir delil olabilir mi?

Bu soru ilkin, filozofların ya da kelamcılarının Hakk’ın varlığına ilişkin ileri sürdükleri argümanları akla getirmektedir. Nitekim onlar, Tanrı’nın varlığını isbât sadedinde birçok kanıt ve argüman ileri sürmüşler ve bunları geliştirmişlerdir. Ancak sûfiler, “Varlık”ı bizzât Hak kabul etmelerinin kesin bir sonucu olarak bununla çok fazla ilgilenmemişlerdir. Bu yüzden Hakk’ın varlığına filozof ve kelamcılar gibi kanıtlar ileri sürmemişlerdir. Ancak Bosnevî, burada da sıra dışı bir iş yaparak adem üzerinden hem varlığı hem de bilgiyi temellendirmekte, onun varlığa ve varlığın bilinmesine delil olduğunu ileri sürmekte ve böylece şeref kazandığını ifade etmektedir.

2.1. Adem-i Mutlakın Varlığa Delâleti ve Şerefi

Doğru düşünmenin kuralları ve bunun dil ile ifade edilişi bağlamında kavramlar, ifade ettikleri manaya ya da manalara göre vaz’ edilmektedir. Her hangi bir düşünceyi göstermek ya da ona karşılık gelmek üzere bir kavram belirlenmektedir. Bu maksatla ortaya atılan ve böylece dile dâhil edilen kavramın lafzıyla, anlamı arasında bir ilişki-mutâbakat bulunmaktadır. Söz gelimi vücûd kavramı ele alındığında yazılı ve sözlü biçimi açısından vücûd, vaz’ edilen bir terim, diğer deyimle mevzû’, onun ifade ettiği mana ise mevzû’ leh olmaktadır.³⁸⁷ Bu itibarla vücûd kavramının mevzû’ lehi yani manası “yokluğu kabul etmeyen” olarak kabul edilmektedir. Burada yokluğu kabul

³⁸⁷ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû’atu Keşşâfi İstulâhâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, c. II, s. 1795; Mehmet Ali Şimşek, “*Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri*”, *Nüşa*, I/2, Ankara 2001, s. 84; Şükran Fazlıoğlu, “*Vaz*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, c. XXXXII, s. 577.

etmeyen manasında ileri sürülen vücûd kavramıyla ya da dilin imkânları bağlamında “varlık” diye kullanılan kavramın mevzu’ lehine yani yine kendisinin ifâde ettiği manaya delâleti önem arz etmektedir. Acaba Bosnevî’nin “varlık olmak bakımından varlık’ manasını anlatmak maksadıyla ileri sürdüğü “varlık” kavramı bu manaya tam olarak mutabık mıdır? Bosnevî’nin, “Hakk’ın varlığı” olarak dile getirdiği “varlık olmak bakımından varlık”ın tanımını, birliği-mutlaklığı-basitliği içeriklerinin bir arada olması (cem’iyyeti) bakımından ifâde edecek her hangi bir kavram bulunmamaktadır. Hatta Bosnevî bunu, O’nun “el-kaydû’l-vaz’î”den yani îmâdan dahi münezzehe oluşu şeklinde ifâde etmektedir. Bu, Hakk’ın varlığını dil ve mantık ilişkisi bağlamında her hangi bir kavramın tam olarak karşılayamayacağı ve dolayısıyla idrâkten âciz kalınacağı anlamına gelmektedir.³⁸⁸ Zira Tanrı için kullanılan her hangi bir isim O’nun mutlaklığının takyîd edilmesi, bir nevi tanımlanması ve dolayısıyla sınırlandırılması demektir. Gerçekten de, Bosnevî’nin belirttiği gibi bunu karşılayabilecek yani “varlık olmak bakımından varlık” mefhûmunu ya da keyfiyetini ifâde edecek bir kavram dilde yoksa o hâlde onu dile getirmeye en lâıyk ve en yaraşır bir kavram bulunabilmelidir. Dahası bu bir zorunluluk olmalıdır. Çünkü hakkında konuşulamayan bir Tanrı belirsiz olacağı gibi, nihâî tahlilde bilinemez olacaktır. Doğru düşünme ve bunun dille ifâde edilmesi arasındaki kesinlik-tutarlılık yani dilin lafız ve mana arasındaki mutabakatı göz önüne alındığında, kavramlar içinde, üstünde onu kapsayacak başka bir küllînin bulunmadığı, küllîlerin küllîsi olan ve dolayısıyla ifâde gücünün en yüksek oluşu bakımından, bu içerikli manayı en iyi yansıtacak kavramın, “varlık” kavramı olduğu sûfilerce kabul edilmektedir. Hatta daha önce de belirtildiği gibi vahdet-i vücûd ehli muhakkık sûfiler, bu durumu vücûd kavramından daha iyi karşılayabilecek başka bir kavram mümkün olabilseydi onun kullanılması gerektiği şeklinde belirtmişlerdi. O hâlde Bosnevî’nin düşüncesinde “varlık olmak bakımından varlık’ manasını belirtme bağlamında vaz’ edilen vücûd kavramının, lafzıyla ifâde ettiği içerikli mananın tam olarak mutabakatından söz edilmeyebilir. Ancak dilin imkânları bağlamında sınırlılığın verdiği bir zorunluluk karşısında, bu manayı “Mutlak Varlık” olarak isimlendirmek ve ona “varlık” adını vermek bir zorunluluktur.

³⁸⁸ Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, MÜ İFAV yay. C. II, s. 10.

Diğer bir açıdan, lafız ve anlam arasındaki ilişkinin belirleyici unsuru “delâlet”tir. Bu itibarla, Bosnevî’nin belirttiği Varlık kavramının, ifâde edilen içerikli manasına mutabakatı yalnızca kavramın kendisi cihetinden ele alındığında, zihin tarafından kavranması imkânsız hâle gelmektedir. Varlık lafzının konusunun ya da doğrudan doğruya ifâde ettiği içerikli mananın daha iyi kavranması yönünden zihin, o konuyla irtibatlı gördüğü başka bir anlamı/kavramı daha yardıma çağırır. Bunu, vücûd kavramı ile birlikte kullanır. O da yokluktur. Dolayısıyla zihin, bu iki kavramın karşılıklı olarak çağrıştırdıkları manayı kavramaya çalışır. Burada lafzî olarak vaz’ edilen vücûd kavramının, bilinebilmesi için zihin, iltizâm delâleti bakımından³⁸⁹ zorunlu olarak onun zıddı olan yokluk kavramının da bilinmesini zorunlu görmektedir. Bosnevî’nin varlığı tanımlarken “yokluğu kabul etmeyendir” ifâdesinde olduğu gibi, varlık, kaçınılmaz olarak yoklukla tanımlanmak zorundadır. Yokluk ise aynı şekilde kaçınılmaz olarak varlıkla tanımlanmalıdır. O zaman burada, Bosnevî’nin “*adem-i mutlakın Allah’a olan delâletinin kuvveti de, onun vücûdu kabul etmemesidir*”³⁹⁰ şeklinde dillendirdiği tespitine olanak sağlaması bakımından bir “iltizâmî delâlet” vardır. Bu takdirde ilk olarak ademin varlığa, ademin lafzî vaz’ının (lafzî olarak vaz’ edilmesinin) lüzûm-i zihni cihetinden bir delâleti vardır denilebilir.³⁹¹ Yani zihin varlık kavramını tanımlayabilmek için onun zıddı olarak ve onunla bağlantılı gördüğü yokluk kavramını çağırır ve onun üzerinden “Varlık”ı tanımlar. Bu durumda “telâzüm ilkesi”³⁹² gereği her ikisi de birbiriyle tanımlanır. Böylece yokluk, zihinsel-dilsel kavram ve mana itibarıyla “Varlık”a delâlet eder. İkinci olarak, varlığın yokluğa önceliği dolayısıyla, (yani Hakk’ın el-evveliyetü’l meftûh’tan münezzeh oluşu bakımından) Hakk’ın evveliyeti ve ezeliyeti, adem-i mutlakın (yani varlığı kabul etmeyen yokluğun) imkansızlığını da beraberinde getirir. Bosnevî, Hakk’ın varlığının evveliyeti manasındaki evveliyeti; “li-zâtihî ademin”³⁹³ kendisinden, varlığın nefyedilmesi

³⁸⁹ Bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâlet etmesine iltizam denir. Bkz. M. Naci Bolay, “Delâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, c. IX, s. 119.

³⁹⁰ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi’l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti’l-Fütûhât*, vr. 143b.

³⁹¹ Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli’l-Fıkh*, (thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-’Alvânî), Müessesetü’r-Risâle”, Beyrut 1418/1997 c. I, s. 220. Molla Fenârî, *Fevâidü’l-Fenâriyye fî şerhi’l-İsâgûcî*, s. 8-9.

³⁹² Bosnevî, *Kitâbu Hal’i’n-’Na’leyn fî’l-Vüsûli ilâ Hazreti’l-Cem’ayn*, vr. 108b, 111b.

³⁹³ “Ademin kendi zâtından kaynaklanan sebeple” ibâresiyle Bosnevî, kavramsal olarak yani ademin mevzu’ lehi bakımından “varlığı kabul etmeyendir” manasını kasd etmektedir.

sebebiyle ademle vasıflandırmak şeklinde anlar.³⁹⁴ Bu yönüyle de yani “adem-i mutlakın ademi” yönünden mutlak yokluk, mutlak varlığa ve onun evveliyetine delâlet eder. Nitekim Ahmed Avni Konuk da bunu şöyle dile getirir:

“Vücûdu, ademü'l-adem diye tarif ettiğimiz gibi ademi de ademü'l-vücûd diye tarif ederiz. Adem, öyle bir zulmet-i ezeldir ki ondan ezelen ve ebeden bir şey çıkmaz; ve öyle bir sükûn-i ezeli ve ebedidir ki ondan ezelen ve ebeden hareket zâhir olmaz. Vücûd nâ-mütenâhî olup bir hadde münteîi olmadığı için ademin tahakkuk edebileceği bir saha mevcûd değildir; binâenaley adem lâ-şey'i-mahzdır. Vücûd daima vahid olup kaîkat-ı hakikiyyesi üzerinde bilâ-tağayyür ve bilâ tebdîl bâkîdir. Ve adem dahi kezâlik ademiyyeti üzerinde sâbittir.”³⁹⁵

Özetlemek gerekirse ilkin, adem-i mutlakın mutlak varlığa delâletinin kuvveti, kavramın vaz'ı ve mevzu' lehi itibarıyla varlığı kabul etmemesidir. İkinci olarak da varlığın yokluktan önce olmasının adem-i mutlakı ortadan kaldırması ve hükmün yalnızca “Vücûd” a ait olmasına binaen vücûd kavramının içerikli manası içinde, ademin yalnızca bir ayna, bir vasıta, bir araç olarak kabul edilmesi ve böylece varlığa delâlet etmesidir.

Yine Bosnevî bir başka açıdan adem-i mutlakın; vaz'ı ve mevzû' lehi itibarıyla vücûd-i mutlakın zıddı olarak ele alındığı takdirde, adem-i mutlakın “ayn”ı itibarıyla vücûd sıfatında Vücûd-i Mutlak'ın, diğer deyimle Hakk'ın ortağı olduğu/kalacağı kanaatindedir.³⁹⁶ “Vücûd-i Mutlak” ve “Adem-i Mutlak” birbirinin zıddı ve eşiti/dengi olarak kabul edildiğinde, nasıl ki Vücûd-i Mutlak anlamı yalnızca Hakk'a ait sayılıyorsa, aynı şekilde adem-i mutlaka da Hakk'a verilen ismin aynısının verilmesi gerekecektir. “Varlık olmak bakımından varlık” ile “yokluk olmak bakımından yokluk” birbirinin dengi olarak kabul edilecek olursa, Vücûd-i Mutlak'ın Allah'a ıtlak edilmesine mümâsil, aynı ismin yani Allah isminin de adem-i mutlaka ıtlak edilmesi gerekecektir. Hâlbuki Hak için, adem muhâldir.³⁹⁷ Burada Bosnevî, yukarıda geçtiği üzere “Vücûd” un kendisinden evveliyetin nefyedilmesini yani “meftûh evveliyetin

³⁹⁴ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti-'l-Fütûhât*, vr. 143b.

³⁹⁵ (Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 8. Ayrıca bkz. Selçuk Eraydın , *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 220)

³⁹⁶ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti-'l-Fütûhât*, vr. 143b.

³⁹⁷ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûm fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fî'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîlî*, vr. 183a.

ademi” ile “Vücûd”un evveliyeti ve ezeliyeti yani kıdemi ve bekası dolayısıyla adem-i mutlakın muhâl oluşunu ön plana alarak mevzuya yaklaşır.³⁹⁸

2.1.1. Vücûd’un Zorunluluğunun Adem-i Mutlak’ın Ademiyyetini Zorunlu Kılması

Bosnevî’nin varlık için kullandığı “evvelî”lik ifâdesi, aynı zamanda varlığın zorunlu (vâcib li-zâtihî) olduğu anlamını da içerir. “Şeyler”den soyutlanarak düşünülen “Varlık”ın, kendisini yoktan var eden bir illete, bir sebebe muhtaç olmaması bakımından kendiliğinden (bi-zâtihî) var olmasının yanında, evveliyetinin de zorunlu olması, aklın varabileceği en nihâi hükümdür. Bu takdirde Bosnevî, Hakk’a “Vücûd” derken, onun içerikli bir kavram oluşunu göz önüne alır. Böylece, “Vücûd”un anlam yelpazesi içinde olan “zorunlu, evvel, bir, mükemmel, mutlak, basit, tanımlanamamak, zıddı-dengi olmamak” gibi içerikleri de Hakk’a yükler. Buna göre o, Hakk’a “Vücûd” dediği vakit, bu anlamların hepsi “Vücûd” kelimesinin içinde içkin olduğu için, onları tek bir kavramla ifâde etmiş olur.

Varlık için kullanılan “zorunlu” içeriği, varlığın kendisinden kaynaklanan bir zorunluluk olarak, varlığın zorunluluğu şeklinde anlaşılır. O takdirde, içerikli bir kavram olan vücûd kavramının içerdiği anlamlardan biri olan “zorunluluk” göz önüne alındığında, Vücûd-i Mutlak’ın zıddı olarak düşünülen adem-i mutlakın durumu ne olacaktır? Bosnevî’ye göre varlığın zorunluluğu, kaçınılmaz olarak “yokluğun yokluğunun da zorunlu olması”nı beraberinde getirir.³⁹⁹ Bir diğer ifâdeyle mutlak ademin ademiyyeti üzere bâkî oluşu, vücûd kavramının zorunluluğunun bir sonucudur. Vücûd, zorunluluğu üzere bâkî olduğu gibi, adem-i mutlak da vücûd-i mutlaka nisbetle,

³⁹⁸ Bosnevî daha önce ifâde edildiği gibi “el-ademü’l-mukaddem ale’l-vücûd” görüşünün muhâl oluşu üzerinde durmuştu. Bunu da “el-evveliyetü’l-meftûh” tamlaması paralelinde ifâde etmişti. Bosnevî, bir başka yerde “el-ademü’s-sâbık” kavramını dillendirir. O bununla, “vücûd”un tenezzülünde birinci merteye kabul ettiği taayyün-i evvel mertebesinin taayyününü ve dolayısıyla imkânın, varlığı önceleyen bir yokluktan (mutlak yokluktan) çıktığını savunan görüşleri, reddetmek için kullanır. Zira ona göre “evvel”, el-evveliyetü’l-meftûh” ve “taayyün-i evvel” kavramsallaştırmalarında vaz’ edilen “evvel” kavramları tamamıyla birbirinden farklıdır. O, “el-ademü’s- sâbık”tan kaynaklanan sebeple taayyün-i evvel mertebesine, “evvel” denilemeyeceğini ifâde ettikten sonra “Vücûd”un tayyününün (imkânın), “el-ademü’s- sâbık”tan hudûs şeklinde olduğunu savunan görüşü şiddetle reddeder. Bu açıdan bakılacak olursa Bosnevî’nin adem fikrinde el-ademü’s- sâbık, adem-i mutlakın ya da el-ademü’l-mutlak ale’l-vücûdun bir diğer ifâde şekli olarak ortaya çıkmaktadır. Bkz. Bosnevî, *Kitâbu’l-Kıra’r-Rûhiyyu’l-Memdûd li’l-Ezyâfi’l-Vâridine min Merâtibi’l-Vücûd*, vr. 8b.

³⁹⁹ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi’l-Vâridât fi Şerhi Evveli Hutbeti-’l-Fütühât*, vr. 143b.

ademiyyeti üzere bâkî olmak zorundadır. Burada Bosnevî'nin asıl dikkat çekmek istediği husus, varlığın işte bu içerikli kavram olarak bilinmesinde, ademin oynadığı roldür. Zira zihin, varlığı yokluğa nisbetle kavramakla birlikte, burada gözden kaçırılmaması gereken asıl nokta, “varlığın ademe nisbetle bilinmesi”nin, “ademe nisbetle bilinen varlık”tan önce/evvelî olduğudur.⁴⁰⁰ Varlığın bedîhî olmasından dolayı, varlığın kavranması ademden öncedir. O takdirde varlığın zorunluluğu ya da yokluğun zorunluluğu gibi iki ayrı ifâde kullanıldığında, yokluğun zorunluluğu, varlığın zorunluluğuna kıyasla, varlığın zorunluluğunun kavranmasından sonra kavranan bir zorunluluk olacaktır. Buna göre varlığın zorunluluğu, ademe nisbetle düşünülüp kavranılabilen bir anlamken, yokluğun zorunluluğu ise varlığın zorunluluğuna kıyasla varlığın zorunluluğunun değillemesinden ibarettir.⁴⁰¹ Dolayısıyla Bosnevî'ye göre vücûd da zorunludur ve adem de ademiyyeti üzere zorunludur. Adem, şer olmakla birlikte değersizken, diğer taraftan “Vücûd”un zorunlu ve içerikli olmasının kavranmasındaki yeriyle, daha doğrusu Hakk'ın kendi nefisini, adem-i mutlakın ademiyyeti üzere bâkî oluşuyla nitelendirmesiyle de değerli olmaktadır.⁴⁰² Demek oluyor ki Bosnevî'ye göre ademin ademiyyet üzere bâkî oluşu, Hakk'ın varlığının evvelî ve dolayısıyla zorunlu olmasının bir diğer şekilde ifâde edilmesidir.

2.1.2. Vücûd-i Mutlak ve Adem-i Mutlak Bağlamında Tenzîh ve Teşbîhin Yeri

Bosnevî, varlığın ve varlığa kıyasla yokluğun zorunlu olduğunu temellendirdikten sonra, bir diğer açıdan ademin şerefini ortaya koymak üzere ademin tenzîhle ve tenzîhin de “tesbîh”le irtibâtını dillendirerek meseleyi farklı bir boyuta taşır. Ona göre Hak, varlık olmak bakımından varlığının bir ortağı bulunmayandır. Yani mutlak olarak Hakk'ın varlığının varlığı gibi bir varlığa ortak olan ya da bunun zıddı bir başka varlık/mana yoktur. Bu Hakk'ın gerçek manada “ta'zîm” edilmesidir. Bosnevî'ye göre adem-i mutlak, bu maksadın hâsıl olmasında ve dolayısıyla Hakk'ı ta'zîmde

⁴⁰⁰ Fahreddin Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât*, c. 1, s. 97.

⁴⁰¹ Ömer Türker, “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2/3 (Ekim 2015), s. 23-24.

⁴⁰² Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti-'l-Fütûhât*, vr. 143b.

fevkalâde mühim bir rol oynadığı için, ayrıca şeref kazanmaktadır. Zira adem fikri olmasa, bu anlaşılabilir ve dolayısıyla da Hak, ta'zîm edilemezdi.⁴⁰³

Bosnevî'nin mutlak varlığı kavrama noktasında mutlak bir yokluk fikrinin zihinde belirmesi ve ikisinin de birbirine nisbetle zorunlu olması tespiti göz önüne alındığı takdirde, aklın nihâî tenzîhinin vardığı noktada, “Hak; kendi nefsinin/zâtını, şerîkinin ademi yani vücûdda ortaklığın yokluğunun mutlaklığı bakımından adem-i mutlakla da vasıflandırmıştır” denilebilir mi? Bosnevî'nin adem ve varlık hakkındaki görüşleri dikkatle incelendiğinde onun, Hakk'ın varlığına delil olarak ileri sürdüğü adem-i mutlak kanıtında, adem-i mutlakta asıl kastedilenin, soruda da ifâde edildiği gibi bu manada olduğu anlaşılacaktır. Nitekim ona göre Hak, bu maksadın ortaya çıkması için kullarına kendisinin tesbîhini yani tenzîh edilmesini emretmiştir.⁴⁰⁴ Dolayısıyla Hakk'ın varlık olmak bakımından varlığın kendisi ve bu kavramın içeriklerinden biri olan ahadiyeti hâsıl olunca, artık O'nu tenzîh etmenin de bir manası kalmayacaktır. Zira yukarıda ifâde edildiği şekliyle artık tenzîh, yerini burada ta'zîme bırakacaktır.

Bosnevî'ye göre adem-i mutlak, ademliği bakımından ezelîdir. Hakîkatte Bosnevî bununla neyi dillendirmek istemektedir? Bosnevî bununla şunu kasteder: Eksinin eksi ile çarpımının artı olması ya da nefyin nefyinin isbât olduğu, aklî bir zorunluluğun neticesidir. Şu hâlde bunlar gibi bir takım mantık kaideleri, varlık ve yokluk kategorilerine tatbîk edilecek olursa, “adem-i mutlakın ademi” tamlaması, zorunlu olarak vücûd-i mutlak anlamını ortaya çıkarır. Yani adem-i mutlakın ademi, vücûd demektir. Bir diğer açıdan “adem-i mutlak, ademliği bakımından ezelîdir” demek; Vücûd-i Mutlak ezelîdir, ya da adem-i mutlakın adem üzere ezelî oluşu, Vücûd-i Mutlak'ın zorunlu olarak ezelî oluşu demektir. Vücûd-i Mutlak da evveliyetin kendisinden nefyedilmesi bakımından ezelîdir. Daha önce ifâde edildiği gibi Bosnevî burada evveliyeti, el-evveliyetü'l-meftûh şeklinde anlar. Dolayısıyla sonradan olanların sıfatlarını, Hak'tan selbetmek sûretiyle aklın varabileceği en genel kavram “Mutlak Varlık” ve “mutlak yokluk” olacaktır. Ancak buradaki mutlak yokluk kavramı, zorunlu varlığın, zâtı itibarıyla kendisinden selbini mümkün kılmaz. Zira bir şey kendisinden de selb edilecek olsa, o takdirde kendisinden bahsedilemez. Dolayısıyla ondan en son,

⁴⁰³ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fi Şerhi Evveli Hutbeti-'l-Fütûhât*, vr. 142b.

⁴⁰⁴ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fi Şerhi Evveli Hutbeti-'l-Fütûhât*, vr. 143b.

kendisini yani varlığını nefy etmiş oluruz.⁴⁰⁵ Bu ise bir çelişkidir. O hâlde Tanrı, her şeyden nefyedilecektir ancak yalnızca kendisinden yani varlığından nefyedilemeyecektir. Bosnevî'ye göre evvel olan Tanrı'nın, "evveliyetten nefy edilmesi" aslında Hakk'ın emrettiği bir tenzîhtir. Yani Hak, mutlak vücûdunun ve buna paralel olarak adem-i mutlakın ademiyeti üzere bâkî oluşu maksadının ortaya çıkması için, tesbîhi -ki Bosnevî'ye göre tesbîh aynı zamanda tenzîhtir- emretmiş ve ⁴⁰⁶سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ buyurmuştur. Yani tesbîh, "el-evveliyetül meftuh"un O'ndan nefyedilmek sûretiyle salt "Vücûd"a ulaşılması ve ardından bizzât Hakk'ın Vücûd-i Mutlak olarak vasıflandırılmasından/ısbâtından ibarettir. Burada aklın sürekli selb ya da nefy ederek tenzîhî bir metotla elde ettiği nihâî hüküm, mutlak-basit-bir olarak ifâdesini bulan salt "Vücûd" kavramıdır. Dolayısıyla, zorunludan, mutlak yokluğu olumsuzlamak, aklın olumsuzlama/selb ile varabileceği en nihâî hükümdür denilebilir. Zorunlunun, mutlak yokluktan olumsuzlanması ise onun "Mutlak Varlık" olarak kabul edilişi anlamına gelir. Artık bu noktada Hakk'a vücûd demek, aynı zamanda O'nun, adem-i mutlakın ademiyeti üzere bâkî oluşuyla vasıflandırılması demektir. Böylece yukarıda Bosnevî'nin, Hakk'ın kendisini ademle vasıflandırmasının manası da anlaşılmış olacaktır. Bosnevî'ye göre karşıtı-zıddı-dengi olmayan zorunlunun "mutlak yokluktan olumsuzlanması"yla birlikte "Mutlak Varlık" olarak kabul edildiği bu mertebede, artık tenzîh edilemez.⁴⁰⁷ Zira ahadiyet mertebesi olan bu mertebede, varlığı yine kendisinden tenzîh etmek ya da kendisi gibi başka bir varlıktan tenzîh etmek anlamsız hâle gelecektir. Bir diğer açıdan ise bu, şirkidir. Çünkü tenzîhte; O'nun zıddı ya da dengi gibi başka bir varlığın varlığının olmasını kabul etmek, ardından bunu O'ndan selb etmek içeriği vardır. Hâlbuki bu durumda, artık buna imkân yoktur. Zira "varlık olmak bakımından varlık" kavramının içeriği zâten buna izin vermez. Dolayısıyla burada varlık kavramının içeriğinin ortaya çıkmasında, adem-i mutlak sadece bir ayna görevi üstlenmiştir. Yani, Bosnevî'nin ifâdesiyle "*Hakk'ın tenzîh edilmesiyle adem-i mutlakтан hâsıl olacak olan bu maksadın tam manasıyla ortaya çıkması için Hak, kendisinin tesbîhini yani tenzîh edilmesini emretmiştir.*"⁴⁰⁸ Bosnevî'nin bu düşüncesine

⁴⁰⁵ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 291.

⁴⁰⁶ Sâffât, 37/180.

⁴⁰⁷ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 277.

⁴⁰⁸ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fi Şerhi Evveli Hutbeti-'l-Fütûhât*, vr. 143b.

göre varlığın ezeliyet ve ebediyet üzere bâkî oluşu ve adem-i mutlakın ademinin de ezeliyet üzere bâkî oluşu, “Vücûd”u yani Hakk’ı tam olarak ortaya koymuş ve böylece de anlaşılmasına yardımcı olmuştur.

2. 2. Adem-i Mukayyedin Varlığa Delâleti ve Şerefi

Ezelî-kadîm olan Hakk’ı, yarattıklarının yani fâni-hâdis olanların sıfatlarıyla vasıflandırmaktan kaçınmak tenzîhtir. Ancak öte yandan yukarıda zikredildiği gibi “Hakk’ın varlık olmak bakımından varlık oluşu” manasının aynı zamanda “O’nun şerîkinin ademi” olduğunu yani kendi varlığı gibi bir varlığın değillemesi manasında olduğunu beyan etmek, Bosnevî’ye göre tenzîh olmaz. Çünkü Bosnevî’nin düşüncesinde “Mutlak Varlık” ya da varlık olmak bakımından varlık manasını tenzîhe ya da teşbîhe yeltenmek, hem varlık kavramının içeriği bakımından anlamsızdır hem de şirki isbât etmek demektir.⁴⁰⁹

Bosnevî’nin vücûd-i mutlak ve adem-i mutlakı konu aldığı yerde, Vücûd’un içerikli manasının, tenzîhe meydan vermeyeceği beyan edilmişti. Buradaysa Bosnevî, dikkatleri doğrudan “şirk” kavramına çeker. Ona göre, ilkesel olarak tenzîh ya da teşbîh eden, tenzîh veya teşbîh ettiğinden yani tenzîh veya teşbîh edilenden başka bir şeyi isbât etmeyince, tenzîh veya teşbîh edemez. Oysa hakîkî birlikle “Bir” olan, bir diğer ifâdeyle “birlik sıfatı”nın “Bir”in aynı olması, Vücûd’dan başkası hakkında mümkün olmadığı için, bu; “ahadiyet”i itibarıyla varlıkta tenzîh veya teşbîh şirki gerektirir.⁴¹⁰ Söz gelimi sadece tenzîh nazara alındığında, onda; (i) tenzîh, (ii) tenzîh eden ve (iii) tenzîh edilen gibi çokluğun bulunduğu görülür. Bunların hepsi onun anlayışında içerikli bir kavram olan “Varlık”a münâfi şeylerdir.⁴¹¹ Dolayısıyla burada denilebilir ki “Hakk’ın şerîkinin ademinin/yokluğunun mutlaklığı” bakımından mutlak yokluk, Hakk’ı vücûd-i mutlak olarak ifâdede ve bu mertebede yani ahadiyet mertebesinde, Hakk’ın tenzîhden ve teşbîhten beri olmasının kavranmasında asla göz ardı edilemeyecek bir görev üstlenir. Bu açıdan bakıldığı takdirde ahadiyet mertebesi itibarıyla tenzîh ve teşbîhten söz edilemez. Zira bu mertebe “Mutlak Bir”liği ifâde eder. “Mutlak Bir”lik ise beraberinde tenzîh, tenzîh eden ve tenzîh edilen gibi çokluğu çağrıştıran kavramların tasavvurunun

⁴⁰⁹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c. 1, s. 277.

⁴¹⁰ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c. 2, s. 284.

⁴¹¹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c. 2, s. 277, 292.

mümkün olmadığı bir birlik çeşididir. Bu çerçevede Bosnevî'nin düşüncesinde “Vücûd”un mutlaklığının kavranması için, zihnin çağırdığı adem-i mutlakın, ayna görevi gördüğü yerde tenzihîten söz edilemez. Çünkü adem-i mutlakla kavranan vücûd kavramının içeriği zâten buna izin vermez. Bosnevî'ye göre tenzihî ya da teşbihîten söz edebilmek için imkânın/çokluğun yani adem-i mukayyed ve vücûd-i mukayyed'in hükmünün ortaya çıktığı mertebeden ve o mertebedeki “birlik” bakımından söz etmek gerekecektir.⁴¹²

Bosnevî'ye göre, adem-i mutlak, kesinlikle varlığı kabul etmeyen yokluk, adem-i mukayyed ise varlığı kabul eden yokluktur. Adem-i mutlakın ademiyet üzere bâkî oluşu varlığın zorunluluğunu gerektirir. Bu şekliyle Hakk'ın yani Vücûd'un kendisini ademle vasıflandırmasından dolayı adem-i mutlak şeref kazanır. Beri taraftan adem-i mukayyed de şerefli dir. Fakat o, adem-i mutlakın aksine varlığı kabul ettiği için şerefli dir. Zira Bosnevî'ye göre bir şekilde de olsa varlık ile ifâde edilebilecek, kavramsal düzlemde dahi olsa, varlıkla yan yana gelebilecek ya da varlık ile kendisini bulabilecek, tanımlanabilecek ne varsa, hepsi, varlıktan dolayı şerefli olmaktadır. Bu açılardan bakıldığında adem-i mukayyed; adem hâlindeki bulunuşuyla Hakk'a delâleti bakımından ve varlık hâlindeki bulunuşuyla Hakk'a delâleti⁴¹³ bakımından olmak üzere iki açıdan varlığa delâlet eder. Bundan dolayı da şerefli olur.

Bosnevî'nin bu çerçevedeki ademi-i mukayyed kavramsallaştırması, aynı anda iki olguya göndermede bulunur. O, bu kavramsallaştırmayla Tanrı'nın ilminde mümkünlerin hakikatleri olan “a'yân-ı sâbite”ye ve a'yân-ı sâbitenin subût hâlinde bulunuşuna göre de dışarıda var olan “a'yân-ı ayniyye”ye işaret eder. Pekâlâ, imkânı ya da mümkünü îmâ ettiği de kabul edilebilir. Zira varlığını Hak'tan almakla birlikte Hak'tan ayrı olarak düşünölebilecek varlık olarak da dile getirilebilen varlığa, deyiş yerindeyse hem varlık hem de yokluk hâlini zâtı gereği kabul edene, “mümkün varlık” denilir. Yani Bosnevî, mümkün varlığın zorunlu varlığa delil olduğunu, hem varlıkla hem de yoklukla nitelenen imkânın bu ikili doğasından yola çıkarak temellendirir.

