T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TASAVVUF BİLİM DALI

OSMANLI DÖNEMİ POPÜLER TASAVVUF ESERLERİNDE VAHDET-İ VÜCÛD

(DOKTORA TEZİ)

Yusuf Bilal KARA

BURSA – 2022

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TASAVVUF BİLİM DALI

OSMANLI DÖNEMİ POPÜLER TASAVVUF ESERLERİNDE VAHDET-İ VÜCÛD

(DOKTORA TEZİ)

Yusuf Bilal KARA

Danışman:

Prof. Dr. Salih ÇİFT

BURSA – 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı'nda 711523002 numaralı Yusuf Bilal Kara'nın hazırladığı "**OSMANLI DÖNEMİ POPÜLER TASAVVUF ESERLERİNDE VAHDET-İ VÜCÛD**" başlıklı doktora tezi ile ilgili savunma sınavı, ……/……/20…. günü …… - …….…….. saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın ……..(başarılı / başarısız) olduğuna (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Salih Çift
Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Abdullah Kartal
Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Mehmet Fatih Birgül
Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

…./…./ 20….

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih:22/08/2022

Tez Başlığı / Konusu: Akışkan Modernite Bağlamında Zygmunt Bauman'nın Din ve Toplum Görüşü Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 142 sayfalık kısmına ilişkin, 22/08/2022 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 10 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dahil
3- 5 kelimeden 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

Adı Soyadı:	Yusuf Bilal Kara
Öğrenci No:	711523002
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Doktora
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman

Prof. Dr. Salih Çift

*** Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.**

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum "**OSMANLI DÖNEMİ POPÜLER TASAVVUF ESERLERİNDE VAHDET-İ VÜCÛD**" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Yusuf Bilal Kara

Öğrenci No : 711523002

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Yusuf Bilal Kara
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Tasavvuf
Tezin Niteliği	: Doktora
Mezuniyet Tarihi	: … /…./ 2022
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Salih Çift

Osmanlı Dönemi Popüler Tasavvuf Eserlerinde Vahdet-i Vücûd

Tasavvuf, İslam'ın tevhid inancını ve ahlak ilkelerini merkeze alarak ortaya çıktı ve gelişti. Tasavvuf ilmi içinde tevhid ve ahlakı yorumlama çabaları hicri 7. asırdan sonra İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ile yeni bir döneme girdi. Bu dönemdeki tevhîd anlayışı ve İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri "vahdet-i vücûd" kavramıyla ifade edildi. İbnü'l-Arabî'den sonraki dönemde âlimler ve sûfîler arasında tartışılagelen vahdet-i vücûd düşüncesinin halka nasıl takdim edildiği sorusu aradan asırlar geçmesine rağmen canlılığını korumaktadır. Buradan hareketle bu çalışmada vahdet-i vücûd düşüncesinin Osmanlı toplumuna nasıl intikal ettiği ortaya konmaya çalışıldı. Söz konusu düşüncenin takip edilmeye çalışıldığı eserler, müelliflerinin birer mutasavvıf olmasının yanında kaleme aldıkları eserlerin asırlar boyunca Osmanlı toplumunda okunması sebebiyle tercih edildi. Seçilen müelliflerin, eserlerine ilişkin bilgiler verildikten sonra vahdet-i vücûd düşüncesinin ana kavramları ilgili eserler üzerinden ele alındı. Son olarak mezkur düşünce etrafında gelişen ikincil kavramlara dair yaklaşımlar tespit edilmeye çalışıldı. Bu amaç doğrultusunda sosyal bilimler araştırma yöntemlerinden nitel araştırma yöntemine başvuruldu. Çalışmamızda, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd sistemi ve temel kavramları analiz edilerek vahdet-i vücut düşüncesine ilişkin birikimler, özgün eleştiriler, yorum ve katkılar tespit edildi.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Tasavvuf, vahdet-i vücûd, Yazıcıoğlu Mehmed, Ahmed Bîcan, Eşrefoğlu Rûmî

ABSTRACT

Name and Surname	: Yusuf Bilal Kara
University	: Uludag University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Basic Islamic Sciences
Brach	: Sufism
Degree Awarded	: Doctorate
Degree Date	: … /…./ 2022
Supervisior	: Prof. Dr. Salih Çift

Unity of Being in the Popular Sufi Works in the Ottoman Period

Sufism emerged and developed by centering the belief of tawhid in Islam. The efforts to interpret the belief of tawhid within the science of Sufism entered a new period with Ibn al-Arabi (d. 638/1240) after the 7th century. The understanding of tawhid in this period and the thoughts of Ibn al-Arabi were expressed with the concept of "wahdat al-wujûd". The idea of wahdat al-wujûd, which was discussed among scholars and Sufis in the period after Ibn 'Arabi, the question of how it was presented to the public, maintains its vitality even after centuries. Thus, in this study, it was tried to reveal how the idea of unity of being was transmitted to the Ottoman society. The authors besides being sufis, were preferred because the works they wrote were read in Ottoman society for centuries. After giving information about the lives and works of the selected authors, the main concepts of the idea of unity of being were discussed through the related works. Finally, it was tried to determine their approaches to secondary concepts that developed around the aforementioned thought. For this purpose, qualitative research method, one of the social science research methods, was used. In our study, Ibnu'l-Arabi's system of unity of being and its basic concepts were analyzed the knowledge, original criticisms, comments and contributions of the authors regarding the idea of unity of being were determined.

Keywords: Ottoman, Sufism, wahdat al-wujud, Yazicioglu Mehmed, Ahmed Bican, Esrefoglu Rumi

ÖNSÖZ

Osmanlı dönemi tasavvufu anlayışı kendisinden önceki birikimi tevarüs ederek şekillenmiştir. Mısır, Şam, Bağdat ve Buhara gibi merkezlerin tasavvuf tarihine yaptıkları katkılar ve bu katkıları özümseyerek Anadolu coğrafyasına göç eden sufiler bu toprakların mayası olmuştur. Tasavvuf tarihinde Anadolu'ya göç dendiğinde akla ilk gelen zaman dilimi 13. asırdır. Bu dönemde yolu diyar-ı Rûm'a düşen sufiler arasında iki tanesi unutulamaz: Muhammed Celâleddin el-Belhî ve Muhyiddin Muhammed el-Hâtimî. Afganistan'ın kuzeyinde yer alan Belh şehrinde dünyaya gelen Mevlânâ Celâleddin Farsça yazmış ve söylemişken, İspanya'nın güneydoğusunda bulunan Mürsiye şehrinde doğan Muhyiddin İbnü'l-Arabî ise geriye Arapça kaleme aldığı büyük bir külliyat bırakmıştır. Arapça ve Farsça yazılan eserler, Türkçe yaşayan ve konuşan bir toplumu nasıl etkiledi? Bu sorudan yola çıkarak çalışmamızda İbnü'l-Arabî'nin Anadolu halkının genel olarak dini özelde ise tasavvuf düşüncesini nasıl etkilediği tespit edilmeye çalışıldı.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **ii**

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iii**

YEMİN METNİ ..... **iv**

ÖZET ..... **v**

ABSTRACT ..... **vi**

ÖNSÖZ ..... **vii**

İÇİNDEKİLER ..... **viii**

KISALTMALAR ..... **xi**

GİRİŞ **1**

A. Amaç 4

B. Metot 6

C. Tasavvufî Düşüncenin Halka İntikali 6

I. BÖLÜM

POPÜLER TASAVVUF VE KAYNAKLARI

1. POPÜLER TASAVVUF 16

2. POPÜLER TASAVVUFUN KAYNAKLARI 19

2.1. Ahmed Yesevî'nin Eserleri 19

2.1.1. Divan-ı Hikmet 19

2.2. Yunus Emre'nin Eserleri 21

2.2.1. Divan 21

2.3. Yazıcıoğlu Mehmed'in Eserleri 24

2.3.1. Muhammediyye 24

2.3.2. Megâribu'z-Zamân 28

2.3.3. Müntehâ 29

2.4. Ahmed Bîcân'ın Eserleri 38

2.4.1. Envâru'l-Âşıkîn 39

2.4.2. Kitâbu'l-Müntehâ 40
2.4.2. Dürr-İ Meknûn 44
2.5. Eşrefoğlu Rûmî'nin Eserleri 45
2.5.1. Müzekki'n-nüfûs 45
2.5.2. Tarikatnâme 46
2.5.3. Divan 48
2.5.4. Menâkıb-ı Eşrefzâde 51

II. BÖLÜM

YAZICIOĞLU KARDEŞLER VE EŞREFOĞLU'NDA VAHDET-İ VÜCÛD

1. ALLAH ÂLEM İNSAN 54
1.1. Allah 54
1.2. İsim ve Sıfatlar 56
1.3. Rabb-i Hâs veya İlâh-ı Mutekad 59
2. ÂLEM 62
2.1. Yaratılış 62
3. İNSAN 67
3.1. Nûr-i Muhammedî 73
3.2. İnsan-ı Kâmil 75

III. BÖLÜM

VAHDET-İ VÜCÛD İLE İLGİLİ MESELELER

1. İBNÜ'L-ARABÎ'YE İTİRAZA KONU OLAN MESELELER 83
1.1. Hâtemü'l-Evliya 83
1.2. Peygamberlere Yaklaşım Tarzı 84
1.3. Cehennem Azabı 87
1.4. İnsanlar Uykudadır 88
1.5. Firavun'un İmanı 89
1.6. Sekerât-ı Mevt 90
1.7. Yeniden Yaratma 91

1.8. Doğa-Tabiat....91
1.9. Tenzih-Teşbih....93
2. NÜBÜVVET - VELAYET İLİŞKİSİ....95
3. TENZİH - TEŞBİH....102
4. SIRÂT-I MÜSTAKÎM....104
5. CEHENNEM ve AZAP....108
6. İMAN İLE KÜFÜR ARASINDA FİRAVUN....113
SONUÇ....121
KAYNAKÇA....125
ÖZGEÇMİŞ....136

KISALTMALAR

a : El yazması eserlerde sayfanın birinci yüzü

b : El Yazması Eserlerde Sayfanın İkinci Yüzü

b. : bin, ibn

Bkz. : Bakınız

çev. : Çeviren

Hz. : Hazreti

haz. : Hazırlayan

Ktp. : Kütüphane (si)

m. : Milâdî

nr. : Numara

ö. : Ölüm Tarihi

r.a. : Radıyallâhu anh

(s.a.s.) : Sallallâhu Aleyhi ve Sellem

Thk : Tahkik eden

Trc. : Tercümesi

Ts. : Tarihsiz

TYEKB : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

vb : Ve Benzeri

vr. : Varak

yay. : Yayınları

yy. : Yüzyıl

GİRİŞ

Büyük kalabalıklara dini ilkeleri anlatıp benimsetmek, dini bilgi ve hissiyatı öğretip yaygınlaştırmak için kaleme alınan metinler hem dil, üslup ve kurgu hem de muhteva, sıradüzeni ve akış, bütünlük ve çok yönlülük hesaba katılarak inşa edilmiştir.[1] Her dönemde geçerli olan bu tespit mekan ve zaman olarak Osmanlı dönemi Anadolu'su için muhteva olarak da tasavvufî eserler için geçerlidir. Osmanlı döneminde yaygın olarak okunan, halkı irşad etmek için nazım ve nesir şeklinde kaleme alınan eserler sadece halkı değil devlet erkânından ulemasına, şehir halkından orta sınıf esnaf ve köylülere kadar geniş kitleleri derinden etkilemiştir. Tekkede şeyhi ve müridlerini besleyen bu eserler aynı zamanda medresede müderrisin ders halkasında okunmaktadır. Medrese müfredatına dâhil olmasalar da mektebin zihniyetini inşa etmede oynadıkları rol oldukça önemlidir.

Osmanlı toplumunda, sûfî kimliğe sahip müellifler hakkında, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) etkisi altında oldukları gibi genel bir kanaat vardır.[2] Hatta bu kanaati taşıyanların bir kısmı, Osmanlı tasavvufunun vahdet-i vücud düşüncesi üzerine inşa edildiğini de ifade etmişlerdir.[3] Konu ile ilgili bir değerlendirme yapan Chodkiewicz, vahdet-i vücûd'dan Osmanlı İmparatorluğu'nun bir "devlet doktrini"[4] gibi söz etmenin aşırılık olabileceğini ancak İbnü'l-Arabî'nin takipçilerine karşı gösterilen teveccüh veya

---

1 İsmail Kara, "Değişen Din ve Dünya Anlayışlarının Bir Kitaba, Mızraklı İlmihal'e Yansıması Üzerine Birkaç Not", *Müteferrika* 54, 185-186.

2 İbnü'l-Arabî ve Ekberî ekolün sadece Osmanlı coğrafyasındaki değil hemen bütün tasavvufî akımlar üzerinde gerek yüksek zümrede gerek halk tabanında tesiri olduğu kabul edilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 120. Salih Çift, "Bektâşî Geleneğinde Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî" *Tasavvuf* 23, (2009) 258, 276. Tijana Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*, çev. Ahmet Tunç Şen, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 47.

3 Vahdet-i vücûdun, Şeyh Bedreddin ile başlayan ve sonraki asırda Bayramî-Melâmîleri ile devam eden merkezî otoriteye karşı tavır takınan tarikatların kurucu düşüncesi olduğu da iddia edilmiştir. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1996), 91-92.

4 Osmanlı Devleti'nin siyaset fikri ile vahdet-i vücûd düşüncesi arasında bir ilişkinin kurulabileceği iddiası da mevcuttur. Türkiye'de son dönemde yapılan bir doktora çalışması, bu konuyu merkeze almıştır. Tezde özellikle İsmail Hakkı Bursevî'nin eserleri üzerinden, Osmanlı siyaset düşüncesinin metafizik ve epistemolojik kaynakları arasında vahdet-i vücûd düşüncesinin de yer aldığı gösterilmeye çalışılmıştır. Özkan Öztürk, *Tasavvuf ve Siyaset*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015).

en azından hoşgörünün, aksi bir tutumdan daha ağır bastığını söylemiştir.[5] Osmanlı düşüncesi söz konusu olduğunda bu değerlendirme nisbeten doğru olmakla birlikte vahdet-i vücûd, farklı dönem ve mekânlarda ortaya çıkan sûfîlerin, nazarî düşüncelerini ve hatta halk inançlarını; kısaca her türlü zihnî ve itikadî meselelerin yorumlandığı bir "çerçeve kavram"[6] olarak da kabul edilebilir.

Bir mütefekkirin veya sûfînin etkisini anlamak için ya yetiştirdiği talebeleri ya da yazdığı eserleri ve fikirlerinin yayıldığı coğrafyaları, hangi kanallarla tedavüle girdiklerini incelemek gerekir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabi, entelektüel olarak fikirlerinin derinliği bakımından, tarihsel olarak ise fikirlerinin geniş bir coğrafyada tesiri bakımından, çok az mütefekkirin sahip olduğu bir ayrıcalığa sahiptir.[7] Onun İslam düşüncesinin seyrine yaptığı etki, hem yetiştirdiği talebeler hem de telif ettiği eserler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. En meşhur talebesi olarak tanınan Sadreddin Konevî (öl. 673/1274), hocasının ilk şârihi olmakla birlikte Ekberî çizgiye yön veren isimlerin başında gelmektedir.[8] Konevî ile başlayan talebe silsilesi Cendî (öl. 691/1292), Fergânî (öl. 699/1300), Kâşânî (öl. 736/1335) gibi isimlerle devam ederken bu ekol Anadolu coğrafyasında Osmanlı'nın ilk medresesinin kurucusu Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Edirne civarında doğup Serez'de idam edilen Bedreddin Simavî (ö. 823/1420), Osmanlı'nın ilk şeyhulislamı kabul edilen Molla Fenârî (ö. 834/1431), Abdullah İlâhî (ö. 896/1491), divan şâiri ve müderris Nev'î (ö. 1007/1599), Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), gibi isimler tarafından temsil edilmiştir. Bu kısa ve eksik liste dahi İbnü'l-Arabî etkisinin her asırda devam ettiğini göstermesi bakımından yeterlidir.

İbnü'l-Arabî düşüncesinin farklı zaman ve zeminlere yayılmasında bir diğer sebep başta *Fusûsu'l-Hikem* olmak üzere diğer eserleridir. *Fusûs*, İbnü'l-Arabî öğretisinin en derin

---

5 Michel Chodkiewicz, "İbn Arabi'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", Osm*anlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 106.

6 Ekrem Demirli, "Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 21, (2009), 26.

7 Abdullah Kartal, "Sadreddin Konevî'nin Osmanlı Düşüncesi Etkisi: Abdullah Bosnevî Örneği" *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, (2014), 139.

8 Sadreddin Konevî'nin Ekberî ekol içerisindeki yeri ile ilgili bk. Ekrem Demirli, "Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürü Olarak Konevî", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri,* (2010), 77.

ve bir tarafıyla "tahrik" edici temalarından bazılarının işlendiği özlü bir eserdir.[9] İlk şârih Konevî ile başlayan *Fusûsu'l-Hikem'*e şerh yazma geleneği hemen hemen kesintisiz bir şekilde XIII. asırdan günümüze kadar devam edegelmiştir. Öte yandan *Fusûsu'l-Hikem* şerhçiliği başka metinlerin şerhlerini etkilemiştir ve oluşan dil ve düşünce tarzı bu metinlerin de İbnü'l-Arabî gözüyle okunmasını sağlamış veya mümkün kılmıştır. Bu gibi metinlere örnek olarak Herevî (ö. 481/1089)'nin *Menâzilu's-Sâirîn'*i Mevlânâ (ö. 672/1273)'nın *Mesnevî*'si, Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı veya şerhleri verilebilir. Bunlar arasında *Vâridât* iyi bir örnektir. Niyazi Mısrî (ö.1105/1694) bu eseri nitelerken "Fusûs deryasından bir nehirdir" der.

İbnü'l-Arabî etkisinden bahsetmek aynı zamanda kendisinin hayat verdiği vahdet-i vücûd[10] kavramının ve yorumunun etkisinden bahsetmek demektir. Düşünce tarihimizde vahdet-i vücûd düşüncesi etrafında oluşan polemik, tartışma ve kavga(!) oldukça fazladır. Bu kavram etrafında yapılan tartışmaların, tasavvufla doğrudan alakadar olan veya olmayan âlimleri de iki taifeye ayırdığı tarihsel bir vakıadır. Tasavvufî bir muhitte doğmuş olan bu düşünce tarzına pek çok itiraz getirildiği gibi bu itirazların bazen içeriden yani sûfîlerden veya dışarıdan yani zâhir ulemasından geldiği görülmektedir. Sufilerin vahdet-i vücûda yönelttikleri eleştiriler pek tabii diğer zümrenin üslubundan farklıdır. Ehl-i nazar olarak isimlendirilen grubun rasyonel itirazlarının karşısında sufilerin eleştirileri daha çok tasavvufî tecrübeye dayanmaktadır.[11] Şimdilik bu tartışmalara girilmeyecektir fakat İslam coğrafyasında ilimle uğraşan, düşünce hayatının içinde olan hiç kimsenin kayıtsız kalamadığı bu tartışmalar, söz konusu ıstılahı vaz eden ve yorumlayan İbnü'l-Arabî'nin düşünce tarihimize etkisini açık bir şekilde göstermektedir.

---

[9] Michel Chodkiewicz, "İbnü'l-Arabî'nin Vefatından Sonraki Muhakeme" *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 74.

[10] İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd kavramını kullanmadığı, bu kavramın tanımını ilk yapan kişinin Abdürezzak Kâşânî olduğu kabul edilmektedir. Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-İ'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm*, (Kahire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, 2005), 710.

[11] Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 232. Bu konu hakkında detaylı bilgi için, vahdet-i vücûda yöneltilen itirazların kategorize edilerek sunulduğu bu çalışmaya bakılabilir. Abdülgani Nablûsî'nin vahdet-i vücûd muhafazasını konu edinen bu çalışma, tartışma ve polemiklere dair doyurucu bilgiler içermektedir.

Bu çalışmanın ana çerçevesini, İbnü'l-Arabî'nin yüzyıllardır farklı coğrafyalarda devam eden etkisini XV. yüzyıl Anadolu'sunda yaşayan üç müellif üzerinden göstermeye ve tahlil etmeye çalışmak oluşturmaktadır. Hayatlarını İbnü'l-Arabî'den iki asır sonra, bugün Batı Anadolu olarak isimlendirilen bölgede geçirmiş olan üç ismin ikisi Gelibolu'da diğeri ise İznik'te vefat etmiştir. Bu isimlerin aynı coğrafyayı paylaşmaları dışındaki diğer ortak noktaları tasavvufla olan irtibatlarıdır. Üç ismin ortak paydası olan tasavvufla yollarının kesişmesi de bir isim üzerinden gerçekleşmiştir. Bu isim Hacı Bayram Velî (ö. 833/1430)'dir. Dolayısıyla Bayramiyye tarikatıyla olan ilişkileri bir diğer ortak özellikleridir. Yukarıda anlatılmaya çalışılan zaman, coğrafya ve düşünce ortaklığı söz konusu isimlerin seçilmesindeki etkenlerdendir. Bu isimlerden biri Yazıcızâde veya Yazıcıoğlu lakabıyla meşhur Mehmed b. Sâlih (ö. 855/1451), diğeri Bîcân lakabıyla bilinen Ahmed b. Sâlih (ö. 870/1466) ve son isim Eşrefoğlu mahlasını kullanan Abdullah b. Ahmed Eşref (ö. 874/1470)'tir.

XV. yüzyıl Anadolu'sunda yaşayıp, tasavvuf düşüncesiyle iştigal etmiş ve eser kaleme almış bu üç ismin diğer ortak noktaları da nazım ve nesir her iki yazım türünde de eser vermiş olmalarıdır. Yazıcıoğlu Muhammediyye, Eşrefoğlu Divân'ı ile tanınırken Bîcân'ın nazımdan nesre yaptığı tercüme ve kırk beyit civarındaki *Cevâhirnâme* isimli eseri bilinmektedir.

A. Amaç

Çalışmamızın başlığı üç kısımdan müteşekkildir. Birinci kısım Osmanlı dönemi olarak ifade edilen altı asırlık bir zaman dilimini kapsamaktadır. Fakat bu zaman dilimi, tezin kaynak eserleri XV. yüzyılda yazıldığı için söz konusu dönemle sınırlandırılmıştır. Altı asırlık süre zarfında coğrafî sınır olarak Anadolu ile mukayyet hale getirilmiştir. Bu bağlamda Osmanlı döneminden kastımız genel manada altı asırlık zaman dilimi, coğrafî sınır olarak da bugün sınırları belli olan Anadolu'dur. İkinci kısım olan popüler tasavvufî eserler ile halk arasında yaygın şekilde okunan ve halkın İslam anlayışına etki eden eserler kastedilmektedir. Bu eserler yukarıda bahsi geçen altı asırlık dönem içinde kaleme alınan telif eserler arasından seçilmiştir. Seçilen bu eserler XV. yüzyılda yaşamış üç ismin eserleridir. Üçüncü ve son olarak başlıkta yer alan vahdet-i vücûd ise İbnü'l-Arabî'ye atfedilen bir düşünce sisteminin genel kabul görmüş adıdır. Tezimizin sınırlarını belirlemek adına bahsedilmesi gereken bir diğer husus, vahdet-i vücûd

kavramının sınırlarının belirtilmesidir. Bu ıstılah, tasavvuf düşüncesi içerisindeki bir paradigmanın ve yorumun adıdır. Yalnızca vücûd/varlık gibi metafizik konulara değil pratik hayatın içindeki meselelere dair de izah ve teklifleri bulunmaktadır. Dolayısıyla tez içerisinde vahdet-i vücûd kavramıyla alakasız gibi görünen fakat bu paradigmanın bir sonucu olarak düşünce tarihine ve kültüre etki eden konulara da yer verilecektir.

Çalışmamızın temel amacı vahdet-i vücûd düşüncesinin Osmanlı toplumunda yaygın olarak okunmuş eserler vasıtasıyla etkisinin tespit edilmesi ve bunlar üzerinden halka intikal yollarının araştırılmasıdır. Temel sorumuz ise şudur: vahdet-i vücûd düşüncesi ne oranda ve nasıl halka aksetmiştir?

Tasavvuf felsefesi olarak isimlendirilen vahdet-i vücûdun kullandığı üst dilin veya kendisine konu edindiği metafizik konuların ne şekilde ve hangi vasıtalarla halkın anlayabileceği seviyeye indi(rildi)ğinin tespiti önemli bir hususdur. Bunu tespit etmek ancak müelliflerin meseleleri işlerken neyi önceleyip neyi erteledikleri veya hangi konulara ağırlık verip hangilerinin üzerinden yüzeysel geçtiklerini, bunun için kullandıkları dil ve ifade tekniklerini gün yüzüne çıkarmakla mümkündür. Bu bağlamda çalışmamız, vahdet-i vücûd düşüncesinin halk arasında çokça okunan tasavvufî eserlerdeki tesirini ortaya çıkaracaktır.

İbnü'l-Arabî ile başlayıp Sadreddin Konevî, Müeyyidüddîn Cendî, Abdurrezzâk Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî gibi isimlerle entelektüel düzeyde devam eden vahdet-i vücûd düşüncesinin Osmanlı toplumuna intikali XV. yüzyıl gibi gözükmektedir. Yazıcıoğlu kardeşlerin halk arasında çok yaygın olan *Muhammediyye*'si ve *Envârü'l-Âşıkîn*'i yanında bir *Fusûs* şerhi kaleme almış olmaları dikkate değer bir husus olup, bu durum o dönemde *Fusûsu'l-Hikem*'e nasıl bakıldığı ve yaklaşıldığı konusunda da bilgi vermektedir. Eserleri halktan rağbet görmüş ve yüzyıllar boyu yalnızca Anadolu'da değil Bosna, Makedonya ve Mısır kütüphanelerindeki yazmalar düşünüldüğünde Orta Doğu, Balkanlar, Kırım ve Kazan'da okunmuş bir müellifin, kütüphanesinde *Fusûsu'l-Hikem* ve şerhlerinin olması nasıl bir dinî düşünceye sahip olduğu yönünde ip uçları sunmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin günümüze kadar ulaşan zaman ve mekan üstü etkisi göz önüne alındığında çalışmanın sınırlarının belirlenmesi önemlidir. Osmanlı özelinde düşünüldüğünde vahdet-i vücûd düşüncesinin etki alanı ilk Şeyhulislam Molla

Fenârî'den ahi teşkilatındaki bir esnafa kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Başlıkta yer alan "popüler tasavvuf eserlerinde" ifadesi söz konusu sınırlandırmanın bir tezahürüdür. Bu sebeple seçilen eserlerin, halkın iltifat ettiği, halk tarafından yaygın olarak okunan/dinlenen eserler olmasına dikkat edildi.

Osmanlı dönemi tasavvufu üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında vahdet-i vücûd etkisinin olduğu her eserde vurgulanmıştır. Fakat bu etkinin hangi düzeyde olduğu ve halka veya sûfîlerin deyimiyle avama nasıl intikal ettiği hususu araştırılmaya muhtaç bir durumdu. Buradan hareketle, belirlenmiş eserler üzerinden vahdet-i vücûd düşüncesinin Osmanlı toplumundaki etkileri ele alınacaktır.

B. Metot

Çalışmada temel araştırma yöntemi olarak sosyal bilimler araştırma yöntemlerinden teori oluşturmayı temel alan bir yaklaşımla, sosyal olguları bağlı bulundukları çevre içerisinde araştırmayı ve anlamayı merkeze alan "nitel araştırma yöntemi" takip edildi. Buna bağlı olarak yazılı metinlerin içeriği sistematik olarak, nitel araştırma yöntemlerinden "doküman incelemesi" kullanılarak hazırlandı. Hazırlanan bu materyaller, yazılı dokümanı tanımlama, sınıflandırma ve yorumlamayı esas alan nitel veri analizinin son basamağı "içerik analizi" yöntemine tabi tutuldu. Ayrıca teori oluşturmada tekil olgulardan hareket ederek genel yargılara ulaşmayı hedefleyen tümevarım yaklaşımı esas alındı.

C. Tasavvufî Düşüncenin Halka İntikali

Dinî meselelerin bütün detayları ve delilleriyle birlikte halka aktarılması, ulemânın ve sûfîlerin üzerinde titizlikle durduğu bir konudur. İslamî ilimlerdeki bazı tartışmaların, konuyla doğrudan ilgisi olmayan bir kesime intikal etmesi, önüne geçilmesi zor problemlerin ortaya çıkmasına, itikadi veya ameli konularda bir takım tereddütlere sebebiyet verebilmektedir.[12] Örneğin tefsir veya kelam ilmine konu olan bir meselenin bütün tafsilatıyla halka intikal ettirilmeme hassasiyeti, pek tabii olarak tasavvuf için de geçerlidir. Belki de sayılan disiplinler içerisinde, avam tarafından anlaşılamayacak meselelerin ve teferruatın halka aksettirilmemesi hususunda daha çok ihtimam gösteren zümre mutasavvıflardır. Yalnızca bu konuya hasredilemeyecek kadar geniş bir

[12] Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 23.

muhtevaya sahip olmakla birlikte, örneğin avam-havas[13] ayırımı veya vurgusu bu yaklaşımın bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Ayrıca tasavvufta avam tabiri, ilim sahibi olsun olmasın tasavvufla irtibatı olmayanlar için de kullanılır.

Sûfîler gerek kendi aralarında konuşurken gerek kalemi alıp yazmaya başladıklarında ehil olmayan insanların arasında yayılmasından endişe ettikleri bilgiyi gizlemek için manası müphem ve kapalı ıstılahlar kullanmayı özellikle tercih etmişlerdir. Örneğin Kuşeyrî, eserinin ıstılahlar bölümünün başında, sûfîlerin ehil olmayanlar arasında yayılmalarından endişe duydukları sırları gizlemek için müphem lafızlar kullandıklarına dair bir açıklamaya yer vermesi, tasavvufun teşekkül döneminde dahi bu hassasiyetin gösterildiğinin bir işareti olarak kabul edilebilir. [14] Tasavvuf tarihi gözönüne alındığında ilk asırlarda dahi rahatlıkla görülebilecek bu tutum, 3-4 ve 5. yüzyılda -bugün tasavvuf klasikleri olarak ifade edilen- eserlerde de müşahede edilebilmektedir.[15]

İbnü'l-Arabî üzerinden bakıldığında ise durum daha karmaşık bir hal almaktadır. Onun eserlerinin halktan uzak tutulmasından[16] öte bazı mutasavvıfların, mübtedi yani tasavvuf yoluna yeni girmiş bir dervişin dahi Şeyh'i[17] okumamasını tavsiye ettiği

---

[13] Hayatın hemen her alanında yapılan bu ayırımın bir başka kullanımı ise popüler ve elittir. Arapça "sekafetü'ş-şa'biyye" olarak ifade edilen popüler kültür ve "sekafetü'l-âliye" olarak ifade edilen yüksek/elit kültürün ingilizcedeki karşılıkları "pop culture" ve "elite"tir.

[14] Detaylı bilgi için bk. Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Yusuf Ali Bedîvî, (Dımaşk: Dâru'l-Yemâme, 2014), 119.

[15] Kendisine bir kişinin gelerek, "tasavvuf yolunu ne olduğunu, bu konuda halkın farklı yorumlara sahip olmasının sebeplerini" sormasıyla *Luma'* isimli eseri kaleme alan Ebû Nasr Serrâc, bu anlamda yaşanan zorluğun farkında olarak şöyle bir başlık açmıştır: باب تفسير العلوم و البيان ما يشكل على فهم العلماء من علوم الخاصة و تصحيح ذالك بالحجة. Ebu Nasr Serrâc, *Kitabü'l-Luma' fi't*-Tasavvuf, thk. Reynold Nicholson, (Leyden: Brill, 1914), 377.

[16] Zehebî eserinde, İbnü'l-Arabî ile ilgili farklı görüşleri sıraladıktan sonra kendi fikrini söyler. O, "İbnü'l-Arabî Allah'ın veli kullarından biri olabilir" dedikten sonra bir müslümanın cahil bir şekilde çobanlık yapmasının İbnü'l-Arabî düşüncesi gibi irfan ve hakikat peşinde koşmasından daha hayırlı olduğunu ifade eder. Buradan yola çıkarak Zehebî'nin itiraz ettiği durumun, İbnü'l-Arabî'nin kendisi veya irfanı olmayıp, bu düşüncelerin halk arasında yayılması olduğu sonucu çıkarılabilir. Claude Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, çev. Atila Ataman, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2015), 15.

[17] İbnü'l-Arabî şârihleri ve takipçileri eserlerinde "şeyhunâ" veya "kâle şeyh" gibi kalıpları mutlak anlamda İbnü'l-Arabî için kullanırlar. Biz de bu yüzden geleneğe uyarak tezimiz boyunca kullanılan Şeyh kelimesiyle İbnü'l-Arabî'yi kastetmekteyiz. Daha sonra kendisine layık görülen Şeyhu'l-Ekber sıfatına, vefatını takip eden bir-iki asırdaki müelliflerin eserlerinde rastlayamadık. Tezimize kaynak olan eserlerde ise bu durumun değiştiği ve şeyh ifadesinin kullanıldığı müşahede edilmektedir. Yazıcıoğlu kardeşlerin eserlerinde, şeyhu'l-ekber kullanırken Eşrefoğlu İbnü'l-Arabî için şeyh-i kebir sıfatını kullanmaktadır.

bilinmektedir.[18] Bu durum Şeyh'in fikirlerinin dar bir havas yani elit bir mutasavvıf daireye hapsolması gibi bir sonuç doğurması beklenirken tam aksi şekilde farklı toplumsal tabakalarda muhtelif fakat güçlü izlerine rastlanmaktadır. Halk arasındaki itibarının, ulemanın veya münevverlerin Şeyh'e göstermiş oldukları teveccühün bir yansıması olduğu da ifade edilmiştir.[19] Fuad Köprülü'nün tespitiyle, yüksek bir sınıfa münhasır kalan ferdiyetlerin teolojik-mistik sistemlerinin halk arasında değişerek basit itikad şekillerine inkilab ettiği meselesi oldukça dikkat çekicidir.[20] Vahdet-i vücûd düşüncesinden yola çıkılarak -özellikle pratik sonuçları bakımından- İbnü'l-Arabî'nin dahi izin vermeyeceği bazı değişikliklerin yaşandığı da bir vakıadır.[21] Schimmel de özellikle popüler tasavvufî şiirlerin büyük bir kısmında "aşırı vahdet-i vücûd" olarak ifade ettiği böyle bir durumun varlığına işaret etmektedir. Aynı müellif, geleneksel Batı bakış açısının İbnü'l-Arabî'yi, yaşayan ve etkin Allah inancının yıkılışından ve İslâmî yaşayış biçiminin çürümesinden sorumlu tuttuğunu ifade eder.[22]

17. yüzyılda yaşamış Faslı sûfî Yûsî üzerine yapılan bir çalışmada yer alan, devrin tasavvufunun Endülüs ya da Meşrık'tan gelen en yüksek ve ilmî geleneğini, bâdiyenin tozlarıyla karmaktadır,[23] şeklindeki tespitin yalnız Fas için değil farklı zaman ve coğrafyalar için de geçerli olduğu söylenebilir ki Anadolu coğrafyası bunun nevi şahsına münhasır örneklerinden bir tanesidir.

---

[18] İsmail Hakkı Bursevî, Şeyh'in bazı düşüncelerinin halkın idrakini aştığını hatta velayet dairesine dâhil olan bazı zevâtın da indî düşüncelerinden yola çıkıp Şeyh'e itiraz ettiğini belirterek bu duruma dikkat çekmiştir. Detaylı bilgi için bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce,* 2 Cilt. haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 1/218, 231.

[19] Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011), 78. Erol Güngör'ün şahsî kanaati olarak, halk İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini doğrudan okuyabilseydi, Şeyh'in düşüncelerini hiç hoş görmezlerdi, tespiti de zikredilmelidir. Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri,* 79. Güngör'ün muhtemelen ihmal ettiği husus, Şeyh'in fikirlerinin halka farklı kademelerde ve dolaylı yollarla intikal ettiği meselesidir.

[20] Fuat Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 48.

[21] Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz, (Ankara: Phoenix Yayınları, 2017), 535. Bu durumun bir örneğini yine Hodgson vermektedir. Ona göre hayattaki bütün farklılaşmaların izafî olduğuna işaret eden vahdet-i vücûd düşüncesi, daha çok şeriatın ârif ve kâmil insanlar için geçerli olmadığını savunanlar tarafından benimsenmişti. Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni,* 536.

[22] Schimmel, insan-ı kâmil ve varlığın birliği düşüncesi arasındaki irtibatın sağlıklı kurulamadığı zaman doğuracağı sonucu *Mystical Dimensons of Islam* isimli eserinde "immoderate pantheism" şeklinde ifade etmiştir. Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları,* çev. Ergun Kocabıyık, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 279, 300.

[23] Jacques Berque'den aktaran Michel Chodkiwicz, *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atila Ataman, (İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2015), 15.

Hilmi Ziya Ülken'in Türk tefekkür tarihinin tasavvufî yönünü izah sadedinde söyledikleri konumuzla doğrudan ilişkilidir:

> "(…) Fakat hayatını Irak'ta geçiren ve eserlerini Arapça yazmış olan bu zâtın (Abdülkâdir Geylânî) açtığı cereyanı asıl millileştiren Eşref Rumî'dir. (…) Eşref Rumî'nin en güzel eseri Müzekki'n-Nüfus'tur. Çok sâde Türkçe ile zengin halk kelimeleriyle yazılmış olan bu tasavvufî ahlak kitabı orta derecedeki fikir muhitinde büyük bir rol oynamıştır. Hacı Bayram mensuplarından Mehmet Bican ve Ahmet Bican'ın *Muhammediye* ve *Ahmediye*'yi yazdıkları, İslâm ideolojisinin artık tamamıyla halka indiği bu sırada tasavvufî ahlakın halklaşması hususunda en büyük vazifeyi şüphe yok ki Eşrefoğlu Abdullah görmüştür."[24]

Fakat şunu ifade etmek gerekir ki bu eserler umerasından ulemasına, köylüsünden orta sınıf esnafına[25] kadar geniş bir kitleye farklı kademelerde hitap ediyor, onlarda karşılık buluyordu. Çünkü çalışmamıza kaynaklık teşkil edecek bu eserlerin müellifleri, Arapça ve Farsça yazılmış kaynakları okuyabilen ve o eserleri, tetkik etme imkanı olmayan okuyuculara adeta damıtarak, mahalli dillere, anlayışlara ve ifade biçimlerine aktararak, yerelleştirerek aktarma işlevi görmüşlerdir.[26] Ayrıca bu eserlerin popüler olarak isimlendirilmesinden yola çıkarak, modern öncesi İslam dünyasında elit ve elit olmayan kültür (avam-havas kültürü) arasındaki ayrım oldukça değişken olabileceğinden, mutlak bir sosyal ve kültürel sınıfa ait olduğu sonucuna varılmamalıdır.[27] Tüm bunlar göz

---

[24] Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 314-315. Bu eserin birinci baskısı 1933 yılında Galatasaray Talebe Cemiyeti Neşriyatı tarafından yapılmıştır.

[25] Güler, İlhami, "Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında 'Dünyaya Karşı Mesafe Bilinci", *İslâmiyât* 2/4, (1999), 35.

[26] Konu ile ilgili Chodkewiecz, Şintıkî ve el-Hac Ömer (ö. 1280/1864) örneklerinden yola çıkarak popularization/avamîleştirme kavramından bahsetmektedir. Bu iki ismin kaynakları İbnü'l-Arabî'den iktibas yapan Şârânî'dir: "İbn Arabî tesirine örnek göstermek üzere seçtiğimiz bu eserler belli bir popularization/avamîleştirme tarzı teşkil etmektedir. Fakat söz konusu eserler de aslında kendilerinden önceki avamîleştirici eserlerin mahsülüdür." Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman,* s. 28. Fakat bizim tezimize kaynaklık teşkil eden müelliflerin durumu böyle değildir. Eserlerinde doğrudan İbnü'l-Arabî'yi ve eserlerini kullandıkları tespit edilmiştir.

[27] A. C. S. Peacock, *Islam Literature and Society in Mongol Anatolia,* (USA: Cambridge University Press, 2019), 188.

önüne alındığında tezin kaynakları, İbnü'l-Arabî veya düşüncesi üzerine doğrudan bir çalışma olmak yerine mezkur düşüncenin takip edilebileceği eserler olacaktır.

Eşrefoğlu Abdullah'ın *Müzekki'n-Nüfûs* isimli eserin de tasavvufî düşüncenin halka intikali konusunda benzer bir tavır sergilenmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî eserlerinin halktan uzak tutulması kendisine hasredilecek bir durum değildir. Eşrefoğlu da eserinin girişinde halkın istifade etmesi için kitabı Türkçe yazdığını söylemiş fakat ardından şu kaydı düşmüştür:

> "Amma sana ey azîz tâlib ve gerçek derdlü âşık emânetü'l-emânet olsun kim, bu kitabı ta'n idicilerden sakınasın ve herkesi bakıcılardan dolandurasın her ta'ân ve la'ân bu kitâba lâyık degildir. Zîrâ her kişinin aklı buna erişmez."[28]

Osmanlı'da genel olarak benimsenen tasavvuf anlayışının ana kaynakları dil olarak Arapça ve Farsça tür olarak ise manzum ve mensur bir şekilde Osmanlı'dan önce ortaya çıkmıştı.[29] Mevcut olan bu eserler üzerinden yapılan tercüme, şerh ve yazılan yeni eserler vasıtasıyla, ayrıca kuruluş yıllarında çok ve çeşitli olduğu anlaşılan gezici dervişler üzerinden tasavvuf düşüncesi ve tasavvufî dil/neşve Osmanlı toplumunun her kademesinde yayılmaya başladı. İster müstakil bir eser yoluyla olsun ister başka bir coğrafyada yazılmış bir eserin tercüme veya şerhi üzerinden veyahut bir sufinin, bir derviş grubunun Anadolu'ya intikaliyle şifahî kültür vasıtasıyla olsun genel olarak İslam özelde ise tasavvuf düşüncesinin kendine ait bir tarihi vardır. Bu yeni ve canlı hareketliliklere paralel olarak yeni bir Türkçe "din dili" ve tasavvufî ifade biçimleri de kurulup gelişecektir.

Buradan hareketle şunu ifade etmek gerekir ki: Anadolu coğrafyasında aynı zamanda halka yönelik bir tasavvufî eser yazmanın ilk şartı eserin doğal olarak Türkçe yazılmasıdır. Aynı ölçüde yaygın olan şifahî aktarımlar; ilâhî, türkü, deyiş, kelâm-ı

---

[28] Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, (İstanbul: Bolulu İbrahim Efendi Matbaası, 1874), 29.

[29] Reşat Öngören, "Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30, (2017), 23.

kibar ve menakıp için de durum böyledir. Bu bağlamda XV. asır ulemasının tercihleri ve dikkatleri örnek teşkil etmektedir.[30] Örneğin Osmanlı'nın kuruluş devri âlimlerinden Kutbüddin İznikî (ö. 821/1418), halkın anlayabileceği bir "ilmihal" kitabı yazmayı kendine nasıl görev edindiğini bize şöyle aktarmaktadır:

> "Bu zaif gördi kim bu farz-ı ayın olan ilimde kitablar düzmişler, latif ve görklü amma kimi arabî kimi farsî her kişi anlara mütalaa idüp ma'nisin çıkarmaz ve eğer okuyub öğrenürse dahi tizcek girü unudur ... Pes miskin dahi diledi kim, farz-ı ayn olan ilimde Türkçe bir «Mukaddime» düze. Ta kim mübtedilere anı okumak ganez ola. Dahi kızcağızlara ve oğlancıklara, baliğ olmağa yakın olacak anı öğredeler. Ta kim i'tikadını ve gönlüne iman ve şeriat emrin tutmak ve müslümanlık kaydın bilmek düşe ki baliğ olduktan sonra bunun içindekiyle amel ide"[31]

Bir diğer örnek olarak Mercimek Ahmed b. İlyas zikredilebilir. İlk defa XIV. yüzyılda Türkçeye tercüme edilen Kabûsnâme'nin XV. yüzyılda iki tercümesinin daha olduğu bilinmektedir.[32] Dikkate değer olan bu eseri sultanın ricasıyla Farsça'dan Türkçeye çeviren Mercimek Ahmed'in, Sultan II. Murad ile arasında geçen diyalog ve sonucunda nasıl bir eserin vücuda geldiğidir. Kitabın başında sebeb-i telif olarak şöyle bir anektot aktarılıyor:

> "Elhamdü li'l-lahi Rabbi'l-alemin ve's-salâtü ve's-selamu ala hayr-i halkıhi Muhammedin ve alihi ve sahbihi ve sellem Emma ba'dü şöyle bilmek gerektir kim bu ez'afü'l-halki ind-Allahi ve'n-nas Mercimek Ahmed ibn İlyas -afa anhüma- bir gün Filibe yolunda padişah hizmetine vardım,

[30] Bu çalışmanın, 15. asrı merkeze alarak konuya yaklaşması, bu tarihten önce Arapça ve Farsça okuyamayan halka yönelik yazılan eserlerin göz ardı edilmesini gerekli kılmıştır. Aksi halde, değerlendirmeye muhtaç geniş bir literatürle karşı karşıya kalınırdı. 13. yüzyılın başlarında yazıldığı düşünülen *Behcetü'l-Hadâik* bu durumun bir örneğidir. Türkçe yazılmış bir vaaz kitabı ve Osmanlı'nın yaklaşık bir asır sonra hakimiyetini ilan edeceği topraklarda tedavülde.

[31] Kutbeddin İznikî, *Mukaddime*, haz. Kerime Üstünova, (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 144.

[32] Keykâvus, *Kabusname*, haz. Orhan Şaik Gökyay, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 10.

gördüm ki Sultan-ı cihan sahibkıran-ı zaman sultan ibn es-sultan Sultan Murad Han ibn Muhammmed Han ibn Bayezid ibn Murad Han ibn Orhan ibn Osman halledallahü mülkehu ve ebbede devletehu elinde bir kitap tutar. Bu zaif hastadil ol ali-cenabdan ne kitaptır diye istida ettim. Ol lâfz-ı şekerbarından Kabusnâme'dir diye cevap verdi ve ayıttı ki hoş kitaptır ve içinde çok faideler ve nasihatlar vardır; ama Farsî dilincedir. Bir kişi Türkîye tercüme etmiş, veli rûşen değil, açık söylememiş. Eyle olsa hikayetünden halavet bulmazız, dedi. Ve lakin bir kimse olsa ki bu kitabı açık tercüme etse, ta ki mefhumundan gönüller haz alsa. Pes bu zaif ikdam ettim, buyurursanız ben kemine tercüme edeyin deyince ol paknazarlu padişah senin ne haddindir, demedi, filhal tercüme et, diye buyurdu. Eyle olsa ben kemine dahi sâyettim, eğerçi bu kadar miktarım yoğidi, velî himmeti berekatında Kabusnâme'yi Türkîye tercüme ettim. Şöyle ki bir lâfzı aralayıp geçmedim, belki aklım erdiğince bazı müşkilce elfâzın dahi bast ile şerh ettim, ta ki mütalâa kılıp okuyanlar manasından haz alalar ve bu zaifi hayır duayla analar."

Görüldüğü gibi Sultan II. Murad, *Kabûsnâme* için, kitabın çok faydalı olduğundan, bir Türkçe tercümesi mevcut olmakla birlikte dilinin kapalı olmasından dolayı akıcı ve tatlı bir üslubunun olmadığından bahsetmekte ve daha açık/anlaşılır bir tercümesinin olması gerektiğini söylemektedir. Diyaloğun buraya kadar olan kısmı meselenin bir yönünü yansıtmaktadır ki bu yön, eserden faydalanabilmek için onun halkın diline tercüme edilmesi lazım geldiğidir. Devamında ise diğer bir yöne yani kimin tercüme edeceğine, tercümede nasıl bir yöntem takip edileceğine işaret etmektedir. Mercimek Ahmed bu işe talip olduğundan ve Sultan'ın himmeti sayesinde tercümeyi tamamladığından bahsetmektedir. Takip ettiği metod ise yalnızca "kuru" bir tercümeden ibaret değildir. Tercüme yaparken lafza (bir şekilde) bağlı kalmakla birlikte kapalı ve müşkil gördüğü yerleri şerhetme ihtiyacı doğduğunda metne yapılan müdahaleler, tercih edilen kelimeler ve şerh edilen yerler XV. yüzyıl Osmanlı zihin dünyasını ve halka intikal edebilecek ifade biçimlerini anlamak için önemli birer veri olarak karşımızda durmaktadır.