⁴¹² Bosnevî'ye göre bu mertebeye ulûhiyet hazretidir. Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 277, a.mlf., *Kitâbu Hal'i'n-Na'leyn fî'l-Vüsûli ilâ Hazreti'l-Cem'ayn*, vr. 111b, a.mlf., vr. *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fî'r-Reddi alâ Abdî'l-Kerîm el-Cilî*, vr. 175a, 180a.

⁴¹³ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 143b.

Mümkünün birinci doğası ademe bakan tarafıdır. Mümkün, ademe bakan tarafından ele alındığında, aynının adem hâlinde sâbit bulunuşuna nisbetle ademdir.⁴¹⁴ Zira aslolan “Vücûd”dur ve O’ndan önce bir yokluk tasavvuru mümkün değildir. Dolayısıyla zihnin kabul ettiği adem, “nisbî adem”dir. Mümkünlerin aynı olan ilmî sûretlerin Hakk’ın ilmindeki bulunuş hâli olarak isimlendirilen subûtiyet, aynı zamanda “eşyâ-i ma’dûme” için kullanılan bir kavramdır. Eşyâ-i ma’dûme bu mertebede Hakk’ın zâtının aynı olduğu cihetle adem üzere sâbittir. Dolayısıyla eşyâ-i ma’dûme, aynî varlık olarak zuhûr etmeden önce mutlak adem muhâl olduğu için mutlak adem hükmünü değil de mukayyed ya da diğer deyimle nisbî adem hükmünü taşımaktadır. Dolayısıyla eşyâ-i ma’dûmenin adem-i mukayyed hükmü, Hakk’ın varlığının, onlardan önce olduğuna ve dolayısıyla O’nun varlığından subûta geldiklerine işaret eder.

Mümkünün ikinci doğası varlığa bakan tarafıdır. Bosnevî’ye göre Hak, eşyâ-i ma’dûmeden bir şeyi yaratmak istediğinde varlığının nûrundan, bu nisbî adem hâlindeki şeye ifâza eder. Ardından kendi “ayn”ı bakımından bu şey; varlığının yokluğuyla Hakk’ın varlığının tecellisi arasında bir hâlde olarak, bir aynî vücûd ile var olur. Bir bakıma aynî vücûd hâlinde bulunan şeyler, varlıklarının yokluğu açısından fanîdir ancak öte yandan Hakk’ın varlık tecellisiyle de var olarak nitelenir. Bu hâliyle aynî a’yân, “bir varmış bir yokmuş” olarak dillendirilir. Benzer bir yaklaşımı ilmî hazrette subût hâlinde bulunan hakikatlere de sergileyen Bosnevî’ye göre ilâhî ilimde, ilmî bir nisbetten ibaret olan şeye, ilâhî varlık tecellisi önce inbisât ve sonra iktirân⁴¹⁵ etmeden önce o şey adem hâlinindedir ve bir varlığı yoktur. Bu inbisât ve iktirândan sonra var olur. Dolayısıyla burada da “şey”in iki itibarı ortaya çıkar. İlki, şeyin kendi aynına nisbetle varlığının yokluğu yani nisbî ademidir. İkincisiyse Hakk’ın varlığına nisbetle varlığı yani izâfî vücûdudur.

Bosnevî, “şey”in, yukarıdaki hem birinci hem de ikinci itibarında, her iki itibarın hükmünü de taşıdığını kabul eder. Söz gelimi birinci itibarda “şey”, Hakk’ın

⁴¹⁴ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi’l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti’l-Fütûhât*, vr. 141b.

⁴¹⁵ Bu iki terimi “sıralama” itibarıyla bilinçli bir şekilde kullandık. Zira bu iki kavram, Bosnevî’nin yaratma ve varlık mertebelerini izah ederken, önemli ayrıntıları ifâde etmek için tercih ettiği kavramlardır.

katındaki hazinelerde mahzun olarak bulunmaktadır. ⁴¹⁶ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ âyetinde de ifâde edildiği şekliyle eşyâ-i ma'dûme, Hakk'ın katında yani ilminde mahzûn/sâbit bulunur. Bosnevî bu bulunuşu, “ilmî vücûdiyet⁴¹⁷” ya da “subût şeyliği⁴¹⁸” olarak kavramsallaştırır. Aynı zamanda ilmî hazretteki bu bulunuş hâli, “şey”in, ilâhî ilimdeki “yokluğunun yokluğu” demektir. Onların, yokluğun yokluğundaki bu bulunuş hâli de, ilmî sûretler kavramsallaştırmasının ademî nisbetleri karşılaması ve dolayısıyla da buradan ilâhî ilmin, zâtın aynı olmasının çıkarılması sonucunu vermesi bakımından “varlık” olarak nitelenmelerini gerekli kılacaktır. Diğer taraftan Bosnevî'ye göre âyette geçen *إِنْ مَا* manasındadır. Dolayısıyla her şeyin ya da küllün hakikatini / mâhiyetini kapsar. Kevnin yani âlemin vücûdu, Allah'ın ilminde sâbit olan bu hazinelerin muhtevâsından ibarettir. Allah'ın katındaki bu hazineler zâtlarının ademle nitelenmesi hâlinde, bunlar Allah'ın vücûdunun aynı olurlar. Dolayısıyla şeyin Allah katında yani ilâhî ilimdeki bulunuş hâli; Hakk'ın varlığına nisbetle Hakk'ın varlığının aynı olmasına göre Vücûd-i Mutlak'a ve kendi varlığına nisbetle varlığının izâfî adem hâlinde oluşuna göre iki açıdan Hakk'ın varlığına yani yine Vücûd-i Mutlak'a delâlet eder.

Cenâb-ı Hak âyetin devamında ⁴¹⁹ وَمَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِعَدْرِ مَعْلُومٍ buyurmak sûretiyle ilâhî ilimdeki sâbit hakikatlerin belli bir ölçüye göre -ki Bosnevî bunu Âdil ve Hakîm bir Tanrı anlayışına binaen adalet ve hikmet olarak anlar⁴²⁰- indirildiğini buyurmaktadır. Söz konusu durum yani indirme eylemi, “gaybî bir vücûddan aynî vücûda gelmek” demektir. Bosnevî'ye göre Hakk'ın katındaki bu eşyâ-i ma'dûmenin ya da hazinelerin

⁴¹⁶ Hicr, 15/21.

⁴¹⁷ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fî'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîli*, vr. 183a.

⁴¹⁸ Bosnevî, *Kitâbu Keşfi's-Sirri'l-Mübhem fî Evveli Sûrati Meryem*, vr. 93a.

⁴¹⁹ Hicr, 15/21.

⁴²⁰ Bosnevî'ye göre Hak, ilmî hazretinde gizli olan hakikatleri adalet ve hikmet ölçülerine göre indirir. Bosnevî, bunun yanında vücûb hazretiyle imkân hazretinin ayrı ayrı adaletlerinin olduğunu da söyler. O, bir bütün halinde düşündüğü varlığın nizâmının (nizâm-ı vücûdun) korunmasını ve devamını; bunları cem' eden, varlık dairesinin merkezine yerleştirdiği ve “nizâm-ı hâs” adını verdiği toplayıcı bir adaletin varlığına bağlar. Bu adalet de “insan-ı ekmele”dir. Dolayısıyla insan, vücûb ve imkân âlemini ve hükümlerini birleştiren bir mihver noktadır. Bütün varlık da bu mihver noktanın etrafında döner. Böylece Bosnevî adaleti dengede olmak, insanıysa denge noktası kabul eder. Bkz. Bosnevî, *Risâle-i Sırr-ı Yakîn fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ 'Ve'bûd Rabbeke hattâ Ye'tiyeke'l-Yakîn*, vr. 30b; a.mlf., *Risâletün fî Kavlihî Teâlâ Ve Lev Lâ En Yekûne'n-Nâsü Ümmeten Vâhideten*, vr. 73a, 74b; a.mlf., *Kitâbu Sirri'l-Kabzi ve'l-Asr fî Tefsîri Sûrati'l-Asr*, vr. 99a, 101b; a.mlf., *Kitâbu 'l-Gafri'l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, vr. 118b; a.mlf., *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 141; a.mlf., *Kitâbu Tahakku'l-Cüz bi-Sûreti'l-Küll ve Zuhûru'l Fer'i alâ Sûreti'l-Asl*, vr. 142b.

belli bir ölçüye göre indirilebilmesi için bunların “birlik” bakımından “Zât”ın aynı olmamaları, aksine birbirinden temeyyüz etmeleri gerekir. Demek oluyor ki eşyâ-i ma’dûmenin “Zât”ın aynı olmasının yanında bir birlikleri varken bir de de birbirlerinden ayrıştıkları farklı bir hâlleri vardır. Bosnevî, tamda bu noktada imkânın ikili doğasını temellendirmedeki tutarlılığı açısından, Hakk’ın katında ancak mevcûd olarak bulunan şeyin farklılaşabileceğini kabul eder. Zira ona göre ölçünün yani bir şeyin ölçüsünün ortaya çıkışı ancak o şeyin diğerlerinden temeyyüz etmesini gerektiren “aynı”nda olur. Bosnevî, dile getirilenleri daha belirgin kılmak için şeylerin bu hâlini “ölçü, temeyyüz edenin “aynı”nda olur” şeklindeki bir kaideyle özetler. Bu nedenle ölçüden söz edebilmek için o şeyin, diğer şeylerle bir ve aynı olma hâlinden çıkararak, ayrışması gerekir.⁴²¹ Bosnevî’ye göre bir şeyin “şey” olarak farklılaşması için, “aynî birlik” hâlindeki ilk hakîkatinin ayrışması ve bireyselleşmesi gerekir. O hâlde bu ayrışmaya binaen eşyâ-i ma’dûme, bir diğer açıdan mevcûd olmalıdır. Çünkü ayrışma ve ölçü gibi vasıflar her bakımdan ma’dûmun niteliği değildir. Bir şekilde var olanın sıfatıdır. Bosnevî’ye göre bu hâlde a’yânın zâtından dolayı izâfî ademle nitelenmesi, a’yânın varlığının Allah’a ait olduğuna delâlet eder. Dolayısıyla “şeyler”in yokluğu dikkate alındığında şeyler izâfî bir ademden vücûda gelmiştir. Öte yandan Allah katındaki mahzûn hazineler olmaları⁴²² nazara alındığında da “yokluğun yokluğu”ndan yani Hakk’ın katında bulunan “şeylerin ilmî vücûdun”dan -ki onların vücûdu da Hakk’ın vücûdudur- meydana gelmiştir. Daha net bir ifâdeyle, şeylerin hazinelerdeki yani ilâhî ilimdeki varlığından a’yândaki yani dışarıdaki varlıklarına îcâd olmalarının varlığı, Bosnevî’ye göre “ademin ademi”nden meydana gelmeleri şeklinde anlaşılmalıdır. Yani adem-i mukayyed hâlindeki a’yânın ya da şeylerin ilâhî ilimdeki yokluklarının yokluğu, onların ilâhî ilimdeki vücûdiyetini, bu vücûdiyet de onların ademlerinin ademini yani “Hakk’ın vücûdunun aynı olmalarının aynı olması”nı gerektirir. Bu açıdan adem-i mukayyed Hakk’ın mutlak varlığına delâlet eder. Bir diğer yandan Hak, şeyleri ilâhî ilimdeki yokluklarının yokluğundan, zuhûrları hâlindeki varlıklarına çıkardığında Bosnevî’ye göre şeylerin bu varlığı, Hakk’ın ilimdeki bulunuş sûretlerinin sûretleri, bir diğer ifâdeyle nisbetin nisbeti ya da gölgenin gölgesi

⁴²¹ İbn Sînâ, *Kitabü’ş-Şifa*,: *Metafizik*, c.I, s. 10, 65-66.

⁴²² Bosnevî, *Tefsîr-i Sûre-i Âdiyât*, vr. 2b.

gibi olur.⁴²³ Bosnevî'ye göre bu noktada nisbî varlık ve nisbî yokluk bir arada bulunur. Bu bir arada bulunuşu itibarıyla da bu hâl, aslî varlığa işaret eder. İşte adem-i mukayyed'in yada nisbî yokluğun bu şekliyle aslî varlık olan Hakk'a delâleti ontolojik açıdan, hem varlığında hem de yokluğunda bu yönlerden olur.⁴²⁴

2.2.1. Vücûd-i Mukayyed ve Adem-i Mukayyed Çerçevesinde Tenzîh ve Teşbihin Yeri

Bosnevî'ye göre adem-i mutlakın Hakk'a delâleti yönünden ele alındığı noktada birlik sıfatı, “Bir”in aynıdır. Tam manasıyla bir ayniyetin varlığı dolayısıyla da tenzîh ya da teşbihin devreye girmesi hakîkî birliği ve varlık mefhûmunun içeriğini bozacağı için düşünülemez. Ancak adem-i mukayyed, imkânın bir yüzü olduğu için orada bu ayniyet nisbî ve göreceli bir çoklukla bozulmaktadır.⁴²⁵ Zira Bosnevî'ye göre şeylerin ya da ondan daha genel olduğunu kabul ettiği ma'lûmun kategorilerinde ortaya koyduğu gibi⁴²⁶ asıl olan, “varlığın birliği”dir. Mukayyed bir yokluktan mukayyed bir varlığa çıkışı ifâde eden “emr”in durumu; âlemi meydana getiren cinslerin sûretlerinin nizâm, sebeplilik ve vasıtalık ilkelerine binaen tedricî ve kademeli-basamaklı olarak var oluşunda kendi kemâline doğru seyr (zuhûr) hâindedir. Bosnevî bütün bu zuhûrun “bir vücûddan başka bir vücûda istihâlenin tekvinini”nden ibaret olduğunu kabul eder. Buna göre oluş, “Vücûd”dan “vücûda”dır. Hem “Zât-ı Mutlak”ın “Vücûd” oluşunun içeriğine nisbetle mutlak ademden vücûda değildir, hem de âlemin imkânî vücûduna nisbetle “emr”in kendisi, “adem-i mutlak”tan vücûda doğru değildir. O yüzden zuhûrun bir vücûddan başka bir vücûda istihâlenin tekvininin ibaret olduğunu kabul, mümkünün varlığının bir hâlden ibaret olduğunu belirgin bir şekilde ortaya koyar.

Bu başlık altında Bosnevî için asıl mesele emr'in durumudur. Daha önce de Abdülkerîm Cîlî'ye (tâlî olarak da Eş'arîler'e) yönelik eleştirilerinde de zikrettiği gibi âlem, mutlak yokluktan meydana gelmemiştir. Âlemi meydana getiren cinslerin bütün

⁴²³ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fî'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîlî*, vr. 178b-179a.

⁴²⁴ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 142b-143a.

⁴²⁵ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 22, 31; a. mlf, *et-Tenzîlü fî Münâzaati İblîs li-Sehl Abdullah et-Tüsterî ve Vukûi'l-Münâzara Beynehümâ ve Raddü'l-Cevâb li-İblîs fî Emrin Hârrin Kayyede Sehl*, vr. 134b.

⁴²⁶ Bosnevî, *Kitâbu Keşfü's-Surri'l-Mübhem fî Evveli Sûrati Meryem*, vr. 93a-b.

sûretleri⁴²⁷ bir vücûddan meydana gelmiştir. Yani şeyler ister tek tek bireysellikleri (temeyyüzleri) hâlinde olsun, isterse daha üst bir cinsin altında olsun ya da bütün cinsleri kuşatıcı en üst küllî yani cem'iyetlerinin birliği hâlinde olsun varlıklarını “bir vücûd”dan almışlardır.⁴²⁸ Dolayısıyla iki vücûd olması mümkün olmadığına göre “şeyler”in, yaratılmadan önceki durumlarıyla yaratıldıktan sonraki hâlleri göz önüne alındığında bunların ontolojik durumları “varlık” ve “yokluk” kategorilerinin arasında bir ara kategori olarak “izâfî yokluk” ve “izâfî varlık” gibi iki zıddı cem'den farklı bir ontolojik kategoriye gerektirir. Bu durum da, Hakk'ın bu varlıkla ya da bu kategoriyle olan ilişkisini birlik-çokluk ve tenzîh-teşbîh bağlamında ele alınmayı gerektirir. Aynı zamanda Bosnevî'ye göre -imkânın doğası itibarıyla- varlığın bu mertebedeki nisbî-göreceli durumu, daha genel bir ifâdeyle kesrette vahdet ve vahdette kesret şeklinde bir formülasyonla ifâde edilir; adem-i mukayyed ve vücûd-i mukayyed kavramları çerçevesinde ayniyet-gayriyet ya da teşbîh ve tenzîh gibi tamamıyla birbirine zıt görünen kavramlara da kapı aralar. Mesele yalnızca tenzîh ve teşbîh ekseninde ele alınacak olursa, Bosnevî'ye göre Tanrı hakkında tenzîhî ya da teşbîhî yargılarda bulunabilmek için nisbetsel ilişkilerin ortaya çıkması gerekmektedir. Bu ise en azından kavramsal düzeyde insanın tasavvuruna olanak sağlayabilecek bir kavramsal düzlemi ifâde eder. Bosnevî'nin kelimeleriyle bu durum, zâtın aynı olan ma'lûmun birinci mertebesinden sonraki hâli olan “taakkul mertebesinde taallukât yönünden çokluğu” eksenidir.⁴²⁹ Nitekim onun vücûd ve mertebeleri anlayışında bu durum açıktır. Örneğin lâ-taayyün mertebesi gibi bir mertebede herhangi bir tasavvurun dahi imkân dâhilinde olmadığı bir varlık mefhûmuyla, arada sadece taayyün nisbeti gibi bir nisbet farklılığının olduğu bir birlik, bu düşüncede aynı olmamaktadır.⁴³⁰ İsimlerin birliğiyle isimlerin birbirinden ayrıştığı mertebede de birbirinin aynı olmamaktadır. Kısacası Bosnevî için tenzîhten bahsedebilmek için göreceli-nisbî çokluğun ortaya çıktığı meritebe üzerinden konuşmak gerekmektedir.

⁴²⁷ Bosnevî, bunlar hakkında eş anlamlı kavramlar olarak “ilmî hakikatler” ya da “eşyânın hakikatleri” (gaybî sûretleri) vb. ifâdelerini de birçok yerde kullanır.

⁴²⁸ Bosnevî *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 142a-b.

⁴²⁹ Bosnevî, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fi'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cîlî*, vr. 175a.

⁴³⁰ Nitekim Bosnevî'nin Vücûd'u bu “Bir”liği bakımından varlık mertebelerinden saymaması bunun en bariz ifâdesidir. O, Vücûd'u varlık mertebelerinden kabul etmemekle Vücûd'un kendine has ve yine ancak kendisinin bilebileceği hakîkî birliğine işaret etmektedir.

“Vücûd”un içerikli manası yani anlam yelpazesi göz önüne alındığında O’nun itibarlarından, nisbetlerinden söz etmek mümkün değildir. “Vücûd”un bu içeriği doğal olarak akla adem-i mutlakı getirir. Vücûd mefhûmunun karşısında adem-i mutlakın en azından zihinde bir mana olarak telâzum ilkesi gereği tahakkuk ettiği yerde⁴³¹ tenzîh, tasavvur dahi edilemez. Çünkü Bosnevî’ye göre hakikat ehli katında tenzîh, onu herhangi bir şeyden ayrı olarak düşünebilmektir yani temyîz etmektir. Temyîz ise Hakk’ın bu ifâde edilemeyen birlikle “Bir” oluşundan O’nu ayırmak, taakkul etmek yani O’nu en azından kavramsal çerçevede çoğaltmak ve O’nun hakkında bir bilgi, bir hüküm vermektir. Bu anlamda temyiz; tahdîd, tahsîr ve takyîd/ tanımlamak ve sınırlamaktan ibarettir. Bu ise iki şekilde olur. İlkin, tenzîh eden Hakk’ı layık görmediği şeyin sıfatının zıddı bir sıfatla temyîz etmiş olur. Bu takdirde tenzîh eden, Hakk’ı, takyîd etmiş olur. Sonra Hakk’ı takyîdden dahi tenzîh eder. Böylece O’nu “ıtlak”la ve bunun son aşaması olarak da “mutlaklık”la takyîd etmiş olur.⁴³² Buradan hareketle denilebilir ki O’nu ifâde için kullanılan “varlık” kavramı, ıtlak, mutlak gibi tabirlerle takyîd edilmek sûretiyle de mukayyed olamaz. Muhdeslere ilişkin sıfatlardan Hakk’ın tenzîh edilmesiyle varılan “adem-i mutlakın ademiyyetinin ezeli oluşu”nundan hâsıl olan maksadın, yani Hakk’ın “varlık olmak bakımından varlık” oluşunun, herhangi bir şerîkinin ademi, kendi varlığı gibi bir varlığın değillemesi olduğu şeklindeki bir izahın tenzîh olmadığı, bu durumda tenzîhin yapılmasının ortaklığı isbât edeceğini, dolayısıyla tasavvurunun dahi imkânsız olduğunu söyleyen Bosnevî’nin bu görüşü, filozofların tenzîhî tevhid metodu olarak kabul edilebilecek olan selbiyet esasına dayalı bir varlık anlayışında varılan son noktayla aynıdır. O, bu noktada onlarla aynı düşünmekle birlikte, sudûr nazariyesi üzerinden ifâde edilen bir yaratılış/varlık mertebeleri anlayışında, nisbetsel çokluğun ortaya çıktığı mertebelerde de sadece tenzîhle Tanrı’nın birliğinin sağlanmasına karşı çıkmaktadır. O, İslam filozoflarının; sudûr nazariyesinde Tanrı ile âlem arasında aklî bir tenzîhten dolayı bir karşıtlık kurmalarını, Hakk’ın takyîd edilemeyen oluşunu ortadan kaldırmak olarak görmektedir. Hakk’ın yalnızca tenzîh edilmesinin, takyîd edilmesini yani sınırlandırılmasını da beraberinde getireceği

⁴³¹ Bosnevî varlık düşüncesinde adem-i mahzî, vücûd-i mahzûn hakikati itibarıyla, karşılığı olarak kabul etmez. Zira O yani Vücûd, her açıdan öncedir. Zıddı ve dengi olmayandır. Dolayısıyla adem bu açılardan varlıkla mukayese edildiğinde yalnızca varlığı anlamayı mümkün kılmayı sağlayan bir olanaktan ibarettir.

⁴³² Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 2, s. 277-278. Zira O, vaz’î takyîdden dahi münezzehtir.

kanaatindedir. Dolayısıyla Bosnevî'ye göre hangi mertebede olursa olsun, Tanrı'nın yani "Varlık"ın "Bir" oluşunu asla bozmayacak bir varlık-yokluk ve âlem tasavvuruna sahip olmak gerekmektedir.

İslam filozofları "aklı bir araç olarak kullandıkları "tenzîhî tevhîd"le "Varlık" kavramına varırlar.⁴³³ Buna göre öncelikle varlık, ezeli ve evveli olması bakımından karşısında adem-i mutlakın bulunamayacağı, ikinci olarak da varlık olmak bakımından varlık olması keyfiyetine haiz bir ortağın düşünülmeceği bir manayı içermektedir. Görüldüğü üzere böyle bir tevhîd anlayışında, bu sonuçlara ulaşmak maksadıyla, bir yöntem olarak istimal edilen tenzîh, soyutlama yaparak Tanrı'dan bir şeylerin sürekli olarak selbi/ademi/olumsuzlanması üzerine kurulmuştur. Nitekim Bosnevî, bunu ifâde sadedinde "tenzîh bir vâsf-ı ademîdir" der.⁴³⁴ Yani Tanrı'da şunlar ve şunlar yoktur derken O, bir takım şeylerden uzak tutulur. Dolayısıyla O, olumsuzlama üzerine kurulu ademî bir takım şeylerle nitelenir.⁴³⁵ Daha önce de ifâde edildiği gibi, önce "Vücûd", aynı anlama gelen "adem-i mutlakın ademiyet üzere ezeliyeti" şeklinde tanımlanır. Böylece Tanrı, bir açıdan yoklukla nitelenir. Aynı zamanda Tanrı, "... " olmayandır gibi selbî/tenzîhî bir nitelemeyle tanımlanır. Burada "... " olan yere, var olan herhangi bir nisbet koyulup ardından da "(...), olmayandır" şeklinde nitelenir. Böylece de o nisbet O'ndan yok sayılır. Bu sefer de Tanrı, o nisbetin O'nda bulunmayışıyla da vasıflandırılmış olur. Peki bu durumda birinci niteleme adem-i mutlakla irtibatlı sayılarak devre dışı bırakılacak olursa, ikinci niteleme biçiminde, nefyden önce isbât edilen ve isbâtta sonrada nefy edilen o nisbet, isbât ve nefy açısından, bir diğer

⁴³³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, c. 2, s. 345-346; Adnan Küçükali, "İbn Sînâ'nın Selbî Yorumlama Metodu", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2009, c. 13, sayı 1, s. 57-68; Hasan Türkmen, "Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzîhi Söylemin İzdüşümü", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 2016, c. 13 (1), s. 63-65, 76.

⁴³⁴ Bosnevî *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l -Fütûhât*, vr. 143b. Benzer bir şekilde Konevî de şöyle der:

"Akılların fikir ve basiretlerine göre yaptıkları bütün tenzihler, olumsuzlayıcı hükümlerdir ve onlar gerçek bilgi ifâde etmezler." (Konevî, *Tasavvuf Metafiziği: Miftâhu'l-Gayb*, s. 33)

⁴³⁵ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 60. Tam olarak "tenzîhî dil" ya da "selbî metot" şeklinde ifâde edilebilecek bu yöntem, temel olarak Tanrı'nın ancak olumsuz nitelendirmelerle anlatılabileceği tezine dayanmaktadır. Tanrı bambaşka (muhâlif li'lhavâdis) olduğundan, tabii ve günlük dilden alınan kelimelerle O'nun hakkında olumlu bir cümle kurmak mümkün değildir. O, her şeyin üstünde olduğundan, O'nu bir isim kuşatıp sınırlandıramaz. Olsa olsa O'nun ne olmadığı söylenebilir. En derli toplu savunucuları arasında Plotinus ve ondan etkilenmiş olan İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Mûsâ b. Meymûn (ö. 601/1204) olan anlayışın takipçileri arasında Mutezile de sayılmaktadır. Bkz. Orhan Ş. Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar", s. 199.

ifâdeyle varlık ve yolukla ilişkisi bakımından nasıl bir düzleme oturur? Diğer taraftan salt akıldan hareket eden tenzîh esaslı bir metafizik anlayışın Tanrı hakkında varacağı en kesin hüküm, O'nun “Mutlak Varlık” olduğuyrsa, O'ndan sudûr eden âlemin O'nunla ilişkisi “Mutlak Varlık” ve yokluk çerçevesinde değerlendirildiğinde, âlemden ayrı (münezzeh) bir Tanrı anlayışına mı yoksa âlemde içkin (müşebbeh) ya da bu ikisinin birlikte olduğu bir Tanrı anlayışına mı varılır?

Bosnevî'nin bu konudaki görüşlerine geçmeden önce onun, “tenzîh bir ademî vasıftır” tespitinin altını çizmekte fayda vardır. Buna göre tenzîh, aklın soyutlama gücünün kullanılmasıdır. Dolayısıyla araç olarak kullanılan akıl, soyutlama gücüyle Tanrı'yı tenzîh ederken bir anlamda Tanrı'nın selbî metotla birliğini / tevhîdini temellendirmeye çalışır. Burada tenzîhî tevhîd, ademî vasıfları Tanrı'ya yüklemekle Tanrı'nın ne olmadığını belirtmeye dayalıdır. Dolayısıyla denilebilir ki aklın kendisinden ayrılmayan bir kuvveti olan tenzîhin, Tanrı hakkında varacağı son nokta aynı zamanda aklın nihâî olarak Tanrı hakkında varacağı hükümdür. Klasik İslam düşüncesinin tarihi sürecine bakıldığında bu metodu, akla fevkalade önem atfeden İslam filozofları, Mutezilî kelamcıları⁴³⁶ ve Cehmiyye⁴³⁷ gibi felsefe ve kelam ekolleri kullanmıştır. Bu ekollerde görüldüğü şekliyle, teşbîhten uzak “mutlak tenzîhî metod”un kullanılması muattal Tanrı tasavvurunu yani mutlak deist olmasa da, bir çeşit deist Tanrı tasavvurunu da beraberinde getirmiştir. Bu anlayışın temelinde, Tanrı'nın zorunlu-evvelî-kadîm-mükemmel olması içeriklerini hâiz “mutlak tevhîd” prensibi yatar. Buna göre mutlak tevhîdi gerçekleştirmek, Tanrı'nın zâtına ait birliğini bozmamak ve O'nun tek ve benzersiz oluşunda tutarsızlığa düşmemek amacıyla, Tanrı'nın zâtından muhdeslere ilişkin sıfatlar, kavram ve nisbetler tecrîd edilir. Zira vâcib olanı mümkünün ya da kadîm olanı hâdislerin sıfatlarıyla nitelemek diğer deyimle teşbîhte bulunmak, “Bir”in mükemmeliyetine zarar verir.⁴³⁸ Bunun için Tanrı'nın, sürekli olarak,

⁴³⁶ Kadı Abdulcebbar, *Kitâbu Usuli'l-Hamse fî İlmi'l-Kelâm*, (thk. Faysal Bedir Avn) Matbuâtu Câmati'l-Kuveyt, Kuveyt 1998, 67-69, 73-75; a. mlf., *Müteşâbihu'l-Kur'an*, (thk. A. Muhammed Zarzûr), Kahire 1969, I, s. 5.

⁴³⁷ Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddû ala İbni'r-Râvendî'l-Mülhîd*, (thk. H.S. Nyberg), Mektebetü Dâri'l-Arabiyyeti li'l-Kütüb, Beyrut 1413/1993, s. 126-127.

⁴³⁸ İbrahim Coşkun, “Teşbîh İle Tenzîh Arasında Seyfeddin Amidi'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 2001, c.3, sayı, 1, s. 29-30.

muhdeslerin sıfatlarından yani âlemden tenzih edilmesi ve böylece her şeyden arındırılmış, zıddı ve dengi olmayan “Mutlak Bir” kavramına varılması gerekmektedir. Genel hatlarıyla metodu böyle olan bu Tanrı anlayışına göre, Tanrı’nın mâhiyeti yalnızca akılla yani tenzih’in esas alındığı soyutlama yöntemiyle bilinir. Tanrı’nın insana bil-kuvve olarak koyduğu bu cevherin yani aklın bi’l-fiil/aktif hâle getirilmesi sonucunda, varlığın kanunları ile mantığın kanunlarının kesiştiği ve aynı şey olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla zihinsel bilgilerin kesinliği ve mantıksal doğrular, insana Tanrı’nın ya da “Varlık”ın bilinebilmesi olanağını sunar. Bir diğer şekliyle nazari aklın yetkinleşmesiyle ontolojik olarak kişide varlığın yetkinleşmesi ve epistemolojik olarak da benlik idrâki üzerinden varlık manasının idrâki gerçekleşmiş olur. Akıl ve mantığın ortaya koyduğu bu rasyonel bilgilere göre, saf aklın yasalarının çizdiği sınırlar içindeki Tanrı, “varlık olmak bakımından varlık olması” ve birliği-mutlaklığı bakımından hiçbir şeye benzememek nitelemesiyle bilinir. Kuşkusuz, vahiyden arındırılmış, dolayısıyla yardımcısız kalmış, mutlak bir deizmi doğuran salt aklî-mantıkî bir anlayışın ortaya çıkardığı sonuçlar, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi, zorunlu olarak birbirine hiçbir şekilde benzemeyen bir karşıtlık ve dolayısıyla aşkınlık üzerine kurar. Ancak, İslam düşüncesi içinde, akılcı oldukları bilinmekle birlikte vahiyden arındırılmış, dolayısıyla vahyi ve nübüvveti inkâr eden mutlak bir deizmden söz edilemez. Buna karşın selbî bir yöntemle Tanrı’nın tevhidini temellendirmeye çalışan akılcı ekollerin, tenzihî tevhid üzerine kurdukları metafizik bir düşüncenin en önemli problemi, Tanrı’ya bir niteliğin verilip verilemeyeceği problemi olmuştur. Bu bağlamda akılcı metafizikçilerin Tanrı’nın zâtında kadimlerin çokluğu/taaddüd-i kudemâ ortaya çıkarmasın diye sıfatları inkâr etmelerinin⁴³⁹ deizmle bağlantılı olduğu da yadsınamaz. Çünkü aklın vardığı mutlak tevhid anlayışının bir sonucu olarak Tanrı’nın sonradan olanlara benzemesi endişesi, en başında zâtından sıfatların tecrid edilmesini gerektirir. Dolayısıyla İslam düşüncesinde; nübüvveti inkâr eden mutlak deist bir Tanrı tasavvuruna tam olarak benzememekle birlikte, ilk dönemlerde Tanrı’nın zâtı ve sıfatları meselesi olarak ele alınan bu mesele, sonrasında zorunlu olarak Tanrı-âlem ilişkisi problemine evrilmiştir. Sonuçta İslam filozoflarının Tanrı’dan, iradesiz biçimde zorunlu/aklî bir nedensellikte sâdir olan âlemin ona benzememesi görüşü, onları kaçınılmaz olarak âlemdeki bütün

⁴³⁹ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, (çev. İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, s. 294-342; Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm fi İlmi’l-Kelâm*, s. 123.

olguların tam bir zorunluluk ve nedensellik ekseninde, göksel ve yersel hareketlerin bileşkesi olarak kabul edilmesi anlayışına götürmüştür. İrade ve hürriyet probleminin çözümü zemininde bir kısım Mutezilî kelamcılarının geliştirdikleri “tevlîd ve tabiat nazariyesi” de onları; alemin, Tanrı’nın tasarrufundan bağımsız, dolayısıyla Tanrı’ya atfedilen sürekli yaratma ve benzerlerin yenilenmesi teorisinden âri, rasyonel yasalara ya da tabiat kanunlarına göre determinist bir sûrette varlığını sürdürdüğü anlayışını kabule götürmüştür.⁴⁴⁰ Kuşkusuz Tanrı, kendi mutlaklığı içinde hiçbir şeye benzemiyorsa O’na âleme ilişkin sıfatları vermenin de bir anlamı olmayacaktır. Zira tenzîhî tevhîdde Tanrı’nın zâtı her şekilde âleme benzerliği çağrıştıracak sıfatlardan soyutlanmaktadır. Böylece tenzîhe dayalı tevhîd ilkesine ağırlık vermek sûretiyle Tanrı; mükemmellik, zorunluluk, mutlaklık-birlik gibi tenzîhle ilişkin kavramlarla ifâde edilecektir. Neticede Tanrı, “hiçbir şeye benzememezlik”ten hareketle, âlemin O’ndan çıkmasına rağmen hiçbir şekilde âleme benzemeyen, tanımlanamayan ve bilinmeyen bir mana hâline gelecek, dolayısıyla teşbîhten beri tutulacaktır. Hatta bu tutum, Cehm b. Safvan gibi bir kelamcıyı; teşbîhten kaçınmak için tenzîhi, doğrudan Tanrı’dan vücûd sıfatını dahi nefy etmeye dolayısıyla ehl-i hadîs tarafından tekfir edilmeye, Mutezile ulemâsınca da sapık kabul edilmeye götürecektir.⁴⁴¹ Ya da tam aksi istikamette âlemin ezeli olduğunu iddia eden, hem peygamberleri hem de Tanrı’nın varlığını tanımayan katı materyalist Dehrîlere⁴⁴² kadar giden bir yolu açacaktır. Dehrîler bir tarafa bırakılacak olursa, varılan bu sonucun batı felsefesinde olduğu gibi mutlak bir deizm olmadığını, ancak, bir çeşit deizm olduğunu kabul etmek mümkündür.

Şu hâlde denilebilir ki salt rasyonel akıl/bilgi üzerine kurulu mutlak tenzîhçi bir Tanrı anlayışının/tasavvurunun ortaya çıkaracağı bir takım sorunlar vardır. Bunları Tanrı’nın mâhiyeti, özellikle de zât-sıfat ilişkisi, Tanrı-âlem arasında ilişki yani yaratmanın mâhiyeti, yaratılanların yaratılmadan önceki ve sonraki durumları, âlemde kötülüğün doğası, kısacası Tanrı’nın fiilleri ile insanın ya da âlemde meydana gelen

⁴⁴⁰ Osman Demir, “Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu’tezile’de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 36/1 2009, s. 63-82; Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, c. 39, s. 326.

⁴⁴¹ Ebu’l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbu’l-İntisâr ve’r-Reddü ala İbni’r- Râvendî’l-Mülhid*, s. 126, 134; Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, c. 30, s. 331.

⁴⁴² Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: el-Munkız Mine’d-Dalâl*, s. 14-15.

fiillerin fâili bağlamında Tanrı'nın iradesinin ve kudretinin ya tamamen ya da kısmen ta'tîli, akıl-vahiy ilişkisi çerçevesinde Tanrı'nın bilinmesi gibi ana başlıklar hâlinde ele alınabilir. Bunlar içinde Tanrı'nın âlemle olan irtibatı; tenzihî tevhid anlayışına yaslanan aklî bir Tanrı tasavvurunun, Tanrı'nın karşısında mutlak bir yokluğun mümkün olmadığı “varlık olmak bakımından varlık olma”sı şeklinde vardığı nihâî hükme binâen zorunlu-ezelî-bir-basit içerikli varlık anlamı, her şeyin temelinde bulunan mutlak ezeli bir mâhiyet ya da anlam olarak ilk varlık-ilk neden gibi zihne ait a priori kavramlarla zihinde yer alan, zihne hapsedilmiş bir anlamdan mı ibaret kılacaktır? Yine Tanrı âlemden aşkın ise kendisinden çıkan, izafî bir yokluktan sudûr eden âlemle ilişkisi mutlak karşıtlık üzerine bina edildiği takdirde O'ndan sâdır olan tek tek şeylerin/tikellerin O'nunla ilişkisi bitmiş midir yoksa ezeli bir mâhiyet olarak onlarla beraber onlarda içkin olarak bulunmakta mıdır? Ya da tamamen onlardan ayrı mıdır? Tanrı'nın mutlak birliğinden sâdır olan çokluğun yine Tanrı ile ilişkisinin mâhiyeti nedir? gibi sorular birbirini kovalayacaktır.

Burada Bosnevî'nin yukarıda serdedilen varlığın yoklukla kavrandığı bir varlık ve varlığın birliği görüşü, Tanrı'dan nisbetsel çokluğun ortaya çıktığı mertebede yani izâfî vücûd ve izâfî ademden söz edilen mertebede yalnızca tenzih edilmesine, dolayısıyla âlemden ayrı ya da âleme karşıt bir Tanrı anlayışına terstir. Hakikatte, Bosnevî, “Mutlak Vücûd” kavramının içeriğinde yani ahadiyet mertebesinde “Evvel”in sadece “inniyeti”nin olduğunda⁴⁴³ filozoflarla aynı düşünmektedir.⁴⁴⁴ Ancak o, “ulûhet mertebesi”nde⁴⁴⁵ Tanrı'nın muhedlerin sıfatlarından sadece tenzih edilerek Tanrı'nın

⁴⁴³ Bosnevî, *Celâu Uyûni'l-Arâyisi'l-Muhadderati fî Hicâbi'l-Gaybî'l-Mestûr-Şerhu Kasîdeti Abdilmecîd es-Sivâsi*, vr. 70b; Kındî, *Kitâb fi'l-İbâne ani'l-İleti'l-Karîbe li'l-Kevni ve'l-Fesâd*, *Resâ'ilü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde, (thk. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1950, s. 215; a.mlf., *Felsefi Risâleler*, (çev. Mahmut Kaya), s. 214; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, c.II, s. 89; a.mlf., *er-Risaletü'l-Arşîyye*, s. 18-19.

⁴⁴⁴ Muhakkık filozoflarla sûfîlerin mutlak vücûd kavramında ortak olduklarının tartışmaya açıldığı bir değerlendirme için bkz. Eşref Altaş, “Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî'nin Yaklaşımı”, *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, (ed. Cüneyt Kaya), İstanbul: Klasik Yay. 2015, s. 107-113.

⁴⁴⁵ Bosnevî'ye göre, Hak ahadiyeti itibarıyla tenzih konu olamaz. Zira burada varlık, hakikî birliğiyle “Bir”dir. “Bir”in “birlik”gibi bir sıfatı olmadığı yani birliğin “Bir”in aynı olduğu ve “Bir”in dengi-zıddı olmadığı için herhangi bir göreceli çokluktan söz edilemez. Bunun dışında ulûhet mertebesinde, ilâh-me'lûh, hâlık-mahlûk, râzık-merzûk gibi te'sir ve teessürü ifade eden nisbî bir çokluğun ortaya çıkmasından dolayı Hakk'ı mahza tenzih, O'nu takyid ve tahdid etmektir. Burada Bosnevî'nin varlık mertebeleri içinde tenzihî, ulûhet mertebesiyle ilişkilendirmesi nisbî çokluğun ilk defa bu mertebede ortaya çıkmasından dolayıdır. Yoksa şehâdet âlemine ve oradan da kâmil insana varıncaya dek bütün varlık mertebelerinde bu göreceli çokluk artarak tezâhür eder. Bosnevî tenzih-teşbih cem'iyetiyle

birliğinin korunmasını sağlamaya karşı çıkmaktadır. Tanrı'dan sudûr eden âlemlerle Tanrı arasındaki ilişkinin yine “salt aklî formlar” ışığında sadece tenzihî bir birliğe dayandırılmasını en hafif tabiriyle “cehâlet” ve “sû-i edeb” olarak görmektedir.⁴⁴⁶ Zira “varlık olmak bakımından varlık” ifâdesi aklın soyutlama gücünün yani tenzihînin vardığı en nihâî anlamsa, bu aynı zamanda hiç bir şeye benzemeyenin, âlem ile irtibatının kurulmasında zorlukları beraberinde getiren bir Tanrı anlayışı olan deizme/ta'tîle ulaşmak demektir. Dolayısıyla deizm, aklî esas aldığımızda tenzihînin zorunlu olarak varacağı bir noktadır ve Tanrı'nın sıfatlarının/niteliklerinin reddedilmesiyle, mutlak münezzehe bir Tanrı olarak kabul edilmesidir.⁴⁴⁷ Oysa Bosnevî'nin “Varlık”ın her mertebedeki “Bir”liği ve “Hakk'ın, varlığın bütün tezâhürlerinde keynûneti/maiyyeti” görüşü deizme terstir. Onun bu görüşü; “Tanrı ve O'ndan sadır olan mümkünlerin/tikellerin yani âlemin, Tanrı'daki birliği bozmamak adına Tanrı'nın mümkünlerin sıfatlarından yalnızca tenzihî edilerek, her mertebede birliğinin tenzihî bir tevhîdle sağlanması esasına dayanan saf aklın tenzihî metotla vardığı aşkın/münezzehe Tanrı anlayışı”na, yani deizme yönelttiği bir eleştiridir. Nitekim benzer bir eleştiriyi, “Akılların fikir ve basiretleri cihetinden bütün tenzihleri, selbî hükümlerdir, bunlar, gerçek bir bilgi ifâde etmezler. Bununla beraber bu aklî tenzihler, Hakk'ın celâlinin gerektirdiği ve kemâl ve kutsîliğinin müstahak olduğu tenzihînin altındadırlar.” şeklinde dile getiren Konevî de, akılcıların bu tenzihîni yetersiz görür.⁴⁴⁸

Bosnevî'nin sû-i edeb olarak gördüğü salt aklî formların ışığındaki Tanrı tasavvurunun ortaya çıkardığı asıl problem şudur: Teşbihle desteklenmeyen bir varlık görüşü yani mutlak tenzihî tevhîd anlayışı, Tanrı'nın ya da “zorunlu varlık”ın

sağlanan bu birliğin yalnızca ulûhet mertebesinde değil ahadiyet mertebesinin dışındaki bütün mertebelerde de aynı şekilde sağlanmasını kâmillerin tavrı olarak görür. Bkz. Bosnevî, *Kitâbu'l-Keşfi ani'l-Emr fi Tefsîri Sûrati'l-Haşr*, vr, 154a.

⁴⁴⁶ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 276-277. Sofyalı Bâli Efendi de açıkça filozofları ve onların izinden gidenleri bu konuda câhil olmakla ithâm etmektedir. Nitekim ona göre filozoflar, şeyrâta inamayıp, kendi akıllarınca ortaya koydukları teorileri uyarınca Allah'ın kendisine layık gördüğü ve haber verdiği sıfatları O'ndan tenzih ederek sapmışlar ve insanları da saptırmışlardır. Bkz. Sofyalı Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem li-Bâli Efendi*, el-Matbbatü'n-Nefisetü'l-Osmaniyye, Dersâadet 1309 h./ 1891 m., s. 67; Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûsu'ndaki Anahtar Kelimeler*, (çev. Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 79.

⁴⁴⁷ Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevi ve Takipçileri*, s. 76-78, 217; a. mlf., *İbnü'l-Arabî Metafizîği*” s. 198.

⁴⁴⁸ Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esâsları: en-Nüsûs fi Tahkiki Tavri'l-Mahsûs*, , s. 100-101.

hakikatinin “zihinde Mutlak Varlık” olacağı sonucuna götürecektir. Bu durumda “Varlık” mefhûmu ikinci bir soyutlamayla ikinci akledilirlerden kabul edildiği takdirde, “Mutlak Varlık” sadece zihinde tahakkuku olan bir kavramdır, dışta bir karşılığı yoktur denilebilir mi? Nitekim birinci akledilirler ve ikinci akledilirler hakkında ortaya konulan yorum ve tartışmalara binaen, ilk akledilirlerle dayalı olarak ikinci derecede beliren ikincil akledilirlerin, dış dünyada her hangi bir karşılığı bulunmayan salt mantikî formlar/aklî anlamlar ya da itibarlardan meydana geldiği kabul edilirse⁴⁴⁹ “varlık olmak bakımından varlık mefhumu” da sadece salt zihinsel bir kavramdan ibaret kalmış olmayacak mıdır? Bir diğer ifâdeyle Hakk’ın “Mutlak Varlık” olduğunu söylemek, O’nun sadece zihinde olduğunu söylemek demek değil midir? Ya da zihindeki vücûd kavramıyla “vücûdun hariçteki tahakkuku” manasındaki mevcûd yani âlem kavramı arasında, kesin bir zıtlık/gayriyet mi vardır? Nitekim filozoflar iradesiz / zorunlu sudûr fikrinden ve kelamcılar da irâdeli/mutlak ademden hudûs fikrinden hareketle Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi bir karşıtlık ya da zıtlık üzerinden hareketle ifâde etmişlerdir.

Bosnevî’ye göre kendi varlığımızla ya da mevcûtların (muhdeslerin) varlığıyla da Hakk’ın varlığına istidlâl ederiz. Yani insan kendindeki benlik ve varlık fikrinden yola çıkarak bir Mutlak Varlık fikrine varmaktadır.⁴⁵⁰ Bu şu şekilde açıklanabilir: Akıl ya da özne bu “Mutlak Varlık” fikrine bir takım süreçlerden geçerek varır. En başta şunun altı çizilmelidir ki aklın, hariçteki varlıklardaki varlık fikrinden hareketle “Mutlak Varlık” kavramına ulaştığı kabul edildiği takdirde, “Mutlak Varlık” kavramsallaştırması ilk akledilir değil de ikinci akledilir bir kavram olacaktır.⁴⁵¹ Bir başka şekilde ifâde edilecek olursa, özne, idrâk araçlarından biri kabul edilen duyuların dıştaki varlıklardan aldığı duyusal verileri ya da anlamı analiz ederek, bir nesnenin dıştaki bulunuşu şeklinde bir mevcûd kavramına ulaşır. İkinci aşamada ise gündelik verilerin tecrübeleri ile ulaştığı bu mevcûd kavramını ya da anlamını, akılla daha da soyutlayarak yani tahlîl

⁴⁴⁹ Hidayet Peker, “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Vahyin Kavramsal Muhtevası”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: XVII, sayı: 1, s. 160-162, 171; Ömer Mahir Alper, “Akledilene Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde ‘İkinci Akledilirler’in Yorumu ve Osmanlı’da Alınlanması Üzerine Bir İnceleme”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2, Nisan 2015, s. 52. Bu bağlamda Molla Fenari, varlığın ikincil akledilirlerden sayılmasını kabul etmez. O bunu, “Mutlak Varlık”ın sadece zihinde varlığı olacağı dolayısıyla mevcûda Hak denilemeyeceği için reddeder. Bkz. Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevi ve Takipçileri*, s. 66-67.

⁴⁵⁰ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c. 1, s. 142-143, 148.

⁴⁵¹ Ömer Türker, “Giriş”, *Şerhu’l-Mevâkıf* içinde, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, c. 1, s. 70,

ederek, dışta bulunan nesnelerin bulunuşu ve o bütün nesnelere kuşatıcı en üst küllîye, üzerinde onu kapsayacak bir küllînin bulunmadığı küllîlerin küllîsine ulaşır. Bu ise varlık kavramının yine kendisi bakımından yani “varlık olmak bakımından varlık olma”sı manasıdır. Dolayısıyla bu, birinci olarak dıştaki varlıkların bulunuşu açısından kişinin hem duyularla hem akılla elde ettiği idrâki kendi içinde sezgiyle de tahlil ederek vardığı, dolayısıyla birinci akledilenin tekrar akledilmesiyle ortaya çıkan ikinci akledilir bir manadır ve birinci manayı da kapsayıcıdır. Bu süreçte özne, oluşunun zamansallığı ile zât olmak bakımından zâtının zamansızlığının arasını ayırıştırır, zâtı ile varlığını özdeşleştirir. Böylece kendinde idrâk ettiği varlık ve benlik idrâkinin ardından hariçte bulunanların da aynı şekilde birer zâtları ve varlıkları bulunduğunu kabul eder. Varlığın kuşatıcı önceliği fikrine ulaşır. Kendisinde ya da kendinden ayrı temyîz ettiği varlıklardaki anlamı idrâk ettiğinde, özel bir varlık kavramına ulaşır. Sonra teker teker bütün fertlerde bulunan bu kuşatıcı önceliği yani genel varlığı ayırıştırır, kendisinin ve diğer nesnelerin bu genel varlığın özel bir tahakkuku olduğunu idrâk eder. Kendine ve diğer varlıklara ortak bir çarpan şeklinde uyarlananın aslında “Varlık” olduğunu idrâk eder. Öznenin kendindeki varlık idrâki, mevcutların idrâkini önceler, kendindeki varlık idrâkenden, mevcutlardaki varlık idrâkini idrâk eder. Ardından kendisiyle birlikte bütün mevcutlarda bulunan varlığın, gerçekte tek bir varlığın tahakkuk biçimleri olduğu fikrine varır ve bu tek-genel varlık kavramını bu mazharlardaki tahakkuk biçiminden soyutlar. Teşbîhten (içkinlikten) hareketle yani tek tek fertlerde yer alan bir birim anlamının varlığını kabul edip, daha sonra onu tekrar anlamlandırıp, soyutlayıp çıkarmak sûretiyle tenzîhe varır. Öznenin bu idrâk süreci, kendisinden başlamak koşuluyla “özel varlık”tan “genel varlık”a, çokluktan teklîğe, bileşikten en basite, mevcûddan vücûda doğru bir seyir takib eder. İşte buradaki tek tek özel varlıklarda bulunan varlığın, bir bütün olarak kavranması şeklinde soyutlanan varlık, “varlık olmak bakımından varlık” olarak ifâde edilen “salt varlık”tır. Diğer deyimle “Mutlak Varlık”tır.⁴⁵²

Bosnevî bu şekilde bir fikrî takibin burada neticelenmesini kabul etmez. Ona göre aynı zamanda varılan bu “Mutlak Vücûd” kavramsallaştırmasının, teşbîhten

⁴⁵² Ömer Türker, “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”, s. 10, 20-21.

tenzîhe geçiş şeklinde varılan bir sonuç olduğu gibi, aynı zamanda, tenzîhten de teşbîhe geçişi sağlaması neticesinde doğru bir tasavvur olacağını kabul eder. Buna göre vücûd-i mutlak kavramsallaştırması, bir “vücûd” ile “mevcûd” arasında tenzîhî bir tevhîd olarak bir karşıtlığa işaret ediyorsa, varlığın kendisinden başka her şeyden nefy edildiği anlamına gelir. Eğer bu tabir yalnızca bir tenzîhî birlik biçimi olarak ele alınırsa, isbâtta sonra sadece nefyin hükümleri bâkî kalmıştır denilebilir. Bu ise tek taraflı, tek yönlü olması dolayısıyla sağlaması yapılmamış bir bilme demektir. Oysaki aynı ifâdenin, yani “Mutlak Varlık” ifâdesinin, genel varlığın (vücûd-i âmm) tahakkuk biçimleri şeklinde nitelenen özel varlık (vücûd-i hâs) kavramı içindeki yeri göz önüne alındığı takdirde, genel varlığın, özel varlık ile ilişkisini de açıklayıcı mâhiyette olup, varılan sonucun tersinden de aynı sonucu vermesi; bir diğer deyişle, sağlamasının da olması gerekmektedir. Dolayısıyla Bosnevî’ye göre aşağıdan yukarıya, özelden genele, çoktan bire, bileşikden basite, mevcûttan vücûda doğru tümevarımsal bir yöntemle varılan varlık kavramıyla, bu süreçlerin tersine tümdengelimsel bir yöntemle varılacak olan varlık kavramının aynı şeyi vermesi gerekmektedir.⁴⁵³ Bosnevî açısından her iki süreci, yani mevcûttan Vücûd’a geçişi ve Vücûd’tan mevcûda geçişi ve aralarındaki ilişkinin mâhiyetini, Vücûd-i Mutlak tamlaması kendi içeriğinde barındırmaktadır. Dolayısıyla denilebilir ki Bosnevî’ye göre, adem-i mukayyedin vücûda delâletine nisbetle, “Vücûd-i Mutlak” öyle bir kavram hâline gelmektedir ki aynı anda hem tenzîhî tevhîdi, hem de teşbîhî tevhîdi aynı anda ifâde edebilmektedir. Bir diğer deyişle tenzîhle teşbîhin cem’iyyetini barındırmaktadır.⁴⁵⁴

Vücûd-i Mutlak tamlaması, iki kavramdan oluşur. Bu kavramlardan biri olumlamayı diğeri ise olumsuzlamayı içerir. Kavram öbeğinin ilki olan vücûd, olumlama/subût ifâde ederken, mutlak ise ilkin olumlananın yani “vücûd”un, sonrasında da olumsuzlanması/selbi anlamına gelir. Dolayısıyla sûfîlerin ıstılahları arasında ilk yeri tutan “Vücûd-i Mutlak” kavram öbeğiyle, aslında Tanrı’ya, aynı anda hem isbât hem de nefy vasıfları verilmektedir. Nitekim selb bir vasf-ı ademîdir. Akıl soyutlama gücünü yani selbi kullanarak Tanrı’nın ne olmadığını ortaya çıkarır. Yapılan işin adı tenzîhtir. Bunun sonucunda Tanrı’nın, bütün niteliklerden arındırıldığı belirsiz bir Tanrı anlayışı

⁴⁵³ Bu ise keşf ve müşahedeye dayalı bir kavrayış olarak “varlık olmak bakımından varlık”ın ilk akledilir olması demektir.

⁴⁵⁴ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c. 1, s. 276-300.

ortaya çıkar. Selbin zıddı subût/îcâb ise bir vâsf-ı vücûdîdir.⁴⁵⁵ Var olanlara benzerlik üzerinden hayal gücü kullanılarak Tanrı'ya nitelikler verilmesi, sonuçta ise belirli ve bilinen bir Tanrı fikri ortaya çıkar. Burada yapılan iş, teşbîhtir. Bu noktada “Mutlak Varlık” tabirinin filozof, kelamcı ve sûfilerce hangi anlamda kullanıldığı, kavramların bu teşbîh ve tenzîh yönleri bağlamında önemli olmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın hangi anlamda “Mutlak Varlık” kabul edildiği önem arz etmektedir. Burada sûfilerin Tanrı hakkında kullandıkları “Mutlak Varlık” tabiri, Tanrı'dan sudûr eden âlem göz önüne alındığında Tanrı'nın aynı anda hem tenzîh hem de teşbîh edilmesi diğer deyişle zıtların bir araya getirilmesiyle elde edilen birliği anlatmaktadır. Aksi hâlde yalnızca tenzîh ya da yalnızca teşbîhle varılan Tanrı tasavvurunun, Tanrı'yı bilmede eksik ve yanıltıcı, Bosnevî'nin ifâdeleriyle takyîd-tahsîr-tahdîd olacağı açıktır.⁴⁵⁶ Nitekim bu bağlamda Fenârî de, Hak için kullanılan “mutlak” kavramının ancak O'nun taayyün vasfı açısından mümkün olduğuna dikkatleri çeker. Fenârî, Bosnevî'nin de söylediği gibi Vücûd'un hakîkî birliğini ifâde için “mutlak” kavramının kullanılmasını, “Vücûd-i Baht”ın ya da “Vücûd-i Sırf”ın herhangi bir isim, sıfat, na't, hüküm, eser ve kayıttan münezzehe olduğu lâ-taayyününün -varlık mertebelerinden biri kabul edildiği takdirde-birliğiyle, aralarında yalnızca taayyün nisnetinin bulunduğu taayyün-i evvelin bâtını cihetindeki birliğin taayyün nisbetinin değerlendirilmesine olanak sağlaması bakımından mümkün olabileceğini zikreder.⁴⁵⁷ Çünkü Fenârî'ye göre de Zât'ta lâ-taayyünü açısından taayyün söz konusu olmadığından “mutlaklık” tabiri, O'nun her türlü şartlanmışlıktan ve kayıttan berî olan zâtı kâd edilerek kullanılamaz. Bu takdirde Bosnevî'nin zât mertebesini, yani lâ-taayyün mertebesinin bir mertebe olarak kabulünü, bu açıdan, bahsi geçen “taayyün vasfının aklîliği”ni anlaşılabilir kılmak için pratik bir zorunluluğun eseri olarak görmek gerekir. Bu pratik zorunluluğun eseri olan mutlaklık, tamamıyla zihinde takyîdi çağrıştıran mutlaklıktır. La-taayyünü hakkında “Sırf/Baht/Mahz” kavramlarının yerine istimal edilen “mutlak” terimi ise, bu manada karşılığında mukayyedlik ve şartlanmışlık gibi kavramların düşünülmesinin mümkün olmadığını ifâde eder. Konevi de bunu: *“Hakk'a dair söylenen Bir'dir, Vâcibdir, Vücûd-i Mutlak'tır hükmü, Zât'a mahsus ilâhî-ilmî nisbette Vücûd'un taayyün etmesinden*

⁴⁵⁵ Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 307.

⁴⁵⁶ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 277.

⁴⁵⁷ Fenârî, *Misbâhü'l-Üns*, s. 166-167.

ibârettir.” sözleriyle dile getirir.⁴⁵⁸ Yine Konevî bir başka yerde buna şekilde dikkat çeker:

“Bilinmelidir ki: Mutlaklığı itibarıyla Hakk’a hiç bir ismin veya sıfâtın nispet edilemeyeceği veya olumsuz ve olumlu hiç bir hüküm ile hakkında hüküm verilemeyeceği açıktır. Bundan şu sonuç çıkar: Sıfatların, isimlerin ve hükümlerin Hakk’a verilmesi ve nispet edilmesi, taayyünler itibarıyla mümkün olabilir. Her türlü çokluk ve bu çokluğun iliştiği şeylerin öncesinde bir “Bir”liğin bulunduğu açıklanmıştır. Bu nedenle, isimlerin, sıfatların ve hükümlerin Hakk’a nispet edilmesine vesile olan taayyünlerin daha önceki bir taayyün tarafından öncelenmiş olması şarttır. Bu taayyün bütün taayyünlerin kökeni ve kaynağıdır; şu anlamdaki, onun ötesinde sadece sırf mutlaklık vardır ve o da sadece olumsuz bir nitelemedir. Bu selbî hüküm vasıfların, hükümlerin ve taayyünlerin Hakk’ın küh-ı Zât’ından uzaklaştırılmasını; O’nun bir vasıfta veya isimde veya taayyünde veya belirttiğimiz ya da özetle değindiğimiz başka bir şeyde sınırlanmamasını ve hasredilmemesini gerektirir.”⁴⁵⁹

Böylece Konevî de Fenârî’nin ve Bosnevî’nin belirttiği gibi Hak için kullanılan “mutlak” kavramının ancak O’na verilmeye layık hükümlerin ilki olan “Ahadiyyet” hükmünün akledilebilir olmasını sağlayan ve bütün taayyünlerin kökeni olan “taayyün vasfı”nın akledilebilirliği açısından mümkün olabileceğine dikkatleri çekmektedir. Benzer şekilde bu konuya değinen Toshihiko Izutsu da, bazı islam filozoflarının eski Pers filozoflarından alarak benimsedikleri “selbî sıfatlarla şartlanmış (mutlak) vücûd kavramı”nı her türlü kayıttan arındırılmış/münezzeh varlık anlamında Allah için kullandıklarını ifâde ettikten sonra, bu düşünceyi, İbn Arabî’nin varlık fikriyle mukayese etmiştir. Ona göre eski Pers filozoflarının, Vücûd’un birinci mertebesi olarak gördükleri selbî sıfatlarla şartlanmış Vücûd anlamı, sûfilerin metafizik sistemlerinde ikincil bir konuma indirgenmiştir. Buna mukabil bu filozoflara göre ikinci mertebeye olan “şartlanmamışlık mertebesi” (vücûd lâ bi-şart) yine sûfilerce merâtibin en tepe noktasına yerleştirilmiştir. Hatta sûfilerin, bu şartlanmamış terime karşı özel bir anlayışları vardır. Onlar bunu, mutlak manada şartlanmamış olarak anlarlar ve şartlanmamışlık şartını dahi Vücûd için kabul etmezler. Çünkü şartlanmamışlık bile neticede bir kayıtlama olacaktır. Dolayısıyla bu manada onlar, kendi eserlerinde bunun

⁴⁵⁸ Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esâsları: en-Nusûs fî Tahkîki Tavri’l-Mahsûs*, s.26

⁴⁵⁹ Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esâsları: en-Nusûs fî Tahkîki Tavri’l-Mahsûs*, s. 40-41.

yerine gerek selbî ve gerekse îcâbî hiçbir taayyünün olmadığı (lâ-taayyün) bir Vücûd-i Mahz deyimini kullanmayı tercih ederler.⁴⁶⁰

Şu hâlde aralarında Bosnevî'nin de bulunduğu bu sûflere göre, şartlanmışlık şartının taayyün niteliğini içermesinden dolayı görelî bir kategoriye (nisbî bir ma'kûlû) îmâ eden vücûd-i mutlak tabiri, her türlü tenzîh ve teşbîhin asla bulunmadığı şartlanmamışlık mertebesi olarak görülen “Vücûd”un hakîkî birliğini değil de tenzîhle teşbîhin cem'iyetini ifâde eden bir birliği îmâ etmektedir. Dolayısıyla Bosnevî'nin de belirttiği üzere “Vücûd”dan kaynaklı farklı birlik türlerinden ya da birliğin mertebelerinden söz edilebilir. Bosnevî'ye göre burada Vücûd-i mutlak tabirinin tenzîhle teşbîhi tek bir nokta gibi bir araya getirmesi (cem'iyeti), “Vücûd”un akledilemeyen zâtî birliğinden ayrı akledilir bir birliğin ortaya çıkışı anlamına gelir. Bu nisbî ma'kûliyetin ve dolayısıyla nisbî çokluğun bulunmasından dolayı “Varlığın Birliği”nin bozulmaması maksadıyla, bu birliktelikte mutlak tenzîhin varacağı yer mutlak teşbîh, mutlak teşbîhin varacağı yer ise mutlak tenzîhtir. Nitekim Bosnevî bunu, ⁴⁶¹ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ âyet-i kerîmesinin teşbîh ile tenzîhin birleştirilmesinde bulmaktadır. Buna göre âyet iki şekilde ele alınabilmeye olanak verir:

(i) Kef (ك) harfinin zâid kabul edilmesiyle ortaya çıkan manadır. Buna göre âyetin لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ kısmının manası “O'nun bir benzeri/dengi yoktur” şeklinde olur. Bu mutlak bir tenzîhtir. Hak, kendisini ademî bir vasıfla vasfetmektedir. Bu, O'nun “varlık olmak bakımından varlık” olması anlamında bir dengi yoktur ya da “O'nun birliği, benzeri ve dengi olmayan bir birliktir” demektir ve O'nun eşsizliğini, biricikliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla burada Hak yalnızca kendisinden yani varlığından selb edilmemektedir. Zira bir şey kendi nefisinden ya da zâtî muktezalarından tenzîh olunamaz.⁴⁶² Onun dışındaki her şeyden de nefy edilmektedir. Böylelikle “yokluk olmak bakımından yokluğun yokluğu”nun zorunlu oluşu, “varlık olmak bakımından varlık olma”nın hem isbâtına hem de evvelîyetine işaret etmektedir. Öte yandan âyetin

⁴⁶⁰ Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, (ed. Shinji Maejima), Keio Üniversitesi Yayınları, Tokyo 1971, s. 55, 148; a., mlf., *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 65-66, 176-177; Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 166-167, 253-254.