XV. yüzyıl münevverlerinden Ahmed Bîcan'ın (ö. 870/1466) *Müntehâ* isimli eseri de bu konuyla doğrudan irtibatlıdır. *Müntehâ*, ağabeyi Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin aynı ismi taşıyan eseri yeniden üretilerek tercüme-telif şeklinde Türkçe'ye kazandırılmasıyla meydana gelmiştir. Yine aynı şekilde ağabeyinin *Megâribü'z-Zamân* isimli arapça eserini *Envârü'l-Âşıkîn* adıyla türkçeye tercüme eden de Ahmed Bîcan'dır.[33]

Osmanlı kültür hayatının ilk dönemlerinde eserlerin yalnızca 'mübtediler' düşünülerek Türkçe kaleme alınması ve Türkçe'ye tercüme edilmesi zihniyeti, zamanla muhatab kitlenin genişlemesiyle "faydanın yaygınlaştırılması-istifadenin genelleştirilmesi" kavramına uygun olacak şekilde değişmiştir. Belki de bu durum, medreseler dışında, özellikle devlet bürokrasisinde, konaklarda, tekkeler, zaviyeler ve dergahlardaki eğitim-öğretim faaliyetinin yaygınlaşması neticesinde Türkçe okuma yazma bilen kişilerin sayısında belirli bir artışın vuku bulmasıyla ilgilidir.[34]

İhsan Fazlıoğlu'nun yapmış olduğu iki tespitten ilki yani mübtedîlere yönelik eser yazmak, yukarıda iktibas edilen Kutbüddin İznikî'nin *Mukaddime*'yi kaleme alış sebebi iken ikincisi yani faydanın halka, avama yaygınlaştırılması ise Yazıcızâde kardeşlerin

[33] Bu eserin orijinaline sadık kalınarak günümüz harflerine aktarılmasını 2019 yılında tamamlanan bir doktora tezine borçluyuz. Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan Efendi ve Envârü'l-âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin),* İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019. Günümüzde yayınlanan *Envârü'l-âşıkîn* edisyonları kritiğe muhtaçtır. Kendisi de tercüme bir metin olan kitabın günümüz okuyucusuna hitap etmesi için bir "tercüme"ye daha duyduğu âşikârdır fakat metinde olabilecek anlam kayması, anlam daralması ve mütercimin tercihleri gibi konular göz önünde bulundurulduğunda bu durum bir problem olarak düşünülebilir.

[34] İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", *Kutadgubilig* 3, (2003), 183.
Osmanlının ilk dönemi için halka yönelik eser yazma ihtiyacına benzer bir durumun devletin son yılları için de geçerli olduğu söylenebilir. Zaman ve zeminin değişmesi yazılan eserin muhtevasına etki etmekte fakat halka yönelik eser yazma ihtiyacı her dönem tazeliğini korumaktadır. *Sebîlürreşâd*'da mecmuanın dil politikasına temas eden Mehmet Akif şunları söylemektedir: "Yazıların gerek mevzuunda, gerek üslubunda her şeyden evvel bütün Osmanlıları düşüneceğiz; yani mümkün olduğu kadar halka söyleyecek eserler meydana getireceğiz. Yoksa havas için yazı yazmaya yeltenecek derecede sersem değiliz! Zaten altıyüz bu kadar seneden beri yalnız havassı düşüne düşüne avam olmuş gitmişiz! Sade yazmak bizim için asıldır." Detaylı bilgi için bk. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*,(İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 86.

yapmak istedikleri olarak değerlendirilebilir. 14. ve 15. asırlarda doğrudan Türkçe eser yazıldığı gibi mevcut eserlerin Türkçe'ye tercüme edildiği de müşahede edilmektedir.[35]

Yukarıda ismi geçen eserlerde olduğu gibi telifatın bazıları nesir iken bazıları nazım şeklinde kaleme alınmıştır. İbnü'l-Arabî'nin etkisini halk üzerinde görmek isteyen her araştırmacı mutlaka şairlerin özellikle sûfî şairlerin ne söylediğine bakmalıdır. Çünkü şiir, nesirle anlatıldığında şüphe uyandıracak veya tehlikeli görülebilecek fikirlere, "makbul", aslında muğlak ve müphem bir ifade kazandırma imtiyazına sahiptir.[36] Bu sebeple okuma yazma bilsin bilmesin her kesimden insanın aklına kolayca yerleşen şiirler, tasavvufî düşüncenin intikali ve anlaşılması için önemli bir vasıtadır.[37]

Tasavvufı düşüncede şiirin kullanımı bir yönüyle fikrin intikali veya müşkil bir meselenin kolay ve imkânlı şekilde aktarımı iken diğer bir yönü ise kendisini bağlayan kâfiye ve vezin kalıplarına sahip olmasıdır. İbnü'l-Arabî şârihlerinden Molla Câmî (ö.898/1492) bu durumun da belli seviyede bilgi aktarımına engel olduğunu belirtmektedir:

> "Kâfiye mecburiyetiyle lisân tercümânının ifâde meydânı dar, vezin zarûretiyle de beyân yolcusunun işâret ayağı topal bulunuyordu. Binaenaleyh onların zımnındaki kapalı ma'nâlar ve örtülü hakîkatler özet bir hâlde ve zor anlaşılır bir durumdaydı. Mücmel olanı tafsîl ve müşkil olanı tavzîh için o rubâîlerin altına, din büyüklerinin ve yakîn ehli olan âriflerin sözlerinden mensûr birkaç kelâmı ilâve etmek zarûreti hâsıl oldu."[38]

---

[35] Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Mustafa Kara, "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *İslâmî Araştırmalar*, 12/2, (1999), 135-148. Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 97-102, 122-156.

[36] Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 35.

[37] Tasavvuf tarihi ve düşüncesiyle ilgili kıymetli eserler kaleme alan Schimmel, şiir diliyle vahdet-i vücûd gibi metafizik bir sistemin arasında özenli bir ayırım yapılması gerektiğini düşünmektedir. Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 304.

[38] Molla Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, çev. Tâhiru'l-Mevlevî, haz. Abdurrahman Acer, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 53.

Molla Câmî gibi şiir ve düz yazıyı kullanabilen müellifler bu iki yazım türünün imkanları ve problemlerinin farkında idiler. Örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte yukarıdaki iktibastan anlaşıldığı şekliyle sûfîler bu iki türü birbirinin zıddı değil birbirlerinin mütemmimi, tamamlayıcısı görüyorlardı.

Temas edilmesi gereken bir nokta da Osmanlı döneminde bazı müelliflerin bir eseri hem Arapça hem Türkçe kaleme almasıdır. Bunun temel sebeplerinden biri olarak halkın okuyup anlaması gösterilir. Bu noktada müellifin eseri hazırlarken üslubu, kaynakları ve tercihlerinin değiştiği görülmektedir. Türkçe kaleme alınan eserde daha sade bir üslup, ihtilaflı konulara olabildiğince yer vermeme ve -sûfîler özelinde konuşacak olursak- işârî yorumlarda daha seçici davranma gibi hususlar zikredilebilir.[39] Ayrıca halka yönelik olmaları dolayısıyla tercüme, uyarlama ve şerhlerin bir kısmı hem dil hem de muhteva itibariyle uzunluk-kısalık açısından değişebiliyordu.[40]

İbnü'l-Arabî'nin eserlerini Arapça kaleme aldığı bilinen bir vakıa olmakla birlikte Schimmel, Şeyh'in fikirlerinin kısa süre içerisinde İslâm âleminin dört bir yanına yayıldığını, özellikle Farsça ve Türkçe konuşulan bölgelerde büyük kalabalıkların kendisini takip ettiğini söylüyor.[41] Bu tespit çalışmamız özelinde düşünüldüğünde oldukça dikkat çekicidir. Türkçe konuşan bir bölge olan Anadolu'da, eserlerini Arapça yazmış bir sufinin fikirleri büyük yankı uyandırıyorsa bu durum bizi İbnü'l-Arabî düşüncesinin Türk okuyucuya tercüme edildiği sonucuna götürmektedir. İşte bu çalışma söz konusu perspektiften bakıldığında Şeyh'in fikirlerini tercüme eden kişileri mercek altına almaktadır.

---

[39] Örnek olarak bk. Şükrü Maden, "Osmanlı 17. Yüzyılında Sûfî Müfessir Abdülhay Celvetî ve Fetih Sûresi Tefsiri" *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*, (2017), 210.

[40] Bu konuda bk. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 47-49.

[41] Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 296.

I. BÖLÜM

POPÜLER TASAVVUF VE KAYNAKLARI

Bu bölümde popüler tasavvuf kavramı hakkında bilgi verilecek ve söz konusu kavramın Anadolu'daki kaynak eserleri incelenecek ardından bir literatür değerlendirmesi yapılacaktır. Sırasıyla Ahmed Yesevî, Yunus Emre, Yazıcıoğlu Mehmed, Ahmed Bîcân ve Eşrefoğlu Rûmî gibi isimler kaynak teşkil edecektir. Fakat bu isimler ve eserleri, Türkiye'deki akademi tarafından tanınmayan ve haklarında hiçbir çalışma yapılmamış kimseler değillerdir. Aksine her bir müellif veya bir eseri yüksek lisans ve doktora seviyesinde çalışmalara konu olmuştur. Burada vurgulanmaya çalışılacak olan, tezimizle irtibatlı olarak, entelektüel çevrelerine, ilgi duydukları ve okudukları eserlere, yazmış oldukları eserler sebebiyle etki alanlarına dair bilgileri öne çıkararak eğer varsa vahdet-i vücûd düşüncesiyle olan irtibatlarını kurmaktır.

Daha işin başında son üç ismin bazı ortak noktaları olduğunu söylemek gerekir. Birincisi; hepsinin XV. yüzyıl Anadolu'sunda yaşamış olmalarıdır. Çeşitli seyahatler yapmış olmalarına karşın temekkün ettikleri yani hayatlarını sürdürdükleri yer batı Anadolu olarak bilinen coğrafyadır. İkincisi; Osmanlı toplumunu etkileyen eserlerini Türkçe kaleme almış olmalarıdır. Üçüncüsü; Anadolu tasavvuf kültürü denildiğinde akla ilk gelen isimler arasında yer almalarıdır ki adı geçen müellifler aynı zamanda birer mutasavvıftır. Dördüncüsü; sahip oldukları tasavvufî neşvenin Hacı Bayram-ı Velî'ye (ö. 833/1430) dayanması veya onunla bir şekilde irtibatlı olmalarıdır.

1. POPÜLER TASAVVUF

İnsan yer ve yön bilerek/bildirerek hayatını sürdürebilir. Ne zaman nerede bulunacağı, hangi yön(d)e gideceği insanın yaşaması için bilmesi gerekenler arasındadır. Bu durum fizyolojik açıdan böyle olduğu gibi fikri bir meselede de benzer bir durum karşımıza çıkmaktadır. Özellikle mesele din gibi aşkın/müteal yönü olan bir konu ise onu anlamak ve yaşamak zâhir/dış ve bâtın/iç kavramlarına başvurularak izah edilebilir.

Son dönemde yapılan akademik çalışmalarda din, âlimler ve eğitimli insanların oluşturduğu "yüksek, resmî veya kitabî", geniş halk tabakasının oluşturduğu "popüler"

şeklinde ikiye ayrılmıştır.[42] Belli bir din kültürüne ve bilgisine sahip insanlar seçkin ve kitabî dini oluştururken teolojik tartışmalar yapmayan, kurallara önem veren, geleneği önceleyen geniş halk kitlesi ise popüler dini temsil etmektedir.[43] İslam dini açısından bakıldığında resmî İslâm ve popüler İslâm günümüzde birer ıstılah olarak kullanılmaktadır.[44] Halk İslâm'ıyla bağlantılı olarak günümüzde kullanılan bir kavram Türk müslümanlığıdır. Türkiye'ye özgü bir İslâm'ı yaşama biçiminin mevcudiyeti tartışma götürmez bir gerçektir. İslâm dininin sâbiteleri her zaman ve zeminde aynı olmakla birlikte bu temel ilkeler dışında kalan o dini yaşama biçimleri zamana ve coğrafyaya göre değişiklik gösterebilmektedir. Türk müslümanlığı tabiri de böyle bir vakıayı anlatmak için kullanılmaktadır.[45]

Söz konusu ıstılahların öncelikle 20. yüzyılın başında Max Weber ve sonrasında din sosyolojisi alanında kullanıldığını belirtmek gerekir. Her tanımlama çabası bazı problemleri beraberinde getirdiği gibi kitabî ve popüler İslam isimlendirmesi de çeşitli zaafları barındırmaktadır. Örneğin bu iki dinî yaşayış biçimini birbirinden tamamen ayırmak mümkün müdür veya böyle bir ayırıma gidildiğinde bir üçüncü yol olduğu söylenemez mi?

Yaklaşık bir asır önce İslâm'ın resmî ve popüler olarak sınıflandırılması tasavvuf için de ileri sürülmüştür. Sınıflandırmadan kaynaklanan sorular/problemler tasavvufu, İslâm'ın hangi yönüyle birlikte değerlendirileceği hususunu da tartışmaya açmıştır. Tasavvuf resmî İslâm'ın mı yoksa popüler İslâm'ın mı alt kategorisinde ele alınacaktır? Tasavvuf Kur'an ve sünnet merkezli bir yaşantı olarak başlamış ardından muhtelif faktörlerin etkisiyle kendi düşüncesini inşa etmiş ve özellikle Gazzâlî'den sonra İslâmî ilimler içindeki yerini edinmiştir. Sufiler teorilerini yazdıkları eserlerle oluştururken doktrinlerini kurulan tarikatlarla sosyal alana taşıdılar. Bu sebeple tasavvuf bir yönüyle resmî İslâm'ın bir parçası kabul edilirken halka bakan yönüyle popüler olarak

---

[42] J. D. Jacques Waardenburg, "İslamî Çalışmalarda Bir Problem Olarak Resmi ve Popüler İslam". çev. Mustafa Arslan, *Tabula Rasa Felsefe-Teoloji* 3/7, (2003), 142.

[43] Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 23.

[44] Bu ikili tasnif bazı çalışmalarda devlet, halk, medrese ve tekke İslâm'ı olarak dörtlü şekilde de karşımıza çıkmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 85.

[45] Hasan Coşkun, "Halk Dindarlığından Türk Müslümanlığına Sosyolojik Bir Bakış", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 14/1, (2019), 119.

isimlendirilebilir.[46] Bir olgu olarak açıklanmaya çalışılacak olan popüler tasavvuf, resmî ve popüler İslâm kavramının bir alt başlığı olarak değerlendirilebilir.

Popüler tasavvufu karşılayan kavram olarak resmî tasavvuf ifadesi de kullanılabilir. Bir diğer kavramsallaştırma ise devlet tasavvufu ve halk tasavvufudur. Bu iki tasavvuf anlayışının her zaman birbirini besleyen ve fakat bazı yönleriyle çatışan bir mahiyete sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bazı araştırmacılar da bu ayrımı ifade etmek için sünni ve heteredoks tasavvuf tabirlerini kullanmayı tercih etmişlerdir.[47]

Bu çalışma özelinde, tarihçiler tarafından Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş dönemleri (miladî 14. ve 16. yüzyıllar) olarak isimlendirilen yaklaşık üç asırlık dönem düşünüldüğünde popüler tasavvuf nedir ve kaynakları nelerdir sorusu karşımıza çıkmaktadır.

Popüler kelimesi bilinen ve yaygın olanı ifade etmek için Batı'dan dilimize geçmiş bir kelimedir. Tezin başlığında kullanıldığı şekliyle popüler, İngilizcede halk ve halka ait anlamında kullanılan "folk" kelimesini de içermektedir. Bu açıdan popüler tasavvuf halka nesir ve nazım şeklinde aktarılan ayrıca cami ve dergâhlarda sözlü olarak dilden dile dolaşan "hafızayı" ifade etmek için kullanılmaktadır. Nesir ve nazım türlerinde verilen eserler, bu alandaki literatürü oluşturmakta ve araştırmacı için herhangi bir meselenin takip ve tahlilini kolaylaştırmaktadır.

Osmanlı dönemi için düşünüldüğünde bir eseri halka ait kılan şeyin yalnızca dilinin Türkçe ve üslubunun sade olmasının yeterli olamayacağı ifade edilmelidir. Çalışmaya kaynak olan eserler sufiler tarafından yazılmış ve tasavvufî bir muhteva taşımakla birlikte bu durum zahir ulema tarafından eserlerin "kontrol" edilmedikleri düşünülmemelidir. Burada kontrol etmek fiiliyle Osmanlı'da hakim olan Ehl-i sünnet itikadına aykırı bir durum arz etmemesi kastedilmektedir. Neticede İslâm'ın pratik tezahürlerinden biri olan tarikatlardan beslenen ve yine tarikatları besleyen bu eserler İslâmî ilimlerle meşgul olan temsil gücü yüksek âlimler tarafından da onaylanmak durumundaydılar. Âlimlerden gizli veya açık şekilde alınan "onay" bu kitapların halk arasında tedavülde olmasını sağlayan önemli sebeplerden biridir.

---

[46] Waardenburg, "İslamî Çalışmalarda Bir Problem Olarak Resmi ve Popüler İslam", 144.

[47] Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1996, 79.

2. POPÜLER TASAVVUFUN KAYNAKLARI

2.1. Ahmed Yesevî'nin Eserleri

2.1.1. Divan-ı Hikmet

Sufilerin vefatından sonraki etkilerini takip edebilmek için öncelikle yetiştirdiği halifelere ve yazdığı eserlere bakılmalıdır. Ahmed Yesevî (öl. 562/1166) Türkistan bölgesi başta olmak üzere birçok halife yetiştirip görevlendirdiği yazılı kaynaklarda mevcuttur.[48] Burada Yesevî'nin etkisi, halifeleri üzerinden değil söylemiş olduğu hikmetlerin bir araya getirildiği Divân-ı Hikmet üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

Türkiye'de Ahmed Yesevî ve Yeseviyye üzerine yapılan çalışmaların ana kaynağı Fuat Köprülü''nün Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar isimli çalışmasıdır. Köprülü'nün Ahmed Yesevî hakkındaki düşünce ve tespitleri[49] ise muhtelif kaynakları kullanmakla birlikte daha çok Hazînî'nin (öl. 1002/1594) *Cevâhiru'l-ebrâr min emvâci'l-bihâr* isimli eserine dayanmaktadır. Sonraki araştırmalar Hazînî'nin aynı konu ile ilgili *Menba'u'l-ebhâr fi riyâzi'l-ebrâr* isimli bir eserinin daha olduğunu ortaya çıkardı. Fakat Yeseviyye etrafında yapılan çalışmalar özellikle Devin DeWeese'nin 2006 yılında yayınladığı makaleyle farklı bir ivme kazandı. Dünyanın muhtelif kütüphanelerinde konu ile ilgili yeni eserler keşfeden DeWeese, Ahmed Yesevî'nin üzerindeki perdeyi bir nebze daha aralamayı başardı.

---

[48] Devin DeWeese, "Foreword in Mehmed Fuad Köprülü", *Early Mystics in Turkish Literature*, ed. Gary Leiser-Robert Dankoff, (London-New York: Routledge, 2006), 7-27.

[49] Köprülü'nün, 1919 yılında ilk baskısı yapılan *İlk Mutasavvıflar*'daki Ahmed Yesevî ve Yesevîlik hakkındaki kanaati, İslam Ansiklopedisi'nde yazdığı Ahmed Yesevî maddesiyle aynı değildir. *İlk Mutasavvıflar*'ı daha çok Nakşibendî kaynakların gösterdiği doğrultuda yazdığını ifade eden Köprülü, sonraki dönemde Bektaşîlik üzerine yaptığı çalışmalarda elde ettiği yeni belgeler ve Babaî, Hayderî, Bektaşî rivayetlerin tarihî hakikatlere daha yakın olduğunu sonucuna ulaşmıştır. Dolayısıyla ansiklopedi maddesini bu doğrultuda yazarak önceki yazdıklarından farklı bir Yesevîlik portesi ortaya çıkmıştır. Detaylı bilgi için bk. M. Fuad Köprülü "Ahmed Yesevî", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), I/212. Fuad Köprülü'nün bu alandaki çalışmaları kendisinden sonra "Köprülü paradigması" olarak isimlendirilecek ve yeni tartışmalara zemin oluşturacaktır. Köprülü'nün çalışmalarını, Türkiye'nin modernleşmesiyle irtibatlı olarak Türk milliyetçiliğinin yükselişi ve Türk milliyetçisi tarihyazımı politikaları bağlamında tetkik eden araştırmalar yapılmıştır. 1935 yılında Atatürk'ün isteğiyle CHP'den milletvekili olan ve 1945 yılında partiden ihraç edilmesiyle bu defa Demokrat partiyle 1950 yılındaki seçimleri kazanarak Dışişleri bakanlığı yapan Köprülü'nün, Ahmed Yesevî, Yunus Emre, Alevîlik ve Bektaşîlik üzerine yazdıkları Türk kültürünün tarihsel sürekliliğine dikkat çekmektedir. Bir değerlendirme için bk. Markus Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, çev. Defne Orhun, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016),19-23.

Yesevî'ye nispet edilen Divân-ı Hikmet ise dünyanın farklı kütüphanelerinde yeni nüshaları çıkmaya devam eden bir mecmuadır.[50] Ahmed Yesevî'ye aidiyeti her zaman tartışılan bu hikmetler, hece vezni ile Türk halkının anlayacağı bir dile ve sade bir üsluba sahiptir. Fakat Divân-ı Hikmet nüshalarında şiirlerin dil itibariyle farklılıkları ve şiirlerde farklı mahlasların kullanılması söz konusu isimle anılan eserlerin tek bir şâire ait olmadığını göstermektedir. Divân-ı Hikmet ismi sadece Ahmed Yesevî tarafından yazılan şiirler için değil aynı zamanda Yeseviyye tarikatının hakim olduğu farklı zaman ve zeminlerde yetişmiş şâirlerin yazdıkları mısralar için de kullanılmıştır.[51] Türklerin bulunduğu coğrafyalarda var olan "hikmet" söyleme geleneği ve farklı şahısların sözlerini bir araya getirmek suretiyle oluşturulan mecmuaların söz konusu isimle anılması Dîvân-ı Hikmet üzerine yapılan araştırmaları güçleştiren bir durum olarak gözükmektedir.

Hikmetlerin muhtevasının, şeriat ahkamından ve tarikat adabından oluştuğunu söylemek mümkündür. Yukarıda izah edilmeye çalışıldığı gibi Divân'ın nüshaları içerik ve şiir adetleri bakımından farklı olsa da hikmetler, bu iki ana başlık altında toplanabilir. İslâmiyet ile yeni tanışan Türklere İslâm'ın esaslarını ve tasavvufun erkânını sanatsal endişeyi de göz ardı etmeden didaktik bir tarzda anlatan mısraların fikrî yönünü dinî-tasavvufî düşünce şekil yönünü de millî unsurlar oluşturmaktadır.[52]

Dinî ve tasavvufî düşüncenin ön planda olduğu söz konusu eserin yalnızca Ahmed Yesevî'nin şiirlerini barındırmaması, asırlar içinde bazı değişikliklere uğrayarak günümüze ulaşması gibi durumlar aslında okuyucunun metne müdahalesinin bir sonucudur. Dolayısıyla *Hikmet*lerin halka intikali gibi bir durumdan ziyade halkta inkişaf eden duyguların Dîvân'ı oluşturduğundan bahsedilebilir.

Ahmed Yesevî'nin etkisini Batı Anadolu ve Balkanlar özelinde düşünüldüğünde paradoksal bir durumla karşılaşılmaktadır. Köprülü'nün de kanaatinin değişmesini sağlayan kaynak çeşitliliği bu durumun sebebidir. Söz konu topraklar üzerinde çok etkili olmuş Nakşibendîlik ve Bektâşîlik gibi iki tarikatin de kendisini dayandırdığı şahış Ahmed Yesevî'dir. Tarih sahnesine çıktığı ilk günden bu yana "sünnî" çizgide

---

[50] 1650 tarihli Mısır nüshası günümüzde tespit edilen en eski yazmadır. Eser, girişinde yapılan çok kıymetli değerlendirmeler ve sonuna eklenen tıpkıbasım ile birlikte M. Mahur Tulum tarafından hazırlanmıştır. Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet,* haz. Mehmet Mahur Tulum, (İstanbul: Ketebe, 2019).

[51] Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet, 15.*

[52] Köprülü "Ahmed Yesevî", 214.

yoluna devam ettiği söylenen Nakşî gelenek ile her daim "gayr-i sünnî" ithamıyla karşılaşan Bektaşî ananenin geriye doğru gidildiğinde Hoca Yesevî'de buluşması, Yesi'de vefat bu şeyhin etkisini gösteren bir durumdur.

2.2. Yunus Emre'nin Eserleri

2.2.1. Divan

Anadolu topraklarında Türkçe ve halkın anlayabileceği sadelikte şiir yazmak denilince akla ilk gelen isim Yunus Emre'dir. Yunus Emre'nin sanatı ön plana alan bir şâirden ziyade sufi oluşu, genel olarak İslâm'ın özelde ise tasavvuf düşüncesinin halka intikali noktasında vurgulanması gereken bir durumdur. Temel kaynakları Arapça olan İslâm dininin incelikleri, 13 ve 14. yüzyıl Anadolu'sunda yaşayan Müslüman Türklere kendi dillerinde aktarılmak zorundaydı. Bu noktada Yunus Emre şiiri, ilmî yeterliliği olsun olmasın bütün Türk nüfusu için bir kaynak vazifesi görmüştür.[53]

Şiirlerini sade bir Türkçeyle yazmış olması halkın Yunus Emre'ye olan iltifatının sebeplerinden biridir. Fakat halk tarafından okunmak ve sahip olunan popülerlik dolayısıyla Yunus'a halk şâiri denilebilir mi? Bir başka deyişle Yunus şiirlerini halk için mi yazmıştır? Bu ve benzeri sorular Yunus'un yapmaya çalıştığı şeyi anlamak ve şiirlerini hakkıyla değerlendirelebilmek için cevap beklemektedir. Nitekim halk şairinin duygu ve düşüncesini ifade ederken kullandığı lafzın altında yatan mana ile seyr u sülûkunda tecrübe ettiği bir tecelliyi aktaran sufinin işaret ettiği mana aynı olmasa gerektir. Sufi olması Yunus Emre'nin halk şairi olarak değerlendirilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Kullanılan dilin Türkçe olması, halkın o mısraları anlamasını kolaylaştırırken ulema zümresine de Arapça-Farsça herhangi bir ibareyi Türkçe düşünme şansını vermektedir.

Yûnus bilmez kendü hâlin Hak Çalap söyledür dilin

[53] Yunus'un çağdaşı Âşık Paşa da (ö. 733/1332) Garibnâme'de, zamanındaki Anadolu insanının Arapça ve Farsça bilmemesi sebebiyle "manaların anlamını" kavrayamama dolayısıyla gönül bahçelerinden bir gül deremediklerini ve gül bahçesinde bülbülün sesini işitemediklerinden bahseder. Eser 'âm u hâs herkesin istifadesi için Türkçe yazılmış ve kimsenin bu dili kınamaması (!) gerektiğini vurgulanmıştır. Âşık Paşa, *Garibnâme*, haz. Kemal Yavuz, (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 1/7. Bu satırlardan 14 ve 15. yüzyılda Türkçe bir metin yazmanın küçük düşürücü bir durum olduğu çıkarılabilir. İlmin dili olan Arapça ve edebiyatın dili Farsça'nın yanında Türkçe öyle anlaşılıyor ki bayağı kabul ediliyordu.

Bir niçesi yini gelin ak teleme yüzler yatur[54]

Yunus'un şiirini halka yaklaştıran etkenlerden biri de insanların günlük hayatlarından yola çıkarak yaptığı benzetmelerdir. Arılara kulak verdiğinde Hz. Peygamber'e salat ettiklerini işiten Yunus yağmuru bulutların Allah aşkı ile döktükleri göz yaşına benzetir.[55] Bu ve benzeri imgeler halkın, şairin mısralarına olan nüfuzlarını kolaylaştırmıştır.

Dağlar ile taşlar ile
Çağırayım Mevlam
Seherlerde kuşlar ile
Çağırayım Mevlam seni[56]

Anadolu coğrafyasında asırlar boyu okunan Yunus Emre şiiri, tasavvufî pek çok kavramın da içinde yer aldığı metinlerdir. Tasavvuf düşüncesinin ve tasavvufî kavramların olgunlaştığı fakat Türkçe'nin ilmî bir dil olma yolunun başlarında olduğu bir dönemde yaşayan Yunus Emre'nin gerek tercih ettiği kavramlar gerek o kavramları kullanış biçimi belli bir üslubu barındırmaktadır. Onun, Arap ve Acem edebiyatına ayrıca medrese ilimlerine derinlemesine bir vukufiyete sahip olmadığı fakat tasavvuf düşüncesini çok iyi kavrayıp onu eşsiz bir şekilde ifade etmeye muvaffak olduğu vurgulanmalıdır.[57] Vahdet-i vücûd da bu kavramlardan biridir.

Yunus Emre'nin hangi tarikata mensup olduğu, nasıl bir tasavvufî neşveden beslendiği gibi konular kesin olarak tespit edilebilmiş değildir.[58] Fakat Yunus Emre'yi sünnî olmayan tarikatların bir temsilcisi ve Türk millî dindarlığının vücut bulmuş şekli olarak

---

54 Yunus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatcı, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 304.

55 Annemarie Schimmel, "Türkiye'de Tasavvuf ve Mânevî Hayat", çev. Süleyman Gökbulut, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, (2005), 189

56 Anadolu coğrafyasında Yunus Emre'ye atfedilen bu mısraların aslında Âşık Yunus mahlasını kullanan başka bir şâire ait olduğu tespit edilmiştir. Yunus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 834.

57 M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976) 274.

58 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* 257-260. Yunus Emre'nin sahip olduğu tasavvufî neşvenin yanında ümmi yani okuma-yazma bilmemesiyle ilgili de çeşitli rivayetler vardır. Fakat başta Kur'an-ı Kerim ve hadisler olmak üzere İslamî ilimlere dair malumatının olduğu, Şark efsanelerini ve sufilerin eserlerini okuduğu kanaati ağır basmaktadır. Yunus Emre'nin tasavvuf silsilesi ve ümmilik meselesiyle ilgili bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre,* (İstanbul: Varlık Yayınları, 1975), 11-12.

gören modern araştırmacılar, onun tasavvuf anlayışının sünnî geleneğe ne derecede bağlı olduğunu unutuyorlar.[59]

Bu sebeple Yunus'un tasavvufî düşüncesini ve neşvesini tespit etmek için incelenmesi gereken kaynak şiirleridir. Şiirleri üzerinden yapılan araştırmaların da kişiyi mutlak bir yargıya taşıyacağı düşünülmemelidir.[60]

Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin tasavvuf anlayışları ve düşüncelerini halka anlatmak için kullandıkları şiir dili tetkik edilmeye çalışıldı. Fakat tezimizle ilgili olarak bu iki büyük sufiyi vahdet-i vücûd düşüncesinin takipçisi olarak kabul etmek oldukça güçtür. Ahmed Yesevî'nin vefatı İbnü'l-Arabî'den önce olması dolayısıyla böyle bir kavramı bilmediği düşünülebilir ancak *Divân-ı Hikmet*'in asırlar içerisinde oluştuğu göz önüne alındığında Yesevî kültürün vahdet-i vücûd düşüncesi üzerine inşa edilmediği söylenebilir.

Yunus Emre şiiri ise özellikle "benem" redifli mısralarda vahdet-i vücûd düşüncesini hatıra getirmektedir:

Evvel benem âhir benem cânlara cân olan benem
Azup yolda kalanlara hâzır meded iden benem
***
Sekiz uçmak âşıklara köşk ü sarâydur anlara
Musâ'layın Tur Tagı'nda hayrân olup kalan benem

Ben âbidem ben ma'budam kamu yirlerde hâzıram
Zâlimlerden dâd alıcı miskînleri dutan benem[61]

---

[59] Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 349.

[60] Örnek olarak Yunus Emre ve vahdet-i vücûd düşüncesi üzerine yapılan iki çalışma gösterilebilir. Birincisi Unesco tarafından "Yunus Emre Sevgi Yılı" ilan edilen 1991 yılında Yunus Emre Özel Sayısında yayınlanan makalede Yunus Emre vahdet-i vücûd düşüncesinin takipçisi olarak gösterilirken 2009 yılındaki Yunus Emre Sempozyumu'nda Yunus Emre'nin şiirlerinde vahdet-i vücûd düşüncesini göstermenin zor olduğu kanaati vurgulanmıştır. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Gökalp, "Yunus Emre ve Vahdet-i Vücût Felsefesi", *Milli Kültür* 80 (1991), 47; Ekrem Demirli, "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Vahdet-i Vücud Anlayışı" Y*unus Emre'yi Anlamaya Doğru,* (Karaman: Karaman Valiliği Kültür Yayınları, 2009) 330. Ayrıca Yunus'un, vahdet-i vücûd düşüncesini iman, vecd ve heyecan ile ruhunda taşıyan bir şair olduğu da söylenmiştir. Detaylı bilgi için bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus ile Âşık Paşa ve Yunus'un Bâtınîliği*, (İstanbul: Kenan Basımevi, 1941), 40. Ayrıca bk. Necdet Tosun, "Yûnus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/31, (2013), 109-115.

Fakat tek başına bu mısralar Yunus'u, vahdet-i vücûd düşüncesini benimsemiş bir şair olarak tanımlamak için yeterli değildir. Söz konusu mısralar, şiir dilinin imkanları ve sufi dilinin coşkunluğu olarak değerlendirilebilecek olan şathiye kavramıyla birlikte düşünülebilir.

2.3. Yazıcıoğlu Mehmed'in Eserleri

Yazıcıoğlu'nun eserlerinin listesi sayı olarak oldukça mütevazidir. İkisi Arapça biri Türkçe olmak üzere üç eserinin olduğu bilinmektedir. Fakat yazıldığı dönemde ve sonraki asırlara etkisi bağlamında bakıldığında *Muhammediyye*, bir toplumun dinî düşüncesini oluşturmuş bir etkiye sahiptir. Diğer iki eseri *Müntehâ* ve *Meğâribu'z-Zamân*, Arapça olmaları sebebiyle bu eserlerden toplumun haberdâr olduğu söylenemez. Hatta henüz bu eserler akademik olarak müstakil bir çalışmaya da konu olmuş değillerdir.

2.3.1. Muhammediyye

Osmanlı dönemi klasik kaynaklarında Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin ismini şu sıfat cümleciği takip eder: Sâhib-i Muhammediyye.[62] Bu nitelemeden anlaşıldığı üzere *Muhammediyye*, Yazıcıoğlu'nun kendisiyle anıldığı meşhur eseridir. Eser, aynı müellifin Arapça olarak kaleme aldığı *Meğâribu'z-Zamân'*ın manzum bir tercümesi olarak kabul edilmektedir. Kardeşi Ahmed-i Bîcân'dan öğrendiğimize göre; kendisi bu eseri nesir olarak *Envâru'l-Âşıkîn* ismiyle Türkçeye tercüme ederken ağabeyi de kendi eserini *Muhammediyye* ismiyle nazmen tercüme etmiştir.

Muhammediyye kitabı, isminden de anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'i konu edinen bir muhtevaya sahiptir. Eseri kaleme alış sürecini anlatırken Yazıcıoğlu, bu durumu Hz. Peygamber'in emriyle ilişkilendirir:

O cümle kayinâtın âfitâbı
Çün emr etti bana düzdüm kitâbı[63]

---

61 Yunus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 320.

62 Abdullah Efendi, *Semeratü'l-Fuâd,* 235; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn,* 2/1618; Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 3 Cilt. haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 3/474

63 Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 838.

Bu eserin yazılmasıyla ilgili diğer bir hadise, Yazıcıoğlu kitabı tamamladıktan sonra onu şeyhi Hacı Bayram takdim etmesiyle ilgili anlatıla gelen rivayettir. Gerçekleşmesi tarihen mümkün olmayan bu hadisede: Yazıcıoğlu eseri mürşidine takdim eder ve Hacı Bayram'dan "bunu yazacağına bir sîne hakketseydin daha iyiydi" cevabını alır.[64] Buradan yola çıkarak eser hakkında bir kanaate varmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu menkıbe *Muhammediyye* ile ilgili değil Hacı Bayram Velî'nin tasavvuf anlayışını vurgulamak için anlatılmaktadır. Dolayısıyla Yazıcıoğlu'nun keramet ve faziletlerine delil sayılan[65] *Muhammediyye*'nin sûfîler veya halk arasında muteberliği noktasında bir tereddüt yoktur.

Kitabın girişindeki sebeb-i telif bölümünde ve sonundaki hâtime kısmında da, kitabın kendi iradesiyle değil bizzat Hz. Peygamber'in işaretiyle yazdırıldığına dair mısralarla karşılaşılmaktadır. Bu yönüyle genel olarak sûfî gelenekte yer alan manevî bir işaretle eser yazma durumuyla, özelde ise *Fusûsu'l-Hikem'*in yazılma süreciyle irtibat kurulabilir.

Eserin 853/1449 tarihli müellif nüshası uzun yıllar Yazıcıoğlu türbesinde muhafaza edilmişken günümüzde Vakıflar Genel Müdürlüğü kütüphanesindedir.[66] *Muhammediyye*'nin Osmanlı toplumundaki şöhretini ve etkisini anlamak ayrıca tedavülünü takip için bakılması gereken yerlerin başında kütüphaneler gelmektedir. Kütüphanelerdeki yazmalar üzerindeki istinsah tarihi, tesahüp ve ferağ kayıtları da bilgi kaynağı olarak zikredilmelidir. Yapılan modern bir çalışma Saraybosna ve Sofya'daki kütüphane kataloglarını tarayarak Kur'an-ı Kerim'den sonra en çok nüshası olan eserin Birgivî'nin (ö. 981/1573) *Tarîkatü'l-Muhammediyye*'si olduğunu ifade ediyor. Yazar,

---

64 Bu anlatı ve anlatının değerlendirmesi için bk. Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 84-85.

65 Lamii Çelebi *Muhammediyye* ile ilgili olarak, "[Yazıcıoğlu'nun] kerâmât ve fedâili müellefâtından ma'lumdur. Kitâb-ı Muhammediyye hod beyândan müstağnîdir. Türkî lisânın faslü'l-hitâbıdır ve erbâb-ı mevâ'izin kemâl-i sıhhat üzerine kitâbıdır, demektedir. Mollâ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, çev. Lâmiî Çelebi, (İstanbul: 1289), 691.

66 Gelibolulu Âlî, Evliya Çelebi ve Kâtip Çelebi gibi isimlerinde zikrettiği gibi *Muhammediyye* isimli eser, zamanla bir ziyaretgâh halini almıştır. Son dönem müelliflerinden Hüseyin Vassaf da geleneğe uyarak Gelibolu'ya gittiğinde eseri ziyaret eder ve şöyle anlatır: "Türbeye muttasıl tevhîd-hâne mihrâbının üstünde bir dolabda mahfuz olan ve hazretin mübarek kalemiyle yazılmış bulunan Muhammediyye'yi türbe-dâr efendi kemâl-i ta'zîm ile indirdi. İpek ve sırma işlenmiş bohçalara sarılı idi ve çekmece derûnunda idi. Bir sehbânın üzerine koydu, salat u selâm ile açtık, lehü'l-hamd ziyâret ettim." Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, 2/459-460.

ilmihal ve akaid türü eserler olarak nitelediği bu yazmalar arasında nüsha sayısı olarak ikinci sırayı Yazıcıoğlu'nun *Muhammediyye*'sinin aldığını söylüyor.[67]

Balkanlar'daki bu şöhretin canlı bir şahidi olarak Yahya Kemal gösterilebilir. Beyatlı hatıratında, evlerinde bulunan iki kitaptan bahsetmektedir ki bunlardan biri Kur'an-ı Kerim diğeri ise *Muhammediyye*'dir. Hatta cennet, cehennem ve sırat köprüsü gibi terimleri bu eser üzerinden öğrendiğini ve eserin halk arasında besteli bir şekilde okunduğunu açıkça ifade eder.[68]

Evliyâ Çelebi, Tokat bölgesinden bahsederken Gelibolulu kardeşlerin eserleriyle ilgili "… ekseriyâ cümle halkı *Envârü'l-Âşıkîn* ve *Muhammediyye* kitâblarını hıfz u tilâvet iderler" demektedir.[69]

Yazıcıoğlu Mehmed Efendi ve eserinin Osmanlı toplumundaki şöhreti tartışma götürmez bir gerçektir. Şahsî kütüphanelerdeki mevcudun haricinde dört yüz civarında yazma nüshası olan eserin,[70] şöhretini anlatmak çalışmamızın sınırları dışında kalsa da, Yazıcıoğlu'nun zihin dünyasını oluşturan ve *Muhammediyye*'nin kaynağı durumundaki eser ve isimleri tespit etmek gerekmektedir. Adı geçen eserde, bazen kaynağın ismi verilip iktibas yapılmakta bazen de aktarılan bilgi herhangi bir kaynak gösterilmeden okuyucuya sunulmaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî, hem ismi zikredilip eserine atıf yapılan hem de ismi gizli tutularak kendisinden faydalanılan bir isimdir.

---

67 Tijana Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015, 50. Birgivî ve Yazıcıoğlu'nun eserleri isim benzerliklerinin dışında birbirinde farklı temeller üzerine inşa edilmiş kitaplardır. İki farklı neşveye sahip bu iki âlimin aynı şeyleri yazması zaten beklenemezdi. Fakat toplumu besleyicilik noktasında icra ettikleri rol bu iki kitabı birbirine yakınlaştırmaktadır. Krstic'in katalog taraması sonucu yaygınlık bakımından tespit ettiği üçüncü eser Kadızdeli Üstüvânî Mehmed Efendi'nin (ö. 1072/1661) *Kitâb-ı Üstüvânî*'sidir. 17. yüzyıl Osmanlısında dini ve ictimai bir hareket olarak başlayan Kadızâde-Sivâsî tartışmaları özelinde bakılacak olursa, bu üç eserin sıralanışı başlı başına bir araştırmanın konusudur. Fakat bazı modern araştırmacılar Birgivî ve Kadızâde'yi, Yazıcıoğlu'nun entelektüel vârisleri olarak göstermektedir. Carlos Grenier, *The Yazıcıoğlus and the Spırıtual Vernacular*, 246-247.

68 Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1999), 34. Benzer bir hatırayı Hüseyin Vassaf da nakletmektedir. Vassaf, annesinin elinde *Ahmediyye* ve *Muhammediyye* kitaplarının bulunduğunu ve kadınların bir araya geldiklerinde ağlayarak bu kitapları okuduğundan bahseder. Hüseyin Vassaf *Sefine-i Evliya*, 2/463. Farklı coğrafyalarda doğmuş ve farklı hayatlar yaşamış iki insanın bu kitapta kesişiyor olmaları *Muhammediyye*'nin yaygınlığı, saygınlığını ve büyüklüğünü anlatmaya yeterlidir.

69 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 5/60.

70 Abdullah Uğur, "Ekberî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Edebiyat: Mevlid, Muhammediye ve Envârü'l-âşıkîn", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 86.

Muhammediyye'de İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini çağrıştıran mısralar olması veya birkaç yerde onun isminin zikredilmesi, ayrıca bundan daha önemli olarak bir *Fusûsu'l-Hikem* şârihi olması Yazıcıoğlu'nun vücûdiyye mezhebine mensup bir kişi gibi gösterilmesine sebep olmuştur. Kısaca belirtmek gerekirse vücûdiyye, İbnü'l-Arabî muhaliflerinin Şeyh'e atfettiği mezhebin adıdır.[71] Vücûdiyye'den kastedilenin panteizm olup olmadığı tartışmaları bir kenara bırakılırsa, Osmanlı döneminde bir kimse hakkında "vücûdîdir veya vücûdiyyedendir" gibi ifadelerin kullanılması o kişiye karşı en azından temkinli yaklaşılması gerektiğini ifade etmek için yeterlidir.

Bu bağlamda Recep Göktaş'ın Harvard Üniversitesi Houghton Kütüphanesi'nde bulunan ve ünik nüsha olabileceğini ifade ettiği yazma bir mecmuada karşılaştığı fetva, konuyla doğrudan irtibatlıdır. Bu fetva, tahsilini Osmanlı medreselerinde yaparak müderrislik ve kadılık gibi çeşitli görevler icra eden Muhammed b. Hamza Aydınî'ye aittir. XVIII. asrın ilk çeyreğinde vefat etmiş olan Aydınî'nin İslâmî ilimlerin çeşitli sahalarıyla ilgili eserleri vardır.[72] Fetva metnindeki soruda *Muhammediyye* ile ilgili, bazılarının ona rağbet ve hürmet ettiği bazılarının ise "Muhammediyye kitâbı olmayanlar Allah'a hamd etsin" diyecek kadar bu kitaptan uzak durulmasının tavsiye edildiği aktarılır. Kendisine bu meseleye nasıl yaklaşılması gerektiği sorulan Aydınî, Yazıcıoğlu'nun vücûdiyyu'l-mezheb olduğunu hatta *Fusûs*'a şerh yazdığını ve bahsi geçen kitapta uydurma hadis ve yalanlar olduğunu belirtir.[73]

Fetvada birkaç hususun vurgulandığı görülmektedir. Birincisi *Muhammediyye*'de uydurma hadislerin ve Aydınî'nin "ekâzib" olarak ifade ettiği yalan veya yanlış bilgilerin bulunduğudur. İkincisi ise Yazıcıoğlu'nun, İbnü'l-Arabî mezhebinin takipçisi, *Fusûs* şârihi ve vücûdiyye mezhebinden oluşuyla ilgili eleştiridir.

Muhammediyye'nin içinde uydurma hadis ve "ekâzib" olduğu iddiası tartışmaya açıktır. Fakat bu noktada bizi ilgilendiren söz konusu tartışmalar değil Yazıcıoğlu'nun vahdet-i vücud düşüncesinin takipçisi olmakla itham edilmesidir. Bu fetva Osmanlı toplumunda *Muhammediyye* üzerinde var olan bir tartışmayı göstermesi açısından da kıymetlidir.

---

[71] Detaylı bilgi için bk. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 73-113.

[72] Detaylı bilgi için bk. Recep Cici, "Osmanlı'da Fıkıh Risâleleri Literatürü: Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23, (2014), 326-330.

[73] Recep Gürkan Göktaş, "Yazıcıoğlu'nun Muhammediyye'si Hakkında Bir Osmanlı Fetvası", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1, (2017), 210-211. Muhtemelen aynı mecmua içindeki başka bir fetva metni de benzer bir içeriğe sahiptir. Carlos Grenier, *The Yazıcıoğlus and the Spırıtual Vernacular*, 177-178.

Sonuç olarak, Osmanlı toplumunu besleyen kaynakların başında zikredilen eserin aynı zamanda toplumun bazı kesimleri tarafından, hiç değilse bazı dönemlerde kabul görmediği de ispatlanmış oluyor. Hacı Bayram-ı Velî'nin müridi olan Yazıcıoğlu'na karşı sergilenen bu tutumun, daha sonraki dönemde Osmanlı devletiyle büyük problemler yaşayan Bayramî-Melâmî neşveyle irtibatı izaha muhtaç bir meseledir.

İbnü'l-Arabî kadar Osmanlı'da halkın düşünce dünyasını inşa eden müellifleri etkileyen bir diğer isim Mevlânâ Celaleddin Rûmî'dir. Eserde Yazıcıoğlu'nun doğrudan Mevlânâ'nın ismini vererek bir görüşünü aktardığına rastlanmamakla beraber *Mesnevî*'yi okumuş olması ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Nihayetinde Mevlânâ'nın isminin geçmemesi ondan istifade edilmediği anlamını taşımamaktadır. Özellikle şöhreti ve etkisi asırları aşan bir ismin eser üzerindeki etkisini tespit için satır aralarının dikkatli bir şekilde okunması gerekmektedir. Amil Çelebioğlu'nun *Muhammediyye*'de Mevlânâ etkisi bağlamında tespit ettiği mısralara örnek olarak şu gösterilebilir:

Mesnevî:

Sîne hâhem şerha şerha ez-firâk

Tâ be-gûyem şerh-i derd-i iştiyâk

Muhammediyye:

Gönül bir sîne ister kim firâk odına yanmışdur

Ki şerha şerha olmışdur yanup derd-i dilârâdan

Ki tâ şerh-i firâk idem beyân-ı iştiyâk idem

Ki vasf-ı ihtirâk idem degülse seng-i hârâdan[74]

Görüldüğü üzere neredeyse tercüme denilebilecek bir benzerlik arz eden bu mısralar aslında bir tercüme değil Mevlânâ ile yoğrulmuş bir düşünce dünyasının dışa vurumu olarak yorumlanabilir.

2.3.2. Megâribu'z-Zamân

Eserin tam adı *Megâribu'z-Zamân li gurûbi'l-eşyâ fi'l-ayn ve'l-ıyân*'dır. Kâtip Çelebi, eserin yazarını Şeyh Mehmed b. Salih olarak zikrederken Yazıcıoğlu'nun İbnü'l-Kâtib olarak tanındığını da kaydetmiştir.[75] Eserin dili Arapçadır ve beş bölümden müteşekkildir. Kainatın yaratılışı, peygamberler, melekler, kıyamet gibi konuları ihtiva

[74] Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye*, 463.

[75] Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, 2/ 1746.

etmektedir. Yazıcıoğlu bu eseri yazma sebebi olarak, kardeşi Ahmed'in kendisinden geriye bırakacağı bir eser istemesini göstermektedir. Ahmed ağabeyine, zamanın gelip geçtiğini ve arkasından bir yâdigâr bırakması gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine Yazıcıoğlu bu eseri kaleme almış ve kardeşine bölge halkının da istifade etmesi için Türkçeye tercüme etmesini istemiştir.[76] Böylece gerek *Muhammediyye*'yi gerek *Envârü'l-Âşıkîn*'i besleyen *Megâribu'z-Zamân* isimli eser vücuda gelmiştir.