⁴⁶¹ Şûrâ, 42/11.

⁴⁶² Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 295.

وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ kısmı ise O'nun işiten ve gören olduğunu ifâde etmektedir. Bu ise yaratılanların sıfatıdır. Böylelikle Hakk'ın kendini hem sonradan olanların niteliklerinden tenzîh etmesi, hem de devamında onlara ait niteliklerle kendisini nitelemesi gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu bir çelişki gibi durmaktadır ancak; Bosnevî açısından bu bir çelişki değildir. Aksine aklın, Hak hakkında verdiği hükmün eksikliğine; bu hükmün, hayalin hükmü ile desteklenmesine; böylece akıl ve hayal gücünün birleştirilerek Hakk'ın bilinmesi gerektiğine, kısacası farklı bir birliğe işarettir. Nitekim Hakk'ın لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ kavlinin hemen ardından وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ kavlini zikretmesi Tanrı'nın yalnızca tenzîhle (akılla) bilinmesinin mümkün olmadığını; aynı zamanda bu yargının, teşbîhle (hayalle) de desteklenip dengelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Diğer yandan “her tenzîhte bir teşbîh, her teşbîhte bir tenzîh vardır” prensibi kabul edildiği takdirde, âyetin birinci kısmı olan لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ifâdesinde teşbîhe ait bir hüküm var mıdır? Sorusu akla gelmektedir. Bosnevî'ye göre vardır. Böylece Bosnevî, Tanrı tasavvurundaki tutarlılığı açısından âyetin ikinci manasına ulaşır. Bu hüküm de şudur:

(ii) Buna göre Kef (ك) harfi zâid olarak kabul edilmediği takdirde, bu sefer âyet-i kerîmeden “O'nun benzeri gibisi, başka bir şey yoktur” anlamı çıkar. Bu durumda âyetten, önce, Hakk'ın bir benzeri olduğu anlaşılır. Buysa Hakk'ın teşbîh edilmesidir. İkinci olarak, O'nun benzeri olanının bir benzerinin olmadığı çıkar ki bu da, “Hakk'ın benzeri gibi olanının varlığı”nın yine kendisi gibi olandan tenzîh edilmesidir. Diğer taraftan O'nun benzerinin bir benzeri isbât edildiği takdirde, âyetin ikinci kısmında; ilkin, وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ kavlinde Hakk'ın duyan ve işiten olduğu ifâde edilerek, O'na muhdesslere ilişkin bir sıfat atfedilmiş olur. Bu ise teşbîh demektir. Sonra هُوَ zamirinin takdîmi ve haberin elif-lam takısıyla birlikte kullanılması, “hasr” ifâde ettiğinden dolayı, yine tenzîh sonucu çıkar. Buna göre âyetin manası, “her gören ve işitende gören ve işiten yine yalnızca O'nun olduğu”dur. Yani “O'ndan başka duyan ve gören yoktur” demektir.⁴⁶³ Dolayısıyla ister yalnızca âyetin birinci kısmı ele alınsın, isterse ikinci kısmı ele alınsın ya da her ikisi birden ele alınsın farketmez; âyet-i kerîmeden, her hâl ü kârda tenzîhle teşbîhin bir arada olduğu bir mana çıkmaktadır. Fakat burada Bosnevî'ye

⁴⁶³ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 293.

göre, “Hakk’ın benzeri gibi olanının varlığı”nın, Hakk’ın varlığından ayrı bir varlık olarak anlaşılabilme ihtimali varsa o takdirde, “Vücûd”un birliğinin muhafaza edilmesi bakımından teşbîh yapmaktan kaçınılması gerektiği de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Zira Bosnevî açısından, teşbîh de aynı tenzîhte olduğu gibi Hakk’ın varlığının isbâtı için yapılır, O’nun dışında bir varlığın varlığının isbâtı için yapılamaz. Zira bu şirki îcâb ettirir.

Bosnevî “Hakk’ın benzeri gibi olanının varlığı”nın zorunlu olarak olamayacağını belirtmişti. Bunu, adem-i mutlakı ele alırken, “Varlık”ın tanımının yapılamaması, zıddı-dengi olmaması, bir-basit-mutlak olması meselesinde işlemiş; böylece “Varlık”ın bu anlamları taşıyan içerikli bir kavram oluşuna istinâden, adem-i mutlakın “Vücûd” a ayna olduğu yerde tenzîh olmayacağını ileri sürmüştü. Göreceli çokluğun ortaya çıktığı mertebedeysen, Hakk’ın ya da “Vücûd” un her mertebedeki bu birliğinin bozulmaması için, aklın, Tanrı’yı aynı anda hem izâfî yokluk hem de izâfî varlıkla nitelenen âlemden mutlak tenzîhi, aynı zamanda âyetteki belağat dikkate alındığında mutlak teşbîhtir. Mutlak tenzîhte/aşkınlıkta Tanrı’nın bir tanımı yapılamadığına göre mutlak teşbîhte Tanrı nede içkin olacaktır? Bu önemli bir sorudur. Bu problem, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi ifâde bağlamında, kapsamlı bir yaratılış teorisine dönüşmektedir. Bu teorisinin ayrıntısına girmeden ifâde edilecek olursa, Bosnevî’ye göre bunun cevabı, âlemden aşkın olan Tanrı’nın, yine “âlemin sûretlerinde içkin” olmasıdır. Âlemin sûretleri, a’yân-ı sâbite ve isimler teorisine binaen “nâ-mütenâhî”dir.⁴⁶⁴ Bosnevî burada, âlemin sûretlerinin, nâ-mütenâhî a’yâna tevakkufu olduğunu belirtir; fakat öte yandan a’yânın ilmî subûtiyetleri bakımından kıdem ve ebed sahibi oluşundan dolayı, ona bağlı olan âlemin de kıdem sahibi olması gerektiği sonucunun çıkarılmasını yanlış görür. Çünkü ona göre iki tecellî arasında fânî olan, zâten bâkî olamaz. Bu durum da Bosnevî, âlemin arazların mecmûu olduğunu kabul etmekle Eş’ariler’e katılır; ancak her iki tecellî arasında âlemin yok olduğunu dolayısıyla fânî olduğunu kabul etmekle onlardan ayrılır. Nitekim Bosnevî’ye göre Eş’ariler’in cevher ve araz görüşleri, bu noktaya çıkmakla birlikte onlar, her nefeste yaratmanın yenilenmesinin sadece bazı eşyâda yani arazlarda olduğunu söylemişler;

⁴⁶⁴ Bosnevî, Bosnevî, *Risâle-i Sırr-ı Yakîn fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ ‘Ve’büd Rabbeke hattâ Ye’tiyeke’l-Yakîn*, vr. 31b; a.mlf., *Kitâbu’l-Keşfi ani’l-Emr fî Tefsîri Sûrati’l-Haşr*, vr. 154a.

arazı da “iki anda baki kalmayandır” şeklinde tanımladıkları hâlde, âlemin arazların toplamı olduğunu söyleyememişlerdir. Bu sûretle âlemin, sürekli var olduğunu sanarak çelişkiye düşmüşlerdir.⁴⁶⁵ Bosnevî’ye göreyse, aslında sürekli olan, “genel varlık tecellisi”nin kendisidir. Bu durumda Tanrı süreklilik ilkesine binâen ebedî iken; âlem, sürekli yenilenen arazlardan meydana geldiğinden ve arazlar da gayr-ı sâbite olduğundan dolayı zâten sürekli olmayandır.⁴⁶⁶

Bosnevî bunu daha belirgin kılmak için şöyle der:

“Âlem, sûret-i mülkiye ve ervah-ı melekûtiyenin mecmûundan ibarettir. Âlem kendi nefsiyle ma’dûm ve Hakk’ın tecellisiyle mevcûddur. Lakin âlemin vücûdu iki tecellinin arasındadır. Hak, her anda âleme genel varlık tecellisiyle tecellî eder. O tecellî, kendi aslına takallüs ettiğinde hemen diğer tecellî ile tecellî eder. Böylece âlem, her anda bir ma’dûm bir mevcûttur. Vücûdu, vârid olan tecellîyle râci’ olan tecellinin arasındadır. Dolayısıyla âlemin sûretinde Hakk’ın zevâli mümkün değildir. Yani âlem sûretinin vücûdu ondan Hakk’ın zevâli katında mutasavver değildir. Dolayısıyla âlem bir anda var ve yok ise onun için kıdem hangi makamdan sâbit olur. Hâlbuki Vücûd’a dâhil olan şey ma’dûm olmaz. Dünyevî ve uhrevî tasavvurlar, iki tecellî arasında mevcûd ve bâkîdir. Âlemin sûretinden Hakk’ın zevâli (yok olması) mümkün değildir. Hâsılı âlemin sûreti Hakk’ın Vücûdu’yla –ki âlemin rûhu gibidir- bâkîdir ve tecellî ile Hakk’ın i’râzı ile de fânîdir”.⁴⁶⁷

“Varlık olmak bakımından varlık” tabirinde ortaya çıkan selb edilmiş Tanrı düşüncesi, artık burada kendini; âlemin sûretlerinin, a’yân-ı sâbite ve isimler teorisine binâen “nâ-mütenâhî” olmasından dolayı “var olanın aynıdır” düşüncesindeki teşbîhî Tanrı tasavvuruna bırakır.⁴⁶⁸ Dolayısıyla Bosnevî, “Varlık” dediği vakit, bunu hem zihinde “Mutlak Varlık” ile hem de dışarıda bulunuşu açısından var olanla/mevcûdla bir tutar. Bir diğer ifâdeyle ister maddî ister manevî, ister organik (maddî)-anorganik, isterse de manevî-rûhî-ideal varlık şeklinde kategorize edilmiş olsun “Varlık” kavramına izâfe edilen her yeni kelime⁴⁶⁹, varlık olmak bakımından salt varlık kavramının asliyetine ve kategorik olarak tahakkuk biçimlerine işaret eder demektir. Böylelikle “Varlık” anlamı, yalnızca bir anlam olarak kalmaz, gerçeklik ve gerçekliğin

⁴⁶⁵ Bosnevî, *Kitâbu Sirri'l-Hakâyiki'l-İlmiyye fî Beyâni'l-A'yâni's-Sâbite* vr. 164b; a.mlf., *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 90, 146.

⁴⁶⁶ Bosnevî, *Kitâbu 'l-Gafri'l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, vr. 128b.

⁴⁶⁷ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 287-288.

⁴⁶⁸ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 298-299.

⁴⁶⁹ Cevdet Kılıç, “Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi= Intellectual Development of Existence Problem”, s. 61.

izâfetleri düzleminde anlamın tahakkuk ve tezâhur biçimleri⁴⁷⁰ olarak mevcûddan ayrı/aşkın/transcendental değil bizzât onda içkin/immanent olarak onun aynı olur. Ancak bu aşamada Bosnevî, salt varlık kavramı ve onun tahakkuk biçimleri olan isimlerinin çokluğu itibarıyla Hakk'ın yalnızca ifrâd edilmesine ya da yalnızca işfa' (çift) edilmesine de karşıdır. Hakk'ın ifrâd edilmesi; iki varlığı, varlık kavramında ortak etmek ve ardından Hakk'ı çift sayısından dışarıda tutmak demektir. Aslında bu, tenzîhden kaynaklanır. Eğer Hakk'ı çiftten yani çokluktan tenzîh ederken, Hakk'ı ifrâd etmek ortaya çıkarsa, o takdirde tenzîhden sakınmak gerekmektedir. Çünkü Hakk'ı çokluktan/taaddüdden tenzîh etmek demek, O'ndan başka bir şeyin varlığını isbât edip ardından isbât edileni, O'ndan tenzîh etmektir. Hâlbuki O'ndan başkası yoktur.⁴⁷¹ O, zâtıyla tek; sıfatıyla çoktur. Üstelik vahdet-kesret-ıtlak-kayd ve benzerlerinin hepsi, zâtî nisbetlerden ibarettir.⁴⁷² İkinci olarak Hak iki şekilde işfa' (çift) edilir: Öncelikle, her ikisi de kadîm olan ki varlık kabul edilir. Bu müşriklerin sözüdür. Bunun tevhîdle bir ilişkisinin olmadığı aşikârdır. Diğeriyse, iki varlıktan birincisi vâcib ve kadîm olur; ikincisi o vâcib varlıktan feyzle varlık kazanan olur. Fâiz olanın muhdes olduğu kabul edilerek vâcib ve fâiz varlıkların, yönleri itibarıyla birbirlerinin aynı olmalarının olanak dışı olduğu kabul edilir. Bosnevî burada ikinci şıkkın, zâhire bakan müminlerle hukemânın sözü olduğunu beyan eder. Ona göre burada Hak'la-halk isbâtı ve böylece varlığı çift görme ortaya çıktığı için, Hakk'ın şerîki isbât edilmiştir. Çünkü bunu kabul eden, Hakk'ın varlığıyla halkın varlığı şeklinde iki varlığı müşâhede etmiş olur. Bosnevî'ye göre ifrâd ve işfa'dan kurtuluşun tek yolu, varlığın tek olduğunu kabul etmekle birlikte tenzîhde teşbîhi ve teşbîhte tenzîhi sağlayabilmektir.⁴⁷³

Bosnevî bu durumu bir de “Bir'in birliği ve O'nun tanımlanabilirliği” bakımından ele alır. Ona göre “a'yân-ı sâbite, ademin ademi olmakla Vücûd'un aynı olduğu”na göre, onlara muhtaç olarak, onların yani a'yânın gölgesi mesabesinde olan âlemin sûretleri de a'yâna nisbetle nâ-mütenâhi olmalıdır. Bosnevî bunu, insanın

⁴⁷⁰ Âlemin ya da mevcûdun (var olanların), Tanrı'nın bir tezahürü olduğunun kabulü, Tanrı'nın tamamıyla aşkın, evrenin büsbütün ötesinde ve dışında olduğu yolundaki görüşleri geçersiz kılması ve deist bir Tanrı tasavvurunun eleştirisi için bkz. Hidayet Peker, Muhammed İkbâl'de Tanrı-Evren İlişkisi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: XXII, sayı: 1, s. 47-50.

⁴⁷¹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 2, s. 400, 402.

⁴⁷² Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 291.

⁴⁷³ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 291.

tanımına kıyasla âlemin de tanımını ortaya koyarak izah eder. Ona göre insanın haddi, zâhir ve bâtınıyla yapılır. Aynı şekilde âlemdeki sûretlerin hepsinin tanımı da zâhir ve bâtınıyla birlikte yapılır. Yani bütün mahdûdlar/tanımlananlar bâtın ve zâhiriyle hadd-i tâm olur. Bosnevî'nin bu ifâdelerinden yola çıkılacak olursa burada iki noktanın altının çizilmesi gerekir: ilki, âlemdeki sûretlerin a'yâna nisbetle nâ-mütenâhi olmasının ortaya çıkardığı sonuçtur. Bu, sûretler âleminde her sûretin haddinin, ancak, o âlemin sûretlerinin oluşturduğu nicelik kadarıyla bilinebilir oluşudur. Hak, âlemin sûretlerinin aynıysa, o takdirde Hak, âlemin sûretlerinin hudûduyla mahdûd olur. Bu takdirde Hakk'ın haddi, âleme ait her sûretin tek tek haddinin bilinmesiyle olur. Oysa âlemin sûretlerinin zabt ve ihata edilemeyeceği kabul edildiğinde bunun muhâl olduğu da peşinen kabul edilmiş olur. Dolayısıyla bu açıdan Hakk'ın âlemin aynı/içkini olması kabul edildiğinde O'nun tanımı da muhâl olur. İkincisi, O'nun varlığının, zâhir ve bâtın niteliklerle tanımlanmış sûretlerde taayyünü ve yine O'nun, hakîkî vahdeti bakımından, “her şeyin O'nu tanımlaması ve O'nun her tanımında bulunması”dır.⁴⁷⁴ Buna göre hakîkatte âlem, Hakk'ın varlığının taayyünü itibarıyla sûreti ve Hak da âlemin hüviyetidir. Şimdi burada Hak, sadece âlemin sûreti bakımından ele alınsa mahza teşbîh yapılacağı için Hak yalnızca sûretlerle hasr edilmiş ve dolayısıyla tahdîd edilmiş olur. Öbür yandan Hakk'ın, yalnızca hüviyet-i mutlakası ele alınsa Hak mahza tenzîh edileceği için, tenzîhle birlikte takyîd edilmiş olur.⁴⁷⁵ Bütün bunlarsa yani takyîd, tahdîd ve tahsîr Hakk'ın - ahadiyyetine nisbetle- tanımlanamaz oluşuna zıt bir durumu ifâde eder. O takdirde her tanımında tanım, zâhir ve bâtınıyla birlikte yapıldığı için burada Hak, âlemin sûretleri oluşu itibarıyla zâhiriyle ve âlemin hüviyeti oluşu itibarıyla da bâtınıyla birlikte tanımlanmalıdır. Zira ikisinin arasını ayırdığımızda, Bosnevî'nin tabiriyle tafsîl yapıldığında O, iki vasıfla vasıflanmış olur. Bu ise O'nun “Bir” ve “tanımlanamaz” oluşu bakımından imkânsızdır. O hâlde, zâhir ismi teşbîhe ya da ayniyete; bâtın ismi de tenzîhe ya da gayriyete bir gönderme kabul edildiğinde Hakk'ın bu birliğin tam olarak sağlanabilmesi için Hakk'ın zâhiriyetindeki butûnluğuyla, butûnluğundaki zâhiriyetinin cem' edilmesi gerekmektedir. Bir diğer şekliyle aynı anda

⁴⁷⁴ Bosnevî'nin bu ifâdesi “varlık olmak bakımından varlık” ifâdesinin her tanımında olması ya da Hakk'ın mevcûdlarda keynüneti/bulunuşu, onlarla olan maiyyeti (birlikteliği) ve varlığının nûruyla onları ihata etmesi şeklinde de anlaşılabilir. Bkz. Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l - Fütûhât*, vr. 143b.

⁴⁷⁵ Bosnevî, *Kurratu Ayni's-Şühûd ve Mir'âtü Arâyisi Meâni'l- Gaybi ve'l-Cûd*, vr. 9a.

yani tenzîh ve teşbîhle birlikte, “Bir” kabul edilmelidir. Dolayısıyla Hakk’ın, sadece tenzîhde teşbîhin ve teşbîhte de tenzîhin hükümlerinin arasını cem’ edildiğinde birliği muhafaza edilir. Yine buna göre, “tenzîh ve teşbîh hükümlerinin geçerli olduğu varlık mertebesinde de Varlık tekdir ve O’da Hakk’ın varlığıdır” önermesinin manası ortaya çıkar.⁴⁷⁶

Bosnevî’nin, varlık ve yokluk kavramlarının tek düzlem üzerinde birbirlerine nisbeti itibarıyla, söz konusu âyetten çıkardığı bu manalar, ilk olarak tenzîhte teşbîhe, ikinci olarak da teşbîhte tenzîhe uzanan bir seyir takib etmektedir. Buna göre vücûd, imkânın doğası itibarıyla nisbî çokluğun akledilebilir olduğu mertebede, tenzîh ve teşbîh zaviyesinden ele alındığı takdirde, İbn Arabî sistemi içinde formüleleştirilmiş olan bir evet bir hayır (ya da bir var bir yok) paradigmasına göre mevcûdun hem aynıdır, hem de ayrıdır (gayrıdır). Bir diğer ifade ile tenzîh ile teşbîh Vücûd-i Mutlak kavramında birlikte bulunmaktadır. Hak, mutlak olarak tenzîh edilirken aynı anda mutlak olarak teşbîh edilir, mutlak olarak teşbîh edilirken de aynı anda mutlak olarak tenzîh edilir. Gerçek tevhîd ise tenzîhî tevhîd ile teşbîhî tevhîdin bu şekliyle cem’ edilmesi yani birleştirilmesidir.⁴⁷⁷

3. ADEM-İ MUTLAK VE ADEM-İ MUKAYYEDİN KEMÂLİ

Bosnevî, varlığın bir kemâlinin olduğu gibi, adem-i mutlakla adem-i mukayyedin de kemâli olduğunu belirtir. O, her iki ademin de kemâlini ontolojik ve epistemolojik bakımdan ele alır. Bunları, merkeze varlığı ve insanı koyarak temellendirir. Ona göre adem, gerçek anlamını ontolojik olarak vücûd kavramında, epistemolojik olarak da insan kavramında bulur. Şimdi bunları temellendirmesine bakalım:

3.1. Ademden “Vücûd” a Zuhûrda Adem-i Mukayyedin Kemâli

Bosnevî, “şeylerin ademden icâd edilişi”ni kabul eder. Ancak ona göre buradaki ademden murad, “varlığı kabul eden adam” dir. Şeyler, mutlak yokluktan

⁴⁷⁶ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 282-285.

⁴⁷⁷ Ayrıca farklı bakış açıları için bkz. Derya Çakır Baş, “Abdullah Bosnevî’nin Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs’unda Teşbih ve Tenzih Dair Görüşleri”, *Tasavvuf İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi*, 31 [2013/1], s. 33-56.

değil, aksine varlığı kabul eden ademden meydana gelmiştir. Çünkü Bosnevî'nin varlık-yokluk anlayışında mutlak yokluktan hiçbir şey meydana gelmez. Yani mutlak yokluk, varlığı asla kabul etmez. Var olan şey de, mutlak olarak yok olmaz.⁴⁷⁸ Bu şekilde varlık sıfatıyla nitelenmeden önce şeyler, hükmî bir adem hâlinde bulunur. Bosnevî bu "hükmî adem" hâline adem-i mukayyed der. Daha önce ifâde edildiği gibi onun adem-i mukayyedle asıl anlatmak istediği, eşyânın asılları ya da hakikatleri olan subûtiyetleridir. O bu kavram öbeğini; eşyânın, Tanrı'nın ilmî hazretinde bulunan asıllarına/hakikatlerine göre dışarıda mevcûd olarak bulunmadan önce Tanrı'nın ilmindeki bu bulunuşunu yani zâtî önceliklerini varlık-yokluk bağlamında ifâde etmek maksadıyla bir niteleme olarak kullanır. Nitekim ona göre ⁴⁷⁹ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ "âyetinde Hak, her bir şey için, onu terbiye eden bir aslının olduğunu beyan etmiştir. Hariçte varlık sıfatıyla nitelen "şey", bu "sâbit aynı"nın mazharıdır.⁴⁸⁰ Bosnevî buradan yola çıkarak, şeylerin asıllarını, a'yân-ı sâbite ya da diğer şekliyle "isimler teorisi" üzerinden temellendirir. Buna göre "şey"nin aslı, onun var olmadan önce Hakk'ın ilmindeki sâbit hakikatidir. Bu hakikat, aynı zamanda, o şeyin ismidir. Bosnevî bu isimleri, Hakk'ın katındaki hazineler olarak kabul eder. A'yân-ı ayniyedeki her şey, Hakk'ın ilmindeki sâbit hâlde bulunan bu ilmî sûretlere-sâbit hakikatlere-isimlere-hazinelere göre var olur. Bosnevî, bu hakikatlerin bir birliğinden (tevahhudundan) bir de ayrışmasından (temeyyüzünden) söz eder. Bosnevî'nin bu bakış açısına göre şeylerin hakikatleri olan isimlerin iki delâleti vardır. Bunlar, tek tek isimlerin "Zât"ın isimleri olmaları cihatinden "Zât"a delâleti nisbetinde "tevahhud"u ve tek tek isimlerin mazharlarına delâleti nisbetinde "temeyyüz"üdür.⁴⁸¹

Bosnevî, "Zât"a delâletlerinin birlikleri bakımından her bir ismin, bir diğer ismin aynı olduğunu kabul eder. İsimlerin birbirinin aynı olması, onların aralarındaki farklılığın ve tek tek bireyselliklerinin ortadan kalktığı hâli, dolayısıyla cem'iyetlerini ifâde eden bir durumdur. Bu açıdan her ismin, bir diğer isimle arasındaki farkın ortada

⁴⁷⁸ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerh-i Evveli Hutbeti'l -Fütühât*, vr. 143a; Konevî, *Mektuplaşmalar*, s. 221

⁴⁷⁹ Hicr, 15/21.

⁴⁸⁰ Bosnevî, *Kitâbu Sirri'l-Kabzi ve 'l-Asr fî Tefsîri Sûrati'l-Asr*, vr. 101b.

⁴⁸¹ Bosnevî, *Kitâbu'l-Müfâzala*, vr. 38a; a.mlf. *Kitâbu Hal'i'n-'Na'leyn fî'l-Vüsûli ilâ Hazreti'l-Cem'ayn*, vr. 109a-b; a.mlf. *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l -Fütühât*, vr. 144a.

olmaması yani aynı olması ismin “Zât”a olan delâletinin kemâlidir. Öte yandan Bosnevî’ye göre butûndan zuhûra yani adem-i mukayyeden, nisbî vücûda doğru, bu birliktelikten ayrılarak tanımlanabilen, dolayısıyla bir ismi olan her şey, tek tek mazharına nisbetle, mazharında eserlerini ve hükümlerini göstermede kendi kemâline doğru bir seyir izler. Buna o ismin temeyyüzü ve taayyünü cihetinden kemâli denilebilir. Bosnevî, isimlerin bu birlikleri bakımından Zât’a delalet etmelerine, “hüviyet vechi” (vech-i hüviyet) ve her bir ismin bir diğerinden ayrıştığı kendi hakikatına delalet etmesine de “özel vech” (vech-i hâs) adını verir. Buna göre, dışsal mazharlarda taayyün eden Hakk’ın isimlerinin veçhelerinin hepsini, “vech-i hüviyet” cem’ eder. Zât’ın bütün isimlerinin hakikatını toplayıcı olan hüviyet vechi, her bir ismin mazharında sâridir. Her bir isim birbirinden ayrılması bakımından kendi özel mazharını (mazhar-ı hâs) talep eder. Bu isim, söz konusu bu özel mazharda eserlerini ve hükümlerini icrâ ettirmesi bakımından onun “rabb-ı hâssı”dır. Yani kendine özel terbiye edicisidir. Bosnevî’ye göre kişi, yüzünü nereye çevirirse çevirsin, halkî mazharlarda taayyün eden isimlerin vecihlerini câmi’ olan ve Allah ismine özel kılınmış olan vech-i hüviyetin vecihlerinden bir vechi yani vech-i hâssı görür. Bu zâhir isminin hakikatıdır. Ancak onun vasıtasıyla ismin müsemâyâ delâlet ettiği bu mazhar-ı hâssda taayyün eden ve onda sâri olan vech-i hüviyeti görmek gerekir.⁴⁸²

Bosnevî, *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ* âyetinde geçen “şey” kelimesinden sonra hazinelerin çoğul sigasıyla getirilmesini, tekil olan bu “şey”in, bütün bu hakikatlerin kabiliyetlerindeki kemâlin tamamını toplayıcılığına bir işaret olarak anlar. Dolayısıyla Bosnevî’ye göre isimlerin “Zât”a delâletleri nisbetindeki birliklerinin de, yani hem tekil olan ve hem de toplayıcı bir birliği olan bu “şey”in birliği yönünden de bir mazharı olmalıdır. Bosnevî, bu mazharı ortaya çıkaran tecellîyi, isimlerin bu külliyetlerinden dolayı “küllî zuhûr” ya da “ilâhî-cem’î tecellî”; mazharı da isimlerin birlik tecellîsi ve her bir ismin hakikatının onda zuhûru yönlerinden “küllî-tafsîlî mazhar” olarak

⁴⁸² Bosnevî, *Kitabu Tahakkuki'l-Cüz bi-Sûreti'l-Küll ve Zuhûru'l Fer'i alâ Sûreti'l-Asl*, vr. 139a.

niteler.⁴⁸³ Ona göre bu küllî zuhûr, yine kendisi gibi küllî olan mazharda olmalıdır. Çünkü “küll” ile zuhûr ancak “küll”de olur.⁴⁸⁴

Bosnevî'ye göre âyetteki “şey”, bütün isimlerin hakikatlerini toplayıcı bir mazhar olmalıdır. Ona göre âyette geçen şey, ilâhî-gaybî hazretlerden başlayarak nihâyet şehâdet âleminde insanî sûrette ortaya çıkan kâmil insanın mazharıdır. Bir diğer ifâdeyle “cem’-i insanî hazreti”dir. Burada Bosnevî için önemli olan, bu insanın bütün hazinelerin kabiliyetine sahip “şey” olduğudur. Yani âyetteki “şey”, “insanın şey’iyyeti”dir. Bu manaya uygun olarak âyetin manası, tek tek şeylerin hakikatlerini/hazinelerini toplayıcı olan o tek şey, cem’-i insanînin hakikatı yani aslıdır. İşte butûndan zuhûra doğru olan bu süreçte toplayıcı olan “şey”in kemâlî, cem’-i insanî hazretinde ortaya çıkar. Yani Bosnevî'nin deyimiyle bu “şey”, Hakk’ın kendisinin küllî-tafsîlî mazharı olan kâmil insanın mazharında (i) kendisi açısından kemâl-i celâsını, ve (ii) kul açısından kemâl-i isticlâsını⁴⁸⁵ göstermek için zâtının muktezası olan şe’nlerinin (zâtî tecellîlerin) hepsini toplayıcı olan “cem’-i insanî hazreti”ne teveccüh etmesiyle birlikte zâhir olur. Bu adem-i mukayyedin yukarıdan aşağıya, varlığa çıkışının/zuhûrunun kemâlidir.

Bosnevî, bir de zuhûrdan ve varlık mertebelerini aştıktan sonra meydana gelen kemâlden bahseder. Yukarıdan aşağıya doğru geliş süreci içinde “Varlık”, varlık mertebeleri uyarınca çeşitlenir. Ancak en başta olduğu gibi, sadece ve sadece varlık mertebelerinin en sonunda zâhir olan insan sûretinde, o en baştaki toplayıcı “şey”i

⁴⁸³ Bosnevî, *Kitâbu 'l-Gafri 'l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi 'l-Fark*, vr. 119a; a.mlf., *Kitâbu Enfâsi 'l-Vâridât fi Şerhi Evveli Hutbeti 'l-Fütûhât*, vr. 144a.

⁴⁸⁴ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi 'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi 'l-Fusûs*, c. 1, s. 105.

⁴⁸⁵ Muhakkık sûfilerin tahkik metotlu metafiziğinin ıstılahlarını derleyerek müstakil bir sözlük hazırlayan Abdurrezzak Kâşânî (ö. 736/1335), sözlüğünde celâ ve isticlâyı şöyle tanımlar: Celâ mukaddes zâtın, zâtı için, zâtında zuhûr etmesidir. isticlâ ise zâtın, zâtı için taayyünlerinde zuhûr etmesidir. Buna göre zâtın ahadiyet mertebesinde her hangi bir mazhar olmaksızın, zâtı için zâtında zuhûru celâdır. Celânın kemâlî ise Hakk’ın mazhar-ı tâm olması hasebiyle insan-ı kâmile zuhûr etmesidir. Celânın bir alt mertebesi olan isticlâ, ilâhî zâtın isim ve sıfatlarıyla, taayyünlerinde zuhûrudur. İsticlânın kemâlî ise Hakk’ın mazhar-ı nâkıs olarak isimlendirilen diğer taayyünler ile zuhûr etmesidir. Bkz. Abdurrezzak Kâşânî, *Sûfilerin Kavramları: İstılâhâtü 'l-Sûfiyye*, (Çeviri ve Şerh: Abdurrezzak Tek), Bursa Akademi Yayınları, Bursa 2014, s. 10, 240. Bir Konevî şârihi sûfi olan Abdurrahman Rahmî Bursevî (ö. 1161/1748) ise celâyı Hakk’ın icada ilişik feyzinin kemâlî; esmâî ve sıfatî hakikatlerin ahkâmının, varlığa bitişerek kevne yayılması anlamındaki feyzini de isticlânın kemâlî kabul eder. Bkz. Abdurrahman Rahmî Bursevî, *Şerhu Miftâhi 'l-Gayb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, d. No. 286, vr. 89b. Ayrıca tecellî kavramı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü 'l-Arabî Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005, s. 607-610.

alabilmek kabiliyeti vardır. Varlıklar içinde, bu ilâhî hazineleri ahz etmek istidadı, yalnızca insana özgüdür. Bosnevî tam da burada “emr”in başında, Hakk’ın cem’-i insanî hazretine yönelmesiyle ortaya çıkan “şey”in içeriğindeki (bi’l-kuvve) hazinelerini toplayan ilâhî-cem’i tecellinin, küllî-tafsîlî insanda zuhûrundan sonra tekrar ortaya çıkmasını, bu sefer tersinden varlık mertebelerini aşarak o “şey”in tahakkuk edilmesine bağlar. Dolayısıyla Bosnevî’ye göre, yukarıdaki her iki süreç birlikte ele alındığında, adem-i mukayyedin kemâli açısından ilâhî-cem’î tecellî ve küllî zuhûr iki şeyin gerçekleşmesine bağlıdır. Bunlar; (i) “ma’dûm şey”in ademden îcâdı ve (ii) bu “ma’dûm şey”in, “küllî mazhar”da, ilâhî hazinelerin hükümlerini ve eserlerini açığa çıkaran ya da çıkmasının mesnedi olan “vücûd ile gerçekleşmesi”dir. O hâlde ilâhî-cem’i tecellî ve küllî zuhûrun, öncelikle “ma’dûm şey”in “adem”den îcâdına; sonra da ma’dûm şeyin de ademden zuhûrunun “varlık”la nitelenmesine bağlı olması, “varlığı kabul eden adem” fikrini de beraberinde getirecektir. Bosnevî, butûndan zuhûra, zuhûrdan butûna doğru olan bu karşılıklı adem-varlık isteşliğinin sonucu olan küllî mazharın ortaya çıkışını ve tahakkukunu bu şekliyle “adem-i mukayyedin kemâli” sayar.⁴⁸⁶

3.2. Mevcûddan “Vücûd”a Urûcda Ademin Kemâli

3.2.1. “Varlıkta Yokluk Hâli” Olarak Hükmî Adem ve Kemâli

Bosnevî, yukarıda ifâde edildiği şekliyle kevnî-insanî vücûda nüzûlden sonra, “küllî zuhûr”un, “küllî-tafsîlî mazhar”da ortaya çıkışını bir takım şartlara bağlar. Bunların ilki, beşerî sıfatlar ve varlıksal taayyünlerden sıyrılmaktır. Bu hâl, kevnî âleme ilişkin fiziksel-şehâdî durumla alakalıdır. İkincisi, insanın ademden îcâdından sonra, varlık mertebelerinde edindiği hissî-manevî özelliklerinden sıyrılmasıdır. Bu hâl de gaybî-rûhanî âlemlere ilişkindir. Üçüncüsüyse “Vücûd hâlinde adem hükmü”yle tahakkuk etmektir.

Bu noktada asıl üzerinde durulması gereken, üçüncü durumdur. Bosnevî’ye göre üçüncü durumun bir diğer adı “istihlâk-ı küllî” mertebesidir.⁴⁸⁷ Bu mertebede Hak,

⁴⁸⁶ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi’l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti’l-Fütûhât*, vr. 144a.

⁴⁸⁷ Bosnevî, *el-Burhânu’l-Celî ve ’d-Delîlü’l-Aliyy*, vr. 30b-31b; a.mlf., *Kurratu Ayni’ş-Şühûd ve Mir’âtü Arâyisi Meâni’l-Gaybi ve ’l-Cûd*, vr. 9a.

kuluna, ilâhî-cem'î tecellîyle tecellî eder; kul bütün muhdes sıfatlarından fâni olur. Böylece kul, vücûd hâlindeki adem hükmüyle tahakkuk eder.⁴⁸⁸ Bu ilâhî-cem'î tecellîyle meydana gelen cem'î-ahadî vücûd, “vücûddaki adem”de, bir diğer ifâdesiyle “vücûd-i aynîde tahakkuk eden hükmî adem”de ortaya çıkar. Bosnevî bu durumu, daha önce ifâde ettiği gibi varlığın, adem-i mukayyedde zâhir olmasının bir benzeri sayar. Ma'dûm şeyin, mukayyed ademden mukayyed vücûda zuhûruyla nasıl ki izâfî bir varlık sıfatıyla nitelenmesi gerçekleşiyorsa, aynı şekilde varlığında da bu ademiyeti, hükmen devam eder. Peki Bosnevî, “Vücûd”u önceleyen bir yokluk fikrini kabul etmediğine göre, yukarıdaki anlatıma binâen “toplayıcı şey” olan insan, varlık sıfatıyla nitelenmeden önce ne durumdaydı?

Bosnevî'ye göre ⁴⁸⁹ وَمَنْ تَكُ شَيْئًا 489 âyetinde Hakk'ın buyurduğu gibi, insan yaratılmadan önce ona “şey” bile denmeyecek bir hâldeydi. Burada kendisine “şey” bile denmeyecek bir hâlde olmak durumu önemlidir. Zira Bosnevî'ye göre bir şeye “şey” denmesi onun “Mutlak Varlık”tan çıkan taayyün nisbetine binâen ilmî bir sûret hâline gelmesidir. O hâlde âyetteki “وَمَنْ تَكُ شَيْئًا” ifâdesi, insanın bir ilmî sûret bile olmadığı bir hâlden bahsetmektedir. Öyleyse bu hâl nedir? Bosnevî burada “şey” kavramsallaştırmasını dahi kabul etmeyen bu hâli, asla insanın mutlak yokluk hâli olarak kabul etmez. Çünkü o, insanın şey bile olmayan bu hâlini, “şey'iyetten” daha genel gördüğü “ma'lûmun hâli” olarak anlamaktadır. O, insanın şey'iyetten ya da şey'iyetinden daha umûm olan bu hâlini, ma'lûmun hâllerinden birincisi olan “ma'lûmun zâtın aynı olması” olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla âyet Bosnevî'ye göre hem “Mutlak Vücûd”a hem de ademe bir işarette bulunmaktadır. Bosnevî bunu, “ademin hâlinde benimle birlikte olduğun gibi hükmî yokluk hâlinde çıktığın o hükmî varlığının hâlinde de benimle birlikte ol” şeklinde anlamaktadır. Dolayısıyla ona göre insan asla “ayn”ı itibarıyla mutlak yoklukta değildi. Hükmen yok idi.⁴⁹⁰ Bosnevî'ye göre Hak, insanın şerefini, “insanın ademi hâlinde O'nunla oluşu”nda kıldığı gibi, aynı şekilde yine şerefini “varlığı hâlinde de adem hâline dönüşü”nde de kılmıştır. Ancak buradaki “insanın adem hâline dönüşü”ndeki adem, insanın “ayn”ında değil de

⁴⁸⁸ Bosnevî, *Metâliu'n-Nûri's-Seniyyi an Tahâreti'n-Nebiyyi'l-Arabîyyi*, vr. 12a.

⁴⁸⁹ Meryem, 19/9.

⁴⁹⁰ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fi Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 144a-b.

hüküm”de dönmesine işaret etmektedir. Çünkü Bosnevî’nin yukarıdaki âyetin tefsîrinden çıkardığı manaya göre, insanın “ayn”ı itibarıyla mutlak olarak yok olması imkânsızdır.

3.2.1.1. Hükâmî Adem Bağlamında A’yânın Kıdem ve Hudûsla Nitelenmesi

Tam yeri gelmişken burada Bosnevî’nin “hudûs” fikrine de değinmekte yarar vardır. Buna göre Bosnevî, merkeze a’yân-ı sâbiteyi alarak, zuhûr fikriyle hudûs fikrini birbirine yaklaştırmakta ve hudûsa farklı bir anlam vermektedir. Ona göre âlemdeki nizâmın varlığına binâen, sebepler asla iptal olunamaz. Allah her işini sebeplerle yapar. Allah’ın her işini sebeplerle yapması a’yân-ı sâbiteden kaynaklanmaktadır. Çünkü a’yân-ı sâbite sebepleri iktiza etmektedir. A’yân-ı sâbitenin hâlleri, eserleri, hükümleri de sebeplerle ortaya çıkmaktadır. O hâlde bu sebepler nelerdir? Bosnevî’ye göre a’yân-ı sâbite Hakk’ın ilminde her ne hâl üzere bulunuyorsa, onda bir değişme kesinlikle yoktur. Çünkü hakikatlerde bir başkalaşma imkânsızdır. Dolayısıyla Hakk’ın ilmi değişme, azalma, çoğalma gibi nitelikleri kabul etmediği için, hakikatler sâbitedir.

Ayan-ı sâbite ilâhî kelimeler ya da ilmi sûretlerdir. Aynı zamanda gaybî kelimeler olarak mevcutların “ayn”larıdır. A’yân-ı sâbite mevcutların sûretlerinde mevcûdâtın mahalline göre zâhir olur. A’yân-ı sâbite mevcutların mahallinde mahalle göre zâhir olduğu için mevcutlar, a’yân-ı sâbitenin zuhûru için sebepler olmaktadır. Bu durumda mevcutlar a’yân-ı sâbitenin sebebi, a’yân-ı sâbite de mevcutların sebebi olmaktadır. Mevcutların sebeplerine yani aynlarına ilâhî ilimdeki subûtiyetleri bakımından “kıdem” atfedilir. Böylelikle onların “Zât”ın aynı oldukları, bir diğer ifâdeyle “Vücûd” oldukları kâd edilir. Nitekim Bosnevî’ye göre gaybî kelimeler nitelemesiyle kâdedilen, a’yân-ı sâbitenin bu kıdem hâlidir. Öte yandan a’yân-ı sâbiteye, dışarıda vücûdu (mevcutların mazharlarındaki nisbî vücûdu) ve zuhûru bakımından da “hudûs” nisbet edilir. Burada a’yânın iki itibarı ortaya çıkar: Öncelikle İlahî ilimde sâbit olma yani ca’le (yaratılmaya) konu olmaması bakımından a’yân kıdem sahibidir. İkinci olarak da dışarıda bir mazharda a’yân-ı vücûdiye olarak zuhûru bakımından hâdis olduğudur.

A’yân-ı sâbitenin, vücûdî sûretlerde taayyünü ve nisebî (görelî) olan zuhûru sebebiyle de vücûdî kelimeler nitelemesi yakıştırılır. Böylelikle Bosnevî, hudûstan önce

bir vücûdun olduğunu, dolayısıyla hudûsun, mutlak yokluktan meydana çıkmayı içeren bir anlama gelmediğini de kabul etmektedir. Nitekim bunu desteklemek kabilinden o, “bu gün bana bir insan ya da misafir hâdis oldu” denildiğinde o insan ya da misafirin hudûsundan önce bir vücûdiyetinin olmadığı çıkarılmasını mümkün görmez. O takdirde bu temsilde olduğu gibi, hudûsundan önce insanın ademiyeti gerekmez. Bilakis vücûdu gerekir. Çünkü mevcûd olmasaydı hâdis olamayacaktı. Dolayısıyla Bosnevî’nin dışarıda zuhûr bakımından a’yân-ı vücûdiyeye hudûs nisbet edilmesini, daha önce bir nisbetin bir nisbete tevakkufu düşüncesinde ortaya koyduğu gibi, a’yân-ı sâbitenin illet olması ve harici varlıkların da bu illetin ma’lulü kabul edilmesi fikrine dayandırmaktadır. Yani sebep ile sebepli arasındaki ilişki kabilinden hudûsü tesir ve teessür zemininde değerlendirmektedir. Aynı zamanda o, hudûsü Eş’arî kelamcılarının iddia ettiği gibi mutlak yokluktan çıkmak manasında anlamadığı gibi, zamansal açıdan sonralık olarak da anlamamaktadır. O, hudûsle zamansal olarak öncelik sonralığı değil de zâtî/aklî öncelik-sonralık bağlamında zâtî/aklî sonralığı kasd etmektedir. Yani a’yân-ı hâriciye (a’yân-ı vücûdiye); (i) a’yân-ı sâbiteye nisbeten zâtî sonralık sahibidir (muhtesdir), (ii) bir illetin eseri olması bakımından da a’yânın ma’lülüdür (muhtesdir). Daha doğru bir ifâdeyle burada Bosnevî hudûsu, kendisini var edecek bir var ediciye muhtaç olma/muhtaçlık hâli olarak anlamaktadır. Bu bakımlardan a’yân-ı hâriciye, sonralığa yani hudûse sahiptir. Ancak ona göre nihâî tahlilde bütün bunlar yani hudûs, zuhûr vb. emr-i nisebîdir.⁴⁹¹ Dolayısıyla ona göre insan, varlığından önceki hükmî ademe, varlığından sonra da hükmen dönmelidir⁴⁹² ki Hak katında şerefli olsun. İşte Bosnevî’ye göre insanın şerefî, bu yokluğuna dönüşte olduğu için adem bu bakımdan şerefli olmaktadır. Nitekim, eğer ademin böyle bir şerefî olmasaydı Hak, وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَمَ 493 âyetiyle işaret ettiği mahlûk-mevcûdun bu hükmî adem hâline dönmesine dikkatlerimizi çekmezdi.⁴⁹⁴

Bosnevî’ye göre insanın; adem-i mukayyede gerçekleşmesi, varlıkta adem-i mukayyedin hükmüyle zâhir olması ve ilâhî-cem’î sûretin kendisinde zuhûru gayesi bir

⁴⁹¹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c. 2, s. 409-410; Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 310.

⁴⁹² Bosnevî, *Kurratu Ayni’ş-Şühûd ve Mir’âtü Arâyisi Meâni’l- Gaybi ve’l-Cûd*, vr. 10a.

⁴⁹³ Meryem, 19/9.

⁴⁹⁴ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi’l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti’l –Fütûhât*, vr. 144a.

şarta bağlıdır. O da adem-i mukayyeden hâsıl olan kemâlinin sonucu olarak küllî mazhariyet rütbesine nâil olmasıdır. Bosnevî, adem-i mukayyeden hâsıl olan bu neticeleri, aynı zamanda insanın “arazî kemâl”i olarak kabul eder.

3.2.2. Mevcûddan “Vücûd”a Urûcda Adem-i Mutlak ve Kemâli

Bosnevî’ye göre “vücûddaki adem” fikrinin ilki ademi mukayyeden hâsıl olan hükmî adem ve onun kemâlidir. Ancak Bosnevî’nin düşüncesi burada kalmaz. O, bir adım ötesine meseleyi taşır ve “vücûddaki adem” kavramsallaştırmasıyla “Vücûd-i Mutlak”ta tahakkuk eden mutlak ademi ve kemâlini en yalın hâliyle ortaya koyar. Ona göre “Vücûd-i Mutlak”ta tahakkuk eden adem-i mutlaka ulaşmak için, adem-i mukayyeden hâsıl olan kemâl mertebesinde; bir diğer ifâdeyle küllî mazhariyet rütbesinde “fakr-ı küllî ve ubûdiyet-i mahza”yla birlikte “hükmî istihlâk-ı küllî mertebesi”ne teveccüh etmek gerekir. İşte Bosnevî için adem-i mutlak ve vücûd-i mutlak’ın anlaşılması bakımından en önemli nokta burasıdır. Zira ona göre “hükmî istihlâk-ı küllî mertebesi”, “varlığı kabul etmeyen mertebe”dir.⁴⁹⁵ Bosnevî’nin daha önce belirttiği biçimde, “varlığı kabul etmeyen” şeklindeki bir niteleme doğrudan doğruya adem-i mutlaka işaret ettiğine göre, varlığı kabul etmeyen bu mertebede kul, adem-i mutlaka özel olan kemâlle zâhir olur. Bosnevî; buradaki adem-i mutlaka özelde kulun kendi varlığında, geneldeyse varlığın kendisinde Allah’a varlık açısından ortaklığın yokluğu olarak kabul etmektedir. Çünkü kul burada, adem-i mutlakta hâsıl olan gerçek maksadın bilgisine vâsıl olmuştur. Bu marifet, “marifet-i a’zam”dır”. Yani marifetlerin en büyüğüdür.

3.3. Adem-i Mutlak ve Adem-i Mukayyeden Meydana Gelen Kemâl ve Marifetin Mukayesesi

Bosnevî Hakk’ı “adem-i mukayyeden hâsıl olan marifetle bilmek” ile “adem-i mutlakta hâsıl olan marifetle bilmek” arasında bir ayrıma gider; ikisinden hangisinin Hakk’ı daha iyi tanımlayıcı olduklarını mukayese eder. O, Hakk’ın adem-i mutlakla bilinmesinin adem-i mukayyede bilinmesinden çok daha üstün bir marifeti verdiğini kabul eder. Bosnevî kendi ifâdeleriyle bunu şöyle dile getirmektedir: “Allah, adem-i

⁴⁹⁵ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi’l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti’l-Fütûhât*, vr. 144b.

mutlaktan hâsıl olan bu azîm mananın bilinmesinin dışında, başka hiçbir şeyden (tam manasıyla) bilinmemiştir.”⁴⁹⁶

O hâlde Bosnevî'nin bu tesbitinden çıkan sonuca göre, insanın edinebileceği “en büyük marifet” nedir? Bir diğer ifâdeyle adem-i mutlakla hâsıl olan kemâl neticesinde, insan hangi hakîkatin bilgisine ulaşmıştır ki bu en büyük marifet olmayı hak etmiştir? Bosnevî'ye göre bunun cevabı gayet açıktır. Ona göre insanın öncelikle, Allah'ın ilminde kendisinin şey'iyetinin subûtunun; ikincisi, Adem-i mukayyedinin subûtunun ve üçüncüsü, Hakk'ın *وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ*⁴⁹⁷ âyetinde buyurduğu gibi Allah katında, yukarıdaki iki maddede geçtiği şekliyle şey'iyetinin ve adem-i mukayyedinin subûtunun sonucu olarak “varlığının asla tükenmeyecek olması (bekâsı)” sebebiyle, adem-i mutlak olması mümkün değildir.⁴⁹⁸

Peki, şayet insan küllî istihlâkle, adem-i mutlaktan olmasının imkânsız olmasını anladığına göre, adem-i mutlakın kemâli onu hangi marifete taşıyacaktır? İşte burada Bosnevî'ye göre nasıl ki insan “vücûddaki adem hükmü”nün gerçekleşmesiyle “kemâl ve şuhûd makamı”na⁴⁹⁹ ulaşırsa, adem-i mutlaktan hâsıl olan kemâlin neticesi olarak da “ademiyet hâlindeki adem hükmü”nün gerçekleşmesine bir diğer ifâdeyle de “vücûd rütbesi”ne ulaşmaktadır.⁵⁰⁰ Bosnevî, kulun istihlâk-ı küllî mertebesine

⁴⁹⁶ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 143b.

⁴⁹⁷ Nahl, 16/96.

⁴⁹⁸ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât*, vr. 144b; a.mlf., *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 218; a.mlf., *Mekâsıd-ı Envâr-i Gaybiyye ve Mesâid-i Ervâh-i Tayyibe*, Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, n. 4896, vr. 78b, 115b-116b; Bosnevî buna dikkat çekmek için bir başka yerde şöyle der:

“Mühamedilerden ilimde rusûh sahibi olanların görüşüne göreyse; “mukayyed-hâdis ve adem-i muzâf diye isimlendirilen Vücûd”, -nefes-i rahmanîye ve vücûdî-âmm tecellîye nisbetle- “adem-i mukaddem”den değildir. Ki onun (mümkünün) ayn-ı sâbitesi ilme ya da adem haline “iktirân” etmiştir. Çünkü o, mümkündür ve mümkün vücûd ile adem arasında bir mertebedir. Şimdi bu, hâdis vücûdda (varlıkta) böyle ise Hakk'ın Zâtında ve hakîkatında –ki vücûd-i mutlakın hakîkatıdır– nasıl olur!?”. Bkz. Bosnevî, *Kitâbu'l-Kıra'r-Rûhiyyu'l-Memdûd li'l-Ezyâfi'l-Vâridîne min Merâtibi'l-Vücûd*, vr. 8a-b.

⁴⁹⁹ Bosnevî hakkü'l-yakînin bir üstü kabul ettiği bu mertebeye hakîkatü'l-yakîn adını vermektedir. Ona göre bu mertebedeki şuhûd ve yakînün üstünde başka bir şuhûd yoktur. Bosnevî, *Risâle-i Sırr-ı Yakîn fî Tefsiri Kavlihî Teâlâ 'Ve'bûd Rabbeke hattâ Ye'tiyeke'l-Yakîn*, vr. 30a-b, 32a.

⁵⁰⁰ “Ademiyet halindeki adem hükmü”nün tahakkukuyla “vücûd” bilgisinin istidatlı olan kimseye açıldığı ve böylelikle vücûd sahibi olduğu hakkında, Mahmut Erol Kılıç'ın aşağıdaki ifâdeleri bunu destekler mâhiyettir:

“Mamafih şu da bilinmelidir ki Vücûd'un bilgisi neticede bir sırdır ve ancak bu makama eren kişiye bilinir (ma'lûm) olur. Ehlullah'a göre ancak merkeze, asla doğru çıkan makamlar neticesinde istidat

teveccühü sonucu, adem-i mutlakın kemâline ilişkin marifetin ortaya çıkmasıyla gerçekleşen bu kemâle; daha açık ifâde edersek “gerçekleşmesi adem-i mutlakın kemâline bağlı olan kemâl”e “zâtî kemâl” adını verir. Dolayısıyla Bosnevî’ye göre insanın iki kemâli vardır ve Muhammedîlerden olan kâmil insanda bu iki kemâl cem’ edilmiştir: ilki, kemâl-i arazîdir. Vücûddaki ademle yani adem-i mukayyedin kemâliyle ortaya çıkan hükmi kemâldir. İkincisiyse kemâl-i zâtîdir. Ademiyyet hâlindeki ademle yani adem-i mutlakın kemâliyle ortaya çıkan zâtî kemâldir.⁵⁰¹ Bosnevî’ye göre, “kabe kavseyinin bir üst makamı olan ev-ednâ makamına ve ahadiyet rütbesine nâil merdûd halife olan insan-ı ekme”de bu iki kemâl de bulunmatadır. Bu makam asâleten Hz. Peygamber’in ve niyâbeten de onun “merdûd halifeleri”ndir.⁵⁰²

Bosnevî’nin burada kullandığı bazı kavramları konunun daha iyi anlaşılması için açmak gerekir. Buna göre, vücûdu parçalanamaz bir bütün olarak telakkî eden Bosnevî, ikinci tayyün (taakkul) düzeyinde vücûdun iki kategorisinden söz eder. Buna göre vücûd bir dairenin iki parçası gibi tasavvur edilir ve bu iki parçadan her biri diğerini gerektirir. “Daire-i vücûd” (vücûd dairesi) adını verdiği bu tasavvurda, dairenin her bir parçasına “kavs” adını verir. Bunları, “kavs-i vücûb” ve “kavs-i imkân” şeklinde tanımlar. Bosnevî, vücûb kavsi tamlamasıyla mutlak vücûda verdiği anlamı kastetmez. O’nu dışarıda tutar. Zira Mutlak Vücûd’u bir mertebe olarak kabulünü bazı şartlara bağlar. Ona göre vücûb kavsi, burada ilâhî isimleri ve rabbânî nisbetleri yani

sahibi kişi, vücûd sahibi olabilirken sırf rasyonel ma’lûmatlarla vücûd hakkında konuşanlar ise daha evvel bu konuda fikir yürütenlerin görüşlerini nakletmekten başka bir şey yapmazlar. Çünkü bizzât kendileri vücûd olmamışlardır. Dolayısıyla vücûd ile cansız, donuk ve dolaylı bir irtibat halindedirler. Oysa Sâhib-i Vücûd olanlar vücûd ile aktif, canlı ve doğrudan bir irtibat halindedirler ki buna artık irtibat değil ittisâl demek daha doğru olacaktır. Onlar âdetâ konuşan, dile gelen vücûd olmuşlardır. Cüneyd’in “Tevîdin bilgisi, tevhîdin olmasına terstir; tevhîdin olması da tevhîdin bilgisine terstir (علم التوحيد مابين لوجوده ووجوده مابين لعلمه)” (Kuşeyrî, er-Risâle, (nşr: Tâhâ Abdurraûf Sa’d), Dâru Cevâmî’i’l-Kelim” Kahire 1428, s. 98) sözü de bu mana için söylenmiştir. Görüleceği üzere İbn Arabî’nin ontolojisini epistemolojisinden, epistemolojisini de ontolojisinden ayırmamız mümkün değildir.” Bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 223, 230-321, 335.

⁵⁰¹ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi’l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti’l-Fütûhât*, vr. 144b.

⁵⁰² Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, c. 1, s. 30; a.mlf., *Risâle-i Sırr-ı Yakîn fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ ‘Ve’bud Rabbeke hattâ Ye’tiyeke’l-Yakîn*, vr. 31a-b, 32a; a.mlf., *Kitabu Müntehe’l-Mekâsıd*, vr. 41b-42b, 44a-44b, 45b-46a; a.mlf., *Risâletün fî Kavlihi Teâlâ Ve Lev Lâ En Yekûne’n-Nâsü Ümmeten Vâhideten*, vr. 73b-74b; a.mlf., *Kitâbu Rûhi’l-Mûtâbea fî Beyâni Şurûti’l-Mübâyea*, vr. 85b-86a; a.mlf., *Kitâbu Sırrı’l-Kabzi ve’l-Asr fî Tefsîri Sûrati’l-Asr*, vr. 99a; a.mlf., *Kitâbu ‘l-Gafri’l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi’l-Fark*, vr.130b-131a; a.mlf., *Kitabu Tahakkuki’l-Cüz bi-Sûreti’l-Küll ve Zuhûru’l Fer’i alâ Sûreti’l-Asl*, vr. 140b-141a; a.mlf., *Kitâbu Sırrı Taayyüni Ervâhi’l-Enbiyai ve Ashâbi’l-Cem’ fî Merâtibi’s-Semâvâti’s-Seb’*, vr. 152a; a.mlf., *Kitâbu Yedi’l-Ecved fî İstilâmi Haceri’l-Esved*, vr. 186b-187a, 189b-190a.

a'yân-ı sâbiteyi içerir. Kavı-i imkân ise bu ilâhî hakîkatlere göre dışarıda zuhûr eden kevnî hakîkatleri –imkânî sûretleri içerir. Aralarındaki münâsebeti de telâzüm ve tezâyüf kavramlarıyla açıklar. Bosnevî, kâmil insanın bu iki kavıi birleştirmesinden dolayı makamının, “kabe kavıeyn” makamı olduğunu söyler. Bir diğer yerdeyse ondan “zü'l-karneyn” diye bahseder. Bu tabiri, bu iki kavıin ya da “karn”ın hükümlerinin toplayıcısı (câmi') olarak taayyün edişinden dolayı kâmil insan için kullanır.⁵⁰³ Dolayısıyla bu makamda taayyün eden kişi, “hilâfet”e müstahaktır. Fakat bunun üstünde lâ-taayyün ile taayyün-i evvelin arasını câmi' bir makam daha vardır ki işte bu makamın, Bosnevî'nin varlık mertebelerindeki adı “amâ”dır. “Amâ”da aynen kabe kavıeyn gibi bir berzaktır. Na'tı da ahadiyettir. İşte istihlâk-ı küllî mertebesine ererek kabe kavıeynden bu makama teveccüh eden Muhammedî kâmil, buranın hükmüyle taayyün edince “insan-ı ekmele” olur. İnsan-ı ekmele, tecellî-i âmmin mazharıdır. İnsan-ı ekmele, diğer halifelerden ayrı olarak hilâfet-i uzmâ sahibi “merdûd halife”dir. Hak'ta fâni olduktan ve ardından O'nunla bekâ bulmasından sonra hakîkî insaniyet rütbesiyle halkının arasına gönderildiği için “merdûd bir halife”dir.⁵⁰⁴ Aynı zamanda “Kabe kavıeyn”in bir üstünde olan bu makamın bir diğer adı da “ev-ednâ” veya “hakikat-ı Muhammediye” makamıdır. Bu toplayıcılığa sahip mazhara Bosnevî aynı zamanda “Kur'ân” adını da verir.⁵⁰⁵

3.4. Bosnevî'nin Vücûd ve Adem Görüşünün Ortaya Çıkardığı İnsan Tanımı

Gerçekleşmesi adem-i mutlakın kemâline bağlı olan kemâlle ortaya çıkan en büyük marifet, aynı zamanda Bosnevî'nin insan görüşünün de özünü oluşturur. Bosnevî'nin insan görüşü çok daha detaylıdır. Fakat onun insan görüşü buradaki adem-i

⁵⁰³ Bosnevî, *Kitabu Meşrıka'r-Rûhâniye ve Mağribi'l-Cismâniyye fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ 'Hattâ İzâ Beleğa Meğribe's-Şemsi Vecedehâ Teğribü fî Aynin Hamietin*, vr. 70b-71a.

⁵⁰⁴ Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Miskiyyeti'r-Rûmiyye fî Tenfisi'l-Fevâyihi'l-Bâniyye*, vr. 166a; a.mlf., *Kitâbu Yedi'l-Ecved fî İstilâmi Haceri'l-Esved*, vr. 189b-190a.