Kâtip Çelebi'nin anlattığına göre Yazıcıoğlu kutsî hadisleri biraraya getirmiş sonrasında bu kitabı, zâhirini peygamberlerin durumlarına bâtınını ise evliyanın derecelerine uygun olarak kaleme almıştır.[77]

Eser üzerine ne popüler ne de akademik bir çalışma bulunmaktadır. Amil Çelebioğlu'nun İstanbul'daki kütüphaneleri tarayarak tespit ettiği on bir nüsha dışında genel olarak Türkiye kütüphanelerinde kaç nüsha olduğu bilgisine de sahip değiliz.

2.3.3. Müntehâ

Eser, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine Yazıcıoğlu'nun yazdığı Arapça şerhtir. Kitabın girişinde, şerhin ne zaman ve niçin yazıldığı hakkında bilgi bulunmakta ve bu kitaba *Müntehâ* ismini kendisinin verdiğini söylemektedir.[78] Yazıcıoğlu 853/1449 tarihinde gördüğü bir mübeşşira[79] yani rüya üzerine eseri kaleme aldığını ifade eder. Rüyada Hz. Peygamber Yazıcıoğlu'na *Fusûs*'u kastederek, bu kitabı sana ben tedris ettireceğim, buyurmuş ve Yazıcıoğlu uyandıktan sonra kalbinin kendisine kitaptan kastedilenin *Fusûsu'l-Hikem* olduğunu, ifade etmiştir.[80]

855/1451 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda, 853 yılında gördüğü bir rüya üzerine eserini yazmaya başladığı düşünülürse *Müntehâ'*nın, Yazıcıoğlu'nun son eseri olması kuvvetle muhtemeldir. Âmil Çelebioğlu, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir nüshanın müellif hattı olarak kaydedildiğini fakat kağıt ve yazı bakımından mümkün

---

[76] Yazıcıoğlu, *Muhammediye,* 845-846.

[77] Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn,* 2/ 1746.

[78] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2466), 2b.

[79] İbnü'l-Arabî de *Fusûs*'un girişinde kendi rüyasında Hz. Peygamber'in elinde bir kitap gördüğünü ve kendisine bu kitabı al ve faydalanmaları için insanlara ulaştır, buyurduğunu aktarır. Yazıcıoğlu ise, İbnü'l-Arabî'ye verilen bu kitabı bizzat Hz. Peygamber'den okuduğunu ifade etmektedir. İki eser arasındaki bu benzerlik dikkate şayandır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* thk. Mahmud Erol Kılıç, Abdurrahim Alkış (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 26.

[80] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 2a.

olamayacağını ifade etmektedir.[81] *Müntehâ* üzerine Türkiye'de henüz müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Âsım İbrahim, Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki nüshayı kullanarak eseri yayınlamıştır.[82]

Müntehâ, Ekberî gelenek içerisinde Konevî, Cendî ve Kayserî gibi müelliflerin takip ettiği kelime ve cümle merkezli bir şerhten çok fastaki esas mefhum üzerinden açıklamalar yapan bir şerhtir.[83] Öyle ki Yazıcıoğlu bazen, İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir konudaki vurgusunu kısmen değiştirip meseleyi kendi tercih ettiği bir alana çekip açıklamalar yaptığı gibi[84] bazen de tamamen farklı bir konuyu ilgili fassın altında tartışmıştır.[85] Faslardaki mefhum üzerinden açıklamalar yapıldığı için şerhin içerisinde esas metni takip etmek bazen zorlaşmaktadır. Eserde usul olarak bazen karşılıklı diyalog "fe in kulte, kultü" yani "şöyle dersen, şöyle derim"[86] metodu takip edilmiştir.

Kâtip Çelebi, *Fusûsu'l-Hikem*'den bahsederken eser üzerine yazılmış şerhler hakkında da bilgi vermektedir. *Muhammediye* yazarı olarak belirttiği Kâtip Muhammed b. Sâlih'in eserinden, muhtasar ve güzel bir üslupla/metotla yazıldığı bir şerh olarak bahsetmektedir. Devamında Yazıcıoğlu'nun, İbnü'l-Arabî'nin insanları sınamak için şeriatın zâhirine aykırı sözler söylediği ve Şeyh'in memur (mânen görevlendirilmiş) olduğu için bu konuda mazur görülmesi gerektiği iddiası, yer almaktadır. *Keşfu'z-Zünûn*'da Yazıcıoğlu'nun eserinin ismine yer verilmeyip yalnızca "şerhuhu"[87] ifadesi kullanılmaktadır.

Bu şerhle ilgili Mecdi Efendi şöyle demektedir:

---

81 Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 173.

82 Yayımlanan bu eser yazma nüshanın aynen dizilmesiyle vücuda gelmiştir. Tahkik söz konusu olmadığı gibi metin içindeki ayetler farklı bir puntoyla gösterilmemiş, *Fusûsu'l-hikem*'deki şiirler nesir olarak yazılmıştır. Muhammed b. Sâlih el-Kâtib el-Gelibûlî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2013).

83 Ercan Alkan, "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-Hikem Şerh Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30, (2017), 220.

84 Yazıcıoğlu'nun bu tavrı Ekberî gelenek içerisinde kullanılmıştır. Örneğin İbn Sevdekîn'e ait *Faslu'l-İdrîsî* isimli eserde de benzer bir metoda rastlanmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Veysel Akkaya "Bir İbn Arabî Takipçisi: Şemsüddîn İsmail b. Sevdekîn", *Tasavvuf* 25/1, (2010), 255.

85 Bunun en bâriz örneği İsmail fassında görülmektedir. İbnü'l-Arabî Hz. İbrahim ve kurban meselesini İshak fassında açıklarken Yazıcıoğlu ehl-i sünnet içerisindeki genel kabulü dikkate alarak kurbanı İsmail fassında izah etmiştir. Bu gibi tercihler ileride daha detaylı şekilde ele alınacaktır. Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 46a-50b.

86 Karşısındaki muhataba hitab ediyormuş gibi yazma ve soru-cevap usulü bizzat İbnü'l-Arabî tarafından kullanılmaktadır. Örneğin bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 39, 115.

87 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn 'an Esâmi Kütübi ve'l-Fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.s.), 2/1263.

> "Şeyh Muhyiddin-i Arabî hazretlerinin *Fusûs* nâm kitâbını ala-tarîki'l-icmâl şerh edip bazı müteşâbihât-ı müşkilenin tevil ü tevcihine çokluk taarruz eylemedi. Hudûr-i işkâl ve sütûr-i izâlde müstetir olan arâyis-i nefâyis-i hakayık-ı cemîlenin vücûh-i tahkikatına hall-i keşf ü hal ile zinet-bahş olmadı".[88]

Müntehâ hakkında yapılan en eski değerlendirmelerden biri 1591 yılında vefat eden Mecdî Efendi'ye ait bu ifadedir. Söz konusu değerlendirmede iki husus göze çarpmaktadır. Birincisi şerhin kısa tutulduğuna yapılan vurgu, ikincisi ise *Fusûs*'taki bazı kapalı ifadeleri veya satır aralarına gizlenmiş anlamları ortaya çıkaramadığı eleştirisidir. Daha sonraki asırlarda kaleme alınan tabakat türü eserlerde de şerhe dair eleştiriler mevcuttur. Örneğin kendisi de İbnü'l-Arabî muhibbi ve Nakşî-Melâmî neşvede olan Bursalı Mehmet Tahir[89] (ö. 1925) *Osmanlı Müellifleri*'nde Yazıcıoğlu'ndan ârif ve faziletli şeyhlerden biri şeklinde bahsederken *Fusûs* şerhini de zikretmekte fakat eserde gördüğü bazı mülahazalardan rahatsızlığını üstü örtülü şekilde ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bazı düşüncelerine yapılan itirazları Yazıcıoğlu'na yakıştıramamakta ve sonradan esere karışmış olma ihtimalini öne çıkarmaktadır. Zikredilen bir diğer ihtimal ise Yazıcıoğlu'nun tasavvufa intisap etmeden yani henüz Hacı Bayram-ı Velî (ö. 833/1430) ile tanışmadan önce eserin yazılmış olabileceğidir. Çünkü "şerhte itiraz yollu mevcut olan bazı satır ve maddeler *Muhammediye* müellifinin irfaniyle mütenasip değildir"[90] denilmektedir. Amil Çelebioğlu bu konu ile ilgili, eserin 850/1446'dan sonra yazıldığını, dolayısıyla intisaptan önce yazıldığı ihtimal ve iddiasının tarih olarak mümkün olamayacağını ifade etmektedir.[91]

Bir diğer biyografi yazarı Hüseyin Vassaf da *Fusûs* şerhi ile ilgili kanaatlerini *Sefîne-i Evliyâ* isimli eserinde belirtilmiştir. O da muasırı Mehmed Tâhir gibi şerhte, İbnü'l-

---

88 Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şakaik*, haz. Abdülkâdir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 128.

89 19. asrın sonlarında basılan *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i Arabî* isimli eseri İbnü'l-Arabî'ye olan muhabbet ve bağlılığının bir nişanesi olarak kabul edilebilir.

90 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2 Cilt. haz. Yekta Saraç, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/210.

91 Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye*, haz. Amil Çelebioğlu, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 171.

Arabî'ye yapılan itirazların Yazıcıoğlu gibi "vâkıf-ı esrâr-ı tevhid" bir zat tarafından yapılmış olamayacağı kanaatindedir.[92]

Müntehâ'nın Cendî'nin *Fusûs* şerhine yazılmış bir talikat olduğu şeklinde yaygın bir kanaat vardır.[93] Bu kanaat gerçeği yansıtmamakla birlikte esere dışardan bakıldığında bu izlenimi veren birkaç etken sıralanabilir. İlk olarak Yazıcıoğlu eserin girişinde Cendî'den bir nakilde bulunur ve orada şerhte takip edilecek moteda dair ip uçları verilmektedir.[94] Bir diğer husus *Fusûs*'un ihtiva ettiği çeşitli konulara dair şerhin mukaddimesinde yazılan "temhid"lerdir. On dört madde halinde sıralanan temhidler Cendî şerhinin girişinde yer alan "bahs"lerle benzerlik arz etmektedir. Şerhin girişinde yer alan bu genel bilgilendirme bölümü ilk şârih Konevî'de de görülmektedir ki bu tutumuyla Yazıcıoğlu şârihlerin usulüne riayet etmiştir. Son olarak şerhin kaynakları arasında yer alması sebebiyle Konevî ve Kayserî'den[95] iktibaslar yapıldığı gibi Cendî'den de alıntılar yapılmıştır. Bu ve benzeri durumlar *Müntehâ*'nın bir talikat olarak değerlendirilmesine yol açmış olabilir. Ancak eser incelendiğinde durumun böyle olmadığı ve müstakil bir şerh olarak değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Şu söylenebilir ki, eğer Yazıcıoğlu bu eseri yazmamış olsaydı *Muhammediyye* başta olmak üzere eserlerindeki İbnü'l-Arabî veya vahdet-i vücûd düşüncesinin etkisini tespit etmek oldukça güç olacaktı. Fakat *Fusûsu'l-Hikem*'e yazdığı şerh bize, Yazıcıoğlu'nun zihnindeki genelde İslam özelde tasavvuf düşüncesi hakkında ip uçları vermektedir. Bu şerhi yazmakla o, şârihler silsilesinin bir halkasını teşkil etmektedir. Fakat Yazıcıoğlu'nun şârihler içerisindeki konumunu tespit etmek için eser üzerinde daha detaylı çalışma yapmak gerekmektedir.

---

92 Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 5 Cilt. haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitabevi, 2006), 2/463.

93 Ahmed Bîcan, *el-Müntehâ*, haz. Ayşe Beyazıt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 46-47; Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan Efendi ve Envârü'l-âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*, 27; Âmil Çelebioğlu, "Ahmed Bîcan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/50. Çelebioğlu, *Muhammediyye* üzerine yaptığı çalışmada Cendî'yi Müntehâ'nın kaynaklarından biri olarak gösterirken Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki maddede: Cendî'nin şerhini arapça olarak yeniden şerh ettiğini belirtmektedir.

94 Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 2a. Cendî şerhinin diğer şârihlere kaynaklık teşkil ettiğinden *Nefahât*'ta bahsedilmektedir. Kendisi de bir şârih olan Molla Câmî'nin bu tespiti konumuz açısından oldukça önemlidir. Molla Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, çev. Lâmiî Çelebi, (İstanbul: 1289), 634

95 Yazıcıoğlu'nun *Müntehâ*'yı kaleme alırken kütüphanesinde en az üç *Fusûs* şerhinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlar, Konevî, Cendî ve Kayserî'nin eserleridir. Fakat bu isimleri kaynak olarak kullanması onlara itirazlarını yöneltmesine engel teşkil etmemektedir. Bu isimler arasında özellikle Kayserî'ye yönelttiği eleştirilere ilerleyen bölümde yer verilecektir.

Eserin içeriğiyle ilgili olarak, Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin *Müntehâ*'sında Lokmân ve Lût faslarının olmadığı, bu eseri serbest bir şekilde tercüme eden kardeşi Ahmed Bîcan'ın tercümesinde[96] ise bu iki fassa ilave olarak Hâlid fassının çıkarıldığı tespit edilmiştir. Yazıcıoğlu kardeşlerin eserlerindeki başlıkların sırasında diziliş olarak birkaç farklılık göze çarparken, mesela Sâlih, İdris ve Nuh fasları gibi, eserin orijinali olan *Fusûs'ul-Hikem* ile karşılaştırıldığında fasların sıralanışının farklı olduğu görülür. İbnü'l-Arabî'nin özel ihtimam gösterdiği ve diğer eserleriyle bir arada ciltlenmesini istemediği[97] *Fusûs'ul-Hikem'in* başlıklarında yapılan bu değişiklik tabii ki sehven yapılmış değildir. Bu durumu Ahmed Bîcan şöyle haber vermektedir:

> "Sebeb-i te'lîf-i kitâb oldur ki, bir gün benim karındâşım Yazıcıoğlu Şeyh Muhyiddîn (sellemehullah) eyitdi: Gönlüm bana eyitdi egerçi ki *Fusûs* gayet yüce mertebedir 'ukûl-i râsihîne velâkin gayet fitnedir kulûb-i nâsihîne şol i'tibarca ki ba'zı sözleri şer'a muhâlifdir ve dahî tertîb enbiyâ tertîb üzerine değildir."[98]

Yazıcıoğlu, *Fusûs*'taki fasların sıralanışına itiraz ve müdahale eden tek şârihtir. İbnü'l-Arabî eserinde fasların sıralanışı veya peygamberlerin sırası ile ilgili özel bir açıklama yapmaz. Fakat Yazıcıoğlu bu sıralamanın doğru olmadığı kanaatindedir. Sonuç olarak şerhteki sıra değişikliklerini görmek için aşağıdaki tabloya bakılabilir:

Yazıcıoğlu Mehmed	Ahmed Bîcan	İbnü'l-Arabî
Âdem	Âdem	Âdem
Şit	Şit	Şit
İdris	Hud	Nuh
Nuh	Salih	İdris
Hûd	İdris	İbrahim
Sâlih	Nuh	İshak

[96] Ahmed Bîcan ağabeyinin eserini farklı konuları da ilave ederek serbest bir şekilde Türkçeye tercüme etmiştir. Bu eser hakkında ileride daha detaylı bilgi verilecektir.

[97] Müeyyidüddin Cendî, *Şerhu Müeyyidüddin el-Cendî ala Fusûsu'l-hikem,* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 9

[98] Ahmed Bîcan, *Müntehâ*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 630), 1b.

İbrahim	İbrahim	İsmail
İsmail	İsmail	Yakub
İshak	İshak	Yusuf
Yakub	Yakub	Hud
Yusuf	Yusuf	Salih
Eyyüb	Eyyüb	Şuayb
Şuayb	Şuayb	Lut
Musa	Musa	Üzeyr
Harun	Harun	İsa
İlyas	İlyas	Süleyman
Davud	Davud	Davud
Süleyman	Süleyman	Yunus
Üzeyr	Üzeyr	Eyyüb
Yunus	Yunus	Yahya
Zekeriyya	Zekeriyya	Zekeriyya
Yahya	Yahya	İlyas
İsa	İsa	Lokman
Hâlid		Harun
		Musa
		Hâlid
Hz. Muhammed (s.a.v)	Hz. Muhammed (s.a.v)	Hz. Muhammed (s.a.v)

Yazıcıoğlu, Muhammediyye'de "Tertîbü'l-Enbiya" adıyla müstakil bir başlık açmış ve peygamberleri gönderiliş sırasına göre sıralamıştır. Bu bölüm incelendiğinde tertibin *Fusûsu'l-Hikem* şerhinden de *Müntehâ*'dan da farklı olduğu tespit edilebilir. Bu duruma, peygamberlerin sayıları ve yaşadıkları dönemle ilgili rivayetlerin farklılığı sebep olarak gösterilebilir.[99] Ayrıca Yazıcıoğlu, Hz. İsa ile Hz. Peygamber arasında hiçbir nebinin olmadığı konusunda sahih bir hadisi aktararak İbnü'l-Arabî'ye itiraz etmektedir. Nitekim *Muhammediyye*'de bu isme yer verilmemiştir. Bu durum aynı zaman Yazıcıoğlu'nun *Fusûs*'taki fassların sıralanışına yaklaşımını göstermesi

[99] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 304-312

açısından da önemlidir. Ağabeyinin itirazını haklı bulmuş olacak ki Bîcân da eserinde Hâlid peygambere değinmez.[100]

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sıralama hataları, düzensizlik, metnin kendi içerisindeki kopukluklar ve başlıklar arasındaki irtibat problemleri olduğu araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir.[101] Yazıcıoğlu'nun gündeme getirerek itiraz ettiği İbnü'l-Arabî'nin peygamberleri sıralarken yaptığı hata iddiası bu çerçevede değerlendirilebilir.[102] Fakat İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî tecrübeye dayanan sembolik dil ve üslubunun mahiyeti göz önünde bulundurulmadan, ifadenin zâhirî anlamı esas alındığında Şeyh'in tarihen hataya düştüğü gibi bir yanılsamaya düşmek kaçınılmazdır.[103]

Peygamberlerin sıralamasına yöneltilen bu itiraz, Yazıcıoğlu'nun *Fusûs*'a ne şekilde yaklaştığı ve onu nasıl okuduğu hakkında fikir vermektedir. İbnü'l-Arabî'nin de kendi tercihi olmadığını ifade ettiği *Fusûs*'un yazılışı ve peygamberlerin sıralanışı aydınlatılmayı bekleyen konulardandır.

Bu konu ile ilgili Chodkiewicz *Fusûs* hakkında değil fakat *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin, menzilleri konu edinen dördüncü bölümünün tamamen Kur'anî bir sıralamaya sahip olduğunu göstermiştir. Yüz on dört babdan oluşan bölüm Mushaf'ın tersi istikamette yani Nâs suresinden başlayarak Fâtiha suresinin hakikatleriyle son bulmaktadır.[104] Bir anlamda İbnü'l-Arabî, nüzul kavsinin tamamlayıcısı olarak 'uruc kavsiyle devri tamamlamıştır. Ezcümle Ku'an-ı Kerim, İbnü'l-Arabî külliyatının merkezinde yer almakta ve zâhiren insicamsız gibi gözüken metnin yapısal mantığını oluşturmaktadır.[105]

Bîcân'ın ağabeyinden naklettiği "bazı sözleri şer'a muhalifdir" sözü, şerhte pek çok yerde karşımıza çıkmaktadır. *Fusûsu'l-Hikem*'in Nuh fassında, tenzih-teşbih meselesine örnek olarak Nuh peygamberle ümmeti arasında yaşanan hadiseye dikkat çekilmektedir. İbnü'l-Arabî, eğer Nuh peygamber, tenzih-teşbih dengesini gözeterek kavmini davet

---

[100] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 112b-113a.

[101] *Fusûs*'u ingilizceye tercüme eden Austin, bölümler arasındaki irtibat problemlerinden ve genel bir düzensizliğin olduğundan bahsetmektedir. Ibn Arabi, *The Bezels of Wisdom*, çev. R. J. W. Austin, (New York: Paulist Press, 1980), 20. Ayrıca bk. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman,* 59.

[102] Bu noktada şunu söylemek gerekir ki Yazıcıoğlu'nun eserleri arasında da küçük farklar bulunmaktadır. Örneğin *Fusûs* şerhinde peygamberliği tartışmalı olan Lokman (a.s.) yer verilmezken, *Muhammediyye*'de ise şerhte yer alan Hâlid peygamberin ismi geçmemekedir.

[103] Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 86.

[104] Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman,* 112-120.

[105] Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 90

etseydi olumlu cevap alırdı. Fakat o teşbih yönü ağır basan bir tebliğ metodu takip etmiş ve kavmi ona sırt çevirmiştir.[106]

Yazıcıoğlu'nun bu ve benzeri konularda şaşıp kaldığını ve kendisini bu hayretten kurtaranın Acem'den gelen birisinin getirdiği bir kitap olduğunu kardeşi aktarmaktadır:

> "Nâgâh bir gün Acem'den bir kişi geldi elinde bir kitâb dutardı. Ol kitâba mütâlaa etdim ve içinde buldum ki Celâleddin Hocendî (r.a.) Özcendî'den nakl ider ol dahî Müeyyed Cendî'den nakl ider ol eyidir. Şöyle rivâyet iderler ki Şeyh Muhyiddîn Mağribî bazı ashabına eyiddi *Fusûs*'da ve sâyir kitâblarımda niçin bazı sözlerin şer'a muhâlif söyledim. Ol dervîş eyitdi: bilmezem. Şeyh Eyitdi: Onun içindir kim Hazret-i Resûl âleme beni ümmete rahmet ve belâ için veribidi, tâ ki bunların i'tikâdların sınayım, şol i'tibârla ki fitnetü'r-racül ve irtefe'u'l-emâldir. Pes iyle olsa ben sebeb oldum mülhidle muvahhidi temyîz eyleyem. Pes şol kimse kim mümin ola Hakk'a sülûk eyleye tarîk-i şer' ile, şol kimse ki mülhid ola hidâyetden azub hevâya tâbi' ola. Ol dervîş eyitdi: Ya Şeyh irşâd etmek nice câizdir? Şeyh eyitdi: Vallahu a'lemu bi'r-reşâd, ben memurum ve memur ma'zurdur."[107]

İbnü'l-Arabî'nin şeriata aykırı sözleri kasten söylediğine inanan ve bunu tevil eden bir görüşü aktaran Yazıcıoğlu "(…) hattâ şöyle oldu ki eger bir kişi onun zâhirine i'tikâd edecek olursa kâfir oldu ve eger ba'zı bâtınına i'tikâd edecek olursa istiğfâr vâcib oldu"[108] demektedir. Yukarıdaki pasajda Cendî'den nakl edilen bilginin hangi kitapta yer aldığı tespit edilemedi. Fakat bu anlatıdan çıkarılabilecek sonuç *Fusûs*'un karşı konulamaz cazibesi, hayrete düşüren derinliği gibi görünmektedir. İçerisinde şeriata uygun olmayan sözlerin yer aldığı bir kitap olmasına rağmen *Fusûs*, XV. yüzyıl Osmanlı topraklarında otoritesinden bir şey kaybetmişe benzememektedir.

Ayrıca Yazıcıoğlu, İbnü'l-Arabî ve eserleri konusunda bir ayırıma gitmektedir. Onun gözünde Şeyh, tartışmasız bir yerde dururken, eserleri ise içinde ayıklanması gereken yanlışlıkların olduğu metinlerdir. Bu bağlamda *Fusûsu'l-Hikem* başka İbnü'l-Arabî'nin konumu başkadır. Burada dikkati çeken husus, itikada sığmayan veya sığmadığı

---

[106] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 48-49.

[107] Ahmed Bîcan, *Müntehâ*, 1b-2a.

[108] Ahmed Bîcan, *Müntehâ*, 1b.

düşünülen bu aşırı fikirlerin bir rehber tarafından düzeltilmesidir. Bir anlamda Yazıcıoğlu, *Müntehâ*'yı yazarak Ekberî düşüncenin müslüman topluma intikali noktasında bir rehber görevi ve mutedilleştirici fonksiyonu görmektedir. Bir müşahedesinde şeriatın saygınlığını korumak için görevlendirildiğine işaret eden[109] İbnü'l-Arabî'ye bir başkası tarafından şeriata muhalif sözlerinin olduğu itirazı dikkatlerden kaçmamalıdır.

Yazıcıoğlu'nun İbnü'l-Arabî'ye yaklaşımındaki bu tavır, şârihler arasında görülmemekle birlikte bir kısım sûfî ve ulema arasında müşahede edilmektedir. Öyle ki Zehebî (ö. 748/1348) Şeyh hakkında söylenenleri aktardığı pasajda, müteşâbih sözlerinin bulunduğunu ve bunların zâhiren küfür ve dalalet bâtınen hak olduğunu ifade eden bir taifeden bahsetmektedir.[110]

Fusûs'u şerh etme niyetini *Müntehâ*'nın başında bir rüya anlatımıyla destekleyen Yazıcıoğlu, eserine bir diğer rüyasını aktararak son vermiştir. Rüya, elimizdeki üç nüshanın da sonunda yer alan "hamdele" kısmı Arapça, "salvele" ise Farsça yazılmış şiirden sonra aktarılır. Hz. Peygamber'i en güzel surette karşısında gören Yazıcıoğlu, huzurda tevbe almak istemiş fakat kendisine buna hazır olmadığı buyrulmuştur. Sonra kendisine üç defa elini yıkaması söylenmiş ve sonrasında Hz.Peygamber'in sağ elini tutarak tevbe etmiştir. Ve ona koruması için "devâiru's-selâse" adını verdiği bir emanet verilmiştir. Yazıcıoğlu bu üçlünün şeriat, tarikat ve marifet dairesi olduğunu ve bunlar olmadan hakikatin elde edilemeyeceğini söyler. Uyandıktan sonra nefsinin ve kalbinin genişlediğine, ruhunun ise tecelli denizlerine gark olduğuna yer verir. Ayrıca bu anlatımın arasında şeyhi Hacı Bayram'a da bir göndermede bulunur.[111]

Müntehâ, takip ettiği metod ve kendine has üslubuyla *Fusûsu'l-hikem* şerhleri arasında müstesna bir yere sahiptir. Ayrıca Osmanlı toplumunun hayatına dokunmuş olan *Muhammediyye* gibi bir eserin müellifi tarafından yazılmış olması da *Müntehâ*'nın câzibesini arttırmaktadır.

Çalışmamızda Manisa'da ve Süleymaniye'de bulunan iki nüshayı esas aldık. Süleymaniye'deki nüshanın istinsah tarihi 1152 iken diğeri 1212 tarihli mühür taşımaktadır. Müellif hattına sahip olamadığımız için karşılaştırma imkanımız yok fakat

---

[109] İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye), 1/16.

[110] Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad, vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 6/270

[111] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 143a.

tespit edebildiğimiz kadarıyla elimizdeki iki nüsha da okuma hatalarından kaynaklanan yazım yanlışları bulunmaktadır. Bu yanlışların aynı yerlerde olması ise: aynı eserden istinsah edildikleri veya Manisa'daki nüshanın İstanbul'daki herhangi bir nüshadan yazıldığı şeklinde iki ihtimali barındırmaktadır. Çünkü bu durumun teyit edilmesi için Pertevpaşa kitaplığındaki bir başka nüshaya da bakıldı ve hataların benzer olduğu tespit edildi. Bu hatalara örnek olarak, "المعاني" olarak yazılması gereken kelimenin bütün nüshalarda "المعالي"[112] veya sofistleri ifade etmek için kullanılan "الحسبانية" kelimesinin "الجسمانية" şeklinde yazılmaları gösterilebilir.[113]

Yukarıda bilgileri verilen bu üç eserinin yanında Mecdî Efendi, Yazıcıoğlu'nun Fâtihâ suresi tefsirinden bahsetmektedir. Halihazırda mevcut olmayan bu eserin önsözünden bir cümle paylaşan Mecdî Efendi kuvvetle muhtemel eseri bizzat görmüştür. Çelebioğlu da *Muhammediyye*'deki bazı ayet ve kısa surelerin tefsiri mahiyetindeki satırların varlığından yola çıkarak böyle bir eserin yazılmış olabileceğini söyler.[114] Bizim burada esas dikkat çekeceğimiz nokta Mecdî Efendi'nin kitabın önsözünden aktardığı satırlardır. Yazıcıoğlu bu kitabı yazmasının sebebini "bu tefsîri melâhide-i vücûdiyyeyi red içün tasnîf eyledim"[115] şeklinde ifade etmektedir.

2.4. Ahmed Bîcân'ın Eserleri

XV. yüzyıl Anadolu coğrafyasının şöhret sahibi müelliflerinden Ahmed Bîcân'ın, *Envâru'l-Âşıkîn, Kitâbu'l-Müntehâ, Dürr-i Meknûn, Acâibu'l-Mahlûkât, Şemsiyye, Cevâhirnâme* isminde 6 eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin başka isimlerle kaydedilmesi problemi veya kendisine atfedilen muhtelif eserlerin olması, yapılan çalışmalarla bertaraf edilmeye çalışılmaktadır.[116] Biz bu başlık altında bütün eserlerinin incelenmesinden ziyade tezimizle doğrudan ilişkili iki eseri, *Envâru'l-Âşıkîn* ve *Müntehâ*'yı ayrıca *Dürr-i Meknûn*'u incelemeye tâbi tutacağız.

---

[112] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, Süleymaniye, 47b; Müntehâ, Manisa, 49a; Müntehâ, Pertevpaşa, 27a.

[113] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, Süleymaniye, 65b; Manisa, 67a; Pertevpaşa, 37a. Manisa kütüphanesindeki nüshada önce "cismaniyye" yazıldığı fakat sonra "hisbâniyye"ye çevirmek için kelime üzerinde düzeltme yapıldığı tespit edilmiştir.

[114] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 174. Çelebioğlu, Mecdî Efendi'den yaptığı iktibasta "melâhide" kelimesi sehven "mülâhaza" okumuştur.

[115] Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şakaik*, 128.

[116] Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan Efendi ve Envârü'l-âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*, 21-35.

2.4.1. Envâru'l-Âşıkîn

Ahmed Bîcân'ın eserleri arasında en şöhretlisi *Envâru'l-Âşıkîn*'dir. Müellif niçin böyle bir kitap kalame aldığını eserin hemen girişinde okuyucuyla paylaşmaktadır. Sebeb-i telif başlığını taşıyan bu bölümde üç sebep zikredilmektedir ki hepsi ayrı öneme sahiptirler. Birinci sebep, Hakk'ın rızasını ve Hz. Peygamber'in şefaatini gözeterek, ârifleri ve vâsılları nihaî noktaya taşıma, onları tebcil etme niyetidir. Bîcân'ın ilk sebep olarak zikrettiği bu husus eserin hangi niyetle yazıldığını ortaya koymaktadır. Sergilenen bu tavır, Yazıcıoğlu kardeşler özelinde veya genel olarak Osmanlı ilim geleneğinde bir kitabın neden ve niçin telif edildiğini gösteren güzel bir örnektir. Diğer iki sebep ise niyetten ziyade hayatın Yazıcıoğlu kardeşleri zorunlu kıldığı durumlardır. İkinci sebep şöyle anlatılmaktadır:

> "İkinci sebeb-i kitâb oldur ki benim bir karındaşım vardı âlim ve ârif ve kâmil ve fâzıl, Tanrı'nın hâsı ve erenlerin serveri idi. Ve dahi cihanın kutbu Hacı Bayram'ın sırrı idi. (…) Ben miskîn, hakîr ve fakîr Ahmed Bîcan ana eydürdüm ki dünyanın bekâsı ve rûzigârın vefâsı yokdur. Öyle olsa bir yâdigâr düzün ki âlemlerde okunsun. Benim sözüm ile ol dahi *Meğâribu'z-Zamân* adlı bir kitâb düzdü. (…) Ve andan sonra bana eyiddi: Ey Ahmed-i Bîcân işte senin sözünle cemi'-i mevcûdâtın letâyifini ve şerâyi'ini ve hakâikini bir yere cem' eyledim. İmdi sen dahi gel bu kitâbı ki *Meğâribu'z-Zamân*'dır Türki diline döndürgil tâ kim bu bizim ilin kavmi dahi ma'ârifden ve envâr-ı 'ilmden fâide görsün."[117]

Ağabeyiyle diyaloğunu aktaran Bîcân eserin vücûda getirilişi ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Öncelikle eserin, telif-tercüme-uyarlama yöntemiyle yazılmış olduğu konusu açıklık kazanmıştır. Ardınca diğer bir önemli sebep, kitabın Türk dilinde yazılması ihtiyacıdır. Nitekim kitabın yazılış sebeplerinden üçüncüsü birkaç hususu ön plana çıkarmaktadır. Bu hususlardan biri cehaletin ve taklidin artması diğeri hevâ ve hevesiyle meşgul olup şeriat ve hakikati terkeden âlimlerin türemesi, bir diğeri ise şeriatın zâhirini ve hakikatin bâtınını ihtiva eden kitapların yazılma ihtiyacıdır. Bîcân,

[117] Ahmed Bîcan, *Envaru'l-Âşıkîn*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Pertev Paşa, 229), 2b.

Arapça ve Farsça yazılmış pek çok eser olmasına rağmen Anadolu'daki insanların incelikleri kavrayabilmesi için Türkçe bir kitap yazması gerektiğini belirtmiştir.[118]

Birinci bölüm " varlıkların tertibi ve düzen hakkında" ikinci bölüm "Allah'ın büyük peygamberlere hitapları" üçüncü bölüm "Allah'ın meleklere vahyettiği kelimeler" dördüncü bölüm Allah'ın kıyamet gününde insanlara nasıl hitap edeceği" beşinci ve son bölüm "Allah'ın en yüce makamdaki kelimeleri" başlığını taşımaktadır. Bu başlıklar altında yer alan pek çok alt başlık bulunmakla birlikte yalnızca bölüm isimleri tetkik edildiğinde karşımıza Allah-kainat-insan ilişkisi çıkmaktadır. Yaratılış (ontoloji) bahsiyle bahsiyle başlayan ve sonraki bölümde detaylı işlenecek olan bilgi (epistemoloji) meselesinin konu edildiği halka yönelik bir eserdir *Envâru'l-Âşıkîn*. Felsefenin temel konularını içermesinin yanında o, sade dili, akıcı üslubu ve çarpıcı nasihatleriyle XV. yüzyıl Anadolu coğrafyasında herkesin rahatlıkla okuyabileceği bir eserdir.

Türkiye ve dünyanın çeşitli kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunan eserin, 144 nüshası tespit edilmiştir.[119] Yalnızca bu sayısal bilgi dahi *Envarü'l-Âşıkîn*'in toplumdaki popülerliğini ve farklı coğrafyalardaki tedavülünü göstermesi bakımından oldukça değerlidir.

2.4.2. Kitâbu'l-Müntehâ

Kütüphane kayıtlarında farklı isimlerle kaydedilen bu eserin adı, kitabın girişi olan "sebeb-i telif-i kitâb" bölümünde şöyle geçmektedir: "… ve ben du'âcı dahi anı Türkîye döndürdüm ve bu kitâbın adını *Müntehâ* diye ad verdim."[120] Ahmed Bîcân'ın Türkçeye çevirdim dediği eserin orijinalini abisi Yazıcıoğlu Mehmed Arapça olarak kaleme almıştır. Dolayısıyla bu kitabın yazılış sebebi ile *Envârü'l-Âşıkîn* arasında bir benzerlikten söz edilebilir. Çünkü *Envârü'l-Âşıkîn*, Yazıcıoğlu'nun *Meğâribu'z-Zamân* isimli eserinin bir tercümesiyken *Müntehâ* da ağabeyinin aynı adı taşıyan *Fusûs* şerhinin serbest bir tercümesidir. Bu bağlamda Ahmed Bîcân'ın eserleri hakkında isabetli hükümler verebilmek için, eserlerin telif-tercüme-uyarlama kategorisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Hatta Kılıç'ın verdiği bilgiye göre bu eser, konu dışı ilaveler yapılarak esas metinden uzaklaşıldığı için Bahaîzâde Abdurrahim Nakşibendî

[118] Ahmed Bîcan, *Envaru'l-Âşıkîn,* 3b-4a.

[119] Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan Efendi ve Envârü'l-âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin),* 99.

[120] Ahmed Bîcan, *Müntehâ,* 1b.

tarafından *Lübb-i Müntehâ-yı Fusûs* ismiyle hülasa edilmiş, asıl metne yaklaştırılmıştır.[121]

Bîcân'ın kullandığı telif-tercüme-uyarlama metodunun ona sağladığı imkanlardan biri tercümenin öncesinde veya sonrasında çeşitli tasarruflarda bulunmasıdır. Hadd-i zâtında *Fusûs* şerhinin tercümesi, kitabın üçte birlik kısmına tekabül eder. Bu tasarruflar kısaltma şeklinde olabildiği gibi ki çoğunlukla böyle genişletme ve bazen de ilaveler yapmak şeklinde gerçekleşmiştir. Klasik telif tarzlarında çok karşılaştığımız bu türden ilaveler farklı kaynaklardan konuya destek mahiyetinde veya mütercimin görüşleri istikametinde yapılan iktibaslardır. Ayrıca Türkçe okuyan kesimin zihninde belirecek sorulara cevap mahiyetinde açıklamalar da vardır.

Örneğin ilk yaratılan şeyin "ruh-i a'zam ve esrâr-ı ehadiyye-i Muhammed" olduğu şeklindeki açıklamalardan sonra okuyucunun aklına, bu sözlerin kaynağı nedir, bu konular asr-ı saadette veya tabiin döneminde konuşulmadı gibi soruların gelmiş olabileceği varsayılarak cevap verilir. Bîcan'ın bu soruya verdiği cevap aynı zamanda eseri yazarken beslendiği kaynakları göstermesi açısından da kıymetlidir. Bu sözlerin delili olarak öncelikle Hak Teala ardından Hz. Peygamber ve son olarak Hz. Ali zikredilir. Sonrasında muhakkikler olarak isimlendirilen Bâyezid-i Bistamî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu Talib Mekkî, Gazzâlî, Fahr-i Râzî, Muhyiddîn Mağribî, Konevî, Kâşânî ve Abdülkâdir Geylanî yer alır.[122]

Bîcan'ın halkın zihninde oluşabileceğini düşündüğü soru aslında düşünce tarihimizde tartışılan bir konudur. Konuyu ve tartışmaları bilen birisi olarak Bîcan'ın yaptığı Hz. Ali vurgusu ve sonrasında saydığı sufiler, onun nerede durduğunu ve konuya nereden baktığını göstermektedir.

Şerh üzerinde yapılan tasarrufların genellikle kısaltma şeklinde olduğu söylemişti fakat nadir de olsa Bîcân'ın ilaveler yaptığı görülmektedir. Bunun bir örneğine Muhammediyye fassında rastlanmaktadır. *Fusûsu'l-Hikem*'in son başlığı olan "Muhammediyye Kelimesindeki Ferdiyyet Hikmeti", sahih bir hadiste yer alan ve Hz. Peygamber'e sevdirilen nisa/kadın, tîb/güzel koku ve salat/namaz olmak üzere üç şey üzerine kuruludur. Bu konuların her birine değinen Yazıcıoğlu, güzel koku ile ilgili

[121] Mahmut Erol Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/ 233.

[122] Ahmed Bîcan, *Müntehâ,* 8a.

açıklamalar yaparken Kayserî'nin şerhinden faydalanmıştır.[123] Bîcân ilgili bölümü tercüme ederken ağabeyinin Kayserî'den iktibas etmediği "şek yoktur ki ekmel-i efrâd-ı insan anlardır ki nebîlerdir ve ekmel-i nisâ ki vardır anların 'avretleridir"[124] cümlesini de eserine almıştır. Buradan anlaşılmaktadır ki, Bîcân eseri tercüme ederken ağabeyinin eserine kaynaklık eden *Fusûs* şerhlerini de göz önünde tutmuş ve gerekli gördüğü yerlerde doğrudan o eserlerden faydalanmıştır.

Bîcân'ın tercüme ettiği bu metin aynı zamanda Türkçe yazılan ilk *Fusûs* şerhi olarak kabul edilmektedir. İkinci sırayı ise, anne tarafından Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin torunu olduğu rivayet edilen[125] şâir Nev'î almaktadır. *Müntehâ*'nın ilk *Fusûs* şerhi olarak kabul edilmesi iddiası, Nev'î'nin eseri olan *Keşfu'l-Hicâb 'an Vechi'l-Kitâb*[126] ile kıyaslandığında gücünü kaybetmektedir. Bu iki eser muhtevâ, konu bütünlüğü, esas metnin şerhte takip edilebilmesi bakımından kıyaslandığında Nev'î'nin şerhi daha öndedir. Dolayısıyla *Müntehâ*'yı müstakil bir *Fusûsu'l-Hikem* şerhi olarak değerlendirmek yerine, *Fusûs* özelinde İbnü'l-Arabî düşüncesine dair yapılmış ilk Türkçe çalışma olarak kabul etmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Müntehâ'nın *Fusûs* şerhi tercümesinden geriye kalan bölümler muhtelif konuları içermektedir. Örneğin bir bölüm sufilerin ıstılahlarına, hal ve makamlarına bir bölüm sufi biyografilerine diğer bir bölüm de içerisinde dört halifeden dünya ve ahiret hallerine varıncaya kadar çok çeşitli konuları ayrılmıştır. Nitekim Bîcân kitabın sonunda bu kitabı yazma sebebini ve kaynaklarını zikretmektedir. Kâbe'den dönüş yolculuğu esnasında bir gece rüyasında Hz. Peygamber'in işaretiyle eseri yazmaya karar veren Bîcân, *Fusûs, Istılâhâtu's-Sufiyye*, *Menâzilü's-Sâirîn* ve *Tefsîr-i Kebîr* gibi eserleri kaynak olarak kullandığını ifade eder.[127]

Kitapta yer alan bölümlerden biri olan *Istılâhâtu's-Sûfiyye,* Kâşânî'nin (ö. 736/1335) eserinin kısmî tercümesidir. Bu eserde Kâşânî beş yüz kadar tasavvufî kavrama yer

---

[123] Dâvûd-i Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Ayetullah Hasanzade Âmulî (Kum: Bostân-ı Kitab, 1393), 2/1362.

[124] Ahmed Bîcan, *Müntehâ,* 68a.

[125] Nejat Sefercioğlu, "Nev'î", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/52.

[126] Muhtelif yazma nüshaları bulunan bu eser, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde 2009 ve 2010 yıllarında Fatma Nur Yürük ve Serap Telek tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmış ve günümüz harflerine aktarılmıştır. Ayrıca bk. Mustafa Kara, "Sultan Üçüncü Murad'a Sunulan Bir Fusûsu'l-Hikem Şerhi: Keşfu'l-Hicâb min Vechi'l-Kitâb", *Sultan III. Murad Dönemi ve Bursa*, ed. Ersin Gülsoy, (Bursa Gaye Kitabevi, 2021), 251-261.

[127] Ahmed Bîcan, *Müntehâ,* 116b.

verirken Ahmed Bîcan *Müntehâ*'nın dördüncü bölümünü bu kitaptan yaptığı yüz yirmi kadar ıstılahın tercümesine ayırmıştır. Sayısal olarak tasarrufta bulunulduğu gibi eserde yer alan kavramların tanımları da birebir alınmamış ve bazı küçük sayılabilecek değişiklikler yapılmıştır. Bölümün sonunda bu kısaltmanın sebebi olarak, sâliklerin bir an önce muratlarına kavuşabilmeleri ve "uşşâka armağan"[128] olması gösterilmiştir.

Bîcân'ın tercümede kullandığı kaynakların bir kısmı eserin orijinalinde mevcut değildir. Ağabeyinin kullanmadığı kaynakların tercümeye dahil edilmesi, Bîcân'ın farklı durumları gözeterek yaptığı bir tasarruftur. Pek tabii Anadolu coğrafyasında kabul görmüş eser ve isimlerin metinde yer alması eserin ifade gücünü desteklemektedir. Bu ifade gücünü destekleyen unsurlardan biri de Kısas-ı Enbiyâ literatürüne başvurularak eğitici anektotlar aktarılıp[129] şerhte yer alan bazı tartışmalara tercümede yer verilmemesidir. Bunun bir örneği İshak fassında karşımıza çıkmaktadır. Fassın sonunda cehennem azabına dair görüşleri dolayısıyla İbnü'l-Arabî'yi eleştiren Yazıcıoğlu'nun itirazları, Bîcân'ın eserinde yer almaz. Taftazânî ve Ali Kârî gibi ulema tarafından İbnü'l-Arabî'nin en çok eleştirildiği bu konuda Yazıcıoğlu da ulemanın yanında yer almaktadır. Fakat eserdeki bu kısım Bîcân tarafından tercüme edilmemiştir.[130]

Genel olarak bakıldığında Bîcân'ın *Müntehâ*'sı, Fusûs'un girift metafizik konularını değil arka planda kalan bağlamdan hareketle okuyucuya edebî bir metin olarak karşımıza çıkar. Grenier bu durumu, Bîcân'ın Ekberî ekolün metafizik meselelerini âşinâ olmamasıdan ziyade okuyucunun ihtiyaçlarının bir yansıması olarak değerlendirir.[131]

Son olarak ağabeyinin 855/1451 yılında vefat ettiği ve bu tarihin eserin vücuda getiriliş tarihinden önce olduğu bilinmektedir. *Müntehâ*'nın yazılış tarihiyle ilgili kabul edilen

---

[128] Ahmed Bîcan, *Müntehâ,* 80b.

[129] Carlos Grenier, *The Yazıcıoğlus and the Spırıtual Vernacular,* 176. Grenier, Bîcan'ın peygamber kıssalarında Kîsâî'nin (ö. 189/805) eserinden faydalandığını söylerken Abdullah Uğur XIV. ve XV. yüzyıla ait iki Türkçe kaynaktan faydalanıldığını örneklerle göstermiştir. Bu durum Bîcan'ın gerek Arapça gerek Türkçe muhtelif kaynaklardan beslenerek eserini meydana getirdiğini göstermektedir.

[130] Bîcan, *Müntehâ*, 39a. Bu durum Grenier'in iddiasını çürütmektedir. Çünkü o muhtemelen eserin Arapçasını değil Bîcan'ın tercümesini esas aldığı için Yazıcıoğlu kardeşlerin *Fusûs*'un probemli yerlerini mazur gördüklerinden ve esere yapılan eleştirilerin reddedilmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Carlos Grenier, *The Yazıcıoğlus and the Spırıtual Vernacular,* 170. Halbuki Yazıcıoğlu Mehmed, *Fusûs*'a karşı ağır eleştiriler yöneltmiş bir şârihtir.

[131] Carlos Grenier, *The Yazıcıoğlus and the Spırıtual Vernacular,* 177.

857[132] ve 870 tarihleri[133] olduğuna göre Bîcân'ı bu eserin tercümesi için teşvik eden kişinin ağabeyi olmadığı söylenebilir. Kardeşini *Envâr* için teşvik eden Yazıcıoğlu acaba *Fusûs* şerhi olması sebebiyle, eserin Türkçeye tercüme edilerek halka ulaşmasını istememiş olabilir mi?

Eser ile ilgili Ayşe Beyazıt, *Ahmed Bîcan'ın "Müntehâ" İsimli Fusûs Tercümesi Işığında Tasavvuf Düşüncesi* adıyla 2008 yılında yüksek lisans tezi hazırlamıştır.[134]

2.4.2. Dürr-İ Meknûn

Dürr-i Meknûn, Ahmed Bîcân'ın dünya ve ahirete dair muhtelif bilgileri bir araya getirdiği bir eserdir. Oldukça geniş bir muhtevaya sahip olan eserde, gökyüzü ve iklimlerden haber verildiği gibi Anka kuşu ve taş çeşitlerinden de bahsedilmiştir. Bîcân, on sekiz bölümden oluşan kitabına on sekiz bin âlemi sığdırmaya çalışmasını, insanların Allah'ın kudretini ve azametini anlamaları için yaptığını söylemektedir.

Bu eserin XV. yüzyıl Anadolu'sunda bir sufi tarafından yazılması ayrıca önem arzetmektedir. Bu kitap vesilesiyle Bîcân'ın hayata, fiziğe, metafiziğe, efsaneye ve coğrafyaya nasıl baktığını görebilmekteyiz.

Eser ile ilgili ilk çalışma 1982 yılında Şevket Gürel tarafından yapılmıştır. Sehven İbnü'l-Arabî'ye atfedilen eser okuma hataları ve sadeleştirme yoluna gidildiği için karşılaşılan problem sebebiyle sıhhatli bir çalışma olarak görülmemektedir. İkinci çalışma 1999 yılında Necdet Sakaoğlu tarafından yapılmıştır. Gürel'in çalışmasına nisbetle daha ciddi hazırlanmış olan bu baskıda da metnin dili sadeleştirilmiştir. *Dürr-i Meknûn* son olarak 2003 yılında doktora düzeyinde Ahmet Demirtaş tarafından çalışılmıştır.

Birkaç defa yayınlanan bu eserin Bîcân'a ait olmadığı fikrine sahip araştırmacılar da vardır.[135] Fakat bu durum hakkında kesin bir yargıya ulaşmak bizim çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Eserin aidiyeti konusundaki eleştirilerin son yıllarda

---

[132] Bizim de esas aldığımız bu nüshanın hâtimesinde kitabın Sultan Muhammed b.Murad Hân'ın İstanbulu fethettiği 20 Cemâziye'l-evvel 857 tarihinde tamamlandığı yer almaktadır. Bîcan, *Müntehâ,* 116b.