⁵⁰⁵ Bosnevî, *Risâle-i Sırr-ı Yakîn fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ 'Ve'büd Rabbike hattâ Ye'tiyeke'l-Yakîn*, vr. 29a-30a, 30b; a.mlf., *Celâu Uyûni'l-Arâyişi'l-Muhadderati fî Hicâbi'l-Gaybî'l-Mestûr-Şerhu Kasîdeti Abdilmecîd es-Sivâsi*, vr. 53a, 68b-69a; a.mlf., *el-Burhânu'l-Celî ve'd-Delîlü'l-Aliyy*, vr. 31b; a. mlf., *Kitâabu Tecellî'n-Nûri'l-Mübîn fî Mir'âti İyyake Na'büdü ve İyyake Nesteîn*, vr. 48b; a.mlf., *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 23-161-162; a.mlf., *Risâletü Hal'i'n-Na'leyn fî'l-Vusûli ilâ Hazrati'l-Cem'ayn*, vr. 109a-b, 111b; a.mlf., *Kurratu Ayni's-Şühûd ve Mir'âti Arâyişi Meâni'l-Gaybi ve'l-Cûd*, vr. 5a-6b, 10b; a. mlf., *Celâu Uyûni'l-Arâyişi'l-Muhadderati fî Hicâbi'l-Gaybî'l-Mestûr-Şerhu Kasîdeti Abdilmecîd es-Sivâsi*, vr. 60b-61a, 62b-64b, 66b-67a.

mutlakın kemâlinden hâsıl olan marifetin verdiği farklı bir insan tanımının üzerinde inşa edilir. Bosnevi'ye göre Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî' (ö. 537/1142) ye ait "*Akâid*" metninin başında zikredilen "*Ehl-i Hak dedi ki: Eşyânın hakikatleri sâbitedir ve onları bilmek de mütehakkaktır*"⁵⁰⁶ kavlinde, eğer ehl-i Hak'tan maksat olarak "ala ma hüve aleyh emri keşfeden muhakkikîn Allah ehli" kasd ediliyorsa, eşyânın hakikatlerinden murad da, ilm-i ilâhîdeki a'yân-ı sâbite olmuş olur. Çünkü Muhakkık sûfilere göre a'yân-ı sâbite, onları bilen Hakk'ın subûtuyla orada sâbit ilmî sûretlerdir. Onları bilmesi ise mütehakkaktır; çünkü hiçbir şey O'nun ilminin dışında kalmaz. Dolayısıyla onlar, O'nun ilminde ilmî bire sûret hâlinde bulunurlar. Mahalleri de hazret-i ilmiyedir. Ancak Bosnevîye göre Eş'arîler, ilkin—"Akâid" metnindeki karîne-i hâlden yola çıkarak, ehl-i Hak tabiriyle asıl kastedilenin ehl-i sünnet ve'l-cemâattan ve Eş'arîlerin cumhûrundan oluşan akâid ehlinin olduğunu kabul ederler. İkinci olarak da buradaki subûtiyeti, Bosnevî'nin anladığı şekliyle anlamazlar. Onlar subûtu, vücûd manası yerine koyarlar. Dış dünyada bi'l-fiil var olana yani şeye (nesneye) derler. O takdirde eşyânın hakikatleri, vücûd kokusunu koklamıştır. Yani reel varlıkları vardır. Bu düşünce, tamamıyla mümkün varlıklarda varlık ile mâhiyet ayrımı olmaması üzerine dayalıdır. Onlara göre Allah, herhangi bir şeyi yani mevcûdu yarattığında, yaratılan bu mevcûdun zâtî olarak kendisini önceleyen ve ilâhî ilimde, irâde ve kudrete taallukuna elverişli bir zâtiyeti yani subûtu ya da madûmiyeti olamaz. Şeyin ya da mevcûdun hiçbir sıfatı, hudûsundan önce olamaz; aksine Hak, sorgulanamaz irade ve karşı konulamaz kutretiyile şeyi, mutlak yokluktan mevcûd hâle getirmeyi istediğinde taalluk, şeyin hakikatiyle birlikte mevcûd olur. Artık o şeyin hakikati de mevcûdiyetinden ibaret olur. Yani Eş'arîler, şey-nesne dediklerinde hem onun mevcûdiyetini hem de hakikatini bir arada kasd ederler. Allah bir şeyi yarattığında o şey mâhiyeti ve vücûduyla birlikte var olur. Çünkü onlara göre mümkünlerde varlık mâhiyete sonradan ilave (zaid) değildir. Şey, hariçte var olduğunda mâhiyetiyle birlikte var olur. İşte bu, şeyin hakikatının subûtudur. Tersine mevcutların, hariçte tahakkukundan önce sâbit bir hakikatleri olsaydı ve o hakikatlerine göre onları meydana getirmek sûretiyle onların mâhiyetlerine varlıklarını zâid kılan bir fail olsaydı, onun kadir-i mutlak ve fâil-i muhtar olması sorgulanırdı. Çünkü bu, onları bu hâliyle mevcûd

⁵⁰⁶ Bkz. Muhammed Nûrî'l-Arabî, *Şerhi Akâid*, (tahrirleri zabt eden Ömer Şahkuluzade) Manzume-i Efkâr Matbaası, Dersaâdet, Tarihsiz, s. 5-6.

hâle getiren kadir-i mutlak ve fâil-i muhtar fâili aşan yönlerinin bulunduğunu kabul etmek anlamına gelir; buysa, Hakk'ın aciziyet içinde olması demektir.

Bosnevî bu konuda onlardan farklı düşünür. Ona göre hariçte tahakkuk eden yani subût bulan bu mâhiyet fikriyle birlikte Eş'ariler, subûtu vücûd manası yerine koymakla ve gayr-i sâbit arazların mecmûundan meydana geldiğini kabul ettikleri âlemin ya da eşyânın tanımını da subûtle yapmakla çelişkiye/tutarsızlığa düşmüşlerdir. Zira bir yandan eşyânın hakikatının/mâhiyetinin, hariçte sâbit olduğunu ve dışarıda şeyin varlığıyla birlikte olduğunu kabul ettikten sonra, âlemin arazlardan oluştuğunu ve ardından arazi da adem-i bekâ ile tanımlamak, bereberinde bir çelişkiyi de doğurur. Hâlbuki Bosnevî'ye göre subût ile vücûd arasındaki fark da ortadadır. Çünkü sâbit olan “şey” bir açıdan mevcûd değildir. Cenab-ı Hakk'ın ⁵⁰⁷ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ buyurduğu gibi, ancak Hakk'ın ilminde sâbit olan şeye كُن dediğinde mevcûd olur. Dolayısıyla her mevcûd, bir açıdan sâbit değildir. Nitekim hariçte mevcûd olan eşyâ fanîdir, gayr-i sâbittir. İşte Eş'arilerin subûta vücûd manası vermelerinin ardından, cevher-araz görüşlerini bunun üzerine temellendirmeye çalışmalarıyla ortaya çıkan yanılırları, onların emrin tecdîdine olan vukûfiyetlerinin noksan olduğunu gösterir.

Bosnevî'ye göre Eş'arilerin bu yanılırları, tanım teorisine binâen dışsal varlıkları yani a'yân-ı vücûdiyeyi cins ve faslın birleşiminden meydana gelen sâbit hakikatler olarak isimlendirmelerinde de görülür. Örneğin insanın tanımı ele alınacak olursa onlar, insan türünü, hayvan cinsi ve nâtıklık faslıyla tanımlayarak, “insan nâtık (akleden) bir canlıdır” demişler, bazı düşünürlerin aksine bu hâliyle insan nefsinin soyut ve hâdis olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁰⁸ Dolayısıyla onlar ve nazarî düşünce erbabı, insanın hakikatı ve hakikatıyla birlikte olan mâhiyetini, ıstılahlarında “nâtık canlı” olarak kabul etmişler⁵⁰⁹ ancak diğer taraftan hâdis olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Çünkü onlara göre insanı onun dışındaki varlıklardan ayıran en özel tarafı hayat ve nutk sahibi olmasıdır. Bosnevî ise onların bu görüşüne de katılmaz. O, bu konuda şöyle der:

⁵⁰⁷ Nahl, 16/40.

⁵⁰⁸ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 3, s. 298, 303; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 2, s. 1220, 1222-1228.

⁵⁰⁹ *Kindî, Felsefî Risâleler*” s. 195; Hidayet Peker, “İbn Sînâ'nın Kavram Anlayışı”, s. 170-171.

“Aynı şekilde atlardan ve eşeklerden, gök ve yerden meydana gelen sair eşyâ da mâhiyyât-ı mevcûde sahibidir. Böylece insanın hakikatının hariçte sâbit olduğunu kabul ettiler. Öte yandan Eş’arilerin kabul ettiği gibi “insan da bir şeydir ve onun hakikati de hayvan-ı nâtik (olmak)tır” denilirse, o vakit, onun cins ve fasıldan terkîb ve îcad edilmiş hakikati nasıl sâbit-dâim olur? Hâlbuki bu tanımdaki şekliyle, hariçte mâhiyetiyle tahakkuk eden insan da gayr-ı sâbitedir. Çünkü bu tanıma göre insandaki hayat ve nutk; (i) rûhun insandaki kıyamıyla, (ii) insanın da rûh ile kıyamı vasıtasıyla mevcuttur. Ancak insandan rûhu alındığında insanın tanımı hakkında ileri sürdüğümüz hayvan-ı nâtik olmaklığı da ondan kalkar. Bu da onun (türsel hakikatının sâbit değil de) gayr-i sâbite olduğunu göstermektedir”.⁵¹⁰

Eş’arilerin ve nazar ehlinin cevher-araz ve subût fikrinden hareketle vardıkları hayvan-ı nâtik tanımının, insanın hakikatını tanımlamakta eksik olduğunu düşünen Bosnevî, yeni bir tanımlamaya gider. Bosnevî’ye göre “insanın türsel olarak hakikati”, beşer planında Âdem’de zâhir olan kevnin/kâinâtın sûretinin özüdür (neticesidir). O sûretin özünden de beşerî bireylerin sûretleri zâhir olmuştur. Bu hakikat, bu insan türünün en sonucusuyla (hâtem-i evlâd ile) son bulur. Aslında o da gayr-i sâbitedir ve kıyamet saatinde Hakk’ın كَلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ⁵¹² ve كَلُّ شَيْءٍ وَهَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ⁵¹¹ kavillerinin sırrı zâhir olduğunda, insanın bu hakikatının sırrı da çözülür. Âlemdeki diğer mevcûd hakikatlerin içi dışına inkılab eder. Böylece mâhiyetleri anlaşılabilir olur. Dolayısıyla fânî ve helâk olucu bir şey hakkında, yani insanın türsel hakikati hakkında, nasıl olur da “o sâbittir” denilir? İşte tam da bu noktada Bosnevî, gerçekte insanın hakikatının, bütün hakikatlerin hakikati olduğunu beyan eder. Peki, bu ne demektir? Eş’arîler, insanın hakikatının sâbit olduğunu kabul ettikten sonra, cevher-araz ve emrin tecdîdi meselelerindeki yanılgılarından dolayı hataya düştüler. Aslında Bosnevî de insanın hakikatının, Eş’arîler gibi sâbit olduğunu düşünür; ancak o, Eş’arîlerin tersine, subûta verdiği manaya dayanarak hakikatlerin dışarıda değil de Hakk’ın ilmî hazretinde sâbit olduğunu kabul eder. Dolayısıyla Bosnevî; insanın hakikatının, hakikatlerin hakikati (hakikatü’l-hakâik) olması bakımından sâbit olduğunu söylerken, aslında onun ezelf-ebedî-dâimî-ilâhî olduğunu, bu özellikleriyle taminlanması gerektiğini ifade eder. Çünkü ona göre bu insani hakikatte; (i) bütün hakikatler, (ii) a’yân-ı gaybiye, (iii) hakikatlerin sûretleri (suver-i hakaik) ve (iv) a’yân-ı ayniye (dıştaki varlıklar), ilâhî

⁵¹⁰ Bosnevî, *Kitâbu Sırrı’l-Hakayiki’l-İlmiyye fî Beyâni’l-A’yâni’s-Sâbite*, vr. 164a-b.

⁵¹¹ Kasas, 28/88.

⁵¹² Rahmân, 55/26.

tecellî (tecellî-i ilâhî) ve nefes-i rahmanî vasıtasıyla zâhir olur. İlmî sûretler ve a'yân-ı gaybiyye bu “insanî hakikat”ın bânındaki ilimde sâbittir. Aynı zamanda onların subûtiyetleri ebedîdir. Çünkü bu gaybî hakikatlerin (a'yânı sâbitenin) subûtiyetleri yokluk üzeredir. Yani ca'le (yaratılmaya) konu olmazlar. Yok olan bir şey için de, hakîkate onun yokluğu sona erdi ve hatta yokluk üzere subûtu sona erdi denilemez. Çünkü hakikatlerde değişme ve başkalaşma mümkün değildir.⁵¹³

Böylelikle Bosnevî “ilâhî sûretle muhâzât hâli”nde (paralelinde) olduğunu kabule ettiği insanî hakikati, aynen Tanrı'nın tanımında olduğu gibi bütün tanımların kendisini tanımlamak için yapıldığı ve her tanımda kendisinin bulunduğu hakîkatin tam karşısına (paraleline) konumlandırmak sûretiyle tanımlamaya gider. Buysa cins, nevi ve fasıl gibi ma'lûm ve alışlagelmiş tanımlamaların kapsamı dışında yeni bir tanımlama demektir. Bosnevî'ye göre insan, marifet-i a'zam ile adem-i mutlakın kemâlinden hâsıl olan bilgiyle, işte bu hakîkatin bilgisine ulaşır; hakikatü'l-hakâik olan insanî hakîkatteki o ezeli-ebedi- dâimî ve sâbit sıfatları müşahede etmekle kendisini tanır.⁵¹⁴

Bosnevî'nin, tanım teorisinden hareketle Tanrı ile insan arasında kurduğu bu münâsebet, münâsebetlerin ilki ve en üstünüdür. Ancak burada Konevî'nin de dikkat çektiği çok önemli bir husus vardır. Buna göre Hak ile O'nun doğrudan gayesi olan insan arasında bu münâsebet iki açıdan sâbittir: ilki, insanın, Hakk'ın katında taayyün etmiş tecellî karşısındaki “ayna olması”nın zayıf cihetinden olan münâsebettir. Zayıf cihetse insanın muhâzât-ı sahîhadan dolayı kendisinde taayyün eden bu en genel tecellîyle birlikte, “taayyün kaydı”nı kabul etmesidir. Dolayısıyla Bosnevî'nin dikkat çektiği insanın mukaddesliğine, bu taayyün kaydından yani insanın ayna olmasından başka zarar veren, zayıflatan başka hiçbir nitelik yoktur. Nitekim Bosnevî bunu “fakr-ı mahz” ve “ubûdiyet-i mahz” konularında işler.⁵¹⁵ İkincisi de, kulun bu ilâhî mertebenin sûretinden aldığı payıyla ortaya çıkan münâsebettir. Kulun bu ilâhî sûretten olan hissesi

⁵¹³ Bosnevî, *Kitâbu Sırrı'l-Hakayiki'l-İlmîyye fî Beyâni'l-A'yâni's-Sâbite*, vr. 164b-165a; a.mlf., *Kurratu Ayni's-Şühûd ve Mir'âtü Arâyisi Meâni'l-Gaybi ve'l-Cûd*, vr. 11a.

⁵¹⁴ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, c. 1, s. 113-115.

⁵¹⁵ Bosnevî, *Kitâbu'l-Gafri'l-Mutlak İnde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, vr. 126a-b, 130a-131a; a.mlf., Ünvanı olmayan bir risale, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no. 2129, vr. 136a-137a; a. mlf., *Kitâbu Enfâsi'l-Miskiyyeti'r-Rûmiyye fî Tenfîsi'l-Fevâyihi'l-Bâniyye*, vr. 165a-174a.

de isti'dâdının kuşatıcılığının kemâli ya da noksanlığı, zayıflığı bakımından bollaşmasını ya da eksilmesini gerektirir.⁵¹⁶

⁵¹⁶ Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esâsları: en-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Mahsûs*, s. 80.

SONUÇ

Varlık bilgisi insanlık tarihi kadar eskidir. Bu bakımdan, İbn Arabî geleneği, “varlık” hakkındaki kesin bilginin, mişkâtü’n-nübüvve kaynaklı olduğunu ve vahye istinâden ilk insanla başladığını kabul eder. Ancak modern bilim tarihçileri; başlangıçta sonun, sonda başlangıcın içkin ve hatta aynı olduğunu kabul eden vahiy menşeli bu “kadîm düşünce”nin karşısına konumlandıkları “modern düşünce”nin başlangıcını, düşünürlerin, nübüvvet kandilinin tenvîr ettiği “gelenek”ten uzaklaşıp pusulalarını bozdukları andan itibaren başlatırlar. İlerlemeci-pozitif tarih anlayışlarına binâen ilâhî ve kutsal olanın dışlandığı ve yerine profanın ikame edildiği bu yeni süreci bütün yönleriyle gerçek “antikite” olarak görürler. Antik çağda bu modern düşüncesinin özünü ve onun bütün özelliklerini, istidatlarıyla ilk taleb eden medeniyet havzasını ise, Grek düşünce havzasını olarak görürler. Daha net bir ifadeyle “Modernite”nin neş’et ettiği ve ilk mazharı olan toplumun antik Grek toplumu olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla tasavvurlarındaki antikiteden itibaren problematik bir kavram olarak “varlık” hakkında konuşan ilk düşünürün, Grek düşünürlerinden biri olan Parmanides olduğunu söylerler. Onlara göre Parmanides’i bu kadar önemli kılan, kendisinden önceki düşünürlerin yapmadığı bir şekilde doğrudan doğruya varlık kavramına dikkat çekmesi ve varlık kavramını bir problem olarak ele almasıdır. Dolayısıyla modern bilim tarihçilerinin bu varsayımına göre varlık kavramının zihinsel gelişim süreçlerinden bahsedilecek olursa, ilkinin Parmandes’in düşünceleri oluşturur.

Şayet düşünce tarihi bu andan itibaren başlatılacak olursa Parmanides’i takip eden Antikçağ Yunan düşünürlerinin katkılarıyla, varlık kavramının içeriği daha da genişletilmiştir. Bu dönemde birçok farklı düşünce ortaya çıkmış olsa da varlık düşüncesinin en önemli kırılma noktası, kuşkusuz Platon ve Aristoteles arasındaki görüş ayrılığı olmuştur. Buradan itibaren, varlık hakkındaki düşüncelerin daha çok bu iki düşünürün görüşleri etrafında şekillendiği görülmektedir. Antikçağ Yunan düşüncesinin Müslüman düşünürlerle buluşmasıyla varlık kavramının zihinsel gelişiminin seyrinde bir kez daha yenilikler ve gelişmeler yaşanmıştır. Bu bağlamda, Platon ve Aristoteles’ten itibaren bir şekilde var gibi gözüken ama “salt varlık” kavramını konu edinen bir “ontoloji” mi yoksa “metafizik bir teoloji” mi olduğu tam olarak tespit

edilemeyen varlık düşüncesinin üzerine, ilkin Mutezile, ardından Kindî ve okulu ve sonrasında Eş'arî kelamcıları, kılı kırk yararcasına eğilmişlerdir. Onların Tanrı ve varlık kavramlarını birlikte ele alıp tartıştıkları bu tefekkür faaliyetlerinin sonucunda bu sefer de varlık kavramının “teolojik bir ontoloji”ye dönüştüğü görülmektedir. Ama varlık kavramının bu zihinsel dönüşümüne esas katkıyı daha çok İslam filozoflarının verdikleri müşâhede edilmektedir. Bunlar içinde de özellikle İbn Sînâ tarihî bir kırılma noktasıdır. O, Parmanides'ten itibaren başladığı kabul edilen varlık kavramına ilişkin mirası dışlamamış, bir başka ifâdeyle Kindî ve okulunun ve Aristoteles şârihi filozofların ve kelâm ehlinin ortaya koydukları varlık yaklaşımlarını ciddi bir şekilde analiz etmiş ve değerlendirmiştir. O, “var olan” ile “varlık” yani “şey” ile “şeye ilişkin varlık kavramı” arasında kesin bir ayrıma giderek, “salt varlık” kavramına ulaşmıştır. Salt varlık kavramına bir de mâhiyeti eklemiş ve çokluğu yani “şeylere ilişkin varlık kavramı”nı bununla açıklamak yoluna giderek “bir” ile “çok” arasındaki birçok problemi çözmek istemiştir. Kendi başına mâhiyetten arındırılmış salt varlık kavramının ortaklığından bahsetmiş, onun hem Tanrı'ya hem de diğer şeylere yüklenebildiğini; bunun da ancak “teşkîk” yoluyla olabileceğini kabul etmiştir. Şeylere yani var olanlara teşkîkle hamledilen bu ortak ilişkinin salt varlık kavramı olduğunu kabul etmek sûretiyle bu “salt varlık”ı bütün ilimlerin meşrûiyetlerini kendisinden aldıkları bir ilmin mevzusu yapmıştır. Bu çatı ilmin adına da metafizik demiştir. Böylece onun katkılarıyla “salt varlık” kavramı, kendisine değin, hiç olmadığı kadar tam bir “ontoloji”ye dönüşmüştür.

Bu çalışmada İbn Sînâ'ya kadar varlık kavramının bu tarihi gelişim süreci ve kırılma noktalarına vurgu yapılmasının nedeni, İbn Arabî ile başlayacak olan yeni bir kırılmanın, tarihi ve problematik arka planının saptamasını yapmak ve buna dikkat çekmektir. Bu perspektif dikkate alındığında görülecektir ki İbn Arabî ile başlayan yeni tasavvufa İbn Arabî'nin en mühim katkısı; yuvasından çıkarılan bir yüzüğün taşı gibi “hakîkî antikite” den itibaren gerçek anlamından uzaklaştırılan “varlık bilgisi”nin, bir açıdan İbn Sînâ'nın kıvamına getirdiği noktada, yuvasına tekrar oturtmak için yapılan son bir küçük dokunuştur. Ancak bu küçük gibi görülebilecek dokunuş hakîkate tamamıyla altın kıymetinde bir dokunuştur. Bu altın dokunuş “varlık” kavramına sadece “Hak”dır ifâdesini eklemekten ibaret görülebilir ancak; onu emsalsiz kılan durum, İbn Sînâ geleneğinde “varlık olmak bakımından varlık” olarak ifâde edilen ve hiçbir îmâ taşımayan dolayısıyla mâhiyeti meçhul kalan “varlık”ın doğrudan “Hak”

olduğu sonucunu ifâde etmek ve bunun nübüvvet kandiliyle olan ilişkisini ortaya koymaktır. “Varlık Hak’dır” ifâdesiyle tespit edilen bu sonuç, İbn Sînâ’nın ontolojisinin eksik kalan yönlerini tamamlamak olduğu kadar, aynı zamanda varlık ontolojisinin baştan aşağı yeniden inşâ faaliyetini de içine alan ciddi bir eleştiridir. Dolayısıyla İbn Arabî’nin, İbn Sînâcı bu varlık bilgisine (ontolojisine) yönelttiği bu olumlu ve olumsuz eleştiri(ler) yeni bir varlık biliminin doğmasını sağlamıştır. Odak noktasını Hakk’ın oluşturduğu bu yeni varlık bilimi, İbn Arabî ve takipçileri tarafından İbn Sînâ’nın kurduğu ve bütün ilimlerin başına koyduğu “metafizik”in yerine ikame edilmiştir. Bu yeni ilim kendine has keşf ve müşâhede yöntemine ek olarak, İbn Sînâ’nın etkisinde ve Râzî-Gazzâlî çizgisinde ortaya çıkan ve gelişen tahkîk metodunu da benimseyerek nazariyat geleneği olan müdevven bir ilim olarak tesis edilmiştir.

Yeni tesis edilen bu varlık ilmini benimseyen muhakkık sûfilerle, akılcı metafizikçiler olarak tanımlanan İbn Sînâ’nın kurduğu sistemi benimseyenleri birbirinden ayıran en bariz ve büyük fark, muhakkık sûfilerin akılcı metafizikçilerin “varlık” kavramının yanına, “Hak”dır ifâdesini eklemeleridir. Onları bu ifâdeyi eklemeye götüren faktörlerin neler olduğu üzerinde durmak gerekmektedir. Her şeyden önce arada bir yöntem farkının olduğunu belirtmek gerekmektedir. Buna göre İbn Arabî ekolünün kendine has keşf, müşâhede ve iyân metodu vardır ve bu metodla gerçek varlığın (Vücûd-i Mutlak’ın), Hak olduğu bilgisine ulaşmışlardır. Gerçek Varlık’ı sadece bilmekle kalmamışlar aynı zamanda hâl ve zevk edinmişlerdir. Öte yandan akılcı metafizikçilerin nazar ve istidlâl yöntemini tatbik etmeleriyle vardıkları varlık kavramının anlam yelpazesi ve içeriği, dînî düşüncenin yani vahyin tanıttığı Tanrı anlayışı ve keşf-müşâhede-iyân metodunun verdiği Tanrı bilgisinin içeriğiyle çelişmemektedir. İlk buna dikkatleri çeken Gazzâlî’nin, “filozofları tutarsız ve kelamcılarını yetersiz” buluşunun aksine, bu defa İbn Arabî, “filozofların yetersiz ve kelamın tutarsız” olduklarını ifâde ederek filozofları ve kelamcılarını farklı açıdan tenkit etmiştir. O; filozofların salt nazarî bir akılla varılan Tanrı anlayışının teşbîh ve tenzîh dengesinin gözetilmediği bir tasavvur olduğunu, ibârelerinin sadece tenzîhi göstermesinden ötürü yetersiz olduğunu kabul etmiştir. Kelamcılarının ise cevher ve araz tartışmalarına binaen tek kelimeyle tutarsızlığa düştüklerini söylemiştir.

Öte yandan İbn Sînâ tamamıyla akılcı esas alan objektif bir tutumla bütün ilimlerin meşruiyetini kendinden aldığı bir ilim olarak kurguladığı metafizik ilmini tesis

ettiğinde Tanrı'yı bu ilmin sadece metâlibinden (amaçlarından) biri olarak kabul etmiştir. Çünkü Tanrı'nın varlığını herkes kabul etmemiştir. Bu maksatla o, akıl sahibi herkesin kendisinden kuşku duymayacağı kadar kesin olanın ne olduğunu sormuştur. Bunu tespit etmenin önceliğinden bahsetmiş ve her şeyin başında akıl sahiplerinin kendisinden kuşku duymayacağı kadar kesin olanı konu edinen bir ilmin tesis edilmesi lüzumunu görmüştür. Araştırmalarının neticesinde İbn Sînâ'nın vardığı sonuç; kendisinden kuşku duyulamayacak kadar kesin olan bu şeyin, “varlık” bilgisi olduğudur. Dolayısıyla onun, her şeyin meşruiyetini kendisinden aldığı bir çatı ilim olarak kurguladığı metafizik ilminin mevzusunu varlık, mebâdisini bütün varlıklara sirâyet eden varlık ilkeleri (aklın/zihnin işleyişini sağlayan ilk akledilirler) ve mesâilini “Bir”le “Çok” ilişkileri oluşturmaktadır. Oysa İbn Arabî ve takipçilerinin benimsediği “Varlık Hak'tır” ifâdesi bu varlık ilminin mevzû, mesâil ve mebâdî esasları müvâcehesinde yeniden tesis edilmesi anlamına gelmektedir. Buna göre İbn Arabî ile başlayan ve sistemleşmesini Konevî ile kazanan bu metafiziğin mevzûsu bu önermeden çıkarılacağı şekliyle Tanrı –Hak; mesâili, Tanrı-âlem ilişkisi ve mebâdîsi de ilâhî isimler (Hakk'ın isimleri) olarak belirlenmiştir.

İbn Arabî'nin varlığı parçalanamaz bir bütün olarak ele aldığı doktrininin çok önemli teorisyenleri çıkmıştır. Bunlara göre İbn Arabî'nin “Varlık Hak'tır” şeklindeki önermesiyle başlayan “varlığın birliği” doktrini, peygamberlerin ve ümmetlerinin istidatları bağlamında en son ortaya çıkması murad edilmiş bir bilgidir. Çünkü bu doktrine göre varlıkta hareket daireseldir. Bu, adına yaratma denen ve muayyen bir noktadan başlayan varlık verme sürecinin yine başladığı noktada bitmesi, başlangıçla sonun birleşmesiyle birlikte varlık vermedeki gayenin de gerçekleşmesi demektir. Hakk'ın ilk yarattığı şey “hakikat-ı muhammediye”dir. Öte yandan, Hazret-i Peygamber (sav), hakikatının önceliğine rağmen, unsûrî olarak en son gelen peygamberdir ve onunla peygamberlik sona ermiştir. Dolayısıyla baş ile son bu açıdan birleşmiş ve bu sır onun unsûrî olarak gelişile de tamamen açığa çıkacak yetkinliğe ulaşmıştır. İbn Arabî'nin gerek kendi ifâdesi ve gerekse doktrinin önde gelen teorisyenlerinin ifâdelerine göre Hazret-i Peygamber'in manevî-unsûrî şahsında küllî olarak ortaya çıkan “Varlık Hak'tır” sırrının-hakikatının açıklayıcısı İbn Arabî olduğu için o aynı zamanda hâtem-i evliyâdır. Onun özünü bu önermeyle ortaya koyduğu düşüncesi, yine bu teorisyenlerce, sırrın ifşası ve böylelikle genel insanlık tarihindeki en mühim kırılma

noktası olarak görülmüştür. Onlar hâtem-i enbiyâ ve hâtem-i evliyâ ile birlikte Vücûd-i mutlak'ın ifşâ sürecinin başladığını ve bundan sonrasının ise yalnızca, bu hakikatin/sırrın şerh edilmesinden ve ona dipnot düşülmesinden ibaret olacağını kabul etmişlerdir.

Bu bağlamda, İbn Arabî'nin hâtem-i evliyâ olduğuna ve bu sırrı ifşâ ve îzâh için Allah katından destekli (müeyyed min-indillah) olarak görevlendirildiğine kesin bir şekilde inanan vahdet-i vücûd teorisyenlerinden biri de kuşkusuz Abdullah Bosnevî'dir. O, 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın ikinci yarısında yaşamıştır. Yaşadığı dönem itibarıyla bu düşüncenin en önemli ve etkili temsilcisidir. Dolayısıyla, İbn Arabî'nin düşüncelerini benimseyen, şerh ve müdâfa eden Abdullah Bosnevî'nin varlık anlayışı da "Varlık Hak'tır" önermesiyle başlar. Dahası bu önerme onun bütün düşüncelerinin de temelini oluşturur. Onun "Varlık Hak'dır" ifâdesindeki varlık kavramı, İbn Sînâ'nın akılcı bir yöntemle vardığı "varlık olmak bakımından varlığın kendisi" anlamını kapsayan en tümel kavramdır. Onu kapsayacak daha üst bir küllinin bulunmadığından küllîlerin küllîsidir. Varlık kavramı, bu en soyut ve yalın hâliyle içerikli bir kavramdır. Onu önceleyen bir yokluğun imkânsızlığını; zorunlu, bedîhî (isbâta gerek olmamak), hakîkî bir, mutlak, basit, tanımlanamamak, zıddı ve dengi olmamak içeriklerini hâizdir. Bir diğer ifâdeyle Bosnevî, "Vücûd" dediğinde Hakk'ı ve bütün bu içerikleri aynı anda kasd eder. Bu yönden Bosnevî, Hakk'ın "Vücûd" olmasının sonuçları olarak, onu isbâta ve tanımlamaya çalışmaz, istidlâl yöntemiyle filozof ve kelmacıların yaptığı gibi isbât-ı vâcib hakkında deliller ileri sürmez. Çünkü o; varlık, fitrat-ı asliye ve küfr kavramlarının içeriklerine binâen mutlak ateizmin mümkün olmadığı kanaatindedir.

Bosnevî, varlık kavramının yukarıda ifâde edildiği gibi salt varlık içeriğini yansıtabileceği şekilde yalnızca Hak için kullanılabileceğini tespit ettikten sonra "Varlık"ın (Hakk'ın) birliği üzerinde durur. Ona göre Hak; zât, mâhiyet tanımının, denginin ve zıddının bulunamaması bakımlarından "Bir"dir. Hakk'ın zâtı ile varlığı aynıdır. Varlık ve zât birbirinden ayrı ve bağımsız bir şekilde düşünülemez. Bosnevî, bunu anlatmak için "tareyân" kavramını kullanır. Yani varlık O'nun zâtına sonradan eklenmiş, ilâve, zâid bir nisbet değildir. Bu bağlamda Bosnevî'nin literatüre kattığı anlamlı iki kavram daha vardır. Bunlar Hakk'ın varlığının, "el-kaydü'l-vaz'î'den münezzeh" ve "meçhûletü'l-vasf" olmasıdır. "Varlık olmak bakımından varlık (ya da kendisi olmak bakımından varlık), Hak'tır" şeklinde bir tasdikde Hak; varlığına, îmâ ve işaret edecek

dilsel bir kayıtlamadan bile münezzehtir. Dolayısıyla O'nun varlığını ve birliğini dil ifâdeden âcizdir. O, bu hâliyle “Hakîkî Bir”dir. Kendisine ahadiyyet dahi denemeyecek bu birlik yalnızca “Vücûd-Bir”e mahsustur. Bu “Bir”, matematikteki bir gibi sayısal bir birlik değildir. Bu noktada Bosnevî “Ahadiyyet”, kavramını da gaybî bir nisbet olarak kabul eder. Hatta O'nun ahadiyyetine işaret eden “mutlak” şeklinde bir ifâdenin dahi bir kayıtlama olduğunu kabul eder. Mutlak kaydını, şartlanmışlık niteliğinin O'na verilmesi olarak gören Bosnevî, O'na lâ-taayyün anlamında şartlanmamışlık niteliğinin verilmesini dahi uygun görmez ama bunu vücûd mertebeleri bağlamında birtakım şartlara bağlar. Dolayısıyla, “Varlık”ın yani “Bir’in birliği” gibi bir sıfattan bahsetmek sadece bir zorunluluktur. O, bu manadaki bir “Varlık”ı varlık mertebelerinden kabul etmez. Varlık mertebelerinin ilkinin hakkında konuşulabilecek ilk nisbetin taayyün edebilmesi bakımından Ahadiyyet ile başlatır. Yani “Varlık”ın, ahadiyyet nisbetini kabul ettiği ilk belirlenimi (taayyün), varlık mertebelerinin ilki sayar.

Bosnevî, Zât’ın varlık ve mâhiyet açısından da “Bir” olduğunu kabul eder. Ona göre Tanrı’nın Zât, vücûd ve mâhiyeti öncelik sonralık gibi nisbetlere tabi tutulamaz. Bunlar, birbirinin aynıdır. Bunların ayrı birer nisbet olarak kabul edilmesi birliğin hükümlerinin değil, çokluk ve hükümlerinin ortaya çıkması demektir. Bosnevî Tanrı’nın “Varlık” kabul edilmesinin mâhiyeti de kapsadığını, yani mümkünlerin/yaratılmışların hakikatleri olan ilâhî isimlerin Hakk’ın vücûbî vücûdunda istihlâk hâlinde olduklarını kabul eder. Bu anlamda mâhiyetlerin varlık”la aynı olmasını “O, هو هو dir, هي هو değildir” şeklinde kaydeder. Dolayısıyla ona göre Tanrı’yı en iyi ifâde eden kelime O (هو)’dur. Tanrı’nın ya da “Bir”in varlığının dışında başka nisbetleri/sıfatları hakkında konuşulacak olursa bu O’nun mutlaklığının takyîd altına sokulması, varlığından ayrı bir mâhiyetinin olduğu, Tanrı’nın zâtında bir değişiklik ya da çokluk olmadığı hâlde nisbî bir çokluktan bahsedilmesi anlamına gelir. Kuşkusuz, hiçbir ibareye sığmayan böyle bir “Varlık”ı tanımlamak da mümkün değildir. Bosnevî’ye göre “Tanrı’nın mâhiyeti nedir?” diye sormak câizdir ve doğrudan Tanrı’nın tanımlanmasını istemektir. Akılcı metafizikçilerin aksine o böyle bir soruyu câiz görür. Ancak Hakk’ın vücûddan başka bir mâhiyet ve hakikatı bulunmadığı ve dolayısıyla Hakk’ın hakikatı, cins ve fasıldan mürekkekb olmadığı için O’nu cins, nev’ ve faslı da içine alan bir hadd-i tam ile

tanımlamak mümkün olmadığını, O'ndan yalnızca sıfatları, isimleri ile bahsedilebileceğini söyler.

Bosnevî, Tanrı'nın ya da varlığın tanımlanamaması ile denginin ya da zıddının olamayacağı arasında da bir ilişki olduğunu kabul eder. Ona göre Tanrı'nın tanımı ve idrâki mümkün olmayan bu birliği “gerçek birlik/hakîkî vahdet”tir. Tanrı'nın hakîkî vahdeti, karşıtının veya denginin tasavvur edilebilmesinin mümkün olmadığı bir birliktir. Böyle bir birliğin dengini ve karşıtını tasavvur etmek mümkün değildir.

Bosnevî'nin varlık düşüncesi birçok unsuru kapsar. Bunlar arasında varlık ve onunla iltisaklı kavramlar ilk sırada gelir. Bu iltisaklı kavramların en başında yokluk ve imkân, ikinci sırada ise vâcib ve mümkün varlık terimleri gelir. Bosnevî'ye göre bu kavramlar arasında birbirini tamamlayan ya da o olmadan diğerinin düşünülmemeyeceği bir ilişki söz konusudur. Bosnevî, “isteşlik-karşılıklı bağımlılık” şeklinde nitelendirilebilecek bu ilişkiler ağını, “telâzum” ve “tezâyüf” kavramlarıyla işler. O, her ne kadar “Varlık”ın tanımlanamayacağını ortaya koysa da “varlık, yokluğu kabul etmeyendir” şeklinde bir nitelemeyle, onu, zihnin idrâkine sunar. Aynı şekilde yokluğu tanımlarken de onu, “varlığı kabul etmeyendir” kelimeleriyle dile getirir. Bosnevî'ye göre bu durum kaçınılmazdır. Çünkü onun varlık anlayışında varlık, asla ve asla karşılığında kendisi gibi bir yokluğun olmasının mümkün olmadığı (olamayacağı) bir varlık demektir. Burada yokluk, bir gerçeklik olarak “Varlık”ın zıddı anlamında bir gerçekliğe sahip değildir. Reel yokluk, vücûdun zorunluluğundan ve evvelî oluşundan dolayı imkânsızdır. Ancak varlık, zorunlu olarak yokluğu insan zihnine çağırır ve zihin yokluk vasıtasıyla varlığı anlamaya çalışır. Varlığın mukabili olarak zihinde beliren yani sadece akılda gerçekleşen adem fikri, sadece, “varlık olmak bakımından varlık”ı ifâde edebilmeye yarayan ayna fonksiyonunda bir araçtan ibarettir.

Bosnevî'nin üzerinde durduğu ve kendisinin fevkalade önemli gördüğü bir diğer mesele de öncelik ve sonralık açısından varlıkla yokluk arasındaki ilişkidir. Onun bu mesele üzerine eğilmesinin nedeni, her şeyden önce varlık düşüncesinin, “zorunluluk” ve “evveliyet” (herşeyi öncelemesi) esasları üzerine bina edilmesine mukabil Eş'arîler'in ve Abdülkerim Cîlî'nin varlıktan önce bir adem fikrini savunmaları gelir. Bosnevî onların bu düşüncelerinin, Tanrı'nın kudretini âcizlikten ve irâdesini de sınırlamaktan tenzîh etmek amacıyla ortaya koydukları “el-ademü'l-mukaddem ale'l-vücûd” ya da “el-ademü's-sâbık” düşüncesine dayandığını belirtir. O, bu meselede

evvela, varlık fikrinin insan düşüncesinde/psikolojisinde yokluğu öncelmesi üzerinde durur ve yokluk düşüncesinin insanda sadece bir zandan ibaret olduğunu kabul eder. Ardından meseleyi Tanrı açısından ve mümkünler açısından ele alır. Bosnevî “Tanrı’da asl olan mâhiyet midir yoksa varlık mıdır?” probleminde, Tanrı’nın mâhiyetinin varlığından önce olduğunu savunanların görüşlerini kıyasıya eleştirir. Bu görüşü İslam düşünce geleneğinde daha çok kelamcılar savunmakla birlikte Bosnevî’nin oklarına hedef olan asıl kimse, Vahdet-i vücûd geleneğine mensûb bir sûfî olan Abdülkerim Cîlî’dir. Burada Bosnevî, Abdülkerim Cîlî’nin, “Tanrı’nın zâtı ile varlığı arasında bir ayrıma gitmesini, mâhiyeti asıl varlığı ise zâtın bir sıfatı-ilintisi olarak kabul etmesini ve dolayısıyla kelamcıların görüşünü benimsemesini şiddetle tenkîd eder. Hatta Cîlî’nin daha da ileri giderek bu görüşünü, -Zâtı; mâhiyetinin bilinmezliği açısından her türlü isim, sıfat ve varlık gibi nisbetlerden tenzîh etmek maksadıyla- varlık mertebelerine de taşımamasını ve varlıktan tecrîd ettiği zâtı varlık mertebelerinin ilki saymasını fevkalade sakıncalı bulur. Cîlî’nin bu meseledeki yanılığısından dolayı varlık mertebeleri, ilmin ma’lûma tabi olması, irâde, kader, ihtiyâr görüşlerinde de hatalı olduğunu belirtir.

Bosnevî, kâdir-i mutlak ve fâil-i muhtâr bir Tanrı anlayışını benimseyen ve bunun sonucu olarak, şeylerin varlıklarıyla mâhiyetlerini birbirinden ayıran, onların var olmadan önce bir mâhiyetlerinin olmadığını, onlarda varlık ve mâhiyetin yaratılırken aynı anda bulunduğunu, dolayısıyla mümkünlerin ya da âlemin yaratılışının mutlak ademden meydana geldiğini kabul eden, yine tenzîhin bir gereği olarak Tanrı ile âlemin birbirine benzemediğini ve Tanrı’nın fiillerinin illetsiz/sebepsiz de olabileceğini savunan Eş’arî görüşü de eleştirir. Bosnevî’nin bu meselede açıktan hedef aldığı kimse daha çok müfessir kimliğiyle tanınan ve aslında bir Eş’arî kelamcısı olan Kadı Beyzâvî’dir. Bosnevî, şeylerin yaratılmadan önce, bir varlığa sahip bulduklarını ve bunun “subût şey’iyyeti” olduğunu, Tanrı’nın, dilediğini yapabilecek kudrete sahip olmasına karşın “sebepleri ve vasıtaları” terk ederek doğrudan fiiline yönelmesinin “Hikmetli ve Adil bir Tanrı” anlayışıyla uzlaşmadığını beyan ederek Beyzavî’nin ve dolayısıyla Eş’arîler’in görüşlerini reddeder.

Yine o, Abdülkerîm Cîlî’nin Tanrı’nın şeyleri yok iken var etmesi anlamına gelen yaratma meselesinde, ortaya attığı kudret görüşüyle, kelamcılara yaklaştığını; kudret görüşünü açıklarken ortaya koyduğu adem fikrinin bir çok mahzur doğurduğunu

ifâde eder. Abdülkerîm Cîlî'nin, Tanrı'nın kudretini temellendirme ve Tanrı'yı âcizlikten tenzîh etme amacıyla varlıkla mâhiyeti mümkünlerde ayırmasının adem-i mutlaka kapı araladığını tesbit eder. Neticede bunun, Abdülkerîm Cîlî'yi, Tanrı'dan varlığı nefy etmek gibi daha vahim bir vartanın içine düşürdüğünü belirtir. O, Cîlî'yi bu meselelerde, İbn Arabî'ye muhâlefet etmekle, keşfi-şuhûdî metodun dışına çıkarak aklî davranmakla ve dolayısıyla dalâlet-i mahz ve cehâlet-i mahz içine düşmekle suçlar. Çünkü Adem-i mahzın imkânsız olduğunu “vücûd”un içeriğinden çıkararak Bosnevî, yalnızca vücûdu esas alır. Ona göre hüküm sadece vücûdudur ve bu bakımdan vücûd-i mahz, nâ-mütenâhîdir. O, her şeyi kuşatmış, adem-i mahzın yani salt yokluğun ortaya çıkabileceği imkân sahasını dahi kapatmıştır. Bosnevî, Tanrı'dan ayrı düşünülebilen şeylerin yani yaratılanların ontolojik durumunu imkân kavramıyla açıklama yolunu tercih etmiş ve imkân-ı mahzı, bir sebeble vücûdu ve bir sebeble de ademi, ezelen ve ebeden kabul eden şeklinde tanımlamıştır. O, bir sebebe muhtaç olarak var olarak nitelenen varlığın mümkün varlık olduğunu, ona varlık veren sebebin ise vâcib varlık olduğunu söyler. Böylece aralarında bir ilişkinin olduğunu kabul eder. Vâcib varlıkla mümkün varlık arasındaki bu ilişkiyi de, “ikisinden her biri, diğeri olmadan ne vücûden ve ne de takdîran tahakkuk etmeyen” anlamına gelen tezâyüf kavramıyla açıklar. Bosnevî'ye göre “neden var olduğu sürece nedenlinin varlığı kaçınılmazdır” ya da “bir şey özü/zâtı/hakîkatı gereği bir şeyin var olmasını gerektiriyorsa, zâtı devam ettiği sürece onu gerektirmeyi sürdürür” tahkîk kaideleri gereğince, vücûb ve imkân hazretleri arasında sebeplilik, süreklilik ve karşılıklı isteşlik durumu vardır. Dairenin merkezine koyduğu “Varlık”ı, her türlü kategorik bölünmeden (inkisâm ve tecezziden) beri tutan Bosnevî, “Varlık”ın bu iki kavsinin bu karşılıklı isteşlik ve buna bağlı olarak sürekliliğini, daimî tecellî ve küllî zuhûr, telâzüm ve tezâyüf ilkeleriyle açıklar.

Bosnevî'ye göre asl olan varlık ve onun hakîkî birliğidir. İmkân ise, bu varlıkta potansiyel olarak bulunan bütün hakîkatlerin tecellîlerini toplayan nisbetin akledilmesidir. Buna göre Bosnevî, çokluk şeklinde görülen şeylerin aslında hepsinin o varlığın bir tecellîsi olduğunu, dolayısıyla o varlığa ait bir “nisbet” olduğunu kabul eder. Onun düşüncesinde, ma'kûl ve ma'lûm olan, nisbetle bir tutulur ve bu akletme eylemi, hakîkatte evvelî-ezelî ve vücûbî olan “Varlık”ın kendisine ilişkin nisbetlerini türetmek, “Bir” olanı çoğaltmak ve O'nu nisbetleriyle anlamaya çalışmak demektir. O, bu

“Varlık”ı hakîki/gerçek kabul ederken, O’nun tecellîlerinden ibaret olan mümkün varlıkları ise izâfi-nisbî kabul eder ve varlıkla yokluğu cem’ eden imkân düşüncesini “nisbet, izâfet itibar, mecâz, haseb, irtibat, vech (vücûh), hâl, haysiyet, ma’lûmiyet ve ma’kûliyet” gibi kavramlarla açıklar. Bosnevî “Varlık”ın bütün hakikatlerinin tecellîlerini toplayan bir nisbetin varlığının akledilmesini “imkân” olarak değerlendirirken toplayıcı bu nisbeti, “rahmet” olarak görür. Diğer deyişle “Varlık”ı izâfe edilebilecek en yakın nisbet O’nun “rahmet” oluşudur. Böylece o, Hakk’a izâfe edilmeye en lâyük ve en yakın nisbet olarak kabul ettiği rahmeti, “Ahadiyyet”le özdeş kılar; diğer yandan da çokluğa, rahmet perspektifiyle bakar. Çokluğun, aslında bu rahmetin ortaya çıkışından ve onda içkin olarak bulunuşundan ibaret olduğunu kabul eder. Dolayısıyla çokluğun hakîkî değil ancak nisbî bir taakkul olduğunun, “Varlık”ın hakikatinin ise bu değişimden ve dönüşümden (tebeddül ve tagayyürden) uzak olduğunun üzerinde durur.

Bosnevî, ilâhî sıfatları ve ilâhî isimleri de Hakk’ın birer nisbeti olarak görür. Onları yaratmanın ilkeleri olarak kabul ettiği gibi O’nu bilebilmenin, tanıyabilmenin de araçları, vasıtaları kabul eder. Tanrı’nın ilminde sâbit hakikatler olan bu isimler, Tanrı’ya ilişkin birer nisbet olmaları itibariyle aslında kendi başlarına bir varlıkları yoktur. Dolayısıyla bu açıdan ademîdirler. Lakin O’na ilişkin olmaları, bir diğer ifâdeyle O’nun ilmi olmaları açısından aslında O’nun aynıdırlar. Dolayısıyla vücûdîdirler. Bosnevî’nin bu yaklaşımı sâbit hakikatlerin (i) Tanrı, (ii) kendi zâtları ve (iii) âlem açılarından olmak üzere farklı perspektiflerden ele alındığında, aslında onun bunlarla, birbirine zıt olan varlık ve yokluğu bir araya getirdiği, böylece bir tarafla varlıkla ve bir tarafla yoklukla nitelenen imkân terimine kapı araladığı fark edilir.

Öte yandan Tanrı’ya ait olan bu nisbetlerin, hem Tanrı’ya işaret eden bir birlikleri hem de kendileri olmaları bakımından ayrı birlikleri vardır. Varlık mertebelerinin en sonu olan bu görünürler âlemindeki somut eşyâlar, hakîkatte, Tanrı’nın ilmindeki bu iki çeşit birlik hâlinde bulunan sâbit nisbetlerin, bu iki birlik açısından, tecellîlerini istemelerinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla şehâdet âlemindeki her şey de o hakikatlere ilişkin birer nisbetten ibarettir. Bosnevî, gayb âlemindeki sâbit hakikatlerin ve onların şehadet âlemindeki tecellîlerini, “bir nisbetin bir başka nisbete tevakkufu” ile açıklama yoluna giderek nisbetlerin dinamizmi ana

fikrine dayanan dinamik bir a'yân modelini benimser. Vücûdu tek, sâbit ve değişmez hakikat kabul eden Bosnevî'ye göre varlık mertebeleri de, bu tek gerçeğin nâ-mütenâhîliğini taayyün ve tecellîyle, akledilebilir kategoriye indirgemektir. Hakikatte nâ-mütenâhî olan varlık mertebelerini, akıl, kayıtlı hâle getirmekte, böylelikle anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Bosnevî için en mühim ve önde gelen kavramlardan biri de yokluk kavramıdır. O, düşüncesinin temeline varlık ve yokluk kavramlarını yerleştirir ve her şeyi bunlara göre belirler. Bu iki kavramla iltisaklı paralel kavramların olduğunu kabul eder. Söz gelimi varlığı, rahmet-hayr-hayat-ilim-nûr-hidayet-şehâdet kavramlarıyla; ademi de şer-ölüm-cehâlet-dalâlet-karanlık-gayb kavramları ve bunlarla irtibatlı ve iltisaklı diğer kavramlar etrafında ele alır. Mutlak ve mukayyed-nisbî olmak üzere iki çeşit yokluk olduğunu söyler. Mutlak yokluğu, varlık kavramının içeriği itibarıyla realitede muhâl görür. Ona göre mutlak adem sadece zihnî bir kavramdan ibarettir. Çünkü "Varlık"ın zorunlu olmasının, aynı şekilde mutlak ademin de, ademiye üzere zorunlu olmasını gerektirdiğini kabul eder. Bu durumda realitede, bir tek nisbî bir yokluktan bahsedebilir olduğunu, bunun da ancak imkân kavramının içeriğinde ortaya koyulabileceğini ifade eder.

Bosnevî'nin belki de en orijinal yanı, onun kendisinden öncekilerde olmadığı kadar mutlak yokluk düşüncesine yaptığı vurgu ve verdiği fazla değerdir. Her şeyden önce İslam filozoflarının "varlık mahza hayırdır", "kötülük ademdedir" ve "varlık yokluktan eşrefdir" gibi önermelerinin karşı, Bosnevî, "varlık rahmettir" önermesini çıkararak, bununla, çokluğun nisbî ve kötülüğün izâfi olduğunu kabul eden iyimser bir varlık anlayışını kabul etmiştir. Bosnevî'nin bu önermesi, yine onun "Varlık Hak'tır" önermesiyle beraber ele alındığında bu, onun; İbn Arabî'nin işaret ettiği şekliyle, gelmiş-geçmiş düşünürlerin kapalı olan manasından dolayı anlayamadıkları ve dolayısıyla anlam kaybına uğradığını iddia ettiği yokluk kavramını, yeniden eksenine oturttuğunu gösterir. Bu noktada şu tesbitin altını çizmek gerekir ki, Bosnevî, adem kavramının genel düşünce tarihi içinde bütün gelmiş-geçmiş bilginler tarafından şer ile ilişkilendirilmesinin doğru olduğunu kabul etmekle birlikte, mutlak şer olarak kabul edilen ademin de bir şerefine olduğu kabul ederek onlardan ayrılır. Dahası bu şerefi ona bizzât Tanrı, kendisini ademle vasıflandırarak vermiştir. Burada Tanrı'nın kendisini

ademle vasıflandırması, O'nun vâcibû'l-vücûd olmasının hem adem-i mutlakın ademiyyet üzere bâkî olmasını zorunlu kılmasından ve hem de vâcibu'l-vücûdun ancak ve ancak adem-i mutlakla bilinebilmesinin mümkün olmasından dolayıdır. Öte yandan ademi değerli kılan bir diğer nokta da ademin her iki çeşidiyle birlikte varlığa delil olmasıdır. Bu nokta Bosnevî'nin düşüncesinde ontoloji ile epistemolojinin kesiştiği ve hatta iç içe geçtiği bir yerdir. Ona göre adem-i mutlakın Allah'a olan delâletinin kuvveti, onun vücûdu kabul etmemesidir. Burada adem-i mutlakın mutlak varlığa delâletinin kuvveti, ilkin kavramın vaz'ı ve mevzu' lehi itibarıyla varlığı kabul etmemesiyle; ikinci olarak da "varlığın ademe nisbetle bilinmesi"nin, "ademe nisbetle bilinen varlık"tan önce/evvelî olduğu kaidesinden yola çıkarak, yani varlığın yokluktan önce olmasının adem-i mutlakı ortadan kaldırması ve hükmün yalnızca "Vücûd"a ait olmasına binâen, vücûd kavramının içerikli manası içinde ademin yalnızca bir ayna, bir vasıta, bir araç olarak kabul edilmesi ve böylece varlığa delâlet etmesiyle olur.

O, adem-i mutlakın ademiyyeti üzere ezeli oluşunu kabul etmekle evvelâ "Varlık"ın önceliğini, zorunluluğunu ve ezeliğini birlikte kavramış olur. Ardından "Varlık"ı ademin ademiyyeti üzere bâkî olması şeklinde niteler. Bu durumda da artık tenzîh etmeye gerek kalmadığını, böyle bir durumda tenzîhin, karşıtı-zıddı-dengi çağrıştırmalarından dolayı isbât-ı şirk olacağını belirtir. Adem-i mutlakın ve vücûd-i mutlakın manasının açıldığı bu durumda yani karşıtı-zıddı-dengi olmayan zorunlunun "mutlak yokluktan olumsuzlanması"yla birlikte "Mutlak Varlık" olarak kabul edildiği bu noktada, tenzîhin yerini, "ta'zîm"e bırakacağını kabul eder.

Bosnevî, adem-i mukayyedin de şerefli (değerli) olduğunu kabul eder. Ona göre adem-i mutlakın şerefinden farklı olarak, adem-i mukayyed varlığı kabul ettiği için şerefli olur. Diğer yandan adem-i mukayyed, ilkin adem hâlindeki bulunuşuyla Hakk'a delâleti bakımından ve ikinci olarak varlık hâlindeki bulunuşuyla Hakk'a delâleti bakımından olmak üzere iki açıdan varlığa delâlet eder. Bundan dolayı da şerefli olmaktadır. Bosnevî burada a'yânın subût ve vücûd şey'iyetlerine göndermede bulunur. A'yânın bu iki itibarıyla Hakk'a delâlet ettiğini belirtir. O, adem-i mutlakın hükümlerinin geçerli olduğu noktada, tenzîhten bahsedilemeyeceğini bunun yerini ta'zîme bırakması gerektiğini belirtir. Ancak adem-i mukayyedin ve dolayısıyla vücûd-i mukayyedin hükümlerinin ortaya çıktığı noktadaysa, bu sefer, sadece tenzîhin

hükümlerinin geçerli olmasını kabul etmez. Teşbîhle de desteklenmeyen bu tenzîhi, yetersiz ve kusurlu bulur. Ona göre adem-i mukayyed ve vücûd-i mukayyedini yani imkân hükümlerinin ortaya çıktığı yerde, tenzîhte teşbîh ve teşbîhte tenzîh edilerek bir birlik sağlanmalıdır. Tenzîh ve teşbîhin cem'iyeti, aynı zamanda Bosnevî'nin, aleme bakışını yansıtır. Muhammedîleri diğer ümmetlerden ayıran en belirgin vasfın, bu birliği sağlama kabiliyetine sahip olmaları olduğunu söyler.

Bosnevî bir diğer taraftan adem-i mutlak ve adem-i mukayyedini şerefinden ve delâletinden ayrı bir de kemâllerinin olduğunu dile getirir. Bu iki ademin kemâllerini de, ademden “Vücûd” a zuhûrda ademin kemâli ve mevcûddan “vücûd” a urûcda ademin kemâli olarak ele alır. İsbât ve bilme yani ontoloji ve epistemoloji açısından değerlendirir. Ademin bütün çeşitleriyle gerçek anlamını, ontolojik olarak vücûd kavramında, epistemolojik olarak da insan kavramında bulduğu sonucuna varır. Bosnevî her iki ademin de “Varlık” a delil olmaları ve “Varlık” ı bilmedeki fonksiyonları açısından da mukayese eder. “Hakk’ın (Vücûd’un) adem-i mutlakta ortaya çıkan en büyük mananın/marifetin bilinmesinin dışında, başka hiçbir şeyden tam manasıyla bilinmemiş olduğu” sonucuna varır. Adem-i mutlakta hâsıl olan bu en büyük marifet, insanın küllî istihlâk mertebesine ulaşmasıyla aslında kendisinin adem-i mutlak(tan) olmasının mümkün olmadığını tahakkuk etmesidir. Bir diğer ifadeyle adem-i mutlakın hakikatını anlamakla birlikte vücûd rütbesine ulaşmak, ya da tersinden vücûd rütbesine ulaşmakla adem-i mutlakın hakikatına ulaşmaktır. Varlık ile insanın ontik ve epistemik bakımdan bütünleştiği hatta aynileştiği bir keyfiyetin bilincine ermektir. Bu keyfiyette, aradaki açılar, nisbetler ortadan kalkar ve insan, böylece varlık kavramının tam karşısına konumlanmış olur. Bosnevî, insanın bu hâlini ve konumunu “muhâzât-ı sahîha” (tam paralellik) olarak isimlendirir. Varlık ile insan arasındaki bu durum, birbirine paralel iki ayna arasındaki açılar ortadan kalkması sonucu, birbirleri üzerine düşen görüntülerinin nâ-mütenâhî/sonsuz olması gibidir. Aslında bu düşünce, Bosnevî'nin insana bakışını da net olarak ortaya koyar. Buna göre o, daha önceki insan tanımlarını eleştirir ve insanın yeniden tanımlanması gerektiği sonucuna varır. Ona göre insanın türsel olarak tanımıyla, türsel hakikatının tanımı aynı değildir. O, İslam filozoflarının ve Eş'arilerin cevher-araz ve subût, cins, nev' ve fasl fikrinden hareketle ortaya koydukları “insan, hayvân-ı nâtıktır” tanımının, insanın hakikatını tanımlamakta

eksik olduğunu ifâde eder. Bosnevî'ye göre insanın hakîkatı, insanın varlık ile muhâzât-ı sahîhasının ve bunun neticesinde ortaya çıkan marifetlerin en büyüğünün verdiği bilgiye göre, “hakikatlerin hakîkati” (hakîkatü'l-hakâik) olmasıdır. Bu bakımdan o, aslında insanın ezeli-ebedî-dâimî-ilâhî olduğunu söyler ve dolayısıyla bu özelliklerle tamınlanması gerektiği sonucuna varır.

Bosnevî seçkin insanlar içinde de, varlık ve mertebelerini göz önüne alarak bir derecelendirmeye gider. Terminolojide daha çok “insan-ı kâmil” olarak kullanılan kavramı, vücûb ve imkân kavsinin cem' eden kimse için kullanır. O; kâmil insanı, bu iki kavsin hükümlerini toplayıcı/birleştirici olarak taayyün etmiş bir varlık olarak görür. Bunlar Allah'ın halîfeleridir. Ancak o, adem-i mutlakın kemâlinden hâsıl olan o en büyük marifete sahip olan kimseyi ise “hulâfet-i uzmâ” sahibi olarak kabul eder ve ona “insan-ı ekmel” ve “merdûd halife” ünvanını verir. Hülâsâ, buraya kadar ortaya konulduğu şekliyle onun insana bakışı hakikatte yine onun varlık ve yokluk kavramlarına bakış açısının bir sonucudur.

KAYNAKÇA

- AÇIKGENÇ Alparslan, “İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri”, *Felsefe Dünyası*, 1994, sayı: 13, ss. 7-16.
- ADJUKIEWICZ Kazimierz, *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*, (çev. Ahmet Cevizci), 2. bs., Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- AFÎFÎ Ebu'l-A'lâ, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat*, (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), 8. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- _____, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (çev. Ekrem Demirli), 4. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- AKGÜÇ Ahmet, “Eş'arî Düşüncede Şartlı Kıyasların Kullanımı”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, (ed. Cemalettin Erdemci- Fadıl Aygün), 1-2 cilt, 1. bs., Siirt: Beyan Yayınları, 2015, c. 2, ss. 469-493.
- ALPER Ömer Mahir, “Akledilene Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde ‘İkinci Akledilirler’in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2015, cilt: 1, sayı: 2, ss. 36-68.
- _____, *Varlık ve İnsan: Kemâlpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, 1. bs., İstanbul: Kalsik Yayınları, 2010.
- ALTAŞ Eşref, “Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2013, sayı: 30, ss. 59-79.
- _____, “Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî'nin Yaklaşımı”, *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği*, (ed. Cüneyt Kaya), 1. bs., İstanbul: Klasik Yay. 2015, ss. 107-113.
- _____, “Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 31, ss. 7-56.

- ÂMÎDÎ Seyfeddîn, “*Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*” (thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî), 1-5 cilt, 2. bs., Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 1424/2004.
- ARİSTOTELES, *Kategoriler*, (çev. Saffet Babür), 1.bs., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996.
- _____, *Organon I: Kategoryalar*, (çev. Hamdi Ragıp Atademir), 1-5 cilt, 1. bs., İstanbul: MEB Yay., 1989.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi I: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 1-5 cilt, 1. bs., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- ATAY Hüseyin, “İbn Sina’da Varlık Delili”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler = International Ibn Sina Symposium, 22-24 Mayıs 2008*, İstanbul: 2009, cilt: 1, ss. 281-306.
- _____, “İslam Felsefesinde Yaratma”, *Kelam araştırmaları Dergisi*, 2003, cilt:1, sayı:1, ss. 3-10.
- BABÜR Saffet, “Parmanides Üzerine”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Anlara 1997, ss. 305-320.
- BAKAR Osman, *Gelenek ve Bilim: İslam’da Bilim Tarihi ve Felsefesi Üzerine* (çev. Ercüment Asil), 1. bs., İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- BÂKILLÂNÎ Ebû Bekr, *Kitâbü Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), 3. bs., Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1414/1993.
- BAŞ Derya Çakır, “Abdullah Bosnevî’nin Tecelliyâtü Arâisi’n-Nusûs’unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013/1, cilt: 14, sayı: 31, ss. 33-56.
- BAYRAKDAR Mehmet, “Sadreddin Konevî ve Davûd el-Kayserî”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri = The First International Symposium on Sadraddin Qunawi*, Konya: Mebkam Yayınları, 2014, ss.33-36.
- _____, “A’yân-ı Sâbite Kavramı: Konevî ve Kayserî Mukayesesi”, *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri = Second International Symposium on Sadraddin Qunawi*, Konya: Mebkam Yayınları, 2014, ss. 44-47.