[133] Son dönemde yapılan bir çalışmada, eserin yazılış tarihi ile ilgili tartışmalara farklı bir perspektif sunulmuştur. Araştırmacı, *Müntehâ*'nın 857 ve 870 tarihlerinde olmak üzere iki defa yazıldığını söylemiştir. Carlos Grenier, *The Yazıcıoğlus and the Spırıtual Vernacular,* 10, 72.

[134] Bu çalışma 2011 yılında İnsan Yayınları tarafından *el-Müntehâ Fusûsu'l-hikem Üzerine Bir Çalışma* adıyla basılmıştır.

[135] Carlos Grenier, *The Yazıcıoğlus and the Spırıtual Vernacular,* 271-274.

dillendirildiği ve Bîcân'a nispet edilen eserler başlığı altında incelendiğini belirtmek gerekir.[136]

2.5. Eşrefoğlu Rûmî'nin Eserleri

2.5.1. Müzekki'n-nüfûs

Eşrefoğlu'nun en meşhur eseridir. Bu eserin, Suriye'nin Hama kasabasında Şeyh Hüseyin Hamevî'nin riyasetinde seyr u sülûkunu tamamlayıp İznik'e döndükten sonra yazıldığı tahmin edilmektedir.[137] Yazıldığı dönemden günümüze kadar toplumun manevi köklerini beslemiş olan *Müzekki'n-Nüfûs*, Eşrefoğlu'nun hem hayata bakışını hem de tasavvuf anlayışını yansıtması bakımından değerlidir.

Eşrefoğlu bu kitabı neden kaleme aldığını eserinde açıkça ifade etmektedir. Kitabın yazılış sebebini anlatırken Cafer-i Sâdık'tan bir hikayeyle başlar. Cafer-i Sâdık müridlerinden uzaklaşmış ve bir yerde uzlete çekilmiş. Şehre geri dönmesi için ısrar eden müridlerine ise, "şimdiki zaman tınmayıp ebsem olacak zamandır"[138] demiş. Eşreoğlu buradan kıyasla kendi zamanına dair şikayetlerini sıralar ve çare olarak bu kitabı yazdığını belirtir.

Bu bölümde bir başka vurgu ise kitabın dili üzerine yapılır. Eşrefoğlu, zamanının ve çevresinin kötü hasletlerini düzeltmek ve halkın okuyup anlaması için kitabı Türkçe yazdığını, bu şekilde faydanın daha büyük olacağını ifade etmiştir. Fatih Sultan Mehmed (ö. 1481) tahtta iken yazılan eser, yazıldığı dönemdeki problemleri yansıtması ve çözüm yolu olarak nefislerin terbiye edilmesi gerektiğini yani tasavvufu göstermesi açısından dikkate şayandır.

> "Bizim zamanımız şimdiki zamandır hicret-i Resul 'aleyhi's-selâmın sekiz yüz elli iki (852/1448) yıldır ve bu mübarek Ramazan'ın 'aşr-ı âhiridir yani bu kitâb ol tarihde cem' oldu demek oluyor. Pes bize dahî bu zamanda 'uzlet lâzımdır ve evde ebsem oturub halka karışmak elbette lâzımdır öye olsa bu Fakîr dahi nazar ettim gördüm bu bizim müridlerimizin ve karındaşlarımızın dahi halleri bir dürlü dahi oldu ve dünya muhabbeti

[136] Mehmet Bilal Yamak, *Yazıcızâde Kardeşlerin Tasavvufî Görüşleri ve Osmanlı'ya Tesirleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 76.

[137] Abdullah Veliyyüddin Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 92), 9b.

[138] Eşrefoğlu, *Müzekki'n-nüfûs*, 26

> üzerine gâlib oldu, nefs-i emmârenin çirkin huyların huylanmaya başladılar. Gelin imdi işbu yaramaz huyları koyun Allah'dan korkun ve Resul'den utanın ve meşâyihten sırrını hâzır görün deyicek mihnet eder oldular. Çün gördüm bu kavmin halleri buraya erişdi ben dahi bunların arasından 'uzlet idüb çıkdım ve kendimi gurbete bırakdım ve bu gurbet içinde nice nice nükteler 'avâm dilinden işitdim ve nice tas tas ağûlar nâdân elinden nûş itdim ve nice kerre şefkat göziyle bu halleri tutan karındaşlara nazar eyledim. Bunların necâtlarına sebeb ola deyüb bu kitabı sırf Türkî dilince cem' eyledim ki ol kitâbın fâidesi 'âm ola."[139]

Eser ile ilgili akademik düzeyde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Doğrudan *Müzekki'n-Nüfus*'la ilgili, YÖK'ün tez sayfasına kayıtlı yedi çalışma bulunmaktadır. Yapılan tezlerin üç tanesi hadis, üç tanesi Türk dili ve bir tanesi felsefe alanındadır. Bir sufinin eseri olması dolayısıyla bu eserle ilgili tasavvuf alanında müstakil bir çalışma yapılmamış olması da dikkat çekicidir.[140]

2.5.2. Tarikatnâme

Tarikatnâme nesir olarak yazılmış bir öğüt kitabı olarak değerlendirilebilir. Tarikata intisap eden dervişin, modern tabirle el kitabı olacak şekilde akıcı ve sade bir dille kaleme alınmıştır. Şemseddin Efendi eserle ilgili "Hânedân-ı Resulullah'a muhabbetleri son derece olup *Tarikatnâme*'lerinde bu babda bazı dekâyık beyan buyurmuşlardır"[141] diyerek dikkatimizi başka bir noktaya çekmektedir. Eser bu bağlamda düşünüldüğünde bir öğüt kitabından ziyade sufilerin silsilelerinde yer alan Hz. Ali'nin, tarikatlar içindeki konumunu açıklayan ve ehl-i beyt sevgisi hakkında bir risale olarak değerlendirilebilir. Nitekim bir Kâdirî olarak Eşrefoğlu'nun silsilesi de Hz. Ali kanalıyla Resulullah'a ulaşmaktadır.

---

[139] Eşrefoğlu, *Müzekki'n-nüfûs*, 26.

[140] Eşrefoğlu ile ilgili yurt dışında da çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Yakın zamanda tamamlanmış bir doktora tezi, Balkan ve Anadolu coürafyasında Türkçe konuşan halkın, -tasavvuf düşüncesiyle yoğrulmuş- İslam'ı anlayış ve yaşayış biçimlerini Eşrefoğlu üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Detaylı bilgi için bk. Barış Abdullah Baştürk, *The Formation of Ottoman Sufism and Eşrefoğlu Rumi: A 15th Century Shaykh Between Popular Religion and Sufi Ideals*, (Fayetteville: University of Arkansas, Doktora Tezi, 2020).

[141] Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 88.

Eşrefoğlu'nun Hz. Ali üzerinden ehl-i beyte olan muhabbetini izhar etmesi, Sünnî coğrafyada yaşayan bir sufi için bir takım problemleri beraberinde getirebilir. En basit şekliyle, ehl-i beyt vurgusundaki en ufak bir aşırılık Şii temayüller taşıyan biri olarak anılmanıza sebep olabilir. Fakat *Tarikatnâme*'de bu konuyla ilgili bir denge gözetilmiştir. Eserde, müsellem olduğu üzere ilk üç halifenin Allah Resulü'nün halifesi oldukları, Hz. Ebubekir'in sıddıkiyeti, Hz. Ömer'in adaleti ve Hz. Osman'ın hayası vurgulanır. Ancak Eşrefoğlu bu üç halifenin müslüman olmadan önce şarap içmiş ve puta tapmış olduklarını da zikreder. Eşrefoğlu'na göre Hz. Ali ise herhangi bir günah işlememiştir.[142] Adı geçen eser, tarikatlardaki Alevî neşveyi ve bu neşvenin Sünnî coğrafyada nasıl ve ne şekilde ortaya çıktığını göstermesine güzel bir örnektir.

İbnü'l-Arabî'nin *Tarikatnâme*'deki izleri tespit etmek tezimiz açısından önemlidir. Örneğin Eşrefoğlu, eserindeki Hz. Ali vurgusunun kaynaklarından biri olarak İbnü'l-Arabî'yi kullanmaktadır. Bunun yansımaları eserin 'mürşidi kâmil kimdir' sorusuna cevap ararken görüldüğü gibi ilk yaratılan şeyin ne olduğu ve benzeri ontolojik tartışmalarda da müşahede edilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin ilk yaratılan şeye verdiği isimler değişmekle birlikte en çok kullandığı ıstılah hakikat-i Muhammediyye'dir. *Fütuhâtü'l-Mekkiyye*'de âlemin vücuda gelmesine vesile olması ve Allah'a en yakın şeyden bahsederken de yine bu ıstılahı kullanır. Fakat hemen ardından, insanlar arasında ona, yani hakikat-i Muhammediyye'ye veya onun tecellisine en yakın kişinin Ali b. Ebu Tâlib[143] olduğunu söylemektedir. Bu cümle Eşrefoğlu'nun eserinde dört halifeden ve onların faziletlerinden bahsederken "Şeyh-i Kebîr Muhyiddîn radıyallahu anh eyiddi, kadîm ruh Muhammed Ali'nindir. Evvel Resul hazreti ruhu yaradıldı ve ardınca Ali'nindir"[144] şeklinde geçmektedir. Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî'nin, ontolojik bir meselenin izahında kullandığı bir cümle Eşrefoğlu'nda başka bir bağlamda kullanılmıştır. Bu izahı yaparken İbnü'l-Arabî'nin dayandığı kaynağı bilmiyoruz fakat Eşrefoğlu, İbnü'l-Arabî'den alıntı yaparak sözünü, Osmanlı düşüncesi nezdinde sağlam bir kaynağa dayandırmıştır.

Tarikatnâme'de bu ve buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin çeşitli düzeylerde Osmanlı düşüncesini etkilediğinin bir ispatıdır. Bir diğer konu halkın çok okuduğu eserleri kaleme almış müelliflerin, kimleri ve hangi eserleri

---

142 Eşrefoğlu, *Tarikatnâme*, (Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, 4894), 44b.

143 İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/184.

144 Eşrefoğlu, *Tarikatnâme*, 8b.

okumuş olabileceği tartışmalarıdır. Eşrefoğlu'nun kütüphanesinde İbnü'l-Arabî'nin eserleri olduğu verilen örnekten anlaşılmaktadır. Bu bağlamda düşünüldüğünde, eserleri Osmanlı toplumunda şöhret bulmuş müellifler bir yandan meczederken bir yandan ayrıştırmaktadır. Örnek üzerinden gidilecek olursa Eşrefoğlu, Hz. Ali'nin bir fazileti olarak Hz. Muhammed'e veya hakikat-i Muhammediyye'ye yakınlığından bahsederek meczeder fakat bunu ontolojik bir zeminde değil pratik bir mesele kullanarak İbnü'l-Arabî'nin bağlamından ayrıştırır.

Tarikatnâme'nin İstanbul, Bursa, Konya ve Kastamonu gibi çeşitli vilayetlerde 11 yazma nüshası mevcuttur.[145] Eser ile ilgili Esra Keskinkılıç *Eşrefoğlu Rûmî Tarikatnâme* adıyla, Tolga Oran Dervişoğlu ise *Eşrefoğlu Rûmî'nin Tarikatnâme'sinde Hz. Ali Tasavvuru* adıyla yüksek lisans tezleri yapılmıştır.

2.5.3. Divan

Eşrefoğlu'nun şiirlerini ihtiva eden *Divan*'ı dinî-tasavvufî edebiyatın en güzel örneklerinden bir tanesidir. *Menâkıb*, yalnızca tasavvuf ve tarikat çevrelerinde değil Osmanlı toplumunun her kesimine okunan bu eserden bahsetmez. Fakat Eşrefoğlu'nun, Rûmî mahlasını kullanmasıyla ilgili anlatıda kasideler yazdığından bahsedilmektedir.[146] Bu nedenle Eşrefoğlu'nun yaşadığı dönem ve sonrasında şiirlerinin bir araya getirilmediği düşünülebilir. Revnakoğlu, müellif nüshasının İznik'teki tekkede mevcut olduğunu fakat Yunan işgali sırasında dergâhın yağmalanıp eserinde kaybolduğunu İsmail Gavsî'den[147] bizzat dinlediğini söylemiştir.[148]

Hece ve aruz vezniyle yazılmış şiirlerden oluşan eserde namaz, oruç, hac gibi her müslümana farz olan ibadetlerden bahsedildiği gibi fena-beka, velayet, marifet, uzlet gibi tasavvufî terimlerde yer almaktadır. Bu bağlamda Eşrefoğlu'nun, sahip olduğu

---

[145] Tolga Oran Dervişoğlu, EşrefoğluRûmî'nin Tarîkatnâme'sinde Hz. Ali Tasavvuru, (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 19.

[146] Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, 5a.

[147] İsmail Gavsi Erkmenkul, İstanbul'daki Kâdirî asitanesinin resmî son şeyhidir. 1925'te tekkeler kapatıldıktan sonra "Vakıflar idaresi önemli anıdlardan olan burasının, eski eserleri koruma encümeni kararı vechile hüsnü muhafızı için eski Şeyh olup ecnebi diline de aşina bulunan Bay Gavsiyi kayyım ve muhafız tayin edüp binayı ziyaretçilere açık bulundurmuş ve bu zatın dikkati ve mütemadi nezareti ile mamuriyeti devam eylemekte bulunmuştur." Dataylı bilgi için bk. Nuri Ebussuud, "Kaadiri Asıtanesinin Son Üç Asırlık Tarihi", *Tophane Kaadiri Asıtanesi Tarihi*, (İstanbul: İstanbulu Sevenler Grubu Yayınları, 1947), 6.

[148] Cemaleddin Server Revnakoğlu, *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, haz. M. Doğan Bayın-İsmail Dervişoğlu, (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2003), 71.

tasavvufî neşveyi şiir diline tercüme ediş üslubunu Yunus Emre'ye benzetenler vardır.[149] Türkçe şiir yazması ve sade bir dil kullanması, bir geleneğin takipçisi olduğunu fikrinin doğmasına sebep olmuştur.

Eşrefoğlu'nu ısrarla Bayramiyye tarikatının bir temsilcisi olarak kabul eden Köprülü, bir diğer Bayramî dervişi olan Yazıcıoğlu'yla Eşrefoğlu'nun şiirlerinin benzediği kanaatindedir. *Divan*'ın şöhretinin, Yazıcıoğlu'nun şiirlerine olan benzerliğinden ziyade kayınpederi Hacı Bayram gibi etrafında topladığı kalabalık mürid sayısından kaynaklandığını iddia etmektedir.[150]

Kütüphanelerde yürmi sekiz nüshası tespit edilen[151] *Divan* ile ilgili Türkiye'de çeşitli düzeyde akademik çalışmalar yapılmıştır. Adile Yılmaz *Eşrefoğlu Divanı (İnceleme)*, Yasemin Bıyık Eş*refoğlu Rumi Divanı'nın Dil ve Üslup Yönünden İncelenmesi*, İpek Karabürk *Günümüze Göre Eşrefoğlu Rumi Divanı'ndaki Arkaik Unsurlar*, Jale Karakaya *Eşrefoğlu Rûmî'nin Müzekki'n-Nüfûs ve Dîvânı'nda Seyr ü Sülûk Anlayışı* adıyla yüksek lisans, Mustafa Güneş *Eşrefoğlu Rûmî ve Divanı (İnceleme-Metin)* adıyla doktora tezi hazırlamışlardır.

Eşrefoğlu Rûmî'nin düşünce dünyası üç eseri bağlamında düşünülecek olursa karşımıza bir ortak paydası olan üç farklı tavrın çıktığı söylenebilir. Bu neşve veya tavırdan ilki ve en meşhuru *Müzekki'n-Nüfûs*'tur. Bu eser halkı irşad için yazılmış ve bu irşad eserin başından sonuna bir seyr u sülûk şeklinde tezâhir etmiştir. Esere kaynaklık teşkil eden telifatın çeşitliliği de dikkat çekicidir. Mutezile âlimlerinden Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşaf*'ı, Matürîdî ekolden Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *Şerhu'l-Meşârik*'i veya Sâlimiyye'nin kurucusu İbn Sâlim'in (ö. 350/961) takipçisi Ebu Tâlib Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtu'l-Kulûb*'u kaynaklar arasında yer almaktadır. Bunlara ilaveten Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyau 'Ulumi'd-Dîn*'i ve İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'si veya Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si sayılabilir. Yukarıda sayılan ve sayılmayan daha pek çok eseri bir potada eriterek buradan elde edilen malumatı halkın idrakine indirme gayreti *Müzekki'n-Nüfûs*'un en kıymetli tarafıdır.

---

[149] Köprülü, şiirlerinden yola çıkarak Eşrefoğlu'ndan bahsederken onun Yunus'un etkisinde kalmış panteist bir sufi olarak tanıtılabileceğinden bahsetmektedir. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 344; Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017), 168.

[150] Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Alfa, 2016), 459.

[151] Ahmet Özkan, *Eşrefoğlu Rûmî Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Eşrefiye Tarikatı*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013, 37-39.

Divan'ı ise halk arasında şöhret bulmakla birlikte bir sufi için 'mahrem' sayılabilecek pek çok unsur ihtiva etmektedir. Tevhid neşesiyle yazılmış mısralar zaman zaman halkın idrakini zorlar niteliktedir:

Benüm 'ilm-i ledünnümde hezerân Hızr olur âciz
Benüm her bir tecellümde niçe Mûsâ olur hayrân
Sanursın Eşrefoğlıyam ne Rûmîyem ne İzniki
Benem ol dâ'im ü Bâkî göründüm suretâ insân[152]

Bu ve benzeri mısralardan yola çıkarak *Divan*'ın halk için yazılmadığı söylenebilir. Yukarıda yer alan mısralardaki incelikler mutasavvıflar arasında tevil edilebilecekken halka veya bir başka deyişle şeriata arz edildiğinde problem oluşturabilirler. Eşrefoğlu'nun şiirine hâkim olan tevhid neşesinin yanında zikredilmesi gereken ikinci kavram aşktır:

Dünya ahret küfür imân nisbeti yok âşıkun
Korku dûzahdan ümîd-i hûr u cinân eylemez[153]

Eşrefoğlu'nun aşk hakkındaki sözleri de belli bir idrak düzeyinin üstündeki insanlara hitap etmektedir. Halk için yazılan *Müzekki'n-Nüfûs* ile sufinin hallerini içeren *Divan*'ı arasındaki üslup farkının en belirgin olduğu iki kavram tevhid ve aşktır. Bu iki kavram üzerinden şiirlere genel olarak bakıldığında vahdet-i vücûd düşüncesi ve İbnü'l-Arabî'den ziyade Mevlânâ'nın etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Eşrefoğlu tıpkı Mevlânâ gibi tevhidi veya marifetullahı, aşk-âşık-mâşuk ilişkisi üzerinden yorumlamaktadır.

Divan içinde kullanılan varlık, yokluk ve vücûd gibi kavramlar dervişin gönül dünyasını veya nefsinin aldatıcı hilelerini işaret için kullanılmaktadır. Eşrefoğlu'nun şiirlerinde yer alan bu ve benzeri kavramları vahdet-i vücûd perspektifinden açıklamaya çalışmak, metnin anlam bütünlüğünü bozma ve bağlamında koparma gibi ihtimalleri barındırmaktadır.

Son eser *Tarikatnâme*, tarz, üslup ve muhteva bakımından diğer iki eserden oldukça farklıdır. Adından da anlaşılacağı üzere kitap tarikatı, şeyhi, dervişi, tekkeyi ve irşadı merkeze alarak yazılmıştır. Eşrefoğlu'nun diğer iki eserinde olmayıp *Tarikatnâme*'de önce çıkan unsur Hz. Ali vurgusudur. XV. yüzyılda Anadolusunda yazılmış bir eserde

[152] Eşrefoğlu, *Divân*, 336.
[153] Eşrefoğlu, *Divân*, 258.

görülen Hz. Ali ve ehl-i beyt vurgusu, genel olarak tarikatların özel de ise Kâdirî olan Eşrefoğlu'nun düşüncelerini yansıtması bakımından kıymetlidir.

2.5.4. Menâkıb-ı Eşrefzâde

Bu eser Eşrefoğlu Rûmî'ye ait değildir. Fakat bu başlık altında incelenmesinin sebebi, Eşrefoğlu'na dair bugünkü malumatımızın dayandığı en eski metin oluşudur. Türkiye kütüphanelerinde henüz kaç nüsha olduğu dahi net olarak tespit edilememiştir.[154]

Müellifi Abdullah Veliyyüddin Bursevî olarak bilinmektedir ki hayatı hakkında bilgi sahibi değiliz. Bursevî hakkındaki bilgimiz eserdeki satır aralarında gizlidir. Nerede ve ne zaman yaşadığı, Eşrefoğlu'yla olan ilişkisi *Menâkıb*'ın içinde nispeten mevcuttur. Eserin girişinde, Bilecikli Muslihuddin'e "benim ruhum"[155] diye hitap etmesi yazar hakkındaki ilk ip ucudur. Çünkü *Sefine-i Evliya*'da Abdurrahim Tırsî'nin Hamdi ismindeki oğlu çok küçük olduğundan şeyhliğe Muslihuddin Efendi'nin geçtiği kaydedilmektedir.[156] Daha sonra bu hitabı, Eşrefoğlu'nun torunlarından Tırsî'nin oğlu Hamdi Efendi'ye de (ö. 1012/1603) "şeyhim, azizim" şeklinde kullanmaktadır. Eserin sonraki bölümlerinde "mürşid-i kâmil pirim Hamdi Efendi Hazretlerinden bizzat istima' olunmuşdur"[157] cümlesi müellifin XVII. yüzyıl içinde vefat etmiş olabileceğinin en güçlü delili olarak kabul edilebilir.

Bursevî'nin vefat tarihi ve *Menâkıb*'ın yazılış tarihi ile ilgili dikkatle alınması gereken bir diğer husus, metnin içeriğidir. *Menâkıb*'da Eşrefiyye'nin diğer postnişinleri hakkında da bilgi bulunmaktadır. Dokuzuncu postnişin Şeyh Abdullah Efendi (ö. 1147/1734) veya onuncu postnişin Abdülkadir Efendi (ö. 1176/1762) örnek olarak verilebilir.[158] XVII. yüzyılın başında vefat etmiş Hamdi Efendi'den bizzat dinlediği hatıraları anlatan Bursevî'nin aynı zamanda XVIII. asra dair bilgi vermesi imkan dahilinde değildir. Dolayısıyla başlangıçta daha mütevazi bir eser olan *Menâkıb-ı*

---

[154] Abdullah Uçman, beş nüshasının bilindiğini söylerken Ahmet Özkan, Eşrefoğlu üzerine yaptığı doktora tezinde altı nüshanın tespit edildiğini söylemiştir. Tarafımızca yapılan tarama sonucu Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde iki nüshanın daha varlığı keşfedilmiş olup nüshaları bizzat göremediğimiz için net bilgi veremiyoruz. Bu durum *Menâkıb-ı Eşrefzâde* üzerine akademik düzeyde yapılması gereken çalışmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

[155] Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, 1b.

[156] Vassaf, *Sefine-i Evliya*, 1/105.

[157] Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, 24b.

[158] Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 95-96.

Eşrefzâde, herhangi bir kayıt konulmadan müstensih[159] veya başka isimler tarafından genişletilmiştir. Sonuç olarak eserin Eşrefoğlu'nun vefatından yaklaşık iki asır sonra yazılmaya başlandığı ve istinsah yarihleri göz önüne alındığında yapılan eklemelerle birlikte XIX. yüzyılda son şeklini aldığı düşünülebilir.

Eser ile ilgili akademik düzeyde bir çalışma bulunmamakla birlikte farklı tarihlerde günümüz Türkçesiyle yayınlanmıştır. İlk olarak 1976 yılında Abdullah Uçman ve Önder Akıncı tarafından yayına hazırlanan esere, ana metnin öncesinde bir giriş yazılmış, sonrasında ise Eşrefoğlu'nun şiirlerinden örneklere yer verip kitap lügatçeyle sona ermişir. Eser ikinci olarak 2006 yılında Mustafa Güneş tarafından eserin orijinali ile transkripsiyonu karşılıklı sayfalar şeklinde basılmıştır. Okuyucunun metnin orijinalini görme imkanı tanıyan bu baskıda da metnin önüne bir giriş ve kitabın sonuna bir lügatçe hazırlanmıştır. Fakat bu iki neşirde, yukarıda değinilen müellif ve eserle ilgili belirsizliklere değinilmemiştir. Son olarak 2020 yılında Abdullah Uçman, muhtemelen daha önceki çalışmalarını gözden geçirerek eseri tekrar yayına hazırlamıştır. Eserin girişinde gerek *Menâkıb-ı Eşrefzâde* gerek müellifiyle ilgili daha doyurucu bilgiler ihtiva eden çalışma, 1291/1874 tarihli tek bir nüshadan hazırlanmıştır.

[159] Abdullah Veliyyüddîn Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, (İstanbul: Büyüyen Ay, 2020), 11.

II. BÖLÜM

YAZICIOĞLU KARDEŞLER VE EŞREFOĞLU'NDA VAHDET-İ VÜCÛD

Bu bölümde vahdet-i vücûd düşüncesinin, tezimize kaynaklık eden üç ismin eserlerindeki durumu incelenecektir. İbnü'l-Arabî düşüncesinin merkezinde yer alan Allah, âlem, insan ve aralarındaki irtibat meselesi bölümün omurgasını oluşturucaktır. Bu irtibat Şeyh'in bütün iddilarının/düşüncelerinin de merkezinde yer aldığı için böyle bir tercih yapıldı.

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd kavramını kullanmadığından, bu ifadenin ilk defa bir ıstılah olarak Kâşânî'nin sözlüğünde[160] yer aldığından bahsedilmişti. Varlığın birliği (ing. the unity of being or the unity of existence) olarak Türkçeye tercüme edilen bu tamlamanın rastgele oluşturulmadığı âşikârdır. Birinci kelime olan vahdet, İslam'ın üzerine inşa edildiği tevhid kavramı etrafından düşünülmesine ek olarak İbnü'l-Arabî düşüncesinin temelini oluşturan, her şeyin birden çıkmış olma fikrinin ve kabulünün bir yansımasıdır. Vücûd ise varlığın müteradifi olarak kullanılır ve mutlak anlamda Hakk'ın varlığını ifade etmektedir.

İbnü'l-Arabî'den sonraki dönemde zuhur eden vahdet-i vücûd kavramının, bu düşünce sistemini ifade etmek için kullanılması ise çok daha sonraki dönemlere rastlamaktadır. Yazıcıoğlu'nun *Fusûs* şerhinde dahi bu kullanıma rastlanmamaktadır. *Muhammediyye*'de bu terkibe en yakın "vahdet-i zât"[161] ifadesi kullanılmaktadır ki ileride daha detaylı bir şekilde incelenecektır.

Yazıcıoğlu kardeşlerin vahdet-i vücûd düşüncesiyle ilgili kanaatlerini *Fusûs* şerhleri olan *Müntehâ*'dan öğrenmekteyiz. Eşrefoğlu'nun ise bu konu özelinde bir eseri yoktur. Onun bu konuya dair görüşleri, *Müzekki'n-Nüfûs* ve *Divan*'ından ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Tezimizin başlığında yer alan ifadeden anlaşıldığı üzere incelenecek eserin halk arasında popüler olma vasfını taşıması gerektiğinden aslında Yazıcıoğlu kardeşlerin *Fusûs* şerhi birinci el kaynağımız değildir. O eser üzerinden bu konuya dair

[160] Kâşânî, *Letâifu'l-İ'lâm,* 710.
[161] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 215.

fikirlerini gösterip daha sonra vahdet-i vücûd düşüncesinin *Muhammediyye* ve *Envârü'l-Âşıkîn*'deki etkisi tespit edilecektir.

Yazıcıoğlu *Fusûs* şerhine, şârihlerin geleneğine sâdık kalarak bu ilmin konusunu, ilkelerini ve meselelerini izah ederek başlar. Mevzu, mebâdî ve mesâil olarak isimlendirilen kavramlar aynı zamanda ilmin çerçevesini de okuyucuya sunmaktadır. Bu ilmin mevzusu diğer bütün mevzulardan daha değerli ve yüce olan vücûd-i Hakk'tır. Yani bu ilim, ilm-i İlâhî'dir.[162] Mevzunun ilkeleri ise Yazıcıoğlu'nun ümmühâtü'l-esmâi'l-hakâik" olarak isimlendirdiği esma-i zâttır yani esmaü'l-hüsnâdır. Bu iki kavram açıklandıktan sonra eserin Arapça orijinalinde yer almayan bir ara cümleyle Bîcân, bu kitabın mebâdîsinin on dört temhîd üzerine kurulu olduğunu söylemektedir.[163] Mesâil hakkındaki değerlendirmeler adı geçen on dört babdan sonra gelmektedir. Bu ilmin meselesi, metâlibu'l-İlâhiyye olarak isimlendirilmiştir. Metâlibu'l-İlâhiyye'nin de Hakk'ın âlemle, âlemin Hakk'la olan irtibatının bilinmesi gibi iki yönünden bahsedilir.[164] Buradan hareketle bu ilmin konusu Hakk'ın varlığı, ilkeleri isimler, meselesi ise Allah âlem ilişkisi olduğunu söylenebilir.

1. ALLAH ÂLEM İNSAN

1.1. Allah

Allah lafzının hangi kelimeden türediği veya herhangi bir kelimeden türemeyip özel bir isim mi olduğu tartışmalarına girmeden bu başlık altında izah edilmeye çalışılacak olan vahdet-i vücûd düşüncesindeki Tanrı tasavvurudur. Pek tabii İbnü'l-Arabî, ehl-i sünnetin genel kabulünün dışında bir Allah inancına sahip değildir. Fakat meseleye, İbnü'l-Arabî hangi akideye mensuptur sorusuyla yaklaşıldığında bir mütefekkir olarak İbnü'l-Arabî'yi anlamak zorlaşır.[165] Nitekim ileride değinileceği üzere Şeyh'e yapılan itirazların pek çoğu bu tür polemikler sonucu ortaya çıkmıştır.

Başlıkta yer alan Allah ifadesi yerine Tanrı, Hakk, Mutlak Varlık veya Zorunlu Varlık kelimeleri de kullanılabilirdi. Nitekim vahdet-i vücûd düşüncesinde Allah'ın varlığında

[162] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 2b.
[163] Bîcan, *Müntehâ*, 2b.
[164] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 10a.
[165] Ömer Türker, "Vahdet-i Vücûd Düşüncesi" *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, (İstanbul: İFAV, 2018), 259

başka bir varlık yoktur. O, vücûd itibariyle varlığın kendisidir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî düşüncesinde, felsefedeki "varlık olmak bakımından varlık" ifadesi "varlık olmak bakımından varlık Hakk'tır" şeklinde kabul edilmiştir.

Zâtın hiç birşeye ihtiyacı olmadığı gibi isimlere yani esmâ-i hüsnâya da ihtiyacı yoktur.

İbnü'l-Arabî'nin merâtibu'l-vücûd teorisinde La-taayyün mertebesi için söylenen bu cümleyi, farklı iki yönü olan Bir'lik takip etmektedir. Şeyh, Allah'ın isimlere ve âleme ihtiyaç duymayan birliğini "ahadiyyetü'l-ayn", ilâhi isimlerle birlikte düşünülen mutlak birliğini ise "ahadiyyetü'l-kesret" olarak isimlendirmektedir.[166]

Şeyh'in bu yorumlarından faydalanan Yazıcıoğlu, tasavvuf ilminin mevzusunu vücûd-i Hak olarak isimlendirmiştir ki bu zâttır. İbnü'l-Arabî düşüncesindeki merâtibu'l-vücûda göre zât ilk mertebede henüz Allah ismini dahi almamıştır.

Belî zât u sıfât esmâ demek dilde ibârettir

Bu âlem dilidir denir mu'arrâdur bulardan zât[167]

Dolayısıyla zâta, Allah veya Hakk gibi isimlerin verilmesi varlık âlemindeki tezâhürleri itibariyledir. Görünür âlemdeki her şey Hakk'ın farklı mertebelerdeki tezahürü ve tecellisidir.[168]

Ta'âlâ zâtühü lemmâ tecellâ

Mine'l-gaybi ile'l-ayni fecellâ[169]

(Allah'ın zâtı tecelli ettiğinde

Celâl sahibi gizliyken görünür oldu)

Vahdet-i vücûdun temel cümlesi olan vücûd Hakk'a aittir sözü Yazıcıoğlu tarafından tekrarlanır. Fakat son derece temkinli bir şekilde, çünkü bu tür sözlerin şeriatta bazı problemler oluşturacağı göz önünde bulundurulur:

Vücûdunun vücûbunda vücûd-ı mutlak oldur çün

166 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 88.
167 Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 809.
168 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 61
169 Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 207.

Erişmez hû-yı lâhûta pes illâ Hû da illâ Hû

…

Ayıttı Hak mukaddestir izâfât u taayyünden

Halâyık hod kamu âciz egerçi düştüler esbâb

…

Bu sözler hep hakîkatte şerîatte küfürdür kim

Taayyün lâ-taayyünden Ganî'dir Zü'l-celâl Allâh[170]

1.2. İsim ve Sıfatlar

İbnü'l-Arabî düşüncesinde tasavvufun mebâdîsi yani ilkeleri olan esmâ-i zât, esmâü'l-hüsna olarak isimlendirilir. Allah'ın isimleri için kullanılan esmaü'l-hüsnâ, Kur'an-ı Kerim'de yer alan bir ifadedir: En güzel isimler Allah'ındır. (A'raf, 7/180) En güzel isimlerin Allah'a ait olduğu açıkça ifade edilirken bu isimlerin hangileri olduğu ve sayıları hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Hadiste yer alan[171] ve genel kabul gören sayı 99 olmakla birlikte bazılarına göre bu sayı çokluktan kinaye olarak anlaşılmıştır.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde ise esmâ-i İlâhî, dua edilen güzel isimler (A'raf, 7/180) olmanın yanı sıra Allah ile âlem arasındaki münasebette merkezî bir rol oynamaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre sonsuz sayıda olan[172] İlahî isimlerin iki yönü vardır. Bu iki yön, Zât ve âlem arasındaki irtibatı sağlamaktadır. Birinci yön isimlerin, Zât'a delaletleri bakımından bütün isimleri içermesi ve her ismin bütün isimlerle nitelenebilmesidir. Dolayısıyla ez-Zâhir ve el-Bâtın gibi birbirinin zıddı olan isimler dahi bu bakımdan aynıdır. İkinci yön ise taşıdığı hususî mana ve hükümlerini icra etmesi bakımından birbirlerinden ayrılmalarıdır.[173] Bu ise her ismin, kendisine dönük olan hakikati barındırması itibariyle diğer isimlerden farklı yönüdür.

---

[170] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 815-816.

[171] Buhârî, Tevhid, 12. Rivayetlerin değerlendirilmesi ve geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/404-418.

[172] İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, 41.

[173] İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 156-157.

Yazıcıoğlu *Muhammediyye*'nin girişinde zat ve isimler arasındaki ilişkiye dair hususu şöyle dile getirir:

Ehad'dır zâtı müstecmi' sıfâtı

Tecellî zâtına esmâsı meclâ[174]

Bir olan zâtı, sıfatları kendisinde toplamıştır

Zâtı ise isimlerde tecelli etmiştir

Tevhid bahsinin girişinde yer alan bu satırlar Yazıcıoğlu'nun zât, isim ve sıfatlar hakkındaki kanaatini sunmaktadır. İslam ilahiyatının problemlerinden biri olan sıfatlar meselesini kuşatacak şekilde Zât'ın sıfatlarından ayrı bir şey olmadığını ifade etmiştir. Ehl-i sünnet kelâmının ve özellikle Eş'arîlerin benimsediği sıfatlar zât üzerine zaiddir[175] görüşünün hilafına söylenmiş bir sözdür.[176] İlk mısrada durum böyle iken ikinci mısrada kelâm ilminin dışında başka bir düşünce sisteminin ıstılahlarını kullanmaktadır. Bu mısrada, sûfîlerin sıklıkla kullandığı tecellî kavramı karşımıza çıkar. Buradan İbnü'l-Arabî'nin yaratılış teorisine intikal edilebilir. Zâtın tecellîsi, isimler ve meclâ yani tecelli edilen yer kavramlarının her biri Ekberî literatürde bir şeye karşılık gelmektedir.[177] Kendisi de bir *Fusûs* şârihi olması hasebiyle Yazıcıoğlu bu literatürden faydalanarak şiirinde bu kavramlara yer vermiştir.

Muhammediyye'de yalnızca işaret edilen zât, isimler ve tecellî gibi kavramları *Fusûs* şerhinde detaylı bir şekilde incelenir. Özellikle kitabın girişindeki "temhîd" başlıkları altında vahdet-i vücûd düşüncesinin genel çerçevesi çizilir. Bir mukkaddime olarak değerlendirilebilecek olan girişte on dört başlık altında muhtelif konular işlenmektedir.

---

174 Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 207.

175 Teftâzânî, *Makasıd*, 522.

176 İbnü'l-Arabî, filozoflar ve Mutezile gibi düşünür ve sıfatların zâtın üzerine zâid olmadığını delillendirmeye çalışır. Ayrıca o, "sıfatlar O'nun zatının ne aynıdır ne gayrıdır" cümlesini gerçeği ifade etmekten uzak görür. İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/81. Yazıcıoğlu'nun da buradan yola çıkarak bu mısrayı kaleme aldığı düşünülebilir.

177 Bu kavramların anlamları ve kullanım şekilleri için *Fusûs* şârihi Kâşânî'nin hazırladığı sözlüğe bakılabilir: Kâşânî, *Letâifu'l-İ'lâm*, 615-617.

Yazıcıoğlu isimleri, tasavvuf ilminin mebâdisi olarak görmektedir.[178] Ve bu isimler üzerinden tasavvufun mesâili[179] olan Allah âlem ilişkisini açıklamaktadır.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde çokluğun sebebi isimlerdir. Bir olan vücûddan sâdır olan bu âlem, isimlerin farklılığıyla kesret halini almıştır. Yazıcıoğlu'nun kullandığı ıstılahlar İbnü'l-Arabî'den ödünç alınmıştır:

Sıfât esmâ taayyünde mezâhir oldular zâta

Mezâhir istedi bunlar da tâ kim vereler enfas[180]

İkinci mısrada yer alan "enfas" kelimesi özel bir anlam için kullanılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin "Rabbimin nefesinin Yemen tarafından geldiğini görüyorum"[181] şeklinde rivayet edilen bir hadise dayandırdığı "nefes-i Rahman" kavramı, yaratmayı ifade eden bir ıstılahtır.[182] Bu perspektifle yukarıdaki mısralar okunduğunda İbnü'l-Arabî'nin Hud fassında, "âlemin var olmasını isteyen ilâhî nisbetler yani isimler, O'ndan talep ettkikleri hakikatlere "nefes" vermesini isterler ve Hakk onlara merhamet eder yani hayat verir"[183] şeklinde anlattığı bölümün adeta nazmen tercümesidir.

Hakk'ın zâtı ve esmâsı konusunda Yazıcıoğlu, kullandığı ıstılahları Ekberî gelenekten tevarüs etmiştir. Onun mütercimi olarak değerlendirilebilecek olan kardeşi Bîcân'nın da aynı kaynakları kullandığı görülmektedir. Fakat köken itibariyle Arapça olan bu ıstılahlar, Türkçe konuşan bir topluma tercüme edilmeden aktarılmıştır. Yazıcıoğlu kardeşlerde görüldüğü gibi taayyün, mezâhir ve enfâs gibi kelimeler, ulema arasında nasıl kullanılıyorsa halkın okuyacağı kitaplara da aynen öyle taşınmıştır. Bu durum müellifin sahip olduğu müktesebatı kullanarak, okuyucusunu elitin/ulemanın diline yaklaştırma çabası olarak değerlendirilebilir. Bu satırları okuyan Anadolu'nun herhangi bir yerindeki kişi, derinlemesine bir tahlil yapmaktan yoksun olsa da ıstılaha âşinalık kesbederek kullanılan dile hâkimiyetini arttırır. Eşrefoğlu bu tür meselelere *Müzekki'n-Nüfûs*'ta değil şiirlerinde yer verir.

---

178 Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 2b.
179 Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 10a.
180 Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 812.
181 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 16/576
182 İbnü'l-Arabî eserinde bu hadis için müstakil bir başlık açmıştır: *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/402-408.
183 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 95, 102.

‘Aceb hayrân u mestem kim bilişden bilmezem yârı

Gözüm her kanda kim baksa görinen sûret-i Rahmân[184]

Eşrefoğlu bu mısralarda yâr olarak nitelediği Hakk’ın bilgisine nazarî metotla ulaşmadığını bilakis kendisine hakim olan halin aklı ortadan kaldıran mestlik olduğunu ifade eder. Sûfîlerin zevk etmek olarak nitelediği bu bilme halinin neticesinde Eşrefoğlu’na göre her nereye bakılsa görünen, suret-i Rahmân yani zâtın farklı mertebelerdeki tecellileridir. Pek tabii yaratılmışlar arasında müstesna bir yere sahip olan insan için de bu durum geçerlidir:

Sanursın Eşrefoğlıyam ne Rûmîyem ne İzniki

Benem ol dâim ü Bakî göründüm sûretâ insan[185]

1.3. Rabb-i Hâs veya İlâh-ı Mutekad

İbnü’l-Arabî düşüncesinde isimlerin âlemle kurduğu irtibatın bir sonucu olarak rabb-i hâs meselesi gündeme gelmektedir. Rabb-i hâs, özel rab veya hususî rab olarak Türkçeye tercüme edilebilir. Bu konu, isimler yani esmâü’l-hüsna ile doğrudan irtibatlıdır. İbnü’l-Arabî’ye ait bir kavram olan “rabb-i hâs” Allah-insan, Rab-kul ilişkisi bağlamında kullanılmaktadır. Allah, zâtı bakımında bir ve tek iken isimleri bakımından külldür[186] yani bütündür. Bu bütünlüğü sağlayan isimler aynı zamanda âlemdeki kesretin de sebebidir. İbnü’l-Arabî, İsmail fassına bu cümle ile başlamaktadır ki Allah’ın zâtı vahdeti, isimler ise kesreti ifade etmektedir. Rabb-i hâs teorisine göre insanın Allah’la olan ilişkisi esmâü’l-hüsnâ ile kurulmaktadır.

Daha çok Kelâm ilmi içerisinde gelişen isim ve sıfatlar meselesine başka bir açıdan yaklaşan İbnü’l-Arabî, “rabb-i hâssı katında razı olunmayan kimse yoktur”[187] demekle Rab-kul ilişkisinde belirleyici olanın isim olduğunu vurgulamakta fakat yüyıllar boyu tartışılacak olan meselenin fitilini ateşlemektedir. Bu perspektifle bakıldığında Allah, yücelten ve şeref veren anlamındaki el-Muiz isminin kullarından razı olduğu gibi alçaltan, zillete düşüren anlamındaki el-Hâfıd isminin kullarından da razıdır. İbnü’l-

[184] Eşrefoğlu, *Dîvân*, 305.
[185] Eşrefoğlu, *Dîvân*, 308.
[186] İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 74.
[187] İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 74.

Arabî düşüncesi içerisinde anlam kazanan bu cümleler tarikat ve meşrep ayırmadan her sûfîyi etkilemiştir. Bu etkilerin izlerine Yazıcıoğlu'nda da rastlanmaktadır:

Velî her şahsa bir ismi musallat eylemiştir Hak

Pes ol ism ona hâkimdir eger a'câm eger a'râb[188]

Tecellîler pes esmâya göre olur bu âlemde

Tecellîler eder izhâr taayyünler olur efvâc[189]

Yazıcıoğlu, araplar ve acemler diyerek yalnızca müslümanların değil bütün insanlığın isimlerin tahakkümünde olduğuna işaret ederken, kâinattaki bütün tecellilerin de esmâ-i hüsnâ sebebiyle ortaya çıktığını vurgular.

Rabb-i hâs ile irtibatlı olarak İlâh-ı mutekad meselesi, İbnü'l-Arabî'nin isimler teorisinin bir parçasıdır. *Fusûs*'ta mu'tekid yani inanan olarak isimlendirilen insanın, inandığı ilahı savunduğu ve bu yüzden insanların birbirlerini tekfir ederek ilahlarını savunduklarından bahsedilir.[190] İbnü'l-Arabî, akıl sahibi olarak nitelediği bu insanların karşısına ârifi yani kalbi olan kimseyi (Kaf, 37)[191] yerleştirmektedir. Ârif, Hakk'ın farklı suretlerdeki tezahürlerini ve kendisini kendisiyle bildiği için hiç bir sureti inkar etmez. Nefsini bilen Rabbini bilir anlayışı doğrultusunda ârif, hüviyetinin Hak olduğunu bilir ve ona göre hareket eder. Fakat bu noktada İbnü'l-Arabî, me'luh yani insan, ilaha yani Allah'a delildir, demektedir. Ona göre âleme bakılmadan Allah bilinemez. Hatta konuyla ilgili bazı filozoflar ve Gazzâlî'nin âleme bakılmaksızın Allah'ın bilinebileceği fikrini eleştirmiştir.[192]

Yazıcıoğlu'nun ilah-me'luh konusunda İbnü'l-Arabî'ye herhangi bir eleştirisi yoktur. *Müntehâ*'da, İbrahim fassında işlenen bu konuyu kısa tuttuğunu da söylemek gerekir. Özet bir şekilde sunulan ilah-meluh ilişkine asıl itirazı aşağıda gelecek olan sırât-ı müstakîm kavramı özelinde yapacaktır. Şeyh'in, rabb-i hâs kavramıyla ilişkili olarak

[188] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 782.
[189] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 810.
[190] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 104.
[191] Ayet-i kerîmede geçen "limen kâne lehu kalbün" ifadesini Diyanet İşleri Başkanlığı'nın "aklı olan" şeklinde tercüme ettiğini de belirtelim. Kur'an-ı Kerim Meali, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009, 519.
[192] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 62.

izah ettiği her kulun kendi rabbi katında müstakîm bir yolda olduğu beyanına şiddetle itiraz edilmiştir. Sonuç olarak rabb-i hâs meselesinde yöneltilen eleştirilere İbrahim fassında rastlanmamaktadır.

Şeyh'in bu fassta Gazzâlî'ye yönelttiği eleştiriye karşı Yazıcıoğlu, bu iki sufiyi uzlaştırmaya çalışan bir tavır sergilemektedir.[193] Gazzâlî'nin âleme bakmadan Allah'ın bilinebilmesi görüşünü mutlak zâtın bilinmesi bakımından doğru olduğunu söyleyen Yazıcıoğlu, Şeyh'in me'luh olmadan ilah bilinemez fikrini de benimsemiş gözükmektedir.[194] Fakat fassın sonunda yer alan:

O bana hamd eder ben O'na

O bana kulluk eder ben O'na…

Mısralarıyla başlayan şiire yer şerhte yer verilmediği görülür. İbnü'l-Arabî'nin ilgili fastaki düşüncelerini en açık şekilde ifade ettiği bu mısraların Yazıcıoğlu'nun dikkatinden kaçması mümkün değildir. Ancak bu tavır şârihin, orta yolu veya itidali bulma yahut her şeyi halka indirmeme çabası olarak değerlendirilebilir. Nitekim *Müntehâ* bu yönüyle de diğer şerhlerden ayrılabilir. Bu şerhte şiire, birkaç istisna dışında hiç yer verilmemiştir. Halbuki İbnü'l-Arabî her fassın ya başında veyahut sonunda mutlaka manzum bir şekilde konuyu ifade eden mısralara yer vermektedir. Fakat Yazıcıoğlu'nun bu duruma kayıtsız kaldığı söylenebilir. Kendisi de bir şair olan müellifin bu tavrı dikkat çekicidir.

Müntehâ'da yukarıdaki beyte yer vermeyen Yazıcıoğlu, bu konudaki kanaatini *Muhammediyye*'de ifade etmiştir. Ariflerin sırları başlığı altında yer alan beyt oldukça açıktır:

Ya Tanrı'lık da mı versin ol olmaz

Odur Tanrı hemîn Tanrı kul olmaz[195]

[193] Bîcan eseri tercüme ederken İbnü'l-Arabî'nin yönelttiği eleştiriye yer vermekle birlikte ağabeyinin açıklamalarını kısaltmıştır. Yazıcıoğlu'nun, fikirleri uzlaştırma gayreti kardeşinin eserinde görülmemektedir. Bîcan, *Müntehâ*, 35b.

[194] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 45a.

[195] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 823.

Görüldüğü gibi ibadet eden ile ibadet edilen arasındaki ayrım çok nettir. *Fusûs* şerhinde tartıştığı konuya *Muhammediyye*'de yer vermeden doğrudan kanaatini belirten ve İbnü'l-Arabî'ye doğrudan bir cevap olabilecek bu mısraların yanında Yazıcıoğlu, İbrahim, İsmail ve Şuayb fasslarında işlenen ilah-me'luh ve ilâh-ı mutekad görüşlerine ya Şeyh ile tartışma yaratmamak veya genel hatlarıyla kabul ettiği için itiraz etmez.

Adı geçen peygamberlerle ilgili Bîcân ise, İbrahim fassının sonunda kısas-ı enbiyadan aktarımda bulunmadan önce, ağabeyinin şerhinde yer almayan bir açıklama yapar. Bu açıklama tahalluk ve tahakkuk meselesiyle ilgilidir. Kaynak belirtilmeden aktarılan bu bilgilerin Konevî'nin *Fusûs* şerhinden alındığı tespit ettik.[196] Bîcân bazen de kaynak göstererek yaptığı alıntılarda tasarrufta bulunmaktadır. Örneğin Konevî, Yusuf fassını şerh ederken, mutlaklık sebebiyle tefrik edilemeyen yalnızca tezahürleri sayesinde bilgi sahibi olduğumuz vücûd, ilim ve nûr'dan bahseder.[197] Bîcân bu malumatı ahiretteki tecelliler hakkında kullanır fakat sıralamayı vücûd, ilm-i mücerred ve bûy-i mahz olarak yapar.[198] Yapılan bu tasarruf metnin devamıyla da uyuşmamaktadır. Fakat elimizdeki nüsha hicrî 1003 yılında istinsah edilmiş bir nüshadır ve nûr kelimesi sehven bûy şeklinde de yazılmış olabilir. Çünkü ağabeyi Yazıcıoğlu bu üçlü tasnifi Muhammediyye'de zikreder:

Ki üç nesne mezâhirsiz bilinmez nicedir aslâ

Biri ilm ü ikinci nur üçüncüsü vücûd ey nâs.[199]

2. ÂLEM

2.1. Yaratılış

İbnü'l-Arabî âlemden kastedilenin, Allah'ın dışındaki her şey olduğunu açıkça ifade eder.[200] Bu sebeple âlem, içinde yaşadığımız dünyayı ve mutlak anlamda yaratmayı-yaratılanları ihtiva eden bir anlama sahiptir. "Masivallah" olarak ifade edilen bu kavram aynı zamanda tevhidin zıddı olan kesretin mahallidir.

---

196 Konevî, F*ükûk fî Esrârı Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs*, (Lübnan: Kitâb-Nâşirûn, 2013), 26.
197 Konevî, *Fükûk*, 48-49.
198 Bîcan, *Müntehâ*, 115a.
199 Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 812.
200 İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/318.

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yaratılış teorisi, kelâmın yaratma ve felsefenin sudur teorisinden izler taşıyan, ayet ve hadisler kullanılarak üretilmiş kavramların yeniden yorumlandığı bir metodu takip etmektedir.[201] Merâtibü'l-vücûd[202] olarak isimlendirilen bu teoriye göre varlık silsilesinin ilk halkası "lâ taayyün" mertebesidir. Bu mertebeler sırasıyla taayyün-i evvel, taayyün-i sânî, mertebe-i ervah, mertebe-i misal, mertebe-i şehadet ve kendisinden önceki bütün mertebelerin hakikatini kendisinde toplayan mertebe-i insan ile son bulur.[203] Ekberî metinlerinde, adı geçen mertebelerin hem isim ve hem de sayıları değişiklik göstermekle birlikte bu farklılıkların itibari olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.[204]

Bu mertebelerin yaratılışını diyalog şeklinde aktaran Yazıcıoğlu, şiirin gücünü de kullanarak yaratmanın safhalarını anlatır fakat sudur teorisine rağmen "yoktan yaratma" düşüncesine de yer verir.

Ki yoğ iken bizi îcâd kıldı

Keremler eyledi irşâd kıldı[205]

Bu tavır şârihin mutlak bir taraf olmadığına ve yaratma hususunda birbirine zıt gözüken bu iki teoriden de faydalandığını göstermektedir. Ma'rifetü'r-Rab ve'n-Nefs başlığı altında öncelikle isim ve sıfat külliyat ve cüziyyatı meydana getirir sonra âm ile hâsın seçilebilmesi için âlem-i ervâh yaratılır. Yaratılan bu âlemdeki ruhlar şahısların bilineceği bir âlemi gerektirirler ki Yazıcıoğlu bu âleme nurânî demektedir. Berzah konumunda olan bu bu âlem kendisinden sonra yaratılacak olan cismânî âlemle ruhlar âleminin irtibatını sağlamaktadır. Bu cismânî âlem 'ademden/yoktan yaratılmış ve bu âlemle birlikte altı cihet, arş u ferş, dört unsur ve maden-bitki-hayvan yaratılmıştır. Ve nihayet mazhâr-ı kâmil olarak isimlendirilen insan zuhura gelmiştir.[206]

---

[201] Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 73.

[202] Vücûd mertebeleri meselesi konumuzun esasını teşkil etmediği için detaylı bilgi verilmedi. Doğrudan bu konu ile ilgili yapılmış bir çalışma için bk. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2009), 185-325.

[203] Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi,* 4 Cilt. haz. Mustafa Tahralı-Şelçuk Eraydın (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 1/10-61.

[204] Konuk, şerhinin mukaddemesinde mertebelerin farklı isimlendirilmeleriyle ilgili "i'tibârattan ibâret olup mahalli kıyl u kâl değildir" demektedir. Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi,* 1/67.

[205] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 634.

[206] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 811-813.

İşit imdi takrîr edem Âdem'in gelmesin

Ki maksûd-ı âlemdir Âdem durur asl-kâr[207]

…

Husûsâ Muhammed ki âlemden oldur murâd[208]

…

Zihî sultan Muhammed kim onunçündür kamu âlem[209]

İbnü'l-Arabî'nin vücut mertebeleri görüşünün, felsefecilerin sudur teorisindeki "Bir'den bir çıkar" ilkesiyle veya akıllar, felekler ve göksel varlıklar gibi kavramlarla benzerlikleri olduğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî'nin ontolojisinde yaratma taayyün-i evvel yani hakikat-i muhammediyye mertebesiyle başlar. Bunun delili, yaratılan ilk şeyin Hz. Peygamber'in nuru olduğu ile ilgili rivayetlerdir.[210]

Halkın okuduğu eserlerde merâtibü'l-vücûd tertibini İbnü'l-Arabî'deki şekliyle görmek pek tabii mümkün değildir. Son derece doğal karşılanabilecek bu durum, o eserlerin müelliflerinin tasarrufundadır. Örneğin *Envârü'l-Âşıkîn* müellifi Ahmed Bîcan ilk yaratılan şeyin ne olduğu konusuyla yakından ilgilenmiştir. Nitekim kendisi yaratılışı, arşı, kürsiyi, mahlûkatı, dağları, denizleri, insi, cinni ezcümle kâinata dair bilgileri ihtiva eden *Dürr-i Meknûn*[211] adıyla bir kitap kaleme almıştır. *Müntehâ*'sında yer alan "beyân-ı tertîbu'l-mevcûdât" başlığı İbnü'l-Arabî'nin merâtibu'l-vücûd kavramını çağrıştırmaktadır. Ahmed Bîcan bu başlık altında ilk yaratılan şeyin ne olduğu ve kâinatın nasıl bir düzen içinde yaratıldığını açıklamaya çalışmıştır. Bunu yaparken belli bir numaralandırma yapılmadığı için metinden muhkem bir tablo çıkartmak oldukça güçtür. Örneğin Bîcân, ilk yaratılan şey akıldır ondan sonra levh yaratılmıştır diyor. Delilini ortaya koymak için levh ile ilgili bir rivayeti anlatırken ona kalemle yazıldığından bahsediyor fakat üçüncü sırada yaratılanın ruh olduğunu söylüyor.[212]

---

[207] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 254.

[208] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 255.

[209] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 285.

[210] Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbâs*, 2 Cilt. thk. Yusuf b. Mahmud, Mektebetü'l-ilmi'l-hadîs, 1/303

[211] Eserin muhtelif kütüphanelerde birçok nüshası bulunmaktadır. Örneğin bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2991/1. Eser üzerine doktora düzeyinde bir çalışma yapılmıştır: Ahmet Demirtaş, *Dürr-i Meknûn*, (İstanbul: Akademik Kitaplar, 2009).

[212] Ahmed Bîcan, *Müntehâ*, 21a.

Halbuki kalemin yaratılmış olduğundan bahsedilmemişti lakin aktarılan rivayette kalemin levhe yazdığı anlatıldı. Sıralamada ve anlamada yaşanılan bu tür zorlukların farkında olan müellif, durumla ilgili bir açıklamaya yapma ihtiyacı hissetmiştir. Bir konu hakkında farklı rivayetlere nasıl yaklaşılması gerektiğiyle ilgili bir usulü de ortaya koymaktadır. Kendisine örnek olarak, ilk yaratılanın bir rivayette Hz. Peygamber'in nuru, bir rivayette akıl, bir rivayette kalem gibi farklı şekillerde nakledilen hadisleri almış ve rivayetlerde yer alan bu farklılıkların itibarî olduğuna dikkat çekmiştir. Ahmed Bîcan, Allah'ın ilk yarattığı şeyin bir cevher[213] olduğunu ve bu cevherin hayata sebep olması itibariyle ruh, âleme nur vermesi itibariyle nur, âlemi tedbir etmesi itibariyle akıl ve kâtip olduğu itibarla kalem olarak isimlendirilebileceğini ifade etmiştir. İbarelerdeki farklılıklar, muhtelif itibarlar sebebiyledir.[214]

Ahmed Bîcan'ın halk arasında en çok okunan eseri olarak kabul edilen *Envârü'l-Âşıkîn*'in birinci bölümü de "tertîbu'l-mevcûdât ve'n-nizâm" başlığını taşımaktadır. Yukarıda adı geçen diğer iki eserinde olduğu gibi bu eserinde de yaratılış meselesi, Bîcan'ın üzerinde titizlikle durduğu bir konudur. Müellif, *Müntehâ*'da uzun bir şekilde açıkladığı vücûd ve mevcûd kavramlarını *Envâr*'a da derç etmiştir.

> "Bilmek gerekdür ki vücâd içün iki iʿtibâr vardur. Biri vücâd-ı mahzdur ki hakk-ı Mutlak'dur. Bizâtihi mücerreddür nisbetden ve taʿayyünden. Ve vücûd dimek tefhîm içündür ancak. İkinci iʿtibâr budur ki ʿâlimdür ʿilmi ile cemîʿ-i eşyâyı muhîtdür. Kendünün zâtını ve dahi lâzım zâtını bilür."[215]

Bîcan, vücûdu mutlak anlamda Hakk'a nisbet ederek vahdet-i vücûd düşüncesinin temelini oluşturan bir fikre gönderme yapmaktadır. Hakk'ın zatının, nisbetten ve taayyünden mücerret olduğu cümlesi ile lâ-taayyün mertebesi ilişkilendirilebilir. Çünkü İbnü'l-Arabî de herhangi bir nitelemenin, nisbetin ve taayyünün olmadığı her türlü kayıt

[213] İlk yaratılanı bir cevher olarak isimlendirmek, Ekberî çizgide de rastlanan bir durumdur. Kâşânî, sözlüğünde akıl-ı evveli açıklarken "Rabbinden vücûdu (varlığı) kabul eden ilk cevher" ifadesini kullanmıştır. Kâşânî, *Letâifu'l-İ'lâm*, 525.

[214] Ahmed Bîcan, *Müntehâ*, 22b. Bîcan bu açıklamayla "Yarattı evvela aklı işit takrir edem nakli" derken bir başka yerde "Muhammed nurudur hakka kim ondandur kamu ezvâ" diyen ağabeyinin de bir anlamda şârihliğini yapmıştır. Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 214, 223.

[215] Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan Efendi ve Envârü'l-âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*, 220.

ve şarttan münezzeh bir zâttan bahsetmektedir. İkinci itibar olarak açıklanan, bütün eşyanın ilmini kuşatan âlim ifadesi de Hakk'ı işaret etmektedir. Dolayısıyla vücûd yani varlık mutlak anlamda kullanıldığında yalnızca Hakk için kullanılabilir. Bu durumda, "cemi'-i eşya" olarak ifade edilen -en geniş kullanımıyla- "masivallah" yani Hakk'ın dışındaki her şey için kullanılan vücûd kelimesinin izafî olduğu anlaşılmaktadır.

> "ve dahi bize ma'lum oldı kim cümle eşyâ eser-i vücûdımış, vücûd-ı hakîkî degülmiş. Zîrâ ki vücûd kâbil-i 'adem degüldür. Ve 'adem kâbil-i vücûd degüldür. Pes mevcûd-ı hakîkî Allah Subhânehu ve Te'âlâ'dur ki dâyimü'l-bekâdur. Bî-zevâl pâdişah oldur ve mâsivallâh kâbil-i zevâldur. Zîrâ Hakk'un eseridür. Ve esere hükm-i 'ayn yokdur."[216]

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki vücûdu, mutlak manada Hakk'a nisbet eden Bîcan, eserinin ilerleyen bölümlerinde âlemin yoktan yaratılması fikrine de yer vermiştir. Buradan hareketle; halkın dünya görüşünü inşa eden bu gibi metinlerde İbnü'l-Arabî'nin zahiri çerçeveyi zorlayan ifadeleri sünni anlayışa göre yeniden dizayn edildiği[217] söylenebilir.

> "Pes Hak ile halk arasında ʿinâyetden artuk nisbet yokdur. Ve halka cehlden ulu hicâb yokdur. İmdi evvelki iʿtibâr ile "ليس كمثله شيء" dur. İkinci iʿtibâr ile "وهو السميع البصير" dür."

Hakk'ın vücûdu hakiki, halkın vücûdu izafî ise bu "ikilik" arasında nasıl bir ilişki kurulacağı sorusu, vahdet-i vücûd düşüncesinin de temel meselelerindendir. *Envârü'l-Âşıkîn*'den yapılan yukarıdaki iktibas bu soruyu bir problem olarak ele alıp onu açıklama çabasıdır. Bîcan bu ilişki için inayet kavramını kullanmaktadır. Halkın vücûda gelmesi Hakk'ın inayetiyledir yani Hakk'ın inayet etmesi varlık vermesi demektir.

---

[216] Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan Efendi ve Envârü'l-âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin),* 389.
[217] Fatih Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 92.

Vücûd için iki itibar vardır diyen Ahmed Bîcan'ın delil olarak kullandığı ayet İbnü'l-Arabî'nin de Hak-halk ilişkisini anlatırken başvurduğu ayettir.[218] *Fusûs*'un Nuh fassında tenzih teşbih konusunu işlerken kullanılan bu ayetin ilk bölümü tenzihi yani Bîcan'ın "vücûd dimek tefhim içündür ancak" ifadesiyle zâta veya lâ-taayyüne dönük; ayetin ikinci bölümü ise Allah'ı işiten ve gören olarak niteleyerek teşbihi yani zâtın halka dönük yönünü vurgulamaktadır.

3. İNSAN

Türkçe unutmak anlamına gelen "n-s-y" kökünden mi yoksa "üns" masdarından mı türediği tartışmalara konu olsa da insan, İbnü'l-Arabî literatürünün en zor meselelerinden biridir. İbnü'l-Arabî'ye göre insan, kemâl mertebesine yakınlığı sebebiyle bu ismi almıştır.[219] Bu açıdan bakıldığında insan en yetkin varlıktır.[220] Allah, insanı bütün hakikatlerin toplayıcısı ve âlemdeki halifesi (Bakara, 2/30) kıldı. Daha önce bahsi geçen Allah'ın kendisini "gizli hazine" olarak nitelemesi ve bilinmeyi istemesiyle başlayan âlemin yaratılışı, nihai olarak insanla kemale ulaşmaktadır.

Sufiler arasında kabul görmüş, herkes tarafından benimsenen bir insan tanımı mevcut değildir. Bunun nedeni olarak İnsan nedir, sorusuna verilen cevapların asırlar içindeki değişimi gösterilebilir. İlk dönemlerinde muhtemelen hicri III. asra kadar fıkıh ve kelam geleneği içerisinde kendisine yer bulmaya çalışan tasavvuf, söylemlerinde bu iki ilmin karakter ve kriterlerine riayet ediyordu. Fıkıh-kelam geleneği içerisinde insan, mükellef varlıktı.[221] İlimler, teklif merkezli bir insan anlayışı vücuda getirmişlerdi. Bu noktada Sehl b. Abdullah'ın nefs hakkındaki konuşmaları, Bâyezid-i Bistâmî'nin sözleri ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin teorisi ile tasavvufun insan tasavvuru şekillenmeye başladı. Bahsi geçen isimlerden sonra insan, İbnü'l-Arabî ile birlikte âlemde mükellef bir varlık iken âlemin yaratılış gâyesi haline geldi. Bu yüzden burada İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi çerçevesinde insan anlayışı ele alınacak ve daha sonra bu düşüncenin izleri halka yönelik yazılan eserler üzerinden takip edilmeye çalışılacaktır.

---

[218] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 48.

[219] Suad Hakîm, *Mu'cemu's-Sûfî el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime*, (Beyrut: Dâru Nedre, 1981), 152.

[220] İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 249.

[221] Hacı Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme", İnsan Nedir, ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 505-506.

İbnü'l-Arabî'ye göre insan, "bilinmek isteyen Hakk'ın"[222] aynası, âlemin cilası[223] ve koruyucusudur. Âlemin koruyucusu olmasıyla ilgili İbnü'l-Arabî insanın, yüzükteki kaş mesabesinde ve bu kaşın padişahın hazinelerini koruyan mühür olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla mühür nasıl hazineleri koruyorsa insan da âlemi öyle korur.[224] İbnü'l-Arabî âlemin cilası olması ile ilgili, Hakk kendisini müşahede etmek için âlemi yaratmış ve bu müşahedenin gerçekleşmesi için zorunlu olan cilanın, insan olduğunu ifade etmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin insana dair vurgularından biri Allah'ın "iki elimle yarattığım" (Sa'd, 38/75) şeklinde ifade ettiği Hz. Âdem'in yaratılış sürecidir. Ayette geçen iki elin, zâhir bâtın ve celâl cemâl dengesini ifade ettiği ve dolayısıyla insanın bu zıtlıkları toplayıcı özelliğine vurgu yapılmaktadır.[225] İnsan-ı kâmil başlığında bu toplayıcılık özelliği daha geniş işlenecektir.

Bu insân sûreti ma'nâ ola tâ kıble-i âlem

Çün oldur mazhar-ı Hâdî[226]

İnsan, İbnü'l-Arabî'ye göre sebeb-i hilkat-i âlemdir. Bundan dolayı Âdem'in yaratılması Hz. Peygamber ile yani insan-ı kâmille doğrudan ilişkilidir. Bu mevzu Şeyh'in eserlerinde böyle işlenirken Ahmed Bîcan'da "…cümleden eşref âdemdür ve âdemden murâd Muhammedün rasûlullahdur"[227] demekte ve yukarıdaki zâhir-bâtın ikiliğini vurgulayarak "… her nesne kim anı âlemde zâhir ve bâtın oldu Muhammed Mustafa sebebiyle hâsıl oldu"[228] demektedir. Bu düşünce Yazıcıoğlu'nun eserinde de kolaylıkla takip edilebilir:

Âdem'e verdim Muhammed'çün vücûd

Hem melekler etti onunçün sücûd[229]

---

[222] Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa,* 2/155
[223] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 27.
[224] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 28.
[225] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 32.
[226] Yazıcıoğlu, *Muhammediye,* 764.
[227] Ahmed Bîcan, *Dürr-i Meknûn,* 91.
[228] Ahmed Bîcan, *Envârü'l-âşıkîn,* 2b.
[229] Yazıcıoğlu, *Muhammediye,* 310.

İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesini insan kavramı üzerinden okumak da mümkündür. O, insanın ontolojik ve epistemolojik yönlerini açıklarken insan dediğinde insan-ı kâmili, insan-ı kâmil derken de Hz. Peygamber'i kastetmektedir. Diğer bir deyişle İbnü'l-Arabî, âlem derken insanı, insan derken Hz. Peygamber'i düşünmektedir. Âlemin vücuda getirilişindeki gaye insandır[230] dolayısıyla vahdet-i vücûd düşüncesinin merkezinde insan olduğu söylenebilir.

İnsanın yaratılışı üzerine inşa edilen bu teorik yaklaşımlar çeşitli temsil ve benzetmelerle anlatılmaya çalışılmıştır. İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından kullanılan bu üslup, meseleyi "insana yaklaştırmak" için halka yönelik eserlerde de kullanılmıştır. Kullanılan benzetmelerden biri aynadır. Arapçada mir'ât, Farsçada âyine ve günümüz Türkçesinde kullanıldığı şekliyle ayna, mitoloji, felsefe, edebiyat[231] gibi pek çok alanda karşılığı olan bir kavramdır. Aynı zamanda sûfîler de bir metafor olarak aynayı kullanmışlardır. Ayna kelimesi Kur'an-ı Kerim'de yer almamakla birlikte İslam literatüründe metaforik anlamda ilk defa Hz. Peygamber'in mümin müminin aynasıdır,[232] meâlindeki hadisinde göze çarpmaktadır. Zaman içerisinde bu ifade sûfîler tarafından şerh edilerek "mümin Allah'ın aynasıdır" ifadesine taşınmıştır. Sûfîlerin kastettikleri mana, insanın yaratılış gayesi, âlemdeki yeri ve önemi gibi konularla doğrudan alakalıdır. İnsan meselesi çerçevesinde bu metaforunu kullanan sûfîlerden biri de İbnü'l-Arabî'dir. *Fusûs*'un hemen başında, Hakk'ın sayısız esmâsını kuşatıcı bir varlıkta (kevn-i câmi') görmeyi dilediğinden ve bir şeyin kendisini kendisiyle görmesi ile aynada görmesinin farklılığına vurgu yapılır. Bu bağlamda Hakk âlemi, cilası olmayan bir ayna, ruhu olmayan bir ceset gibi yarattı. İşte bu noktada insan bu âlemin ruhu ve aynanın cilası olmak için yaratılmıştı.[233] İbnü'l-Arabî'nin kullandığı kevn-i câmi' terimi genel itibariyle insanı, mutlak anlamda ise Hz. Peygamber'i ifade

---

230 Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği,* 238.

231 Ayna üzerine felsefe, edebiyat ve tasavvuf gibi muhtelif alanda çalışmalar yapılmıştır: Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015). Mehmet Göktaş, "İnsan Aynasında Tecellî Eden Cemâl-i İlâhî'nin Dîvan Şairlerimizin Dilindeki İfadesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38, (2012), 147-158. Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf* 23, (2009), 78-89.

232 Ebû Dâvûd, "Edeb", 49; Tirmizî, "Birr", 18

233 İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem,* 27. Burada Mevlânâ'nın Çinli ve Rûmî nakkaşlar arasında cereyan eden olayı anlattığı Mesnevî'sini zikretmek gerekir. Hikaye vermek istediği mesajı ayna ve cilalama metaforları üzerinden anlatmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Menevî-i Şerif Şerhi,* çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Kitabevi, 2005), 2/429-435.

etmektedir. İnsan Hakk'ın esmâsını kendisinde izhar edecek donanıma sahip olmakla birlikte bunun en mükemmeli yalnızca Hz. Peygamber için düşünülebilir.

Ekberî çizgide çok daha detaylı bir şekilde işlenen ayna metaforunun Yazıcıoğlu'nun eserinde aldığı form da bu doğrultudadır:

Ki zîrâ gizli kenz idi kimesne onu bilmezdi

Cihana rahmet olmazdı yog idi şemme-i zerrât[234]

(Kimsenin kendisini bilmediği gizli bir hazine idi

O'nun rahmeti olmasaydı varlığın kokusu duyulmaz idi)

Yazıcıoğlu bu mısralarda vahdet-i vücûd düşüncesine ait pek çok kavramı kullanmaktadır. Birincisi, daha önce de izah edilen Allah'ın kendisini gizli bir hazine olarak nitelediği hadis-i kutsînin yorumlanış şeklidir. Bu hadisi yaratılış meselesiyle birlikte düşünmek hiçbir fırkada olmadığı kadar Ekberî ekol içerisinde kabul görmüş bir yaklaşımdır.[235] İkincisi, varlığın vücûda gelmesini Allah'ın rahmetinin bir sonucu olarak düşünmek de İbnü'l-Arabî'nin sıklıkla vurguladığı bir konudur. Ayrıca yukarıdaki başlıkta bilgisi verilen ve doğrudan Hakk'ın yaratma fiili için kullanılan "nefes-i Rahman"[236] ıstılahına yapılan gönderme de âşikârdır. Üçüncü ve son olarak Yazıcıoğlu'nun "şemme-i zerrât" ile ifade ettiği varlığın kokusu, Şeyh'in ayân-ı sâbite fikrine doğrudan işaret etmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî ayân-ı sâbiteyi, varlığın kokusunu duymamakla nitelemişti.[237]

Diledi ki aça kenzin ayân eyleye kendüzin

Tecelli eyleye yüzün yarattı Ahmed'i mir'at[238]

(Kendisine açmak ve hazineyi görünür kılmak istedi

Vechinin Hz. Peygamber'in aynasında tecelli etmesini istedi)

Ayna benzetmesini Eşrefoğlu da benzer şekilde kullanmaktadır:

---

[234] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 222.

[235] Konevî, *Fükûk*, s. 18; Müeyyidüddin Cendî, *Şerhu Müeyyidüddin el-Cendî ala Fusûsu'l-hikem*, (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 365.

[236] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 95, 102.

[237] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 55.

[238] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 222.

Bundan dahi diyem haber âlem ana âyine-dâr

Taklîdi ko gel bu tahkik îmânı iste bul bugün[239]

Ulemanın temkinle yaklaştığı fakat sûfîlerin mânen sıhhatli gördükleri "kenz-i mahfî"[240] hadis-i kudsîsine göndermeyle Hak, rahmetinin bir neticesi olarak kendisini izhar etmek yani âlemi yaratmak istemiştir. Son mısrada Kur'an-ı Kerim'de yer alan bir ifade ve Allah'ın kendisi hakkında kullandığı bir sıfat olan "vechullah" yani Allah'ın yüzüne işaret ederek, bu "yüz"ün genel anlamdan insanda özelde ise Hz. Ahmed'in aynasından müşahede edilebileceğine yer verilmiştir.

Gör evvel başın insânın ki benzer arş-ı Rahmân'a

Yüzü hod vech-i Rahmân'a düşüptür gözügü asfâ[241]

İftitâhü'l-kitab faslında bu satırlara yer veren Mehmed Efendi, sebeb-i telifte bahsettiği, kendisine tevdi' edilen Hz. Peygamber'in evsâfını duyurma[242] vazifesini üstlenmiş ve sebeb-i hilkat-i âlemin Hz. Peygamber olduğunu zikretmiştir. Bu tavır ve tercihler sebebiyle Yazıcıoğlu'nun, Ekberî çizgiye âşinâ ve İbnü'l-Arabî müktesebâtını eserlerine derç ettiği sonucuna ulaşılabilir.

Hz. Peygamber'i yaratılışın sebebi olarak kabul eden Eşrefoğlu da bu meseleye şiirinde temas etmiştir:

Yir ü gök tamu uçmak gice gündüz

---

[239] Eşrefoğlu, *Divân,* 315

[240] كنت كنزا لا اعرف فاحببت ان اعرف فخلقت خلقا فعرتهم بي فعرفوني Farklı birkaç versiyonu olmakla birlikte kenz-i mahfî hadisi adıyla meşhur olan rivayet bu şekildedir. Ulemâ nazarında uydurma rivayetler arasında kabul edilen fakat sûfîlerin manasını sahih kabul ettikleri bu hadis, Ekberî ekol içerisinde âlemin vücuda gelme sebebi olarak zikredilmektedir. Bu hadis, Zâriyat suresi 56. ayette geçen "Ben cinleri ve insanları bana kulluk etsinler diye yarattım" ifadelerinin bir şerhi gibi de anlaşılmıştır. İbn Abbas'tan gelen "liya'budûn" ifadesini "liya'rifûn" olarak tefsir eden görüşü destekler mahiyette kabul edilmiştir. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa,* 2/155. Mehmed Efendi bir başka yerde şöyle demektedir:
Pes öyle olucak ol nûr-ı Rab'dır
Onunçün kâyinâta ol sebebdir
Onunçün dedi Allâh ana levlâk
Sen olmasan yaratmaz idim eflâk, Yazıcıoğlu, *Muhammediye,* 503

[241] Yazıcıoğlu, *Muhammediye,* 832.

[242] Yazıcıoğlu, *Muhammediye,* 211.

Bular olmaklıga sebeb ol idi[243]

(Yer gök cennet cehennem gece gündüz

Bütün bunların yaratılış sebebi O'dur)

Muhammed kim habîb-i Hazret idi

Dükeli mahlûka ol devlet idi

(Hz. Peygamber Allah'ın sevgili

Bütün yaratılmışların şereflisi)

Ontolojik bir zeminde değerlendirilen insanın, Hakk'ın aynası olma durumu *Envârü'l-âşıkîn*'de ibadet hayatının tam merkezinde olan dua bahsinde yer almaktadır. Ayna kavramı, yaratılış meselesinin derin girdaplarından günlük hayatın merkezine intikal ettirilmektedir. Dua eden kişinin duadan sonra iki elini yüzüne sürmesinin yorumu olarak sağ elin kulun bâtınına sol elin ise zâhirine işaret ettiğini aktardıktan sonra yüzü silmek zâhirden ve bâtından Allah'a dönmenin bir nişanesi kabul edilmiştir. Çünkü âdemin yüzü Hak nurunun miratıdır.[244] Örnekte de görüldüğü gibi bu tür eserleri güçlendiren, onlara zamana karşı mukavemet kazandıran ve onları asırlar geçmesine rağmen okunur kılan sebep dayandıkları ilmî birikimdir.

Allah âdemi kendi suretinde yaratmıştır.

Eşrefoğlu şöyle diyor:

Âdemün sırrıdur ol nur-ı ilahî bil yakîn

Sûreti gerçi kim olmışdur anun dört pâreden[245]

(Âdemin hakikati Allah'ın nurudur böyle bil

Vücudu dört unsurdan yaratılmıştır onun)

---

[243] Eşrefoğlu, *Divan*, 479.

[244] Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan Efendi ve Envârü'l-âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*, 640.

[245] Eşrefoğlu, *Divân*, 325.

3.1. Nûr-i Muhammedî

Müslüman filozoflar arasında ilk defa sistemli bir şekilde Fârâbî'de (ö. 339/950) görülen sudur teorisi, İbnü'l-Arabî düşüncesinde de önemli bir yere sahiptir. Zorunlu varlık ile mümkün varlıkların, vahdet ve kesretin ilişkisini anlamaya ve yorumlamaya çalışan bu teori İbnü'l-Arabî sonrası dönemde tasavvuf düşüncesinin bir parçası haline gelmiştir. Plotin'in (ö. 270) "birden ancak bir çıkar" ilkesinden hareketle sudur teorisinde, Allah'ın kendi zâtını düşünmesiyle O'ndan ilk çıkan-taşan cevher akıl olduğu kabul edilmektedir.[246] Filozofların akıl olarak ifade ettiği bu ilk cevheri İbnü'l-Arabî, nur-i Muhammedî veya hakikat-i Muhammediyye olarak isimlendirir.[247] Şeyh buradan hareketle ve bir hadise dayanarak Hz. Peygamber'in ilk yaratılan ve son gönderilen olduğunu ifade etmektedir.[248]

İlk yaratılan varlık Hz. Peygamber'in nuru iken, gönderiliş sırasına göre son peygamber olması meselesine bir hadis kaynaklık etmektedir. Hz. Peygamber'den gelen bir haber, kendisi nebi iken Hz. Adem'in henüz yaratılmamış olduğunu bildirmektedir.[249] İbnü'l-Arabî burada gönderiliş bakımından son olması itibariyle Hz. Peygamber'in yaratılış açısından ilk olduğunu ve peygamberlerin ilimlerini "hâtemü'n-nebiyyînin mişkatinden"[250] aldığını söylemektedir.

Yukarıda zikredilen hadîsi merkeze alan benzer bir yaklaşım Yazıcıoğlu'nun eserinde de görülmektedir. "Âdem su ile toprak arasında iken ben nebi idim"[251] meâlindeki hadise işaret ederek Hz. Peygamber'in nurunun Âdem'den ve âlemlerden önce yaratıldığı şöyle ifade edilmiştir:

---

[246] Detaylı bilgi için bk. Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 62-83.

[247] Bu isimlendirme İbnü'l-Arabî öncesi döneme ait de olabilir. Fakat bu kavramın, Şeyh'ten sonra tasavvuf düşüncesinde merkezî bir konuma yerleştiği açıktır. İslâm dininde nübüvvet inancı Hz. Peygamber ile nihayet bulup kemâle ulaşırken tasavvuf düşüncesinde yaratılış da onunla başlamıştır. İlk yaratılan şey olarak ifade edilen hakikat-i Muhammediye veya nûr-i Muhammedî düşüncesi ilk dönem sufilerinin tefsirlerinde ve sonrasında müstakil olarak telif ettikleri eserlerde yerini almıştır. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Nuran Döner, *Sûfilere Göre Hz. Peygamber*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 25-98.

[248] İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-hikem*, 39; *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/220.

[249] Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, 2/155.

[250] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 39.

[251] Mezkur hadis muhtelif kaynaklarda bazı farklılıklarla yer almaktadır. "Âdem su ile toprak arasında iken veya Âdem ruh ile cesed arasındaydı" şeklinde de geçmektedir. Detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-hikem*, 39, 25 numaralı dipnot.

Dedi ben peygamber idim şol zamân

K'onda Âdem'den bilinmezdi nişân

(Hz. Peygamber, Âdem'in yaratıldığına dair herhangi bir iz yoktu

ben peygamber idim, dedi)

Dedi beyne'l-mâi' ve't-tîn idi ol

Ya'ni ilm ü cism arasında nüzûl[252]

(Su ile toprak arasında iken o

Gönderildim ben önce ilmen sonra cismen)

Yazıcıoğlu doğrudan hadisi zikrederek daha açık bir üslubu tercih etmiştir. Ahmed Bîcân da ilk yaratılan ve son gönderilen olma durumunu eserinde rivayeti Hz. Ali'ye dayandırarak şöyle aktarır:

> "Kutbu'l-muhakkikîn Ali kerremallahu veche eydür: Hak Sübhanehu ve Te'âlâ evvel Muhammed'in nûrunu yaratdı, arş ve kürsî ve cennet ve cehennem ve yerleri ve gökleri yaratmazdan öndin. Ve Muhammed Mustafa'nın cânın Âdem'den üç yüz yirmi dört bin yıl evvel yaratdı, andan sonra Hak Te'âlâ on iki hicâb yaratdı."[253]

Kitabının hemen girişinde evvel "sırr-ı ehadiyyet-i Muhammed Mustafa"nın[254] yaratıldığını vurguladıktan sonra Bîcân yaratılışta ilk olanın nübüvvette de son olduğu konusunda ağabeyini takip etmektedir:

> "Ey tâlib-i esrâr-i İlâhî şöyle bilgil ki Hak Te'âlâ enbiyânun binâsını anun ile başladı ve âhirin anun ile hatm eyledi."[255]

[252] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 262.
[253] Ahmed Bîcan, *Envârü'l-âşıkîn*, 146a.
[254] Ahmed Bîcan, *Envârü'l-âşıkîn*, 2a.

3.2. İnsan-ı Kâmil

İnsân-ı kâmil terimine ayet ve hadislerde rastlanmamakla birlikte konuyla dolaylı ilişkisi kurulan bazı ayet ve hadislerin olduğu da bilinmektedir. Örneğin Allah'ın yeryüzünde bir halife yaratacağım (Bakara, 2/30) demesi, bir kuluna katından bir ilim öğrettiğini (Kehf, 18/65) söylemesi ve Hz. Peygamber'i âlemlere rahmet olarak göndermesi (Enbiya, 21/107) gibi ayetler sufiler tarafından insân-ı kâmil düşüncesiyle ilişkilendirilmiştir.

Hicri VI. asırdan önce de izlerine rastlanan insân-ı kâmil fikrinin İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvuf literatürüne bütün yönleriyle dâhil olduğu söylenebilir. İnsân-ı kâmil kavramı, İbnü'l-Arabî öncesi dönemde daha çok sufinin olgunluğunu ifade ederken Şeyh'ten sonra hem ontolojik hem de epistemolojik bir muhteva kazanmıştır.[256] İbnü'l-Arabî sonrası dönem için insan anlayışı hakkında, varlık ve bilgi problemleriyle ilişkisinin yanında dinî ve ahlakî muhtevaya sahip bir konu olarak ortaya çıkmıştır[257] gibi bir ifade kullanmak mümkün hale gelmiştir. Dolayısıyla insan veya insan-ı kâmil, vahdet-i vücûd düşüncesinin temel meselelerinden bir tanesidir.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde insan-ı kâmil tabiri, mutlak anlamda kullanıldığında Hz. Peygamber'i ifade etmektedir. O'nun doğumu yani mevlidi bir başka deyişle nüzulü, urûc yani miracıyla birlikte düşünülmektedir. Böylece kavs yani daire tamamlanmış ve kemâl gerçekleşmiş olur.

Fusûsu'l-Hikem'in Âdem fassında insan, insanın âlemdeki yeri, diğer varlıklarla ilişkisi gibi konular işlenmektedir. Bu fassta, insanın âlemin ruhu,[258] varlık âlemindeki konumu[259] gibi vahdet-i vücud düşüncesinin insana bakışını görmek mümkündür.

---

[255] Ahmed Bîcan, *Envârü'l-âşıkîn*, 145b.

[256] İbnü'l-Arabî sonrası dönemde nazariyesini insan-ı kâmil düşüncesi üzerine inşa eden sufi Abdülkerim Cîlî'dir. Bazı hususlarda İbnü'l-Arabî'yi eleştirmekten çekinmemekle birlikte onun şârihi olan Cîlî'ye göre her şey insan-ı kâmille başlar ve onunla nihayet bulur. Bu konu hakkında *el-İnsânü'l-kâmil fî ma'rifeti'l-evâhir ve'l-evâ'il* isimli müstakil bir eser yazmıştır. Detaylı bilgi için bk. Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 193-247.

[257] Mehmet S. Aydın, "İnsân-ı Kâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 20/330.

[258] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 27.

[259] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 28.

Âdem fassında insanın sınırlarını belirleyen İbnü'l-Arabî, kitabın son bölümünü ilk ve son Nebi,[260] Hz. Peygamber'e tahsis etmiştir. Ferdiyyet hikmetinin açıklandığı Muhammediyye fassının hemen başında Hz. Peygamber'in, insan nev'inin ekmeli olduğu ve 'iş'in[261] onunla başlayıp bittiği açıkça ifade edilmiştir.[262] Buradan hareketle İbnü'l-Arabî düşüncesinde insan-ı kâmil, mutlak anlamda kullanıldığında Hz. Peygamber'i nitelemektedir. Bu bağlamda hem bilgi hem de varlık meseleleriyle ilgili merkezî bir konuma yerleştirilen Hz. Peygamber fikri mevcuttur. Peygamberi bu konuma taşımak, bir hakikatin ve yeni bir yorumun ifade edilmesi şeklinde kabul edilebileceği gibi selef dikkate alındığında bir bidat ve tahrif olarak da görülebilir.

İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri çerçevesinde gelişen insan-ı kamil fikrinin tasavvuf tarihi içerisinde hemen her düzeyde yansımalarını görmek mümkündür. Daha dar ve elit bir çevrede okunan tasavvufî eserlerden, halk arasında okunan eserlere kadar bu düşüncenin izlerine rastlanabilir.

Yazıcıoğlu *Müntehâ*'da Ekberî gelenekten istifade ederek insan-ı kâmil ile Kur'an arasında bir ilişki kurmaktadır. İbnü'l-Arabî Kur'an-ı Kerim'in, Furkan ve Kur'an olarak isimlendirilmesi konusunda detaylı bir şekilde izah getiren ilk sufidir. Yazıcıoğlu da bu fikirden istifade ederek, ilmî hakikatleri kendisinde toplaması itirabiyle insan-ı kâmil Kur'an ismini almaktadır[263] şeklinde bir cümleye yer vermiştir. Fakat halkın istifadesine sunduğu eserinde ise Hz. Peygamber'in mazhar oldukları üzerinden bir anlatım vardır:

Kim Resûlu'llâh nice sultân imiş

Tenlere can canlara cânân imiş

Hak Ta'âlâ kendi zâtın görmeğe

İsmin ef'âlin sıfâtın görmeğe

Nice kılmış onu mazhar zâtına

[260] İbnü'l-Arabî, bu düşüncesine "Âdem su ile toprak arasındaki iken ben nebiydim" hadisini referans olarak kullanmaktadır. İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem,* 202.

[261] İbnü'l-Arabî'nin burada kullandığı "emr" kelimesi yaratılış, zuhur veya nübüvvet gibi farklı anlamlar taşıması muhtemeldir.

[262] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 202.

[263] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 8a.

Nice mazhar eylemiş âyâtına

Nice açmış işbu yüzde gizli râz

Nice görmüş hem hakîkat hem mecâz[264]

Mehmed Efendi'ye ait bu mısralarda Hz. Peygamber için söylenenler insan-ı kâmil düşüncesi ile doğrudan ilişkilidir. Yukarıda ifade edilen ayna metaforuna da gönderme yapılarak insan meselesi ele alınmış, tasavvuf düşüncesindeki ef'al, sıfat ve zât tasnifine de işaret edilerek Hz. Peygamber'in kemâlâtı vurgulanmıştır.

Ki tâ insân-ı kâmilden ola zâhir ola onun ilmi

Sıfâtına ola mişkât ola zâtına tâ misbah[265]

İftitâhu'l-kitab bölümünde birkaç defa tekrarlanan "Ferd ü câmidir Muhammed mazhar-ı zât u sıfat"[266] mısraı İbnü'l-Arabî düşüncesiyle doğrudan irtibatlıdır. Hz. Peygamber'in "Ferdiyyet"[267] kavramıyla ilişkisini kuran İbnü'l-Arabî olduğu gibi O'na cevâmiu'l-kelim verilmesi üzerinde sıklıkla duran da odur. O'nun ferdiyyet sahipliği, insanlık nev'inin en kâmil varlığı olmasıyla açıklanırken, işin onunla başlayıp tekrar onunla bittiği ifade edilmiştir.[268] Hemen takip eden satırlarda ise Hz. Peygamber'e cevâmiu'l-kelim verildiğinden bahseder. *Fusûs*'da ferdiyyet ve câmi' nitelemeleri ardı ardına kullanırken aynı üslubun *Muhammediyye*'de de takip edildiği müşahede edilmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki, Yazıcıoğlu'nun Hz. Peygamber için kullandığı ferd ve câmi' nitelemeleri İbnü'l-Arabî literatürüyle değerlendirildiğinde anlamını bulmaktadır.

Düşüptür imdi bu insan dü âlem cismine bir can

Yönü Hakk'a özü halkla yüzü gözü sözü bevvâh

…

Onunçün oldu bu insan kamu esmâyı câmi' kim

---

[264] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 232.
[265] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 810.
[266] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 262.
[267] *Fusûsu'l-hikem*'de Hz. Peygamber'e tahsis edilen fassın adı: "Muhammed Kelimesindeki Ferdiyyet Hikmeti"dir.
[268] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 202.

Ki gayb ile şehâdette buluptur Rabbına irşâd[269]

Eşrefoğlu, halk arasında yaygın okunan eserinde değil de *Tarikatnâme*'de, şeyh-i kâmil ve insan-ı kâmil terimlerini sıklıkla kullanır. Ona göre de "insân-ı kâmil didikleri hazret-i Muhammed Mustafa'dır."[270] Eser, tarikat yoluna giren müride yol gösterici olduğundan, insân-ı kâmil veya mürşid-i kâmil kimdir, vasıfları nelerdir ve görevi nedir gibi muhtelif sorulara cevap vermektedir. Tasavvuf yolunda sülûk etmek isteyen daha özel bir kesime hitap etmesi sebebiyle Eşrefoğlu'nun eserdeki dili ve üslubu *Müzekki'n-Nüfûs*'tan oldukça farklıdır.

Tezimize kaynaklık eden eserlerin ortak hedefi nedir diye bir soru sorulsa, bu sorunun cevabı insan-ı kâmili, bunun üzerinden Hz. Peygamber'i tarif etmek olduğu söylenebilir. Bu durum eserlerin isimlerinde de net bir şekilde görülmektedir. Yazıcıoğlu eserinin adını *Muhammediyye* koymakla ne anlatmak istediğini açıkça ifade etti. İnsan-ı kâmil Hz. Peygamber'dir ve kemâl bulmak isteyen O'nu takip etmelidir. Kardeşi Bîcân'a gelince, üslup ve muhtevada hiçbir değişikliğe gidilmeden esere envârü'l-kâmilîn adı verilebilir. Bu isimlendirme orijinal ismin vurgusunu değiştirmediği gibi Bîcân'ın müslümanları taşımak istediği makamı da göstermektedir. Eşrefoğlu ise *Müzekki'n-Nüfûs* ismiyle, kemâle ulaşmak isteyen insanın önündeki engelleri ve nasıl aşacaklarını gösteren bir reçete sundu. Dünya hayatının bayağılığı ve geçiciliği üzerine kurgulanan eser, bu hayatta kemâle ulaşmanın yollarını tarif etti.

[269] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 810.
[270] Eşrefoğlu Rûmî, *Tarikatnâme*, 17b.

III. BÖLÜM

VAHDET-İ VÜCÛD İLE İLGİLİ MESELELER

İkinci bölümde, vahdet-i vücûd düşüncesinin temel iddiası olan Allah, âlem ve insan arasındaki irtibata yer verildi. Aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin konuyu nasıl ele aldığı ve bu düşüncenin, halk arasında okunan eserlerde nasıl işlendiği gösterilmeye çalışıldı. Bu bölümde ise, vahdet-i vücûd düşüncesinin sonuçları olarak kabul edilebilecek konular değerlendirilecektir. Şeyh'in inşa etmeye çalıştığı bu teoride, birbiriyle alakasız gibi görünen pek çok mesele birbirine yaklaştırılmış veya kendisinden önceki döneme ait ıstılahların dönüşüme uğraması sonucu yakın ilişkili meseleler birbirinden uzaklaşmıştır. İlk duruma örnek olarak İbnü'l-Arabî'den sonra Hz. Nuh'un kavmi ile olan ilişkisi, tenzih-teşbih kavramları üzerinden düşünülmesi verilebilir. Şeyh'in tebliğ metodu olarak değerlendirdiği tenzih, kendisinden önce Hz. Nuh ile bu kadar özdeşleştirilmemiştir. Bu açıdan bakıldığında Ekberî düşünceye âşina olan bir kimse için Hz. Nuh bir peygamber olmasının yanında tenzih-teşbih meselesinin örneklerinden birini teşkil etmektedir. İkinci durum ise, ehl-i sünnetin genel kabulünde cehennemlik olan Firavun'un ölüm anında getirdiği şehadet ile Allah'ın rahmetine kavuşmasıdır. Bu konu da İbnü'l-Arabî öncesinde tartışılmış değildir. Fakat Kur'an-ı Kerim'in lafzından yola çıkarak Şeyh'in yaptığı izahlar, belli çevrelerde olumlu karşılık bulmuş ve İslami ilimler içerisinde tartışması dahi olmayan Firavun'un imanı konusu açılmıştır. Bu konular aşağıda detaylı şekilde incelenecektir.

Bu incelemeyi yaparken bölüm içerisindeki başlıklandırma, vahdet-i vücûda karşı çeşitli zamanlarda ve farklı mekanlarda yapılan itirazlar çerçevesinde yapılmıştır. Bunun sebebi incelediğimiz eserlerde, İbnü'l-Arabî'nin eleştirildiği hususlar dikkate alınıp bu itirazlara karşı nasıl bir tavır takınıldığını tespit etmeye ve Şeyh'e yönelik itirazların ne oranda eserlere yansıdığını göstermeye çalışmaktadır. Örneğin en yaygın tartışma konularından biri olan Firavun'un imanı konusunda müellifler nasıl bir görüş beyan ediyorlar? İbnü'l-Arabî'nin görüşünü mü yoksa ehl-i sünnet içerisindeki genel kanaati mi tercih ediyorlar? Veyahut tartışmaya yeni bir boyut getirmek için Şeyh'in görüşünü tevil yoluna mı gidiyorlar? Bu ve bunun gibi hususlar çerçevesinde bahsi geçen üç müellifin İbnü'l-Arabî külliyatından ne oranda ve ne şekilde yararlandığı ortaya

çıkarılmaya çalışılacaktır. Şunu da belirtmek gerekir ki vahdet-i vücûd demek bir anlamda İbnü'l-Arabî demektir. Dolayısıyla ele alınan bazı konuların vücûd yani varlık sahasıyla doğrudan ilgili olmaması o konunun tezimizle ilişkili olmadığı anlamına gelmemektedir.

İncelenecek konuların belirlenmesi, İbnü'l-Arabî düşüncesinin eleştirildiği noktaları tespit ile mümkün olmuştur. Bu bağlamda vahdet-i vücûdu eleştiren İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Teftâzânî[271] (ö. 792/1390), İbn Haldûn[272] (ö. 808/1406), Bikâî[273] (ö.885/1480), Ali Kârî (ö. 1014/1605) gibi isimlerin eleştirileri incelendi ve eleştirilerin birkaç noktada yoğunlaştığı tespit edildi.[274] Bu açıdan bakıldığında Allah ve âlem ilişkisi, insan-ı kâmil anlayışı, nübüvvet velayet ilişkisi, tenzih teşbih, cehennem ve Firavun'un imanı gibi konular öne çıkmaktadır. Öncelikle bu konuların İbnü'l-Arabî düşüncesinde yerleri tespit edilecek sonra yapılan eleştiriler göz önünde tutularak tezin kaynağı olan üç müellifin eserlerindeki yansımaları tespit edilecektir.