- BEYZÂVÎ, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, (thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî), 1-5 cilt, 1. bs., Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- _____, *Tavâliu'i-Envâr*, (çev. İlyas Çelbi, Mahmut Çınar), 1. bs., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014.
- BİNGÖL Abdulkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- BOLAY M. Naci, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, c. 9, ss. 119.
- BOSNEVÎ Abdullah, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, 2.bs, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290 h. /1873 m..
- _____, *Kitabu'l-Gafri'l-Mutlak inde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Celâu Uyûni'l-Arâyisi'l-Muhadderati fî Hicâbi'l-Gaybî'l-Mestûr-Şerhu Kasîdeti Abdilmecîd es-Sivâsî*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 2077.
- _____, *el-Burhânu'l-Celî ve'd-Delîlü'l-Aliyy*, Süleymaniye Ktp., Esat Efendi, no: 3611.
- _____, *er-Risâletü fî Temessüli Cibrîl*, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, no: 509.
- _____, *et-Tenzîlü fî Münâzaati İblîs li-Sehl Abdullah et-Tüsterî ve Vukiû'l-Münâzara Beynehümâ ve Raddü'l-Cevâb li-İblîs fî Emrin Hârrin Kayyede Sehl*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu Rûhi'l-Mütâbea fî Beyâni Şurûti'l-Mübâyea*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, no: 2788.
- _____, *Kitâbu Sırri'l-Kabzi ve'l-Asr fî Tefsîri Sûrati'l-Asr*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu Enfâsi'l-Miskiyyeti'r-Rûmiyye fî Tenfîsi'l-Fevâyihi'l-Bâniyye*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

- _____, *Kitâbu Enfâsi 'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti 'l –Fütûhât*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu Hal 'i 'n- 'Na 'leyn fî 'l-Vüsûli ilâ Hazreti 'l-Cem 'ayn*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitabu Keşfi Esrâri 'l-Berarah fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ Kutile 'l-İnsânü Mâ Ekferah*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitabu Keşfi 's-Sriri 'l-Mübhem fî Evveli Sûrati Meryem*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu 'l-Kıra 'r-Rûhiyyi 'l-Memdûd li 'l-Ezyâfi 'l-Vâridîne Min Merâtibi 'l-Vücûd*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu Lübbi 'l-Lübb fî Beyâni 'l-Ekli ve 'ş-Şûrb*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitabu Meşriki 'r-Rûhâniye ve Mağribi 'l-Cismâniyye fî Tefsiri Kavlihî Teâlâ Hattâ İzâ Beleşa Meğribe 'ş-Şemsi Vecedehâ Teğribü fî Aynin Hamietin*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu Müntehâ Mekâsidi 'l-Kelimât ve Mübteğâ Teveccühi Vücûhi 't-Taayyunâti fî Beyâni Ekmeli 'n-Neşeât*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitabu Rûhi 'l-Mütâbea fî Beyâni Şurûti 'l-Mübâyea*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu Sirri Taayyüni Ervâhi 'l-Enbiyai ve Ashâbi 'l-Cem' fî Merâtibi 's-Semâvâti 's-Seb'*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu Sirri 'l-Hakayiki 'l-İlmiyye fî Beyâni 'l-A'yâni 's-Sâbite*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu Sirri 'l-Kelimeteyn fî Mutâbakati Hurûfi 'ş-Şehâdeteyn*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu Tahakkuki 'l-Cüz bi-Sûreti 'l-Küll ve Zuhûru 'l Fer 'i alâ Sûreti 'l-Asl*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

- _____, *Kitâbu Tecellî'n-Nûri'l-Mübîn fî Mirâti İyyake Na'büdü Ve İyyâke Nesteîn*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu Yedi'l-Ecved fî İstilâmi Haceri'l-Esved*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu Ziyâi'l-Lem'i ve'l-Berk min Hazreti'l-Cem'i ve'r-Rıtk*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu'l-Kenzi'l-Mahtûmi fî Tebaiyyeti'l-İlmi li'l-Ma'lûmi fî'r-Reddi alâ Abdi'l-Kerîm el-Cilî*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu'd-Dürri'l-Manzûm fî Beyâni Sirri'l-Ma'lûm*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitabu'l-Keşfi'ani'l-Emr fî Tefsîri Sûrati'l-Haşr*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu'l-Müfâzalati'l-Esmâ beyne Efdali'l-Beşeri ve'l-Melei'l-A'lâ*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Kitâbu'l-Müsteva'l-A'lâ fî'l-Meşrebi'l-Ehlâ fî Tefsiri Kavlihî Teâla ve Kâne Arşuhû ale'l-Mâi*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Ktp., no: 2129.
- _____, *Kurratu Ayni's-Şühûd ve Mir'âtü Arâyisi Meâni'l-Gaybi ve'l-Cûd*, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, no: 161.
- _____, *Mekâsıd-ı Envâr-i Gaybiyye ve Mesâid-i Ervâh-i Tayyibe*, Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, no: 4896.
- _____, *Metâliu'n-Nûri's-Seniyyi an Tahâreti'n-Nebiyyi'l-Arabîyyi*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no: 2077.
- _____, *Risâle-i Sırr-ı Yakîn fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ Ve'büd Rabbeke hattâ Ye'tiyeke'l-Yakîn*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Risâletu Ref'i'l-Hicâb fî İttisâli'l-Besmeleti bi Fâtihati'l-Kitâb*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.
- _____, *Risâletü Kavlihî Teâlâ Hattâ İze's-tey'eti'r-Rusûl*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

_____, *Risâletü Lübbi'n-Nüvât fî Hakîkati'l- Kıyâmi ile's-Salât*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

_____, *Risâletü'l-Evvibe fî Beyâni'l-Înâbeti ve't-Tevbe*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, Cârullah Efendi, no: 2129.

_____, *Risâletün fî Kavlihî Teâla Ve Lev Lâ En Yekûne'n-Nâsü Ümmeten Vâhideten*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

_____, *Risâletün fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ Ve Hüvellezî Halaka's-Semâvâti ve'l-Arza fî Sitteti Eyyâmin*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

_____, *Risâletün fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ Ve Lein Ezekna'l-Însâne minnâ Rahmeten*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

_____, *Risâletün fî Tefsîri Kavlihî Teâlâ Ve Lekad Erselnâ Mûsâ bi-Âyâtînâ*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

_____, *Şerhu li-Ba'zi'l-Kelâmi's-Şeyh Müeyyed el-Cendî fî Şerhi Fusûsi'l-Hikem*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

_____, *Tefsîr-i Sûre-i Âdiyât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, no: 745/1.

_____, *İsimsiz Risale: Cüneyd'in Sözü'nün Şerhi*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

BOZKURT Mehmet, “Fahredden Razi'nin Varlık Anlayışı”, *Fırat Üniv. İlahiyet Fak. Dergisi*, 2009, cilt: 14, sayı: 2, ss. 109-121.

BÖWERİNG Gerhard, “Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sufiler”, (çev. Abdurrezzak Tek), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: 12, sayı: 2, ss. 361-384.

BURSEVÎ Abdurrahman Rahmî, *Şerhu Miftâhi'l-Gayb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, no: 286.

CÂMÎ Abdurrahman, *ed-Dürretü'l-Fâhire fî Tahkiki Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâu'l-Mütekaddimîn*, (çev. İmadüddeve; şerh Abdülgafur-i Lari; ed. Nickholas L. Heer-Ali Musa Behbahânî), 2. bs., Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1980/1358.

- _____, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs*, (thk. William C. Chittick), Encümen-i Şâhinşâhi-yi Felsefe-i İran, Tahran 1977/1398.
- CAPELLE Wilhelm, *Socrates'ten Önce Felsefe*, (çev. Oğuz. Özügül), 1-2 cilt, 1. bs., İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994.
- CENDÎ Müeyyüdidîn, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî), 1. bs., Meşhed: Çâbhâne-i Dânişgâh-ı Meşhed, 1982.
- CEYHAN Semih, “Bayramîye Meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi = A Bayrami Sheikh Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi and His Treatise on the Unity of Existence”, *Hacı Bayrâm-ı Velî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, Ankara: TÜRKKAD Türk Kadınları Kültür Derneği, 2012, ss. 283-304, 624-637.
- _____, “Modern Çağda Tahayyül Gücünün Yeniden Keşfi: İbn-i Arabî’de Hayalin Ontolojik ve Epistemolojik Gerçekliği = Reinventing the Power of Imagination in the Modern Era: Ontological and Epistemological Reality of Imagination in Ibn Arabî”, *Modern Çağ ve İbn-i Arabî*, İstanbul: İstanbul İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2010, ss. 249-261.
- _____, “Molla Fenârî ve Bir Usul Metni Olarak Şerhu Dibâceti'l-Mesnevi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, sayı: 23, ss. 75-115.
- _____, “Osmanlı Düşüncesinin Mimarlarından Molla Mehmed Fenârî ve Şerhu Dibâceti'l-Mesnevî”, *Uluslararası Molla Fenari Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler- = International Symposium on Molla Fanari (4-6 December 2009 Bursa) -Proceedings-*, (ed. Tefvik Yücedoğru-Orhan Ş. Koloğlu- U. Murat Kılavuz-Kadir Gömbeyaz), 1. bs., Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2010, ss. 345-374.
- _____, “Tasavvufun Doğu Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Zühd’ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzali Yaklaşımı”, *900. Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı Bildirileri*, İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2012, ss. 457-471.

- _____, “Umranın Keşfi: İbn Haldun’un Tasavvuf Kritiği, Geçmişten Geleceğe İbn Haldun”, *Vefatının 600. Yılında İbn Haldun’u Yeniden Okumak Sempozyum Bildirileri*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2006, ss. 289-302.
- CÎLÎ Abdulkerîm, *el-İnsânü’l-Kâmil fî Ma’rifeti’l-Evâhiri ve’l-Evâil*, (thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed), 1. bs., Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- _____, *İnsân-ı Kâmil*, (çev. Abdülaziz Mecdi Tolun; haz. Selçık Eraydın-Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), 2. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2002,
- _____, *el-Kemâlâtü’l-İlâhiyye fi’s-Sifâti’l-Muhammediyye*, (thk. Saîd Abdülfettah), 1. bs., Kahire: Mektebetu Âlemü’l-Fikr, 1997.
- _____, *Merâtibü’l-Vücûd ve Hakîkatu Külli Mevcûd*, (nşr. Ali Yusuf Süleyman), 1.bs., Kahire: Mektebetü’l-Kâhire, 1420/1999.
- _____, *Merâtibü’l-Vücûd ve Hakîkatu Külli Mevcûd*, (nşr. Bedevî Taha Allâm), Kahire: tarihsiz.
- _____, *Şerhu Müşkilâti’l-Futûhâti’l-Mekkiyye*, (thk. Yusuf Zeydan), 1. bs., Kuveyt: Dâru Suâdi’s-Sabâh, 1992.
- _____, *el-Menâziru’l-İlâhiyye*, (thk. Necâh Mahmûd el-Guneymî), 1. bs, Kahire: Dâru’l-Menâr, 1407/1987.
- COŞKUN İbrahim, “Teşbîh İle Tenzîh Arasında Seyfeddin Amidi’nin Allah’ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt:3, sayı: 1, ss. 23-59.
- CÜRCÂNÎ Seyyid Şerîf, *Şerhu’l-Mevâkıf*, (çev. Ömer Türker), 1-3 cilt, 1. bs, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- CÜVEYNÎ, *el-İrşâd ilâ Kavâti’i’l-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd*, (thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmün’im Abdülmecid), Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1950.
- _____, *eş-Şâmil fî Usûli’d-Dîn*, (thk: R.M. Frank), Tahran: Müessese-i Mütâlaat-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1981.

- DEMİR Osman, “Cüveynî’de Ahval Teorisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 20, ss. 59-78.
- _____, “Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu’tezile’de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 36/1, ss. 63-82.
- ÇELEBİ Kâtib, *Keşfü’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951.
- DEMİRKOL Murat, “İbn Sînâ’nın varlık Felsefesi Üzerinde Tusi ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar”, *Şarkiyat İslam Araştırmaları Dergisi*, 2010, sayı III, ss. 83-102.
- DEMİRLİ Ekrem, *İbnü’l-Arabî Metafiziği*, 1. bs., İstanbul: Sûfi Kitap, 2013.
- _____, *İslam metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 1. bs., İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- _____, *Sadreddin Konevi’de Bilgi ve Varlık*, 1. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- _____, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, 1. bs. İstanbul: Sûfi Kitap, 2015.
- DÜZGÜN Şaban Ali, “Tabiat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 39, ss. 325-327.
- ERAYDIN Selçuk *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 6. bs., İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2001.
- ERDEM Hüsamettin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 4. bs., Konya Hü-Er Yayınları, 2000.
- ERDEM Hüseyin Suphi, “Aristoteles ve İbn Hazm’a Göre Kategoriai ve Pros Ti - İzâfet Bağlamında Kategorilerin Değerlendirilmesi”, *Hikmet Yurdu*, 2010, cilt.3, sayı: 6, ss.13 -34.
- FÂRÂBÎ, *Ârâ’ü Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, (thk. Mustafa Fehmi), 1. bs., Mısır: Matbaatü’s-Saâde, 1324/1906.
- _____, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, (çev. Nazif Danışman), İstanbul: Maarif Basımevi, 1956.

- _____, *İdeal Devlet: el-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), 1. bs., İstanbul: Vadi Yayınları, 1997.
- FAZLIOĞLU Şükran, “Vaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, cilt: 42, ss. 576-578.
- FAZLURRAHMAN, “İbn Sînâ’da Mâhiyet ve Varlık”, (çev. Hasan Akkanat), *Çukurova İlâhîyet Fak. Dergisi*, 2010, cilt.10, sayı: 2, ss. 193-208.
- FERGÂNÎ Saidüddin, *Münteha'l-Medârik*, Mektebetu's-Senâyi', Kahire 1876.
- _____, *Münteha'l Medârik fi Şerhi Tâiyyeti İbni'l-Fârız*, (thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî), 1-2 cilt, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428 h./2007 m.
- GAZZÂLÎ, *Hakikat Arayışı: el-Munkız Mine'd-Dalâl*, (çev. ve thk. Abdurrezzak Tek), 1. bs., Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- GÜRER Betül, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 1. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- HANÇERLİOĞLU Orhan, “Varlık”, *Felsefe Ansiklopedisi- Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, Tarihsiz.
- HAYYÂT Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddü ala İbni'r- Râvendi'l-Mülhîd*, (thk. H.S. Nyberg), 2. bs., Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Arabiyyeti li'l-Kütüb, 1413/1993.
- IZUTSU Toshihiko, *The Concept and Reality of Existence*, 1. bs., (ed. Shinji Maejima) Tokyo: Keio Üniversitesi Yayınları, 1971.
- _____, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- _____, *İbn Arabî'nin Fusûsu'ndaki Anahtar Kelimeler*, (çev. Ahmet Yüksel Özemre), 2. bs., İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- İBN ARABÎ, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (nşr. Ahmed Şemseddin), 1-9 cilt, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.

- _____, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (thk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr), 1-14 cilt, 2. bs., Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1405/1985.
- _____, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1-18 cilt, (çev. Ekrem Demirli), 2. bs., İstanbul: Litera Yayınları, 2015.
- _____, *Fusûsu'l-Hikem*, (çeviri ve şerh: Ekrem Demirli), 2. bs., İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.
- _____, *Kitâbu'l-Hüve, Resâilü İbn Arabî* içinde, (nşr. Muhammed Abdülkerim Nemrî), 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/ 2001.
- İBN FÛREK, *Makalâtü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (haz. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih), 1. bs., Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, 1425/2005.
- İBN SÎNA, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", (çev. Enver Uysal), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, Cilt: 9, Sayı: 9, ss. 641-656.
- _____, *er-Risaletü'l-Arşîyye fî Tevhîdihî Teâlâ ve Sıfâtihî*, (nşr. İbrahim Hilal), 1. bs., Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1400/1980.
- _____, *Kitâbü'ş-Şifa: Metafizik*, (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), 1. bs., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- _____, *Mantiku'l-Meşrikiyyîn*, (haz. Muhibbüddin el-Hatîb), el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire 1910/1328.
- _____, *Kitabü'ş-Şifa: Tabîyyât: İbn Sînâ (Avicenna) Psychologie V Jeho Dile AŠ-ŠIFĀ'*, (haz. Ján Bakoš), Nakladelstvi Československé Akademie Věd, Praha 1956.
- İSHAK B. MUHAMMED B. ABDÛLKERÎM, *el-İnsanü'l-Kâmil fî Etvâri Beyâni'l-Mesânî*, İstanbul Üniversite Kütüphanesi Arapça Yazmalar, nr. 3507.
- JANET Paul –Gabriel Séailles, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, (çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır), 2. bs., İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.

- KADI ABDULCEBBÂR, *Kitâbu Usuli'l-Hamse fî İlmi'l-Kelâm*, (thk. Faysal Bedir Avn), 1. bs., Kuveyt: Matbuâtu Câmiati'l-Kuveyt, 1998.
- _____, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, (thk. Adnan Muhammed Zarzûr), 1-2 cilt, 1. bs., Kahire: Mektebetu Dâri't-Türâs, 1969.
- KAHRAMAN Hüseyin, “Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler Ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, cilt: 14, sayı: 2, ss. 443 – 459.
- KARTAL Abdullah, *Abdulakerim Cîlî: Hayatı-Eserleri-Tasavvuf Felsefesi*, 1. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- _____, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- _____, “Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, cilt: VI, sayı: 6, ss. 297-312
- _____, “Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu: Simnanî, Cîlî ve İmâm Rabbânî Örneği”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Mebkam Yayınları, 2008, ss. s. 159-173.
- _____, *İlahî isimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi*, 1. bs., İstanbul: Hayy Kitap, 2009.
- _____, “Kuşeyrî'de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf”, *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, (haz. Hasan Basri Öcalan), 1.bs., Bursa Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2004, ss. 89-100.
- _____, “Metafizik Dönemden Geriye Bakmak-İbnü'l-Arabî'nin İlk Sûfilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 2009, sayı: 23, ss. 357-372.
- _____, “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: 24, sayı 2, ss. 149-175.

- _____, “Tasavvufun İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, *Bursa’da Düinden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2*, (haz. Nahit Kayabaşı), Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003, ss. 57-76
- _____, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, 1. bs., Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- _____, “Türkçe İlk Fususu’l-Hikem Şerhi: Tecelliyatü Araisi’n-Nusüs fî Manassati Hikemi’l-Fusüs”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: 8, sayı: 8, ss. 305-316.
- KAŞ Murat, *Seyyid Şerîf Cürcânî’de Zihni Varlık*, (Doktora Tezi), İstanbul: İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- KÂŞÂNÎ Abdurrezzak, *Sûfîlerin Kavramları: Istilâhâtu’s-Sûfiyye*, (çeviri ve şerh: Abdurrezzak Tek), 1. bs., Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014.
- _____, *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), 4. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- KAYA Cüneyt, *Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi*, 1. bs., İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- KAYA Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 1. bs., İstanbul: Ekin yayınları, 1983.
- KAYSERÎ Dâvûd, *Esâsü’l-Vahdâniyye ve Mebne’l-Ferdâniyye, er-Resâil* içinde, (haz. Mehmet Bayraktar), 1. bs., Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997.
- _____, *Keşfü’l-hicâb an Kelâmi Rabbi’l-Erbâb, er-Resâil* içinde, (nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.
- _____, *Mukaddimât*, “er-Resâil” içinde, (nşr. Mehmet Bayraktar), 1. bs., Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.
- _____, *Risâle fî İlmi’t-Tasavvuf, er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayraktar (nşr. Mehmet Bayraktar), 1. bs., Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.

_____, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (thk. Hasan Zâde Amûlî), 1-2 cilt, 1. bs., Kum: Müessesetü Bostân Kitâb, (İntişârât-ı Defter-i Teblîgât-ı İslâmî Havza-i İlmiye-i Kum), 1424.

_____, *Tahkîku Mâi'l-Hayât ve Keşfi Esrâri'z-Zulumât, er-Resâil* içinde, (nşr. Mehmet Bayraktar), 1. bs., Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.

KEKLİK Nihat *Sadreddin Konevi Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan*, 1.bs., İstanbul: İÜEF Yayınları, 1967.

KILIÇ Cevdet, “Felsefî Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları)”, *Dinî Araştırmalar*, 2006, cilt: 9, sayı: 25, ss. 181-216.

_____, “Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi= Intellectual Development of Existence Problem”, *Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2004, cilt:9, sayı:1, ss. 39-68.

KILIÇ Mahmut Erol, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2004, cilt: I, sayı: 1, ss. 91-109.

_____, *Hermesler Hermesî: İslam kaynakları ışığında Hermes ve Hermetik düşünce*, 1. bs., İstanbul: Arkoloji ve Sanat Yayınları, 2010.

_____, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 7. bs., İstanbul: Sûfî Kitap, 2018.

KİNDÎ, *Felsefî Risâleler*, (çev. Mahmut Kaya), 1. bs., İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

_____, *Kitâb fi'l-İbâne ani'l-İlleti'l-Karîbe li'l-Kevni ve'l-Fesâd, Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, (thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), 1. bs., Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950.

KOÇ Turan, *Din Dili*, 2. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

KOLOĞLU Orhan Şener, “Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, cilt:16, sayı:2, ss. 195-214.

KONEVÎ Sadreddin, *el-Fükûk fî Esrâri Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs: Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, (çev. Ekrem Demirli), 4. bs., İstanbul: İz yayıncılık, 2012.

_____, *Tebşiratu'l-Mübtedî ve Tezkiretü'l- Müntehî: Marifet Yolcusuna Kılavuz*, (çev. Ahmet Remzi Akyürek, haz.. Ekrem Demirli), 4. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

_____, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, (çev. Ekrem Demirli), 1. bs., İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

_____, *Kırk Hadis Şerhi*, (çev. Ekrem Demirli), 1. bs., İstanbul: Kapı Yayınları, 2014,

_____, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, (çev. Ekrem Demirli), 1. bs., İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

_____, *İlahî Nefhalar*, (çev. Ekrem Demirli), 1. bs., İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

_____, *Mektuplaşmalar*, (çev. Ekrem Demirli), 1. bs., İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2014.

_____, *Tasavvuf Metafizigi: Miftâhu'l-Gayb*, (çev. Ekrem Demirli), 1. bs., İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

_____, *Vahdet-i Vücûd ve Esâsları: en-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs*, (çev. Ekrem Demirli), 4. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

KONUK Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), 1-4 cilt, 4. bs., İstanbul: MÜİF, 2011.

_____, *Tedbîrât-ı İlâhiye Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı), 3. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

KUŞEYRÎ Abdülkerim, *er-Risâle*, (nşr: Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire: Dâru Cevâmi'i'l-Kelim, 1428.

KUTLUER İlhan, "Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb Kavramı Felsefi Açından Nasıl Ele Alınabilir", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II)*, (ed. Bedrettin Çetiner), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004, cilt:6, ss. 215-243.

- KÜÇÜKALİ Adnan, “İbn Sînâ'nın Selbî Yorumlama Metodu”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2009, cilt: 13, sayı 1, ss. 57-68.
- MAGEE Bryan, *Felsefenin Öyküsü*, (çev. Bahadır Sînâ Şener), 1. bs., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000.
- MÂTÜRÎDÎ, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr. BekirTopaloğlu-Muhammed Aruçi), 1. bs., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- MOLLA FENÂRÎ, *Aynü'l-A'yân*, 1. bs., Derseâdet: Rıf'at Bey Matbaası, 1325.
- _____, *Fevâidü'l-Fenâriyye fî Şerhi'l-İsâgûcî*, (Neşr. Muhammed Rıza), Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1322 h.
- _____, *Şerh-i Rubâi-yi Şeyh-i Ekber*, (thk. Muhammed Hâcevî), Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1313 hş.
- _____, *Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l Arabî'ye Ait Bir Rubai'nin Şerhi*, (çev. Semih Ceyhan), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi [Selçuk Eraydın'a Armağan]*, 2011, cilt: 12, sayı: 27, ss. 321-327.
- _____, *Misbâhu'l-Üns Beyne'l-Ma'kûli ve'l-Meşhûd fî Şerhi Miiftâhi'l-Ğaybi'l-Cem' ve'l-Vücûd*, (thk. Muhammed Hâcevî), 1. bs., Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1416 h./1384 hş.
- NÛRÛ'L-ARABÎ Muhammed, *Şerh-i Akâid*, (tahrirleri zabt eden Ömer Şahkuluzâde), *Manzume-i Efkâr Matbaası*, Dersaadet, Tarihsiz.
- NABLÛSÎ Abdülganî, *Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücûdun Müdafası*, (çev: Ekrem Demirli), 1. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- ÖÇAL Şamil, “Varlığın Halleri: Fârâbî'ye Göre ‘Varlık’ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları”, *Felsefe Dünyası*, 2013/1, sayı: 57.
- ÖNER Necati, *Klasik Mantık*, 9. bs. Ankara: Vadi Yayınları, 2009.
- ÖZDEMİR Sema, *Dâvûd el-Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, 1. bs., İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- PEKER Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 2. bs., Bursa: Emin Yayınları, 2011.

- _____, “İbn Sînâ’nın Kavram Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: X, sayı: 1, ss. 165-176.
- _____, “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Vahyin Kavramsal Muhtevası”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: 17, sayı: 1, ss. 157-176.
- _____, “Muhammed İkbâl’de Tanrı-Evren İlişkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: 22, sayı: 1, ss. 39-55.
- RÂZÎ Fahreddin, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli’l-Fıkh*, (thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), 1-6 cilt, 3. bs., Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1418/1997.
- _____, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye fî İlmi’l-İlâhiyyât ve’t-Tabiiyyât*, (thk. Muhammed Mu’tasım Billah el-Bağdadî), 1-2 cilt, 1. bs., Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1410/1990.
- RUSSEL Bertnard, *Batı Felsefesi Tarihi- İlkçağ*, (çev. Muammer Sencer), 1-3 cilt, 4. bs., İstanbul: Say Yayınları, Tarihsiz.
- SİNANOĞLU Mustafa, “Muattıla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005, c. 30, ss. 330-331.
- SUAD EL-HAKÎM, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), 1. bs. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- SOFYALI Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem li-Bâlî Efendi*, 1. bs., Dersââdet: el-Matbbatü’n-Nefisetü’l-Osmaniyye, 1309 h./ 1891 m.
- ŞEHRİSTÂNÎ, *Nihâyetü’l-İkdâm fî İlmi’l-Kelâm*, (nşr. Alfred Guillaume), 1. bs., Kahire: Mektebetü’s-Sakâfeti’d-Dîniyye, 1430/2009.
- ŞİMŞEK Mehmet Ali, “Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri”, *Nüsha*, 2001, cilt:1, sayı:2, ss. 80-111.
- TAHRALI Mustafa, *Çağ ve Hakikat: René Guénon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*, 1. bs., İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2018.

- _____, “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, 1-4 cilt, İstanbul: MÜİFAV Yayınları. 2011, cilt: 2, ss. 9-38.
- TEFTÂZÂNÎ Sa’düddîn, *Şerhu’l-Makâsıd*, (nşr. Abdurrahman Umeyre), 1-5 cilt, 2. bs., Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1998.
- TEHÂNEVÎ Muhammed Ali, *Mevsû’atu Keşşâfi İstulâhâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, (thk. Ali Dahrûc), 1-2 cilt, 1. bs., Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- TEK Abdurrezzak, *Tarihî Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 1. bs., Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2016.
- TOPALOĞLU Bekir, *İslam Kelamcularına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, 9. bs., Ankara: DİB Yayınları, 2001.
- TÜRKER Ömer, “Birden Bir Çıkar” İlkesinin Sadreddîn Konevî Tarafından Yorumlanması”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri = The First International Symposium on Sadraddin Qunawi*, Konya: MEBKAM Yayınları, 2010, ss. 233-236.
- _____, “İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi - The Establishment Of The Principle Of Causation İn Ibn Sînâ’s Thought And Its Function İn Metaphysics”, *Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, (ed. Muzaffer Mazak-Nevzat Özkaya), İstanbul; İstanbul Kültür AŞ, 2008, cilt:1, ss. 317-324.
- _____, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 17, , ss. 1-24.
- _____, “İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13. Yüzyıl ve Sonrası”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (ed. Murat Demirkol-M. Enes Kala), Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014, ss. 63-71.
- _____, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2007/2, cilt: 12, sayı: 23, ss. 75-92.

- _____, Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (ed. Ömer Türker-Osman Demir), 1.bs., İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, ss. 17-40.
- _____, “Metafizik Nedir? İbn Sînâ’nın Kitâbu’ş-Şifâ el-İlâhiyyât’ı Bağlamında Bir Tahlil”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, cilt: 50, sayı: 1, ss. 15-26.
- _____, “Mutlak Varlık Kavramı Ekseninde Davud Kayserî’nin Filozof ve Kelamcılara Yönelttiği Eleştiriler”, *Uluslararası İznik Sempozyumu Bildirileri*, (haz. Ali Erbaş, Levent Öztürk, Murteza Bedir, Fuat Aydın, Sezâi Küçük, Mahmut Usta), İznik: İznik Belediyesi Kültür Yayınları, 2005, s. 317-323.
- _____, “Giriş”, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1-3 cilt, İstanbul; Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1.bs., 2015, ss. 17-88.
- _____, “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2015, cilt: 2, sayı:3, ss.1-34.
- _____, “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: 1, sayı: 1, ss. 35-50.
- TÜRKMEN Hasan, “Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzîhi Söylemin İzdüşümü”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: 3, sayı: 1, ss. 55-80.
- UYANIK Mevlüt, “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi “Varlık” Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, cilt: 1, sayı: 1, ss. 132-159.
- UYSAL Enver, “Kindi Felsefesinde Cevher Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt: 18, sayı: 1, ss. 159-170.
- ÜÇER İbrahim Halil, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, 1. bs., İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş I: Tabiat İlimleri Felsefe ve Metodolojisi*, 2. bs., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.


YAVUZ Yusuf Şevki, “Ahval”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1-44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989, cilt: 2, ss.190-192.

YILDIRIM Ömer Ali, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma Ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar Ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2012, cilt: 10, sayı: 2, ss. 251-274.

_____, “Ma’dûm ve Mümkün: Mu’tezile’nin Ma’dûm ve İbn Sinâ’nın Mümkün Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2013, sayı: 30, ss. 81-107.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Abdullah		Çakır
Doğum Yeri ve Yılı	Bayburt		06/09/1983
Yabancı Dil ve Düzeyi	Arapça		61.25
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1997	2000	Pendik İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2000	2005	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2005	2007	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2011		
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama-Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
	2010 2013	2013 -	Diyanet İşleri Başkanlığı Kütahya Dumlupınar İslami İlimler Fakültesi
Yayımlar:	<p>Akademik Aktiviteler</p> <p>Tezler</p> <p>-Elyazması İki Menâkıb-ı Seyyid Ahmed er-Rifâi Araştırma-İnceleme (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Bölümü Yüksek Lisans Tezi, 2007),</p> <p>Makaleler</p> <p>Rifâiyyenin Piri Seyyid Ahmed er-Rifâi'de Fakr ve Fütüvvet (İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, Haziran 2019 4. Cilt 1.sayıya kabul edilmiştir)</p> <p>Sempozyum Bildirileri</p> <p>-Sefine-i Nefise-i Mevleviyân Müellifi Sâkıb Dede'ye Göre Kütahya Mevlevihanesinin ilk Postnişini Ergun Çelebi Hayatı, Fâliyetleri ve Etkisi (Ergun Çelebi ve Kütahya Mevleviliği Sempozyumu – Kütahya, 23-Ekim 25 Ekim 2014),</p> <p>-Risale-i Halvetiyye ve Bayramiyye Bağlamında Sun'ullah-ı Gaybî'ye Göre Gerçek Sûfi (Kütahyalı Bilge Şair Sun'ullah-ı Gaybî ve Dönemi (Sempozyumu – Kütahya 1-3 Ekim 2015)</p> <p>-Abdullah Bosnevî'nin Yedi Kat Semada Ruhun Tahayyüzü Meselesinde Sadreddin Konevî'ye Yöneltiltiği Eleştirinin Mahiyeti, (3.</p>		

	<p>Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu, Konya, 19-20 Ekim 2018)</p> <p>-Rifâiyyenin Piri Seyyid Ahmed er-Rifâî, (Üsküplü Alim Arif Şeyh Sadeddin Sırrı er-Rifai Sempozyumu, Kocaeli, 31 Mart 2017)</p> <p>Kitaplar</p> <p>-Rifâiyyenin Piri Seyyid Ahmed er-Rifâî, (Şeyh Sadeffin Sırrı er-Rifâî Armağan Kitabı, ss.21-49)</p>
İletişim (e-posta):	abdullah.cakir@dpu.edu.tr.
Tarih İmza Adı Soyadı	03/07/2019  Abdullah ÇAKIR

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Abdullah ÇAKIR
Tez Adı	Abdullah Bosnevî'de Varlık-İmkân Ve Yokluk
Enstitü	Sosyal Bilimler
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr.Abdurrezzak TEK
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Patent Kısıt (2 yıl) <input checked="" type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 03/07/2019

İmza :

Abdullah ÇAKIR



Danışman:
Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