---

[271] Teftâzânî'ye izâfe edilen *Risâle fî vaḥdeti'l-vücûd* adlı eser aslında öğrencisi Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'nin *Fâḍıḥatü'l-mülḥidîn ve nâṣıḥatü'l-muvaḥḥidîn* adlı eseridir. Fakat Teftâzânî de *Şerhu'l-Makâsıd*'da isim vermeden İbnü'l-Arabî'yi ve vahdet-i vücûd düşüncesini eleştirmiştir. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/303.

[272] İbn Haldûn tasavvuf tarihinde vahdet-i vücûd meselesi hakkında referans gösterilen isimlerden bir tanesidir. Bu durumun önemli sebeplerinden biri, kendisine atfedilen *Şifâu's-Sâil* isimli eserde nakledilen konu ile ilgili fetvadır. Bu fetvada, bidatlarla karışan mutasavvıflar zümresinden sayılan İbnü'l-Arabî ve eserlerinin yakılmasının, devlet adamlarının görevi olduğu ifadesi yer almaktadır. Fetvanın *Şifâu's-Sâil'*in bazı yazma nüshalarında yer alıp bazılarında yer almadığını da belirtmek gerekir. Nitekim İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde tasavvufa ve İbnü'l-Arabî'ye karşı yaklaşım bu şekilde değildir. Tasavvufa yönelik bir takım eleştirileri olmakla birlikte fetvada küfürle itham edilen İbnü'l-Arabî ve İbn Kasî *Mukaddime*'de iktibas yapılan, fikirlerine başvurulan isimlerdir. Fetva metni için bk. İbn Haldûn, *Şifâu's-Sâil li-tehzîbi'l-Mesâil*, thk. Muhammed b. Tavit Tanci (İstanbul: Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958), 110. Bu fetvanın, İbnü'l-Arabî'nin kafir olduğunu düşünen Bikâî tarafından nakledilmiş olması daha sonraki bir dönemde İbn Haldûn'a izafe edilmiş olma ihtimalini de doğurmaktadır. İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 25-26. İbn Haldûn'un tasavvufa yönelik eleştirileri için bk. Semih Ceyhan, "İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi" *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15, (2006), 75.

[273] Bikâî, İbnü'l-Arabî'yi ittihad ve hulûl düşüncesine sahip olduğu için tekfir eder. İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesine karşı sert tavrını kaleme aldığı eserde de müşahede etmek mümkündür. Söz konusu düşünceye sahip insanlar, inançlarını müslümanlık kisvesi altında saklayan İslam düşmanı zındıklar olarak takdim edilir. Bikâî, *Masra'u't-tasavvuf*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1980).

[274] İbnü'l-Arabî ve özellikle *Fusûsu'l-hikem*'i reddetmek için yazılan kitapların 14 ve 15. yüzyıllarda yoğunlaştığı görülmektedir. Hatta Osman Yahya'nın hazırladığı listeye göre İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı 13. yüzyılda, aleyhte üç eserin kaleme alındığı tespit edilmiştir. Osman Yahya, *el-Mukaddimat min kitabi nassi'n-nusus fi şerhi Fususi'l-hikem*, (Tahran: Gencine-i Nuvişteha-yı İran, 1975), 36-37

Tasavvuf tarihinde eleştiri, reddiye, tekfir gibi kavramlar kullanıldığında akla ilk gelen isimlerden biri İbnü'l-Arabî'dir.[275] Her zaman ve zeminde çeşitli itirazlara maruz kalan İbnü'l-Arabî'nin de eleştirdiği ve reddettiği zümrelerin olduğunu bilmek gerekir. Eserlerinde yeri geldiği zaman Mutezile, Hulûliyye ve İbâhiyye[276] gibi fırkaları eleştirdiği gibi şehvet ve şöhret peşinde koşan fakihleri ve sûfî gibi görünen sahtekarları da uyarmaktan geri durmamıştır.[277] Bu anlamda çalışmamızda, Şeyh'in kendisine yöneltilen eleştirilere cevap olacak mahiyatteki metinlerinden de faydalınalacaktır.

Kâtip Çelebi *Mîzânü'l-Hak fi İhtiyari'l-ehakk* isimli eserinde İbnü'l-Arabî üzerine yapılan tartışmalara yer verir. Çelebi, Osmanlı toplumunda İbnü'l-Arabî'nin yarattığı etkiyi göstermek istemiş ve tespitlerini dört başlık/mesele altında sunmuştur. Birinci mesele, Şeyh'in kısa bir hayat hikayesi, telifâtı hakkında muhtasar bilgi ve talebesi Sadreddin Konevî'den bahseden bir giriş mahiyetindedir. İkinci mesele, Şeyh'in görüşlerini reddedenlere tahsis edilmiştir ki gerek tasavvuf çevrelerinden gerekse nazar ve istidlâlî esas alan muhitlerden muarızlarının olduğunu ifade ederek başlamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd esası üzerine kurduğu düşünce sistemine nazarî bir yöntemle yaklaşıp onu inkar edenler olduğu gibi onu reddetme yolunu seçenlerin olduğundan bahseden Kâtip Çelebî, haksız olmadıklarını çünkü takip ettikleri yöntemin onları o düşünceye taşıdığını "zira nazar tariki kanununa göre kötü görünürdü" tespitinde bulunmaktadır. Tasavvuf tarihinde Şeyh-i Ekber olarak anılan İbnü'l-Arabî'nin, muhalifleri tarafından "şeyh-i ekfer" şeklinde isimlendirilmesini kapı gıcırtısı ve sinek vızırtısı gibi gören Kâtip Çelebi, meselenin aslı araştırıldığında insaf ehlinin aşırılığa gitmediği, Şeyh hakkında suizanda bulunmadığı, yapılan itirazların da ilmin gerektirdiği şekilde yerine getirildiğinden bahsetmektedir. Üçüncü meselede Şeyh'i kabul edenlerden bahsedilmekte onlar, "tasfiye yolunun erbâbı olanların ekserisi ve

[275] Osman Yahya, Haydar Âmûlî'nin (ö. 787/1385) *Fusûs* şerhini neşrederken eserin girişine bir mukaddime yazmış ve İbnü'l-Arabî etrafında şekillenen telifatla ilgili muhtelif bilgiler vermiştir. Konumuzla ilgili olması bakımından iki hususa işaret edeceğiz. Birincisi: *Fusûsu'l-hikem*'in şerhleri başlığı altında tespit edilen, bazısı tam bazısı muhtasar bazısı zeyl olmak kaydıyla yüz otuza yakın *Fusûs* şerhidir. İkincisi ise İbnü'l-Arabî aleyhinde kalame alınan kırka yakın reddiyedir. Yalnızca bu rakamlar dahi İbnü'l-Arabî'nin ve vahdet-i vücûd düşüncesinin popülerliğini göstermektedir. Osman Yahya, *el-Mukaddimat*, 16-42.

[276] Eserlerinde bu tür fırkaları açıkça eleştiren İbnü'l-Arabî'nin hulül ve ittihad suçlamalarıyla karşılaşması tuhaf bir durumdur.

[277] İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds fi Muhasebetü'n-Nefs*, thk. Mahmud Mahmud Gurâb (Dımaşk: y.y. 1994), 100-101.

nazar yolunun erbabı olanlardan da bir fırka" olarak tasnif edilmiştir. Kâtip Çelebi bu grubun Şeyh'e hüsnüzan beslediğini, sözlerini kabul ettiklerini söyledikten sonra bu grubun Şeyh'i, muhalif olanlara karşı savunmak için aşırılıklardan kurtulamayarak bir önceki grup gibi ifrat ve tefrite düştüğünden bahsetmektedir. Son olarak okuyucuyu, Molla Câmî'nin -bahsedilen konuların işlendiği- bir risalesine yönlendirerek dördüncü meseleye geçiş yapmıştır. Bu mesele ise Şeyh hakkında müsbet veya menfî bir kanaat bildirmeyerek tevakkuf edenlerdir. İsabetli bir tavır olarak zikredildikten sonra sûfî müelliflerin eserlerine yaklaşmada takınılacak tavır Sadreddin Konevî'den iktibasla aktarılmaktadır: "Benden sonra Şeyh'in ve benim kitaplarımdan herkes istifâde etmeye heveslenmeye, çünkü insanların ekserisi için o kapı kapalıdır." Kâtip Çelebi kişinin, şeyhlerin anlaşılması zor sözlerini anlama seviyesinde olmadığı durumlarda hüsnüzan beslemesini eğer yapamıyorsa suizan yolunu da tutmaması gerektiğini ve mümine yakışan tavrın bu olduğunu öğütleyerek bahsi sona erdirmiştir.[278]

Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin metinlerine nasıl yaklaşılması gerektiği hususu gündeme gelmektedir. Şeyh'in düşünce sistemine iki farklı okuma yöntemiyle yaklaşılabileceği iddia edilmiştir. Bunlardan biri "eş zamanlı anlamına gelen "senkronik" yöntem diğeri ise art zamanlı anlamına gelen "diakronik" yöntemdir. Birinci yöntem İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin, hiçbir tarihi kaynak ve bağlam dikkate alınmaksızın yalnızca sistemin üzerine odaklanarak anlaşılacağını söylerken ikinci yöntem, tarihî kaynak, ilmî bağlam ve günün şartlarını dikkate almayı tercih eder.[279] Bu iki yöntemden biri tercih edilmek zorunda değildir. Nitekim okuyucuya sunduğu imkan bağlamında mükemmel oldukları da söylenemez. Şunu belirtmek gerekir ki İbnü'l-Arabî şârihleri, bu durumun farkında olarak her iki yöntemi de kullanmaktadırlar.

Müelliflerimizden birinin Fusûs şârihi olması dolayısıyla bölümün esas başlıklarına geçmeden önce Yazıcıoğlu'nun *Müntehâ* ismini verdiği şerhinde Şeyh'e yönelttiği itirazlara değinilmiştir. Böylece Yazıcıoğlu kardeşlerin İbnü'l-Arabî'ye ve vahdet-i vücud düşüncesine nasıl yaklaştıkları görülecektir.

---

[278] Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-hak fi İhtiyâri'l-ehakk İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 91-94.

[279] Bernd Radtke, "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü", çev. Salih Çift, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, 9/21, 501

1. İBNÜ'L-ARABÎ'YE İTİRAZA KONU OLAN MESELELER

Fusûsu'l-hikem, tasavvuf tarihinde her zaman polemiklerin odağında kalmış bir metindir. Bu polemiklerin, İbnü'l-Arabî'yi savunan ve ona itiraz edenler şeklinde iki tarafı vardır ki ilk bakışta savunanların tasavvufî çevreden, itiraz edenlerin ise tasavvuf karşıtları oldukları zannedilebilir. Fakat mesele bu kadar berrak ve net değildir. İbnü'l-Arabî, mutasavvıflar tarafından da eleştirilmiş bir isimdir. Yazıcıoğlu, sufi çevreden olup *Fusûsu'l-hikem*'de yer alan çeşitli konularda İbnü'l-Arabî'ye katılmadığını ifade etmiştir. *Müntehâ*'da yer alan eleştirilere aşağıda farklı başlıklar altında yer verilmiştir. Her bir başlık etrafında çok geniş bir literatürün mevcut olduğunu ifade etmek gerekir. Fakat her bir konuyu tüm detaylarıyla incelemek çalışmamızın sınırları dışında kalacağından yalnızca *Fusûs*'ta yer alan ifadeler ve Yazıcıoğlu'nun açıklamalarına yer verilmiştir.

1.1. Hâtemü'l-Evliya

İbnü'l-Arabî, Şit Fassı'nda, Allah'ın lütuf ve ikramına, duanın mahiyetine ve bu anlatım çerçevesinde kulun istidadı gibi meselelere değinmiştir. Yazıcıoğlu tüm bu konularda Şeyh'e olan ittibaını koruyarak açıklamalar yapar. Fakat konu, bilgi ve bilginin kaynağına geldiğinde o, itirazlarını hiç çekinmeden ifade etmektedir. Özellikle Şeyh'in "Rusül (ilmi) ancak hâtem-i evliyâ mişkatinde görür"[280] ifadesi, hiçbir yorumlamaya ve tevile başvurulmadan doğrudan reddedilmektedir. Bu söylenenin aklî, şer'î ve fıtrî bir delilinin olmadığını söyleyen Yazıcıoğlu, İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncelerini mekr ve fitne[281] olarak düşünmekte, doğrulanması ve düzeltilmesi gereken bir iddia olarak kabul etmektedir. Bir peygamberin asla herhangi bir veli kul ile kıyaslanamayacağını düşünen Yazıcıoğlu, mutlak ve mukayyet velayetten bahsederken, mutlak velayetin Hz. İsa'ya ait olduğunu, mukayyet velayetin ise Dâvûd-i Kayserî'den alıntılayarak İbnü'l-Arabî'ye ait olduğunu söyler.[282] Bu çerçeveyi çizdikten sonra mutlak veya mukayyet olsun velayetin, Hz. Peygamber karşısındaki konumuna dikkat çekilir ve ulü'l-azm peygamberlerin dahi ümmeti olmayı talep ettikleri bir Resul'ün bilgiyi "hâtemü'l-evliyâ

---

[280] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 38.

[281] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 34b.

[282] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 34b. Burada şunu söylememiz gerekiyor ki Bîcan eseri tercüme ederken ağabeyinin Kayserî'yi referans vererek aktardığı "mukayyet velayetin İbnü'l-Arabî'ye ait olduğu" fikrini ağabeyine nisbet eder gözükmektedir. Çünkü bu cümle Kayserî'den yapılan iktibasın dışında tutulmuştur. Ahmed Bîcan, *Müntehâ*, 28a.

olan şahsın kandiliyle okuyabilmesi" gibi bir cümleden müstağni olduğu söylenir. Hz. İsa'nın zuhurunu ne hâtemu'l-evliya ne de mişkatla ilgili olduğunu yalnızca Deccal'i öldürüp Muhammedî ümmetin dairesini tamamlayacağını söylerken Yazıcıoğlu, tamamen Konevî'den iktibas yapmaktadır.[283]

1.2. Peygamberlere Yaklaşım Tarzı

İbnü'l-Arabî Âdem fassında Hz. Âdem'in cennetten çıkışıyla ilgili bir açıklama yapmamıştır. Fakat konu Hz. Âdem, cennet ve iblis olunca şârihler bu konulara kayıtsız kalmamışlardır. Yazıcıoğlu, Konevî üzerinden tartışmayı Hz. Âdem'in cennetten kovulmasına ve cennet ile ilgili tartışmalara getirir. Konevî özetle şunları söylemektedir: Allah, Hz. Âdem ve zevcesine "burada sana acıkmak da çıplak kalmak da yok, yine burada susuzluk çekmezsin ve sıcaktan bunalmazsın" (el-Tâ-hâ, 20/118-119) buyurarak cennete koyduktan sonra iblisin gelerek "Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî yaşayanlardan olursunuz diye yasakladı" vaadiyle onları etkilemiş ve kandırmıştır. Sonrasında Konevî, bu durumun bazı problemler içerdiğini, Allah'ın halifesi olarak yaratılmış ve ilâhî isimlerin kendisine öğretildiği bir insan nasıl olur da iblisin sözüne aldanmış olabilir, oluş ve bozuluşun olmadığı cennette nasıl böyle bir durumla karşılaşılır gibi sorular sormaktadır. Kendisi bu sorulara açık bir cevap vermez fakat Hz. Âdem'in içerisinde bulunduğu cennetin, müminlerin "sınırsız bir lutuf" (el-Hûd, 11/108) ile karşılaşacakları cennet olmadığını söylemekle yetinir.[284] Tam bu noktada Yazıcıoğlu kendisinin bu duruma zâhiren ve bâtınen olmak üzere iki açıdan cevap verilebileceğini söyler. Birincisi zâhiren Hz. Âdem'in yaşadığı durumun bir sekr hali olabileceğini ve sekr halinde olan bir kişinin hangi makamda olduğunu bilemeyeceğinden bahseder. Ardından meleklerin secde ettiği ve onlardan üstün olanın Hz. Âdem olduğunu zevcesinin ise böyle bir makamda olmadığı için iblisin vesvesesiyle melekler gibi olmak isteyebileceğini vurgular.[285] Bir anlamda cennetten kovulmanın sebebi olarak Hz. Havva'yı görür. Bâtınî olarak ise Hz. Âdem'in cennet

[283] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 35a. Konevî'nin bu konu hakkında yaptığı esas vurgu, Hz. İsa'nın nüzulu sonrasında alacağı vahyin Hz. Peygamber'in şeriatı çerçevesinde olacağıdır. Yazıcıoğlu'nun itiraz ettiği hâtem olmakla ilgili Konevî deliller getirmektedir. Konevî, *Fükûk fî Esrârı Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs*, nşr. Âsım İbrahim. (Lübnan: Kitâb-Nâşirûn, 2013), 83-85.

[284] Konevî, *Fükûk*, 94-95.

[285] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, vr. 30b.

şaraplarından içip mest olmuş bir halde âlem-i ervâhı hatırladığını, noksan ve kusurlu beşeriyyet halinden tekrar oraya dönmek isteyebileceği gibi bir açıklama yapar.[286]

Konevî'nin cennetle ilgili söylediklerine ise Yazıcıoğlu'nun cevabı daha serttir. O böyle bir iddianın Kur'an ve hadise ters düştüğünü, zâhir ve bâtın ulemasından kimsenin böyle bir şey söylemediğini hatta bu tür sözlerin küfür olabileceğini söyler. Fakat bunları söylerken Konevî'nin bu sorularını herhalde ulemayı imtihan etmek için sorduğunu yoksa itikadî bir meselede bu tür bir şeyin kabul edilemeyeceğini ilave eder.[287] Yazıcıoğlu'nun bu yaklaşımı, Ekberî ekolün "imamı" konumundaki Konevî'ye dahi aynı fikirde olmadığı konularda itiraz etmekten hiç çekinmediğini göstermektedir. Bu eleştiri, "ulemayı imtihan etmek için sorduğu" yorumu ile birlikte düşünülünce onun otoritesine karşı saygı duyulan saygının dikkat çekici bir örneğidir.

İbnü'l-Arabî, Hz. Nuh ile kavmi arasında yaşanan hadiseleri başka bir perspektifle değerlendirmektedir. Ona göre Hz. Nuh'un kavmi, peygamberin davetine olumsuz cevap vererek Allah'ın ilim denizine gark olmuş ve kurtuluşa ermişlerdir.[288] Tarihte Nuh tufanı olarak bilinen ve insanların suya kapılarak boğulduğu sahneyi, Allah'ın ilim denizinde boğulmak olarak yorumlayan Şeyh'e karşı Yazıcıoğlu'nun tavrı çok nettir. O, Şeyh'in ifadelerinin zâhiren tamamiyle küfür[289] olduğunu açıkça söyler. Zâhiren kabul edilemez olarak görülen bu sözlerin bâtınî olarak da nazarî, zevkî ve şer'î bir dayanağının olmadığını yalnızca fitne ve ibtila olarak değerlendirilebileceği vurgulanır. Yazıcıoğlu, Nuh kavmini İbnü'l-Arabî'nin anlattığı şekliyle kabul etmeyi; şeriatin ibtalini, iman ile küfrün aynı şey olduğunu kabul etmekle bir tutmaktadır.[290]

Bir diğer örnek Hud kavminin helak oluşunu anlatan ayetlerin İbnü'l-Arabî tarafından tevil edilmesidir. Bu tevil, kavmin kendilerine yağmur getireceğini zannettikleri bulutun, aslında acı ve elem verici bir rüzgâr (el-Ahkâf, 46/24) olduğundan bahseden ayetin, onları rahmete kavuşturan vesile olarak yorumlanmasıdır.[291]

Yazıcıoğlu bu tür yorumların kabul edilebilir hiçbir yönünün olmadığını ve insanları bir açmaza sürüklediğini vurgular. Peygamberini yalanlamış ve inkar etmiş bir kavmin,

---

[286] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* vr. 30b.

[287] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 31a.

[288] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 51

[289] Bu satırları tercüme ederken Bîcan, ağabeyinin "küfr-i mahz" ifadesini "işbu sözler hatadır" şeklinde tercüme etmeyi tercih edecektir. Bicân, *Müntehâ*, 33b.

[290] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 38b.

[291] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 91.

rahata ve rahmete nasıl kavuşacağı sorusunu sorar. Cennet ehli için sunulacağı vadedilen nimetlerin cehennem ehli için de söz konusu olabileceğini kesinlikle kabul etmez.[292]

İbnü'l-Arabî'nin Kur'an-ı Kerim'deki peygamber kıssalarıyla ilgili yaptığı tevillerden bir diğeri, Hz. İbrahim'in rüyasıdır. İbnü'l-Arabî, rüyasında oğlunu kurban ettiğini gören Hz. İbrahin'in, durumu oğluna anlatıp onu sırt üstü yatırarak (el-Saffât, 37/103) kurban etmek yerine rüyasını tevil etmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, Kur'an-ı Kerim'de anlatıldığı şekliyle Hz. İbrahim'in rüyasında oğlunu kurban ettiğini görmesi (el-Sâffât, 37/102) tevil ve tabire muhtaç bir durumdur.[293] Yazıcıoğlu, Hz. İbrahim'in isabetli karar veremediği, rüyasını tabir etmediği için hata ettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî'ye itiraz eder. Cevap olarak Konevî'den aktarılan cümlelere yer verilir: Hiç şüphesiz rüyayı tabir ve tevil etmek mümkündür fakat aslî sûretin zâhir olduğu apaçık rüyalar tabir edilmez. Allah'ın övdüğü bir peygamber olan Hz. İbrahim'in de durumu böyledir.[294] Konevî *Fusûs* şerhinde Hz. İbrahim'in rüyasını tabir etmemesinin sebeplerini sıralarken bir taraftan konu ile ilgili kendi düşüncelerini ifade ederken diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin sözlerini anlaşılır hale getirmeye çalışır. Yazıcıoğlu'na göre Hz. İbrahim bir rüya görmüş ve onu tabir etmeden gördüğü üzere hareket etmiş ve Allah'ın başka bir lütfuyla karşılaşmıştır. Burada bir hata veya vehim yoktur yalnızca Allah'ın peygamberini bir imtihana tabi tutması ve sonrasında onu mükâfatlandırması vardır.

1.1.İlahî İsimler

Yazıcıoğlu tarafından eleştirilen bir diğer mesele Hud Fassı'nda yer alan, Allah'ın ilahî nisbetler yani esmaü'l-hüsnâ vasıtasıyla bütün âlemi kendisine bağladığı,[295] cümlesidir. Kaynaklarda mahşerde Allah ile kulları arasındaki bir diyaloğu anlatan "bugün sizin nesebinizi alçaltıp kendi nesebimi yükselteceğim" hadis-i kudsîsine işaret eden Yazıcıoğlu, tüm fiillerin mutlak fâili olarak Allah'ın gösterilmesini caiz görmez. Allah'ın mutlak fâil olması dünya hayatında değil, âriflerin Hak'ta fânî olup yine O'nda beka bulmaları sebebiyle beşeriyyetlerinin ortadan kalktığı ahiret yurdunda gerçekleşecektir. Dolayısıyla kulun Hakk'ı müşahedesi tecelli itibariyle ve istidadı

[292] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 40b.
[293] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 67.
[294] Konevî, *Fükûk*, 31, Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 48b.
[295] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 95.

nisbetinde gerçekleşir.[296] Yazıcıoğlu'nun yaptığı itirazdan, Allah'ın her fiilin fâili olmasından kaynaklanacak problemlerin önüne geçilmek istendiği anlaşılıyor. Çünkü "iyi" olarak isimlendirilen fiillerin Allah'a isnad edilmesi problem teşkil etmezken "kötü" fiillerin durumu farklılık arz etmektedir. Bunun farkında olarak Yazıcıoğlu fassın şerhini, düşünce tarihinin en eski problemlerinden biri olan ve Kelam literatüründe hüsün-kubuh[297] olarak bilinen meseleyi tartışarak sonlandırmıştır.

İlahî isimlerle irtibatlı olarak Allah'ın meşîetiyle ilgili bir pasajda da itiraz söz konusudur. İbnü'l-Arabî Allah'ın meşîeti ve kulların iradesi hakkında konuşurken meseleyi "Rahmetim gazabımı geçti"[298] hadisi esas alınarak değerlendirdiği için işin sonunda herkesin kendi halinin gerektirdiği duruma göre rahmete kavuşacağını söylemektedir.[299] Kendi halinin gerektirdiği ifadesinde a'yân-ı sâbite teorisine işaret eden Şeyh'in rahmetin her şeyi kuşatacağı düşüncesi etrafında şekillenen fikirleri, Yazıcıoğlu tarafından bir hüsnüzan olarak değerlendirilmektedir. *Müntehâ*'da mekr ve fitne olarak isimlendirilen konulardan biri de budur. O, Şeyh'in yukarıda izah edilen yaklaşımını iyi niyetinin bir yansıması olarak değerlendirmekte ve bu düşüncenin doğru olmadığını söyleyerek itiraz etmektedir. Hüsnüzannın, ihsan sahibi bir kimse hakkında olması gerektiği ve Şeyh'in bu yaklaşımının doğru olmadığı vurgulanmaktadır. Yazıcıoğlu'nun düşüncesi, el-Müntakîm isminden er-Rahîm ismine ancak istiğfar ederek yol bulunabileceğidir. Bu da Hz. Peygamber'in ümmetine öğrettiği dualarla mümkündür. Kul kendisine öğretilen dualarla tövbe eder ve rahmete ulaşır. [300]

1.3. Cehennem Azabı

İbnü'l-Arabî'nin tartışılan iddialarından biri olan cehennem azabı meselesi de itiraza konu olmuştur. O, azap kelimesinin etimolojik tahlilini yapar ve cehennem azabının cehennemdeki insanlar için bir tür tatlılık içerdiğini ifade eder.[301]

---

[296] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 41b.

[297] Kelam literatürü içerisinde geniş bir yer tutan kötülük problemine İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde de rastlanmaktadır. Âlemde mutlak anlamda kötülüğü kabul etmeyen Şeyh'in, belâ, elem, kabih, noksan ve mekruh gibi ifadeler kullanarak işaret ettiği kötülük, kader meselesiyle doğrudan irtibatlıdır. Detaylı bilgi için bk. Selahattin Akti, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, (İstanbul: Litera, 2018), 191-220.

[298] Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî, İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979, Kitâbu't-Tevhîd, 55.

[299] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 152.

[300] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 83a.

[301] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 77.

Yazıcıoğlu ise bu görüşlere kesinlikle katılmamaktadır. Bunu şeriata aykırı görür ve azabın, insanı parçalayan, onu ihtiyaç duyduğu şeylerden mahrum bırakan bir şey olduğunu söyler. Kıyamet günü cehennem ehlini ebedî ve elîm bir azap beklemektedir. Hal böyle iken akıl sahibi bir kişi cehennem azabında nimet ve lezzet var diyebilir mi, bu olsa olsa bir safsatadır.[302]

Kayserî'nin Şeyh'in sözlerini açıklama kabilinden söyledikleri ise daha şiddetli bir itiraza maruz kalmıştır.[303] Yazıcıoğlu, kâfirlerin göreceği azabın kalkacağı ve oradan lezzet alacakları gibi tevilleri Kur'an ve hadise aykırı kabul ederek açık bir küfür olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî'nin bu konu çerçevesinde referans olarak kullandığı "Rahmetim gazabımı geçmiştir" hadis-i kudsîsinin ahirette müminler için gerçekleşeceği vurgulanır.[304]

İbnü'l-Arabî, cehenneme giren kafirlerin ateşe atıldıklarında hissedecekleri duyguyu anlatmak için Hz. İbrahim'i örnek gösterir.[305] Şeyh'in verdiği bu örnek de Yazıcıoğlu'nu hayrete düşürmüştür. Bu iki durumu birbirine kıyas etmenin mümkün olmadığını, kafirler hakkında bu tür sözlerin ancak birer fitne olabileceğini ifade eder. Yazıcıoğlu'nu asıl hayrete düşüren, "memur" olan Şeyh'in bu sözleri söylemesinden ziyade şârihlerin bu konuları şerh ederken aynı doğrultuda sözler söylemesidir. Akla ve şeriata aykırı olan bu sözleri nasıl olur da İbnü'l-Arabî'yi destekleyecek tarzda şerh edebilirler?[306]

1.4. İnsanlar Uykudadır

Hz. Aişe'den rivayet edilen, Allah Resulü'nde vahyin başlangıcı rüya-yı sâdıkadır, hadisi üzerinden bir tartışma yaşanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin Yusuf fassının girişinde rüya konusunda bilgisinin eksik olduğunu ima ettiği Hz. Aişe'yi muhafaza eden bir tavır Yazıcıoğlu tarafından sergilenmektedir. Şeyh'in, insanlar uykudadır öldüklerinde uyanırlar, rivayetini anlamadan rüya-yı sâdıka ile ilgili durumun anlaşılamayacağını ve Hz. Aişe'nin bunu bilmediğini[307] söylemesi üzerine Yazıcıoğlu, o nasıl olur da böyle bir

[302] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 53a.
[303] Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem,* 631-632.
[304] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 53a.
[305] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 157.
[306] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 96a.
[307] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 83.

sırrı bilmez diyerek şaşkınlığını ifade eder. Meselenin zâhir yönü itibariyle böyle konuştuğunu söyleyerek durumu izah etmeye çalışır.[308]

Yazıcıoğlu'nun yanlış anlaşılmamasını istediği bir diğer konu, İbnü'l-Arabî'nin, altı ay süren rüya-yı sâdıka dönemi bittikten sonra da Hz. Peygamber'in bütün ömrünün bu mesabede yani uyku içinde uyku şeklinde geçti, şeklindeki sözleridir.[309] Yazıcıoğlu "öldüklerinde uyanırlar" sözünün insanları uyarmak için söylendiğini ve bunu Hz. Peygamber'in bütün ömrüne teşmil etmenin doğru olmayacağını ifade eder. Ayrıca mutlak anlamda düşünüldüğünde ölümden sonra bir uyanıştan nasıl söz edilebilir? Şeyh'in bu sözleri sakınılması gereken fitne ve tuzaktır.[310]

1.5. Firavun'un İmanı

Musa fassı *Fusûs*'un uzun bölümlerinden biridir ve İbnü'l-Arabî bu bölümde Hz. Musa ile irtibatlı pek çok konuya değinir. Bunların başında Firavun ve Hz. Musa'nın Hızır ile olan yolculuğu yer alır. Bu uzun bölümün asırlardan bugüne uzayıp gelen tartışma konusu ise Firavun'un iman sahibi olarak ölüp ölmediğidir. Şeyh'in İslam düşünce mirasına tartışma konusu olarak bıraktığı Firavun'un imanlı bir şekilde ölmüş olabileceğine dair yaptığı yorumlar Yazıcıoğlu'nun da gündemindedir. Yazıcıoğlu, Firavun'un imanı konusunda Şeyh'e katılmadığını açıkça ifade eder. Fakat bu itirazı doğrudan değil şârihler üzerinden İbnü'l-Arabî'ye yöneltmektedir. İbnü'l-Arabî'nin ortaya attığı bu görüş, Kayserî'nin konu ile ilgili açıklamaları üzerinden eleştirilir. Konevî'nin bu konuda sessiz kalmasını kendisine bir dayanak olarak görmüştür.[311] Konevî'nin sessiz kalıp Kayserî'nin hareretle savunduğu mesele ile ilgili Kâşânî adeta orta yolu bulmaya çalışmaktadır. O, ölüm anından önce gerçekleşmiş olduğu için Firavun'un imanını kabul etmekle birlikte, işlediği günahlar ve halkına yapmış olduğu zulmün cezasını çekeceğini düşünmektedir. İman ederek cehennemde ebedî kalmaktan kurtulduğunu söyleyerek Kâşânî bir anlamda İbnü'l-Arabî'nin Firavun için kullandığı "tâhir ve mutahhar" sıfatlarına bir tahsis uygulamıştır.[312] Firavun'un imanı konusu

---

[308] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 58a.

[309] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 84.

[310] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 58a.

[311] Konevî, şerhinde Firavun'un imanı ile ilgili herhangi bir açıklamaya yer vermez. Yazıcıoğlu bu tavrı oldukça anlamlı bulur ve kendisini Konevî takipçisi olarak takdim eder. Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* vr. 69a.

[312] Kâşânî, *Şerhu ala Fusûsu'l-hikem,* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 309-310.

aşağıda daha detaylı ele alınacağı için biz burada sadece Yazıcıoğlu'nun İbnü'l-Arabî'ye katılmadığını söylemekle iktifa ediyoruz.[313]

1.6. Sekerât-ı Mevt

Fusûs'ta yer alan çarpıcı yorumlardan biri, insanın son nefesi veya ölmeden önceki son anlarını ifade eden sekerât-ı mevt ile ilgilidir. İbnü'l-Arabî, Musa Fassı'nın sonunda, aniden ölenle, ölümü bekleyen muhtazar kişinin durumunu karşılaştırır. Bu iki insanın durumu hakkındaki pasaj, "Allah bir insanın canını ancak mümin iken alır"[314] cümlesiyle başlar. Devamında İbnü'l-Arabî, aniden ölen bir insanın o an bulunduğu hal üzere öleceğinden halbuki muhtazar yani ölümü bekleyen kişinin "şuhud sâhibi" olduğunu ve bu bekleyişte "orada" olana iman ederek canını vereceğini ifade eder. Bu sebeple füc'eten ölen bir kafirle muhtazar olan bir kafirin durumunun farklı olduğundan bahsedilir. Yazıcıoğlu'nun eleştirilerine geçmeden önce Kâşânî'nin de bu konuya karşı tutumundan söz edilebilir. Kâşânî, muhtazar olan kişinin meleklere ve bazı ahiret hallerine muttali olabileceğini fakat ayette[315] belirtildiği gibi bu tür müşahedenin kişiye fayda sağlamayacağından bahseder.[316] İbnü'l-Arabî takipçisi olarak Kâşânî'nin bu açıklamaları belli düzeyde bir muhalefet olarak kabul edilebilir. Yazıcıoğlu takip ettiği şerh metodunun da bir sonucu olarak sonraki açıklamalara değinmeden yukarıda pasajın ilk cümlesi olarak aktarılan ifadeler üzerinden Şeyh'e eleştirilerini sıralar. Mekr, bela ve fitne olarak tanımlanan bu cümle kesinlikle şeriata uygun değildir. Can çekişen bir kafirin mümin ölebileceği şeriata tamamen aykırıdır. Bu durumun belki ye's halindeki iman kabilinden değerlendirilebileceğine işaret eden Yazıcıoğlu bu durumda da neticenin değişmeyeceğini ifade eder.[317]

---

[313] Firavun'un imanı meselesiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Ali Namlı, "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Firavun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf,* ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018).

[314] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 200.

[315] (İnanmak için) ille de kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinden bazı işaretlerin gelmesini mi bekliyorlar? Daha önce inanmamış yahut inancı kendisine iyilik kazandırmamış kimseye Rabbinden bazı işaretler geldiği gün iman etmesi fazyda sağlamaz. De ki: Bekleyin! Şüphesiz biz de beklemekteyiz. (el-En'âm 6/158).

[316] Kâşânî, *Şerhu ala Fusûsu'l-hikem, 323.*

[317] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 70a.

1.7. Yeniden Yaratma

Hz. İsa'nın kör ve cüzzam hastalarını iyileştirdiği, ölüleri dirilttiği (Âl-i İmran 3/49) ayet-i kerimeyle sabittir. Buradan yola çıkarak İbnü'l-Arabî ölü diriltmeyle Hz. İsa'nın meşrebi arasında bir irtibat kurmaktadır. *Fusûsu'l-hikem*'in İsa fassında, nefes vererek diriltme hususunda Hz. İsa'dan bahsederken Bâyezid-i Bistamî örnek verilir. Onun öldürdüğü karıncayı nefes vererek diriltmesini İsevî meşrebe sahip olmasına bağlar.[318] Kayserî de Şeyh'in cümlesini şerh ederken, bu durumun Hz. İsa'nın ruhaniyyeti vasıtasıyla o makama sahip olan kişide meydana gelebileceğine işaret olduğunu söyler.[319] Fakat Yazıcıoğlu bu açıklamayı eksik bulur. Ruhaniyetin hamledilmesi gerekenin Hz. İsa değil, bütün kâinatın kendisiyle teneffüs ettiği Hz. Peygamber olması gerektiğini ifade eder.[320] Benzer bir tavır yüce meleklerin insan nevinden daha üstün olup olmadıkları mevzusunda da yaşanmaktadır.[321]

1.8. Doğa-Tabiat

Yazıcıoğlu'nun itirazına konu olan bir diğer mesele İbnü'l-Arabî'nin doğa ve cansız varlıklara dair yorumlarıdır. *Müntehâ*'da İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştirilerin dolaylı yoldan şârihler üzerinden yapıldığı söylenmişti fakat şerh boyunca sürdürülen bu tavrın bir istinası var. Bu istisna doğa, tabiat ve göğün katları hakkında Şeyh'in cümlelerine yöneliktir. Yazıcıoğlu'nun itiraz ettiği bir konuda ilk defa Kayserî'nin ismi ile birlikte Şeyh'in de adı geçmektedir. Şeyh'in, yedi göğün ruhlarının unsurlardan oluştuğunu[322] ifade ettiği pasaja Yazıcıoğlu itiraz eder. Semavâtın, unsurlardan yani ateş, toprak, su ve havadan önce var olduğunu söyleyen Yazıcıoğlu, İbnü'l-Arabî'nin bu söylediklerini filozofların ve İşrakîlerin sözlerine benzetmektedir.[323] Şeyh'e yöneltilen bu eleştiriden Yazıcıoğlu'nun unsurlar, tabiatın sûretleri ve göksel cisimlerin mahiyetine dair konulardan İbnü'l-Arabî ile aynı düşünmediği sonucu çıkarılabilir. Devamında ise "O, insanı çömlek gibi kurutulmuş çamurdan yarattı" (el-Rahmân, 55/14) ayetini kendisine sorar ve çömleğin ateşin değil güneşin hararetiyle o hale geldiğini söyler ve ekler "bu

---

[318] "Bâyezid öldürdürdüğü karıncaya üfleyince karınca dirildi. Kimin üflediği bilerek üfledi. Nitekim o İsevî meşrepti." İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 131.

[319] Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem* 2/ 941.

[320] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*,105a.

[321] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 108a.

[322] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 132.

[323] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 107a.

sözlerin delili yoktur, bunlar filozofların evhamıdır."[324] İbnü'l-Arabî'nin bir konu hakkındaki kanaatini filozofların görüşüne benzemesi sebebiyle eleştiren Yazıcıoğlu, bu tavrıyla zahir ulemanın argümanlarından biriyle hareket etmiştir. Diğer bir ifadeyle Ekberî ekol içerisinde kabul görmesi mümkün olmayan bir tarz benimsenmiştir.

Cemâdât yani cansız varlıklarla ilgili İshak Fassı'nın girişinde yer alan bir mısra üzerinden de İbnü'l-Arabî'ye itiraz edilmektedir. *Fusûs*'ta yer alan şiirlerin şerh edilmeyip göz ardı edildiği *Müntehâ*'da, bir mısradan yola çıkarak yapılan itiraz bu yönüyle eldeki biricik şiir şerhidir. İbnü'l-Arabî fassın girişindeki şiirinin altıncı beytinde şöyle demektedir:

Cemâddan daha üstün bir yaratılmış yoktur

Ondan sonra bitkiler gelir kadr u kıymetince[325]

Bu mısraları yorumlarken Kayserî, cansız varlıklar aynı zamanda basît varlıklardır ve mürekkeb varlıklara göre Hakk'a daha yakındırlar[326] demektedir. Şeyh bu yönüyle onları yaratılmışların en üstünü olarak zikretmiştir. Bazı şârihler ise cemâd ile kurban meselesi arasındaki irtibatı, İshak'ın babasının kararına teslim olma ve boyun eğme davranışıyla ilişkilendirmektedirler. Cansız varlıklar her zaman teslimiyet ve irade-i ilâhiyyenin tasarrufu altında bulundukları gibi[327] kurban edilmek istenen peygamber de emre itaat göstererek kemâlini izhar etmiştir.

Yazıcıoğlu bu mısranın aklen ve şer'an doğru olmadığını söyleyerek söze başlar. Cansız varlıklar hayatın çeşitli alanlarında, insanlara faydalı olacak şekilde kullanılabilir. Fakat bu varlıkları kemâlâtı kendisinde toplayıcı vasfa sahip olan insandan üstün görmek kabul edilemez.[328] Kayserî'nin, cansız varlıkların Hakk'a daha yakın oldukları yorumunu Yazıcıoğlu, cemâdâtın süflî değil ulvî yönünden bakılarak yapılmış bir açıklama olarak değerlendirir. Bu değerlendirmeden, aslında Yazıcıoğlu'nun İbnü'l-Arabî'nin ne demek istediğini, kullandığı mecazı anladığı anlaşılıyor. Fakat şiirde yer alan ifadeye itiraz etmesi ve onu düzeltmesi, İbnü'l-Arabî'nin sözlerindeki bela ve imtihanı gösterip insanları uyarmayı amaçladığını düşündürmektedir.

---

[324] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 107a.
[325] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 66.
[326] Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem,* 561;
[327] Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi,* 2/98.
[328] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 46b-47a.

1.9. Tenzih-Teşbih

İbnü'l-Arabî tenzih-teşbih konusunda temel olarak aklın tenzih, şeriatın ise teşbih yaptığını söyler.[329] Dolayısıyla salt akılla yola çıkan bir insan, tenzih ederek Allah'ı bir başka açıdan sınırlandırır. Bunu yapan insanın ihtiyacı şeriat bilgisidir. İbnü'l-Arabî'nin "Allah'ın akla tecelli etmesi"[330] şeklinde ifade ettiği bu bilgiyle beraber akıl kemâle ulaşır ve yetkinleşir. Şeyh bu konu ile ilgili "O'nun benzeri gibi bir şey yoktur, O işiten ve görendir" (el-Şûrâ, 42/11) ayetine sürekli atıf yapmaktadır. Kayserî bu konuyu şerh ederken ayetteki "كمثله" ifadesinden yola çıkarak, Allah'ın bir misl ispat ettiğini fakat mümaseleti yani benzeyişi nefyettiğini söyler. İspat edilen bu mislin de kemâlât ile muttasıf Hakk'ın sûreti üzerine yaratılmış insan olduğu kanaatindedir.[331] Yazıcıoğlu ise bu kanaatinden dolayı Kayserî'yi açıkça eleştirir. Şeyh'in tenzihten muradı, Hakk'ın zâtının her türlü itibardan hatta isim ve sıfatlardan dahi tenzih edilmesidir. Teşbihten kastının ise hakiki manada işiten ve görenin O olduğunun insanlar tarafından anlaşılmasıdır. İşitmenin ve görmenin keyfiyyetini bilmek bizi işiten ve gören hakkında bilgi sahibi yapacaktır.[332] Şunu belirtmek gerekir ki Yazıcıoğlu'nun yapmış olduğu itiraz fassın sonuna kadar Kayserî şerhinden istifade etmesine engel teşkil etmemektedir.

Sonuç olarak, Yazıcıoğlu'nun Hacı Bayram Veli ile tanışmadan önce tasavvuf düşüncesiyle olan irtibatı ve tasavvufa bakışı hakkında bilgi sahibi değiliz. Fakat XV. yüzyıl Anadolu'sunda medrese ilimlerini tahsil eden bir insanın, tasavvuf düşüncesinden ve külliyatından habersiz olduğu da düşünülemez. Bu sebeple *Fusûs* şerhinde İbnü'l-Arabî'nin bazı fikirlerine yöneltilen eleştiriler, Yazıcıoğlu'nun sahip olduğu medrese eğitiminin ona kazandırdığı perspektifin bir sonucu olduğu söylenebilir. Bölüm içinde müstakil başlıklar altında sıralanan eleştiriler, o dönem âlimleri arasında İbnü'l-Arabî'yi tekfir etmeye kadar giden tartışma konuları olduğu da dikkatten kaçmamalıdır. Yazıcıoğlu bu tartışmalarda, mutlak bir İbnü'l-Arabî savunucusu olmamış ve kendi tavrını ortaya koyarak itidali bulmaya çalışmıştır. Yazıcıoğlu'nun bu yaklaşımı, kendisinden sonraki *Fusûsu'l-hikem* şârihleri tarafından dikkate alınmamasının sebeplerinden biri olması muhtemeldir.

---

[329] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 170.
[330] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 170.
[331] Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem,* 2/ 1176.
[332] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 77b-78a.

Yazıcıoğlu, İbnü'l-Arabî'nin eleştiriye konu olan sözleri ortadayken ona nasıl itimad edileceği sorusuna kendine has bir cevap vermektedir. *Müntehâ*'nın girişinde de vurguladığı gibi "Şeyh memurdur ve sözleri saçılmış inciler" gibidir. Söylediği sözleri tefrik etmek ve doğru anlamak için ince bir kavrayış gerekmektedir. Yazıcıoğlu bu yaklaşımla İbnü'l-Arabî'yi "şeriata aykırı" olduğunu düşündüğü fikirlerinden dolayı reddetmemekte fakat onu yanlış anlayıp şerh eden şârihleri eleştirmektedir. Eleştirilere maruz kalan bu şârihlerin başında İznik'te kurulan medresenin müderrisi Dâvûd-i Kayserî gelmektedir. Fakat aynı zamanda *Müntehâ*, Kayserî'nin *Fusûs* şerhi, *Matla'u Husûsi'l-Kilem fi Me'ânî Fusûsi'l-Hikem* isimli eseri üzerine inşa edilmiştir. Yazıcıoğlu her bölümde bazen isim vererek çoğu zaman isim zikretmeksizin Kayserî'den paragraflar boyunca aktarımda bulunur. Bu durum bize Yazıcıoğlu'nun ifadesiyle, 'İbnü'l-Arabî'nin muradını anlamadan bazı meseleleri şerh eden'[333] Kayserî'ye karşı toptancı bir reddetmenin olmadığını göstermektedir. Konevî ise *Müntehâ*'ya kaynaklık etmekle birlikte eleştirilerin odağındaki isim değildir. Yazıcıoğlu'nun, Cendî ve Kâşânî gibi diğer *Fusûsu'l-hikem* şârihlerini de okuduğunu düşünüyoruz fakat bu isimleri Kayserî gibi yakından takip etmediği kendilerine atıf yapılmamasından çıkarılabilir. Şu hususu da ilave etmek gerekir ki Yazıcıoğlu Şeyh'i eleştirdiği hiçbir konuda kendisinden önce yazılmış bir esere referans vermez. İbnü'l-Arabî muhalifleri dendiğinde akla ilk gelen İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) atıf yapılmaz.[334]

Yazıcıoğlu'nun İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği eleştirilerin niceliği ve niteliği ise bir diğer konudur. Örneğin sekerât-ı mevt konusunda İbnü'l-Arabî'nin cümlesini, rabb-i hâs ve ilah-ı mutekad gibi vahdet-i vücûd düşüncesinin kavramlarıyla birlikte düşünmek gerekir. Aksi halde ölen her insanın müslüman olarak öldüğü gibi bir sonuç çıkar ki Şeyh'in anlatmak istediğinin bu olduğunu söylemek güçtür. Bir diğer örnek, İbnü'l-Arabî'nin cansız varlıklar hakkında söyledikleridir. Cansız varlıkların, Allah'ın iradesine boyun eğmede insanlara örnek olduğunu ve bu yönüyle kemâli temsil ettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî, Yazıcıoğlu'nun eleştirisiyle karşılaşır. Cansız varlıklar üzerinden

[333] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 41a.

[334] İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesine yönelttiği eleştirilerle tasavvuf tarihinin bir parçası haline gelen İbn Teymiyye ile Yazıcıoğlu'nun söz konusu düşünceye yönelttiği eleştiriler bazı hususlarda benzerlik göstermektedir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 93-121. Vahdet-i vücuda dair bazı meselelere yönelttikleri itirazlarda mutabık olan iki âlimin, İbnü'l-Arabî'ye bakışları ise tamamen zıttır. İbn Teymiyye, Şeyh'e yönelik de ağır bir üslup takınırken Yazıcıoğlu'nda böyle bir tavır müşahede edilmemektedir.

yapılan mecazî anlatım dahi hoş görülmez. Halbuki Yazıcıoğlu, Şeyh'in ıstılahlarına hâkim ve neyi kastettiğini gayet iyi bilen bir sufidir. Şerhte sergilenen bu tavır, âlimler arasındaki hâkim görüş ve İslamî ilimlerin genel okuyucusu dikkate alındığını düşündürmektedir.

Fusûsu'l-Hikem şerhi özelinde Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin özetlemeye çalıştığımız görüşlerinden sonra vahdet-i vücûd düşüncesi etrafında gelişen kavramlara geçebiliriz.

2. NÜBÜVVET - VELAYET İLİŞKİSİ

Tevhid ve âhiretten sonra İslamiyetin üzerine inşa edildiği üçüncü esas olan nübüvvet, ilk dönemlerden başlayarak tasavvuf düşüncesinin önemli konularından biri olmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) nisbet edilen "Resul aleyhisselamın izini takip edenler hariç insanlar için bütün kapılar kapalıdır" veya "yolumuz Kitab ve sünnetle mukayyettir"[335] gibi sözler tasavvuf düşüncesinin bu konuya karşı tavrının ne olduğunu göstermesi bakımından oldukça değerlidir. İlk dönem tasavvufunda müşahede edilen bu durumun İbnü'l-Arabî ile birlikte bir değişime uğradığı söylenebilir. Dinin merkezinde yer alan Hz. Peygamber, İbnü'l-Arabî düşüncesinde varlığın da merkezine yerleşmiştir.

Tasavvuf düşüncesinde özellikle hicrî 4. ve 5. yüzyıldan sonra nübüvvetle birlikte düşünülen ve ön plana çıkan kavram velayettir.[336] Türkçede dostluk, himaye, velilik anlamına gelen velayet, bazı tasavvuf risalelerinde nübüvvet nuruyla aydınlanmış bir hususiyet olarak tanımlanmaktadır.[337] İlk dönem sûfî müellifleri de tasavvuf yolunun, velayet ve velayetin kabul edilmesi fikri üzerine inşa edildiğini söylemiştir.[338]

Nitekim tasavvuf klasikleri olarak isimlendirilen ve hicri 4. ve 5. asırlarda kaleme alınan eserlerde de görülen nübüvvet-velayet ilişkisinden doğan tartışmalar, her dönemde mutasavvıfların gündeminde olmuştur. Örneğin Serrâc bu tartışmaları, Kur'an-ı Kerim'de yer alan ve Hızır-Musa kıssası olarak adlandırılan ayetlerin yorumlanışıyla başlatmaktadır. O, bu kıssadan yola çıkarak velayetin nübüvvetten üstün olduğunu

---

335 Kuşeyrî, *Risâle*, 80. Bu ilkeler tasavvuf düşüncesinde her zaman korunmuştur. İbnü'l-Arabî, Muhammedî şeriatın dışında Allah'a ibadet etmenin başka bir yolu olmadığını, açıkça ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/229.

336 Kâşânî'nin sözlüğü, İbnü'l-Arabî sonrası dönemde nübüvvet konusunun velayetle nasıl iç içe geçmiş şekilde izah edildiğine güzel bir örnektir. Sözlükte nübüvvet maddesinin, velayet fikri üzerine inşa edildiği göze çarpmaktadır. Kâşânî, *Letâifu'l-i'lâm*, 682-683.

337 Ebu Nasr Serrâc, *Kitabü'l-luma',* 424.

338 Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 273.

söyleyenlerin yanılıp dalalete düştüklerini ayrıca velayetin, nübüvvet nuruyla aydınlanması dolayısıyla velinin nebiye ittibaının zaruri olduğunu söylemektedir.[339] Görüldüğü gibi Serrâc, velayet ve nübüvvet derken iki ayrı şahsı kastetmektedir. Tasavvuf düşüncesinde daha sonra şekillenen ve bu tartışmayı bir peygamberin velayet ve nübüvvet gibi iki ayrı yönünün olduğu şeklindeki açıklamalar burada söz konusu edilmemektedir.

Sûfîler, son Peygamber'in Hâtemu'n-Nebî (Ahzâb, 33/40) olmasıyla ilişkili olarak hatmu'l-evliyâ kavramını kullanmışlardı. Bu bağlamda velî ve velayet kavramlarından tasavvufî bir ıstılah olarak ilk bahsedenin Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) olması,[340] tartışmaların ne kadar geriye götürülebileceğine dair bir ip ucu vermektedir.

Konu ile ilgili süregelen bu tartışmalar çerçevesinde öncelikle İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine yer verilecek ve sonra kaynaklarımızda konunun nasıl ele alındığına geçilecektir. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki İbnü'l-Arabî'nin hâtemü'l-evliyâ tabiri ile kastettiği kişinin kim olduğu noktasında bir kesinlik yoktur. Onun bazı açıklamalarından yola çıkarak kendisini işaret ediyormuş gibi bir izlenim verdiğini düşünmek münkün olduğu gibi Hz. Peygamber'in velâyet yönüne işaret ettiğini düşündüren pasajlar da vardır.[341] Ayrıca genel velâyet ve Muhammedî velâyet gibi bir ayrım da söz konusudur. Çünkü o, velâyet-i 'âmme olarak isimlendirdiği makamda Hz. İsa'nın bulunduğunu söylemiştir.[342] Fakat takipçileri ve şârihleri tarafından hatmü'l-evliyâ makamı İbnü'l-Arabî'ye tahsis edilmiş gibi gözükmektedir.[343]

İbnü'l-Arabî nübüvvet-velayet ilişkisindeki ayırt edici nokta olarak şeriatı görmektedir. Nübüvvetin yani nebinin şeriatı-hüküm koyma yetkisi vardır fakat velayetin böyle bir yönü yoktur. Dolayısıyla veli ancak nebinin şeriatına tâbî olmakla yükümlüdür. Bu yönüyle velinin nebiden üstünlüğü gibi bir durum söz konusu değildir.[344] Nübüvvet-

339 Ebu Nasr Serrâc, *Kitabü'l-luma',* 423.

340 Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb,* 273. Kendisinden önce velâyetle ilgili çeşitli tanımların yapıldığı bilinmekle birlikte tasavvuf tarihindeki velâyet kavramının çerçevesini Hakim Tirmizî çizmiştir. *Hatmü'l-evliyâ* isimli bir eser de kaleme alan Tirmizî, sonraki dönemde yazılan tasavvuf klasiklerinin konu ile ilgili kaynağı niteliğindedir. Detaylı bilgi için bk. Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 309-353.

341 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 38.

342 İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* 3/ 15.

343 Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi,* 1/ 211-213.

344 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 151.

velayet ilişkisinin diğer bir yönü ise bilgi meselesidir. İbnü'l-Arabî bu iki kuvvenin yani nübüvvet ve velayetin aynı kaynaktan beslendiğini açıkça ifade eder.[345] Aynı kaynaktan beslendiğine göre bu iki kuvveyi veya vecheyi -adına ne dersek diyelim nasıl- nasıl anlamamız gerekir? Nitekim tartışmaların çıkış noktası da buradadır.

Tüm bu tartışmalar çerçevesinde Yazıcıoğlu *Fusûs* şerhinde konu ile ilgili itirazlarını sıralamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin peygamberlerin dahi bilgiyi son velinin mişkatinden aldıklarını[346] söylemesi esas tartışmaya konu olan yerdir. Yazıcıoğlu bu söylenenin aklî, şer'î ve fıtrî bir delilinin olmadığına işaret eder. Yazıcıoğlu İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncelerini mekr ve fitne[347] olarak düşünmekte, doğrulanması ve düzeltilmesi gereken bir iddia olarak kabul etmektedir. Mutlak ve mukayyet olarak iki velayetten bahsederken Yazıcıoğlu, mutlak velayetin Hz. İsa'ya ait olduğunu mukayyet velayetin ise Dâvûd-i Kayserî'den iktibas ederek İbnü'l-Arabî'ye ait olduğunu söyler.[348] Daha sonra konuyu Hz. Peygamber'in şahsında izah etmiştir ki Ahmed Bîcân onu şöyle aktarmaktadır:

> "Bizim Peygamberimizin (s.a.v) velâyeti iki kısım üzerinedir: biri budur ki velâyeti kendi ile Hak arasındadır, işbu yola kimse kadem basamamışdır, ikinci kısım oldur ki kendi ile halk arasında ola, anınçün ki cemî'-i mahlûkât mezâhir-i halkdır. Mertebeleri i'tibâriyle pes öyle olsa cemî'-i enbiyâ ve evliyâ Muhammed Mustafâ'ya teveccüh eylediler. Zîra ki cemî'-i 'âlemlere kemâlâtı kasm [taksim] eyleyen oldur ve Allahu Te'âlâ mu'tîdir. Pes öyle olsa resûller, enbiyâ ve evliyâ onun velâyet mişkâtinden olurlar."[349]

[345] İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem,* 38.

[346] İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem,* 39

[347] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 34b.

[348] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 34b. Burada şunu söylememiz gerekiyor ki Bîcan eseri tercüme ederken ağabeyinin Kayserî'yi referans vererek aktardığı "mukayyet velayetin İbnü'l-Arabî'ye ait olduğu" fikrini ağabeyine nispet eder gözükmektedir. Çünkü bu cümle Kayserî'den yapılan iktibasın dışında tutulmuştur: "Dâvûd-i Kayserî eydir, mürseller evliyâ oldukları i'tibârla nesne görmezler illâ hâtemü'l-evliyânın mişkâtinden görürler. Bu sözlerden lâzım gelir ki enbiyâ cemisi muhtâc olalar İsa'ya ve istifâdeleri İsa'dan ola. Bu söze dahi delîli kat' yokdur." Ahmed Bîcan, *Müntehâ,* 28a.

[349] Bîcan, *Müntehâ*, 28a.

Yazıcıoğlu, velayet ve nübüvvetle ilgili genel kanaatlerini Şuayb fassının şerhinde izah etmektedir. Allah'ın el-Velî ismiyle ilişkilendirerek takdim edilen velî, dünya ve hatta âhirette de kullar arasında her zaman olacaktır. Üstünlük meselesinde ise nebînin velayet yönü nübüvvet yönünden üstündür. Yukarıdaki pasajda geçtiği şekliyle resulün Hakk'a bakan yüzüne veli, halka bakan yüzüne nebî denilmektedir. Bu sebeple Hakk'a bakan yön halka bakan yönden daha üstün ve tamdır. Yazıcıoğlu konu ile ilgili son olarak nübüvvetin ve risaletin kaynağının velayet olduğunu zikreder.[350]

Rivayet etti râvîler Alî'den

Ki Hak Tanrı'nın aslanı veliden

Yarattı Hak kemâl-i kudretinde

Onun nurunu nûr-ı hazretinden

Yog idi arş u kürsî cennet ü nâr

Yog idi yer ü gök bu çarh-ı devvâr

Yog idi âlemin nâm u nişânı

Yog idi Âdem'in adı ve sanı[351]

Bîcân ise nurun yaratılış sürecini Allah ile kalem arasında geçen diyalog üzerinden anlatmaktadır:

> "… sonra Hak Teâlâ buyurdu mîm yaza, kalem çün mîm yazdı bir nûr çıkdı arşdan tâ ferşe varınca münevver oldı. Kalem ol nûru gördi iki bin yıl 'acâyibe kaldı. Kalem eyitdi, yâ Rabbî iş bu nûr ne nûrdur? Hak Teâlâ eyitdi, ol nûr Muhammed nûrudur ve Muhammed benüm habîbüm ve resûlümdür."[352]

[350] Yazıcıoğlu, Müntehâ, 91a.
[351] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 221.
[352] Ahmed Bîcan, *Envârü'l-âşıkîn*, 8b.

İlk yaratılan Muhammedî nur teorisi kadar tartışmalara konu olan bir diğer husus nebi ve veli arasında hangisinin daha üstün olduğu meselesidir. Bu konu İbnü'l-Arabî öncesi dönemde tüm hararetiyle tartışıldığı gibi sonrasında da bu durum artarak devam edegelmiştir. Tartışmanın başladığı esas nokta sûfîlerin bir peygamberde bulunduğunu iddia ettikleri nübüvvet ve velayet yönleridir. Herhangi bir peygamberin velayet ve nübüvvet şeklinde iki vasfa sahip olduğu iddiası pek tabii fukaha, kelam ve hadis uleması tarafından kabul edilmedi. Ehl-i sünnetin ekseriyeti tarafından kabul edilmeyen bu görüş ayrıca velinin nebiden üstün görüldüğü şeklinde bir "çarpıtma" ile takdim edildiğinde itiraz edenlerin üslubu biraz daha sertleşerek meseleyi, tekfir etmeye kadar taşıdılar.[353] Sûfîlerin nübüvvet ve velayet gibi bir ayrıma niçin başvurdukları sorusu bâkî kalmakla birlikte bu konuda İbnü'l-Arabî'nin yazdıkları oldukça açık ve nettir:

> "Ehlullahtan birisinin velayet nübüvvetten a'lâdır dediğini veya sana nakledildiğini işittiğinde bunu söyleyen bizim bahsettiğimiz şeyi kastetmiştir. Veya veli, nebi ve resulden üstündür derse bir kişinin şahsından bahseder. Bir peygamberin velilik yönü nebi ve resul olması yönünden daha tamdır. Yoksa nebiye tâbi olan veli, nebiden üstün değildir. Tâbi olan asla metbu'u idrak edemez."[354]

---

[353] Bu konu hakkındaki tartışma ve buna bağlı olarak oluşan literatür hayli fazladır. Çalışmamızın sınırlarını aştığı için bu hususa işaret etmekle yetineceğiz. Bu itirazları kuvvetli bir şekilde seslendirenlerin başında İbn Teymiyye gelmektedir. Eserlerinde yeri geldikçe bu konulara temas eder ve herhangi bir izahı ve tevili kabul etmeksizin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini reddeder. Hatta bazen İbnü'l-Arabî hakkında kullandığı dil "el-mülhidü'l-zındıku'l-muazzam" derecesine varacak kadar sertleşir. İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, thk. Muhammed b. Abdullah Hamza, Süleyman b. Abdurrahman Sani (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1951), 141. Osmanlı döneminde sarayın, İbnü'l-Arabî'ye özel bir ilgisinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu tespitin iki örneğinden biri III. Murad'ın isteğiyle Nev'î'nin yazdığı *Fusûs* şerhi ve bir diğeri I. Selim'in teşvikiyle Şeyh Mekkî'ye yazdırılan İbnü'l-Arabî müdafaası metinleridir. Cânibü'l-garbî fî halli müşkilâti'ş-şeyh Muhyiddîn İbni'l-Arabî ismiyle Farsça kaleme alınan eser 18. yüzyılda Ahmed Neylî tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Şeyh Mekkî, *İbn Arabî Müdafaası*, çev. Ahmed Neylî, haz. Halil Baltacı, (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011), 23-35.Türkiye'de İbnü'l-Arabî ve hakkındaki tartışmalarla ilgili yapılan çalışmaların sayısı son yıllarda artış göstermektedir. Örnek için bk. Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019). Abdurrezzak Tek, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, 9/23, 281-301; M. Salih Geçit, "Muhyidîn İbnü'l-Arabî Lehinde ve Aleyhinde Yazılan Eserlere Genel Bir Bakış", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi*, 2019, 4/1-34.

[354] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 124-125.

Velayet-nübüvvet meselesinde en ağır ithamlara maruz kalan İbnü'l-Arabî'nin yaptığı açıklamalar yeterli olmamış olacak ki tasavvuf tarihi, bu konu üzerindeki spekülasyonların asırlarca sürüp gittiğini bize göstermektedir.

Yazıcıoğlu'nun bu meseleye dair açıklamaları *Fusûs* şerhinde bulunmaktadır. O, resullerin -İbnü'l-Arabî düşüncesinde olduğu gibi- iki yönünün olduğundan bahseder. Kendisinin evliyâ ve rusul olarak isimlendirdiği bu iki yön, Allah'tan ilmi almaları ve ümmetlerinin istidatları çerçevesinde bir değerlendirmeye tâbî tutulmuştur.[355] Fakat bu konu etrafında oluşan tartışmalara değinilmemiştir. Ağabeyinin bu pasajını Türkçeye tercüme eden Bîcân da meseleyi herhangi bir yorum katmadan aktarır.[356] *Envâr*'da ise İsmail peygamberin resul ve nebi olarak isimlendirilmesi (Meryem, 19/54) hakkında açıklama yaparken bu iki yönden hiç bahsedilmez. Resul oluşunu kabilesini davet etmesiyle, nebi oluşunu ise Hakk'tan haber vermesiyle açıklar.[357] Resul'ün velâyetini ve risâletini açıklamayı iddia eden[358] bir müellifin bu konu ile ilgili spekülasyonlara yer vermeyen tavrı, tartışmalı konuların halka aksettirilmemesine güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Eşrefoğlu Rûmî yukarıda bahsi geçen velayet-nübüvvet tartışmalarını eserlerine aksettirmez. Onun eserlerinde, sınırları muhkem bir şekilde kayıtlanmamış bir velayet anlayışı müşahede edilir. Velayeti, velayet-i âmm, velayet-i hâs ve velayet-i hassü'l-has olarak üç kısma ayıran Eşrefoğlu, bu taksimatı kişinin marifetini merkeze alarak yapmaktadır. Veliler bu mertebelere, kainatın düzeninden ve olup-biten işlerden haberdar olma derecelerine göre ulaşmaktadır. Örneğin velayet-i âmm sahibi veli, yerden göğe kadar olan alana hâkim olabilir.[359] Eserini "nefisleri temizleyici" olarak adlandıran Eşrefoğlu ise, kişinin dünyayı terk etmesiyle velayetten nasib alabileceğini ifade eder.[360]

---

355 Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, Nuruosmaniye, 2466, vr.
356 Ahmed Bîcan, *Müntehâ*, 59b.
357 Ahmed Bîcan, *Envârü'l-âşıkîn,* 50b.
358 Ahmed Bîcan, *Envârü'l-âşıkîn,* 147b.
359 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, 186.
360 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, 311.

Tarikatname'de ise velâyet kavramı daha çok mürşid, şeyh ve veli olarak göze çarpmaktadır. Teorik tartışmalardan çok velayetin, tarikat içerisindeki temsilcileri olan insanlar merkeze alınır. Hâtemu'l-velayet kavramını ise İbnü'l-Arabî'nin sıfatı olarak kullanılır.[361] Nitekim İbnü'l-Arabî, *Tarikatname*'nin en çok başvurulan kaynağıdır. Bu durum Eşrefoğlu'nun Şeyh'e bakışını yansıtması bakımından kıymetlidir. Şeyh yalnızca tasavvuf tarihindeki teorik tartışmalar veya vahdet-i vücûd düşüncesi etrafında değil tarikat eğitiminde müride yol gösteren bir mürşid olarak değerlendirilir.[362]

Nübüvveti, İbnü'l-Arabî'nin etkisiyle metafiziğin bir konusu olarak epistemolojik yönden ele alan yazarlar, nebilerin sahip oldukları bilgi ve gönderiliş sırası hakkında da görüş beyan etmişlerdir. Yazıcıoğlu kardeşlerin eserlerinde görülen "tertîbu'l-enbiyâ" başlığı *Fusûs* merkezli hazırlanmış bir içeriğe sahiptir. Bîcân'ın ağabeyinden iktibasla aktardığı "tertîb, enbiyâ tertîb üzerine degildür"[363] cümlesi *Fusûs*'a yöneltilmiş bir eleştiridir. Yazıcıoğlu kendi sıralamasını ortaya koyup meseleyi Hz. Peygamber'in gönderilmesine getirdiğinde konu ile ilgili sözlerine şu şekilde son verir:

Vârid olmuştur velî nakl-ı sarih

Artuk eksiktir budur kavl-i sahih[364]

(Açık bir şekilde bize rivayet edilmiştir

Doğru olan budur diğerleri eksiktir)

Görüldüğü gibi genellikle popüler İslam'ın bir meselesi gibi sunulan evliya kültü, sınırlı elit bir tabakayı muhatap alan İbnü'l-Arabî'nin sisteminde de önemli bir yer tutar.[365] Bu durumu göz ardı ederek, meseleleri yalnızca popüler veya elit tabakaya ait gibi göstermek aradaki geçişliliği örtmektedir.

---

[361] Eşrefoğlu Rûmî, *Tarikatnâme,* 4b.

[362] Yaklaşık seksen varak olan *Tarikatname*'nin hemen her faslında İbnü'l-Arabî'den cümleler aktarılır. Bazen ismen yapılan bu atıflar bazen de *Fütûhât* gibi kaynak gösterilerek yapılır. Eşrefoğlu Rûmî, *Tarikatnâme,* 30a, 42b.

[363] Ahmed Bîcan, *Müntehâ,* 1b.

[364] Yazıcıoğlu, *Muhammediye,* 310.

[365] Peacock, *Islam Literature and Society in Mongol Anatolia,* 189.

3. TENZİH - TEŞBİH

Nübüvvet meselesinin akabinde İbnü'l-Arabî'nin, peygamberlerin bir tebliğ metodu olarak kullandığını söylediği tenzih ve teşbih konusunu incelemek yerinde olacaktır. Tenzih, Allah'ı her türlü kusur ve noksanlıktan, diğer varlıklara benzemekten uzak tutmak, teşbih ise Allah ile insan (ve diğer varlıklar) arasında benzerlikler kurmak olarak tarif edilebilir. Bu itibarla tenzih ve teşbih birbirinin zıddıdır. Bu mesele, İslam düşüncesinde ağırlıklı olarak kelam ilminin konuları arasında yer alır ve Tevhid ile doğrudan irtibatlıdır. Burada diğer İslamî disiplinlerin konuyla ilgili görüşlerini tahlil etmeksizin doğrudan İbnü'l-Arabî'nin konu ile ilgili yaklaşımı özetlenecektir.

İbnü'l-Arabî külliyatının hemen her metninde tenzih-teşbih konusunun yer aldığı söylenebilir. *Fütûhât*'ın pek çok yerinde bu kavramlarla karşılaşılırken *Fusûs*'da daha derli-toplu ve muhtasar bir şekilde konunun özü verilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre Tevhid'in doğru anlaşılabilmesi, tenzih-teşbih dengesinin doğru kurulmasına bağlıdır.[366] Şeyh'in bu konu hakkındaki görüşlerini *Fusûs*'tan takip etmek çok daha kolaydır. Eserde, tenzih konusu Nuh peygamberin tebliğ metoduyla ilişkilendirilirken teşbih konusu Âdem fassında işlenir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin konu ile ilgili nihaî tutumu ve tercihi Nuh fassında bulunmaktadır.[367]

Şeyh, tenzih-teşbih konusunu Şûrâ suresinde yer alan "O'nun benzeri yoktur, O işiten ve görendir" ayeti üzerinden açıklamaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre ayetin ilk kısmı tenzihe, ikinci kısmı teşbihe işaret etmektedir. Tenzih-teşbih, ayet-i kerimede olduğu gibi birarada düşünülmeli ve Muhammedî şeriata tâbî olan kişi bu iki yönü birleştirmelidir.[368] Şeyh'in birleştirme veya toplama tavsiyesinde kullandığı ıstılah Kur'an'dır. Kur'an kelimesinin sözlük anlamlarından biri de cem etmek, toplamaktır. Buradan yola çıkarak İbnü'l-Arabî, Allah'ın ayet-i kerimede tenzih ve teşbihi cem ettiğini bu sebeple Hz. Peygamber ve ümmetine toplama özelliğinin verildiğini söylemektedir.

Nuh fassı Yazıcıoğlu'nun *Fusûs* şerhindeki kısa bölümlerden biridir. Fassın belli bir kısmı tenzih-teşbih konusunu işlerken diğer bir kısmı ruh-beden ilişkisi bağlamında

366 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 48.
367 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 47.
368 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 48.

filozoflara bir cevap niteliğini taşır.[369] İbnü'l-Arabî ve şârihlerin hiç birini istisna etmeksizin Yazıcıoğlu, tenzih-teşbih konusunun Nuh peygamber üzerinde bu şekilde anlatılmasına karşı çıkmaktadır. Şeyh'in ifadelerinin zâhiren mahza küfür[370] olduğunu açıkça söyler. Zâhiren kabul edilemez olarak görülen bu sözlerin bâtınî olarak da nazarî, zevkî ve şer'î bir dayanağının olmadığını yalnızca fitne ve ibtila olarak değerlendirilebileceğini vurgular. Nuh kavmini İbnü'l-Arabî'nin anlattığı şekliyle kabul etmek şeriatın ibtalini, iman ile küfrün aynı şey olduğunu kabul etmektir.[371]

İbnü'l-Arabî'nin Hz. Nuh ve kavmini tenzih-teşbih kavramları üzerinden değerlendirmesinin yansımaları tezimizin kaynaklarında da görülmektedir. Ahmed Bîcan eserinde konuyu benzer bir şekilde anlatmaktadır:

> "Amma Nuh aleyhisselam kaçan kim Nuh'un kavmi ehl-i teşbih olub saneme tapardılar ise Hak Teâlâ anlara davete viribidi. Anları tenzihe davet eyledi. Hak Teâla zâtında ve sıfâtında ve efalinde münezzehdür suretden ve teşbihden. Zira kim anlar teşbih iderlerdi. Nuh anlara ilac eyledi tenzîh ile. Eyle olsa hakikati ve ruhı ismü'z-zât nurundandur kim ismi es-Selâm'dır. Anları selamet eyledi, teşbihden ve garkdan."[372]

Daha önce de Yazıcıoğlu kardeşlerin "tertîbu'l-enbiyâ" ile ilgili görüşlerinin *Fusûsu'l-Hikem* merkezli bir tasnif olduğuna değinilmişti. Bu durumun bir örneği *Envâru'l-Âşıkîn*'de görülmektedir. Bîcân'ın Hz. Nuh ve ümmeti arasındaki ilişkiyi kurduğu kavram, tenzih ve teşbihtir. İbnü'l-Arabî de eserlerinde Nuh kavmi ile ilgili açıklamalarını bu iki kavram üzerinden yapmaktadır. Fakat Bîcân, peygamberlerin

---

[369] İbnül'l-Arabî Nuh fassında ruh-beden ilişkisine herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Fakat Yazıcıoğlu, Şeyh'in tenzih-teşbih konusundaki söylediklerine o kadar şaşırır ki bunu filozofların ruh-beden ilişkisine dair söyledikleri şeriata muhalif sözlerle aynı kefeye koyar. Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 39a. Eseri Türkçeye tercüme eden Bîcan ise tenzih-teşbih konusuna değinir ve sonra konuyu ilginç bir şekilde Salih peygambere getirir. İki konu arasında bağlantı kurmak oldukça zor görünmektedir. Bicân, *Müntehâ*, 33b-35a.

[370] Bu satırları tercüme ederken kardeşi, küfr-i mahz yerine "işbu sözler hatadır" demeyi tercih edecektir. Bicân, *Müntehâ*, 33b.

[371] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 38b.

[372] Ahmed Bîcan, *Envârü'l-âşıkîn*, 138b.

tertibi hususunda İbnü'l-Arabî'ye yaptığı teklif ve itirazları Hz. Nuh meselesinde de sürdürmektedir. İbnü'l-Arabî'de müşahede edilen, Nuh kavminin Hz. Nuh'a iman etmeyerek necât buldukları görüşüne[373] Bîcân'ın katıldığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Bilakis o, Hz. Nuh ile el-Müntakim ismi arasında bir irtibat kurarak: "… ve nefsi ismü'l-fi'lin ikisindendür: biri Müntakim ve biri Hâfız'dur. Pes Nuh Hak Teâlâ'nun 'aduvlarına intikâm itdi. Ve anları esfelü's-sâfilîne indürdi"[374] demektedir.

Yazıcıoğlu Hz. Ali'nin vefatını anlattığı pasajda Hz. Nuh hakkında şunları söylemektedir:

Dahi Nuh'u görmek diler ise hem da'vetin

Ki Hak kılmış idi onun da'vetini revâ[375]

Hz. Nuh'u daveti üzerinden değerlendirmesi *Fusûsu'l-Hikem* şerhinde yaptığı itirazların bir yansıması olarak düşünülebilir.

Eşrefoğlu herhangi bir eserinde bu konuya dair bir açıklamaya yer vermez. Nuh peygamberin ismi *Müzekki'n-Nüfûs*'ta birkaç yerde geçerken *Divan*'da yer almaz. Tenzih-teşbih meselesi de Eşrefoğlu'nun gündeminde değildir. Dolayısıyla bu konu özelinde Eşrefoğlu, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini halka aktarma konusunda perhizkar davranmıştır.

4. SIRÂT-I MÜSTAKÎM

Sözlükte yol anlamına gelen sırât ile doğru ve dengeli şeklinde tercüme edilen müstakîm kelimelerinin terkibinden oluşan sırât-ı müstakîm, doğru yol şeklinde tercüme edilebilir. Bu tamlama, Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık otuz ayette geçmekte ve aynı anlamda kullanılmaktadır. Sırat tek başına kullanıldığında ise cennet ve cehenneme giden, kıldan ince kılıçtan keskince ve ancak Allah'ın inayetiyle geçilebilecek bir yol olarak düşünülmektedir.[376]

Sırât-ı müstakimin Türkçe'de "istikamet üzere olmak" gibi kullanımları olmakla birlikte burada temas edilecek husus, İbnü'l-Arabî'nin bu kavrama yaklaşım tarzıdır.

[373] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 50.
[374] Ahmed Bîcan, *Envârü'l-âşıkîn*, 139a
[375] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 530.
[376] Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: TYEKB 2019), 660.

Devamında ise kaynaklarımıza dönecek ve kullanım şeklinin geleneksel mi yoksa vahdet-i vücûd düşüncesi etrafında kazandığı yeni anlamlar mı olduğuna bakılacaktır.

İbnü'l-Arabî sırât-ı müstakîm ile ilgili fikrî mülahazalarını *Fusûs*'un Hud fassında ortaya koymaktadır. Kurtuba'da yaşadığı dönemde kendisiyle görüştüğünü söylediği[377] Hud peygamber üzerinden rabb-i hâs, tenzih-teşbih ve ilah-me'luh gibi farklı konular anlatılmaktadır. Fakat bu fasta ön plana çıkan kavramın sırât-ı müstakîm olmasının sebebi Kur'an-ı Kerim'de anlatıldığı şekliyle Hud peygamberle kavmi arasında gerçekleşen diyalogtur. Bu diyalogta Hud peygamber Allah'a ve resulüne iman etmeyen kavmine "yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki Allah onun perçeminden tutmuş olmasın, Rabbim dosdoğru bir yol (sırât-ı müstakîm) üzeredir" (Hud, 11/56) mealindeki ayetle cevap vermiştir. İbnü'l-Arabî bu ayeti esas alarak herkesin sırât-ı müstakîm üzere olduğunu, dalalet ve yoldan sapmış olmak gibi durumun söz konusu olamayacağını söylemektedir. Çünkü ayette geçtiği şekliyle Rab, sırât-ı müstakîm üzere kullarının perçemlerinden tuttuğundan nihai olarak varılacak yer Allah'ın her şeyi kuşatan rahmetidir.[378]

Şârihler tarafından, "rahmetim her şeyi kuşatır" (Araf, 7/156) ayetiyle ve vahdet-i vücûd düşüncesindeki İlâhî isimler teorisiyle -İbnü'l-Arabî'ye göre ayetteki "her şey" ifadesi İlâhî isimleri de kuşatır-[379] yorumlanan cümleler Yazıcıoğlu tarafından eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bu sözlerden küfür kokusu geldiği, bâtınında kemâle müteallik bir ilmin olmadığı, Hud peygamberin kavminin cehennemlik olduğu, nimetin ve rahmetin cehennem ehli değil ancak cennet ehli müslümanlar için olabileceği ifade edilmiştir. Şeyh bu sözleri mekr ve fitne için söylemiştir, mümin ve ârif olan bir kimse bunun ayırdına varmalı, sırât-ı müstakîmden ayrılmamalıdır. Yazıcıoğlu daha sonra soru-cevap üslubuna geçerek, kendisine bu söze nasıl itimad edilmesi gerektiği sorusunu yöneltir. Buna cevap olarak diğer bahislerde de olduğu gibi Şeyh'in memur olduğunu, mubattılîn ve muhakkikînin birbirinden ayırt edilmesi için bu tür sözler söylediğini ifade etmiştir.[380]

---

377 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 93.

378 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 90.

379 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 141.

380 Yazıcıoğlu aynı zamanda Kayserî'nin ismini vererek Şeyh'in esas maksadını anlamadan bu sözleri şerhederek hata ettiğini ifade eder. Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 40b-41a.

Bîcân ise ağabeyinin konu ile ilgili görüşlerini genel itibariyle aktarır ve o da bu sözlerinin fitne olduğundan bahseder ve Şeyh'e karşı nezaketini koruyarak, ilim talebelerine bu tür sözlerden hazer edilmesi gerektiğini öğütler.[381]

Yazıcıoğlu kardeşlerin İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği eleştiriler aktarıldı. Görüldüğü gibi bir *Fusûs* şarihi olan Mehmed Efendi, Şeyh'in sırât-ı müstakîm kavramı üzerinden anlatmaya çalıştığı düşünceleri tasvip etmemektedir. Fakat bu düşünceyi reddederken, Ekberî gelenek içerisinde işlenen İlâhî isimler ve Rabb-i hâs gibi kavramları inceleme yoluna gitmez. Yapmaya çalıştığı şey, kendisinin memur olduğuna inandığı Şeyh'in sözlerine şer'î bir çerçeve çizmektir. Çünkü Yazıcıoğlu'na göre bu sözleri olduğu şekliyle kabul etmek mümkün değildir.

Yazıcıoğlu Arapça olarak kaleme aldığı *Fusûs* şerhinde bu konuları işleyip değerlendirirken acaba Türkçe nazmen kaleme aldığı *Muhammediyye*'sinde nasıl bir tutum sergilemektedir? Eserinin pek çok yerinde sırât-ı müstakîm ifadesi geçmesine rağmen bu kavram ile ilgili herhangi bir tartışmaya işaret veya İbnü'l-Arabî ve şârihlerine bir atıf söz konusu edilmez.

Bu durur üçüncü ni'met kim hidâyet eyleyem

Tâ Sırât-ı müstakîm üzre olasın müstedâm[382]

…

Kim ki uydu bunlara buldu sırât-ı müstakîm

Ol Sırât'ı dahi geçse afv ola cürm ü cünâh[383]

…

Ol Sırât'tır bu Sırât-ı müstakîm

Müstakîm ahvâl olan olmaz sakîm[384]

Örneklerde görüldüğü gibi sırât-ı müstakîm kavramı genel kabulün dışında bir anlama taşmamıştır. Veya şerhte Şeyh'e yöneltilen itirazlara yer verilmediği gibi herhangi bir

[381] Ahmed Bîcan, *Müntehâ*, 30a.
[382] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 435.
[383] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 235.
[384] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 664.

işarette de bulunulmamıştır. Sergilenen bu tavır, vahdet-i vücûd düşüncesinin bütün yönleriyle halka aksettirilmemiş olduğunun bir delilidir.

Benzer bir tavır Ahmed Bîcân'da da müşahede edilmektir. *Envâr*'da peygamberlerin sıralanışı ve hususiyetlerinden bahsederken Hud peygamberle ilgili de bilgi verilmektedir. Peygamberleri Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilişkilendirerek anlama ve anlatma İbnü'l-Arabî düşüncesiyle doğrudan irtibatlıdır. Bîcân'da bu tavır görülmekle birlikte Fusûs şerhindeki tartışmalar *Envâr*'da yer almaz.

> "Pes Hud 'aleyhi's-selâm kavmini tevhîde da'vet eyledi nitekim hakîkati ve rûhu ismü'z-zât nurundandır ol isim el-Mü'min'dir. Ol sırât-ı müstakîm îmân ve İslâm'dır. 'Aklı ve kalbi ismü's-sıfat nûrundandır ol isim el-Kahhâr'dır. Pes Hud kâfirleri kahr etti, rîh-i debûr ile. Ve nefsi ismü'l-fi'lin ikisinin nurundadır, biri Hâdî'dir ve biri Zâr'dır. Anınçün halkı Allâh'a hidâyet eyledi ve 'inâd eyledikleri içün Hak Te'âlâ anlara zarar verdi, ebedî küfürde kaldılar."[385]

Bîcân'nın eserinde spekülasyona konu olabilecek herhangi bir tartışmaya yer verilmez. Bir başka ifadeyle *Fusûs* şerhini tercüme ederken takındığı tavır ve kullandığı üslubun izlerine *Envâr*'da rastlanmaz.

Fakat *Müntehâ*'da durum farklıdır. Bîcân, ağabeyinin Şeyh'e yönelttiği itirazları en yüksek perdeden seslendirir ve bu sözlerin küfür olduğunu söyler:

> "İmdi ey kâmiller, Şeyh'in işbu resme sözlerine nazar eyleyin ki zâhiri küfürdür ve bâtınında dahi emr-i zevkî yoktur [ki] kemâle müte'allik ola. Öyle olsa Hûd kavmi küfr u inkâr üzerine gittiler, rahmete nice ola ki lâyık olalar."[386]

[385] Bîcan, *Envârü'l-âşıkîn*, 139a.
[386] Bîcan, *Müntehâ*, 30a.

Bîcân devamında Şeyh'in, fitne ve belâ olan bu sözlerinden uzak durulması gerektiğini aksi halde kişinin hem şeriatte hem hakikatte kafir olacağını söyledikten sonra meseleyi tekrar Şeyh'in memur ve mazur oluşuna getirir.

Eşrefoğlu Rûmî ise konuyu biraz daha halka yaklaştırarak teşbihlerle, benzetmelerle anlatır sırâtı ve istikametteki farklı mertebeler üzerinden sırât-ı müstakîmin çeşitli derecelerinin olduğundan bahseder. Sırât cehennem üzerine gerilmiş bir meleğin kanadı, üç yüz bin yıllık bir yol olduğu gibi rivayetleri aktarır.[387]

5. CEHENNEM ve AZAP

Cehennem azabının bir önceki başlık altında incelenen sırat-ı müstakim ile ilişkisi, zıtlık üzerine kuruludur. Sırat-ı müstakim üzere bir hayat yaşamak cenneti iktiza ederken cehennem, istikametten sapanların varacağı yer[388] olarak tarif edilir. Fakat bu başlıklar altında İbnü'l-Arabî'nin cehennem ve azap hakkında, genel kabullerden farklı tevil ve yorumlarına yer almaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in günahkar, münafık, müşrik ve kafir olarak isimlendirdiği insanın, bu dünyada yaptıklarının cezasını çekmek için gideceği yerin adı cehennemdir. Kökü itibariyle Latince veya İbrânice'den Arapça'ya intikal ettiği düşünülen cehennem, hakkında pek çok tartışmanın olduğu bilinmektedir. Dinler tarihinin de gündeminde olan bu tartışmaların tarihi seyrini kelam ve mezhepler tarihi literatüründen takip etmek mümkündür. Tartışmaya konu olan meseleler, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö.324/935) *Makâlatu'l-İslâmiyyîn* isimli eserinde bir araya getirilmiştir. Buradan hareketle cehennem ve cehennem azabı konusunda birkaç farklı yaklaşımın bulunduğu söylenebilir. Eserde, büyük günah işleyen müslümanın ebedî olarak cehennemde kalacağı, ehl-i kıbleden hiç kimsenin cehenneme girmeyeceği, kafirlerin ebedî olarak cehennemde kalacağı, cennet ve cehennemin bir müddet sonra içindekilerle birlikte yok olacağı gibi muhtelif görüşleri benimseyen mezhepler üzerinden bu düşünceler aktarılır. Eş'arî daha sonra cennet ve cehennemin bir sonunun olmadığını, cennetliklerin cennette nimetleneceğini, cehennemliklerin ise ebedî olarak azap göreceği inancını müslümanların icmaı olarak aktarmaktadır. [389]

---

[387] Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, 178.

[388] en-Nisâ, 4/115.

[389] Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, 106, 222, 224, 248.

İbnü'l-Arabî'nin konu ile ilgili yazdıklarına bakılacak olursa onun, bazı yönleriyle ehl-i sünnetten farklı bir cehennem ve özellikle azab düşüncesinin olduğu söylenebilir. Cehennemin ebedî olacağı hususunda İbnü'l-Arabî'nin görüşleri el-Eş'arî ile uyum içindedir. O da cehennemin ve içindekilerin bir sonunun olmadığından bahseder.[390] Fakat ayrıldıkları nokta cehennem azabıdır. Şeyh'in cehennem azabına yaklaşımını iki yönden ele almak gerekir: birincisi azabın daimî oluşu, ikincisi azabın mahiyeti. Azabın sürekli olması hususunda da İbnü'l-Arabî ile ehl-i sünnet düşüncesi arasında herhangi bir farklılık yoktur. İkisi de azabın sonsuzluğundan bahseder fakat İbnü'l-Arabî'nin azabın nasıl olacağına dair farklı bir düşüncesi vardır. Şeyh'e göre cehennem ehlinin varacağı yer nimettir fakat bu nimet ateştedir. Azab süresi bittikten sonra ateş, serinlik ve huzur verir ki cehennemliklerin nimeti budur.[391]

Mu'tezile mezhebinin görüşleri genellikle Şeyh tarafından eleştirilse de hüsun-kubuh[392] meselesinde olduğu gibi büyük günah işleyenin ebediyyen cehennemde kalacağı konusunda da benzer kanaati taşımaktadırlar. Özellikle Câhız'a (ö. 255/869) nispet edilen cennet ve cehennem ehlinin tabiatlarıyla ilgili düşünce İbnü'l-Arabî'nin teorisiyle paraleldir. Câhız, müminlerin tabiatı cennetle, kâfirlerin tabiatı ise cehennemle uyumlu olduğunu bu nedenle cehennem, tabiatına uygun olan kimseleri cezbedecek ve bir müddet sonra tabiatları gereği acı duymaz hale geleceklerdir.[393] İbnü'l-Arabî de benzer şekilde, cehennem ehli için orada bir nimet olduğunu, buna karşılık elem ve zararı ateşten çıkarıldıklarında yaşayacaklarını söylemektedir.[394]

Kur'an-ı Kerim'de nâr[395] olarak isimlendirilen cehennemin bir anlamının da uzaklık/bu'd[396] olduğuna dikkat çeken İbnü'l-Arabî, cehennemliklerin Hak'tan uzak

---

390 İbnü'l-Arabî, *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, 2/406.

391 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 157; *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, 2/230.

392 İslâm düşünce tarihinde iyilik-kötülük problemi olarak ele alınan bu konu İbnü'l-Arabî'nin de gündemindedir. Vera yani takva sahibi bir kişi, eşyayı olduğu hal üzere müşahede eder. Örneğin sıradan bir insanın ekmek ve su olarak gördüğünü ârif domuz ve şarap suretinde görür. Bu da bir şeyin özünde iyi ve kötü olduğu görüşünde olan Mu'tezile'yi desteklemektedir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, 1/452.

393 Hannâ el-Fâhûrî'den aktaran Yusuf Şevki Yavuz, "Câhiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/25.

394 İbnü'l-Arabî, *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, 7/202. Sirke kurdunun sirkeden, bal kurdunun baldan lezzet alması gibi cennet ve cehennemden de lezzet alınacaktır, görüşünü el-Eş'arî Batıhiyye'ye nispet ederek aktarmaktadır. Dolayısıyla cehennem ehlinin durumu ile ilgili İbnü'l-Arabî öncesi dönemde de farklı görüşler mevcuttur. Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, 748.

395 Fussilet, 41/28.

kalacaklarını vehmettiklerini ancak oraya girdiklerinde tam bir yakınlık bulacaklarından söz eder. Bu iddiasını "Biz ona şah damarından daha yakınız"[397] ayetiyle desteklemektedir. Nitekim Allah bu ayette bütün insanları kastetmektedir. [398]

Bu konu aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin ilâh-ı mutekad düşüncesiyle birlikte düşünülmelidir. *Fusûs*'ta bu konuyla ilgili, itikadlardan başka bir şey yoktur, her itikad isabetlidir, isabetli olan ecir sahibidir, ecir sahibi ise mutludur ve mutlu olandan râzı olunmuştur[399] denilir. Şeyh, bu sıralamayı yaptıktan sonra râzı olunanla ilgili bir parantez açarak, onun ahiret hayatında belirli bir süre mutsuz/şakî olabileceğinden bahseder. Bu duruma örnek olarak, Hakk'ın rızasını kazanmış kulların dahi bu dünya hayatında hastalık ve eleme maruz kalmalarını gösterir. Halbuki biz onların Hakk ehli ve saîd olduklarını biliriz. Tıpkı bunun gibi bazı kulların cehennem denilen yerde bir süre azaba maruz kalmaları muhtemeldir. Maruz kaldıkları bu azab bittikten sonra kendilerini kuşatacak olan şey nimettir. Nimet, çektikleri acının ortadan kalkması olabileceği gibi cennet nimetleri gibi müstakil bir mükafat da olabilir. [400]

Şeyh'in cennet ve cehennem için kullandığı na'îm/nimet kelimesi, ayrıca bahsedilmesi gereken bir terimdir. Kur'an-ı Kerim'in cennet için kullandığı nimet[401] kelimesini İbnü'l-Arabî cehennem için de kullanmaktadır. O, cennet ve cehennemin her ikisinin de nimet olduğundan bahseder fakat birinde huzur ve sükun diğerinde ise azabın olması, bulundukları mahal ile ilgili bir durumdur. Üşüyen kimseyi güneşin ısıtması bir nimet olarak görülürken, sıcaklamış kimsenin daha fazla güneşe maruz kalması ise azap olarak değerlendirilir. Bir kişide nimet meydana getiren şey ile ona eza veren aynı şeydir.[402]

---

396 İbnü'l-Arabî, cehennemin derinliği sebebiyle böyle isimlendirildiğini ve dibi ile başının yedi bin beş yüz senelik bir mesafe olduğunu söylemektedir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, 1/448; 2/192.

397 Kâf, 50/16.

398 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 91.

399 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 97.

400 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 97, 160.

401 Vâkıa, 56/89.

402 İbnü'l-Arabî, *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, 1/454. Şeyh'in bu yorumu Mu'tezile'nin imamları arasında gösterilen Cübbâî'nin (ö. 321/933) "cehennem azabının hakikatte hayır veya şer olduğunu söylenemez" düşüncesiyle bir yönüyle benzerdir. Ayrıldıkları nokta ise Cübbâî'nin cennet için kullandığı nimet kelimesini cehennem için kullanmamasıdır. El-Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, 740.

Buradan hareketle cehennem, bizâtihi olarak elem ve acı veren değildir. Azab insanların ve cinlerin oraya girmesiyle yani orayı mahal edinmeleriyle gerçekleşir.[403]

İbnü'l-Arabî'nin cehennem azabı ile ilgili yorumları bu şekilde özetlenebilir. Onun satır aralarında Mutezîle, Râfiziyye, Zeydiyye ve İbâdiyye gibi büyük günah işleyen kişinin ebedî olarak cehennemde kalacağı fikrini eleştirdiği görülmektedir. Şeyh, kişinin günahı nisbetinde azaba uğrayacağını yalnızca şirk koşanın cehennemden asla çıkacamayacağını vurgular.[404]

Onun cehennem azabının mahiyetiyle ilgili yaptığı yorumların dayanağı "rahmetim her şeyi kuşatmıştır"[405] ayetidir. Ayette geçen "her şeyi" ifadesi mutlak anlamda düşünüldüğünde cehennemi de kuşatmaktadır. Cehennem ve içindekiler de eşyadandır dolayısıyla rahmet onları da kuşatmıştır.[406] Nasstan dayandığı diğer delil ise "rahmetim gazabımı geçti"[407] hadis-i kudsîsidir. Hadiste yer alan "sebakat" yani geçmek veya öne geçmek ifadesi hüküm itibariyledir. Yani gazap bir insan hakkında hüküm verdiğinde nihai durumu onu geçen rahmet tayin eder. Böylece durum rahmetin onu kuşatmasıyla sonuçlanır.[408]

İbnü'l-Arabî'nin rahmetin her şeyi kuşatağı düşüncesi etrafında şekillenen fikirleri Yazıcıoğlu tarafından bir hüsnüzan olarak değerlendirilmektedir. *Müntehâ*'da mekr ve fitne olarak isimlendirilen konulardan biri de cehhenem azabıdır. O, Şeyh'in yukarıda izah edilen yaklaşımını hüsnüzan olarak değerlendirmekte ve bu düşüncenin doğru olmadığını söyleyerek itiraz etmektedir. Hüsnüzannın, ihsan sahibi bir kimse hakkında olması gerektiği ve Şeyh'in bu yaklaşımının doğru olmadığı vurgulanmaktadır. Yazıcıoğlu'nun düşüncesi, el-Müntakîm isminden er-Rahîm ismine ancak istiğfar ederek yol bulunabileceğidir. Bu da, Hz. Peygamber'in ümmetine öğrettiği dualarla

---

403 İbnü'l-Arabî, *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, 1/448. Şeyh'in, insanların cehenneme girmesiyle azabın var olacağını ifade etmesi, Behlûl-i Dânâ hikayelerinden Alevi-Bektâşî türkülerine kadar uzanan bir hikmet olarak karşımızdadır:
Cehennem dediğin dal odun yoktur
Herkes ateşini bile getirir

404 İbnü'l-Arabî, *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, 2/230.

405 el-A'râf 7/156.

406 İbnü'l-Arabî, *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, 1/397-398.

407 Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî, (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979), Kitâbu't-Tevhîd, 55.

408 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 152.

mümkündür. Kul kendisine öğretilen dualarla tevbe eder ve rahmete ulaşır.[409] Aksi takdirde Allah'ın rahmetinin cehennem ehline ulaşması söz konusu değildir. Şeyh'in cehennem hakkında söylediklerine *Fusûs* şerhinde itiraz eden Yazıcıoğlu, konuyu *Muhammediyye*'ye taşımaz. Orada daha çok dehşetli tasvirler ve cehennem ehlinin diyaloglarına yer verilir.

Muhammediyye'de müstakil olarak iki fasl cehennem hakkındadır. Biri "faslun fî cehennem" diğeri "faslun fi cehennem ve ehliha". Bu iki faslın da ortak özelliği cehennemde yaşanacak olan azabın şiddet ve dehşeti karşısında insanın düştüğü çaresiz durumdur.

Pes ağlaşıp zebânîlerden istimdâd ede bunlar

Ki bir gün bu azâbımız nola yiyni olaydı râm

Zebânîler diye isten kim Allâh eylesin tahfîf

Velîkin dîniniz yoktur nite ola size in'âm

Bulardan olıcak nevmîd tutalar Mâlik'e pes yüz

Ki Hak bize ölüm versin bugün kılsın bizi i'dâm

Cevab vermeye seksen yıl pes andan ayda kim olmaz

Ebed bunda muhalledsiz hiç olmazsız bilin a'dâm

Tanışalar pes aydalar belâ erişti çün bize

Gelin sabr edelim biz de ola kim fazl ede Allâm

Geri sabr etmeğe aslâ bularda olmaya tâkat

Neler kıldı görün imdi bulara nefs-i şûm izlâm[410]

Yukarıdaki mısralarda cehennem ehlinin kendi aralarındaki konuşmalar aktarılırken Allah'ın fazlı ve rahmetinin kendilerine ulaşmalarını bekledikleri anlaşılmaktadır. Üstü kapalı bir şekilde İbnü'l-Arabî'ye de cevap niteliğinde düşünülebilecek olan bu satırlar, cehennem ehline -sabretmeleri halinde Allah'ın fazlının ulaşması ihtimal dâhilinde

[409] Yazıcıoğlu, *Müntehâ,* 83a.
[410] Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 653.

görülmekle birlikte- hiçbir surette yardımın ulaşmayacağını ifade etmektedir. Azabdan dolayı artık ümidi kesilmiş bir halde Allah'tan kendilerini öldürmesini dilemişler ve fakat aldıkları cevap sonsuza kadar acı ve eleme maruz kalacaklarıdır. Son olarak cehennem ehlinin sabır göstermeye de takatleri yetmemiş ve dünya hayatında nefislerine uydukları için ilelebed cezaya çarptırılacaklardır.

Müzekki'n-Nüfûs'ta Eşrefoğlu'nun cehennem ve azap hakkındaki görüşleri, ehl-i sünnetle mutabıktır. Hatta eserin girişinde Dehriyye, Hurûfiyye, İbâhiyye ve Hulûliyye gibi fırkaların ismi zikredilir ve ibadetleri olmasına rağmen bu kişilerin âsi ve kavillerinin küfür olduğu vurgulanır.[411] *Divan* ve *Tarikatname*'de durum biraz daha farklıdır. Aşk ateşiyle yanmayanın, yârin mahabbetiyle dertlenmeyenin yeri cehennemdir:

Bugün bu derd odına yanmayanun

Yarın dûzahda yanmak lâzımıdur[412]

Ayrıca nefsin arzularına uymak mertebe-i aşkta küfürdür.[413]

Görüldüğü gibi Eşrefoğlu cehennem konusunda İbnü'l-Arabî'yi takip etmemektedir. Halka yönelik eserinde tartışmalardan uzak, net bir cehennem tasviri yer alırken *Divân* ve *Tarikatname* içindeki metinlerde aşksızlık ve edepsizlik de cehennem azabına gerektiren durumlar olarak sayılmıştır.

6. İMAN İLE KÜFÜR ARASINDA FİRAVUN

İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem* isimli eserinde, Firavun'un ruhunu tâhir ve mutahhar[414] bir şekilde teslim ettiğini söyleyerek asırlarca devam edecek bir tatışmayı başlattı. Şeyh'in bu düşüncesini mutasavvıflar ve zâhir ulemadan tasdik edenler olduğu gibi her iki gruptan eleştirenler de çıkmıştır. Onu savunmak için fetvalar kaleme alındığı gibi[415] aleyhinde birçok risale de yazılmıştır. İbnü'l-Arabî'yi reddeden âlimler bir yana, onu savunan mutasavvıflar arasında meseleye yaklaşım ve sorunların tespiti noktasında

411 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, 4.
412 Eşrefoğlu Rûmî, *Divan,* 174.
413 Eşrefoğlu Rûmî, *Tarikatnâme,* 28a.
414 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* 189.
415 Geniş bilgi için bk. Abdurrezzak Tek, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar", 283-298.

ortak bir dil kullanılmadığı görülmektedir. Sûfî müelliflerin, muhaliflerine karşı Şeyh'i savunurken delilleri ve söylemleri farklılık arz etmektedir.

Örneğin Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553) *Fusûsu'l-Hikem*'i şerh ederken, Musa fassında[416] konu Firavun'un imanı meselesine gelince, Şeyh'in *Füthûhât-ı Mekkiyye*'de geçtiği şekliyle Firavun'un cehennemlikler arasında olduğu[417] görüşünün esas alınması gerektiğini söylemiştir. Şeyh'in *Fusûsu'l-Hikem*'deki sözlerinin ise Kur'an-ı Kerim'in zâhiri yönünden imanın sıhhatinin cevâzı şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgular.[418]

Bu meseleye farklı bir yaklaşım şekli de Abdulvehhab Şa'rânî'ye (ö. 973/1565) aittir. Cehennem ehlinin durumu ile ilgili konuşurken Firavun'un ebediyyen cehennemde kalacağını zikrettikten sonra *Fusûs*'ta yer alan ifadelerin birtakım mülhid tarafından, mezkur düşüncenin İbnü'l-Arabî'ye izafe edilmesi için esere sokulduğunu iddia etmiştir.[419] Onu bu düşünceye sevk eden sebepler araştırılmaya muhtaç olmakla birlikte, güvenilir elyazmaları hatta müellifin kendi nüshası Şa'rânî'yi endişelendiren fikirlerin İbnü'l-Arabî'nin kaleminden çıktığını göstermektedir.[420] Bu iddianın gelenek içerisinde güçlü bir yer edinemediğini de eklemek gerek.

Osmanlı coğrafyasının velûd sûfîlerinden İsmail Hakkı Bursevî de -Sofyalı Bâlî Efendi'ye benzer bir şekilde- konu ile ilgili olarak *Fusûsu'l-Hikem*'deki görüşlerin değil *Füthûhât-ı Mekkiyye*'nin 62. babındaki Firavun'un cehennemlikler arasında olduğuna

---

[416] Firavun'un imanı hakkındaki genel çerçeve Musa fassında çizilmekle birlikte eserin farklı yerlerinde konuya göndermeler yapılmaktadır. Bunun örneklerinden biri Süleyman fassında Belkıs'ın iman etmesiyle ilgili bir pasajda yer almaktadır. İbnü'l-Arabî, Belkıs'ın "Süleyman ile beraber âlemlerin Rabbi Allah'a teslim oldum" (en-Neml, 2744) sözünü Firavun'un "Musa ve Harun'un rabbine" (el-A'raf, 7/122) iman ettim ifadesiyle kıyaslayarak: Belkıs'ın iman konusunda Firavun'dan daha kuvvetli bir idrake sahip olduğunu ifade eder. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 144. Bu kıyasta iki iman sahibinin mukayese edildiği âşikardır.

[417] İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/455.

[418] Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Dersaâdet: el-Matbaatü'n-nefîseti'l-Osmaniyyeti, 1309), 394-395.

[419] Abdulvehhab Şa'rânî, *Kâvâ'idü'l-Keşfiyye*, (Dımaşk: Dârüt'-Takva, ts.), 225. Kâtip Çelebi, muhtemelen Şa'rânî'nin iddiasını kastederek "bu mahal desîsedir bir Yahudi idhâl etmiştir, diye (Şeyh'e) iftirâlar ettiler" şeklinde bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmiş ki, bu cümlesinden kendisinin bu görüşe katılmadığı sonucu çıkarılabilir. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, 213.

[420] Michel Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", O*smanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 2005), 108. Chodkiewicz, Şâ'rânî'ye ait olan *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir*'in, İbnü'l-Arabî öğretisinde zor anlaşılan yerlerin basitleştirilerek kalabalık kitleler tarafından okunmasına katkı sağladığını ifade etmektedir. Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", 107.

dair beyanın esas alınması gerektiğini düşünmektedir. Bâlî Efendi'de ayrıldıkları nokta ise Bursevî'nin kendisine delil olarak *Füthûhât-ı Mekkiyye*'den iktibasla "benim (bu konudaki) inancım budur, bunun dışındakileri araştırma ve inceleme mâhiyetinde/maksadıyla söyledim"[421] sözünü zikretmesidir. Bursevî'nin Firavun'un küfrüne hükmederken ekser ulemaya ve Bâlî Efendi'ye yakın bir tavır sergilediğini söylemek mümkündür. Fakat *Füthûhât-ı Mekkiyye*'nin 62. babını esas alıp diğer yorumlarını dışarda bırakması ve mevcudiyeti tespit edilemeyen bir iktibasta/iddiada bulunması onu tavır olarak Şa'rânî'ye yaklaştırmıştır.

İbnü'l-Arabî üzerinden tartışılan bir mesele olan Firavun'un imanı, Kâtip Çelebi tarafından da mevzubahis edilip tartışılmıştır. *Mîzânu'l-hak* kitabının dokuzuncu bahsi bu konuya hasredilmiştir. Müellif âdeti olduğu üzere öncelikle iki tarafında delillerini serdettikten sonra kendisi bir orta yol teklif etmiştir. Mezkur konu hakkında da öncelikle İbnü'l-Arabî'nin Kur'an-ı Kerîm'den getirdiği delilleri aktarmış ve kanaatimizce Şeyh'in görüşünü benimseyen bir tavır takınmıştır. Daha sonra Şeyh'in "karıncalar ve arılar gibi başına üşüşen" muhaliflerin görüşlerine yer vermiştir. Kâtip Çelebi'nin vardığı sonuç ve sunduğu teklifin itidali gözettiği söylenebilir:

> "İmdi tasfiye yolunu esasları üzere ortaya konan delil ve dâvâya, nazar yolunun kaidelerine dayanılarak itiraz olunmaz. Şayet itiraz olunacaksa, yine o yolun kaidelerine ve ıstılahlarına göre itiraz olunmak gerekir."[422]

Görüldüğü üzere Kâtip Çelebi sonuçların farklı olmasını metodun farklı olmasına bağlamaktadır. Kaldı ki İbnü'l-Arabî'nin keşf ve ilham yoluyla değil -Sofyalı Bâlî Efendi'nin de dediği gibi- metnin yani Kur'an-ı Kerîm'in zahirine bağlı kalarak bu görüşü benimsediği söylenebilir.

---

[421] İsmail Hakkı Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, haz. Mustafa Utku, (Bursa: Uludağ Yayınları, 2012), 4/57. Ali Namlı, Bursevî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'den iktibasla aktardığı bu ifadenin mezkur eserde tespit edilemediğini belirtmiştir. Ali Namlı, "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Firavun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 483.

[422] Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, 88-90.

Yazıcıoğlu kardeşlerin fikirlerini *Müntehâ*'dan öğrenmek mümkündür. *Muhammediyye* ve *Envârü'l-Âşıkîn*'de konu ile ilgili herhangi bir tartışmaya girilmemiştir. Yazıcıoğlu, İbnü'l-Arabî'nin konu ile ilgili açıklamalarını doğru bulmamaktadır. O, Şeyh ve bazı ashabı dışında böyle bir fikri dillendiren başka kimsenin olmadığı, günümüze kadar ulemanın ittifak ettiği Firavun'un küfür üzere öldüğü görüşünü benimser ve destekler. Fakat bunu yaparken İbnü'l-Arabî'yi eleştirmez, onun mazur olduğunu çünkü bununla görevlendirilen bir memur olduğunu ifade eder.[423] Bu durum, Osmanlı'da İbnü'l-Arabî'yi takip eden yazarların, şeyhi eleştirmeyip itirazların şârihler üzerinden yapıldığı tespitini[424] haklı çıkartır gözükmektedir. Fakat itirazların şârihler üzerinden yapılması, Şeyh-i Ekber lakabı verilen bir otoriteye karşı duruşun üslubunu oluşturmuştur. Nitekim Yazıcıoğlu'nun *Fusûs* şerhinde Şeyh'e yönelttiği itirazlardan biri olan Firavun meselesindeki eleştiriler, teorik düzeyde bir ayrışmayı göstermekle birlikte aynı zamanda Şeyh'e tâbî oluşun da bir tezahürüdür.

Yazıcıoğlu bu sözlerin, mekr ve fitne yani İbnü'l-Arabî'nin memur olması dolayısıyla kendisine söyletilen sözler olduğu hususunda ısrarcıdır. Fakat bu ve benzeri görüşlerin burhanî ve keşfî olmadığını, başkası için bir bağlayıcılığının bulunmadığını ve reddedilmesi gerektiğini söyler. Ayrıca Kayserî'nin, Firavun'un imanla gittiğine dair izahatını iktibas eder ve yaptığı tevilin doğru olmadığını, ihtimallere açık olduğu için mutlak bir delil olmayacağını ifade eder.[425] Yazıcıoğlu, şeriata muhalif olarak kabul ettiği bu konuda Konevî'nin sessizliği karşısında ise şaşkındır. Konevî'nin, Şeyh'e olan bağlılığı neticesinde bu mekre yani tuzağa karşı sessizliğini korumuş olabileceği gibi meselenin hakikatini anlamamış olması gibi iki ihtimalden bahsedilir.[426]

Ahmed Bîcan Firavun'un imanı meselesiyle ilgili ise oldukça dikkat çekici bir yaklaşıma sahiptir. Bîcân da ağabeyi gibi Şeyh'in sözlerinin mekre ve fitneye işaret ettiğini söylerken herhangi bir açıklama yapmadan, ağabeyinin eleştirdiği Dâvûd-i

---

[423] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 68b. Bu tavrıyla Yazıcıoğlu, şârihler arasında dikkati çekmekle birlikte Kayserî'nin de bu tür cümlelerinin olduğu bilinmelidir. Firavun'un imanı ile ilgili açıklamalar yaptığı bölümde, Şeyh'in bu sözleri söylemekle memur olduğu inkar edilemez. Çünkü *Fusûsu'l-hikem*, Hz. Peygamber'in emriyle yazılmıştır. Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1272.

[424] Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî Ekolü Osmanlı Düşüncesinde Neye Karşılık Geliyordu?" *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 33.

[425] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 68b.

[426] Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 69a.

Kayserî'den alıntı yapar. Yapılan iktibasta yukarıda da zikredildiği ayetlerin zâhirinden yola çıkılarak boğulma esnasında ikrar edilen imanın geçersiz olduğuna dair herhangi bir karinenin olmadığı vurgulanır. Ancak Ahmed Bîcan, İbnü'l-Arabî ile aynı görüşte değildir. Zikredilen delillere cevaben Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) *Tefsir-i Kebîr*'inden şu pasajı aktarmaktadır:

> "Fir'avn aslâ imân getirmedi. Zîrâ ki, imân, peygamberleri tasdik etmektir ki, Hak Teâlâ'dan ne getirdi ise gerçektir diyeler. Fir'avn hod diliyle imân getirdi; amma Mûsâ'yı anmadı. Pes imânı sahih olmadı; fe-keyfe ki, îmânı îmân-ı ye's olmak kanda kaldı."[427]

Şu hususun belirtilmesi gerekir ki, yapılan bu iktibasta merkeze alınan, Hazret-i Musa'nın isminin zikredilmeme meselesi ayet-i kerimeye atıftır. Yûnus suresinde Firavun, İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka tanrı olmadığına iman ettim, ben de Müslümanlardanım[428] demiş ve suya gark olmuştur. Fahreddin Râzî bu ayet-i kerimede Hazret-i Musa'nın adının geçmemesinden yola çıkarak imanın geçersiz olduğunu söylerken aynı ayet-i kerimeyi İbnü'l-Arabî Firavun'un imanına delil olarak zikretmektedir.[429]

Ahmed Bîcan, Firavun'un tâhir ve mutahhar bir şekilde âhirete irtihal etmediğinin en isabetli görüş olduğunu beyan etmekle birlikte İbnü'l-Arabî'ye yönelik herhangi bir itirazda da bulunmaz. Bunun sebebi *Fusûs*'ta geçtiği şekliyle onun mütehakkim değil mütercim oluşu, Şeyh'in mülhid ile muvahhidin ayırt edilmesi noktasında memur oluşu[430] ve dolayısıyla mazur olması sebebiyledir. Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî'ye bu şekilde bir bağlılığa sahip olmasına rağmen şeriata muhalif olarak gördükleri bir hususta

---

427 Ahmed Bîcan, *Müntehâ,* 47b.

428 Yûnus, 10/90.

429 İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem,* 199.

430 Şeyh'in memur olarak kabul edilmesi *Fusus'l-Hikem*'in başında yer alan rüya ile ilgili olduğu düşünülebilir. Hz. Peygamber'in "bu *Fusûsu'l-hikem* kitabıdır, onu al ve faydalanmaları için insanlara ulaştır" emrine muvafık olarak eserini yazmış ve insanlara ulaştırmıştır. Detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem,* 26.

Ahmed Bîcan, fikrini beyan etmekte herhangi bir tereddüt yaşamamıştır. Hatta bu konuya karşı sessiz kalan Sadreddin Konevî'ye bir cümle tahsis etmiştir:

> "…ve Şeyh onun hakkında tâhir ve mutahhar oldu, dediği mekr ve fitnedir; amma Şeyh Sadreddîn bu sözde sâkit olmuştur. Şeyh[e] riâyet ettiğindendir ki nesne demedi."[431]

Bu tür tartışmalı konularda bazı amaçlar gözetilerek bir dengenin kurulması tabii olarak beklenebilir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin şer'î zemin ve çerçevenin dışına taşar gibi olan yönlerinin bir nizâm altına almaktan çekinilmeyeceği âşikârdır. Osmanlı İslam tasavvurunun belirli bir güzergâhta ilerlemesinin bunda mühim bir hissesi vardır.[432] Nitekim Ahmed Bîcan Efendi'nin meseleye yaklaşımı, kendi fikrini beyan ederken takındığı üslub buna güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Yazıcıoğlu kardeşlerin muasırı olan ve vahdet-i vücûd neşvesiyle şiirler yazan Eşrefoğlu Rûmî'nin Firavun'un imanı konusundaki tutumu da dikkate değerdir. *Müzekki'n-Nüfûs* isimli eserinin pek çok yerinde kötü ahlaka örnek olarak sürekli Firavun'u kullanmaktadır. Uluhiyet iddiası, dünya malı sevgisi, cimrilik, şehvet gibi yerilen bütün durumlarda Firavun örnek verilmiştir. Son nefesteki durumu ile ilgili olarak da imansız gittiği birkaç yerde vurgulanmıştır.[433]

Yazıcıoğlu'nun *Muhammediyye*'sinde Firavun birkaç yerde geçmektedir.

Nazar eyledi suya Fir'avn'i gark eyledi

Nazar eyledi gülşen oldu Halîl'ine nâr[434]

…

Dedi İbnu Mes'ûd ki yâ Tanrı'nın düşmeni

Ki Fir'avn'dan artuk şakisin edersin çü âr

---

431 Ahmed Bîcan, *Müntehâ*, 48a.
432 Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru,* 96.
433 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, 64-65, 108.
434 Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 416.

Ki Fir‘avn cezâ eyledi gark olurken nice

Sen inkâr edersin Resûle gerek sana dâr[435]

İlk beyitte Allah, Hz. İbrahim için hazırlanan ateşe nazar kılıp onu gül bahçesine döndürürken Firavun’u ise suya nazar ederek boğmuştur. İkinci beyitte sahabeden Abdullah b. Mes’ud ve Firavun isimlerinin geçmesi, Hz. Peygamberi’in ümmetin Firavun’u olarak nitelendirdiği Ebu Cehil’i öldüren kişi olmasına gönderme yapmaktadır. Beyitte İbn Mes‘ûd’un Firavun’dan daha günahkarsın dediği kişi Ebu Cehil’dir. Nitekim Firavun’un yaptıklarının karşılığı olarak suda boğulduğu, Ebu Cehil’in ise Hz. Peygamber’i inkar ettiği için cehenneme gideceği vurgulanmıştır.

Ahmed Bîcan, *Envârü’l-Âşıkîn*’de Hz. Musa ile Firavun kıssasını uzun uzadıya anlatmaktadır. Bu anlatımda Kur’an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerdeki malumat çeşitli nakillerle süslenmektedir.

> “Tefsīr-i Kebīr'de eydür: “Firʿavn ve kavmi kaçan kim Nīl katına geldiler gördiler su yol yol olmış. Firʿavn kavmine eyitdi: “Su benüm içün on iki yol oldı.” Ve kavmi Firʿavn’ı girçeklediler. Dilediler kim geçeler, İblīs menʿ eyledi girmeŋ didi. Defʿa Cebrāʾīl geldi Firʿavn’nun atınun uyanına yapışdı suya girdi. Ve Mīkāʾīl ardınca sürdi. Çün ṣuya girdiler ol sular bir yire cemʿ olup bunları ġarḳ eyledi.” İbni ʿAbbās eydür: “Kaçan kim Firʿavn’un leşkeri gark oldı Firʿavn anları gördi dahı Benī İsrāʾīl kavmi īmān getürdügi Tangrı’ya ben dahı īmān getürdüm” didi. Hak Teʿālā eyitdi: “Bundan ön müfsidlerdensin seni kabūl eylemezin” didi.”[436]

Pasajda gördüldüğü gibi Firavun denizin yarılıp kendisine on iki yolun açıldığını söylemiş, şeytan dahi yanına gelip girmemesi için ikna etmeye çalışmış, bu esnada suya girmişler ve nihayetinde Firavun ve askerleri boğulmuşlardır. Firavun boğulma esnasında ayet-i kerîmeyle sabit olan sözleri sarfetmesine rağmen Hak Teala kendisini müfsidlerden kabul ederek bu tevbesini kabul etmemiştir. Anlaşılıyor ki Gelibolulu

[435] Yazıcıoğlu, *Muhammediye,* 418.
[436] Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan Efendi ve Envârü’l-âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin),* 324.

kardeşler Firavun'un imanı konusunda Ehl-i sünnet içerisinde hâkim olan görüşü İbnü'l-Arabî'nin yorumlarına tercih etmişlerdir.

SONUÇ

15. asır Osmanlı toprakları, dini düşüncenin halka intikal etmesini sağlayan şahıslara ve eserlere ev sahipliği yaptı. Entelektüel düzeyden halka damıtılarak aktarılan bu dini düşüncenin iki büyük kaynağı, XIII. yüzyılda -bir uzak doğudan biri uzak batıdan gelerek- hayatlarının bir bölümünü Anadolu coğrafyasında geçirmiş olan Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî idi.

İbnü'l-Arabî'nin Osmanlı tasavvuf düşüncesini derinden etkilediği konusunda herhangi bir tartışma olmadığı gibi bu etki, yalnızca belirli bir devlet veya coğrafyayla sınırlandırılamayacak kadar da büyüktür. Bu sebeple tasavvuf tarihi, rahatlıkla İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası şeklinde bir tasnife tabi tutulabilir. Tasavvuf tarihi ve düşüncesine bu denli etki etmiş bir ismin, Osmanlı'daki tasavvufî muhitleri de yörüngesine çekmesi pek tabii idi.

Bu tezde İbnü'l-Arabî ismiyle özdeşleşen vahdet-i vücûd kavramının belli isim ve eserler bağlamında halka nasıl intikal ettiği gösterilmeye çalışıldı. Vahdet-i vücûd düşüncesinin izlerine halk arasında okunan/dinlenen eserlerde rastlandığını peşinen söylemek gerekir. Fakat söz konusu izlerin teze kaynaklık eden eserlerde nasıl şekil aldığı ve ne yoğunlukta bulunduğu çalışmamızda gösterilemeye çalışıldı.

Eserlerini Arapça yazmış olan İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri Türk okuyucusuna "ulaştırılırken" ele alınan eserlerde kullanılan üsluba, tercih edilen kavramlara ve varsa yeni yorumlara da dikkat çekildi. Genel itibariyle tasavvuf düşüncesinde sıklıkla kullanılan -örneğin tecelli, müşahede, ayne'l-yakîn gibi- bazı kavramların Türkçeye tercüme edilmediği tespit edildi. Bunların yanında İbnü'l-Arabî literatürüne has olan a'yân-ı sâbite gibi ıstılahların korunarak eserlere taşındığı ve bir "zenginlik" olarak değerlendirildiği görüldü. Zenginlik diyoruz çünkü Şeyh'in a'yân-ı sâbite fikri, Ehl-i sünnet kelamcılarının kabul edebileceği bir yorum değildir. Özellikle yaratılış ve bilgi bahislerinde a'yân-ı sâbitenin İbnü'l-Arabî düşüncesinde oynadığı rol zâhir ulema tarafından eleştirilmiştir. *Fusûs* şerhlerinde dahi şeriatı her daim vurgulayan Yazıcıoğlu kardeşler ise bu kavramı benimsemiş gözükmektedirler.

Kendinden önceki dönemde kullanılan ıstılahlara çok farklı anlamlar da yükleyebilen İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncesine olan etkisi her sufi de aynı oranda tezahür etmemiştir. Bu bağlamda çalışmamızda İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesi

konusunda Yazıcıoğlu kardeşleri, Eşrefoğlu'ndan ayıran bazı hususiyetler tespit edildi. Bu hususiyetlerin ilki, iki kardeşin *Fusûs* şârihi olmaları, vahdet-i vücûd düşüncesine yaklaşımlarını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Eşrefoğlu'nun ise bu düşünceye yaklaşımını tespit etmek için satır aralarının iyi okunması ve nesrinin yanında şiirlerinin de dikkate alınması gerekmektedir. Bu gözle bakıldığında *Divan* ve *Müzekki'n-Nüfûs'*ta yer alan şiirler, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesinden izler taşımakla birlikte Mevlânâ ve *Divân-ı Kebîr'*in aşk ve cezbe diline daha yakın olduğu söylenebilir. Eşrefoğlu'nun şiirinde olduğu gibi nesrinde de İbnü'l-Arabî ve düşüncesi merkezî bir konumda değildir. *Tarikatname*'de ise İbnü'l-Arabî'ye yapılan atıflar diğer iki esere kıyasla oldukça fazladır. Bir çok yerde ismen veya eseriyle zikredilen Şeyh, tarikat eğitimi içinde müctehid konumda değerlendiriliyor gibi gözükmektedir. Bu durum Eşrefoğlu'nun İbnü'l-Arabî'yi nereye konumlandırdığının ve nasıl okumaya çalıştığının bir göstergesidir.

Yazıcıoğlu karşdeşlerin, vahdet-i vücûd düşüncesine yaklaşımları *Müntehâ* isimli eserlerinde ortaya çıkmaktadır. Mehmet Efendi'nin Arapça yazıp kardeşi Ahmed Bîcan'ın aynı isimle Türkçe'ye tercüme ettiği bu eser, bir *Fusûs* şerhi olması dolayısıyla vahdet-i vücûd ıstılahları ve kavramlarıyla yazılmıştır. Fakat kardeşlerin, halka dönük eserleri olan *Muhammediyye* ve *Envârü'l-Âşıkîn* de durum farklıdır. Bu eserlerde örneğin yaratma konusunda, İbnü'l-Arabî'nin taayyün nazariyesiyle yoktan yaratmayı kabul eden kelamcılar arasında bir tercih yapılmaz. Yaratılış konusunda birbirini reddeden bu iki nazariye arasında geçişler yapan Yazıcıoğlu kardeşler, hangi görüşü benimsemiş oldukları meselesini adeta flulaştırırlar. Bu tavır, iki nazariyenin birbiriyle örtüşmeyen ve çatışan noktaları es geçilerek yeni bir söylem imkanı oluştururur. Ayrıca şahsî kanaatlerin belirsizliği, bu iki teorinin de -en azından söylem olarak- halk arasında yaşamasına imkan sağlar.

Yukarıda izah edildiği gibi teorik açıdan birbiriyle çelişir gibi gözüken bazı görüşler Osmanlı halkının idrakinde yer etmiştir. Bu tavrı inşa eden eserlerin başında gelen *Envârü'l-Âşıkîn* ve *Müzekki'n-Nüfûs*'un kurucu düşüncesi, dünya hayatının aldatıcılığı, geçiciliği ve insanı insan-ı kâmil mertebesine yükseltmektir. Bu ana fikir üzerinde kurgulanan eserlerde, başta Kur'an-ı Kerim ve hadisler olmak üzere İslamî ilimlere dair yazılan külliyatın hemen hepsinden istifade edilmiştir. Faydalanılan isimler arasında

pek tabii İbnü'l-Arabî de bulunmaktadır fakat vahdet-i vücûd düşüncesinin bu eserlerde merkezî bir konuma sahip olduğunu söylemek oldukça güçtür.

Yazıcıoğlu'nun İbnü'l-Arabî külliyatında yer alan şiirlere yaklaşımı da dikkati çeken hususlardan biridir. *Muhammediyye'*yi yazan bir şair nasıl olur da vahdet-i vücûd düşüncesini terennüm eden mısralara kayıtsız kalabilir? Bu soruya kesin bir cevap vermek mümkün gözükmese de İbnü'l-Arabî'nin şiir dili, mısralardaki yoğun ve "çarpıcı" ifadeler, Yazıcıoğlu'nun bunlara mesafeli durmasının sebebi olarak görülebilir.

Bu noktada Eşrefoğlu'nu dışarıda tutarak Yazıcıoğlu ve Bîcan'ın, İbnü'l-Arabî'yi dolayısıyla vahdet-i vücûd düşüncesi ve kavramlarını bu denli kullanıp fakat yeri geldiğinde de eleştirmekten çekinmemeleri sebepleri üzerine durulmuştur. İki kardeşin Şeyh'e karşı takındıkları "memurdur ve mazurdur" tavrı zaman zaman okuyucuyu yormakta hatta anlamakta güçlüğe yol açabilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin fikrî olarak görmezden gelinemeyecek "câzibesi" ve özellikle *Fusûsu'l-Hikem*'in -kısmen de olsa- ulema arasında tedavülde olan bir kitap olması bu durumun sebepleri arasında zikredilebilir.

Bir diğer sebep iki kardeşin yaşadığı dönemdeki ilmî ve siyasî tartışmalar olabilir. Yazıcıoğlu'nun *Muhammediyye*'de "Erişdim Haydar-ı Hâfî'ye son ben"[437] diyerek hocaları arasında zikrettiği Haydar Efendi, eğer *Şekâik* müellifi Taşköprizâde'nin Şeyh Bedreddin'in idam edilmesinin fetvasını veren kişi olarak zikrettiği Mevlânâ Haydar el-Acemî[438] ile aynı kişi ise, Yazıcıoğlu kardeşlerin İbnü'l-Arabî üzerinden gelişen tartışmalara mesafeli durmaları muhtemeldir. Bu kuvvetli ihtimalden yola çıkılırsa iki kardeşin, İbnü'l-Arabî'nin otoritesine saygı gösterip ondan istifade etmesi ancak yeri geldiğinde fikirlerine itiraz etmeleri gibi bir orta yol bulmaya çalıştıkları söylenebilir.

Muhammediyye özelinde bir diğer önemli nokta İbnü'l-Arabî düşüncesinde Hz. Peygamber'in konumudur. Yazıcıoğlu özellikle *Fusûs*'ta, Hz. Peygamber'e tahsis edilen eşsiz mertebeyi ve O'nun adeta kainatın merkezine yerleştirilişini fark ederek İbnü'l-

[437] Yazıcıoğlu, *Muhammediye,* 852.

[438] Taşköprizâde, eş-Şekaiku'n-nu'maniyye fî 'ulemai'd-devleti'l-Osmaniyye, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975), 34.

Arabî müktesebâtını eserlerinde kullanmıştır. Nitekim bu açıdan bakıldığında -Ekrem Demirli'nin yerinde tespitiyle- *Fusûs* da bir Muhammediyye'dir.

Nihayetinde vahdet-i vücûd gibi bir teorinin bütün yönleriyle halka anlatılması beklenemezdi. Bu düşünce sisteminin konusu, tartıştığı meseleler ve kaynakları düşünüldüğünde durum daha da netlik kazanmaktadır. Fakat vahdet-i vücûd düşüncesi etrafında gelişen "dil"e Osmanlı coğrafyasında kayıtsız kalınamadığı tespit edilmiştir. Halkın eserlerini okuduğu müellif-sufiler tarafından kullanılan bu dil, en azından söylem olarak toplumun idrakinde yer etmiştir. Dini, dünyayı ve insanı anlama/anlamlandırma noktasında "güçlü" ifadelere sahip olan vahdet-i vücûd düşüncesine, bu toplumun folklor unsurlarında dahi rastlanmaktadır. Anadolu insanının bilgi/duygu birikiminin bir yansıması olan türkülerde mezkur düşüncenin izlerine rastlamak, tezimizde anlatılmaya çalışılan düşünce intikalinin bir başka örneğidir.

Bir diğer vurgulanması gereken husus çalışmada seçilen üç ismin Bayramiyye tarikatı ile olan münasebetleridir. Tarikatın kurucusu Hacı Bayrâm-ı Velî 15. yüzyılda, İstanbul'un manevi fatihi kabul edilen Akşemseddin ve Bayramî-melâmî hareketin öncüsü Dede Ömer gibi isimleri yetiştirmiştir. Bu isimlerin yanında, geriye bırakmış oldukları eserlerle tarikat eğitimine hizmet ve tasavvufî düşünceyi entelektüel düzeyde temsil eden Yazıcıoğlu kardeşler ve Eşrefoğlu Rûmî mutlaka zikredilmelidir. Yazıcıoğlu kardeşlerin Bayramiyye tarikatına intisapları kendi ifadeleriyle sabit iken Eşrefoğlu için böyle bir durum söz konusu değildir. O Kadiriyye tarikatını Anadolu'nun batısına ulaştıran ilk isim olmakla birlikte tasavvufa yöneldiği ilk dönemde Hacı Bayrâm-ı Velî ile mürid mürşid ilişkileri aktarıla gelmiştir. Bu bağlamda tezimiz dolaylı olarak Bayramiyye tarikatının 15. yüzyıldaki bazı temsilcileri üzerinden söz konusu tarikatın vahdet-i vücûd düşüncesine yaklaşımını da ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Abdullah Efendi. *Semeratü'l-Fuâd fi'l-Mebde ve'l-Me'ad*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288.

Abdullah, Veliyyüddin Bursevî. *Menâkıb-ı Eşrefzâde*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi. 92/1a-38b.

----------, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*. haz. Abdullah Uçman, İstanbul: Büyüyen Ay, 2020.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbâs*. thk. Yusuf b. Mahmud, 2 Cilt. Mektebetü'l-ilmi'l-hadîs.

Addas, Claude. *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*. çev. Atila Ataman, İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavut vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Akkaya, Veysel. "Bir İbn Arabî Takipçisi: Şemsüddîn İsmail b. Sevdekîn". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11/25 (2010), 251-259.

Akti, Selahattin. *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*. İstanbul: Litera, 2018.

Alkan, Ercan. "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-Hikem Şerh Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.

Arpaguş, Hatice K. *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat FakültesiVakfı Yayınları, 2015.

Arslan, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.

Âşık Paşa. *Garibnâme*. haz. Kemal Yavuz, 4 Cilt. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Semerkand, 2014.

Aydın, Mehmet S. "İnsân-ı Kâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20/330-331, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Başer, Hacı Bayram. "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme". *İnsan Nedir*, Ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 501-544, İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Baştürk, Barış Abdullah. *The Formation of Ottoman Sufism and Eşrefoğlu Rumi: A 15th Century Shaykh Between Popular Religion and Sufi Ideals*. Fayetteville: University of Arkansas, Doktora Tezi, 2020.

Bayramiye Tarikatı Menakıbı. haz. Zehra Hamarat, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Beyatlı, Yahya Kemal. *Çocukluğum Gençliğim Siyâsî ve Edebî Hatıralarım,* İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1999.

Bîcan, Ahmed. *Müntehâ,* Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 630/1a-116a.

----------, *Müntehâ*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 3324/1b-100b.

----------, *Envârü'l-Âşıkîn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 467, 1a-340b.

----------, *Envaru'l-Âşıkîn*. Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa, 229, 1b-397a.

----------, *el-Müntehâ.* haz. Ayşe Beyazıt, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

----------, *Dürr-i Meknûn*. haz. Ahmet Demirtaş, İstanbul: Akademik Kitaplar, 2009.

Bikâî, Burhâneddin. *Masra'u't-ta*savvuf. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1980.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî,* 8 cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.

Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri,* haz. Yekta Saraç, 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Ferahu'r-rûh*, haz. Mustafa Utku, 10 Cilt. Bursa: Uludağ Yayınları, 2012.

----------, *Kitâbü'n-Netîce*. haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Câmî Molla. *Şerh-i Rubâiyyât*. çev. Tâhiru'l-Mevlevî, haz. Abdurrahman Acer, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

----------, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*. çev. Lâmiî Çelebi, İstanbul: 1289.

Chodkiewicz, Michel. "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak. 97-121, İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 2005.

----------, *Sahilsiz Bir Umman*. çev. Atila Ataman, İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2015.

"İbnü'l-Arabî'nin Vefatından Sonraki Muhakeme". *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, 71-92, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

Cendî, Müeyyidüddin. *Şerhu Müeyyidüddin el-Cendî ala Fusûsu'l-Hikem*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Ceyhan, Semih. "İbn Haldûn'un Sûfılere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15/1, (2006) 51-82.

Cici, Recep. "Osmanlı'da Fıkıh Risâleleri Literatürü: Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23, (2014) 323-360.

Coşkun, Hasan. "Halk Dindarlığından Türk Müslümanlığına Sosyolojik Bir Bakış". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 14/1, (2019), 111-126.

Çakmaklıoğlu, Mustafa. *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Çetin, Osman. "İslam Tarihi Araştırmalarının Halka Yansımasında Karşılaşılan Problemler". *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemeleri Sempozyumu*, (1989) 91-96.

Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

----------, "Bektâşî Geleneğinde Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23, (2009) 257-279.

Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.

----------, *Tasavvufun Altın Çağı*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015.

----------, “Tasavvufun “Tutarlılık” Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre’de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 21, (2009) 25-50.

----------, “Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürü Olarak Konevî”. I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri, 77-80. Konya: Mebkam Yayınları, 2010.

----------, “İbnü’l-Arabî Ekolü Osmanlı Düşüncesinde Neye Karşılık Geliyordu?”. *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, Ed. Fuat Aydın vd. 27-33, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.

----------, “Yunus Emre’nin Şiirlerinde Vahdet-i Vücud Anlayışı” *Yunus Emre’yi Anlamaya Doğru*, 317-330, Karaman: Karaman Valiliği Kültür Yayınları, 2009.

Dervişoğlu, Tolga Oran. *EşrefoğluRûmî’nin Tarîkatnâme’sinde Hz. Ali Tasavvuru*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

DeWeese, Devin. “Foreword” In Mehmed Fuad Köprülü. Early mystics in Turkish literature. ed. Gary Leiser-Robert Dankoff. London-New York: Routledge, 2006, 7-27.

Döner, Nuran. *Sûfîlere Göre Hz. Peygamber*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Dressler, Markus. *Türk Aleviliğinin İnşası*, çev. Defne Orhun, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Dûrî, A. Aziz. *İlk Dönem İslam Tarihi*. çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

Ertuğrul, İsmail Fenni. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasan. *Makâlatü’l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, İstanbul: TYEKB, 2019.

Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki’n-Nüfûs*. İstanbul: Bolulu İbrahim Efendi Matbaası, 1874.

----------, *Müzekki'n-Nüfûs*. haz. Abdullah Uçman, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

----------, *Tarikatnâme*. İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, 4894, 1a-59b.

----------, *Eşerfoğlu Rûmî Dîvânı*, nşr. Mustafa Güneş, Ankara: y.y. 2000.

Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. haz. Ahmed Cevdet, Dersaâdet: İkdam Matbaası, 1315.

----------, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi,* haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, 3 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi". *Kutadgubilig* 3, (2003), 151-184.

Gelibolulu, Ali Mustafa Efendi. *Kitabü't-Tarih-i Künhü'l-Ahbar*. haz. Ahmet Uğur vd. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997.

Göktaş, Recep Gürkan. "Yazıcıoğlu'nun Muhammediyye'si Hakkında Bir Osmanlı Fetvası". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1, (2017), 205-212.

Göktaş, Mehmet. "İnsan Aynasında Tecellî Eden Cemâl-i İlâhî'nin Dîvan Şairlerimizin Dilindeki İfadesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38, (2012), 147-159.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Yunus ile Âşık Paşa ve Yunus'un Bâtınîliği*. İstanbul: Kenan Basımevi, 1941.

----------, *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.

----------, *Yunus Emre*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1975.

Grenier, Carlos. *The Yazıcıoğlus and the Spiritual Vernacular of the Early Ottoman Frontier*, The University of Chicago, 2017.

Gökalp, Mehmet. "Yunus Emre ve Vahdet-i Vücût Felsefesi". *Milli Kültür* 80 (1991), 46-49.

Güler, İlhami. “Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında ‘Dünyaya Karşı Mesafe Bilinci”. *İslâmiyât* 2/4 (1999), 33-49.

Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011.

Hakîm, Suad. *Mu‘cemu’s-Sûfî el-Hikme fî Hudûdi’l-Kelime*. Beyrut: Dâru Nedre, 1981.

Hickman, Bill. “Two 15th Century Ottoman Sufi Mysteries - An Historiographical Essay Part I: What Happened to Eşrefoğlu?”. *Osmanlı Araştırmaları* 46 (2015), 1-42.

Hodgson, Marshall. *İslam’ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz, Ankara: Phoenix Yayınları, 2017.

İbn Haldûn. *Şifâu’s-Sâil li-tehzîbi’l-Mesâil*. thk. Muhammed b. Tavit Tanci, İstanbul: Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.

----------, *Tasavvufun Mahiyeti*. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019,

İbn Teymiyye. *Nakzu’l-Mantık*. thk. Muhammed b. Abdullah Hamza-Süleyman b. Abdurrahman Sani, Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1951.

İbnü’l-Arabî. *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*. nşr. Ahmed Şemsüddin, 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, t.s.

----------, *Füsûsu’l-Hikem*. thk. Mahmud Erol Kılıç, Abdurrahim Alkış, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

----------, *The Bezels of Wisdom*. çev. R. J. W. Austin, New York: Paulist Press, 1980.

----------, *Rûhu’l-Kuds fî Muhasebetü’n-Nefs*. thk. Mahmud Mahmud Gurâb, Dımaşk, 1994.

İznikî, Kutbeddin. *Mukaddime*. haz. Kerime Üstünova, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.

Kara, Mustafa. *İbn Teymiyye’ye Göre İbn Arabî*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.“XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar”. *İslâmî Araştırmalar* 12/2, (1999), 130-148.

----------, “Sultan Üçüncü Murad’a Sunulan Bir Fusûsu’l-Hikem Şerhi: Keşfu’l-Hicâb min Vechi’l-Kitâb”. *Sultan III. Murad Dönemi ve Bursa*. ed. Ersin Gülsoy. 251-261, Bursa Gaye Kitabevi, 2021.

Kara, İsmail. *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

----------, “Değişen Din ve Dünya Anlayışlarının Bir Kitaba, Mızraklı İlmihal’e Yansıması Üzerine Birkaç Not”. *Müteferrika* 54, (2018), 185-186.

Kartal, Abdullah. *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

----------, “Sadreddin Konevî’nin Osmanlı Düşüncesi Etkisi: Abdullah Bosnevî Örneği”. *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, (2014) 138-142.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Letâifu’l-İ‘lâm fi İşârâti Ehli’l-İlhâm*. Kahire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, 2005.

----------, *Şerhu ala Fusûsu’l-Hikem*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.

Kâtip Çelebi. *Keşfu’z-Zünûn ‘an Esâmi Kütübi ve’l-Fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî.

----------, *Mîzânu’l-hak fi İhtiyâri’l-ehakk İslâm’da Tenkid ve Tartışma Usûlü*. haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.

Kayserî, Dâvûd. *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, thk. Ayetullah Hasanzade Âmulî, 2 Cilt. Kum: Bostân-ı Kitab, 1393.

Keskinkılıç, Esra. *Eşrefoğlu Rûmî Tarikatnâne*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1996.

Keykavus. *Kabusname*. haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber*, İstanbul: Sufi Kitap, 2009.

----------, “Fusûsü’l-Hikem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13/230-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Konevî, Sadreddin Muhammed b. İshak. *Fükûk fi Esrârı Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs*. Lübnan: Kitâb-Nâşirûn, 2013.

Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı-Şelçuk Eraydın, 4 Cilt. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.

Köprülü, Fuat. *Anadolu'da İslamiyet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

----------, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.

----------, *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Alfa, 2016.

Krstic, Tijana. *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*. çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Yusuf Ali Bedîvî, Dımaşk: Dâru'l-Yemâme, 2014.

----------, *Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Lâtîfî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ*. haz. Rıdvan Canım, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018.

Mecdi Mehmed Efendi. *Hadâiku'ş-Şakaik*. haz. Abdülkâdir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Mehmed Şemseddin. *Bursa Dergâhları Yâdigâr-ı Şemsî I-II*. haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.

----------, *Niyazî-i Mısrî'nin İzinde Bir Ömür Seyahat*. haz. Mustafa Kara-Yusuf Kabakçı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Mevlânâ, Celâleddin Rûmî. *Menevî-i Şerif Şerhi*. çev. Ahmed Avni Konuk, 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2005.

Namlı, Ali. "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Firavun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. Ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları, (2018), 447-490.

Nuri Ebussuud, “Kaadiri Asıtanesinin Son Üç Asırlık Tarihi”. *Tophane Kaadiri Asıtanesi Tarihi*, İstanbul: İstanbulu Sevenler Grubu Yayınları, 1947.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

----------, *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1996.

----------, Ye*niçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.

----------, “Popüler Tasavvufun Öncüsü: Ahmed-i Yesevi ve Hikmetleri (XII. Yüzyıl) 1. Ahmed-i Yesevi ve Yesevilik”. *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ed. Talat Sait Halman vd. 1-204-210. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2007.

----------, “Ahmed Yesevî ve Türk Müslümanlığı”. *Yesevîlik Bilgisi*, ed. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı. 177-185. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2000.

Ögke, Ahmet. “İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu”, *Tasavvuf* 9/23, (2009), 75-89.

Öngören, Reşat. “Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf Literatürü”. T*ürkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 15/30, (2017), 9-81.

Özen, Şükrü. “Teftâzânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Özkan, Ahmet. *Eşrefoğlu Rûmî Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Eşrefiye Tarikatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Öztürk, Özkan. *Tasavvuf ve Siyaset*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Peacock, A. C. S. *Islam Literature and Society in Mongol Anatolia*. USA: Cambridge University Press, 2019.

Radtke, Bernd. “İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü”, çev. Salih Çift, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21, (2007), 501-507.

Revnakoğlu, Cemaleddin Server. *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*. haz. M. Doğan Bayın-İsmail Dervişoğlu, İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2003.

Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.

----------, "Türkiye'de Tasavvuf ve Mânevî Hayat". çev. Süleyman Gökbulut, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, (2005), 185-195.

Sefercioğlu, Nejat. "Nev'î", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Serrâc, Ebu Nasr. *Kitabü'l-luma' fi't-tasavvuf*. thk. Reynold Nicholson, Leyden: Brill, 1914.

Shefer-Mossensohn Miri, *Osmanlı'da Bilim*, çev. Kübra Oğuz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Şa'rânî, Abdulvehhab. *Kâvâ'idü'l-keşfiyyeti'l-muvazziha li-meani's-sıfati'l-ilâhiyye*. Dımaşk: Dârüt'-Takva, ts.

ŞEKER Fatih M. *Osmanlı İslâm Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Şenel, Cahid. *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Şeyh Mekkî, *İbn Arabî Müdafaası*, çev. Ahmed Neylî, haz. Halil Baltacı, İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011.

Taşköprizâde. *eş-Şekaiku'n-nu'maniyye fî 'ulemai'd-devleti'l-Osmaniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975.

Tek, Abdurrezzak. "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 281-301.

Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/404-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Uğur, Abdullah. Ya*zıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

----------, "Ekberî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Edebiyat: Mevlid, Muhammediye ve Envârü'l-Âşıkîn", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. Ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı. 83-102. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.

Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkür Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Vassaf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.

Veliyyüddin, Bursalı Mehmed. *İznikli Eşrefoğlu Rûmî'nin Menkıbeleri*. haz. Mustafa Güneş. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2006.

Waardenburg, J. D. Jacques, Waardenburg, J. D. Jacques, "İslamî Çalışmalarda Bir Problem Olarak Resmi ve Popüler İslam". çev. Mustafa Arslan, *Tabula Rasa Felsefe-Teoloji* 3/7, (2003), 137-160.

Yahya, Osman. *el-Mukaddimat min kitabi nassi'n-nusus fi şerhi Fususi'l-Hikem*. Tahran: Gencine-i Nuvişteha-yı İran, 1975.

Yamak, Mehmet Bilal. *Yazıcızâde Kardeşlerin Tasavvufî Görüşleri ve Osmanlı'ya Tesirleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Câhiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yazıcıoğlu, Mehmed. *Müntehâ*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2466/1a-148b.

----------, *Muhammediye*. haz. Âmil Çelebioğlu. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Yunus Emre. *Dîvân-ı İlâhîyât*. haz. Mustafa Tatcı, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.

Zehebî, Ebû Abdillâh b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl,* thk. Ali Muhammed Muavvad, vd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Yusuf Bilal		KARA
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı			
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme**		**Kurum Adı**
Lise	2002	2006	Bursa Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2006	2012	Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi. Bursa Uludağ
Yüksek Lisans	2012	2015	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2015		Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum	**Başlama - Ayrılma**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2014	2015	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
2.	2015	2017	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Görevlendirme)
3.	2017		İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	* "Miraçın Tasavvufî Boyutu", IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat) 14-17 Mayıs 2015, Kütahya, 2015, 137-150. * "Tasavvuf: Aşk ve Barış Yolu", çev. Yusuf Bilal Kara, Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi = Journal of Islamic Studies, 2019, 8/227-235. * "Tarîkatü'l-Muhammediyye Tasavvufî Bir Eser midir?", Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî, 2021, 3/387-394.		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih: **İmza:** **Adı-Soyadı:**			